

B i b l i o t h è q u e
d e

PHILOSOPHIE

ŒUVRES DE
MARTIN HEIDEGGER

**1. Les positions
métaphysiques fondamentales
de la pensée occidentale**

**2. Pour s'exercer
à la pensée philosophique**

par

MARTIN HEIDEGGER

*Traduit de l'allemand
par Alain Boutot*

nrf

Éditions Gallimard

B i b l i o t h è q u e
de
PHILOSOPHIE
ŒUVRES DE
MARTIN HEIDEGGER

**1. Les positions
métaphysiques fondamentales
de la pensée occidentale**

**2. Pour s'exercer
à la pensée philosophique**

par

MARTIN HEIDEGGER

*Traduit de l'allemand
par Alain Boutot*

nrf
Éditions Gallimard

Bibliothèque de philosophie

Collection fondée
par Jean-Paul Sartre
et Maurice Merleau-Ponty

MARTIN HEIDEGGER

Séminaires (exercices) 1937/38 et 1941/42

1. LES POSITIONS
MÉTAPHYSIQUES
FONDAMENTALES DE LA
PENSÉE OCCIDENTALE

2. POUR S'EXERCER À LA
PENSÉE PHILOSOPHIQUE

*Traduit de l'allemand
par Alain Boutot*

nrf

GALLIMARD

AVERTISSEMENT DU TRADUCTEUR

Le présent ouvrage a paru en 2008 comme volume 88 de l'*Édition intégrale* (*Gesamtausgabe*) des œuvres de Martin Heidegger, dont la publication est en voie d'achèvement aux éditions Vittorio Klostermann à Francfort-sur-le-Main. Il figure dans la quatrième et dernière section de cette *Édition*, où sont regroupés un grand nombre de textes inédits du philosophe (éclaircissements, notes de séminaires, réflexions, correspondances, etc.). Il réunit les notes et les protocoles de deux « séminaires » que Heidegger a dirigés durant les semestres d'hiver 1937-1938 et 1941-1942 à l'université de Fribourg-en-Brisgau. Ces séminaires sont à proprement parler des « exercices » (*Übungen*) qui viennent compléter et approfondir le cours magistral donné en parallèle.

Le premier de ces séminaires, donné à raison de deux heures hebdomadaires, est destiné à des « étudiants avancés (*Fortgeschrittene*) ». Il explore sous le titre *Les positions métaphysiques fondamentales de la pensée occidentale* les présupposés de l'histoire de la philosophie occidentale depuis Platon à la lumière de la pensée de l'histoire de l'Être. Cette « appropriation » de la tradition philosophique prend la forme originale d'un « déploiement » ou d'un

« dépliement » de la question directrice de la métaphysique : « qu'est-ce que l'étant ? ». À travers ce déploiement, qui fait écho à la destruction (*Destruktion*) ou à la dé-construction (*Abbau*) de l'histoire de l'ontologie dont il est question dans *Être et Temps*¹, Heidegger met au jour l'horizon dans lequel cette question a été « traitée » par les penseurs qui se sont succédé tout au long de l'histoire de la métaphysique, et cela en dégageant ce qu'il appelle leur « position métaphysique fondamentale (*metaphysische Grundstellung*) », où s'exprime leur « thèse sur l'être ». Il passe en revue plus spécifiquement les positions métaphysiques fondamentales de Platon, Descartes, Leibniz, Kant et de l'idéalisme allemand (Fichte, Schelling).

Le second séminaire, donné à raison d'une heure par semaine sous le titre *Pour s'exercer à la pensée philosophique*, s'adresse quant à lui à des « étudiants débutants (*Anfänger*)² ». Heidegger entreprend cette fois d'« exercer » ses auditeurs à la pensée philosophique, et cela en repensant certaines pensées de deux penseurs : Héraclite et Nietzsche qui traitent l'un et l'autre de la vérité, mais la conçoivent de manière fondamentalement différente.

Conformément aux lignes directrices de l'*Édition intégrale*, nous nous contenterons ici d'explicitier brièvement quelques-uns des principes ayant guidé la traduction de cet ouvrage. Nous avons d'abord cherché à rendre le texte heideggérien, qui n'est pas rédigé de façon continue, le plus accessible possible en privilégiant chaque fois l'intelligibilité sur la simple littéralité. Nous avons ensuite voulu traduire l'ensemble du texte et donc ne laisser sans traduction aucun des termes de l'original allemand. Le premier défi qu'il a alors fallu relever est celui que pose à tout traducteur un des maîtres-mots de la pensée heideggérienne, le terme même de *Dasein*, réputé intraduisible³. Heidegger avait proposé dès 1945, on le sait, de traduire cet intraduisible en français par « être-le-là », expression qui tend d'ailleurs

à être de plus en plus souvent reprise aujourd'hui. « *Da-sein*, écrit-il, est un mot clé de ma pensée, aussi donne-t-il lieu à de graves erreurs d'interprétation. *Da-sein* ne signifie pas tellement pour moi "me voilà !", mais, si je puis ainsi m'exprimer en un français sans doute impossible : *être le-là*, et *le-là* est précisément Ἀλήθεια, décèlement — ouverture⁴. » Avouons tout de suite ne pas être totalement convaincu par cette « étrange locution *être-le-là*⁵ », ainsi que la qualifiait Jean Beaufret, qui considérait pourtant qu'il n'était guère possible de rendre autrement le mot *Dasein* dans notre langue⁶. Mais si l'on ne retient pas la suggestion heideggérienne, il semble alors que l'on soit inévitablement amené à conserver *Dasein* tel quel suivant l'usage bien établi, et à laisser par conséquent au lecteur le soin de le penser dans la langue du penseur. Il n'en reste pas moins cependant que ce mot possède en allemand un sens parfaitement déterminé que tout locuteur germanique est en principe capable d'entendre. Loin d'être un néologisme, *Dasein* est un terme de la philosophie classique qui signifie ordinairement à peu près la même chose qu'« existence » (*Existenz*), c'est-à-dire le simple fait d'être là. *Dasein* est utilisé en ce sens par exemple par Kant dans la *Critique de la raison pure*, où le terme intervient dans les catégories de la modalité en étant opposé à la possibilité et à la nécessité. Cependant, lorsque Heidegger reprend ce terme somme toute banal pour en faire l'index terminologique de l'étant que nous sommes nous-mêmes, il lui fait dire tout autre chose, et presque le contraire même de ce qu'il signifie ordinairement. L'étant que nous sommes nous-mêmes, le *Dasein*, est en effet, selon Heidegger, le seul être au monde qui précisément ne soit jamais là — entendons jamais là où il se trouve —, c'est « un être du lointain (*ein Wesen der Ferne*)⁷ », constamment ailleurs ou plutôt au-delà. Le *Dasein* est à ce point de vue un être foncièrement « méta-physique » qui ne cesse de dépasser l'étant vers son être et qui se caractérise à cet égard par une

« ouverture » fondamentale, une ouverture à l'être, à son être propre et à l'être en général. Dans la mesure où Heidegger reprend donc un terme du vocabulaire classique mais en lui faisant dire tout autre chose que ce qu'il dit ordinairement, nous proposons, en reprenant une traduction en vérité ancienne⁸, de restituer « littéralement » *Dasein* par « être-là », expression qui a le mérite (ou l'inconvénient) d'être compréhensible par tout un chacun, comme peut l'être *Dasein* pour un locuteur allemand, mais en demandant au lecteur français la même chose que ce que Heidegger exige finalement du lecteur allemand, c'est-à-dire d'entendre par « être-là », non pas une position spatiale, non pas la simple existence concrète ici et maintenant, non pas le simple fait de se trouver là au milieu des choses qui sont également là, mais l'ouverture à l'être qui caractérise précisément l'étant que nous sommes nous-mêmes, une ouverture qui correspond à ce que Heidegger appelle ek-sistence (*Ek-sistenz*). L'opération de traduction est alors chargée en quelque manière d'une signification nouvelle, il ne s'agit plus simplement de faire passer un vocable d'une langue dans une autre, de lui trouver un équivalent, mais de se « traduire » soi-même, de se porter soi-même au-devant de ce que le mot veut dire ou peut vouloir dire au-delà ou par-delà le sens qu'on lui prête ordinairement. Si l'on ne se « traduit » pas ainsi, si l'on ne se projette pas au-devant de la signification « existentielle » de l'expression « être-là », si l'on comprend par « être-là » le simple fait de « se trouver là » comme peuvent « être là » en effet les choses auxquelles nous nous rapportons quotidiennement, si l'on confond autrement dit « être-là » et « être-là-devant », *Dasein* et *Vorhandenheit*, bref si l'on n'entend pas dans « être-là » l'ouverture à l'être, alors cette traduction-transcription est évidemment en porte à faux et tombe sous le coup de la « critique » émise par Heidegger lui-même à son encontre dans le séminaire qu'il a tenu conjointement avec Eugen Fink sur Héraclite en 1966-1967 : « En

français, *Dasein*, dit Heidegger, est traduit par “être-là”, par exemple chez Sartre. Mais du coup, tout ce qui avait été conquis dans *Être et Temps* comme nouvelle position est perdu. Est-ce que l’homme est là comme la chaise⁹ ? » Nous voyons dans cette « critique » une mise en garde et une invitation, une mise en garde contre ce que serait une interprétation trop hâtive de l’être-là, et une invitation à se mettre à l’écoute, à travers cette expression, du mode d’être de l’étant que nous sommes nous-mêmes.

L’expression « être-là » demande cependant à être précisée et en l’occurrence modulée car le mot *Dasein* qu’elle traduit apparaît dans notre volume, et dans bien d’autres textes, sous deux graphies différentes : *Dasein*, et *Da-sein*, cette dernière étant d’ailleurs la plus fréquente dans le premier séminaire. Ces deux termes désignent la même chose, à savoir l’étant que nous sommes nous-mêmes, mais ne le saisissent pas et ne le conçoivent pas de la même manière¹⁰. La forme « accentuée » *Da-sein*, attestée très tôt en réalité chez Heidegger¹¹, ne prend son véritable sens qu’après le fameux tournant (*Kehre*) des années 1930, dans lequel la pensée « insiste désormais plus sur l’ouverture même de l’être que sur l’ouverture du *Dasein* face à l’ouverture de l’être¹² ». Nous proposons donc de rendre la forme *Da-sein*, qui fait précisément écho dans notre volume¹³ à ce tournant ou à ce retournement, par « être-Là », la majuscule en français entendant souligner, à la manière du trait d’union allemand, l’ouverture ou le *Là* que l’être-humain est désormais appelé à être, c’est-à-dire à soutenir. « Le Là, comme le dit d’ailleurs Heidegger lui-même dans le séminaire de 1966-1967 sur Héraclite, est la clairière et l’ouverture de l’étant où l’homme s’expose¹⁴. »

Heidegger distingue dans notre volume, comme dans bien d’autres écrits postérieurs au « tournant », *das Sein* et *das Seyn*, qui renvoient à deux « figures » de l’être, la première se situant dans le cadre ou le

sillage de la métaphysique, la seconde relevant de la pensée de l'histoire de l'Être et de l'*Ereignis*, de l'avènement au propre. Nous rendons *das Sein* par « l'être » (avec une minuscule) et *das Seyn* par « l'Être » (avec une majuscule). Cependant, lorsque la forme archaïque *Seyn* est utilisée par d'autres auteurs que Heidegger (Schelling essentiellement), nous traduisons ce mot en conservant la graphie « être ».

Le texte heideggérien, comme il arrive souvent dans les ouvrages de cette section de l'*Édition intégrale*, comporte de nombreuses ellipses ou abréviations. Afin d'améliorer la lisibilité de l'ensemble, nous avons été amené à introduire ici et là quelques incises, que nous avons mises, en règle générale, entre crochets droits. Pour éviter tout risque de confusion, nous avons repéré par la mention « (éd.) » les crochets droits que l'éditeur allemand a utilisés de son côté pour signaler ses propres conjectures dans le corps du texte, et ses propres notes en bas de page. Nous avons cependant omis cette mention pour les crochets droits dont l'éditeur s'est servi afin d'encadrer un point d'interrogation ou des points de suspension, qui indiquent une lecture incertaine ou un terme indéchiffrable. Nous renvoyons chaque fois aux traductions françaises des ouvrages cités par Heidegger, lorsqu'elles étaient disponibles. Nous avons inséré dans le corps du texte, toujours entre crochets droits, la traduction de la plupart des citations grecques ou latines que Heidegger n'a pas traduites dans sa langue. Les références bibliographiques qui apparaissent également entre crochets dans les notes ont été établies par nos soins. Nous avons fait figurer en caractères romains les termes latins soulignés dans l'original allemand, les autres sont en italiques. Le lecteur trouvera par ailleurs dans la postface de l'éditeur allemand la signification et l'explication des marques typographiques qui se rencontrent à plusieurs endroits. Nous avons enfin maintenu dans la marge entre crochets droits, comme il est d'usage, la pagination de l'original allemand.

Ce travail avait été entrepris avec l'aide et le soutien bienveillant de François Fédier, qui, comme à l'accoutumée, n'avait pas ménagé sa peine en l'accompagnant à chacune des étapes de son élaboration, mais celui-ci nous a malheureusement quittés avant d'en voir la fin. Qu'il me soit permis ici de le dédier à sa mémoire, lui qui aura tant œuvré pour introduire dans notre pays et faire passer dans notre langue la pensée du philosophe avec laquelle il se tenait plus que quiconque dans une proximité essentielle.

ALAIN BOUTOT

1. *Sein und Zeit*, § 6, *Gesamtausgabe* (abrégé ci-après en *GA*), vol. 2, Francfort-sur-le-Main, Klostermann, 1977, p. 27 : « La tâche d'une destruction de l'histoire de l'ontologie (*Die Aufgabe einer Destruktion der Geschichte der Ontologie*) ». « Destruction, explique ailleurs Heidegger, ne signifie pas anéantissement, mais démantèlement (*Abbauen* — déconstruction), déblaiement et mise à l'écart des énoncés purement historisants sur l'histoire de la philosophie. Détruire signifie ouvrir notre oreille, la rendre libre pour ce qui, dans la tradition qui délivre, nous est intenté comme être de l'étant », « Was ist das — die Philosophie ? », *Identität und Differenz*, *GA*, vol. 11, 2006, p. 20 (trad. fr. K. Axelos et J. Beaufret, « Qu'est-ce que la philosophie ? », dans « Questions I », *Questions I et II*, Paris, Gallimard, coll. « Tel », n° 156, 1998, p. 335).

2. D'après l'affiche des enseignements de l'université de Fribourg-en-Brisgau, Heidegger avait initialement annoncé à l'intention des étudiants débutants pour le semestre d'hiver 1941-1942 un séminaire intitulé « Schiller. Sur l'éducation esthétique de l'homme ». Il n'a finalement pas tenu ce séminaire, mais celui publié ici sur la pensée philosophique. Précisons que Heidegger avait déjà donné à l'université de Fribourg en 1936-1937 un séminaire intitulé « Schiller. Lettres sur l'éducation esthétique de l'homme », qui a été publié en 2005 en édition séparée (Martin Heidegger, *Übungen für Anfänger. Schillers Briefe über die ästhetische Erziehung des Menschen*, Wintersemester 1936/37, Marbacher Bibliothek 8, Marbach am Neckar Deutsche Schillergesellschaft, 2005, 206 p.), puis en 2022, dans une version augmentée, dans la *Gesamtausgabe* : *Seminare. Kant — Leibniz — Schiller*, *GA*, vol. 84.2, 2022, p. 487-708.

3. Cf. le témoignage de Jean Beaufret : « Un professeur d'allemand, qui avait été le collègue de Heidegger à l'Université de Fribourg, à savoir l'helléniste Wolfgang Shadewaldt, m'avait posé un jour la question suivante : “Comment traduisez-vous *Dasein* en français ?” J'avais répondu : “Je ne le traduis pas” ; et il me dit : “Au fond, vous avez raison, il y a des mots intraduisibles, par exemple *logos* ou *tao*...”. *Dasein*, conclut

J. Beaufret, est un terme intraduisible », *Entretiens avec Frédéric de Towarnicki*, Paris, PUF, 1984, p. 18.

4. « “Da-sein” ist ein Schlüsselwort meines Denkens und daher auch der Anlass zu grossen Missdeutungen. “Da-sein” bedeutet für mich nicht so sehr “me voilà !” sondern, wenn ich es in einem vielleicht unmöglichen Französisch sagen darf : être le-là. Und *le-là* ist gleich Ἀλήθεια : Unverborgenheit — Offenheit », *Lettre sur l’humanisme*, éd. bilingue, trad. fr. R. Munier, Paris, Aubier, 1964, p. 182-185 (cf. « Lettre à Jean Beaufret » (23 novembre 1945), dans « Questions III », *Questions III et IV*, Paris, Gallimard, coll. « Tel », n° 172, 1990, p. 130).

5. *Entretiens avec Frédéric de Towarnicki*, op. cit., p. 16.

6. « Si on veut traduire le mot [*Dasein*] en français, déclare Jean Beaufret, on ne peut guère que le traduire par l’étrange locution *être-le-là* », *ibid.*

7. Cf. « Vom Wesen des Grundes », *Wegmarken, GA*, vol. 9, 1976, p. 175. « *La liberté est le fondement du fondement*, la raison de la raison... Ainsi donc l’être humain prenant, comme transcendance existante, son essor en possibilités, est *un être du lointain*. C’est uniquement par ces lointains originels qu’il se façonne dans sa transcendance envers tout l’existant, que grandit dans l’homme la vraie proximité des choses » (trad. fr. H. Corbin, « L’être-essentiel d’un fondement ou “raison” », dans « Questions I », *Questions I et II*, Paris, Gallimard, coll. « Tel », n° 156, 1990, p. 156-158). (Cf. aussi *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz, GA*, vol. 26, 1978, p. 285.)

8. Celle de R. Boehm et A. de Waelels dans leur traduction (partielle) de *Sein und Zeit*. Cf. *L’être et le temps*, Paris, Gallimard, 1964.

9. Martin Heidegger, Eugen Fink, « Heraklit », *Seminare, GA*, vol. 15, 1986, p. 204 (trad. fr. J. Launay et P. Lévy, *Héraclite*, Paris, Gallimard, coll. « Tel », n° 417, 2017, p. 204). Dans *L’Être et le Néant*, Sartre utilise pour traduire *Dasein* la locution « réalité humaine » introduite par H. Corbin.

10. Gilbert Kahn, le traducteur d’*Introduction à la métaphysique*, rend *Dasein* par « être-Là » et *Da-sein* par « être-le-là » (cf. *Introduction à la métaphysique*, Paris, Gallimard, coll. « Tel », n° 49, 2004, p. 222). Il est à noter que la traduction proposée par Heidegger « être-le-là » dans la lettre mentionnée ci-dessus est celle de *Da-sein* et non pas, en toute rigueur, de *Dasein*. Il n’en reste pas moins que le *Da-sein* est la « vérité », le véritable sens du *Dasein*.

11. Il est question du *Da-sein* dans *Être et Temps*, dans le cadre d’une analyse de la constitution existentielle du *Là* que le *Dasein* est chaque fois. Cette analyse existentielle vise à expliciter la manière dont l’être-là est chaque fois *son Là*, c’est-à-dire sa *propre* ouverture à l’être et à lui-même. Le *Là* n’est donc pas ici le *Là* de l’être en tant que tel, mais simplement si l’on peut dire le *Là* de l’être-là. « Le *Dasein* apporte nativement avec lui son *Là*, écrit Heidegger. [...] *Le Dasein est son ouverture*. [...] La proposition existentielle : “le *Dasein* est son ouverture” signifie en même temps : l’être dont il y va pour cet étant en son être consiste à être son “Là” », *Sein und Zeit*, § 28, *GA*, vol. 2, p. 177 (trad. fr. E. Martineau, *Être et temps*, édition numérique hors commerce, p. 119).

12. Cf. « Séminaire du Thor 1969 », *Questions III et IV*, Paris, Gallimard, coll. « Tel », n° 172, 2011, p. 433-434 : « En abandonnant le terme de sens de l'être pour celui de vérité de l'être, la pensée issue de *Être et Temps* insiste désormais plus sur l'ouverture même de l'être que sur l'ouverture du *Dasein* face à l'ouverture de l'être. Telle est la signification du tournant, par lequel la pensée se tourne toujours plus résolument vers l'être en tant qu'être. »

13. Cf. ci-dessous [\[ici\]](#) la cible de l'analytique existentielle : « l'être-homme comme être-Là, c'est-à-dire l'homme compris à partir de ce qui fonde son essence au plus profond, à partir de la relation à l'Être et en tant que cette relation, et cela parce que c'est l'Être de l'avènement au propre qui déploie ici son essence ». Il est question expressément du tournant ici.

14. « Heraklit », *Seminare, op. cit.*, p. 204 (trad. fr. modifiée, *op. cit.*, p. 204). Cf. aussi le passage de la lettre à Jean Beaufret cité dans la [note 4](#), ci-dessus.

LES POSITIONS
MÉTAPHYSIQUES
FONDAMENTALES
DE LA PENSÉE
(DE LA MÉTAPHYSIQUE)
OCCIDENTALE

Séminaire du semestre d'hiver

1937-1938

La question directrice et son surmontement
(Vérité et étantité de l'étant)

Cf. le séminaire du semestre d'été 1937¹ ;
et aussi le cours du semestre d'hiver 1937-1938²
(fondamental pour la question de la vérité)

1. Martin Heidegger, « Nietzsches metaphysische Grundstellung (Sein und Schein) », séminaire de Fribourg du semestre d'été 1937, dans *Nietzsche. Seminare 1937 und 1944*, GA, vol. 87, 2004, p. 1-245.

2. Martin Heidegger, *Grundfragen der Philosophie. Ausgewählte « Probleme » der « Logik »*, cours de Fribourg du semestre d'hiver 1937-1938, GA, vol. 45, 1984.

[3] I

LES POSITIONS
MÉTAPHYSIQUES
FONDAMENTALES
DE LA PENSÉE
OCCIDENTALE
(LE DÉPLOIEMENT
DE LA QUESTION
FONDAMENTALE)

[5] 1. *[Préparation de l'avenir]*

La tâche que nous nous proposons a déjà été préparée lors du semestre précédent. *Des considérations historisantes ? Non ! Une méditation historique.* Il ne s'agit pas de prendre connaissance du passé, mais de *préparer* l'avenir. Préparer : *fonder et ouvrir la disposition permettant de se tenir prêt* dans le domaine de la *pensée* : et cela par le *questionnement*. *Quel questionnement : celui qui va le plus loin et touche au plus profond.* Jusqu'ici — la *question directrice* ; donc méditer sur son déploiement. L'avenir — *non pas le déduire du passé* — mais le *préparer en surmontant* nécessairement le passé.

2. *Les positions métaphysiques fondamentales de la pensée occidentale*

Donc, quelle que soit la façon dont nous l'entendons, il s'agit bien malgré tout d'une considération *historisante*, c'est-à-dire de *prendre connaissance du passé* — de recueillir ce qui a précédé ; du coup l'*immédiateté* de notre propre questionnement se trouve *ruinée*.

Et pourtant, notre considération n'est pas historisante, notre démarche est purement *historiale* : l'histoire historique — *une histoire qui se déploie essentiellement avant et par-delà l'histoire historisante* —, cette histoire elle-même *est Là* ; elle se déploie avant l'histoire historisante parce qu'elle surgit d'avance ; elle se déploie « par-delà » l'histoire historisante parce qu'elle ne s'en tient jamais au passé *en tant que tel*.

Trait fondamental de l'être-Là : *le questionnement*. *Quelle question posons-nous : la question fondamentale de la vérité de l'Être*. C'est une question historique — une question *fondatrice* de l'être-Là, et, pour cette raison, inaugurale, et par là même une *explication en débat*. Avec quoi ? Avec *nous-mêmes* ? La *question directrice* — son *déploiement*, autrement dit son *surmontement*. Dans cette *explication* s'accomplit une *mutation de nous-mêmes*, ou plutôt cette explication est *une* des suites de cette mutation, elle en est pour partie le dépliement. Pourquoi une mutation de nous-mêmes ? Parce que le *déploiement* de la question directrice pose la question de la vérité — et la *vérité* ? Comment déploie-t-elle son essence ?

Cette mutation n'a rien à voir avec une quelconque modification de notre état personnel, c'est une métamorphose essentielle [6] de l'*être-homme* dans la mesure où, dans et par cette mutation, l'être-homme est expérimenté à partir d'un fondement originaire :

1. L'homme, le *garant* et le fondateur de la vérité de l'Être.
2. En unité avec cela : l'homme, le *gardien* du calme silence du passage du dernier dieu.

Garant et gardien — à partir de là le « *souci* ». *Tous deux* signifient avant tout la *fondation de l'être de l'homme dans l'être-Là*. Et être-Là, c'est *endurer instamment ce qui est nommé dans le 1. et le 2.* L'être-Là est le site, qui se *fonde* lui-même, de la lutte entre l'homme, l'Être et les dieux. Cf. *Réflexions* V, [n° 47], p. 33¹. Il est question pour la première

fois de l'être-Là « de » l'homme dans *Être et Temps*, et donc en liaison la plus étroite qui soit avec la question de l'être et avec elle seule ; dans l'être-là, il y va *toujours d'abord et uniquement de la « relation » à l'« Être »*.

Puisque notre *questionnement historial* a partie liée avec cette mutation, et qu'il est lui-même cette fondation de l'être-là, nous devons indiquer par avance ce que veut dire « être-là », et dans quelle mesure l'essentiel a pu en être mis au jour lors du premier élan.

Question intermédiaire (cette question reviendra sans cesse tout au long de notre méditation historique) : la relation à l'« Être » n'est-elle pas déjà incluse dans le concept de l'homme qui a prévalu jusqu'ici : animal *rationale* ? Oui et non. Oui — car la *ratio* = le νοῦς signifie le νοῦς de l'ἰδέα, de l'être en tant qu'étantité, de l'étantité ; même s'il est vrai que cette relation [à l'Être] elle-même ne devient jamais *essentielle* en tant que telle mais reste simplement une « faculté » — et cela apparaît plus tard pour la première fois plus clairement dans la philosophie transcendantale de Kant. Cf. *avant* : Leibniz et *après* : l'idéalisme allemand.

Mais — cette relation n'est qu'une « faculté » logée dans la chose et l'être vivant appelé *homme*. Quel mal y a-t-il à cela ? On va s'égarer du côté de l'« étant » dans le « sujet » — on s'enfonce de plus en plus dans l'oubli de l'être. D'une part la relation à l'Être et à sa vérité n'est pas fondée, et d'autre part *cette* relation en tant que telle n'est pas originellement conçue comme ce qui doit guider d'avance la détermination de l'essence de l'homme et qui doit, par conséquent, conduire à rejeter définitivement [7] toutes les mises en jeu *zoologiques* de cette essence. Cela ne veut pas dire que la corporéité de l'homme, et tout ce qu'on connaît par ailleurs de l'être humain, serait ici omise et en quelque sorte gommée, mais simplement que tout *cela* ne peut recevoir le fondement capable de le fonder qu'en étant fondé sur l'être-Là.

L'indication de l'« être-là », du « *Dasein* » dans *Être et Temps*. C'est bien lui qu'il s'agit de fonder en tout premier lieu, et c'est donc lui qui est digne de question et est en question. Les *significations multiples*. Cf. *Annotations cursives sur Être et Temps*, p. 7 a sqq.²

L'être-là est le thème fondamental de la méditation de l'*ontologie fondamentale* !

L'indication de l'être-là dans une mise en relief ex-plicative : être-Là et Être, c'est-à-dire ici la vérité de l'Être, voilà la relation fondamentale (la cible proprement dite : l'être-homme comme être-Là, c'est-à-dire l'homme compris à partir de ce qui fonde son essence au plus profond, à partir de la relation à l'Être et en tant que relation à l'Être, et cela parce que c'est l'Être de l'avènement au propre qui déploie ici son essence (l'homme — le dieu)).

Cette mise en relief [de l'être-là va] donc d'emblée, *sans aucune ambiguïté possible*, contre toute forme d'interprétation et d'expérimentation de l'homme compris comme un être *donné là-devant* :

a) contre toute *anthropologie* — y compris l'anthropologie « *existentielle* » = morale, et donc contre toute mise en jeu *biologique* — [contre toute] *psychologie* ; animal..., ζῷον λόγόν ἔχον, πολιτικόν (vivant — *donné là-devant*). Cf. Aristote, *Politique* A, 2.

b) contre l'homme conçu comme « sujet », conscience, je, esprit, personne. Le sujet : la chose la plus certaine trouvée *là-devant* en moi en tant que « Je ».

c) Tout ce qui est visé dans le a) et le b) repris aujourd'hui pêle-mêle dans « *la vie et l'expérience vécue* » !

Déployer la question directrice — cela ne signifie :

ni poser *directement* la question, c'est-à-dire s'efforcer de lui apporter une réponse, débattre des réponses qu'elle a pu recevoir

jusqu'à présent, les comparer, et du coup ne plus questionner à proprement parler au prétexte que la question aurait déjà été traitée ;

ni se contenter de « *réfléchir* » sur la problématique ;

[8] mais déployer [la question] et ainsi la reconduire à son fondement plus originaire, ce qui veut dire devoir *questionner* plus originairement en reprenant le questionnement à nouveaux frais et cela sans jamais cesser de *questionner*.

Lorsque nous *déployons* la question directrice, ce n'est plus cette question que nous posons mais celle, fondamentale, de la *vérité* de l'Être. Déployer la question directrice, c'est, en soi, surmonter cette question à partir de ce qui en est l'origine.

3. *L'Être*

Endurer l'urgence de l'abandonnement loin de l'être

Affronter la décision

Faire l'expérience de l'être-jeté de l'être-Là

Les premières injonctions — *éveiller la retenue*.

Unicité

Irreprésentabilité pas un *échec*, mais le *savoir* le plus
haut / la vérité et

suprême étrangeté la saisie pensante *de l'Être*.

L'abritement dans le retrait

Plus sachant ce savoir, plus vrais l'étant et les dieux [?].

1. « Überlegungen V », [n° 47], p. 33, dans *Überlegungen II-VI (Schwarze Hefte 1931-1938)*, GA, vol. 94, 2014, p. 336 [trad. fr. F. Fédier, « Réflexions V », dans *Réflexions II-VI. Cahiers noirs (1931-1938)*, Paris, Gallimard, 2018, p. 339. Le texte allemand renvoie à la p. 33 des « Réflexions V ». La pagination du manuscrit des « Réflexions » n'ayant pas été

reprise dans l'édition française, nous indiquons chaque fois le numéro du paragraphe des « Réflexions » que vise Heidegger à la page considérée (ici : le n° 47)].

2. Heidegger, *Zu eigenen Veröffentlichungen*, GA, vol. 82, 2018, p. 21.

[145] POUR S'EXERCER
À LA PENSÉE
PHILOSOPHIQUE

Séminaire du semestre d'hiver 1941-1942

[147] I

POUR S'EXERCER
À LA PENSÉE
PHILOSOPHIQUE

[149] [1. *Pour s'exercer à la pensée philosophique*]

« S'exercer à la pensée philosophique » — c'est se mettre en capacité, par un effort ininterrompu, de pratiquer « librement » cette « sorte » de pensée. « Librement », cela veut dire que nous nous en remettons entièrement à la loi essentielle de cette pensée sans être entravés par des préjugés ni distraits par la recherche de « résultats », et que nous réussissons à entrer en relation avec ce qu'elle pense. La pensée « philosophique », comme l'indique déjà le qualificatif, se présente comme une « espèce » particulière de pensée. Il y a d'autres « espèces » de pensée, comme la pensée mathématique, la pensée « politique », la pensée « artistique », la pensée « économique ».

Ces diverses « espèces » de pensée peuvent être à leur tour chaque fois superficielles ou bien profondes, relâchées ou bien rigoureuses.

Pour pouvoir commencer à s'exercer à la pensée philosophique, il nous faut déjà connaître, d'une façon ou d'une autre, *cette* « espèce » de pensée, ou du moins avoir une idée de l'endroit où la trouver. Mais comment allons-nous nous y prendre pour découvrir l'« espèce »

particulière de pensée qu'est la pensée philosophique parmi toutes les autres ? Nous pouvons par exemple essayer de faire ressortir ce qui distingue les unes des autres les diverses espèces de pensée dont nous venons de parler, et déterminer ce qui caractérise en propre la pensée philosophique à la différence de toutes les autres.

Mais pour mener à bien cette tâche à peu près comme il convient, il semble qu'il faille commencer par établir ce que peut bien être *en général* quelque chose de tel que « *la pensée* ».

Lorsque nous procédons de cette façon, et caractérisons d'abord la pensée en général pour déterminer ensuite ce qui constitue la particularité de la pensée philosophique, que faisons-nous alors ?

Nous pensons là « sur » la pensée. Et de quelle espèce de pensée relève alors cette pensée, à savoir la pensée qui pense sur la pensée ? On dit que c'est la pensée philosophique. Car la pensée « sur » la pensée passe en effet pour être une « théorie de la pensée ». Et la théorie de la pensée, c'est ce qui s'appelle en termes savants la « logique ». Et la « logique » est une « discipline » qui fait partie de la philosophie. Donc lorsque nous essayons d'introduire à la pensée philosophique, nous « faisons » [150] de la logique. En maîtrisant la « logique », on apprend à penser. Par conséquent lorsque nous réfléchissons « sur » la pensée, nous nous mouvons déjà, mais sans le savoir, dans la pensée philosophique, dans cette pensée grâce à laquelle nous apprenons à penser en général.

Tout cela est bel et bon. En fait, dans toutes les espèces de pensée, nous apprenons sans doute à penser. Seulement il s'agit ici de *s'exercer* à la pensée *philosophique*. Pour y parvenir, la pensée usuelle « sur » la pensée, la « logique », est-elle réellement le bon moyen ? La pratique scolaire traditionnelle est dominée par cette façon de voir. Mais quelqu'un peut très bien maîtriser toutes les règles et tous les principes de la logique et demeurer pourtant totalement fermé à la pensée

philosophique. Et quand bien même penser sur la pensée serait une nécessité, cette espèce de pensée comporte pour nous d'emblée toutes sortes de périls.

Même si nous ne savons pas encore très bien ce que c'est « à proprement parler » que « penser », nous nous apercevons pourtant tout de suite d'une chose : penser « sur » la pensée est un projet qui nous met dans l'embarras. Le sol se dérobe ici sous nos pas. Et ne plus avoir de sol sur lequel prendre appui est une situation pour le moins fâcheuse. Par ailleurs, nous devrions déjà, pour être à même de dire ce qui différencie la pensée philosophique de la pensée mathématique, politique ou autre, être suffisamment au fait de ces autres espèces de pensée. Nous devrions par conséquent nous risquer dans de vastes domaines les plus divers les uns que les autres si tout ceci ne doit pas devenir du bavardage. Et avant tout : nous devons déjà savoir aussi et au préalable, ne fût-ce qu'approximativement, de quelle espèce de pensée relève la pensée philosophique. Car c'est précisément ce que nous voulons dégager en distinguant cette pensée des autres espèces de pensée. Nous nous voyons donc toujours à nouveau poussés à devoir faire l'apprentissage de la pensée philosophique *sans intermédiaire*, à partir d'*elle-même*. Et comment pouvons-nous faire l'expérience de cette pensée ? Le moyen le plus sûr est de nous en tenir aux pensées d'un « philosophe ». Ces pensées ne sont pas seulement un corps de résultats, mais une sorte de réceptacle, elles abritent l'ajointement de cette pensée, elles sont cette pensée elle-même.

Pour faire l'expérience de ce qu'est la musique, nous avons tout intérêt à nous mettre à l'écoute, par exemple, d'une sonate de Beethoven. Il est probable que, le plus souvent, nous ne sachions encore rien de la structure d'une sonate, rien de la musique en tant qu'art, rien de l'essence de l'art. Peut-être que ce que nous [151] entendons ne nous en donne qu'une vague impression. Mais nous avons

au moins la garantie d'être placés immédiatement dans la proximité de la musique, et même de la « musique absolue » comme on dit. Et nous n'écoutons certainement pas de la musique pour savoir ce qu'est la musique, mais nous écoutons quelque chose que nous avons là dans notre environnement immédiat. De la même manière si nous voulons faire l'expérience de la peinture, nous avons tout intérêt à aller contempler, par exemple, un tableau de Rembrandt. Il est probable que nous ne sachions encore rien des lois de la création qui régissent cet art et ce genre artistique, que nous ne sachions encore rien de sa place dans l'histoire. Et pourtant ici aussi nous sommes placés immédiatement devant une œuvre qui relève, en l'occurrence, des arts figuratifs. Mais nous ne considérons pas l'œuvre pour percer à jour le mystère de l'essence de l'œuvre, mais pour éprouver quelque chose au contact de l'œuvre elle-même.

Et il en va de même en philosophie. Nous avons tout intérêt à nous transporter dans la proximité de la pensée d'un « penseur ». Car nous qualifions de « penseurs » ces êtres qui pensent, précisément, sur le mode de la pensée « philosophique ». Les « penseurs » pensent en effet en un sens insigne. En quoi consiste ce caractère insigne, nous ne le savons pas encore. Mais nous avons maintenant la possibilité, comme pour la musique et les arts plastiques, de penser avec et à la suite de la pensée d'un penseur. Mais ici aussi, le but n'est pas seulement de savoir ce qu'est la philosophie, mais, en procédant ainsi, nous cherchons à atteindre dans cette pensée quelque chose d'essentiel qui nous permette d'être atteints par elle.

Cependant à y réfléchir de plus près, nous sommes aussitôt confrontés à une nouvelle difficulté. En l'occurrence celle-ci : nous présumons en effet que Beethoven est un authentique musicien, que Rembrandt est un authentique peintre. Nous reprenons à notre compte ces jugements en nous fondant sur la tradition et l'appréciation

générale. À vrai dire, un jugement « général » n'est pas fiable en lui-même. Les points de vue les plus largement répandus ne sont aussi souvent que les erreurs les plus grandes. Et il est à présumer que Beethoven n'est pas un authentique musicien parce qu'il est tenu universellement et unanimement pour tel, mais ce jugement qu'on porte sur lui ne vaut que parce que Beethoven est un grand musicien. Mais que veut dire un grand musicien ? Qui en décide ? Lui-même, c'est-à-dire son œuvre. Et le mystère de ce qui est grand est qu'il ne [152] peut pas être mesuré, de sorte que le qualificatif de « grand » est peut-être justement le plus inapproprié qui soit. Et la tradition historique opère ici une « sélection » très mystérieuse à laquelle nous pouvons nous fier dans une certaine mesure. Ce qui gouvernait l'humeur du jour à son époque a soudain disparu et pour toujours. Non pas que de la place ait du coup pu être faite pour accueillir l'essentiel. L'essentiel n'est jamais, et cela constamment, en situation de dominer. Peut-être même qu'il ne domine tout simplement pas.

Nous pouvons donc nous aussi, du moins au début, nous en tenir à ces jugements qui disent qui sont les authentiques penseurs en tant que tels. Parmi ces authentiques penseurs, si nous considérons l'ensemble de l'histoire de la pensée occidentale depuis les Grecs jusqu'à Nietzsche, il nous faut à nouveau retenir tel ou tel, et choisir telle ou telle de ses pensées.

Nous éviterons donc, pour entamer notre tâche comme il convient, le chemin insidieux consistant à penser sur la pensée. Nous essaierons plutôt de penser avec une pensée de l'un ou l'autre de ces penseurs.

Ce procédé est à vrai dire semé d'embûches et particulièrement exigeant. Mais nous seuls en ferons les frais s'il n'aboutit pas. La pensée du penseur ne sera pas mise à mal si notre tentative échoue.

Nous avons cependant aujourd'hui coutume d'exposer les pensées d'un penseur en considérant son « système », et c'est ce « système » que

nous nous attendons à trouver lorsque les œuvres sont volumineuses. Il se peut même qu'un jour, si nous nous y mettons sérieusement, nous devions nous-mêmes parcourir de bout en bout des œuvres de ce genre, par exemple parcourir de bout en bout un dialogue de Platon, ou bien un traité et une leçon d'Aristote, ou bien un écrit de Leibniz, ou encore l'œuvre principale de Kant, la *Critique de la raison pure*.

Mais par bonheur, la charge de pensée contenue dans ces œuvres n'est pas non plus proportionnelle à leur volume. Et il est possible que, quand bien même nous ne penserions effectivement qu'une seule pensée dans ces œuvres, une lumière soit jetée soudain sur l'ensemble.

Ce n'est donc pas par une sorte de commodité, mais pour d'autres raisons que nous choisissons à présent les pensées de [153] deux penseurs que nous allons essayer de repenser jusqu'à un certain point. Ces deux penseurs, ce sont Héraclite et Nietzsche. Le premier appartient au commencement de la pensée occidentale. Il a vécu entre 550 et 490 av. J.-C. environ. Nietzsche est le dernier penseur de la philosophie occidentale (1844-1900 (1889)).

Nietzsche s'est lui-même souvent exprimé sur sa propre parenté avec Héraclite. Mais ce n'est pas pour cela que nous mentionnons l'un à côté de l'autre ces deux penseurs-là précisément, car la parenté de Nietzsche avec Héraclite n'existe que dans la représentation de Nietzsche. Et cette représentation est peut-être la plus grande illusion dont Nietzsche ait été la victime.

D'Héraclite ne nous sont parvenus que des fragments. Nous pourrions presque dire « par bonheur ». Des œuvres de Kant, tout nous a été conservé et elles sont toutes disponibles dans les meilleures éditions. Mais combien y a-t-il d'Allemands qui savent vraiment quelque chose d'essentiel à propos de ce penseur et de sa pensée ? Le fait qu'une œuvre soit conservée dans son intégralité ne décide rien quant au fond et à la forme de ce qu'on appelle son « influence ».

L'important dans ce domaine, ce n'est pas non plus le nombre de ceux qu'une œuvre philosophique a « influencés ». Car l'« influence » qu'exerce un penseur est, d'une manière générale, d'un genre, ô combien, particulier. En tout cas, le nombre des disciples est le plus mauvais critère pour décider de l'essentialité ou de l'inessentialité de quoi que ce soit. Nous choisissons chez Héraclite une parole qui a été répertoriée à titre de fragment 7 (cf. le premier commencement).

Pour préparer la voie [conduisant à (éd.)] la seconde pensée, nous renvoyons à ce texte de Nietzsche, *Le Crépuscule des idoles ou comment philosopher à coups de marteau* (achevé et donné à imprimer à l'automne 1888 ; ce texte n'a paru qu'après l'effondrement de Nietzsche en janvier 1889). Cf. *Gesammelte Werke*, Großoktav Ausgabe [*Œuvres complètes*, éd. grand in-octavo], vol. VIII, chapitre « *Die "Vernunft" in der Philosophie* » [« La "raison" dans la philosophie »], p. 76 sqq.¹, n^{os} 1-6, en particulier le n^o 4 (cf. le chapitre suivant). « La pensée elle-même » : Nietzsche, *Volonté de puissance*, n^o 493².

[154] 2. *Indications*

1. *Ce qui est ici en discussion est parfaitement simple* : du point de vue des réquisits scientifiques, c'est même tellement simple que cela ne pèse absolument d'aucun poids. Inutile d'argumenter contre des réquisits scientifiques de ce genre : ce serait déjà se méprendre.
2. Parce que ce dont il s'agit est simple et ordinaire mais n'a pourtant pas été appréhendé, ce n'est pas non plus, *pour cette raison même*, en faisant preuve d'une quelconque sagacité qu'on *parviendra à le mettre au jour*. Il y faut une *mutation de l'attitude* ; *croître jusqu'à ce qu'enfin une lumière jaillisse*.
3. Pour cela, il est nécessaire :

- (1) d'avoir constamment en vue la connexion d'ensemble, c'est-à-dire le cheminement.
- (2) de prendre constamment en vue, toujours à nouveau, le même et de poursuivre ce cheminement. / Répéter. (Non pas [viser] « davantage » ; mais pénétrer toujours plus lisiblement dans le même. Quelle attitude ?)
- (3) Ce que nous avons perdu depuis les Grecs. (Là aussi « seulement » un commencement ; et à l'avenir seulement un autre [commencement].) L'élément grec, non pas « de manière historisante » pour pouvoir dériver [ce qui est venu après lui] en remontant le plus loin possible en arrière, mais à titre de mise en garde préalable, une mise en garde et un signe qui nous est adressé.

[3. *Exercices philosophiques*]

Les exercices philosophiques sont toujours des « exercices pour débutants ». Il convient cependant de distinguer là aussi selon que l'on débute en étant déjà quelque peu familier avec le sujet ou bien en partant entièrement « de zéro » comme c'est le cas maintenant où nous ne présumons « rien », c'est-à-dire rien en fait de connaissances ni de maîtrise de la « philosophie ».

Ce qui est toutefois *présupposé* : la volonté de questionner, la volonté de savoir, la volonté aussi de faire siennes des connaissances, et même d'acquérir des compétences « professionnelles », ou encore, pour reprendre l'expression d'un jeune officier tombé il y a peu, la volonté de « *mettre en ordre le contenu de son casier* » (avoir l'esprit net).

[155] Font au contraire *obstacle*, et sont donc à *bannir*, tous les slogans et les opinions « philosophiques » purement « livresques ».

La manière de procéder :

Le dialogue et l'échange mutuel : pour cela *sortir de soi*. Ne pas craindre de poser des questions prétendument « stupides ». Elles ont plus de valeur et mènent plus loin que des affirmations apparemment très profondes.

Au début de chaque séance, un bref compte rendu de la séance précédente (d'une demi-heure — vingt minutes).

Pas de sténogramme. Chacun doit restituer avec ses propres mots [ce qui a été dit] en le pensant à fond / penser à fond. Ce compte rendu a plusieurs objectifs :

- a) faire le lien avec ce qui a été dit auparavant ;
- b) apprendre à faire un exposé et à s'exprimer avec exactitude ;
- c) acquérir le regard pour l'*essentiel*. Car dans ces exercices il peut aussi y avoir beaucoup de remarques incidentes voire hors de propos, c'est pourquoi il est nécessaire que le cheminement soit bien déterminé, ce qui implique de couper court, non sans violence, aux questions et discussions. « Heures de réception. »

Il n'y aura pas de contrôles d'assiduité ni de mesures disciplinaires tatillonnes ; mais il n'est pas question pour autant, cela va sans dire, que chacun fasse comme bon lui semble et vienne au séminaire ou pas selon sa fantaisie : *chaque participant est entièrement libre* d'assister régulièrement au séminaire ou au contraire de ne pas y venir du tout dès lors qu'il a pris cette décision.

Texte : pour disposer d'un point d'appui pour aborder certaines questions directrices de ce séminaire, nous allons prendre pour base un petit texte [de Lotze]. Lotze³ n'est pas vraiment un penseur de premier plan, mais c'est un intermédiaire clairvoyant qui fait le pont entre deux époques. L'idéalisme allemand — Nietzsche. Le passage en question correspond au deuxième chapitre du troisième livre de sa grande *Logique* de 1874⁴ (la petite *Logique* date de 1843⁵), il s'intitule « Le monde des Idées⁶ ». Un bon moyen pour passer de là aux pensées

essentielles des grands penseurs et essayer, en repensant ces pensées, d'introduire à la pensée philosophique.

Un certain nombre de remarques préliminaires sur ce que nous voulons faire ici ont été formulées lors de la première séance. Et [156] naturellement beaucoup se sont sentis d'emblée désorientés parce que bien des choses leur ont paru étranges. Ceux-là viennent des sciences. Ils poussent de hauts cris, veulent du nouveau à chaque séance et aller toujours plus loin. Et c'est surtout le cas aujourd'hui.

Nous nous accorderons ici le « luxe » de ne pas nous presser. *Peut-être* même n'est-ce pas un luxe, mais bel et bien une nécessité ; car ce que nous voulons, ce n'est pas aller « plus loin », mais au contraire faire du sur-« place ». Quelle est donc cette place, et où est-elle ? C'est toute la question. *Peut-être* même que nous nous trouvons déjà à cette place, sauf que nous ne le savons pas. Notre tâche : nous y rendre attentifs. Sans nous presser ; le plus beau serait que nous puissions penser une seule et unique pensée durant tout ce semestre. Mais c'est ce à quoi nous ne sommes pas encore préparés. *Le métier [de penseur]*.

Penser toujours *le même* —

La chose la plus difficile.

L'histoire des penseurs ! Un asile d'aliénés !

Sans hâte —

Le métier [de penseur].

Devenir attentif.

1. Cf. Nietzsche's Werke. Erste Abtheilung, Bd. VIII : *Der Fall Wagner. Götzen-Dämmerung. Nietzsche contra Wagner. Umwerthung aller Werthe I. Dichtungen*, Leipzig, Kröner, 1919, p. 76 *sqq.* [cf. trad. fr. J. Cl. Hémery, Friedrich Nietzsche, *Œuvres philosophiques complètes*, t. VIII : *Le Cas Wagner. Crépuscule des idoles. L'Antéchrist. Ecce Homo. Nietzsche contre Wagner*, Paris, Gallimard, 1969, p. 75 *sqq.*].

2. Friedrich Nietzsche, *Werke* (Großoktavausgabe), vol. XV-XVI, *Der Wille zur Macht*, Leipzig, Kröner, 1911, n° 493. [Le fragment 493 de l'édition Kröner de la *Volonté de*

puissance correspond au fragment 34 [253] de la section VII de l'édition critique des *Œuvres complètes* de Friedrich Nietzsche établie par G. Colli et M. Montinari (*Nietzsche. Werke. Kritische Gesamtausgabe*, Berlin, W. de Gruyter, 1967 *sqq.*). Il figure en traduction française dans Friedrich Nietzsche, *Œuvres philosophiques complètes*, t. XI : *Fragments posthumes. Automne 1884 - automne 1885*, trad. fr. M. Haar et M. B. de Launay, Paris, Gallimard, 1982, p. 235. Nous renvoyons dorénavant sauf exception aux volumes des *Fragments posthumes* de cette édition des *Œuvres philosophiques complètes* de Nietzsche pour la traduction française des aphorismes de la *Volonté de puissance* cités par Heidegger. (N.d.T.)]

3. Hermann Lotze (1817-1881) est un auteur que Heidegger, dans ses *Réflexions*, dit affectionner particulièrement et qu'il recommande à tous ceux qui, à une époque qui avait été longtemps dominée par le néokantisme, entendent commencer à s'exercer à la pensée philosophique : « Le meilleur du XIX^e siècle, écrit-il, est représenté en son milieu par un penseur de la trempe de Hermann Lotze — un gentilhomme, qui sauvegardait la plus riche tradition de la philosophie allemande et la transformait en ce qu'il y avait de neuf et de "positif" en son temps —, et ce n'est donc pas par hasard qu'il entreprit la dernière interprétation originale de la philosophie platonicienne. [...] [C']est le penseur que, depuis mes années d'études, et malgré une opposition croissante, j'aime toujours plus. [...] Chez Lotze brille quelque reflet du feu de la grande philosophie, dans la lumière du soin bienveillant qu'il prend pour repenser tout ce qu'il examine. Bien explicité et à condition de ne pas être défait dans un système de relations historisantes, ne pourrait-il pas aujourd'hui, et même demain, servir de guide et d'ami pour toute la jeunesse qui commence à penser ? » (« Überlegungen VI », p. 93-95, dans *Überlegungen II-VI*, *op. cit.*, p. 481-482 [trad. fr., *Réflexions II-VI*, *op. cit.*, p. 483-484]). Dans *Sein und Zeit*, Heidegger critique néanmoins les positions de Lotze en dénonçant notamment l'obscurité qui entoure le phénomène de la « validité », « qu'il est courant, déclare-t-il, depuis Lotze de présenter comme un "phénomène originaire" irréductible » et qu'il qualifie d'« idole verbale » (cf. *op. cit.*, § 33, p. 207). (N.d.T.)

4. Rudolf Hermann Lotze, *System der Philosophie*, vol. 1 : *Drei Bücher der Logik*, Leipzig, Hirzel, 1874.

5. Rudolf Hermann Lotze, *Logik*, Leipzig, Weidmann, 1843.

6. Cf. trad. fr. A. Dewalque, « Le monde des Idées », dans *Sur la théorie platonicienne des Idées*, recueil de textes de B. Bauch *et al.*, Paris, Vrin, 2021, p. 109-127. (N.d.T.)

[231] ANNEXES

I. COMPLÉMENTS

II. PROTOCOLES DE SÉMINAIRE

[233] COMPLÉMENTS

I. LES POSITIONS MÉTAPHYSIQUES FONDAMENTALES DE LA PENSÉE OCCIDENTALE

SUR LE I. LE DÉPLOIEMENT DE LA
QUESTION DIRECTRICE

Complément 1 ([ici](#))

L'homme

1. *animal rationale* — l'animal raisonnable
 2. l'être vivant qui perçoit l'étant en tant que tel
- La même chose, et pourtant non ; [cf.] *plus tard*.

Complément 2 ([ici](#))

1. Indication formelle — séparée — de l'être-Là.
2. L'être-Là dans sa relation à l'Être (entente de l'être)

Cette « relation » et la relation sujet-objet (cf. *De l'avènement : le saut — le déploiement de l'essence de l'Être*¹)

3. Le renvoi à l'être-Là (cf. *La fondation, l'être-là*²).

SUR LE II. LA QUESTION
DIRECTRICE DE LA
MÉTAPHYSIQUE OCCIDENTALE ET
LE RETOUR À LA QUESTION
FONDAMENTALE

Complément 3 (ici)

La question *pourquoi* ? [Il en est] *ainsi* et pas autrement (le *quid*), si tant est qu'il y ait [quelque chose] *d'une manière générale* [234] (le *quod*). Cette question *présume* que *ce qui se trouve là-devant nous et fait rencontre* n'est pas en accord avec ce que nous souhaitons. (*Volonté de puissance*, 331³.) Mais d'où vient qu'il y ait d'un côté ce qui se trouve là-devant nous *et* de l'autre le souhaitable, et comment. Le domaine chrétien et platonicien : *quel est donc ce domaine, et qu'en est-il [dans ce domaine] de la coappartenance de l'un et de l'autre*, mais plus profondément : tout voir à partir de l'être-Là (vérité) (avènement au propre) dans l'être-là. Les deux sont là *à la fois* et à tout moment en même temps — et ne vont donc jamais l'un contre l'autre ! Et dans le domaine chrétien et platonicien ? *Ils ne s'accordent pas*, il y a donc toujours changement, désespoir et donc toujours : pourquoi ?

La question du pourquoi : *pourquoi* (pour quelle raison et dans quelle mesure) demandons-nous pourquoi ? Et cette question peut-elle encore conduire l'être devant ses limites à elle ? Et si oui — comment ? Le pourquoi et l'être-Là ; le Là, l'ouvert, et du coup la brèche entre le tout proche et le plus lointain. Pourquoi — la *volonté de fonder*, parce que le Là est a-byssal et privé de fond. Cf. « De l'essence du fondement⁴ ».

SUR LE IV. LA POSITION MÉTAPHYSIQUE FONDAMENTALE DE PLATON

Complément 4 (ici)

Pourquoi la philosophie occidentale, depuis Anaxagore jusqu'à Nietzsche, est-elle « métaphysique » ? Parce qu'elle questionne en direction de l'étant en tant que tel et qu'elle expérimente ce dernier, au commencement, comme φύσις, de telle sorte que l'étantité (le μετά au sens réel du terme) de l'étant est déterminée à partir des φυσικά. Mais c'est quelque chose qui *est* [devenu] possible depuis Platon, depuis que l'οὐσία a été déterminée en tant qu'ιδέα ; κοινόν ; depuis que la question de l'étantité, de l'οὐσία, s'est enlisée et a bifurqué⁵ en direction de l'ιδέα τοῦ ἀγαθοῦ pour aller vers l'εὐδαιμονία — l'ἔρως — le νοῦς.

Que signifie cette bifurcation ?

On ne parle que de la *vérité* de l'étant (*Rép.* VI [508]e) et non pas de l'étantité elle-même ! et la *vérité elle-même* n'est pas en *question* !!

[235] *Complément 5 (ici)*

εἶναι — δύναμις τῶν εἰδῶν κοινωνίας (ἐν)

ὄν

κίνησις (ψυχή) — στάσις

γινώσκειν

νοεῖν

ἕτερον

ταῦτόν

Quelque chose est *quelque chose* d'autre (ontiquement) → la κίνησις
« est » στάσις

Quelque chose est autre [que] (ontologiquement) cf. ὅν →
l'étant → l'étant ↓ la κίνησις « est » ἕτερον.

Les deux sont mêmes, sans être la même chose.

L'ἕτερον dans la κοινωνία avec les [genres] restants.

λέγειν τί καθ' αὐτά

τὰ δὲ πρὸς ἄλλα (πρὸς τί)

ἔτερον en tant que μὴ ὄν (ou plutôt le μὴ ὄν est ἔτερον) *μόνον*. L'ὄν demeure, mais le μὴ ὄν est ὄν.

Complément 6 (ici)

- ## 1. Le *Sophiste*

- ## 2. ἡ ἰδέα et ἡ ἐπέκεινα

Fondement de la

« transcendance » ?

L'ἀγαθόν : *apte* à quoi ?

- ### 3. Déploiement de la question *Aptitude*

directrice

Bon à quoi ?

L'être-bon à comme

détermination fondamentale de

l'étantité

[236] SUR LE VI. LA POSITION
MÉTAPHYSIQUE FONDAMENTALE
DE DESCARTES

Complément 7 (ici)

III. *De Deo, quod existat* : il s'agit ici d'assurer le *lumen naturale* ; d'assurer la *regula generalis* au sens de sa propre revendication en

matière de certitude. On considère habituellement que cette méditation de Descartes est une rechute dans la théologie et qu'elle tourne le dos à la méthode et à la position cartésiennes. Mais c'est exactement le contraire. Ici s'amorce bien plutôt le pas sur la base duquel l'inconditionné lui-même fait son entrée dans le domaine de ce que le « Je pense » peut savoir, et confère au Je pense la capacité de se fonder absolument sur lui-même. Cette complexion ne parvient à son déploiement rigoureux que chez Hegel à travers Kant — Leibniz.

Mais l'important c'est d'abord la question de savoir comment les *Meditationes* I et II font qu'il devient nécessaire de s'assurer [de la *regula generalis*]. Le Je est un Je pense, en vertu de la *regula generalis*. Cette dernière est elle-même tirée de la première certitude, *cogito — sum*.

La *regula generalis*, fondée sur le premier *firmum* (*cogito — sum*), permet d'éviter d'être malgré soi en proie à des illusions trompeuses (cf. *Meditatio* I). Mais la possibilité de se tromper n'est pas pour autant écartée (cf. *Meditatio* IV : *error*) ; le fait que la *regula generalis* soit nécessaire prouve précisément que la possibilité de se tromper subsiste toujours — sinon à quoi bon la règle ?

Mais *même à supposer* que le Je qui s'en tient à la règle ne se trompe pas lui-même, il peut pourtant encore *être* trompé ; même s'il évite l'« erreur » et s'en tient à ce qui, pour lui, est étant, il *peut* pourtant être dans l'égarement — dans l'errance — et à vrai dire dans un complet égarement et un égarement qui de surcroît lui serait entièrement en retrait, et qui le serait d'autant plus qu'il s'en tiendrait plus exclusivement à la *regula generalis*.

Pourquoi : le « Je pense », *même s'il dispose* de l'étantité (de [237] toute la représentéité qui lui est référée), et précisément parce qu'il en dispose, n'a pourtant pas la maîtrise de l'étant. Car il faut bien voir que l'étant, selon Descartes, n'est nullement créé par l'*ego* mais que ce que

l'ego peut percevoir lui est *donné*, les *ideae* sont *innatae*, *adventitiae*, mais elles peuvent être aussi, à vrai dire, *a me ipso factae*. Et c'est précisément parce qu'il sait qu'il peut se tromper que *l'ego* ne doit jamais perdre de vue le manque dont il est affecté et la finitude qui est en ce sens la sienne. Ce n'est que parce que ceci est en soi une limite — une finitude, qu'il est possible d'être trompé, c'est-à-dire qu'il est possible que *l'ego cogito* ne soit pas malgré tout maître de l'étant en tant que tel.

C'est justement l'interprétation, introduite par Descartes, de l'étantité comme représentéité certaine (objectivité) qui conduit à *différencier* l'étant lui-même (cf. *cogitatum ens qua creatum a Deo*) et son *étantité* en tant que représentéité de *l'ego* fini, *sans pour autant que cette différenciation soit élucidée plus avant*. Il est du coup toujours possible que l'étantité, aussi certaine qu'elle puisse être, manque précisément l'étant, qu'elle ne soit pas l'étantité de *l'étant lui-même*. C'est pourquoi il *faut* montrer, en se fondant sur la *regula generalis* et en se conformant à elle, que l'étantité est la vérité de l'étant lui-même, ou, en termes cartésiens, que la *regula generalis* est *a Deo*, qu'elle ne comporte rien de *malum*, qu'elle n'égare pas en tant que telle, c'est donc ce qu'on appelle le « système de préformation [de la raison pure] », cf. Kant, *Critique de la raison pure*, B 167.

La finitude de *l'ego cogito* est d'abord fondée, précisément, par la souveraineté de la *regula*, et il ne faut pas falsifier ce « Je pense », de manière générale, en faisant de lui une conscience générale, c'est-à-dire inconditionnée.

Ce qui fait qu'il est nécessaire de s'assurer de la *regula*, c'est l'interprétation, posée par la *regula* elle-même, de l'étantité en tant que *certitude*, du *verum ens* en tant que *certum*, car, du fait de cette interprétation, il se pourrait que l'étant soit malgré tout autre, ou plus exactement que l'étantité n'appartienne pas pour soi à l'étant.

Cf., cependant, *Œuvres VII*, p. 144 *sq.*, *Secundae responsiones*, cf. ci-dessous. Dans les *Secundae responsiones*, [238] *Œuvres VII*, p. 144 *sq.*⁶, Descartes semble pourtant refuser d'assurer plus avant la *regula generalis* en considérant cela comme une chose *superflue*, et s'appuyer uniquement sur la *regula generalis* elle-même. Sans doute, mais la *certitude* de l'existence de Dieu relève de la *regula* et de ses capacités, et, avec cette certitude, la *regula generalis* est du coup assurée conformément à sa propre exigence. Mais elle ne l'est qu'en apparence, car on présuppose justement ici que la *dernière* causa dubitandi [raison de douter], à savoir un *creditor* qui serait un *deceptor*, est déjà écartée. Dans ces conditions, l'hypothèse vide d'une *falsitas absoluta* ne peut plus nous troubler si peu que ce soit.

On perçoit ici, à un moment décisif du traitement de la question directrice, la signification et la fatalité de la *différenciation* de l'étantité et de l'étant.

On perçoit en même temps ici le dédoublement de l'interprétation de l'*ego cogito* de l'homme : 1. à partir de la *cogitatio*, 2. comme *ens creatum*. (Cf. le semestre d'été 1937. L'approche interne et « externe » ; Leibniz⁷ !)

Le contexte de *cette preuve de l'existence de Dieu* est aussi ce qui la rend unique en son genre : elle n'est ni cosmologique au sens ordinaire, ni ontologique à la manière anselmienne. La preuve roule *sur* la différence entre la *realitas formalis* et la *realitas objectiva* de l'*idea* en l'occurrence, c'est-à-dire du *percipere* en tant que *perceptum*, donc du *cogito* en tant que tel, ce qui signifie en même temps du *cogito fini*, finitum.

L'administration de la preuve peut être problématique dans le détail, mais l'essentiel est ici avant tout le trait du questionnement et de la manière de procéder, et plus précisément l'inclusion de l'*infinitem* dans l'*objectivité* du Je pense. Cela montre plus clairement que jamais que

l'interprétation de l'étantité de l'étant renvoie toujours à un fondement in-conditionné ; cf. chez Platon l'ἐπέκεινα et chez Aristote le θεῖον. À quoi cela tient-il ? Cela tient au fait que la vérité de l'Être n'est pas interrogée et que l'étantité *reste* toujours, pour l'étant, l'*appendice* et qu'elle doit finalement, pour cette raison, être elle-même causée à son tour par un étant ; tout ceci aussi longtemps que ne sera pas accompli l'autre grand [239] saut dans l'Être, là où la *finitude de l'Être*, et non pas de l'étant, interdit justement de se mettre en quête de *causes*.

Il faut montrer que la *facultas ad verum agnoscendum non tendit positive in falsum* [la faculté de connaître le vrai ne tend pas positivement au faux] ; du moins si *saltem cum ipsa recte utimur* [si nous nous en servons comme il faut], *rectus usus* [en faisons bon usage] ; *respecter la regula*. La *facultas* et du même coup la *regula* qui en fait partie et la détermine en tant que telle. *Tensio in verum* [tendre au vrai] !

Si nous voulons continuer à douter de ce que nous connaissons alors que nous nous conformons à la règle, nous devons alors déclarer que Dieu est menteur. La *tensio* de la règle, et la règle elle-même, ne peut être mise en doute si Dieu est *creator*. → Alors seulement nous avons *omne quod cum ratione licet optare* [tout ce que nous pouvons raisonnablement souhaiter]. Mais pourquoi un doute peut-il encore s'insinuer ? Précisément parce que le *certum* n'est attesté de prime abord que comme un *certum relative ad me finitum*, et non pas d'emblée comme un *verum absolutum*. Parce que étantité = être-représenté par l'*ego cogito*.

SUR LE VII. LA POSITION MÉTAPHYSIQUE FONDAMENTALE DE LEIBNIZ

Complément 8 (ici)

Unitarité de l'un / monade

a) simplicité — fondement de l'unité

b) prend en bonne garde l'unité originaire.

c) unifie de façon originairement simple, s'individualise.

d) unité — elle est *présente* même là où la monade endormie est *confuse* et *obscure*.

percipere comme *appetitus*

vis

Conclusion des *Principes*. Kant et l'être-Je — cf. [ici](#)

Transition à Fichte.

[240] Complément 9 (ici)

Unité et monas. La détermination de l'*ens* en tant qu'*unum* au sens des transcendants de la scolastique (*omne ens est unum ; ens et unum convertuntur* [tout être est un ; l'être et l'un se convertissent]) et l'interprétation de l'*ens qua substantia* en tant que *monas*.

Distinguer ces deux problématiques de manière générale : *ens = res* — *aliquid* (*modus generalis entis* [mode d'être général]), et *substantia* qui, pour la scolastique, est un *modus specialis entis* [mode d'être spécial] : *specialis*, cela veut dire : relatif à une teneur réelle déterminée ; l'étant d'un domaine chaque fois déterminé.

Mais même indépendamment de cela : de manière générale, Leibniz ne prend pas pour fil conducteur l'« unité » formelle (au sens de l'unité de l'un et de l'autre), mais l'« unité » au sens de l'οὐσία, c'est-à-dire la présence, et à vrai dire comme *représentéité dans la perceptio*.

L'unité dans la *détermination* du présent. Le *rassemblement* et à vrai dire de ce qui *rassemble* : le multiple. *Totum — simul — praesens*.

Complément 10 (ici)

La fois précédente, le § 30 de la *Monadologie* a été interprété à partir de son milieu. Pourquoi ? De quoi y est-il question ?

1. Du savoir de l'étantité de l'étant, de l'ens verum. Les *veritates necessariae*, les vérités qui déterminent nécessairement *toute veritas en tant que veritas*, qui en constituent l'essence. Mais le *verum esse*, c'est l'esse proprement dit en tant qu'*ens*. Connaître ces *veritates necessariae* = *connaître l'étantité* en tant que telle. Veritas = identitas = entitas entis.

2. C'est *sur le fondement d'un savoir* de ce genre que l'étant est accessible en tant que tel.

3. Ce *savoir* (des *principia*) appartient lui-même à cet étant, *apperceptio*. Ce n'est pas un *ajout* ni un simple attribut, mais c'est l'être *originnaire de la monade*, c'est la *monadité originnaire*. Ce *savoir préalable des « principes »* et le concept kantien du « transcendantal ».

[241] Complément 11 (ici)

Le « Je » est ce qui *s'appartient à soi-même, l'identité ouverte pour soi-même* ; *pour ce Je*, le savoir de l'identité *en tant que telle* est *fondamental*. Quelle est la portée de cette mise en jeu du rapport entre *connaissance des principes* et « réflexion » ?

L'être-Je n'est pas fondé sur le simple retour sur soi, mais à l'inverse le retour sur soi est porté et soutenu par la connaissance de l'étant *en tant que tel* (l'entente de l'être). La *perspective* sur l'« identité », comme identité ouverte, apporte d'abord et avant tout le *domaine* au sein duquel quelque chose d'*identique* au sens originnaire devient concevable. L'être-Je lui-même est un *savoir* de l'étantité en tant que telle (*identité*) : ego cogito — sum. Mais du même coup c'est aussi le « retour sur soi »

qui est changé. Le « Je » peut maintenant *être su comme* l'étant qui, à proprement parler, donne d'abord la mesure. Pourquoi ?

Aperçu à partir de l'*identité*, le « Je » apparaît comme l'originellement « *identique* », il *s'appartient à soi-même*, mais pas cependant en tant qu'identité la plus haute, en tant que *monas*, en tant que ce qui représente l'étantité ; l'identité en soi et du même coup l'identité déjà (ce qui *représente l'identité*) dédoublée, mais tout reste pourtant référé à l'ego cogito. Il s'agit maintenant d'un *concept* de l'ego et de l'être-Je *essentiellement autre* que celui de *Descartes*. Chez *Descartes*, il n'y a que ce qui est donné conjointement en chaque *cogitatio* nécessairement et en toute certitude.

Maintenant : il s'agit de s'appartenir en sachant l'identité, et *par conséquent* de s'appartenir en s'appartenant en propre. L'être-Je comme *unité* ; cf. *Kant*. Mais pour *Leibniz*, l'*identitas* n'est *pourtant pas* essentielle pour la *monas* de manière expressément systématique, au sens de l'être-Je comme pour l'idéalisme allemand. Pourquoi n'est-ce pas le cas ? Alors que pourtant ici *entitas = identitas* !

Mais maintenant aussi, et maintenant précisément et plus que jamais, le Je est encore l'étant premier et *donné comme tel*. Mais un être-donné qui maintenant *appartient* en propre à l'essence de l'être-Je, sur le fondement du savoir de l'étantité.

Le Je est mis en jeu à partir de l'*identité*. En même temps, le Je comme identité *originaire* (*Fichte*) (la *doctrine de la science* et la *logique*). L'*identité* comme l'*absolu* lui-même (*Schelling*).

[242] *Complément 12 (ici)*

La vis 1. n'est pas la simple faculté de [faire] quelque chose, une faculté qui est à l'arrêt et a besoin d'une impulsion pour *passer* [à l'action] — *facultas*.

2. n'est pas le simple *accomplissement* qui est déjà *passé* dans le simple faire et (a laissé derrière soi) tout *ajout* — l'*actio*.

C'est bien plutôt : *la faculté en tant que faculté dans son accomplissement* (ce qui correspond à la κίνησις aristotélicienne) à *partir de soi-même* (*per se*), la δύναναι *per se*, c'est-à-dire pour Leibniz l'entéléchie αὐτάρχεια. *La transition qui, venant de soi, va à soi-même*, c'est-à-dire à l'universum que cette faculté est dans le surpassement de soi. La *transition* qui, sortant de soi, se dépasse, revient à soi à un plus haut niveau, et [saisit] tout *en tant qu'uni-té* (*perceptio*) ; c'est à partir de là seulement que s'entend ce que signifie : *changement*.

1. Heidegger, *Beiträge zur Philosophie, GA*, vol. 65, p. 286 *sq* [trad. fr., *Apports à la philosophie, op. cit.*, p. 327 *sq.* : « Le déferlement de la pleine essence de l'estre »].

2. Heidegger, *Beiträge zur Philosophie, GA*, vol. 65, p. 307-326 [trad. fr., *Apports à la philosophie, op. cit.*, p. 351-373 : « Être le là »].

3. Nietzsche, *Der Wille zur Macht*, n° 331 [cf. *Fragments posthumes. Automne 1885 - automne 1887, op. cit.*, frag. 7 [62], p. 306].

4. Heidegger, « Vom Wesen des Grundes », *Wegmarken, GA*, vol. 9, p. 123-175 [trad. fr. H. Corbin, « Ce qui fait l'être-essentiel d'un fondement ou "raison" », dans « Questions I », *Questions I et II*, Paris, Gallimard, coll. « Tel », n° 156, 1990, p. 85-158].

5. Cf. *Beiträge zur Philosophie, GA*, vol. 65, p. 288 [trad. fr., *op. cit.*, p. 330]. (*N.d.T.*)

6. *Œuvres de Descartes, op. cit.*, vol. VII, p. 144 *sq.*

7. Heidegger, *Nietzsches metaphysische Grundstellung im abendländischen Denken, Die ewige Wiederkehr des Gleichen, GA*, vol. 44 [cf. trad. fr. P. Klossowski, « L'éternel retour du même », *Nietzsche I*, Paris, Gallimard, 1971, p. 201-366].

[243] COMPLÉMENTS

II. POUR S'EXERCER À LA PENSÉE PHILOSOPHIQUE

SUR LE I. « POUR S'EXERCER À LA
PENSÉE PHILOSOPHIQUE »

Complément 13 ([ici](#))

Transition à la problématique de Lotze. C'est ce qui devient qui est effectif ; mais, conformément à la manière moderne de penser, ce qui devient est pris, dans son apparaître immédiat, comme contre-domaine du représenter égoïque certain de lui-même. La multiplicité des données sensibles — « *flux de la conscience* ».

Le monde de la représentation — « immanence »

Le « monde des choses en tant que telles » — « transcendance »

Complément 14 ([ici](#))

1. Le compte rendu de la séance précédente et celui de celle d'aujourd'hui ne seront présentés que la fois prochaine.
2. S'exercer à la pensée philosophique : en prenant pour base un chapitre du III^e livre de la *Logique* de Lotze : « Le monde des Idées¹ » (fascicule séparé) ; seulement à titre de point d'appui.
3. Entrer dans ce texte en faisant des détours et de manière indirecte afin que vous puissiez le lire vous-mêmes.
4. De manière générale, penser l'essentiel de la façon suivante : être capable d'attendre — porter les choses jusqu'à leur terme en les gardant auprès de soi. Souvent, ce n'est que bien des années, voire des décennies plus tard, qu'une [244] lumière vous vient. En octobre dernier, la lettre d'un soldat — écrite lors d'une garde de nuit sur le front. Ce soldat avait suivi mes cours il y a une dizaine d'années et était assis dans cette même salle ; je ne le connaissais absolument pas. Lui-même avait alors songé à abandonner, ainsi qu'il me l'a écrit maintenant ; il ne comprenait rien et se demandait en vain à quoi bon réfléchir à toutes ces choses. C'est maintenant qu'il aurait soudain compris ce que je voulais faire à cette époque et les questions que je posais.
5. Dans une pensée de ce genre, nous sommes toujours des « commençants » ; nous sommes de ceux qui y ont affaire au commencement. —

Il n'y a pas ici, à strictement parler, de « professeur » venant exposer [doctement] quelque chose : pas d'« autorité ».

6. Notre procéderons de la manière suivante : penser chaque fois en son fond une pensée de deux penseurs. Qui appartiennent au premier matin et au soir de la pensée occidentale. Héraclite — Nietzsche.

Héraclite : sur l'étant en entier — la fumée — les narines — la perception.

Nietzsche : une proposition sur la vérité ; *La Volonté de puissance*, n° 493².

7. Nietzsche : la proposition sonne étrangement : on a dit qu'elle était « paradoxale » — elle va contre l'opinion commune. En effet, quoi que la vérité puisse être, elle sera toujours vérité et pas le contraire. Ce que dit la proposition « n' » est peut-être « qu' » une thèse « philosophique », donc le point de vue original d'un individu, et c'est pourquoi la proposition est extravagante : cf. l'exigence de Hegel : la philosophie « le monde à l'envers », elle « marche sur la tête ». En tout cas, de la « théorie pure », la « vie » et l'« effectivité » n'ont pas besoin de s'en soucier. Cependant : allons voir, repensons [cette proposition].

Complément 15 (ici)

La vérité est une espèce d'erreur — de *non-vérité*. Une non-vérité — la vérité est donc manquée. La vérité : l'accord de la [245] pensée (la représentation) avec l'effectivité.

Vérité : constatation de ce qui est
constatation de l'étant.

L'étant est ce qui est *fixé*, arrêté. L'effectivité est volonté de puissance, c'est-à-dire devenir. Le vrai, en tant que fixé — l'étant, ne s'accorde précisément pas avec l'effectif. La vérité, en tant que l'étant, est un non-accord avec l'effectivité (le *devenir*). Donc la vérité, dans son essence, est une non-vérité, mais elle est à ce titre une condition nécessaire de la volonté de puissance. *Une valeur, mais non pas la valeur suprême.*

Accord : quelque chose est *comme*. Exemple : *deux pièces de cinq marks*. L'une — est comme l'autre. Elles sont *pareilles*. D'où aussi

ὁμοίωσις — *adéquation* — de l'énoncé — du νοῦς — du λόγος. Chacune, parce que le même, est une seule et même chose.

L'essentiel a le caractère de l'impulsion et de la poussée, ce n'est pas la « conscience ». La volonté de puissance, c'est-à-dire la *volonté* qui veut *des valeurs*. La pensée de la valeur : penser en valeurs. La métaphysique de la volonté de puissance est une pensée en valeurs, et *rien d'autre*. *Penser en valeurs et apprécier*, voilà la forme fondamentale de la conscience de la volonté de puissance (subjectivité). Corrélativement : l'interprétation de l'histoire de la métaphysique / « transvaluation ».

La vérité est une espèce d'erreur. La vérité est une espèce de *non-vérité*. La *non-vérité* est une espèce contrefaite et malvenue de vérité, c'est-à-dire une perversion de la vérité. La *vérité* est l'accord de l'énoncé avec l'effectif (le jugement — la représentation pensante). C'est là l'essence depuis longtemps traditionnelle et courante de la vérité. La détermination nietzschéenne de l'essence de la vérité ne serait-elle pas fondée dans cette essence ? L'effectif dans son effectivité est volonté de puissance. La volonté de puissance s'octroie à elle-même les pleins pouvoirs pour s'octroyer les pleins pouvoirs : elle est « devenir ». L'effectif est ce qui devient sans cesse.

La représentation pensante constate / l'énoncé contient le constaté, le vrai. Ce qui a été constaté, ce qui est, c'est l'étant. L'étant est ce qui est *stable* — *mis à l'arrêt*. L'étant est le vrai. Le vrai, en tant que l'étant, en tant que mis à l'arrêt, ne s'accorde pas avec l'effectif en tant que devenir.

[246] La vérité est un non-accord de ce qui est énoncé avec l'effectif. La vérité est une *non-vérité*, mais en tant que telle, c'est une condition nécessaire de la volonté de puissance, c'est-à-dire une *valeur*, et en réalité une valeur nécessaire, mais qui n'est pas suffisante parce que ce n'est pas la valeur suprême.

Complément 16 (ici)

La vérité est une espèce de non-vérité. Et la *non-vérité* ? C'est une « espèce » de vérité. *De quelle espèce de vérité s'agit-il ?* Et que signifie alors « vérité » ? (cf. ici). *Non-vérité*, c'est pas de vérité. Et pas de vérité, c'est une *négation* de la vérité. L'« espèce » dont il s'agit ici, c'est la « négation ».

Qu'entendons-nous d'ailleurs en général par « espèce » ? (Le terme et le concept sont employés à deux reprises dans la proposition de Nietzsche.) Par exemple le hêtre, le bouleau, le chêne, le frêne, l'épicéa, le mélèze, le sapin sont des « espèces » d'arbre. Et l'« arbre » ?

L'« arbre » représente, par rapport à ces « espèces », le « genre ». Mais les « arbres » sont à leur tour différents des « arbustes » et des « herbes ». L'« arbre » (qui auparavant était) un genre est maintenant une « espèce » de « végétal » (de « plante »). « Genre » et « espèce » / des déterminations relatives. L'« arbre » est genre et espèce « chaque fois selon » (le point de vue à partir duquel ?) Qu'est-ce que maintenant le « genre » et l'« espèce » eux-mêmes ? Où les classer ? Dans la « logique » ?

« Genre » — γένος (γένεσις) *génération — souche — provenance*. En quel sens ? Quand on demande *ce qu'est quelque chose* : par exemple un chêne, et qu'on répond *un arbre*, l'arbre est ce à quoi on fait retour dans la question « qu'est-ce que ? » ; parce que le chêne, dans *ce qu'il est*, vient de l'arbre. Le « *ce que c'est* », *parce qu'il régit tout de part en part, est plus haut*. (C'est ce que le chêne « est déjà »). Le chêne est-il issu de l'« arbre » ? Oui et non. « L'arbre en général », un « simple concept » ?

« Genre » *souche d'où provient ce que quelque chose est.*

et

« espèce » ? (*ars* — mode de genèse — provenance ? (*ars* — τέχνη — εἶδος ?))

[247] Εἶδος / ἰδέα / *le visage* — ce en quoi quelque chose se montre en ce qu'il est — le « bouleau », le caractère de bouleau est l'aspect qu'offre cet arbre.

Mais l'εἶδος n'est pas une simple « apparence subjective (*Aspekt*) » (*sortir de soi*). La particularisation — le particulier.

γένος — εἶδος / implique chaque fois un κοῖνον, et cela veut dire un ἔν

↓ *Unité — mêmeté* / comme fondement de la généralité et de la validité générale

διαίρεσις et συναγωγή

genus — species / speculari — spectrum

regarder — ἰδεῖν

porter le regard *sur l'aspect*

« genre » — « espèce » le *particulier* par rapport au genre.

un « mauvais genre » — de le « spécifique », par exemple le « mauvaises manières » le *poids* spécifique. $p_s = p/p_v$
« mauvais temps » (rapport du poids du corps au poids du volume d'eau déplacé).

Le « général » / le « général d'aviation »

Dans quelle mesure la non-vérité est-elle une « espèce » de vérité ?
Les espèces de vérité sont pourtant bien chaque fois des « vérités » (cf. l'arbre et les espèces d'arbre), par exemple la vérité physique — mathématique — historique — philosophique. (D'autres espèces ? la vérité « théorique » — la vérité « pratique ».)

Au contraire la « *non-vérité* » / — « des espèces / les plantes aromatiques » —

Les herbes Les herbes médicinales et la mauvaise
herbe

Les « mauvaises » manières — une variété, une forme dégénérée.

De quelle variété relèvent les mauvaises manières (*Unart*) ? Le « *Un* » (allemand) ?, le *in-* (latin), les préfixes *áv* / *ǎ-* (grec) : insuffisance, anémie, anesthésie.

Négation — non

non-vivant — « sans vie » ; par exemple la craie ; est-elle sans vie ?

Si oui, en quel sens ?

Uniquement au *sens* où Question d'un collègue : comment sont elle pourrait être les étudiants qui assistent à vos « vivante ». séminaires ? Chez moi, ils sont par moment très « vivants », puis de nouveau « sans vie », « apathiques ».

[248] Sans vie	= inerte	« vivant » dans le cas de craie
	= mort	« vivant » dans le cas des séminaires.
	= endormi	

Le « *in* » n'est pas une simple négation, mais au contraire une « espèce » d'affirmation de l'essence, laquelle est cependant inversée en son contraire : *in-essence* — *privatio* — *στέρησις*.

In-nocence (*Un-schuld*), mais l'innocence n'est pas l'in-essence ou la contre-essence de la faute (de la « nocence ») (*Schuld*). « Malchance (*Unglück*) » — « chance » (*Glück*) (cf. *ἕτερον* — *ἄλλον* — *ἐναντίον*). Négation et « opposition ».

Contraire — blanc — noir ; sain — malade.

Contradictoire — par exemple carré.

rouge — non rouge, par exemple carré.

1. vivant — inerte

« être vivant »

2. vivant — mort

« en vie »

3. vivant — éveillé, de manière générale en éveil [?] pas question d'être en vie ici, et donc pas de possibilité de mort non plus. Vivant

— sans vie (endormi) « éveillé » (ni mort, ni inerte et pourtant...)

La non-vérité est l'in-essence de la vérité, elle *invoque* donc bien l'essence de la vérité, elle *fait appel* à elle, mais c'est pour la *nier*, s'en *détourner*. Pour se dé-tourner (simplement) de quoi que ce soit, on a toujours besoin de *cela même dont* on se détourne. Tout *antagonisme* est une *dépendance*. L'*hostilité* contre est même la forme la plus aiguë de dépendance et de servitude. Tout ce qui vit uniquement d'être toujours en quelque manière *contre* (*gegen*) n'est rien d'initial. *La non-vérité* — ne peut être déterminée qu'à partir de l'essence de la vérité. Il y a donc nécessairement à l'œuvre, dans l'étrange définition de Nietzsche, une certaine *conception de la vérité*, et ce n'est que si nous avons pleinement connaissance de *cette conception* que la détermination proprement nietzschéenne de la vérité pourra devenir lisible en toute netteté. Cf. ici.

[249] *Complément 17 (ici)*

Exemples de « vérités » :

1. nous choisissons à *dessein* des « vérités » « superficielles », très différentes par exemple de l'impératif catégorique kantien ou du « principe de contradiction » ;
2. *soulignons expressément* que nous n'atteignons pas encore de la sorte *la véritable teneur* de la proposition de Nietzsche.
3. L'essence de la vérité et les « vérités ».

Les diverses modalités et les divers degrés de correspondance.

Le factuel et l'essentiel.

Le fait et l'essence

Pour éclaircir le fragment 493 de la *Volonté de puissance*. (Aperçu du cheminement.) *La proposition sur la vérité*. Considération préliminaire pour *éclaircir* le concept d'« espèce » ; le concept de « négation ».

La « vérité » est ici en relation avec un « être vivant ». C'est une *condition nécessaire* de cet être-vivant. (« sans laquelle ») (« ne »). La vérité et la vie.

« La valeur pour la vie décide en dernier. »

Les « valeurs ».

Valeur « de » la vérité ? (Dans la proposition de Nietzsche, il n'y a pas : « *la valeur de la vérité* »).

La vérité comme valeur.

Deux questions conduisant au cœur de ce qui est en cause :

1. Que signifie vie ?

2. Que signifie valeur ?

À partir de là, retour à la question de l'essence de la vérité 1. chez Nietzsche (la vérité, la vie et la valeur), 2. au sens d'un questionnement originaire → (les *présupposés* de Nietzsche).

[250] *Complément 18 (ici)*

Reprise :

Deux questions : Que signifie « vie » ?

Que veut dire « valeur » ?

Sur le 1. « Vie » = être = effectivité de l'effectif.

La question de l'*être de l'étant*

a) a un sens « métaphysique ».

La valeur : concept de la « métaphysique »

b) est d'un genre bien spécifique.

Un « cercle ».

Comment Nietzsche détermine-t-il l'effectivité de l'effectif. Comme volonté de puissance. Nietzsche détermine de cette façon toutes les formes et tous les secteurs de l'effectivité.

Addition (= complément 19) :

Volonté de puissance : titre de l'œuvre principale. Que signifie volonté de puissance ? Vu de l'extérieur : « volonté » — « psychologie » — « puissance ».

Complément 19 (ici)
L'édition posthume de la Volonté
de puissance

Le texte actuel est *complètement insuffisant*. En vérité, il ne faut pas croire qu'il sera possible de reconstituer un jour, sur la base des « indications » de Nietzsche, l'œuvre telle que celui-ci la projetait ; d'autant que les plans en ont constamment changé.

Deux raisons principales pour lesquelles le texte est insuffisant :

1. Des fragments d'époques différentes ont été placés les uns à la suite des autres.

L'idée est que l'œuvre était achevée en 1884-1885, et que, depuis cette date, Nietzsche n'avait plus en tête qu'un seul système.

2. Le schéma de la division et de l'organisation du texte suit certes en gros *un* plan de Nietzsche, mais correspond sinon aux représentations que l'on se fait couramment de la *philosophie tardive* de Nietzsche, et n'est pas déployé à partir de sa forme essentielle propre elle-même.

[251] C'est là quelque chose qui serait cependant possible dans certaines limites, même en tenant compte des étapes du développement (le 1.).

Complément 20 (ici)
Volonté de puissance

(*Non pas* « une volonté » qui a pour but « la puissance », mais la volonté *de* puissance se veut elle-même. Elle n'a pas de « but » en dehors d'elle-même.)

La volonté de puissance *s'octroie à elle-même les pleins pouvoirs pour surpasser sa propre puissance d'exercer les pleins pouvoirs.*

La *volonté* : est volonté de — s'octroie à elle-même les
puissance pleins pouvoirs.

La *puissance* : est *volonté* de... — surpasser sa propre puissance.

[La volonté] « de » : est [volonté — [d'] « *exercer les pleins*
d'] « *apprécier* » *pouvoirs* »
« but »

τέλος « finalité »

finis « accomplissement »

« fin »

Le « but » : *ce à quoi quelque chose* tend ; mais si la volonté de puissance est un surmontement de soi-même, c'est alors elle-même qui est le « but ».

[Le but est] alors seulement de se vouloir — de vouloir le vouloir. Donc ce qui importe au premier chef, ce *n'est* pas le *contenu* de ce qui est *voulu*, ce n'est pas de savoir si c'est ceci ou cela, mais seulement *qu'il y ait* « vouloir » : « *activisme* ».

Mais si le *quid* n'est pas décisif, il est du coup indifférent que *quelque chose* ou le « rien » soit voulu puisque seul est voulu le *fait même* de vouloir. Le « démoniaque de la puissance » — *Fanatisme de la puissance obsédée par elle-même* (ne pas dire : obsédée « par la puissance » ; la « puissance » n'est pas démoniaque pour « autre chose » [qu'elle-même]).

Complément 21 (ici)

Les propositions philosophiques et les « exemples » (les « faits » que l'on apporte en soutien). (Les faits : nous constatons un fait, [252] quel qu'il soit, c'est-à-dire un état de choses qui est en fait. « État de choses » — « en fait » — effectivement — « *en vérité* ». « État de choses », « en vérité », « *être en vérité* », « réalité de fait » et « vérité ». *Il n'y a jamais de simples faits*, c'est-à-dire rien qui soit « effectif » et dont nous puissions affirmer sans plus et de tout temps le « caractère de vérité ».) Propositions et exemples ne se recouvrent jamais complètement, et le plus souvent ne le font qu'indirectement et sous beaucoup de conditions. Cette divergence, et ce non-recouvrement, veut dire, en se plaçant du point de vue des « faits », que les propositions philosophiques ne sont pas en accord avec eux et sont donc sujettes à caution, ce qui place ces propositions en fâcheuse posture. Il en va autrement pour le philosophe. Confronté à une non-correspondance de ce genre, le philosophe dit simplement : « *tant pis pour les faits* ». (Hegel³.)

Complément 22 (ici)

Récapitulation de la considération préliminaire, et transition pour s'exercer à des méditations simples. Éclaircissement de deux paroles de deux penseurs de deux époques différentes. Héraclite sur l'« étant » et sur l'être de l'étant. Nietzsche sur la « vérité » et sur l'essence de la vérité. Mais la « vérité », chez Héraclite, est aussi volonté de puissance (être). Mais l'« être », chez Héraclite, est « vérité ». (Dans quelle mesure voit-on et perçoit-on ce qui se montre, ce qui apparaît, ce qui s'avance hors du retrait ?)

Méditation sur l'essence de la vérité.

Au cours de la séance précédente, on a fait remarquer que [253] tous les penseurs pensaient le même ; et qu'ici, au royaume des penseurs, ce

qu'il y a de plus difficile, c'est de penser toujours *le même*. On peut pourtant objecter là-contre que chaque « philosophe » développe un point de vue différent ; que tous les philosophes ne disent en aucun cas quelque chose de pareil ; il semble au contraire que chacun n'ait de cesse de soutenir quelque chose de différent qui le distingue des autres et aille contre eux, et surtout soit nouveau. De là vient que l'histoire de la philosophie obéisse à cette loi que Schopenhauer a énoncée quelque part en s'inspirant d'une parole biblique : les pas de ceux qui vont t'emporter sont déjà à ta porte⁴.

Penser le même, et dire quelque chose qui ne soit pas du tout pareil (pas — le même) (cf. par exemple Héraclite et Nietzsche). *Le même* et pourtant pas *le pareil* ; comment est-ce possible ? *Il est à présumer que le même et le pareil ne sont pas du tout pareils.*

Complément 23 (ici)

Le vrai, c'est ce qui s'accorde. S'accorder sur quelque chose, c'est, sur la base de cet accord et par lui, être fixé au sujet de ce quelque chose, et l'être avec certitude. Le vrai, c'est le certain (*das Bestimmte*). Concevons-nous encore aujourd'hui la « vérité » de cette façon ? Sans aucun doute. Nous en avons d'ailleurs un témoignage tout à fait remarquable. Et de manière caractéristique, ce témoignage se trouve dans une manière de parler très courante. Chacun utilise aujourd'hui en toute occasion, « définitivement », « sans hésitation », « forcément », le mot : « certainement (*bestimmt*) ». Est-ce un bon film ? *certainement*, un très bon film. Va-t-il neiger demain ? c'est « certain », il va neiger. Va-t-il arriver au bout du sujet qu'il traite dans son cours ? « certainement » pas. As-tu fait ton devoir ? Oui, « certainement ». Tout est certain, et si « certain » qu'on ne peut plus éviter de dire à tout bout de champ « certain », « certainement ». Que veut dire ici « certainement » ?

Certainement = « avec certitude », « assurément », « en fait », « en vérité ». Pourquoi donc la vérité est-elle comprise comme une chose certaine — comme « certitude » ?

[254] *Complément 24 (ici)*

Identité (*Identität*) — *Mêmeté*

L'unité de ce qui est en coappartenance, comme
fondement de la coappartenance, et, en tant que
fondement : le *constant*.

Mêmeté — *univocité* — en tant que [ce qui est là] constamment
toujours à nouveau

Fiabilité

Sûreté

Mêmeté et certitude

Fundamentum absolutum inconcussum

Réglage sur [la sûreté]

Rectitude Organisation des deux [*i.e.* du réglage et du dressage]
en tant qu'assurance de la rectitude comme sûreté.

Dressage pour [l'assurance]

Mêmeté et uniformité — indifférenciation

Mêmeté et unicité

Mêmeté et généralité

1. Que signifie identité en général ?

2. Qu'est-ce que l'identique en tout ?

Égalité — *mêmeté* — différence — diversité. Dans l'égalité, une
mêmeté de termes différents ; dans l'égalité, la différence ne disparaît
pas, *mais subsiste et s'établit*.

Différence — *diversité* — scission — séparation

a) être simplement différent

(entre autres choses)

b) être divers dans un face-à-face — opposition

« *entre soi* »

1. *Il n'y a rien qui soit absolument égal* (au point d'exclure toute diversité)

2. *Il n'y a rien qui soit absolument divers* (au point d'exclure toute comparaison)

[255] *Complément 25 (ici)*

Vérité en tant qu'*adaequatio*. Cela implique que le mode d'être de la vérité est l'énoncé, le jugement, la connaissance.

Vérité, *adaequatio*, adéquation, égalité

et mêmeté → l'exemple du morceau de cire



Identité

« *principe* »

Mêmeté et être soi-même

« *la chose* »

« Fichte »

L'identique en tant qu'*essence*

Essentialité de l'essence

Pas seulement une clarification formelle visant la « vérité », mais en même temps. Il a été dit quelque part que l'histoire historique était là lorsque l'essence de la vérité venait à nouveau en décision. *Adaequatio* — adéquation et égalité. La vérité comme *égalité* ? Le fait que la proposition et la chose sont « égales » ! Non. Elles sont différentes ! et s'accordent dans le même... ? Où donc ? Le même : ce qui est énoncé [et] ce qui *est*. Le même : « *tel-que* ». Adéquation en tant que *rectitude*. Déterminité, sûreté, certitude. Qu'est-ce qui se règle et sur quoi ? La difficulté de la « théorie de la connaissance » : immanence — certitude.

La seconde *Méditation*. Une limitation au contraire manifestement *plus essentielle*, si ce n'est qu'on ne se l'approprie pas, au contraire, on

s'en détourne sans se troubler [?].

L'adéquation est fondée dans et déterminée par la relation entre l'énoncé et la chose. Qu'est-ce donc ? la « relation » elle-même ? la jointure ? l'être-Là. *L'énonciation* elle-même. De quoi ? Sur quoi ? Le « en tant que » déjà compl[ication] [?], plus simple : « il neige », il pleut, *pluit*.

Complément 26 (ici)

Une considération importante

Lorsqu'on cherche à tirer au clair l'essence de la vérité, on a tendance à vouloir l'expliquer. L'explication consiste [ici] à réduire à des « faits » psychologiques — physiologiques. Mais les [256] sciences sont des interprétations de l'homme, et de son rapport au monde, qui ont déjà une orientation spécifique. Parce que ces interprétations sont « scientifiques », nous sommes d'avis qu'elles seraient vraies. Seulement on fait déjà appel ici à ce qu'il s'agit précisément de tirer au clair : l'essence de la vérité, et celle-ci prise à vrai dire dans une acception bien particulière. Cf. l'exemple du morceau de cire, et Hölderlin, *Les Titans*, IV, 209, et V, 40 *sqq.*⁵ :

« Mais l'abeille autour de moi

Bourdonne, et aux lieux où le laboureur

Trace ses sillons, les oiseaux

Chantent vers la lumière. »

Se tiennent l'une en face de l'autre : l'explication scientifique de la nature et l'interprétation pré-scientifique

L'orientation du projet de l'une et	Explication	et clarification
de l'autre.		

La vérité	Clarification	et clarté
-----------	---------------	-----------

Clarté	et éclat
Éclat	et éclaircie →

Complément 27 (ici)

L'énoncé « lui-même » (pour soi) ; commencer par le déterminer plus exactement. Et ensuite ? Nous faut-il lancer un pont à partir de lui et trouver le passage conduisant à la chose ?

É(noncé).

$\Delta \cap$

C(hose).

Et à l'inverse.

D'abord la chose, car sans elle nous n'avons rien à quoi nous référer pour mesurer l'énoncé. En bref : d'abord [ce que sont] les termes fixes de la relation et établir *ensuite* la relation qu'il peut [257] y avoir entre eux. C'est du moins ce qu'il *semble*.

Le « problème » suivant : « l'énoncé ».

« Problème » : πρόβλημα ce qui est jeté-devant

ce qui est projeté au préalable, et est ainsi donné d'avance à titre de tâche à accomplir.

Tâche à accomplir : la *clarification*, c'est-à-dire ?

Complément 28 (ici)

L'impersonnel *pluit* — des propositions sans sujet. Il pleut ; il neige ; il y a des éclairs ; il grêle ; il tonne.

(il y a le feu) « il commence à faire jour »

« *il lui est arrivé malheur* » il fait froid

il pleut « il » $\neq$ « quelque chose »

il pleuviote (« *il y a de la fumée* »)

il bruine (mais ?)

« il y a un courant d'air »

« ça souffle dehors »

« le vent souffle »

« il vente »

« il », l'« entité » bien connue, qui n'est pas nommée et n'est pas non plus saisie en propre.

Ce qui déploie son essence

Une accalmie / « pas de vent » / il y a du vent, le vent souffle, mais il ne « souffle » pas [*i.e.* il n'emporte rien de son souffle].

Complément 29 (ici)

Tirer au clair de simples relations est quelque chose qui nous paraît bien étrange et qui ne semble pas avoir beaucoup d'importance.

Il semble presque que nous nous soyons contentés de délimiter le sens des mots. Comme si tout ceci « ne » visait « qu' » à rectifier l'usage de la langue — un domaine dans lequel il n'y a aucune véritable recherche et où rien de tangible ne se laisse saisir.

En fait : rectifier l'usage de la langue ! (la langue — le mot). Mais les mots et les termes du langage, les vocables, ne sont pas [258] du tout ce qui est en question ; renvoyer à des complexes langagiers ne démontre rien, ce ne sont pas un « moyen de démonstration de propositions philosophiques ».

« Moyen de démonstration » — démonstration ; *qu'y a-t-il à démontrer en philosophie et comment ?* Il n'y a pas ici de « démonstrations », mais au contraire « monstration ». *Une monstration qui montre* à la pensée les voies originaires de la pensée (monstration par laquelle engager une mutation de l'« homme »). *Une monstration qui montre* la vérité de l'Être. Et qu'est-ce ici que le mot ? Un simple

auxiliaire ? Ou bien le tout. *La vérité dans le déploiement de son essence.*

Complément 30 (ici)

Mêmeté — égalité. Où les situer ? Là où le *même* et l'égal ne sont pas égaux, mais inégaux (*ungleich*). En tant qu'inégaux ils peuvent certes être la même chose, mais ce n'est pas une nécessité.

Ne peut être égal que ce qui est divers.

Pour qu'il y ait *égalité* : — comparaison — *pluralité*

Pour qu'il y ait *mêmeté* : — *Un*

Même si l'on pense quelque chose de divers, on pense néanmoins le même.

(Penser : 1. établir quelque chose sur ce même, le concevoir et le déterminer de telle ou telle manière.

2. méditer quelque chose et le tenir en vue.)

Le même — tolère le multiple. Le même et la mêmeté.

Complément 31 (ici)

Rectitude et sûreté

Comment la rectitude, à travers la certitude et l'objectivité, devient sûreté et assurance. Orientation du « se diriger sur » sur l'organisation. Réglage sur la sûreté. Dressage pour l'assurance. L'organisation du réglage et du dressage.

Rectitude — objectivité et subjectivité. Pas d'« effectivité en soi », mais seulement « pour nous ». « Pour nous » : les sujets. [259] De l'objectivité seulement pour une subjectivité / la relation sujet-objet. *Pour nous.*

Nous ? Qui sommes-nous ? L'homme ? *Anthropomorphisme. Cf. ici. La relation et l'homme.*

Complément 32 (ici)

Demandons-nous : *pourquoi* l'énoncé, en tant qu'énoncé sur..., est-il *toujours* un énoncé de... Pourquoi montrer est-ce « prédiquer » ? L'est-ce nécessairement ? \ L'énoncé est-il d'une manière générale la *forme essentielle du dire* ? (cf. le poème⁶) Ou bien l'énoncé n'est-il qu'une espèce particulière du dire et laquelle ? (cf. déjà Aristote). Le dire et l'énoncé... ; son primat spécifique dans le champ de la quotidienneté.

Énoncer : laisser la chose apparaître (comment ?)
↓ et cela uniquement en réunissant [les deux termes de
 l'énoncé] tout en les maintenant séparés [?]

λόγος Pour quelle raison ?

λέγειν Ce n'est qu'ainsi que l'unité est amenée au paraître
 en tant qu'*unifiante*. L'*unité* en tant que caractère de
 l'*objectivité*.

« Le jet s'élève... », le poème est-il un enchaînement de
« propositions », d'« énoncés »,
(« le jet s'élève » —) ou autre chose ?

Le poème n'énonce pas quelque chose d'une chose-fontaine, mais il *dit* l'essence de la fontaine et *ainsi* la dévoile et l'*amène à déployer son essence*. Une seule « proposition », et c'est tout le poème [qui est là]. (Cf. le jet.)

[260] *Complément 33 (ici)*

1. Objectif, *indépendant* du sujet. L'objectif n'est jamais indépendant du sujet, mais c'est au contraire ce qui dépend proprement et

uniquement du sujet. Cela en effet en tant que représenté, en tant que *posé en vis-à-vis pour un re-présenter*. Toute vérité objective est, *par essence, relative à un sujet*, d'où la question :

2. est-elle indépendante de l'homme

Homme $\neq$ sujet *indépendante* et pourtant *obligatoire pour*.

séparée — absolue le fondement de l'« obligation », ce n'est pas
l'homme

« vérité *ab*-solue » *mais l'être.*

(Que signifie ici « vrai » ? « *valide* ».)

Complément 34 (ici)

Critique des interprétations développées jusqu'à présent.

Les trois éléments — la chose — les sensations — le jugement — l'*a priori* (les postulats, Kant).

Meditationes de prima philosophia — l'imagination — l'exemple du
morceau de cire — l'allégorie de la caverne — Hegel

Vérité : rectitude — hors-retrait. L'entrée dans le monde et les « *degrés* » de relation ?

Le rapport entre ces degrés a été
diversement interprété.

Le jeu du monde, un jeu qui se met et *ne* se met *pas* en jeu.

Où est ce qui donne la mesure ? La relation et l'homme

Comment la décision intervient-elle ? L'homme et l'être

Le monde et le soi-même sont donnés au préalable, mais ils ne sont ni admis ni perçus. Que signifie ici « donné au préalable » ? [Cela s'entend] depuis un « donner au préalable » et à partir du re-présenter. Être donné au préalable n'est pas un caractère originaire à la mesure du

monde et du soi-même, mais c'est plus exactement un recouvrement d'un caractère en retrait.

[261] *Le monde se déploie comme monde*, dans quelle mesure et de quelle manière ce déploiement abrite-t-il en soi une multitude de « secteurs mondains » entrelacés. *Le déploiement du monde* — précisément dans ce désabriter-abriter, ce destiner et ce retirer. C'est quelque chose qui, appréhendé à partir du représenter et de l'être-donné, est pensé de manière totalement insuffisante.

« *L'a priori* ».

La chose — la craie — la cire

la fontaine

l'arbre

chose — monde

Occultation du monde, mais non pas élimination. L'aveuglement et le désaveuglement.

chose — objet pour ne plus être aveuglé — la calme

subjectif lumière

Dépendant de l'homme, et l'homme ?

« Méditation » — *méditation en quête du sens (Besinnung)*

L'appropriation de la vérité est en soi une *mutation de l'être-Là*.

Avoir-un-monde

La méditation comme *ouverture de monde*

Changement de monde

« Étapes de la méditation » L'« allégorie de la caverne » de Platon

La Phénoménologie de l'esprit de Hegel

Le Système de l'idéalisme transcendantal de Schelling.

1. Rudolf Hermann Lotze, *Die Ideenwelt. Apriorismus und Empirismus*, édition séparée des chapitres 2 et 3 du *System der Philosophie. Erster Teil, Drei Bücher der Logik*, Philosophische Bibliothek, Heft 65/66, Leipzig, Felix Meiner, sans indication de date [vers 1920 (éd.)], 48 p. [trad. fr. du 2^e chapitre, A. Dewalque, « Le monde des Idées », *op. cit.*].

2. Cf. Nietzsche, *Fragments posthumes. Automne 1884 - automne 1885*, *op. cit.*, frag. 34 [253], p. 235. (N.d.T.)

3. [Note de l'éditeur : Heidegger fait ici référence à une anecdote fameuse. Hegel avait soutenu en 1801 à Iéna sa dissertation d'habilitation, *De orbitis planetarum*, dans laquelle il rejetait comme non scientifique la série de Titius [fixant la distance des planètes au Soleil], et avait établi à la place [sur une base purement spéculative] une autre série qui concluait [contrairement à la série de Titius] à une absence de lacune [*i.e.* de planète manquante] entre Mars et Jupiter. Il croyait ainsi avoir démontré *a priori* qu'il ne pouvait pas y avoir plus de sept planètes. L'ironie du sort a fait que Hegel a soutenu sa thèse le 27 août 1801 alors que le 1^{er} janvier de la même année, donc au tout début du nouveau siècle, une huitième planète [située entre Mars et Jupiter] venait d'être découverte, l'astéroïde Cérès. Comme on faisait remarquer à Hegel que sa théorie était en contradiction avec les faits, il aurait répondu : « tant pis pour les faits ».]

4. Cf. *Livre des actes des apôtres*, V, 9 : « Voici que sont à ta porte les pas de ceux qui ont enterré ton époux ; ils vont t'emporter ! » La loi dont parle Heidegger a été énoncée par Hegel, avec cette même allusion biblique, dans ses *Leçons sur l'histoire de la philosophie* : « Chaque philosophie apparaît avec la prétention que, grâce à elle, les philosophies qui l'ont précédée ont non seulement été réfutées, mais leurs défauts corrigés, et que ce qui est juste a finalement été trouvé. Mais l'expérience montre plutôt qu'on peut tout aussi bien appliquer à cette philosophie cette autre parole de l'apôtre Paul [*i.e.* Pierre] à [l'épouse d'] Ananias : "Regarde, les pas de ceux qui vont t'emporter sont déjà à ta porte". Regarde, la philosophie qui va réfuter et évincer la tienne ne va pas tarder bien longtemps, pas plus qu'elle n'a tardé pour toutes les autres » (cf. trad. fr. J. Gibelin, G.-W.-F. Hegel, *Leçons sur l'histoire de la philosophie. Introduction : système et histoire de la philosophie*, Paris, Gallimard, 1954, p. 86). (N.d.T.)

5. Friedrich Hölderlin, *Sämtliche Werke*, éd. Norbert von Hellingrath, complétée par Friedrich Seebass et Ludwig von Pigenot, vol. I-VI, Berlin, éd. des Propylées (*Propyläen Verlag*), 2^e éd., 1923 [cf. trad. fr. G. Roud, Hölderlin, *Œuvres*, Paris, Gallimard, coll. « La Pléiade », 1967, p. 893].

6. Conrad Ferdinand Meyer, « Der römische Brunnen », dans *Werke in zwei Bänden*, t. I, *Gedichte und Novellen I*, éd. H. Engelhard, Stuttgart, J. G. Cotta'sche Buchhandlung, 1960, p. 88 [cf. la traduction française du poème de C.-F. Meyer, « La Fontaine romaine », par J. Beaufret dans M. Heidegger, *Chemins qui ne mènent nulle part*, nouvelle édition, Paris, Gallimard, coll. « Tel », n° 100, 1986, p. 38].

[263] PROTOCOLES DE SÉMINAIRE

LES POSITIONS
MÉTAPHYSIQUES
FONDAMENTALES
DE LA PENSÉE OCCIDENTALE

[265] 1. *Walter Bröcker, L'allégorie du soleil
dans la République de Platon (Cours
du semestre d'été 1936¹)²*

507 c 6 — 508 b 11 : « Mais n'as-tu pas observé, dis-je, à quel point celui qui a produit nos sens a produit la faculté de voir et d'être vu de la manière la plus parfaite qui soit, et de loin ? — Pas précisément, dit-il. — Observe alors ceci : l'ouïe et le son ont-ils donc besoin d'un troisième genre d'élément, l'une pour entendre, l'autre pour être entendu, si bien que lorsque ce troisième n'est pas présent, l'une ne peut pas entendre, et l'autre être entendu ? — En aucune manière, dit-il. — Et je crois, dis-je, que bien d'autres sens, pour ne pas dire tous, n'ont pas non plus besoin de quelque chose de cette sorte. À moins que tu puisses en nommer un ? — Je n'en vois pas, dis-je. — Mais la vue et le visible, ne remarques-tu pas qu'ils ont besoin l'un et l'autre de

quelque chose de tel ? — Dans quelle mesure ? — Même si la faculté de voir est dans les yeux, et que celui qui la possède essaie de s'en servir, et même si la couleur est présente pour eux (ἐν αὐτοῖς), eh bien s'il n'y a pas un troisième genre d'élément qui, dans son essence, est là proprement dans ce but, alors, comme tu le sais, la vue ne verra pas, et les couleurs seront invisibles. — De quoi parles-tu ? dit-il. — De ce que tu appelles la lumière, dis-je. — C'est vrai, dit-il. — Ce n'est donc pas en raison d'un phénomène (ἰδέα qui n'est pas pris ici en son sens technique) de peu d'importance si le sens de la vue et la faculté d'être vu sont liés l'un à l'autre par un joug plus noble que les autres liens, si toutefois la lumière n'est en rien quelque chose de vil. — Il s'en faut de beaucoup, dit-il, qu'elle le soit. — Quel est donc, dans le ciel, celui des dieux qui, selon toi, est l'auteur de tout cela, et dont la lumière fait que notre vue voie de la plus belle des façons et que ce qui est vu soit vu ? — C'est le même que celui que toi et tous les autres désigneraient, dit-il, [266] car c'est manifestement le soleil que tu vises dans ta question. — La vue n'a-t-elle donc pas, dans son essence, la relation qui suit avec ce dieu-là ? — Laquelle ? — La vue n'est pas le soleil, ni elle-même ni ce en quoi elle se trouve, c'est-à-dire ce que nous appelons les yeux. — Non. — Mais les yeux sont, je pense, le plus solaire de tous les organes des sens. — Et de loin. — Et la faculté qu'ils ont, ils la possèdent pourtant en quelque sorte comme une émanation qui leur a été communiquée par celui-là. — Certainement. — Ainsi le soleil n'est pas non plus la vue, mais c'est en tant que cause de celle-ci qu'il est vu par elle. — Il en est ainsi. — »

Ce qui est dit ici correspond au schéma suivant :

$$\begin{array}{c}
 \eta\lambda\iota\omicron\varsigma \\
 \phi\omega\varsigma \\
 \cap \\
 \omicron\mu\mu\alpha \rightarrow \omicron\psi\iota\varsigma \omicron\rho\acute{\omega}\mu\epsilon\nu\omicron\nu \rightarrow \chi\rho\acute{\omicron}\alpha
 \end{array}$$

La lumière est le joug qui lie l'œil et sa faculté de voir à la couleur et à sa faculté d'être vue. La cause est le soleil.

Ceci est alors transposé à la pensée.

508 b 12 — c 2 : « Et maintenant celui-ci (le soleil), dis-je, c'est lui que je vise par le rejeton du Bien, un rejeton que le Bien lui-même a engendré (analogiquement) dans le domaine du pensable, de sorte que ce que lui-même est, dans le domaine du pensable, par rapport à la pensée et à ce qui est pensé, celui-ci le soit, dans le domaine du visible, par rapport à la vue et à ce qui est vu. »

Cela signifie qu'au soleil correspond le Bien, à la vue, la pensée, à ce qui est vu (la couleur), ce qui est pensé (l'Idée). Il n'est pas encore dit par là ce qui correspond à proprement parler à la lumière.

ἥλιος = ἀγαθόν

|

φῶς = ??

∩

ὄψις = νοῦς ὁρώμενον = νοούμενον

508 c 3 — d 2 : « Comment donc ? dit-il ; montre-moi cela plus précisément. — Les yeux, dis-je, comme tu le sais, si on les dirige vers quelque chose dont les surfaces colorées ne sont pas éclairées par la lumière du jour mais au contraire plongées dans [267] l'obscurité naturelle, ils perdent leur acuité et semblent presque aveugles comme si leur vision n'était pas nette. — Oui, manifestement, dit-il. — Mais si le soleil illumine cette chose, alors ils voient distinctement, et il apparaît que la faculté de voir est dans ces mêmes yeux. — Il en est ainsi. »

Il est dit ici à propos de la lumière du soleil, dont l'essence a été déterminée plus haut comme joug, qu'elle resplendit sur le visible, c'est-à-dire devient visible à même ce qui est vu. Nous voyons les choses ὧν ὁ ἥλιος καταλάμπει [que le soleil illumine].

Suit alors à nouveau la transposition à la pensée :

508 d 4 — 10 : « Considère maintenant cela aussi de la même manière à propos de l'âme. Si celle-ci se dirige vers *ce que la vérité et l'étant illuminent*, alors elle perçoit et connaît, et se montre alors comme étant dans la raison. Mais si elle se dirige vers ce qui est mêlé de ténèbres, vers ce qui naît et périt, alors elle opine, et est comme hébétée en changeant constamment d'opinion, et semble n'avoir aucune raison. — C'est ce qu'il paraît. — »

Donc l'œil voit ὧν ὁ ἥλιος καταλάμπει et l'âme perçoit οὗ καταλάμπει ἀλήθεια καὶ τό ὄν [ce que la vérité et l'étant illuminent].

Il s'ensuit que l'ἀλήθεια καὶ ὄν [la vérité et l'étant] doivent correspondre au φῶς [à la lumière]. Ils sont le joug entre ce qui pense et ce qui est pensé.

508 e 1 — 509 a 5 : « Ainsi donc ce qui procure au connu la vérité et donne au connaissant la puissance de connaître, que ce soit, dis-je, l'idée du Bien. Celle-ci est la cause du savoir et de la vérité qui est connue dans la pensée. Mais aussi belles soient-elles l'une et l'autre, la connaissance et la vérité, tu ne saisisas pourtant celle-ci (l'idée du Bien) correctement que si tu l'appréhendes comme quelque chose d'autre et qui est plus beau encore. Et de même qu'il était juste de tenir la *lumière et la vue* certes pour solaires mais non pas pour le soleil lui-même, de même il faut maintenant tenir aussi le *savoir et la vérité* pour apparentés au Bien, mais non pas pour le Bien lui-même. La constitution du Bien doit bien plutôt être tenue pour quelque chose de beaucoup plus vénérable encore. »

Il est dit ici d'emblée que l'ἐπιστήμη καὶ ἀλήθεια sont ce qui doit correspondre au φῶς et à l'ὄψις, c'est-à-dire que de nouveau l'ἀλήθεια est le ζυγόν.

[268] La question demeure : comment la vérité et le savoir peuvent-ils malgré tout ici se faire face en étant deux membres [du joug] ? Ils le peuvent parce que la vérité est certes dans son³ essence, comme la

lumière, un joug, mais elle est pourtant, tout comme la lumière qui s'illumine au contact de l'objet, visible à même ce dernier.

Le joug est l'ἀλήθεια καὶ ὄν, et c'est précisément au titre de ce qui lie ainsi le savoir et ce qui est su que l'ὄν est en effet déployé dans le *Sophiste*.

2. Walter Bröcker, exposé

La position métaphysique fondamentale de Platon. Séminaire du semestre d'hiver 1937-1938. Walter Bröcker.

« Car manifestement, vous êtes depuis longtemps familiers de ce que vous visez à proprement parler lorsque vous employez l'expression “étant” ; quant à nous, nous pensions certes autrefois le comprendre, mais voilà que nous sommes tombés dans l'embarras. »

C'est sur cette citation du *Sophiste* de Platon (244 a) que s'ouvre *Être et Temps*⁴. Et c'est dans la continuité de cette citation que la tâche du livre est présentée en ces termes : « Avons-nous aujourd'hui une réponse à la question de ce que nous visons à proprement parler par le mot *étant* ? Aucunement. Il s'agit donc de poser à nouveaux frais la question du sens de l'être. » La tâche du livre se présente donc comme une répétition de la question platonicienne. Cette répétition est cependant une transformation de la question. Ce qui est questionné, c'est le sens de l'être, mais ce qu'est le sens, le traité le détermine lui-même ici de la manière suivante : « Le sens est... l'en-vue de quoi du projet à partir duquel quelque chose devient déterminé⁵ comme quelque chose⁶. » La question du sens de l'être ne questionne donc pas seulement par-delà l'étant vers l'être — c'est d'ailleurs aussi le cas avec la question de Platon d'une certaine manière puisqu'elle [269] porte sur l'étantité —, mais la question du sens de l'être va encore au-delà de l'être, vers ce en vue de quoi l'être est projeté. Ce qu'il s'agit de mettre

en évidence au titre de l'horizon de toute entente de l'être, c'est le temps.

On ne trouve pas trace chez Platon d'une question de ce genre portant sur le sens de l'être. Cependant ce n'est pas un hasard si la question du sens apparaît dans la continuité de la citation du *Sophiste*. Car par « sens » nous entendons aussi la signification d'un mot, ce que nous comprenons avec lui. La question porte sur le σημαίνειν lié à un φθέγγεσθαι déterminé, à une énonciation déterminée. Ce signifier à l'œuvre dans le dire est le λέγειν. La question platonicienne porte donc sur le λόγος de l'ὄν. L'ὄν n'est pas envisagé ici dans sa diversité et sa profusion, mais eu égard à la manière, toujours la même, dont il est étant. Autrement dit, la question porte sur l'ὄν ἧ ὄν selon l'expression d'Aristote.

Le *Sophiste* d'où nous tirons cette question est un des dialogues tardifs de Platon, et en fait cette question, en tant que question posée explicitement, appartient au platonisme tardif. Et elle n'a été posée qu'après que la réponse en a déjà été donnée. Tous les philosophes préplatoniciens et Platon lui-même ont répondu à la question directrice de la philosophie, mais sans l'avoir posée explicitement en tant que question. Nous devons donc d'abord nous mettre à l'écoute de la réponse de Platon, une réponse qui précède la question, d'autant que cette réponse co-détermine la question elle-même de sorte que la réponse ne peut plus être au fond mise en question par la question elle-même.

Cette réponse de Platon est la doctrine des Idées. Ce que nous devons maintenant savoir à son sujet est ceci : ce que nous appelons si habituellement l'étant, les choses autour de nous auxquelles nous avons affaire, tout cela ne fait que participer (μετέχοντα) aux Idées (εἶδη). Les Idées sont des modèles (παράδειγμα) dont les copies (μίμημα) sont les choses qui se trouvent près de nous. Il n'y a qu'aux Idées qu'un être

(οὐσία) peut être véritablement attribué, l'être ne convient pas aux choses qui se trouvent près de nous, mais seulement le devenir (γένεσις), et ceci en vérité [270] parce que être veut dire persister en tant que même (ταυτόν) dans la constance (στάσις) tandis que les choses qui nous entourent sont toujours autres (ἕτερον) puisqu'elles sont en mouvement (κίνησις). Les choses près de nous sont perceptibles par les sens (αἰσθητά) alors que les Idées ne peuvent être saisies que par la raison (νοητά).

Mais nous devons penser pour être capables du λόγος, de l'énoncé dans lequel nous avons un véritable savoir, et cela à vrai dire aussi au sujet des choses qui sont près de nous. Le λόγος se réfère donc aux deux mondes, ceux-ci sont liés l'un à l'autre dans le λόγος, mais ils ne le sont pas après coup puisque c'est lui qui est au fondement de la séparation du monde des Idées et du monde sensible.

Avec le λόγος, nous parlons habituellement des choses qui sont près de nous, et nous abordons discursivement ces choses comme quelque chose, et en réalité nous abordons beaucoup de choses comme étant la même chose, par exemple Callias et Socrate, nous les abordons l'un et l'autre comme des hommes. Ce quelque chose d'un et même en tant que quoi nous abordons discursivement plusieurs choses ne convient à aucune d'entre elles seulement, mais chacune ne fait qu'y avoir part (μέθεξις). Mais le général auquel participe la pluralité des singuliers ne se partage pas pour autant entre ces singuliers mais, tout en étant présent (παρουσία) auprès de chacun, demeure néanmoins quelque chose pour soi (χωρισμός). Ce que nous visons par exemple avec le mot « homme » demeure pour soi et n'est pas du tout affecté par les destinées changeantes des hommes singuliers. Ce général qui demeure séparé des choses singulières, et vers lequel le discours sur les choses perceptibles près de nous doit tourner le regard lorsqu'il veut déterminer, en tant que quelque chose, ce dont il parle, ce général qui

n'est lui-même rien de perceptible, mais n'est accessible qu'à la pensée, c'est l'Idée.

Mais le perceptible n'est pas la seule chose dont on peut parler et que l'on peut déterminer en prenant en vue l'Idée ; il est aussi possible de discourir sur les Idées elles-mêmes et d'énoncer sur elles quelque chose en prenant en vue d'autres Idées. Autrement dit ce ne sont pas seulement les choses perceptibles, mais aussi les Idées elles-mêmes qui sont μετέχοντα. Les Idées ne se tiennent pas simplement là chacune pour soi dans un complet isolement, [271] mais elles s'entrelacent les unes aux autres (συμπλοκή). La structure de cet entrelacement est le rapport de genre à espèce. L'Idée de plante par exemple et l'Idée d'animal ont toutes les deux part à l'Idée d'être-vivant, elles sont toutes les deux les mêmes du point de vue de la vie. Elles se différencient cependant s'agissant de l'espèce particulière de vie [qui les caractérise chaque fois]. L'énoncé sur une Idée doit donc la déterminer à partir des liens dans lesquels elle entre, il faut dire dans quelle mesure elle est la même que les autres et dans quelle mesure elle s'en distingue. Ces énoncés sur les Idées, c'est ce que Platon appelle la dialectique.

Si maintenant seules les Idées, et non le perceptible, sont véritablement étant, la dialectique est alors le savoir de l'étant en tant que tel, c'est-à-dire en tant qu'Idée.

Nous voyons donc que la différence entre le perceptible, le singulier, le changeant d'une part et le pensable, le général et le permanent d'autre part n'est pas une invention arbitraire mais est puisée à l'essence du λόγος lui-même. Cependant l'élément décisif est l'étape qui suit maintenant, à savoir le fait que seul le pensable, le général, le permanent mérite le titre d'étant au sens propre du terme, tandis que le perceptible, le singulier, le changeant est posé comme ce qui ne fait que devenir. Ce qui devient décisif du même coup, c'est le fait que seul est étant à proprement parler ce qui est soustrait au devenir, au

changement, au mouvement, ce qui demeure en repos et se maintient dans la constance. Cette réponse à la question directrice de la philosophie : τί τὸ ὄν ; — est étant ce qui reste constamment présent, n'a pas été donnée seulement par Platon mais lui a été transmise, à titre de présumé déjà ininterrogé, par la tradition depuis Parménide. La doctrine des Idées n'enseigne pas que l'étant serait ce qui demeure, mais elle enseigne, sur la base de ce présumé, que ce qui demeure doit être appréhendé comme Idée.

Le fondement de la détermination de l'étant comme ce qui demeure n'avait jamais été interrogé dans la tradition. Or c'est précisément ce qui se produit pour la première fois dans le *Sophiste* de Platon où la question du λόγος de l'ὄν ἢ ὄν est posée explicitement. Je ne vais pas ici exposer ce dialogue car non seulement cela prendrait trop de temps, mais cela [272] n'aurait, à soi seul, aucune utilité, car ce dialogue, comme tous les autres, ne dit pas du tout directement ce dont il s'y agit véritablement, mais confie au lecteur le soin de le deviner. Je vais donc donner une interprétation résumée de ce qui est important pour nous.

La question prend tout d'abord comme point de départ, de manière apparemment complètement extérieure, le [problème du] nombre de référents du mot ὄν.

La question est de savoir si ce qui est visé par le mot ὄν est un ou bien plusieurs. Et l'examen montre alors que ces deux options sont, au fond, impossibles. Si l'ὄν vise plusieurs choses, toute cette pluralité doit pourtant bien être semblablement ὄν, de sorte que l'ὄν désigne alors cet un en quoi s'accorde toute cette pluralité en tant que même. Si l'ὄν n'est pas un mot vide, il doit signifier quelque chose, et quelque chose d'un. D'un autre côté, si l'étant en tant qu'étant est un, on ne comprend pas comment un étant peut encore être tout simplement distinct d'un autre. Si tout étant en tant qu'étant est la même chose, à savoir un étant, alors il [ne] peut manifestement être distinct d'un autre [que] dans la mesure

où il est non-étant. Donc ou bien il ne peut pas du tout y avoir d'étant distinct d'un autre, ou bien l'étant doit être en lui-même, en tant qu'étant, en même temps non-étant.

La nécessité que, d'un côté, le λόγος vise l'ὄν un, et la nécessité, d'un autre côté, de concevoir comme étant tout ce qui est distinct d'un autre, oblige à saisir l'ὄν ἢ ὄν en même temps comme un μὴ ὄν. La question de l'ὄν ἢ ὄν se déploie ainsi en question de l'un et du multiple, et cette dernière, en question du μὴ ὄν. Cela signifie qu'il faut soutenir que le non-étant est, et cela contre la thèse de Parménide selon laquelle seul l'étant est.

Après cette élucidation préliminaire de la question du λόγος de l'ὄν du point de vue du nombre, les déterminations ayant pu être avancées pour le contenu de l'ὄν sont mises à l'épreuve dans un nouvel élan. Deux partis, engagés dans une γιγαντομαχία περὶ τῆς οὐσίας, sont en présence. Les uns soutiennent οὐσία = σῶμα, les autres οὐσία = ἀσώματον.

Les deux thèses sont mises à l'épreuve, et d'abord celle qui [273] identifie l'étantité à la corporéité. Il apparaît bien vite que cette affirmation n'est pas tenable en tant que telle, et elle est donc modifiée de la manière suivante :

« Je déclare que ce qui possède quelque faculté de quelque espèce que ce soit d'exercer un effet sur quelque chose ou bien de subir de la part de quelque chose le moindre effet, aussi minime soit-il et ne serait-ce qu'une seule fois, tout cela est étant. Je pose en effet la définition suivante : les choses étantes ne sont rien d'autre que δύναμις » (247 d 8 — e 4).

Il faut remarquer que la définition ne dit pas : τὸ ὄν ἐστὶ δύναμις, mais : τὰ ὄντα ἔστιν δύναμις, car ce qui est décisif, d'après cette définition, c'est qu'il n'est pas du tout possible de parler d'un étant isolément pour soi, mais qu'il est essentiel pour l'étant qu'il soit

seulement dans sa relation à un autre étant. Il n'y a d'étant que pour autant qu'il entre en relation avec un autre, et se tient dans cette relation. La question de l'un et du multiple apparue plus haut revient sous une nouvelle forme, celle de la relation que les multiples « uns » ont les uns avec les autres. La portée de ce renvoi au caractère relationnel de l'essence de l'étant ne se révèle que dans la critique qui suit de la deuxième thèse qui identifie l'οὐσία à l'εἶδος. En effet cette critique est rendue possible par l'application à la connaissance de ce qui a été établi jusqu'à présent à propos de la δύναμις. En effet si οὐσία = εἶδος, et si l'οὐσία est comprise à la manière dont nous l'avons présentée précédemment, alors l'Idée est soustraite à tout mouvement et du même coup à toute δύναμις τοῦ παθεῖν.

Nous avons vu précédemment que lorsque le λόγος détermine quelque chose comme quelque chose, cet « en tant que quoi » que le λόγος prend alors en vue est l'Idée. Celle-ci a été posée comme quelque chose qui demeure constamment le même. Cette mise en jeu de l'Idée n'est à présent nullement infirmée en quelque manière, mais elle est au contraire maintenue et de surcroît fondée. L'étant doit en effet être constant et rester le même pour que la connaissance et le savoir soient possibles. Si l'étant doit pouvoir être su, il faut que la connaissance puisse y faire retour comme quelque chose de même, et que le savoir puisse le conserver comme quelque chose qui demeure : en termes platoniciens, l'ὄν ἧ ὄν doit participer aux Idées de ταῦτον et de στάσις (249 b 12 — c 5).

[274] La détermination de l'étant comme constant a été fournie d'avance à Platon par la tradition. Lorsqu'il entreprend de fonder cette détermination sur l'essence du savoir, il est en même temps conduit à aller au-delà de celle-ci. Il apparaît en effet que l'ἕτερον et la κίνησις appartiennent tout aussi nécessairement à l'être que le ταῦτον et la στάσις. C'est ce qui est montré à la suite de la définition des ὄντα

comme δύναμις. Pouvoir connaître est une δύναμις τοῦ ποιεῖν, et pouvoir être connu une δύναμις τοῦ παθεῖν. Être connu, c'est être mû par le connaître. Si l'étant doit pouvoir être su, c'est-à-dire être pensé, alors il doit pouvoir être mû dans la pensée. Donc l'ὄν ἧ ὄν doit aussi participer à l'ἕτερον et à la κίνησις.

Cela devient plus lisible si nous nous souvenons que le savoir de l'étant est la dialectique. Celle-ci détermine en effet l'Idée dans ce qu'elle a de même avec les autres Idées et dans ce qui la distingue des autres. La participation de l'Idée au même et à l'autre est donc ce qui rend possible la dialectique.

Or l'altérité est aussi l'essence véritable du non-être, lequel, nous l'avons vu, doit nécessairement appartenir à l'ὄν. Le μὴ ὄν en effet n'est pas le rien pur et simple mais l'ὄν chaque fois autre par rapport à un ὄν déterminé.

Dans la mesure où de plus le διαλέγεσθαι consiste à relier les Idées les unes aux autres, les Idées doivent, pour que la dialectique soit possible, pouvoir être reliées de cette manière, c'est-à-dire que ce mouvement qui les met en relation les unes aux autres et à la pensée doit appartenir à leur propre essence. L'Idée doit participer à la κίνησις.

On pourrait certes objecter qu'une mobilité et un mouvement de ce genre ne viennent aux Idées que dans le rapport qu'elles ont avec nous, mais qu'en soi elles restent là dans un repos éternellement immobile. Cette objection présuppose que seul ce que quelque chose est pour soi appartient véritablement à son être, tandis que ce qu'il est dans le rapport qu'il a avec quelque chose d'autre n'appartient pas à l'être de la chose en cause elle-même. Mais c'est précisément cette présupposition que Platon met en question et qu'il abandonne. L'étant n'est tout simplement étant que dans sa relation à autre chose. Chaque Idée n'est ce [275] qu'elle est que dans sa relation aux autres Idées, et l'Idée n'est,

de manière générale, que dans sa relation à l'ἰδεῖν, c'est-à-dire au λόγος, au νοῦς.

La réponse à la question du λόγος de l'ὄν ἢ ὅν est donc la suivante : l'ὄν est ce qui participe aux Idées de ταῦτον, d'ἕτερον, de στάσις et de κίνησις à la fois. Sont étants de cette manière-là 1. ces γένη eux-mêmes qui participent tous mutuellement les uns aux autres, 2. toutes les autres Idées, 3. et aussi les αἰσθητά.

La détermination de l'essence des deux domaines se fait donc à partir d'un seul des deux domaines, celui des Idées. Mais c'est quelque chose d'inévitable parce que l'étant est ce qui peut être su, or le savoir est λόγος, et ce qui est proprement su dans le λόγος est l'Idée. La détermination de la différence entre les Idées et le perceptible devient ainsi pour Platon le passage du πέρας à l'ἄπειρον. Le nombre des espèces d'un genre à l'intérieur du domaine des Idées est limité, le nombre des individus d'une espèce est indéterminé.

La question de l'ὄν se déploie donc ici explicitement en prenant la forme qui était déjà la sienne pour les Grecs, c'est-à-dire comme une question de l'ὄν et du λόγος. Mais le λόγος et le νοῦς, sur lequel repose le λόγος, sont des fonctions de l'âme. Le rapport nécessaire de l'Idée au λόγος et par là à l'âme oblige à soutenir que l'âme est aussi éternelle que l'Idée :

« Eh quoi par Zeus, nous laisserons-nous facilement convaincre qu'en vérité le mouvement, la vie, l'âme et le savoir n'ont pas part à l'étant qui est selon toutes les manières, et que l'étant est sans vie ni savoir, et qu'il reste au contraire planté là, majestueux et sacré, mais immobile et privé de raison ? » (248 e 6 — 249 a 2).

L'essence de l'âme est d'être auprès des Idées, d'apercevoir les Idées. Mais l'effectivité de l'âme est de vivre dans le monde de ce qui participe [aux Idées], dans le monde sensible. Son effectivité consiste en ceci qu'elle a oublié son essence et est ainsi dans la nécessité de se

remémorer (ἀνάμνησις) son essence et avant tout les Idées. Ce n'est pas un hasard si cette nature hybride de l'âme est l'objet des mythes platoniciens, par opposition à la considération dialectique des Idées elles-mêmes en [276] tant que telles.

La question de l'ὄν se déploie ainsi en question de l'Idée et de l'âme, laquelle enferme à son tour la question de la vérité. La connexion de l'Idée, de l'âme et de la vérité est élucidée par Platon au moyen de l'allégorie du Soleil à la fin du livre VI de la *République* (506 d sqq.).

La perception des Idées est comparée dans cette allégorie à la vision de l'œil. L'œil (ὄμμα) a la faculté de voir (δύναμις τοῦ ὁρᾶν) et cette faculté est une faculté d'agir (δύναμις τοῦ ποιεῖν). Corrélativement, les choses visibles ont la faculté d'être vues (δύναμις τοῦ ὁρᾶσθαι), en tant que faculté de subir des effets (δύναμις τοῦ παθεῖν). Les deux sont reliés entre eux par l'entremise de la clarté (φῶς) qui se répand entre l'œil et la chose, et elle lie à la manière d'un joug (ζυγόν). Tous trois, l'œil, la chose et la clarté, ne peuvent cependant entrer dans ce jeu que parce qu'ils sont produits par la même cause (αἰτία), par le soleil. Le soleil fait venir à l'être l'œil et sa faculté de voir, la chose dans ce qu'elle est (γένεσις) et sa faculté d'être vue, et la clarté qui les relie tous deux.

De la même manière que le pouvoir de voir n'est qu'une faculté de l'œil, de même le pouvoir de penser (δύναμις τοῦ νοεῖν) est un pouvoir d'agir (δύναμις τοῦ ποιεῖν) qui revient à l'âme (ψυχή), et de la même manière que la faculté d'être vues revient aux choses qui sont près de nous dont l'essence est la γένεσις, de même le fait de pouvoir être pensé (δύναμις τοῦ νοεῖσθαι) en tant que faculté de subir (δύναμις τοῦ παθεῖν) revient aux Idées dont l'essence est l'οὐσία. Ici aussi les deux choses sont liées par un joug, et celui-ci est la vérité (ἀλήθεια). Et ici aussi, il y a, pour tout ceci, une cause commune, ce que Platon appelle l'ἀγαθόν.

Que signifie tout cela pour notre problématique ? Nous avons, au cours de la dernière séance, caractérisé la problématique de la tradition

métaphysique par le titre : étantité et pensée, οὐσία καὶ νοῦς. Ce qui vient d'être élucidé signifie que Platon ne se contente pas de questionner l'οὐσία à partir du νοῦς, mais que le « et » est intégré lui aussi dans la problématique. La question de ce « et », c'est, pour Platon, la question [277] de la vérité.

Mais qu'est-ce que la vérité dont on parle ici ? Ce n'est pas la rectitude de l'énoncé. Car chaque énoncé, qu'il soit juste ou faux, n'est en effet possible que si un joug, comme l'est ce qui est ici appelé vérité, lie déjà l'âme à l'Idée. Mais la vérité n'est pas non plus ici l'être-vrai de l'étant lui-même car ce dernier n'est aussi possible que s'il y a déjà un tel joug.

La vérité dont on parle ici est ce qui seul permet, de manière générale, que la ψύχη et l'οὐσία soient l'une pour l'autre en étant par là reliées l'une à l'autre. Ce qui les contraint ainsi toutes les deux à être ensemble ne peut cependant être reconduit ni à l'οὐσία ni à la ψύχη mais doit avoir une origine qui les précède toutes les deux et soit aussi origine pour l'une et pour l'autre. Platon appelle cette origine le Bien, il l'appelle ainsi mais il n'en dit rien — non pas pour garder le mystère, mais parce qu'il ne peut rien en dire. Et il ne le peut parce que le λόγος vit de la différence de l'οὐσία et de la ψύχη, qu'il est chez lui dans cette dualité.

Avec l'ἀγαθόν, Platon renvoie la métaphysique à sa propre limite qu'elle ne peut pas franchir, dans la mesure où c'est une logique.⁷

1. Heidegger, *Schelling. Vom Wesen der menschlichen Freiheit (1809)*, GA, vol. 42 [cf. trad. fr., *Schelling. Le traité de 1809 sur l'essence de la liberté humaine*, op. cit.].

2. [Note marginale manuscrite : (éd.)] cf. à ce sujet mon cours du semestre d'hiver 1931-1932. [Voir maintenant : Heidegger, *Vom Wesen der Wahrheit. Zu Platons Höhlengleichnis und Theätet*, GA, vol. 34, p. 21 sqq. [trad. fr., op. cit., p. 37 sqq.]].

3. [Note marginale manuscrite : (éd.)] dans quelle mesure ? est-elle cela ?

4. Heidegger, *Sein und Zeit*, GA, vol. 2, p. 1 [trad. fr. Fr. Vezin, *Être et Temps*, Paris, Gallimard, 1986, p. 21].

5. [Heidegger, *Sein und Zeit*, édition Niemeyer, p. 151, et GA, vol. 2, p. 201 : « intelligible ».]

6. Heidegger, *Sein und Zeit*, GA, vol. 2, p. 201 [trad. fr., *op. cit.*, p. 197 modifiée].

7. [Note marginale manuscrite : (éd.)] *On en reste à l'ἰδέα* ; ce qui veut dire que l'ἀλήθεια ne devient pas véritablement une question. L'ἀγαθόν est lui-même ἰδέα ; et c'est pourquoi déjà l'ἀλήθεια est infondée, définitivement.

Cette question de l'ἀλήθεια aurait dû être posée, mais elle ne l'a pas été ; car Platon prépare précisément, par la mise en jeu de l'ἰδέα, la destruction définitive de l'essence de l'ἀλήθεια qui venait tout juste de luire ; *mais il va droit au λόγος* et au « νοῦς », et est ensuite complètement soumis au règne du λόγος (cf. Kant). Parce que ni la ψύχη ni l'οὐσία ne sont mises en question par l'ἀλήθεια.

Mais dans la méditation historique, nous devons nécessairement toujours apporter quelque chose en plus et *mener à bien la donation préalable* afin de faire l'épreuve de ce qui a lieu dans sa réserve initiale d'avenir. Cf. mon interprétation de *l'allégorie de la caverne*.

[279] PROTOCOLES DE SÉMINAIRE

POUR S'EXERCER
À LA PENSÉE
PHILOSOPHIQUE

[281] *Première heure*

On s'est demandé pour commencer en quoi consistait la spécificité de la pensée philosophique, ce qui la différenciait des autres espèces de pensée, comme la pensée politique, mathématique ou économique. Il y a, dans toutes ces espèces de pensée, des différences qualitatives : elles peuvent être superficielles — profondes, relâchées — rigoureuses ; en quoi consiste donc la particularité qui distingue la pensée philosophique ?

Pour nous approcher un tant soit peu du tenant de la question et de la réponse, il semble important de tirer au clair en premier lieu ce qu'on appelle, de manière générale, « penser ». Lorsque nous nous efforçons de répondre à cette question, plus simple dans sa forme, nous sommes en train de « penser sur la pensée » : penser sur la pensée, est-ce déjà penser philosophiquement ? Puisque la théorie de la pensée, la logique,

est selon la division traditionnelle une discipline philosophique, étudier cette théorie, « penser sur la pensée », est-ce déjà philosopher ?

Après avoir constaté que cette « pensée sur la pensée » était pour le moins périlleuse¹, nous laissons pendante de prime abord la question de savoir si la logique peut ou non aider à nous exercer à la pensée philosophique, et nous choisissons un autre chemin pour nous approcher du contenu de la pensée philosophique : penser en accompagnant la pensée d'un philosophe. (De même que quiconque veut apprendre ce qu'est la musique y parviendra de la meilleure des manières en se mettant effectivement à l'écoute d'un morceau de musique : par exemple d'une sonate de Beethoven ; il ne saura certes pas encore exactement de la sorte ce qu'est véritablement la musique, quelles en sont les structures et les lois, il se tiendra pourtant dans la proximité immédiate de la musique et entendra peut-être quelque chose à travers elle. Il en va de même avec la pensée : en repensant une pensée, nous n'expérimentons pas encore par là même ce qu'est au juste la philosophie, quelles en sont les lois, etc., mais en re-pensant une [282] pensée et en philosophant avec elle, il est possible que nous parvenions à saisir un aspect plus profond et plus en retrait de la teneur [de la pensée philosophique].)

Mais avant cela une autre question se pose, celle de savoir si l'on peut prendre à bon droit dans l'ensemble de l'œuvre d'un philosophe une pensée isolée, et penser avec, précisément, cette seule pensée. Car nous avons coutume de considérer que l'œuvre d'un penseur forme un système : peut-on impunément détacher de ce système une pensée isolée ? Et peut-on comprendre cette pensée indépendamment de l'œuvre tout entière ? Mais la teneur de ces penseurs n'est pas liée au volume de leur œuvre : *une seule* pensée repensée correctement dans le sens du philosophe peut nous conduire à la teneur du tout.

Nous sommes partis de deux pensées : l'une d'Héraclite, l'autre de Nietzsche.

Héraclite, fragment 7 : Εἰ πάντα τὰ ὄντα καπνὸς γένοιτο, ῥῖνες ἄν διαγνοεῖν.

« Si tout l'étant partait en fumée, alors ce seraient les narines qui devraient différencier (l'étant et le déterminer comme étant). »

De quoi est-il question ici ? Il est question de « tout l'étant », de la « totalité de l'étant », de l'« étant en entier ». Avec le πάντα τὰ ὄντα, Héraclite ne vise pas seulement, ainsi qu'il résulte également d'autres propositions de ce penseur, tout le visible, l'ensemble de la nature extérieure, etc., mais bel et bien l'intégralité de l'étant parmi lequel il compte donc aussi les dieux par exemple, et l'homme en son entier.

Il faut d'abord aussitôt se demander s'il est tout simplement possible de penser cette « totalité de l'étant ». Si « tout l'étant » signifie « tout ce qui est effectif », et si par « pensée » on comprend la représentation et la présentification intuitive, alors penser la totalité de l'étant est impossible ; et si l'on compte aussi le possible parmi ce qui est, ce projet devient encore plus absurde.

Pourtant la parole ne parle pas en vérité de l'« étant en entier » en ce sens-là, mais — lorsqu'elle dit : « en supposant que tout l'étant parte en fumée... » — elle parle d'une modification de son état, d'une modification de l'être de l'étant. Une méditation sur cet être, sur ce que nous visons lorsque nous disons : l'étant est, [283] montre qu'il semble impossible de saisir la teneur de ce « est » quotidien et courant.

Deuxième heure

Nous essayons de repenser une pensée d'Héraclite : Εἰ πάντα τὰ ὄντα καπνὸς γένοιτο, ῥῖνες ἄν διαγνοεῖν. « Si tout l'étant partait en fumée, alors

ce seraient les narines qui devraient le — l'étant en tant qu'étant — différencier. »

Il est question de « tout l'étant ». La première chose est donc de se demander : qu'est-ce que « tout l'étant » ? Et il s'avère que nous ne pouvons pas répondre de but en blanc à cette question. Pour le moment, nous savons simplement que tout l'étant, cela recouvre en tout état de cause un très grand nombre de choses. Nous allons néanmoins tenter de répondre à cette question et de voir si nous ne pouvons pas tomber juste.

Nous disons : tout l'étant, c'est tout ce qui est *réel*, tout ce qui est *effectif*. Mais que faut-il alors entendre par là ? Serait-ce tout ce dont j'ai fait moi-même l'expérience ? Mais l'effectivité comporte bien plus de choses. Serait-ce alors la totalité de ce dont les uns et les autres ont fait l'expérience ? Mais c'est là encore trop peu. Il pourrait très bien y avoir quelque chose d'effectif dont personne n'a encore fait l'expérience, ce ne serait pour autant pas rien.

Et même si nous rassemblions tout l'effectif, nous n'aurions pas encore affaire à tout l'étant. Le pensable fait aussi partie de ce qui est. En fait aussi partie ce qui n'est que possible car le possible *est* bien lui aussi, il *est* précisément possible. Ou alors dirions-nous que la mort n'est rien parce que nous sommes encore en vie et qu'elle n'est pour nous que possible ? — Le cercle de l'étant augmente sans cesse. Il inclut tout ce qui n'est pas *rien*.

De cet étant-là, la parole d'Héraclite ne dit mot ; elle veut dire : si l'être de l'étant devenait autre d'une manière déterminée — en l'occurrence s'il partait en fumée —, alors telle et telle chose se passerait. Elle fait une hypothèse, c'est-à-dire que nous devons *penser* à quelque chose qui ne se produit pas effectivement, à savoir que l'être de l'étant devienne autre que ce qu'il est. Nous avons alors affaire à la pensée, et en vérité à une espèce très particulière de pensée, la faculté

de se représenter ou d'imaginer. C'est [284] la capacité de se former une image de quelque chose qui n'est pas effectivement ou qui n'est pas là. On peut penser à quelque chose qui n'existe absolument pas, par exemple à quelque être fabuleux, ou encore penser qu'une pierre tombe vers le haut ou quoi que ce soit de semblable. Ici, nous devons penser que l'être se modifierait. Nous ne pouvons pas nous représenter cela intuitivement, mais nous visons néanmoins quelque chose de parfaitement déterminé.

Pour nous rendre compte à quel point nous nous rapportons constamment à tout ce qui nous entoure en mettant en œuvre cette sorte de pensée, supposons simplement que nous n'ayons pas cette faculté. Les modalités quotidiennes de notre comportement deviendraient du coup impossibles car notre pensée ne pourrait se diriger sur rien d'autre que sur ce qui fait partie de notre environnement immédiat. Nous ne pourrions plus rien entreprendre, nous devrions par exemple rester à l'endroit où nous nous trouvons, puisque, pour rejoindre un autre lieu, nous devons nous représenter qu'il y a très généralement un autre lieu. Nous ne pourrions plus du tout continuer à vivre notre vie humaine. Cette *hypothèse* elle-même paraît absurde parce que, dès l'instant même où nous la faisons, nous nous servons de la faculté d'imaginer.

Nous considérons maintenant la parole d'Héraclite dans son contenu. Il y est question d'une relation entre l'étant et quelque chose qui le perçoit en tant que tel, c'est-à-dire l'homme. Héraclite ne dit pas que ce quelque chose ce serait seulement l'homme, il dit « les narines » ; cependant, indépendamment du fait que cette image désigne quelque chose qui est en effet humain, nous affirmons que la faculté d'établir cette relation [avec l'étant] est essentiellement humaine, et uniquement humaine. Une fois cela admis, nous avons alors les deux membres de la relation : *l'étant... l'homme* — et c'est sur l'étant que nous avons

réfléchi. Nous pouvons nommer une multitude de choses qui font partie de l'étant : l'histoire, les œuvres d'art, les hommes, les êtres vivants, les choses naturelles... et ce n'est là qu'un petit échantillon de tout ce qui est. Il se trouve que l'homme apparaît également de l'autre côté de la relation, au milieu des autres étants. Celui-ci n'est, semble-t-il, pas si différent de tous les autres étants, et nous devons donc nous demander si nous avons bien le droit de lui attribuer cette position singulière. Pour tirer cela au clair, essayons de relever autre chose dans la quantité des choses qui sont et de l'opposer au [285] reste, et voyons donc ce qui différencie la relation entre l'homme et l'étant d'une part, et la relation entre n'importe quelle autre chose, un animal par exemple, et l'étant d'autre part. Un animal se rapporte aussi en *quelque* manière à ce qui l'entoure. Ce qui justifie la position singulière de l'homme, ce n'est pas qu'il *crée* l'étant, car l'animal le fait aussi. De même l'animal *connaît* lui aussi l'étant et le *différencie*. Mais toute la question est de savoir si l'animal connaît, différencie, crée l'étant *en tant qu'étant*. Il semble que cette question soit insoluble car nous ne pouvons pas demander à un oiseau, par exemple, s'il connaît et fait son nid en tant que nid. Mais cette difficulté contient peut-être déjà en elle-même la réponse ; car admettre que l'on puisse parler avec un oiseau, c'est déjà supposer qu'il connaît l'être. Ce n'est que dans ce cas qu'il pourrait se mettre d'accord avec nous sur cette question. Le fait qu'il *ne* le puisse justement *pas*, le fait qu'il ne parle pas, montre très clairement que, pour lui, cette relation n'existe pas. Cela ne veut pas dire que le rapport entre un être vivant et son environnement ne puisse avoir d'autre explication que physique et physiologique — mais simplement que seul l'homme est capable de percevoir l'étant en tant que tel, et que c'est cela qui le distingue de tout le reste. Il est une *partie* de l'étant et en partage le destin — et en même temps perçoit l'étant, ainsi que lui-même, en tant qu'étant.

Mais nous avons vu que l'étant était quelque chose qui allait bien au-delà de ce qui fait partie de l'horizon d'un être humain et qui est à sa portée. Une nouvelle question surgit du même coup : à *quel* étant l'homme se rapporte-t-il dans son comportement ? Cela ne peut être qu'une partie du tout entier. Qu'en est-il de cette partie ? Se contenter de dire que c'est quelque chose qui *est* est trop peu. Un étant singulier n'apparaît pas dans un embrouillamini indifférencié, mais il entre dans un jeu de relations mutuelles bien déterminées. Et qui sont à vrai dire déterminées chaque fois par un tout entier qui donne au singulier qu'il englobe son sens et sa position. C'est ce que nous avons montré en prenant l'exemple de l'environnement immédiat auquel nous nous « rapportons » ici. Dans cet environnement, chaque chose est déterminée par le fait qu'elle se trouve dans une salle de cours. La salle de cours est ici le tout entier d'ordre immédiatement supérieur. — On peut toujours trouver un tout entier d'un niveau plus élevé qui détermine à son tour un cercle plus large d'étant, et qui est lui-même toujours *plus* étant que ce qu'il [286] détermine. En allant ainsi de plus en plus loin, nous finissons par arriver à un monde qui représente le fondement déterminatif suprême de tout ce qui est *pour nous*. Un monde, ce n'est donc pas un simple assemblage de choses quelconques n'ayant aucune relation entre elles, mais le fondement déterminatif grâce auquel tout ce qui se trouve en lui est *ce qu'il* est et *comme* il est. Sans ce monde, nous ne pourrions jamais reconnaître aucun étant en tant que l'étant qu'il est.

Troisième heure

Sur la caractéristique insigne du comportement de l'homme par rapport à l'étant.

Nous réfléchissons sur cette parole : Εἰ πάντα τὰ ὄντα καπνὸς γένοιτο, ῥῖνες ἂν διαγνοεῖν.

Nous avons demandé tout d'abord : de quoi cette parole traite-t-elle ?

et avons répondu : de l'étant en entier.

Nous avons demandé ensuite : comment en traite-t-elle ?

et avons répondu : sous la forme d'une hypothèse.

Nous nous demandons maintenant sur quoi repose cette hypothèse : si on la prend tout à fait au pied de la lettre, les narines étantes ne devraient-elles pas, elles aussi, être changées si tout l'étant partait en fumée ; mais admettons que quelque chose soit encore là pour décider de ce qu'est cet étant parti en fumée et s'il est — et plus encore, admettons que cette relation entre l'étant et (puisque en effet nous admettons, sans pour autant en avoir apporté une justification plus précise, qu'à travers les narines c'est bien l'homme qui est visé) l'homme soit fondamentale. Qu'en est-il alors de cette relation (entre l'étant et l'homme) dont on part ici (comme si cette relation était donnée là-devant, oui, comme si cette relation était encore là quand bien même tout l'étant partirait en fumée) ?

L'homme, d'un côté, est étant sans quelque privilège que ce soit — l'homme fait lui-même partie de l'étant ; mais d'un autre côté, il est l'étant qui s'annonce lui-même comme étant et qui détermine tout étant comme étant, et qui est donc en mesure de se rapporter à tout étant en tant qu'étant (tandis que l'animal « fait face » d'une tout autre manière à ce qu'il rencontre, il est [287] d'une certaine façon sans être (*seinslos*), sans entente de l'être, sans comportement par rapport à l'être...).

C'est précisément par cette entente de l'être que l'homme se distingue éminemment de tout étant.

Nous avons dit que cette caractéristique insigne avait été aperçue très tôt, et qu'elle avait conduit à de multiples conceptions de l'être

humain :

Elle a conduit à la conception de l'homme comme microcosme, ce qui veut dire que l'homme posséderait en lui-même, d'une certaine manière, le caractère de la totalité de l'étant, ou encore à l'idée selon laquelle l'étant ne serait pas si l'homme n'était pas ; ou bien encore à une sorte d'inversion de la première conception, donc à l'idée selon laquelle tout l'étant porterait d'une certaine manière l'empreinte de l'homme, qu'il serait à son image, serait « anthropomorphe » ; cette conception réapparaît sous diverses formes : sous une forme tout à fait déterminée chez Nietzsche ou sous d'autres formes encore plus doctrinales.

Dans la philosophie de l'École, l'homme est pensé comme *animal rationale*, comme l'animal doué de raison [« ζῷον λόγον ἔχον » (*éd.*)]. Ce qui est ici appelé raison, c'est la faculté de penser ; ce qui pense, c'est le sujet homme, mais ce qui se tient en face (*Gegenstand*) de la pensée, c'est l'étant, l'objet (*Objekt*).

C'est à partir de cette position fondamentale, avons-nous dit, qu'ont pu se développer des doctrines selon lesquelles tout ce que l'homme expérimente du monde serait subjectif, c'est-à-dire déterminé par lui en tant que sujet. Ces doctrines sont liées, encore une fois, à celles qui soutiennent que : être étant = être conscient (quelque chose n'est que dans la mesure où il est *conscient*). Et ces doctrines empruntent consciemment à la physiologie et à la psychologie de la perception l'idée selon laquelle l'homme n'aurait qu'un nombre déterminé d'organes sensoriels et ne pourrait percevoir de la réalité effective que ce qui excite ce petit nombre d'organes ; en quoi il convient cependant de relever que ce n'est pas l'excitation qu'il faut penser comme quelque chose de spécifique — mais c'est l'[excitabilité (*éd.*)] de l'organe qui se rapporte en quelque sorte sélectivement à la profusion des excitations possibles.

Après ce rapide tour d'horizon de diverses doctrines [288] philosophiques, nous revenons à la parole d'Héraclite : si nous n'étions plus que narines, pourrions-nous encore différencier quoi que ce soit ?

Donc nous ne sommes plus que narines — en train de sentir par exemple un œillet... : si tel était le cas nous ne connaîtrions ni l'odeur en général, ni ce qui caractérise à proprement parler un œillet ; et cela non seulement parce que nous n'aurions pas d'organe pour parler, mais parce qu'il nous manquerait, plus originairement encore, les mots... pour toutes ces raisons, nous ne pouvons même pas former un concept de « senteur d'œillet », concept qu'en effet nous n'avons pas ; il n'a pas encore été question à ce stade de « différencier ». Il nous suffit simplement de constater pour le moment que les narines à elles seules ne peuvent rien percevoir ; les yeux ne le pourraient pas non plus, les oreilles non plus, les mains pas davantage, mais aussi tous les organes, quand bien même ils se soutiendraient mutuellement, ne le pourraient pas non plus ; l'étant n'est manifestement pas du tout accessible aux organes des sens. Même s'il est vrai que les sens jouent un grand rôle dans la connaissance, nous ne pouvons pas, à partir du moment où il s'agit de représenter quelque chose en tant qu'étant, nous en tenir à eux.

Si nous prenons au sérieux cette hypothèse d'Héraclite, nous arrivons donc à cette conclusion (de prime abord négative) : ce n'est pas par les sens que l'on peut reconnaître l'étant en tant qu'étant !

La sensibilité au sens le plus large passe pour être la caractéristique de tous les êtres vivants, pour la marque de l'animalité ; l'homme, en tant qu'*animal rationnelle*, est donc un être vivant, et il est doué, dans cette mesure même, de sensibilité — mais il est en outre raisonnable, et c'est par là qu'il se distingue éminemment de tout ce qui n'est qu'animal.

De ce point de vue où nous nous plaçons en ce moment, la marque insigne de l'homme apparaît une nouvelle fois et plus lisiblement :

Parce que l'homme se rapporte à l'étant en tant qu'étant, mais que l'étantité de l'étant n'est pas perçue par les sens, il faut nécessairement qu'une autre sorte de perception, la raison, lui soit attribuée. (Notre détermination de la *ratio* repose donc sur la relation de l'homme à l'étant en tant que tel.)

Et parce que l'homme peut se rapporter à un étant en tant que tel, il peut aussi se rapporter à lui-même, il peut dire : je suis.

À nouveau nous ne disons pas seulement que c'est possible, [289] mais que c'est nécessaire ; et pour éclaircir ce point, nous demandons : faut-il donc que je réfléchisse sur moi-même pour expérimenter quelque chose en tant qu'étant ? Dois-je par exemple, lorsque je conduis une voiture, rapporter toutes les choses à moi-même pour pouvoir en faire l'expérience comme étant ? Ne sommes-nous pas bien plutôt entièrement pris, lorsque nous conduisons, par ce qui nous fait encontre, par ce que nous devons absolument éviter d'accrocher ?

Ou dans une autre perspective : lorsque je suis « absorbé » dans la contemplation d'une peinture, ou peut-être plus nettement encore dans l'écoute d'une musique — qui s'expérimente là comme étant ? Qui expérimente ici ; pas la peinture ; pas la musique ; mais bien plutôt : « je suis ».

Lorsque nous semblons être entièrement pris par les choses et que nous les expérimentons dans leur effectivité, nous nous tenons dans cette relation plus dense ; car si nous sommes ainsi pris par elles, c'est parce que les choses nous concernent.

Mais il y a une autre question plus importante, avons-nous dit, que cette question portant sur la réflexion, en l'occurrence celle-ci : que faut-il pour pouvoir expérimenter une chose comme étante ? — par exemple le tableau noir : il faut d'abord que je le voie (c'est là, et là

seulement, que la sensibilité intervient) et il faut ensuite que je sache ce qu'il *est* :

Le tableau apparaît dans un environnement déterminé, donc maintenant, dans la salle de cours, c'est là qu'on l'utilise ; c'est donc une chose d'usage, c'est une chose ; indépendamment de ce que le tableau est, il est, il a un *être*.

Il faut donc que j'aie l'entente de l'être ; qu'est-ce que l'être ? un état ?

Je vois et détermine que le tableau est noir ; ce petit mot « est » relie tableau et noir ; s'il désigne un état, où est ce dernier ? — Être, c'est une détermination que j'attribue à tout étant sans exception ; c'est tout simplement la détermination la plus générale qui puisse être exprimée ; c'est donc la détermination la plus indéterminée, la plus vide qui soit, presque semblable au rien.

L'être, c'est ce dont a été retirée toute détermination et toute particularité, la chose la plus abstraite qui soit.

Mais si nous n'étions pas assurés de cette chose la plus indéterminée, la plus vide, la plus abstraite qui soit, si nous n'en avons pas l'entente, alors ce qui est déterminé, objectif ne pourrait jamais nous être manifeste en ce qu'il est.

[290] *Quatrième et cinquième heure*

Pour s'exercer à la pensée, un texte de Lotze est mis à la base de ce séminaire. Pour être en capacité de penser avec ce texte, nous essayons d'abord, en faisant un détour, de repenser les pensées de deux penseurs, en l'occurrence une pensée d'Héraclite qui appartient à la première époque de la pensée occidentale, et une pensée de Nietzsche de l'époque tardive de la pensée occidentale, laquelle est parvenue, au XIX^e siècle, avec Nietzsche à son accomplissement. —

Nous commençons maintenant par l'éclaircissement de la proposition de Nietzsche ; la pensée en question se trouve dans l'œuvre posthume de Nietzsche *La Volonté de puissance*, n° 493², c'est une proposition qui date de l'année 1885 : « *La vérité est cette espèce d'erreur sans laquelle une certaine espèce d'êtres vivants ne saurait vivre. La valeur pour la vie décide en dernier.* »

Nietzsche souligne dans cette proposition les mots « vérité » et « vie » de façon à en faire ressortir la véritable teneur. La parole traite donc de la vérité. La pensée d'Héraclite traite de l'étant en entier et des narines. La pensée de Nietzsche parle de la vérité en relation avec la vie. Demandons-nous maintenant : comment Nietzsche traite-t-il de la vérité ? Héraclite parle de la vérité sous la forme d'une hypothèse. Nietzsche ne parle pas de la vérité sous la forme d'une hypothèse, mais il détermine l'essence même de la vérité. La vérité est une espèce d'erreur. Cela sonne de prime abord de façon paradoxale, car cela va contre l'opinion courante ; dire en effet que la vérité est une espèce d'erreur, c'est dire que la vérité a son essence dans l'erreur ; si la vérité est une espèce d'erreur, c'est donc que la vérité est une erreur. Ce que nous entendions jusqu'à présent par vérité se trouve par là même déprécié. La vérité se voit privée de son rang et de sa dignité. C'est pourquoi nous nous insurgeons de prime abord contre la proposition, car cette détermination de l'essence de la vérité comme erreur a de quoi nous déconcerter. Nous devons donc nous demander : qu'est-ce que l'erreur ? Prenons à titre d'exemple la proposition suivante : le Soleil tourne autour de la Terre. La proposition est fausse parce que ce qu'elle énonce ne s'accorde pas avec la réalité effective. Si nous appréhendons quelque chose et que nous manquons ce qui est en fait, alors [291] nous sommes dans l'erreur. Au lieu d'erroné, nous disons aussi faux. Nietzsche lui-même dit ailleurs, au lieu d'erreur, fausseté. Lorsque nous disons maintenant que le Soleil tourne autour de la

Terre, c'est quelque chose qui, d'après ce que nous savons depuis Copernic, est faux. Au lieu d'erreur, nous disons à présent fausseté. Qu'est-ce alors que la fausseté ? Faux peut être pris en divers sens, nous disons par exemple de quelqu'un qu'il est faux, ou encore de l'or qu'il semble faux ; mais cela possède ici et là une signification différente. Lorsque nous disons qu'un énoncé est faux, cela veut dire qu'il est contraire à la vérité. Fausseté équivaut donc à non-vérité. La non-vérité ne se trouve que dans l'énoncé parce que c'est dans l'énoncé qu'il y a une correspondance avec un état de fait qui peut être manqué. Nous demandons maintenant : qu'est-ce que la non-vérité ? À titre d'exemple, nous avons dit qu'il était banal, lorsque le temps était mauvais, lorsqu'il y avait des intempéries, de continuer à parler de temps ; « mais quel temps ! ». Le mauvais temps, les intempéries (*Unwetter*) sont une espèce de temps (*Wetter*), la non-vérité (*Unwahrheit*) est une espèce de vérité (*Wahrheit*). La proposition de Nietzsche disait que la vérité est une espèce d'erreur, c'est-à-dire une espèce de non-vérité. Mais la non-vérité s'est maintenant révélée être une espèce de vérité, donc la vérité est une espèce de vérité. Du coup, la proposition de Nietzsche a déjà perdu son aspect paradoxal.

Pour aller plus loin dans la clarification de la proposition, nous allons d'abord éclaircir de l'extérieur quelques concepts ; demandons-nous en l'occurrence :

1. Que signifie ici espèce ?
2. Que signifie : la non-vérité est une espèce de vérité, que veut dire ici la négation en ce qui concerne la vérité ?

Tirons d'abord au clair le concept d'espèce. Qu'est-ce qu'une espèce, et où y a-t-il des espèces ?

Il y a par exemple différentes espèces d'arbres, ces espèces ce sont le chêne, le hêtre, le bouleau, et bien d'autres encore. Le concept général sous lequel on peut rassembler ces différentes espèces est celui

d'« arbre ». L'arbre est, par rapport au chêne, au hêtre, au bouleau, le genre. Les Grecs ont été les premiers à penser ce que nous entendons par genre, et l'ont appelé γένος. (Γέν) Γένος signifie souche, lignée, provenance. Lorsque par conséquent nous demandons ce qu'est un bouleau, nous faisons retour à la détermination « arbre ». L'arbre est ce d'où le bouleau est issu. Le genre comme γένος désigne donc la provenance de ce que [292] quelque chose est. Γένος se dit en latin *genus*, ce qui est devenu le « général », et a du coup perdu le sens qui était proprement le sien. De *genus*, on distingue l'espèce, ce en quoi l'arbre se montre en ce qu'il est, donc chêne, hêtre, bouleau. Lorsque nous disons « bouleau », ce que nous disons est plus évocateur qu'« arbre » parce que le bouleau montre l'arbre selon une guise déterminée. Dans ce se-montrer, quelque chose vient au paraître en ce qu'il est, dans l'aspect qui est le sien. Dans le bouleau, c'est l'aspect de l'arbre qui se manifeste. Ce en quoi l'aspect se manifeste, c'est ce que les Grecs appelaient εἶδος ou ἰδέα, de la racine Fiδ, *viden*, vision. Εἶδος équivaut à *species* de la racine *spectare*, regarder. Notre élucidation des termes εἶδος, ἰδέα montre que nous sommes déjà sur le détour conduisant au « monde des Idées » de Lotze. Les Idées sont originellement ce en quoi les choses elles-mêmes s'annoncent, ce en quoi elles apparaissent, et cela veut dire, pour les Grecs, ce en quoi elles *sont*. Avec nos concepts de genre et d'espèce, cette connexion s'est perdue et brouillée. Mais dans la pensée originaire, ce rapport est bien là, c'est-à-dire que le hêtre, le bouleau offrent en eux-mêmes l'aspect de ce qu'ils sont, ce à quoi il faut faire retour pour les appréhender eux-mêmes, l'aspect, autrement dit leur provenance, la souche dont eux-mêmes sont issus. Tenons-nous-en maintenant à la conception que nous avons aujourd'hui du genre et de l'espèce, et disons que le genre, en tant que le général, se divise en espèces. Si nous appliquons cette idée de division — laquelle, elle aussi, a été pensée très tôt — à cette

proposition : la vérité est une espèce d'erreur, il vient : la vérité est l'espèce, et l'erreur le genre. Il y aurait donc différentes espèces d'erreur, parmi lesquelles se trouverait la vérité. C'est bien ainsi que pensait Nietzsche, la vérité est une espèce d'erreur, ce n'est qu'une apparence, l'autre espèce est l'art. La vérité et l'art sont deux espèces d'apparence, la différence étant que l'art, comme dit Nietzsche, a plus de valeur que la vérité. Mais nous ne sommes pas encore en mesure de le comprendre, restons-en pour l'instant à cette pensée selon laquelle la vérité est une espèce d'erreur ou d'apparence. Nous prenons donc la vérité comme un concept générique et disons qu'il y a différentes espèces de vérités, différentes espèces de non-vérités. La non-vérité est-elle une espèce de vérité comme les autres ? Il y a des non-vérités dans toutes les espèces de vérité. Mais la non-vérité n'est pas une espèce de vérité comme peut l'être, par exemple, la vérité mathématique. La mauvaise herbe est aussi [293] une espèce d'herbe, mais la mauvaise herbe n'est pas du même ordre que les plantes médicinales. Pour déterminer ce qui est ici pensé par non-vérité considérée comme une espèce de vérité, il faut d'abord rechercher ce que la vérité, en tant qu'espèce de non-vérité, a affaire avec la négation.

Le préfixe allemand *Un-* [dans le mot *Unwahrheit*, littéralement « invérité » (traduit ici par non-vérité)] est une négation qui correspond au latin *in-* et au grec *ά* ou *άv*. La non-vérité (*Unwahrheit*) est donc à l'évidence une négation de la vérité. Dans cette négation, la vérité est elle aussi posée. Tirons au clair sur des exemples ce que signifie « négation ». Demandons-nous : qu'est-ce qui n'est pas rouge ? C'est tout sauf le rouge lui-même, par exemple le bleu, le vert, *etc.*, mais le carré, le chaud, le joyeux ne sont pas non plus rouges. Qu'est-ce qui n'est pas vivant, qu'est-ce qui est sans vie (*unlebendig*, inanimé) ? C'est tout ce qui est soit mort, soit inerte. Par inerte, nous voulons dire une chose sans vie qui est certes effective en tant que telle mais au caractère

d'effectivité de laquelle la vie n'appartient pas. Ne peut être mort que ce qui peut aussi vivre, mais qui simplement *ne vit plus*. Un oiseau gelé est sans vie, c'est-à-dire mort. La craie est sans vie, c'est-à-dire inerte. Les auditeurs sont sans vie, et cette fois « sans vie » est employé au sens de « pas éveillés », « pas vifs ». Ces exemples sont destinés à montrer qu'avec le préfixe allemand *un-* (*in-*) on n'a en réalité encore rien dit. Tout dépend de ce qui est nié, et de la manière dont la chose niée est posée dans la négation. La négation en cause, le fait d'être sans vie, de ne plus vivre, présuppose la vie. Cette négation n'est pas un rien pur et simple, mais bien plutôt une *στέρησις*, une privation, une perte. La non-vérité, ce n'est pas simplement : pas de vérité, mais dans la non-vérité la vérité est précisément posée. Nous faisons appel précisément à ce dont nous nous démarquons. Et cela fait partie de l'essence de toute démarcation, comme de l'essence de toute inimitié. On est toujours dépendant, dans l'inimitié, de celui dont on est l'ennemi pour qu'une mise à distance soit possible. La non-vérité est une espèce de vérité. Ici le concept d'espèce n'est pas pris au sens de subordination à un genre, mais de manière, de guise. La non-vérité est une guise de la vérité, en l'occurrence un manque de vérité, une perversion de la vérité. Dans cette proposition, une conception déterminée de la vérité est à l'œuvre, sinon il ne serait pas possible de parler de non-vérité. Nous avons donc [294] maintenant établi que la non-vérité n'était pas une simple négation de la vérité, mais qu'elle portait elle-même atteinte à la vérité, et avait donc besoin de la vérité. Et dès lors qu'une non-vérité est posée, une guise déterminée de la vérité est elle aussi posée. Ces élucidations conceptuelles font paraître du coup moins étrange la détermination de l'essence de la vérité comme erreur.

Nous allons maintenant aborder la proposition par un autre biais. Nous voulons *faire à présent l'expérience* de ce qu'est la vérité. Considérons donc une vérité. Nous disons : cette salle de cours n° 54 est

éclairée. Cela est vrai dans la mesure où l'énoncé en question s'accorde avec l'état de choses, et la vérité est l'accord de l'énoncé avec la réalité effective, avec l'étant. En vertu de cet accord, la proposition est une vérité. Nous mettons cette proposition par écrit, et la relisons à un autre moment, par exemple la nuit : cette salle de cours est éclairée. La proposition est alors non vraie.

Comme second exemple, prenons le titre d'un journal américain : « Grands succès de l'armée de l'air américaine : 34³ avions japonais abattus ». L'information est d'abord reçue avec méfiance. Mais deux jours plus tard, la confirmation officielle du Japon tombe. La proposition correspond bien aux faits, c'est une vérité. Mais elle avait passé sous silence la perte de 96 avions américains. Il n'en demeure pas moins que la proposition est correcte, qu'elle est juste, et il est juste de la rendre publique parce qu'on ne peut pas commencer une guerre par une défaite. Mais cette justesse, cette rectitude, relève de cette espèce de non-vérité sans laquelle une certaine espèce d'êtres vivants ne saurait vivre. Ce type d'énoncé n'est pas conditionné par l'essence de la propagande, mais une décision sur l'essence de la vérité est ici intervenue, celle que Nietzsche est le premier à avoir explicitée en 1885. Dans une lettre qu'il a envoyée de Venise en 1884, il écrit : « Mon œuvre a le *temps* — et je ne veux surtout pas que l'on me confonde avec ce que ce présent a à résoudre au titre de *sa propre* tâche. Dans cinquante ans, quelques-uns ouvriront peut-être les yeux pour voir *ce que j'ai accompli*. — » Ces indications sont destinées à montrer que cette proposition, apparemment paradoxale, n'est pas une proposition philosophique éloignée de la vraie vie, [295] mais exprime quelque chose au sein de quoi notre époque se meut de manière déterminée depuis trois siècles et dont nous ne pouvons pas nous libérer. Nous devons néanmoins méditer et demander ce qui a lieu ici, et quelle décision est exigée de nous.

Tous ces éclaircissements ne permettent pas encore de saisir la véritable teneur de la proposition. Pour saisir la teneur métaphysique de la vérité, nous devons penser la proposition en son entier. Elle parle de la vérité en relation à la vie. Nous devons donc chercher à appréhender comment Nietzsche comprend et pense la vie. La valeur pour la *vie* décide. La vérité est l'espèce d'erreur *sans* laquelle une certaine espèce d'êtres vivants ne saurait *vivre*. Nous réécrivons la proposition en la mettant sous une forme positive et disons : la vérité, entendue comme une certaine espèce d'erreur, est nécessaire pour certains êtres, pour les hommes. Chez Nietzsche, un être, ce terme désigne tout être vivant quel qu'il soit. Nous nous en tenons de prime abord à l'être humain, à l'homme. La vérité est une condition nécessaire à la vie, la vérité étant une certaine espèce d'erreur. Qu'est-ce que Nietzsche entend donc par vie ? Nous cherchons le concept qui lui est immédiatement supérieur. La vie est une espèce d'être. Ce qui est vivant est. Nietzsche dit, dans la *Volonté de puissance*, n° 582⁴ : « L'“être” — nous n'en avons d'autre représentation que “vivre”. — Comment quelque chose de mort pourrait-il “être” ? » Ailleurs, il qualifie l'être de généralisation du concept de vie. De prime abord, cela montre simplement que Nietzsche prend le concept de vie en un sens bien déterminé, et qu'il lui donne en l'occurrence le même sens qu'être. Et la question de l'être est la question fondamentale de toute la métaphysique. La vie est le concept métaphysique fondamental non seulement dans la pensée de Nietzsche, mais déjà antérieurement. Vivre équivaut à être. Que veut dire alors vivre ? Nietzsche définit ce qu'est pour lui vivre lorsqu'il dit : « vivre » ou « être animé » [c'est] « vouloir, agir », « devenir ». Dans la philosophie de l'idéalisme, la vie est aussi la détermination de ce qui est véritablement effectif, ou encore du vouloir. Schelling dit : Vouloir est l'être originel, l'être véritable. Mais qu'est-ce que vouloir ? *Vouloir* c'est *aspirer*, désirer, mais à

l'inverse aspirer, souhaiter, désirer, ce n'est pas nécessairement vouloir.

[296] Essayons de préciser plus avant ce point. Je veux boire, j'aimerais avoir quelque chose à boire. Aimer avoir en ce sens-là, c'est désirer, je *ressens* l'envie de boire. Mais ce désir ne vise pas à être satisfait à tout prix. Il en va autrement si je dis : je *veux* comprendre cette proposition. Ici aussi, il y a une aspiration, un mouvement vers quelque chose, mais c'est une aspiration qui se porte sur quelque chose de bien déterminé, quelque chose que l'on s'est représenté. Ici, ce que l'on veut est déjà posé simultanément dans la volonté comme l'élément déterminant. Ici, ce à quoi l'on aspire est représenté d'avance. Je sais ce que je veux. C'est quelque chose qui est pensé, réfléchi. Lorsque je veux, je suis partie prenante [au vouloir] de manière très caractéristique. *Je* veux, ce « je » co-détermine dans son fond le vouloir. Le vouloir est un comportement qui vient de moi-même. C'est moi-même qui détermine la volonté. Et être ainsi partie prenante en se déterminant soi-même, c'est ce qu'on appelle être spontané, c'est la spontanéité qui constitue d'après Kant la détermination fondamentale de la volonté, laquelle est une espèce propre de causalité.

Le soi-même de l'homme, la pensée, fait donc partie du vouloir, c'est une espèce spécifique de causation, une attraction et une espèce d'aspiration. Mais tout cela n'est pas suffisant pour appréhender ce que Nietzsche entend par vouloir et par volonté, car Nietzsche dit : la volonté est par essence volonté de puissance.

Sixième heure

Le concept de « volonté de puissance » forgé par Nietzsche est un concept métaphysique. Penser ce concept, cela signifie penser métaphysiquement. Il convient donc d'examiner la signification du

terme « métaphysique » ainsi que son histoire pour autant que celle-ci en fasse partie.

Μετά- veut dire la même chose que « après », aller d'une chose à une autre (comme dans métamorphose = changement de forme), passer de l'une à l'autre, venir à la suite.

Φύσις veut dire « nature » au sens le plus large, φυσική désigne la science de la nature, de tout ce qui, en soi-même, n'a pas été créé par l'homme, l'opposé de τεχνική. La Terre et les étoiles [297] font ainsi partie de son domaine, tout comme les plantes et les animaux. Comme on peut le voir, cette détermination d'essence est plus large que ce que nous entendons aujourd'hui par physique.

En ce qui concerne la formation du terme « métaphysique », les choses se sont passées de la façon suivante : cent ans environ avant J.-C., alors que les écrits d'Aristote — celui-ci ne les a pas, à vrai dire, publiés lui-même — venaient d'être redécouverts, on les a répartis selon les disciplines habituelles de la philosophie telle qu'elle se pratiquait dans les écoles depuis l'Académie de Platon, à savoir : en λογική, c'est la partie qui traite de la pensée et de ses lois, en φυσική et en ἠθική, c'est la doctrine qui traite de ce qui détermine l'attitude de l'être humain. Or il se trouve que parmi ces écrits — ce philosophe a écrit à peu près sur toutes les sciences — il y en avait qui n'appartenaient ni à la logique ni à l'éthique, et qui faisaient aussi référence à la φυσική, si ce n'est qu'ils ne traitaient pas d'étants déterminés, mais de l'étant en général. Ils ont été placés pour cette raison μετά — après ses écrits sur la φυσική.

Cette appellation tout d'abord purement éditoriale a désigné par la suite le contenu d'un domaine de pensée déterminé, d'autant que les pensées dont il y était question étaient métaphysiques au sens de *trans physica[m]* = au-delà de la physique. La métaphysique est devenue la doctrine de ce qui est au-delà de l'être visible, la doctrine du

suprasensible, et plus précisément (d'après Aristote) la doctrine de l'être en général. Lorsqu'on réfléchit par conséquent sur l'être en général, sur l'étant en général, cette pensée est métaphysique.

Et c'est bien d'une question sur l'être en général qu'il s'agit pour Nietzsche avec le problème de la « volonté de puissance ».

Car être équivaut pour Nietzsche à vivre. (Aphorisme n° 582⁵ : « L'“être” — nous n'en avons d'autre représentation que “vivre”. —). La vie n'est donc pas seulement pour lui une des multiples formes de l'être.

Vivre, c'est à son tour agir, vouloir. La volonté est toujours volonté de puissance. La volonté de puissance est donc le concept métaphysique fondamental de la pensée nietzschéenne.

Puisque, depuis 300 ans av. J.-C., toute pensée est [298] métaphysique, ce terme métaphysique de « volonté de puissance » est ce qui donne son titre à la dernière œuvre de Nietzsche, au sein de laquelle il apparaît également sans cesse. Cette œuvre, qui était conçue pour servir de conclusion à sa philosophie et à laquelle le philosophe travaillait depuis 1884, est cependant restée inachevée. La folie qui a frappé Nietzsche en janvier 1889 l'a empêché de la terminer. Il n'a laissé qu'une grande quantité d'aphorismes et quelques plans définis de manière très générale. Lorsque les textes posthumes de Nietzsche ont été mis en ordre par Peter Gast et Mme Förster-Nietzsche en 1906, ces ébauches ont été réunies suivant l'un des plans existants et ont été éditées sous le titre indiqué. Il va de soi qu'il était exclu de réussir à mener à bien ce que le disparu avait en tête en allant entièrement dans son sens. Et comment une telle chose serait-elle d'ailleurs possible ! Il était donc inévitable que l'œuvre ne soit pas conforme aux intentions de son auteur, et donne, du cheminement de la pensée nietzschéenne, une image souvent déformée qui a donné lieu à un grand nombre de malentendus et de confusions. Par exemple on a regroupé des textes

d'époques très diverses en supposant à tort que la pensée de Nietzsche était restée inchangée depuis l'époque du Zarathoustra (1883). Une nouvelle édition augmentée presque du double a paru en 1911, mais elle n'a modifié qu'à la marge, à vrai dire, cet état de fait.

Comment Nietzsche détermine-t-il la volonté de puissance comme concept métaphysique fondamental ?

Penser cela en son fond, cela veut dire penser sur l'être en général, et une pensée de ce genre recèle des difficultés dont il est difficile de venir complètement à bout. En effet :

On ne peut aborder ce problème qu'en déduisant le général à partir du particulier, ce qui est aussi, par exemple, la méthode des sciences de la nature, donc en considérant d'abord séparément des domaines d'être particuliers (tels que la nature organique ou l'histoire) en tant que domaines « étant », et en cherchant ensuite à établir, en dégageant ce que tous ont en commun, ce qu'est l'être en général.

Mais il y a déjà dans la considération de l'être des domaines [299] particuliers une difficulté — outre que l'on ne sait jamais si l'on a saisi effectivement tous les domaines d'être —, car en considérant ces domaines d'être on les a déjà posés par avance comme « étant ».

On a donc déjà anticipé, avec cette méthode, le résultat. Un énoncé sur l'être en général n'est possible qu'en faisant fond sur la considération de domaines d'être particuliers, mais pour pouvoir prendre en considération ces domaines on doit déjà les présupposer comme étant. On sait donc déjà en quelque manière ce qu'est l'être, car sinon on ne pourrait pas mettre au fondement de celui-ci, au fondement de l'être, une abstraction obtenue à partir de l'être lui-même.

Comment donc comprendre ce titre, volonté de puissance ?

On pourrait croire au premier abord qu'il s'agirait ici d'une volonté qui, encore impuissante, aspire à la puissance, qui rêve d'un but qu'elle n'a pas encore atteint. Partant de là il n'y a qu'un pas à faire pour voir

en elle, la volonté de puissance, un concept romantique, une rêverie. C'est un point de vue qui de fait a été défendu (par Ernst Jünger), mais il est pourtant erroné. Nietzsche vise en réalité tout autre chose.

Volonté de puissance est un titre composite. Peut-être peut-on y avoir accès en cherchant à penser séparément le sens de ses deux composants. Qu'est-ce que la volonté ? Qu'est-ce que la puissance ?

La volonté a quelque chose à voir avec le désir, le souhait ; dans la volonté, toutefois, le but auquel on aspire est représenté et posé consciemment. La volonté est conditionnée moins « causalement » [que le désir], elle n'est pas insérée (*Eingefügtseins* [?]⁶) dans le principe de la cause et de l'effet qui régit les phénomènes de la nature. Elle repose uniquement dans le Je qui veut à partir de lui-même, spontanément. C'est ici que se noue son rapport avec la « liberté ».

Ces réflexions ne sont cependant guère décisives au bout du compte, et il en va de même si l'on s'efforce de déterminer la « puissance ». On pourrait être tenté de donner des exemples de puissance. Ceux-ci sont sans doute utiles en guise d'illustration, au moins pour commencer, mais ils ne peuvent jamais permettre d'appréhender la détermination essentielle dans sa pleine généralité. On peut certes accorder aux exemples qui ont le mérite de [300] faire appel aux faits la priorité sur les définitions conceptuelles et imputer à l'abstraction de ces dernières la divergence entre les uns et les autres ! La position inverse, avec la citation de Hegel : « tant pis pour les faits ! », a tout autant de légitimité.

Un exemple permet pourtant de mettre lui-même en évidence l'insuffisance des exemples. Le concept de « puissance » peut sans doute être éclairé par la considération d'exemples historiques et, pourquoi pas, par l'étude de la littérature sur un État puissance. On trouvera sans doute énormément de choses qui ont pu être écrites sur la puissance, mais la puissance elle-même est alors prise comme un

concept que l'on présuppose de manière déterminée. Et c'est justement sur ce concept que la recherche devrait jeter de la clarté !

Il y a de façon générale peu d'avantages à vouloir progresser dans l'intelligence du concept « volonté de puissance » en analysant chacun de ses composants. En outre ce concept est bien trop central pour la pensée nietzschéenne. Il vaudra mieux l'éclairer en ayant en vue la signification centrale qu'il avait pour son créateur. Il est précisément possible de montrer toujours à nouveau dans la dernière œuvre de Nietzsche comment toute la pensée nietzschéenne s'enracine dans ce concept, comment elle en prend issue.

La volonté de puissance est pour Nietzsche l'essence de l'effectivité elle-même, et tous les domaines de l'être sont interprétés comme volonté de puissance et uniquement comme cela.

Quelques témoignages : dans *La Volonté de puissance*, 1885, p. 415, n° 8⁷ :

« La volonté de puissance est le dernier *factum* auquel nous parvenons... Nos impulsions sont réductibles à *la volonté de puissance*. » Ici « nous » veut dire « nous les hommes », lorsque nous nous considérons comme étant dans la totalité de nos formes d'expression (comme pensant, sentant, agissant, etc.). Ce qui est important ici, c'est aussi le concept d'impulsion (*Trieb*, instinct), qui joue un grand rôle dans la philosophie de Nietzsche.

Pourtant ce n'est pas seulement chez l'homme que la « volonté de puissance » constitue le motif fondamental de tout agir, elle intervient déjà à ce titre au niveau biologique le plus bas : *Volonté de puissance*, n° 702⁸ : « Le protoplasme étend ses pseudopodes [301] pour chercher quelque chose qui lui résiste — poussé non par la faim, mais par la volonté de puissance. » Ce n'est pas le manque qui conduit à agir, mais c'est une poussée motivée plutôt par la surabondance. La faim et

l'alimentation sont des phénomènes qui procèdent de cette volonté de puissance, ce ne sont rien d'originaires.

Et la volonté de puissance est même l'explication ultime du comportement de la nature inanimée, une explication par rapport à laquelle toutes les autres apparaissent déjà comme dérivées. Aphorisme n° 619⁹ : « Le concept victorieux de “force” avec lequel nos physiciens ont créé Dieu et le monde a encore besoin d'un complément : il faut lui attribuer une volonté intérieure que je qualifie de “volonté de puissance”... »

Dans une formulation indépassable que Nietzsche souligne en totalité, la volonté de puissance apparaît, dans le dernier aphorisme de l'œuvre qui porte ce titre (n° 1067¹⁰), comme fondement de tout l'effectif : « *Ce monde est volonté de puissance — et rien d'autre.* »

Cela montre donc que lorsqu'on lit dans le fragment n° 693¹¹ : « Si l'essence la plus intime de l'être est volonté de puissance... », il ne faut absolument pas prendre cela, selon Nietzsche, en un sens hypothétique. Pour lui, il en est ainsi.

Ce concept apparaît pour la première fois avec cette signification englobante dans *Ainsi parlait Zarathoustra* (1883). Dans le chapitre « Du surmontement de soi-même », nous trouvons cette phrase : « Là où j'ai trouvé de la vie, j'ai trouvé de la volonté de puissance. »

Ce passage montre de façon particulièrement remarquable la connexion de la « volonté de puissance » avec ce qui vit, avec le pouvoir de commander et d'être maître. Pour ce qui concerne la compréhension de l'expression dont nous débattons, nous avons là un indice qui prouve que seule l'intelligence de ce concept central de la philosophie nietzschéenne permettra d'interpréter chacun de ses composants.

C'est à partir du point de vue qui sera alors obtenu que s'obtiendront aussi les relations entre la vérité et la volonté de puissance.

Nous sommes partis de la détermination nietzschéenne de l'effectivité de l'effectif comme volonté de puissance. La volonté de puissance est un concept composite. Nous avons essayé de l'éclairer en nous interrogeant sur la signification des différents éléments qui le constituent.

Qu'est-ce que la volonté ? Nous en avons une certaine représentation en nous observant nous-mêmes. L'étude de la volonté relèverait donc de la psychologie, et la détermination nietzschéenne de l'effectivité comme volonté de puissance serait purement psychologique. La psychologie est une discipline à part entière. Nietzsche la comprenait métaphysiquement comme « morphologie et histoire de l'évolution de la volonté de puissance¹² ». Il pense donc la psychologie à partir de la volonté de puissance et non l'inverse.

Nous avons alors cherché à savoir ce qu'est la puissance. La puissance ne renvoie pas aussi clairement que la volonté au domaine de la psychologie. On pourrait ici chercher ce qu'il en est en procédant empiriquement ; on parle par exemple de puissance à propos des États ; mais cela ne mène pas bien loin. On pourrait également partir du mot et éclaircir sa signification, mais cela ne permettrait pas d'appréhender l'essence proprement dite. Puissance vient de pouvoir, en allemand *mögen*, qui a deux sens. D'un côté, ce mot signifie être capable (*können*), d'un autre côté il signifie aimer (*mögen*), préférer. Mais cela ne mène pas bien loin non plus.

Et lorsque Nietzsche dit seulement « volonté » ou bien « puissance », il veut toujours dire : « volonté de puissance ».

La volonté de puissance est la détermination unitaire de l'effectivité de l'effectif. Cette pensée est en germe dans le *Zarathoustra*. Dans ce texte, on lit, dans le chapitre du surmontement de soi-même : « Là où j'ai trouvé de la vie, j'ai trouvé de la volonté de puissance. » La vie et la

volonté de puissance vont donc de pair. Et Nietzsche poursuit dans le même chapitre : « Et la vie elle-même m'a confié ce secret : "voici", dit-elle, "je suis ce qui doit toujours se surmonter soi-même". »

Mais puisque la vie = l'effectivité de l'effectif et que ceci = volonté de puissance, la volonté de puissance = surmontement de soi-même.

[303] Nous nous sommes alors demandé ce qu'était le surmontement de soi-même et où il y avait surmontement. Par exemple dans l'éthique ascétique ou dans la morale. Cependant, le surmontement de soi-même est pour Nietzsche un concept métaphysique, et correspond de ce fait à tout autre chose.

« Et là où il y a sacrifice, service rendu, regard amoureux, là aussi il y a volonté d'être maître. » Donc se surmonter soi-même, ce n'est pas simplement réprimer un désir, ce n'est rien de négatif, d'ascétique, ce n'est pas simplement maintenir en bas, mais aller vers le haut. C'est ce que signifie la volonté d'être maître.

Le concept de surmontement de soi-même est donc ambigu. Il y a également, dans la volonté de puissance de Nietzsche, une dualité spécifique : aller vers le haut et rester en haut. Pour Nietzsche, ce qui prime, c'est d'aller vers le haut, de pouvoir être maître, de pouvoir commander.

Mais qu'est-ce que commander ? C'est exiger inconditionnellement qu'une action soit accomplie. Ce qui est inconditionné, cependant, n'est pas purement et simplement inconditionné, il est conditionné par la loi que donne le commandement lui-même.

Mais on n'a pas seulement besoin des autres, on peut aussi se commander soi-même.

Chez Nietzsche, on ne trouve nulle part une détermination spécifique [de la volonté de puissance]. Cela renvoie constamment au fait que la volonté de puissance est certes unitaire, mais n'est pas quelque chose de simple.

Mais puisque la puissance n'existe que comme volonté de puissance, il est dans l'essence de la puissance de s'intensifier constamment soi-même. Dès que la puissance se met à l'arrêt, elle décline. Il lui faut toujours aller au-delà du niveau de puissance qu'elle a atteint à chaque instant, il lui faut constamment se surpasser elle-même dans la puissance.

Cela permet de comprendre ce que Nietzsche veut dire par se surmonter soi-même et devenir maître : c'est parvenir au-delà de soi-même. Le contraire de la volonté de puissance, ce n'est pas la possession de la puissance, mais l'impuissance.

La volonté de puissance ne peut être réduite aux seuls concepts qui la constituent puisque la puissance n'est puissance qu'en tant que volonté de plus de puissance. Cela implique un surpasement du niveau de puissance chaque fois atteint, ce qui suppose [304] toutefois que les niveaux de puissance antérieurs soient conservés. Nietzsche met donc au fondement [de la volonté de puissance] la conservation et l'intensification.

La question du but de la volonté de puissance est superflue parce qu'elle ne veut qu'elle-même. Elle agit pour agir. Tout autre but n'est qu'apparent. Il n'y a rien qui puisse déterminer la volonté de puissance sinon elle-même.

Nietzsche dit, dans l'aphorisme n° 1067¹³ de la *Volonté de puissance* : « *Ce monde est volonté de puissance — et rien d'autre.* »

Ce qui est à craindre, ce n'est donc pas de manquer un but. La seule chose à redouter est de ne plus pouvoir vouloir. Nietzsche dit, dans le troisième livre de la *Généalogie de la morale* : « Il [l'homme] préfère encore vouloir *le rien* plutôt que de *ne pas* vouloir. » Mieux vaut encore la dévastation, car dévaster permet au moins de commander ; de faire plus, de s'intensifier soi-même, et il y a là par conséquent effectivité. Ce

qui est voulu est secondaire, passager. La seule chose qui est voulue, c'est qu'il y ait vouloir.

Nous nous sommes demandé ensuite si l'effectivité était volonté de puissance. Comme nous l'avons vu, il y a à la base deux éléments fondamentaux : l'intensification de la puissance et la conservation de la puissance. Pour avoir les deux, il faut que les conditions requises soient satisfaites.

L'intensification de la puissance n'est possible que si quelque chose peut encore être atteint au-dessus du niveau de puissance précédemment obtenu ; la conservation de la puissance n'est possible qu'en s'assurant de ce qui a été conquis.

Ce sont là les conditions et les points de vue de la volonté de puissance. Nietzsche appelle ces conditions « valeurs ». Les valeurs sont donc les conditions posées par et pour la volonté de puissance. Évaluer et apprécier ainsi, cela fait partie de la volonté de puissance.

Apprécier, c'est 1. préférer à autre chose. C'est la condition de l'intensification de la puissance. 2. calculer, c'est-à-dire poser les conditions de la préservation de la puissance.

Ce qui est apprécié au plus haut, c'est l'intensification de la puissance. Nietzsche dit dans le *Zarathoustra* : « Il y a beaucoup de choses que le vivant apprécie plus haut que la vie elle-même. » L'important n'est donc pas que la vie soit, mais que la vie soit elle-même créée.

[305] Puisque l'effectivité de l'effectif est volonté de puissance, et que cette volonté est une volonté appréciatrice, la pensée métaphysique de Nietzsche est une pensée en valeurs, et seule une pensée qui pense authentiquement en valeurs est philosophie. Mais par rapport à toute la philosophie antérieure, la pensée de Nietzsche représente une transvaluation de toutes les valeurs parce que ces valeurs ne valent pas

par elles-mêmes, mais tirent leur valeur de la seule volonté de puissance, laquelle ne peut plus être mesurée à rien.

Nietzsche qualifie sa philosophie de platonisme inversé. Par platonisme, il entend le fait de ne pas tenir le sensible pour l'effectif. Or le sensible est précisément pour Nietzsche l'effectif dont l'effectivité est la vie, la volonté de puissance. Le suprasensible n'est pas pour autant mis hors jeu de la sorte, mais l'intellect n'est qu'une condition de la volonté de puissance et fait en réalité partie des conditions que Nietzsche qualifie de vérité.

Nietzsche dit que l'être de l'étant est le devenir. Le devenir n'est ici rien d'indéterminé, mais correspond au surpassement de la puissance. Le devenir est le changement constant des rapports de puissance. Tout ce qui est effectif, en tant qu'effectif, est constamment en écoulement.

Nous sommes alors revenus sur le mot de Nietzsche : « *La vérité est cette espèce d'erreur sans laquelle une espèce déterminée d'êtres vivants ne saurait vivre. La valeur pour la vie décide en dernier.* »

Nietzsche prend ici pour base la définition de la vérité courante depuis Aristote : l'accord de la pensée ou de l'énoncé avec l'état de choses.

Cette salle de cours est éclairée. Cet énoncé est correct en ce moment puisqu'il est en accord avec l'objet. Dans quelques heures, la salle de cours sera dans le noir et notre énoncé ne sera pas vrai. L'effectivité de l'effectif n'est donc pas l'objet qui se tient en vis-à-vis, mais le devenir. L'accord avec l'objet n'a donc aucune effectivité. La vérité saisit et fixe les objets, c'est-à-dire qu'elle met à l'arrêt le devenir, elle est donc non vraie, c'est une erreur dont nous avons cependant besoin pour pouvoir vivre. La vérité est donc là pour la conservation. L'étant est ce qui est fixe, constant, mais il n'est pas, pour cette raison même, effectif ; c'est [306] bien plutôt une espèce d'apparence. La vérité est la valeur qui assure la conservation du constant.

Une [autre] espèce d'apparence est l'art. Celui-ci ne sert pas à la conservation, mais à l'intensification de la puissance. Il projette les possibilités pour la volonté de puissance. Par art, Nietzsche entend aussi toutes les formes d'organisation, par exemple le corps des officiers prussiens ou encore l'ordre des jésuites : toutes les possibilités d'intensification de la puissance.

Mais puisque la conservation de la puissance n'est qu'au service de l'intensification de la puissance, Nietzsche en vient à cette conclusion : « L'art a plus de valeur que la vérité. »

Huitième heure

Notre considération des deux paroles d'Héraclite et de Nietzsche, que nous avons jugé bon de développer avant le « monde des Idées » de Lotze, est pour l'essentiel terminée. Nous ne prétendons pas avoir obtenu de la sorte une pleine connaissance du monde de pensée de ces deux philosophes, aussi bien en ampleur qu'en profondeur. Mais nous nous sommes au moins exercés à nous approprier progressivement les pensées en question.

Notre appropriation de ces deux pensées serait cependant incomplète si nous nous contentions de les envisager isolément. Elle ne peut trouver sa conclusion définitive qu'à la condition de les relier l'une à l'autre, d'autant que leur rapport mutuel n'est nullement arbitraire ; il y a en effet entre ces deux pensées une connexion qui touche à un problème fondamental.

La parole d'Héraclite traite de la perception de l'étant tel qu'il est, celle de Nietzsche de la vérité. Deux points de départ différents, mais la manière dont elles se développent à partir de là fait passer de l'une à l'autre, fait passer l'une dans l'autre. Dans la perception de l'étant tel qu'il est, le concept de vérité est posé même si le philosophe grec n'en

parle pas expressément. Nietzsche part de la vérité, il se voit contraint de la mettre en relation avec la vie et arrive ainsi à l'être, car l'être est pour lui la généralisation du concept de vivre.

[307] La question fondamentale de la philosophie : « qu'est-ce que l'étant en tant qu'étant » enferme la question de l'essence de la vérité, elle a besoin, pour pouvoir recevoir une réponse, que soit énoncé ce qu'est la vérité.

Nous avons vu que la pensée qui traite de cette question était une pensée d'une espèce particulière. Il n'est pas possible d'arriver à des résultats dans ce domaine par des chemins empiriques car on est déjà dans la vérité sur l'être, la vérité se trouve toujours déjà au fondement de toute pensée. Nous négligeons bien souvent cet état de fait, ou du moins le recouvrons d'un voile parce que nous « cherchons la vérité » alors même que nous ne savons pas encore ce qu'il en est de l'essence de la vérité elle-même. À moins que ? Toutes les prises de position pour ou contre ceci ou cela savent déjà quelque chose de cette essence qu'elles comprennent en un sens déterminé parce que toutes se meuvent sur des voies déterminées de la pensée.

Nietzsche lui-même n'y échappe pas, chez lui aussi la décision sur l'essence de la vérité est déjà présupposée. La vérité est précisément une espèce d'erreur, une espèce de non-vérité, c'est une perversion de la vérité. Mais cette perversion affecte une réalité qui est déjà présupposée et dont il est admis que tout un chacun sache ce qu'elle est. Ici, la transvaluation de toutes les valeurs n'est pas, à rigoureusement parler, accomplie, ici Nietzsche reste prisonnier de la tradition.

Qu'est-ce que la vérité ? Considérons la définition que nous avons déjà mentionnée à plusieurs reprises : « La vérité est l'accord de l'énoncé avec l'effectivité. » Cette détermination de l'essence de la vérité est citée pour la première fois par Thomas d'Aquin, et apparaît en fait — en latin cela va de soi — sous la forme suivante : « *veritas est*

adaequatio rei et intellectus ». La proposition elle-même date probablement du x^e siècle. Pourtant, nous ferions fausse route si nous pensions qu'elle procéderait de l'esprit de la scolastique. Les scolastiques — le nom vient de *schola* = l'École, parce que cette science était enseignée dans les écoles, celles des ordres religieux et des évêchés, et plus tard dans les universités — les scolastiques considéraient que leur tâche consistait à exposer et à commenter la doctrine de l'Église. Il ne s'agissait nullement par là de rechercher la vérité, mais le but [308] était simplement de commenter et d'exposer la vérité elle-même ; il n'y avait pas matière à conduire quelque recherche que ce soit car la Bible était la Révélation, et contenait en tant que telle la vérité. Toute dispute à ce sujet aurait nécessairement été considérée comme sacrilège et hérétique. La forme même de l'explication était d'ailleurs imposée : il s'agissait d'une exégèse à rebours qui renvoyait à une exégèse antérieure, aux pères de l'Église, lesquels transmettaient la tradition de l'Église, et naturellement à l'Écriture sainte. C'est pourquoi les écrits de la scolastique fourmillent de citations d'autorités précédentes, puisque leur argumentation consiste principalement à en appeler aux autorités appropriées.

La définition ci-dessus ne peut pas — nous le voyons maintenant — provenir d'un tel domaine de pensée. Son esprit est celui de l'Antiquité ; elle est plus exactement d'esprit aristotélicien. De fait, on trouve déjà énoncé chez ce penseur quelque chose de semblable.

Cette remarque est d'importance, même si elle reste surtout d'ordre historique, parce que cette détermination de l'essence de la vérité a parfois été considérée, de fait, comme relevant du « Moyen Âge obscur » et a été jugée en conséquence, c'est-à-dire discréditée. On a été amené à légitimer ce point de vue en faisant fond sur le criticisme et à vrai dire pour les raisons suivantes :

L'accord de l'*intellectus* et de la *res*, de la chose, ne peut être connu que si nous pouvons connaître effectivement la chose telle qu'elle est. Mais c'est quelque chose qui a été mis en doute depuis Kant, et cela à juste titre, puisque les objets de notre connaissance ne peuvent être que les sensations que nous avons des choses, et jamais les choses « en soi » elles-mêmes.

Kant lui-même s'est cependant posé la question d'une nouvelle définition de la vérité, question qui s'est ainsi trouvée soulevée à nouveaux frais. Dans la *Critique de la raison pure* (première édition, p. 58, deuxième édition, p. 82), on trouve la proposition : « La définition de la vérité qui en fait l'accord de la connaissance avec son objet est ici admise et présupposée¹⁴. »

Mais notre tentative pour trouver une solution [au problème de la vérité] ne peut pas du tout prendre appui sur Kant, cela [309] supposerait la capacité de nous transporter dans la pensée d'il y a plus de cent cinquante ans, ce qui n'est pas si commode car notre pensée est aujourd'hui différente. Le fait que l'« impératif catégorique » soit encore efficace à notre époque n'est pas une objection sérieuse là-contre. Même si aujourd'hui des millions de personnes « agissent de telle sorte que la maxime de leur volonté puisse toujours être le fondement d'une législation universelle », et même si à l'avenir des millions de personnes continuent à agir en ayant pour seule motivation le devoir par-delà la récompense ou le blâme, les raisonnements qui sont à la base de cette attitude quasi militaire sont de plus en plus relégués à l'arrière-plan. La pensée directrice de Kant n'est sans doute parvenue à exercer une efficacité historique en pleine connaissance de cause que chez l'officier prussien sous Frédéric II et dans les guerres de libération¹⁵.

Nous allons rendre la tâche poursuivie plus facile en partant d'un exemple :

Dans notre langage familier d'aujourd'hui, nous utilisons, avec une fréquence effrayante, le mot « certainement ». Dans toutes les réponses où nous voulons souligner avec force un état de choses, c'est ce mot à la mode qui revient. Remarquons alors que « certainement » veut dire « c'est vrai » ; nous voyons donc ici, dans la langue, que la vérité est déterminée d'une certaine manière. Le vrai, c'est ce qui est tel que c'est. Mais cet état de choses apparemment si clair comporte derechef un certain nombre de difficultés.

Partons encore une fois d'un exemple : cette pièce de deux marks est ronde. L'énoncé est en accord avec l'état de choses, il y a *adaequatio rei et intellectus*. Cela veut-il dire que l'objet et l'énoncé sont pareils ? Non ! La pièce de deux marks est ronde alors que l'énoncé ne l'est manifestement pas. Nous nous apercevons immédiatement que notre recherche nous conduit à réfléchir sur ce que signifie l'égalité (la parité), car c'est alors seulement que la relation entre l'énoncé et la chose se laissera indiquer.

Dans la vie de tous les jours, nous confondons souvent « égal » avec « le même ou la même », et l'inverse est tout aussi courant. « C'est la même voiture (que la nôtre) qui nous croise ! » « Voulez-vous acheter la même voiture que celle que vous aviez jusqu'à présent ? » Ici on veut dire manifestement non pas « la même », mais une qui soit « pareille (égale) » à l'ancienne. Mais quelle est donc la différence entre ces deux relations ? Le même est toujours un, la relation d'égalité implique au moins deux [310] choses qui sont égales entre elles. Pourquoi donc confondons-nous toujours ces deux expressions ? Cela vient de ce que nous visons non pas la même chose en elle-même, mais seulement le même type, dans notre exemple nous ne visons pas la même voiture, mais le même type de voiture, τύπος — de là vient le mot « type » —, cela veut dire le modèle, la frappe, donc la même chose que εἶδος. Il y a

donc égalité entre plusieurs choses lorsqu'elles possèdent la même frappe, lorsqu'elles appartiennent au même type.

Si nous appliquons maintenant ce que nous venons de dire à la détermination de l'essence de la vérité, il vient alors ceci : il y a vérité lorsque l'objet et l'énoncé s'accordent au sein d'un seul et même.

Neuvième heure

La détermination de l'essence de la vérité que nous avons invoquée jusqu'à présent, à savoir l'idée que la vérité serait l'accord de l'objet et de l'énoncé, est certes pour nous aujourd'hui la plus courante, et pourtant ce n'est pas la seule, ni même la plus originaire, même si, comme nous l'avons vu, elle remonte à Aristote. Cette façon de considérer les choses était étrangère à la pensée grecque avant Aristote et Platon. Leur mot pour dire la vérité est ἀλήθεια, ce qui veut dire hors-retrait (*Unverborgenheit*).

Représentons-nous bien clairement la différence de ces deux points de vue !

Pour que l'énoncé soit en adéquation avec l'état de choses, il faut qu'il se règle sur l'état de choses, qu'il soit dirigé sur l'état de choses. Cet être-dirigé-sur de l'énoncé est ce qui constitue sa rectitude, au sens littéral du terme. Pour désigner la relation entre l'énoncé et l'état de choses, on ne dit pas seulement, en effet, *adaequatio* mais parfois aussi *rectitudo*. Dans la mesure où la vérité est dépendante de l'énoncé, dans la mesure où elle est référée aux propriétés de l'énoncé, son lieu essentiel est le lieu essentiel de l'énoncé, c'est-à-dire la connaissance.

[311] Il n'en allait pas ainsi chez les Grecs avant Platon et Aristote. Eux aussi mettaient certes en rapport la vérité et la connaissance, mais pas de la manière qui vient d'être indiquée. Pour eux, la vérité ἀλήθεια = hors-retrait. « Hors- » est une négation, et c'est même une *negatio*

privationis, mais ici cela correspond à un grand privilège. Puisque ce qui est en retrait cesse d'être en retrait, se découvre, devient manifeste, la vérité a le caractère de la manifestation. Mais la manifestation n'est pas le fruit de la connaissance, elle n'a donc pas la même origine essentielle qu'elle. Ce qui est « en retrait » tout comme ce qui est « hors-retrait », ce qui est manifeste, tout cela a son lieu de résidence dans l'être.

Ce concept de vérité ne nous est-il pas, à nous aussi, familier ? Comme lorsque nous parlons par exemple d'or faux ? On pourrait le croire au premier abord, mais ce n'est pas le cas.

De l'or faux est de l'or inauthentique. Mais il est inauthentique parce qu'il n'est pas conforme à l'essence qu'il prétend avoir, en l'occurrence être de l'or, tandis que ce qui est authentique, c'est ce qui est conforme à son essence, c'est ce qui se règle sur son essence. De l'or faux est donc au bout du compte faux parce que l'énoncé qui dit que c'est de l'or n'a aucune rectitude. Sans doute n'avons-nous pas pensé ici, de toute évidence, dans le sens grec initial dont on vient de parler, mais il serait pourtant prématuré de déclarer que, pour notre pensée, le seul concept de vérité qui vaille, c'est le concept qui se fonde dans la connaissance. Peut-être que ce concept a finalement lui aussi en quelque manière encore son lieu de résidence dans l'être.

Néanmoins les concepts d'égalité et de mêmeté, qui se sont avérés si importants pour la conception que nous avons aujourd'hui de la vérité, doivent être repris à un niveau plus fondamental.

« Il y a égalité entre plusieurs choses si elles s'accordent dans quelque chose de même. » Examinons maintenant quelques conséquences de cette détermination de l'égalité.

Première proposition : il n'y a pas et il n'y a jamais deux choses absolument égales. Preuve : si deux choses étaient parfaitement égales, elles auraient alors exactement les mêmes propriétés (elles occuperaient donc aussi le même lieu dans l'espace et le temps). Il n'y

aurait alors aucun moyen de les différencier, elles seraient identiques. Leibniz a donné à cette pensée le titre de principe de l'identité des indiscernables.

[312] Deuxième proposition : l'inverse de cette conclusion est également valable : il n'y a pas et il n'y a jamais deux choses absolument différentes. Preuve : si deux choses étaient complètement différentes, elles ne devraient alors posséder aucune propriété qui soit la même. Mais c'est impossible car même les choses les plus différentes s'accordent encore en ceci qu'elles sont l'une et l'autre quelque chose.

Ces deux propositions montrent de façon particulièrement claire ce que nous avons déjà exposé à plusieurs reprises, à savoir que l'égalité n'est rien d'originale mais dérive de la même chose.

Le raisonnement précédent revêt une grande importance lorsqu'on l'applique à ce qu'on appelle le « jugement de l'origine (*Ururteil*) » qu'on énonce habituellement ainsi : A est égal à A. Cet énoncé, en tant qu'expression de la loi de l'identité, est incontestablement faux. Il n'y a d'égalité qu'entre deux choses au moins entre lesquelles règne une certaine différence. Ces deux conditions ne sont pas remplies dans le cas du jugement de l'origine. Celui-ci veut nécessairement dire que A est A. À première vue, c'est un énoncé vide, mais ce n'est qu'une apparence car si nous explicitons ce que « A est A » veut dire, nous nous heurtons à un problème de taille. « A est A » veut dire la même chose que « A est ce que A est », « A est ce que son essence est ». Et là nous sommes aussitôt confrontés à la question de l'essence des choses, de ce sur le fondement de quoi chaque chose est elle-même, de ce qui, en elle, constitue l'essentiel par opposition à l'inessentiel. Le premier à avoir ici trouvé la solution, et qui a d'ailleurs donné son orientation à la pensée moderne tout entière et l'a même tout simplement fondée, est René Descartes. L'argumentation qui nous intéresse se trouve dans son ouvrage intitulé *Meditationes de prima philosophia* de 1641, seconde

méditation. (*Prima philosophia* = philosophie première, cette expression se trouve déjà dans l'Antiquité. Cela ne renvoie pas à une détermination chronologique ni à l'ordre qu'il convient de suivre dans l'étude de cette science, mais *prima philosophia* signifie bien plutôt la philosophie au premier chef, la philosophie sur l'être de l'étant (*ens qua ens*) ; on pourrait même dire : la philosophie proprement dite, si l'on traduit *σόφος* par « avoir le goût pour l'essentiel » et si l'on définit par conséquent la philosophie comme la prédilection pour l'essentiel. En revanche, la « philosophie seconde » — il y en a aussi une — a pour objet la considération des domaines d'être particuliers.)

[313] Descartes part des choses que, d'après l'opinion commune, nous appréhendons le plus distinctement entre toutes, les corps en particulier. Il prend l'exemple d'un morceau de cire fraîchement recueillie.

Ce morceau de cire possède une saveur et une odeur déterminées, une forme et une dureté déterminées, et un volume que l'on peut établir exactement. Tout ce qui semble requis pour faire connaître le plus distinctement possible un corps quelconque est présent en lui. Mais toutes ces propriétés subissent des changements très profonds dès lors que la cire est approchée du feu. La saveur, l'odeur et la dureté disparaissent, la forme et l'étendue sont modifiées. Et pourtant la cire reste la même. Tout ce qui relève des sens ne fait donc pas partie de l'essence de la cire. Tout ce qui est perceptible par les sens n'est que la modalité toujours changeante selon laquelle se présente le porteur de l'essence. Que reste-t-il alors ? Quelque chose d'étendu, de flexible, de muable. « Si cela ne peut pas être compris par les sens, se pourrait-il qu'il le soit par l'imagination ? » se demande alors Descartes, et il doit alors répondre « non » car l'imagination ne peut se représenter qu'un nombre fini de modifications de cette chose étendue, flexible et muable, alors qu'elles peuvent varier à l'infini. « Il ne reste donc qu'à admettre

— c'est la conclusion de Descartes — que je ne saurais déterminer ce qu'est la cire elle-même en tant qu'étant par l'imagination, mais que je n'appréhende cela que par l'entendement. » Cette saisie en tant qu'inspection de la pensée n'est ni une perception sensible, ni une imagination. Il en va toujours ainsi, et ce qui différencie la connaissance, c'est uniquement le point de savoir si elle est confuse, et se contente donc de voir, de goûter et de sentir, ou bien si elle est consciente de la nature de l'inspection à laquelle elle se livre.

Cette forme de connaissance, inaccessible à la sensation, et qui va bien au-delà de l'imagination aussi ample soit-elle, et qui n'est comprise que de l'entendement, c'est la connaissance mathématique. Il n'y a que dans les mathématiques qu'une pluralité impossible à embrasser du regard peut être saisie dans une loi et que l'essentiel, par conséquent, peut être éclairci. Il n'y a qu'en elles que le fondement des apparences qui sont en perpétuel [314] changement, c'est-à-dire la loi de leur écoulement, peut devenir manifeste. Elles seules permettent de dégager du flux temporel, en calculant d'avance [leur apparition], l'essentiel au sens de ce qui demeure, de ce qui est permanent. Ce permanent qu'elles atteignent ainsi dans ce calcul prédictif est le seul permanent qui soit, c'est donc l'essentiel des choses et l'effectivité proprement dite. C'est là l'orientation de notre pensée moderne depuis Descartes, et de nouveaux domaines de validité se découvrent sans cesse à elle. En physique, seul le calculable est effectivement réel, et là où la méthode mathématique fait défaut, la physique est condamnée à stagner. Ce n'est que dans la mesure où les observations se laissent calculer exactement à même les choses que la science est achevée, et là où la science n'en est qu'à voir, entendre, sentir — comme c'est le cas en biologie —, elle est encore en état d'inachèvement. Car l'essence de toutes les choses repose dans leur formulation mathématique, c'est leur

mathématique et rien d'autre ; et tout ce que nous avons appelé jusqu'à présent le monde est voué à disparaître.

Dixième heure

La pensée s'est toujours mue jusqu'ici au sein d'un concept déterminé de la vérité. Cette proposition sur l'essence de la vérité s'énonce : « La vérité est l'adéquation de l'énoncé avec la chose ! » Nous n'avons pas voulu pour une fois présupposer le concept de l'essence de la vérité mais le penser. Il nous est apparu chemin faisant que la vérité, comprise comme adéquation de quelque chose avec quelque chose, conduisait à se demander : qu'est-ce que l'égalité ? L'égalité consiste dans la concordance de termes divers qui s'accordent sur un même élément. L'essence de l'égalité repose donc dans la mêmeté.

Pour la mêmeté, pour l'identité, nous avons la formule : A est A ; c'est-à-dire A est ce qu'il est, il est « le même », « lui-même », et cela à vrai dire sur le fondement de son essence. Nous en sommes ainsi venus à la question : *En quoi consiste l'essence d'un étant ?*

Pour en savoir davantage sur l'essentiel de l'essence, nous [315] avons lu un passage des *Meditationes de prima philosophia* de Descartes, et y avons trouvé les pensées suivantes sur l'essence de l'étant, formulées sur l'exemple du morceau de cire :

L'essence de l'étant est certes ce qui demeure, mais ce qui demeure consiste ici en quelque chose d'étendu, de muable. L'essentiel, ce n'est ni sa forme, ni sa grandeur, mais seulement la loi de ses modifications possibles dans ce domaine de l'étendue. Et cette essence, nous ne la saisissons pas par les sens ni par l'imagination mais seulement par la pensée physico-mathématique, par l'entendement.

Certes le vrai, selon Descartes, est ce qui est objectivement correct, mais la question demeure de savoir si l'essence de cette chose appelée cire réside effectivement dans cette objectivité atteinte physico-mathématiquement.

On a montré, en prenant l'exemple de la craie, que nous pouvions manifestement saisir une chose selon diverses perspectives, et on a laissé en suspens la question de savoir ce qu'il en était de ces perspectives. Cela tient-il à nous ou bien à la chose elle-même que ces perspectives soient diverses ?

Prenons un autre exemple : *le Soleil*. Qu'est-ce qui en lui est essentiel ?... le disque solaire ? Celui-ci se lève à l'est, se couche à l'ouest ; les astronomes nous diront que le disque solaire ne se lève pas et qu'il ne se couche pas non plus ; il n'est nullement ce qui est essentiel dans le Soleil... Seraient-ce alors les rayons qui constitueraient l'essence du Soleil ?... Nous voyons là encore que nous pouvons appréhender ce que nous appelons Soleil selon beaucoup de perspectives.

Nous ne devons donc pas juger précipitamment de la manière dont toutes ces perspectives peuvent être liées les unes aux autres. Nous ne devons pas non plus *juger trop rapidement de ce qu'est à proprement parler dans son essence la vérité comme rectitude*, ou la vérité comme adéquation de l'énoncé avec la chose.

Revenons donc encore une fois à cette proposition : « la vérité est l'adéquation de l'énoncé avec la chose ».

Supposons que l'énoncé soit représenté par un triangle : Δ

Supposons que la chose soit représentée par un carré : $\square$

[316] Supposons encore une fois que l'énoncé affirme : « La pièce de monnaie est ronde », et que la chose ce soit : « la pièce de monnaie ronde ».

Qu'est-ce ici que l'adéquation de l'énoncé avec la chose ? *En quoi l'énoncé* (« la pièce de monnaie est ronde ») *et la chose* (« la pièce de monnaie ronde ») *s'accordent-ils pour qu'il puisse y avoir adéquation et ce faisant rectitude de l'énoncé ?*

Comment procéder au mieux pour tirer au clair tout cela ? Si nous voulons accorder l'un avec l'autre l'énoncé et la chose, il faut d'abord se demander :

1. Qu'est-ce que l'énoncé ?
2. Qu'est-ce que la chose ?
3. Et ensuite seulement poser la question : comment les deux s'accordent-ils ?

△ ? □

Qu'est-ce donc que l'énoncé ?

Nous constatons que l'énoncé fait partie du dire ; et que le dire fait partie de la langue.

L'énoncé, en tant que proposition, est une configuration langagière : ... la pièce de monnaie est ronde...

Une configuration langagière de ce genre se compose de mots, les mots eux-mêmes de lettres. La grammaire traite de la formation de ces configurations langagières. *Grammaire* = théorie de la langue.

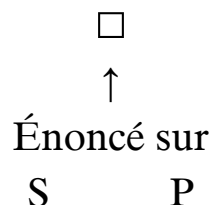
Γράμμα vient du grec : *gramma* = lettre. La grammaire tire donc son nom des signes de l'écriture et du langage. La grammaire, comme théorie de la formation du langage, commence donc par les lettres, ce qu'on appelle les éléments du langage (cf. la chimie). Imaginons que nous voulions, à l'aide de cette grammaire, chercher à comprendre un poète ; qu'en est-il ici de cette théorie de la formation du langage ? Elle est inopérante ; car elle part de points de vue complètement étrangers à ceux que requiert véritablement l'exploration de l'essence de la langue, et que requiert la langue elle-même.

Cette grammaire est néanmoins mise à la base de notre langue depuis l'époque des Grecs, et c'est la raison pour laquelle nous en savons si peu sur l'essence de la langue ; car nous ne questionnons pas du tout, dès l'abord, dans la direction de cette essence.

[317] Il n'en demeure pas moins que l'énoncé : la pièce de monnaie est ronde... est une proposition et par conséquent une configuration langagière. Nous allons cependant mettre de côté la grammaire autant que possible.

Représentons-nous l'énoncé en toute clarté de manière plus précise : nous pouvons le prononcer, le mettre par écrit, le proférer, c'est toujours l'énoncé. Que pouvons-nous dire de cet énoncé ? Il exprime une représentation déterminée de la pièce de monnaie, il énonce [quelque chose] sur quelque chose et montre ce sur quoi il énonce [quelque chose], il le fait paraître.

1. *L'énoncé en tant qu'« énoncé sur quelque chose »* est donc une *monstration*. Dans le cas présent, l'énoncé montre ce que la chose = la pièce de monnaie est, en l'occurrence « ronde ». Comment l'énoncé réalise-t-il cela ? L'énoncé sur la chose ronde en tant que pièce de monnaie possède en soi un sujet et un prédicat ; il est, en tant que cet « énoncé sur », en même temps énoncé du prédicat à propos d'un sujet.



2. Nous appelons *prédication* ce deuxième caractère de l'énoncé. L'énoncé est un « énoncé sur un objet » mais de telle sorte que cet « énoncé sur » soit articulé en lui-même dans cette relation sujet-objet. Lorsqu'un prédicat est énoncé d'un sujet, quelque chose est « énoncé », « montré » sur l'objet. Nous avons donc une *double détermination* de

l'énoncé : l'énoncé sur l'être, comme « monstration », comme « énoncé sur », et en même temps un énoncé « de », une prédication, c'est-à-dire l'énoncé du prédicat à propos d'un sujet. Cet énoncé comme « énoncé sur un objet » en tant qu'énoncé du prédicat à propos d'un sujet est alors énoncé en un troisième sens :

3. L'énoncé est émis par quelqu'un « qui dit », c'est donc un énoncé au sens d'une annonce, d'une *communication*. Que veut dire communication ? On « communique », on « fait part » de quelque chose, on permet aux autres d'avoir part à la même chose. Communiquer, faire part = partager quelque chose avec quelqu'un d'autre, par où ce quelque chose que l'on partage demeure indivisé, demeure le même. Supposons alors que [318] quelqu'un prononce un énoncé à part soi, qu'il « se dise » quelque chose. N'y a-t-il alors plus de communication ? Par exemple, dans un laboratoire, je constate en faisant une expérience : « Cette coloration apparaît à cet endroit. » Je pourrais m'imaginer que mon moi est en quelque sorte scindé, et que je parle à ce moi : j'ai trouvé ceci et cela ; je me communiquerai donc à moi-même, pour ainsi dire, quelque chose. Est-ce que les choses se passent ainsi ? Je constate : « La coloration apparaît à cet endroit » ; dois-je encore me communiquer ce que j'ai ainsi découvert ? La communication n'est-elle pas déjà présente dans la monstration que j'effectue moi-même, ce qui est montré ne m'est-il pas déjà donné dans cette monstration ?

Du coup la « communication » ne serait pas impliquée dans tout énoncé en tant que monstration, et ne le serait notamment pas si je formule cet énoncé pour moi-même... Mais l'observation n'inclut-elle pas déjà le moment de la communication, que je fasse cette communication ou non ?

Par conséquent le fait que l'énoncé, en tant que monstration prédicative, soit formulé en étant chaque fois, dans la pratique,

communiqué ou non, cela ne contredit nullement le fait que la communication appartienne à l'essence de l'énoncé.

Considérons simplement encore une fois cette situation : quelqu'un constate quelque chose qu'il garde pour lui ; le fait de garder pour soi, de taire l'énoncé sera peut-être la conséquence d'une situation artificielle ou contrainte. Mais si l'énoncé peut être formulé [librement] et si ce quelqu'un « refuse » [de proférer] l'énoncé — comme cela arrive souvent devant un tribunal par exemple —, alors ce refus de communiquer ne peut se produire que si la communication appartient à l'essence de l'énoncé.

Nous distinguons donc trois moments de l'énoncé :

1. l'énoncé « sur » un objet comme *monstration* ;
2. l'énoncé [d'un prédicat à propos] d'un sujet comme *prédication* ;
3. l'énoncé au sens de *communication*, d'annonce.

Il résulte de ces considérations que ce que nous appelons « énoncé » est structuré de façon bien spécifique. Ces trois caractères sont les unités d'une essence ; ce sont les moments [319] eidétiques de l'énoncé ; *l' énoncé est toujours tout à la fois : monstration, prédication, communication !*

Nous revenons alors à la question : *comment l'énoncé s'accorde-t-il avec la chose ?* Nous voilà maintenant dans l'embarras. De quel point de vue devons-nous donc envisager l'énoncé ?

Nous avons dégagé les trois caractères de l'énoncé, mais nous ne savons pas comment ces éléments structurels s'ordonnent dans l'essence unitaire de l'énoncé. « La pièce de monnaie est ronde »... cet énoncé est donc monstration, prédication, communication.

La question qui se pose à présent est de savoir comment cet énoncé, dont nous avons établi qu'il possédait ces trois caractères, s'accorde avec la chose. En quoi consiste le rapport de l'énoncé à la chose ?

La relation entre l'énoncé et la chose est déjà donnée là-devant dans l'essence de l'énoncé.

Et à vrai dire il ne faut pas concevoir cette relation comme s'il y avait d'abord l'énoncé et ensuite seulement la relation, mais l'énoncé *a* déjà la relation. Comment cette relation à l'objet réside-t-elle dans l'énoncé ? Cette relation concerne manifestement l'énoncé en tant qu'« énoncé sur la chose », elle est incluse dans l'énoncé en tant que monstration ; celui-ci énonce [quelque chose] « sur la chose » ; il va donc au-delà de lui-même. Mais d'un autre côté, la chose elle-même est révélée en ce qu'elle est par l'énoncé. Si bien que la question se pose de savoir si cette relation de l'énoncé à la chose est insérée [après coup] dans l'énoncé ou bien si à l'inverse la relation est ce qui porte [d'emblée] l'énoncé.

Le fait que l'énoncé, en tant que monstration de la chose, ne soit possible que sur le fondement de cette relation de l'énoncé à la chose indique que la relation de l'énoncé à la chose est plus originaire que la monstration. Autrement dit l'énoncé en tant qu'« énoncé sur quelque chose » ne peut s'accomplir que s'il vibre déjà dans cette relation à la chose.

Nous voyons donc que l'énoncé dans son entier se fonde sur un rapport qui est plus originaire encore que cette relation de l'énoncé, en tant que monstration, à la chose (... car nous n'avons pas besoin, à proprement parler, de formuler un énoncé sur la pièce de monnaie...). — Cela signifie que nous nous sommes [320] peut-être fourvoyés dès le départ en recherchant dans un premier temps ce qu'était l'énoncé dans son essence, et en posant ensuite la question de savoir comment l'énoncé et la chose allaient ensemble. Car l'énoncé renvoie lui-même au-delà de lui-même ; et il ne le peut que dans la mesure où il se fonde dans une relation originaire, dans un rapport que nous avons déjà aux

choses (... peut-être que la parole, l'énonciation, fait nécessairement partie de ce rapport...).

Ce rapport originaire aux choses n'advient pas d'abord par l'énoncé mais ce n'est que sur le fondement de ce rapport que l'énoncé peut être triplement : monstration, prédication, communication.

Nous avons maintenant obtenu deux choses essentielles :

1. nous avons un aperçu dans la structure essentielle de l'énoncé lui-même ;

2. nous avons vu que nous faisons fausse route en posant la question de l'accord de l'énoncé et de la chose : il ne fallait pas commencer par demander ce qu'était l'énoncé, ce qu'était la chose, pour chercher ensuite en quoi consistait la relation de l'un à l'autre, *mais l'important est manifestement la relation entre l'énoncé et la chose* ; la première question doit donc être : en quoi consiste cette relation entre l'énoncé et la chose, comment s'accordent-ils l'un à l'autre ?

On pourrait dire de cette considération la chose suivante : elle est correcte si elle porte sur un énoncé aussi simple que « cette pièce de monnaie est ronde ».

Mais il y a bien d'autres formes d'énoncés et de propositions énonciatives : par exemple des propositions sans sujet : il neige, il pleut. Ici des difficultés surgissent déjà. Ou par exemple le début de ce poème de C.-F. Meyer :

*Le jet s'élève, et puis retombe
Remplissant la vasque de marbre...*
(*La Fontaine romaine*¹⁶)

Ici aussi, nous avons un énoncé qui porte sur une chose, en l'occurrence une fontaine romaine. Mais ce n'est pas en constatant [321] que nous avons affaire à un énoncé qui porte sur quelque chose, c'est-à-dire à un énoncé en tant que monstration, ni en procédant à une

analyse linguistique telle que le préconise la grammaire que nous irons bien loin. Qu'est-ce qui est dit ici ?

Le poète énonce quelque chose sur l'essence de la fontaine. Il ne parle pas d'une fontaine particulière, il ne parle pas non plus de « la » fontaine ; il parle de « la fontaine romaine ». *L'essence* de la fontaine romaine est mise à découvert. Et nous sommes de nouveau renvoyés par là à la *question de l'essence*. Comment le poète la résout-il ?

Rendons-nous bien présente encore une fois la manière dont Descartes saisit l'essence de l'étant (à savoir par la pensée physico-mathématique) et regardons comment le poète s'y prend pour pénétrer au cœur de l'essence de l'étant.

Onzième heure

Ce qui suit est une tentative pour repenser ce qui a été pensé au cours de la séance ; cette tentative n'est qu'un commencement. — Pour s'exercer à la pensée philosophique.

Nous avons vu que la philosophie avait le souci des mots, qu'elle était le soin apporté à l'usage de la langue. La parole est propre aux hommes parce que la raison est en eux en tant que structure des pensées, c'est ce qu'enseignait la parole d'Héraclite.

— Parole et pensée —

Il y a une pensée dans les signes et les images, dans la danse et dans le son, et la pensée précède toute communication. Pourtant toute pensée est déjà parole et veut passer dans le mot. Les mots ne sont jamais sans signe ni image, ils ne sont jamais sans rythme ni son. La pensée philosophique vient s'exposer dans la langue que parlent les mots. La pensée veut aller dans le mot parce que le mot prend en garde ce qui a été pensé.

S'exercer à la pensée philosophique, c'est avoir le souci des mots, c'est ouvrir la langue, c'est apprendre à parler. Ceci non pas au sens où l'entend la grammaire. Mais c'est peut-être quelque chose qui nous ramène à la rhétorique.

[322] La grammaire sépare et relie, analyse et rassemble. Γράμμα est un terme grec qui nomme l'élément constitutif des mots (*Worte*) et des vocables, des termes du langage (*Wörter*)¹⁷ ; γράμμα signifie la lettre. La grammaire analyse les vocables en lettres et les recompose à partir d'elles. Elle analyse et rassemble en syllabes, συλλαμβάνειν prendre ensemble. Elle ajointe ces syllabes pour former des expressions, λέξις, le mot que l'on peut lire au sens de λέγειν, rassembler. Cette séparation et ce rassemblement interrogent les vocables quant à leur rectitude.

Cependant, les termes du langage ne sont des vocables que parce que ce sont des mots. La grammaire prend en considération les vocables, la rhétorique donne à connaître le mot, elle enseigne l'art du discours. Un discours de bon aloi se tient dans l'ouvert. Dans la mesure où il communique, on dit qu'il est public. Il ouvre aux auditeurs, qui sont ouverts à lui, ce dont il parle ; il est déjà ouvert par avance à cela même dont il parle, de même que ce qui est dit l'est à lui. L'ouvert est ἀλήθεια, la vérité au sens du hors-retrait.

De même que la vérité s'est abîmée depuis Platon et Aristote dans la rectitude, de même le savoir de la rhétorique que possédaient jadis les Grecs s'est perdu dans la grammaire.

Le discours, en tant qu'énoncé sur, est relié à ce sur quoi il porte.
— C'est cette relation qui est en question. —

L'énoncé se dirige sur la chose dont il parle ; il s'accorde avec elle sur quelque chose. S'accorder veut dire : des choses qui sont diverses sont pareilles en ce qui concerne un même élément qui est présent en chacune d'elles ; mais pour le reste, elles diffèrent. Qu'on pense à

l'accord harmonique des sons qu'un archet obtient à partir de diverses cordes.

La question de la relation s'énonce à présent : — qu'est-ce que ce même dans le divers ? — quel est ce même sur lequel s'accordent l'énoncé et ce dont il parle ?

Ce n'est pas en décomposant l'énoncé ou la chose dont il parle qu'on pourra le trouver, mais peut-être en prenant en vue ce en quoi l'énoncé se fonde. L'énoncé est fondé dans la représentation ; celle-ci le précède chaque fois. C'est dans la représentation [323] que les choses s'ouvrent à nous, c'est en elle que nous sommes reliés aux choses. Notre relation à la chose est toujours en même temps la relation que la chose a avec nous.

La chose qui est en relation avec nous gît devant nous, elle se tient devant nous, c'est ce qu'on appelle en grec l'ὑποκείμενον, en latin le *subjectum* et dans notre langue ce qui gît devant. Nous avons devant nous, dans notre relation à la chose, ce qui gît devant nous. Nous représenter ce qui gît ainsi veut dire le mettre à l'arrêt pour qu'il se tienne [en vis-à-vis], faire de lui un objet, en latin un *objectum*.

Représenter signifie *re-praesentatio*, c'est-à-dire : quelque chose de présent est en relation avec nous, en grec c'est l'εἶδος, l'ἰδέα ; à cela correspond dans notre langue la représentation au sens de perception.

Représenter peut cependant désigner autre chose encore, par exemple : se rendre simplement présent à l'esprit quelque chose, s'en souvenir, l'imaginer.

La perception est en relation avec une chose qui est effective, qui est là, qui est présente, par exemple la craie. C'est aussi avec quelque chose d'effectif de ce genre que nous sommes en relation lorsque nous nous rendons simplement présent à l'esprit quelque chose ; mais dans ce cas, le représenté est sans doute effectif, mais il n'est pas présent, par exemple la cathédrale. Se rendre présente à l'esprit une chose effective

avec quoi j'ai été jadis en rapport, et qui n'est plus là, c'est-à-dire qui n'est plus là « en fait », c'est se souvenir.

Percevoir, se rendre simplement présent, se souvenir, c'est être en relation avec quelque chose d'effectif. Ce qui est perçu est effectif, et il l'est avec celui-là même qui le représente, il est là en même temps et au même endroit que lui ; ce qui est rendu présent n'est effectif avec celui qui le représente que dans le même temps [mais il n'est pas au même endroit]. Dans le souvenir, la réalité effective est représentée sans qu'il y ait accord dans l'espace et dans le temps avec celui qui la représente.

Les trois espèces de représentation dont il vient d'être question sont en relation avec quelque chose d'effectif. S'imaginer quelque chose, c'est vibrer dans la relation à un possible qui n'est pas encore ; ce possible n'est pas effectif, par exemple des montagnes d'or. Je peux me les représenter comme effectives, je peux m'imaginer qu'elles existent ; mais ce ne sont alors que de simples pensées, elles ne sont pas effectives, car il n'existe pas de montagnes d'or si l'imagination n'est pas plus effective que l'effectif.

L'imagination peut être débridée, sans contraintes, elle devient alors absurde. Il est possible que l'imagination soit contrainte, par exemple lorsqu'on fait un plan — le plan d'un temple à [324] construire — ; ce qu'on imagine peut être réalisé, pourtant réaliser ce qu'on imagine ce n'est plus s'imaginer. Une imagination absurde ne se réalise pas, et cela parce que ce qu'elle veut est impossible, par exemple une imagination qui anéantirait l'identité de ce sur quoi elle se dirige.

L'imagination ne devient possible que par la perception, tout comme le souvenir qui repose lui aussi sur la perception. Le souvenir se représente comme n'étant plus là quelque chose d'effectif qui a été perçu autrefois. L'imagination se représente, par la perception, quelque chose de possible comme étant maintenant, comme n'étant plus et comme n'étant pas encore.

La représentation vibre dans la relation réciproque de l'homme à la chose et de la chose à l'homme au sein d'un monde. Ce que la représentation pose devant elle n'est pas arraché au néant. La chose est représentée chaque fois en relation à un monde qui l'envoie d'abord dans la représentation, un monde qui rend d'abord possible son apparition. Même si lui-même n'est pas pris conjointement dans le regard de celui qui se représente quelque chose, ce monde est pourtant toujours là en même temps lui aussi dans la relation dans laquelle une chose est représentée et par laquelle elle se représente. Ce monde intone de part en part les choses dans leur essence. Ce n'est en rien une addition. Il ne vient pas à la parole sous la forme d'un savoir. Une description de bon aloi permet néanmoins d'en avoir le pressentiment.

La relation mutuelle entre homme, chose et monde advient comme cela même qui s'ouvre soi-même. Toute représentation, quel qu'en soit le type, se tient dans l'ouvert, ce qui veut dire qu'elle est ouverte à la chose qui se montre à elle dans l'ouvert, et qu'elle est par là ouverte en même temps au monde qui, chaque fois, envoie la chose dans cela même qui s'ouvre. Dans la chose ainsi devenue ouverte, le monde est ouvert à celui qui se représente. Ce n'est que dans l'ouvert qu'il peut y avoir un venir qui devienne un convenir, qu'il peut y avoir un « s'orienter sur ». C'est dans l'ouvert que se fonde le mot. Le mot est l'Être, il énonce. Les mots donnent à pressentir le monde dans ce dont ils parlent. Les mots (*Worte*) sont rares, les vocables (*Wörter*) sont communs. Le poète pressent peut-être le mot et nous donne à pressentir les mots [de sa parole] :

*Le jet s'élève, et puis retombe,
Remplissant la vasque de marbre
Qui, sous un voile d'eau, déborde
Dans l'espace d'une autre vasque ;
[325] Celle-ci, trop riche à son tour,*

*Se répand encore en une autre.
Et chacune, à la fois, prend et donne
Verse et repose¹⁸.*

La fontaine romaine est ici le monde qui intone et détermine tout, qui envoie dans sa visibilité chacune des choses qui sont dites, qui nous ouvre à elles si nous y sommes nous-mêmes ouverts, et qui est lui-même ouvert en chacune d'elles. Chaque mot nomme une partie de cette fontaine et nomme déjà aussi en partie chaque fois la fontaine elle-même. — Et il y a quelque chose d'autre encore qui résonne ici, quelque chose d'autre qui intone et détermine tout, quelque chose d'autre qui est dit chaque fois conjointement, et qui fait signe au-delà de ce monde. Cet autre ne vient pas au savoir, il ne vient au mot qu'à titre de pressentiment.

Ce n'est que rarement qu'un poète est capable du mot qui pressent, il n'en est capable que parce que poétiser c'est donner de la densité aux choses. Le poème ajointe la multiplicité du monde de telle sorte que l'entier jaillisse dans le singulier et qu'autre chose encore y retentisse de concert.

Le jaillissement du monde advient en s'ouvrant. Dans cette ouverture, le monde est en relation avec nous, nous sommes en relation avec le monde. Dans cette relation, tout vibre de concert avec ce qui est posé dans le monde. La relation vibre dans l'ouvert. L'ouvert est ἀλήθεια, il est hors-retrait, vérité.

La vérité est toujours correcte, de même que les mots sont toujours des vocables. Mais la rectitude est souvent non vraie, elle est souvent une erreur, même si elle est fondée dans le vrai, de même que les vocables sont rarement des mots, même s'ils ne sont que par eux. La vérité devient, en tant que rectitude, non-vérité lorsque l'énoncé ne dit pas le monde avec ce qu'il dit, lorsque la relation au monde de cela même dont il parle reste en retrait. Cette vérité, Nietzsche l'appelle

« *cette espèce d'erreur* sans laquelle une espèce déterminée d'êtres vivants ne saurait vivre ».

Le mot qui poétise dit toujours aussi le monde ; il fait pressentir [326] ce qu'il y a de plus en retrait. Il a l'ouverture pour origine. Le mot qui poétise est vrai ; il ne veut et ne peut être rien d'autre que vrai. Mais la vie a besoin du mensonge. Le mot qui poétise a plus de valeur que la vie.

L'art, en tant que le vrai, est ce qu'il y a de plus puissant pour élever l'homme au-dessus de son être-homme, mais, parce qu'il est lié à la vie, il permet seulement de pressentir le plus haut ; il enveloppe le plus haut, en tant que chose pensée, en chantant dans le mot.

Penser et poétiser. — En mourant, un Grec prit un jour une lyre. Un autre dit alors : c'est l'âme qui doit chanter. Le chant, il est dans la lumière. —

Douzième et treizième heure

Nous avons vu que la vérité au sens de rectitude n'était possible que sur le fondement de l'ouverture de l'étant pour l'homme et de l'ouverture de l'homme pour l'étant. La vérité en tant que rectitude présuppose la vérité en tant que hors-retrait. Le lieu de cette vérité originaire n'est pas l'énoncé, mais c'est précisément l'inverse : le lieu de l'énoncé est l'ἀλήθεια, la vérité. Ce n'est qu'ainsi qu'on parvient à comprendre pourquoi l'énoncé sur un objet peut lui correspondre ou non ; c'est en effet parce que de cette manière deux possibilités sont offertes à la rencontre de l'homme et de l'étant.

Nous nous demandons maintenant comment le concept originaire de vérité a pu sombrer dans l'oubli et être remplacé par un concept dérivé. Pour répondre à cette question, il nous faut revenir à la racine historique de ce que nous appelons représentation. Dans la mesure où le mot

« idée », qui, dans la philosophie moderne, sert également pour « représentation », renvoie à Platon, nous pouvons supposer que ce qui a permis la mutation du concept de vérité est à chercher dans la pensée platonicienne.

Pour Platon, avoir les choses devant soi, c'est ἰδεῖν, voir les choses. La détermination de l'étant comme être-vu a pour conséquence qu'une relation bien particulière de l'homme à l'étant [327] s'est trouvée privilégiée. Une décision est ici intervenue qui s'est avérée capitale pour l'ensemble de l'histoire de l'Occident et dont nous sommes nous aussi, aujourd'hui encore, tributaires.

Nous caractérisons par exemple notre rapport au monde comme une « vision du monde », et le mettons par conséquent en relation avec le voir. Un mot tel que « théorique », qui exprime le fait d'être tourné vers les choses, implique lui aussi un privilège particulier du voir ; car les deux racines dont se compose ce terme signifient voir ou regarder. Pour Aristote, le βίος θεωρητικός correspond à la forme la plus haute de l'être de l'homme parce que c'est dans ce comportement que l'homme a le regard dirigé sur l'essentiel. Le terme « contemplatif » renvoie lui aussi à ce même primat du voir pour caractériser le rapport fondamental de l'homme à l'étant.

Comment ce primat est-il possible ? On a dit que les Grecs étaient des visuels. Il y a au fond de cela l'idée que l'homme verrait parce qu'il a des yeux. Mais qu'en est-il alors du toucher que l'on peut aussi qualifier de voir en un sens large ? Les choses ne se manifestent à vrai dire aux yeux seuls que pour ce qui concerne leur couleur, mais leur forme est accessible au toucher aussi bien qu'à la vue. Ne pourrait-on donc pas dire plutôt l'inverse, à savoir que l'homme a des yeux parce qu'il voit et que les yeux sont toujours un instrument pour voir ?

Que Platon n'ait pas limité la « vision » à la seule vision sensible, c'est ce qui apparaît en toute lisibilité si nous comprenons bien ce qu'est

pour lui l'ἰδέα. Lorsque nous percevons un chêne par exemple, son Idée ne s'accorde nullement avec la chose singulière que nous percevons. Il faut dire bien plutôt que nous ne saisissons pas du tout l'Idée par les sens, mais que le perçu sensible ne se montre à nous que parce que nous avons aperçu auparavant l'Idée, l'arboréité, ce qui fait d'un chêne un chêne. Mais cela, qu'est-ce donc ? Rien d'autre que la frappe spécifique et la constante entrée en présence de l'étant qui se montre à la vision.

C'est parce que les Grecs éprouvaient avant tout l'être de cette [328] façon que la vision a acquis un primat insigne dans leur pensée. Qu'il en aille bien ainsi, c'est ce que montre le fait que Platon, au lieu d'ἰδέα, mette souvent οὐσία, ce qui signifie tout autant être qu'être-présent.

Si l'ἰδέα est, d'une certaine façon, immédiatement aperçue, ce n'est pourtant pas une représentation au sens d'une simple représentation mais ce en quoi la chose singulière se montre en s'offrant à la vue : l'aspect. Pour ne pas mésinterpréter Platon, il est capital de bien prendre en considération les deux côtés de l'Idée et d'envisager celle-ci aussi bien du point de vue des choses au sens d'οὐσία que du point de vue de l'homme et de son inclusion dans le « manifeste » (*das Offenbare*) à partir duquel il perçoit les choses. Si je pars des choses, l'Idée est, dans l'ordre de l'être, antérieure à la chose singulière [dont elle est l'Idée]. C'est pourquoi Aristote dit : ἰδέα πρότερον τῇ φύσει, l'Idée est antérieure dans la présence. Si je pars au contraire de l'homme, ce sont les choses singulières qui sont là d'abord. Mais si je subsume le singulier sous un concept, je fais alors retour toujours déjà à quelque chose de même, à quelque chose que j'avais déjà en vue auparavant. C'est pourquoi le dialogue de Platon le *Parménide* traite de l'« ἓν », de l'Un parce que l'Idée est l'Un-et-même en quoi se rassemble l'essence de tout singulier.

L'Idée possède un primat spécifique dans la τέχνη, dans la planification ; elle précède toute production car on ne peut produire

quoi que ce soit qu'à la condition que ce qui est à produire ait d'abord été perçu dans l'aspect qui est le sien.

Il n'y a de là qu'un pas à faire pour envisager la totalité de l'étant comme la réalisation d'un plan que l'auteur du monde aurait suivi pour créer les choses. Ce pas a été franchi lorsque le rapport de Dieu au monde a été déterminé à l'époque hellénistique par Philon, philosophe juif de la religion, et à l'époque du premier christianisme par Augustin. Il était tentant de recourir ici à la philosophie platonicienne existante, dont la conceptualité pouvait facilement être appliquée à ce rapport. Mais ce faisant, les Idées, qui à l'origine désignaient l'essence de l'étant, sont passées dans l'esprit divin et sont devenues les pensées suivant lesquelles Dieu met en forme le monde.

[329] Du même coup, le sens originaire de l'ἰδέα est tombé dans l'oubli. Au moment décisif du virage de la pensée médiévale à la pensée moderne, l'Idée est donc restée ce qui est représenté en premier lieu, avec cette différence que tout le rapport [de Dieu au monde] a été transféré à l'esprit de l'homme. Pour Descartes, ce n'est que dans la certitude du *cogito* que l'être du Je se découvre immédiatement au Je. Au début de la seconde méditation, il est dit : « Que l'esprit humain est plus aisé à connaître que les corps ! » L'homme est de ce fait coupé de son commerce immédiat avec les choses. Son rapport à l'étant est désormais perçu comme si un monde extérieur de choses faisait face à un monde intérieur spirituel. Pour l'homme moderne un objet extérieur correspond au Je-sujet de l'intérieur.

La pensée précède nécessairement la détermination de l'être de cet étant : c'est une pensée *a priori*. N'est admis comme étant ou effectif que ce qui est aperçu immédiatement par le Je dans les choses, après qu'en a été retiré tout ce qui vient de la perception [sensible], parce que, pour cette pensée, le Je est ce qu'il y a de plus certain. Ce que les

sens, en revanche, représentent peut très bien n'être rien de plus qu'une idée (une représentation de ce Je).

De là vient que, dans les choses, seul est étant ce qui peut être constaté comme étendu dans ses diverses modifications. C'est ce dont les mathématiques peuvent se saisir. Mais c'est là le concept que la science moderne de la nature a de l'être. Ce concept provient de l'incertitude qui s'est fait jour à propos de la vérité de tout étant extrahumain à partir du moment où les idées ont été transférées de l'esprit divin à l'esprit humain.

Ce que les mathématiques découvrent peut être embrassé du regard et maîtrisé, et assure l'homme, d'une certaine manière, contre la possibilité d'être trompé. Au bout du compte, pourtant, cette assurance n'est elle aussi qu'apparente. Descartes peut certes déclarer qu'un malin génie, qui serait l'auteur du monde, [330] pourrait essayer de le tromper autant qu'il le voudrait, ce malin génie ne parviendrait pourtant pas à lui ôter la certitude avec laquelle il perçoit que deux plus trois font cinq.

Mais Descartes se voit finalement contraint d'admettre un Dieu créateur qui garantisse la vérité de la connaissance. L'idée d'un tel Dieu, dit-il, serait une *idea innata*. Descartes démontre que cette idée n'est pas une simple représentation à laquelle ne correspond rien d'effectif, à partir de la finitude et de l'imperfection qu'il éprouve lorsqu'il se pense lui-même. Celles-ci renvoient à un être infini et parfait.

Il semble que Descartes ait donné de la sorte un nouveau fondement au concept traditionnel de vérité. Mais en fin de compte, il a séparé le Je de Dieu sur lequel reposait au Moyen Âge encore le lien qui l'unissait à l'univers des choses créées. La pensée de ces trois derniers siècles arrive au bout du chemin frayé par Descartes. L'Idée devient *perceptio* et est alors exclusivement la représentation du Je. La question

de savoir comment une connaissance du monde extérieur en général est possible se pose alors nécessairement. Kant entreprend de fonder l'a priori présent dans toute connaissance d'objet et achève ainsi la fondation, commencée par Descartes, de la science mathématique de la nature. Il ouvre en outre la voie à d'autres possibilités dont l'idéalisme allemand s'est saisi par la suite en les pensant dans leur fond.

C'est avec Nietzsche que la subjectivation de l'Idée atteint finalement son point culminant. Il n'y a rien dans l'effectivité, qui se caractérise fondamentalement par le devenir, par la volonté, qui corresponde à l'être auquel la connaissance objective a accès. L'être véritable n'est donc pas ce qui demeure, mais ce qui se transforme sans cesse. Dans la connaissance objective, les sensations, qui, dans la réalité, changent constamment, sont mises à l'arrêt et ordonnées. C'est là que prend sa source l'illusion d'un étant immuable permanent. La vie a besoin de cette illusion. C'est pourquoi il est dit : « *La vérité est cette espèce d'erreur sans laquelle une certaine espèce d'êtres vivants ne saurait vivre.* » Ce qui, dans la pensée de Descartes, semblait n'être encore qu'une hypothèse est ici pris au sérieux. La vérité comme rectitude n'a désormais plus aucun sens.

[331] Il apparaît donc que la question de l'essence de la vérité doit être posée à nouveaux frais. Il est possible que l'objectivité soit purement et simplement la non-vérité. Si la vérité comme rectitude doit retrouver un sens, il faut alors la reconduire à une vérité plus originaire encore, celle de l'ἀλήθεια qui repose sur l'ouverture l'un pour l'autre de l'homme et de l'étant. Il semble facile de redonner vie à cette relation à l'étant parce que cette relation est la chose la plus simple qui soit. Pourtant notre pensée est déterminée de fond en comble par la conceptualité de la relation sujet-objet. Ce n'est que lorsque nous nous serons défaits de cette conceptualité qu'il nous sera possible de voir à nouveau le monde.

1. [Note marginale manuscrite de Heidegger : (éd.)] Ce qu'a de « périlleux » la pensée sur la pensée tient au fait qu'ici l'objet de cette pensée — donc la pensée — manque d'emblée de sûreté et de clarté.
2. Cf. Nietzsche, *Fragments posthumes. Automne 1884 - automne 1885*, op. cit., frag. 34 [253], p. 235. (N.d.T.)
3. Heidegger a donné ce même exemple ici, mais parlait de « 38 avions ». (N.d.T.)
4. Cf. Nietzsche, *Fragments posthumes. Automne 1885 - automne 1887*, op. cit., frag. 2 [172], p. 153. (N.d.T.)
5. Cf. Nietzsche, *Fragments posthumes. Automne 1885 - automne 1887*, op. cit., frag. 2 [172], p. 153. (N.d.T.)
6. [Dans la copie du protocole : *Angefertigtseins* (confectionnée) ; probablement une mauvaise lecture ou une erreur d'écriture (éd.).]
7. Cf. Nietzsche, *Fragments posthumes. Automne 1884 - automne 1885*, op. cit., frag. 40 [61], p. 398. (N.d.T.)
8. Cf. Nietzsche, *Fragments posthumes. Début 1888 - début janvier 1889*, op. cit., frag. 14 [174], p. 138. (N.d.T.)
9. Cf. Nietzsche, *Fragments posthumes. Automne 1884 - automne 1885*, op. cit., frag. 36 [31], p. 295. (N.d.T.)
10. Cf. *ibid.*, frag. 38 [12], p. 343-344. (N.d.T.)
11. Cf. Nietzsche, *Fragments posthumes. Début 1888 - début janvier 1889*, op. cit., frag. 14 [80], p. 58. (N.d.T.)
12. Cf. *Par-delà bien et mal*, n° 23 : « Toute la psychologie est jusqu'à présent restée prisonnière de préjugés et d'appréhensions d'ordre moral : elle ne s'est pas hasardée dans les profondeurs. La considérer comme je le fais, en tant que morphologie et doctrine de l'évolution de la volonté de puissance, c'est là une idée qui n'a encore effleuré personne » (trad. fr. modifiée, Nietzsche, *Par-delà bien et mal. La Généalogie de la morale*, op. cit., p. 41). (N.d.T.)
13. Cf. Nietzsche, *Fragments posthumes. Automne 1884 - automne 1885*, op. cit., frag. 38 [12], p. 343-344. (N.d.T.)
14. Cf. trad. fr. *Critique de la raison pure*, op. cit., p. 80. (N.d.T.)
15. Allusion aux guerres menées dans toute l'Europe de 1813 à 1815 contre la domination napoléonienne. (N.d.T.)
16. Conrad Ferdinand Meyer, *Sämtliche Werke in vier Bänden*, éd. Max Rychner, vol. 1 : *Gedichte*, Leipzig, Reclam, p. 127 [cf. trad. fr. J. Beaufret, dans Heidegger, *Chemins qui ne mènent nulle part*, op. cit., p. 38].
17. Sur cette distinction, cf. par exemple le début du poème *Sprache* (1972) : « Wann werden Wörter / wieder Wort ? » (« Quand les mots se feront-ils / de nouveau parole ? »), *Aus der Erfahrung des Denkens*, GA, vol. 13, 1983, p. 229 [trad. fr., *L'Herne. Martin Heidegger*, op. cit., p. 98]. (N.d.T.)

18. C.-F. Meyer, *Sämtliche Werke in vier Bänden*, éd. Max Rychner, vol. 1 : *Gedichte*, Leipzig, Reclam, p. 127 [trad. fr., *op. cit.*, p. 38].

POSTFACE
DE L'ÉDITEUR ALLEMAND

Ce volume rassemble les notes et les projets de deux séminaires (exercices) publiés pour la première fois. Heidegger a donné le premier de ces séminaires durant le semestre d'hiver 1937-1938 à raison de deux heures hebdomadaires. Il traite des *positions métaphysiques fondamentales de la pensée occidentale*. Le second séminaire, *Pour s'exercer à la pensée philosophique*, s'est tenu durant le semestre d'hiver 1941-1942 à raison d'une heure par semaine.

Pour établir le texte, je disposais de la copie des deux manuscrits. Je disposais en outre, pour le séminaire sur *Les positions métaphysiques fondamentales de la pensée occidentale*, des protocoles de Walter Bröcker, qui avaient été mis sous forme dactylographiée. Pour le séminaire *Pour s'exercer à la pensée philosophique*, il y avait un long protocole dactylographié qui reflétait la progression effective du séminaire. Ces deux protocoles ont été repris en annexe. Je me suis servi aussi, pour le travail éditorial, des originaux conservés aux Archives littéraires allemandes de Marbach.

Le manuscrit *Les positions métaphysiques fondamentales de la pensée occidentale* se compose de dix liasses réunissant au total 294 feuillets manuscrits. Le manuscrit *Pour s'exercer à la pensée philosophique*

comporte sept liasses réunissant au total 180 feuillets. Les feuillets sont le plus souvent de format A5 ou inférieur. Heidegger a réuni soigneusement tous ces feuillets et les a regroupés sous des titres spécifiques. Les pages manuscrites et les fiches qui n'ont pas pu être insérées à coup sûr dans le texte ont été reprises dans l'annexe à titre de *Compléments* au texte principal.

La mise en forme éditoriale est calquée sur le premier volume paru dans la quatrième section de l'*Édition intégrale* : *De l'essence de la parole*¹. L'ordre et l'articulation générale du texte suivent autant que possible l'ordre, établi par Heidegger lui-même, des liasses et feuillets manuscrits. Les titres numérotés en chiffres romains correspondent pour l'essentiel aux intitulés que Heidegger a fait figurer sur l'enveloppe de la liasse considérée. Il n'y a que quelques enveloppes pour lesquelles ces titres manquent.

Les titres numérotés en chiffres arabes correspondent aux titres d'un ou de plusieurs feuillets appartenant à un même groupe ; ces titres ont été numérotés pour partie par Heidegger lui-même — dans l'en-tête ou sur les enveloppes des manuscrits. Dans un certain nombre de cas, j'ai été amené à compléter le titre en me fondant sur le texte qui suivait. Les titres et les remarques entre crochets droits, dans les notes de bas de page, sont de moi. Les autres notes de bas de page ou bien correspondent à des remarques de Heidegger ou bien complètent en les précisant ses indications bibliographiques. Les quelques crochets droits dans le texte signalent les conjectures que j'ai été amené à faire. Les parenthèses dans le texte sont de Heidegger. Un point d'interrogation [?] après un mot indique une lecture incertaine, trois points de suspension [...] correspondent à un terme illisible ou indéchiffrable.

Les indications bibliographiques données par Heidegger lui-même ont été conservées dans le texte, elles ont cependant été précisées, c'est-à-dire complétées par mes soins en note. L'organisation précise du texte

a été maintenue autant que possible. Je me suis efforcé en particulier de reproduire fidèlement l'ensemble des schémas conceptuels et des marques de renvoi. Les passages en italiques dans le texte imprimé correspondent aux soulignements ou aux encadrements de Heidegger dans le manuscrit.

La ponctuation a été complétée de façon minimale. On n'a pas tenu compte de la nouvelle orthographe. Des abréviations dont le sens ne comportait aucune ambiguïté ont été explicitées par moi-même ; quelques fautes manifestes de Heidegger ont été corrigées tacitement. Dans les deux textes dactylographiés de Walter Bröcker reproduits en annexe (« Protocoles de séminaire »), la graphie allemande *Plato*, présente d'un bout à l'autre, a été conservée.

*

Le premier séminaire publié dans ce volume, *Les positions métaphysiques fondamentales de la pensée occidentale*, du semestre d'hiver 1937-1938, est en connexion thématique très étroite avec le cours donné en parallèle sur les questions fondamentales de la philosophie², et avec le séminaire sur la position métaphysique fondamentale de Nietzsche³. Dans les *Apports à la philosophie*, Heidegger renvoie aussi à ce séminaire dans la troisième partie intitulée « Ce qui se met en jeu »⁴. Dans une longue introduction, Heidegger traite de l'ajointement de la question directrice de la métaphysique « qu'est-ce que l'étant ? », il cherche à montrer qu'il est nécessaire de faire retour à la question fondamentale de la métaphysique « qu'est-ce que l'être ? » et déploie la question préalable « qu'est-ce que la vérité ? ». Dans ce séminaire, Heidegger aborde successivement la position métaphysique de Platon, la transition de la métaphysique grecque à la métaphysique chrétienne et moderne, les positions métaphysiques fondamentales de Descartes, Leibniz, Kant et de

l'idéalisme allemand. L'interprétation de Descartes et de Leibniz constitue le cœur du séminaire. L'interprétation heideggérienne de la philosophie positive et négative de Schelling, qui devient ici accessible pour la première fois à la recherche académique, mérite d'être soulignée.

Le second séminaire, *Pour s'exercer à la pensée philosophique*, du semestre d'hiver 1941-1942, est destiné aux débutants. S'exercer à la pensée philosophique, c'est « se mettre en capacité, par un effort ininterrompu, de pratiquer “librement” cette sorte de pensée ». Heidegger apprend à ses étudiants à penser philosophiquement à l'aide de sentences d'Héraclite et de Nietzsche. Comme nous ne disposons pas seulement de l'élaboration manuscrite du séminaire par Heidegger lui-même, mais également d'un protocole restituant fidèlement son déroulement, nous avons un bon aperçu de la pédagogie de Heidegger.

À travers sa méditation critique des positions métaphysiques fondamentales essentielles de la pensée occidentale, Heidegger introduit progressivement, dans ces deux séminaires, à sa pensée tardive de l'Être et de l'avènement au propre.

Je tiens à remercier chaleureusement Hermann Heidegger pour sa confiance et la belle collaboration dont ce travail a toujours été l'occasion. Je suis reconnaissant envers Friedrich-Wilhelm von Herrmann pour sa grande aide lors de la mise en forme du texte imprimé. Je remercie beaucoup Hartmut Tietjen pour la révision ardue et astreignante des différentes versions de cette édition, pour son aide pour compléter les références bibliographiques et pour sa relecture soigneuse des épreuves. Je remercie également Jutta Heidegger pour la relecture soigneuse des épreuves. Je voudrais enfin remercier chaleureusement Holger Zaborowski pour son concours amical.

ALFRED DENKER
Zandvoort, juillet 2007

1. Martin Heidegger, *Vom Wesen der Sprache. Die Metaphysik der Sprache und die Wesung des Wortes. Zu Herders Abhandlung « Über den Ursprung der Sprache »*, séminaire de Fribourg du semestre d'été 1939, *GA*, vol. 85, 1999.
2. Heidegger, *Grundfragen der Philosophie. Ausgewählte « Probleme » der « Logik »*, *GA*, vol. 45, 1984.
3. Heidegger, « Nietzsches metaphysische Grundstellung (Sein und Schein) », *Nietzsche. Seminare 1937 und 1944*, *GA*, vol. 87, p. 1-245.
4. Heidegger, *Beiträge zur Philosophie*, *GA*, vol. 65, p. 167 [trad. fr. *Apports à la philosophie*, *op. cit.*, p. 195].

Séminaires (exercices) du semestre d'hiver 1937-1938
et du semestre d'hiver 1941-1942

Texte établi par Alfred Denker

Titre original :

SEMINARE (ÜBUNGEN) 1937/38 UND 1941/42

1. DIE METAPHYSISCHEN GRUNDSTELLUNGEN DES

ABENDLÄNDISCHEN DENKENS

2. EINÜBUNG IN DAS PHILOSOPHISCHE DENKEN

© Vittorio Klostermann GmbH, Francfort-sur-le-Main, 2008.

© Éditions Gallimard, 2024, pour la traduction française.

Éditions Gallimard
5 rue Gaston-Gallimard
75328 Paris
<http://www.gallimard.fr>

DU MÊME AUTEUR

Aux Éditions Gallimard

- KANT ET LE PROBLÈME DE LA MÉTAPHYSIQUE. *Trad. par Walter Biemel et Alphonse de Waelhens* (1953, « Tel », n^o 61, 1981).
- QU'EST-CE QUE LA PHILOSOPHIE ? *Trad. par Kostas Axelos et Jean Beaufret*, 1957.
- ESSAIS ET CONFÉRENCES. *Trad. par André Préau. Préface de Jean Beaufret* (1958, « Tel », n^o 52, 1980).
- CHEMINS QUI NE MÈNENT NULLE PART. *Trad. par Wolfgang Brokmeier. Trad. revue et corrigée par Jean Beaufret, François Fédier et François Vezin* (1962, « Tel », n^o 100, 1986).
- LE PRINCIPE DE RAISON. *Trad. par André Préau. Préface de Jean Beaufret* (1962, « Tel », n^o 79, 1983).
- APPROCHE DE HÖLDERLIN. *Trad. par Henry Corbin, Michel Deguy, François Fédier et Jean Launay* (1962, « Tel », n^o 269, 1996).
- L'ÊTRE ET LE TEMPS. *Trad. par Rudolf Boehm et Alphonse de Waelhens*, 1964.
- QUESTIONS, I à IV. *Trad. par Kostas Axelos, Jean Beaufret, Walter Biemel, Lucien Braun, Henry Corbin, François Fédier, Gérard Granel, Michel Haar, Dominique Janicaud, Roger Munier, André Préau et Alphonse de Waelhens* (1966-1976, « Tel », n^o 156 et n^o 172, 1990).
- INTRODUCTION À LA MÉTAPHYSIQUE. *Trad. par Gilbert Kahn* (1967, « Tel », n^o 49, 1980).
- TRAITÉ DES CATÉGORIES ET DE LA SIGNIFICATION CHEZ DUNS SCOT. *Trad. par Florent Gaboriau*, 1970.
- QU'EST-CE QU'UNE CHOSE ? *Trad. par Jean Reboul et Jacques Taminiaux* (1971, « Tel », n^o 139, 1988).
- NIETZSCHE, I et II. *Trad. par Pierre Klossowski*, 1971.
- HÉRACLITE. Avec Eugen Fink. Séminaire du semestre d'hiver 1966-1967. *Trad. par Jean Launay et Patrick Lévy*, 1973.
- ACHEMINEMENT VERS LA PAROLE. *Trad. par Jean Beaufret, Wolfgang Brokmeier et François Fédier* (1976, « Tel », n^o 55, 1981).
- ÉCRITS POLITIQUES 1933-1966. *Présentation, traduction et notes par François Fédier*, 1995.

CORRESPONDANCE AVEC KARL JASPERS (1920-1963) *suivi de*
CORRESPONDANCE AVEC ÉLISABETH BLOCHMAN (1918-1969). *Trad. par*
Claude-Nicolas Grimbart et Pascal David, 1996.

SOIXANTE-DEUX PHOTOGRAPHIES DE MARTIN HEIDEGGER (« L'Infini », 1999).

HANNAH ARENDT ET MARTIN HEIDEGGER, LETTRES ET AUTRES DOCUMENTS 1925-1975. *Édités à partir des fonds Arendt et Heidegger. Trad. par Pascal David*, 2001.

LA DÉVASTATION ET L'ATTENTE. Entretien sur le chemin de campagne (« L'Infini »). *Trad. par Philippe Arjakovsky et Hadrien France-Lanord*, 2006.

Série Œuvres de Martin Heidegger
(traductions de la Gesamtausgabe)

INTERPRÉTATION PHÉNOMÉNOLOGIQUE DE LA « CRITIQUE DE LA RAISON PURE » DE KANT. Cours du semestre d'hiver 1927-1928. *Trad. par Emmanuel Martineau*, 1982.

LA « PHÉNOMÉNOLOGIE DE L'ESPRIT » DE HEGEL. *Trad. par Emmanuel Martineau*, 1984.

LES PROBLÈMES FONDAMENTAUX DE LA PHÉNOMÉNOLOGIE. Cours du semestre d'été 1927. *Trad. par Jean-François Courtine*, 1985.

CONCEPTS FONDAMENTAUX. *Trad. par Pascal David*, 1985.

ÊTRE ET TEMPS. *Trad. par François Vezin*, 1986.

DE L'ESSENCE DE LA LIBERTÉ HUMAINE. Introduction à la philosophie. Cours du semestre d'été 1930. *Trad. par Emmanuel Martineau*, 1987.

LES HYMNES DE HÖLDERLIN : « LA GERMANIE » ET « LE RHIN ». Cours du semestre d'hiver 1934-1935. *Trad. par François Fédier et Julien Hervier*, 1988.

ARISTOTE, MÉTAPHYSIQUE Θ 1-3. De l'essence et de la réalité de la force. Cours du semestre d'été 1931. *Trad. par Bernard Stevens et Pol Vandeveld*, 1991.

LES CONCEPTS FONDAMENTAUX DE LA MÉTAPHYSIQUE. Monde-finitude-solitude. Cours du semestre d'hiver 1929-1930. *Trad. par Daniel Panis*, 1992.

SCHELLING. Le traité de 1809 sur l'essence de la liberté humaine. *Trad. par Jean-François Courtine*, 1993.

DE L'ESSENCE DE LA VÉRITÉ. Approche de l'« allégorie de la caverne » et du *Théétète* de Platon. Cours du semestre d'hiver 1931-1932. *Trad. par Alain Boutot*, 2001.

PLATON. *Le Sophiste*. Cours du semestre d'hiver 1924-1925. *Trad. par Jean-François Courtine, Pascal David, Dominique Pradelle et Philippe Quesne*, 2001.

CONCEPTS FONDAMENTAUX DE LA PHILOSOPHIE ANTIQUE. Cours du semestre d'été 1926. *Trad. par Alain Boutot*, 2003.

ACHÈVEMENT DE LA MÉTAPHYSIQUE ET POÉSIE. Cours non prononcé du semestre d'hiver 1941-1942 : cours du semestre d'été 1920. *Trad. par Adéline Froidecourt*, 2005.

PROLÉGOMÈNES À L'HISTOIRE DU CONCEPT DE TEMPS. Cours du semestre d'été 1925. *Trad. par Alain Boutot*, 2006.

HEGEL. La négativité (1938). Éclaircissement de l'Introduction à *La « Phénoménologie de l'esprit » de Hegel* (1942). *Trad. par Alain Boutot*, 2007.

LA LOGIQUE COMME QUESTION EN QUÊTE DE LA PLEINE ESSENCE DU LANGAGE. Cours du semestre d'été 1934. *Trad. par Frédéric Bernard*, 2008.

INTERPRÉTATION DE LA « DEUXIÈME CONSIDÉRATION INTEMPESTIVE » DE NIETZSCHE. Séminaire du semestre d'hiver 1938-1939. *Trad. par Alain Boutot*, 2009.

SÉMINAIRES DE ZURICH. Protocoles — entretiens — lettres. *Trad. par Caroline Gros*, 2010.

PARMÉNIDE. Cours de Fribourg du semestre d'hiver 1942-1943. *Trad. par Thomas Piel*, 2011.

PHÉNOMÉNOLOGIE DE LA VIE RELIGIEUSE. Cours du semestre d'hiver 1920-1921 ; cours du semestre d'été 1921 ; élaborations et esquisses d'un cours non professé en 1918-1919. *Trad. par Jean Greisch*, 2012.

ONTOLOGIE. Herméneutique de la factivité. Cours du semestre d'été 1923. *Trad. par Alain Boutot*, 2012.

INTRODUCTION À LA RECHERCHE PHÉNOMÉNOLOGIQUE. Cours du semestre d'hiver 1923-1924. *Trad. par Alain Boutot*, 2013.

APPORTS À LA PHILOSOPHIE. De l'avenance. *Trad. par François Fédier*, 2013.

PHÉNOMÉNOLOGIE DE L'INTUITION ET DE L'EXPRESSION. Théorie de la formation des concepts philosophiques. Cours du semestre d'été 1920. *Trad. par Guillaume Fagniez*, 2014.

LA MÉTAPHYSIQUE DE L'IDÉALISME ALLEMAND (SCHELLING). Cours du semestre d'été 1941. *Trad. par Pascal David*, 2015.

INTERPRÉTATIONS PHÉNOMÉNOLOGIQUES EN VUE D'ARISTOTE. Introduction au cœur de la recherche phénoménologique. Cours du semestre d'hiver 1921-1922. *Trad. par Philippe Arjakovsky et Daniel Panis*, 2016.

LE COMMENCEMENT DE LA PHILOSOPHIE OCCIDENTALE. Interprétation d'Anaximandre et de Parménide. Cours du semestre d'été 1932. *Trad. par Guillaume Badoual*, 2017.

RÉFLEXIONS II-VI. Cahiers noirs (1931-1938). *Trad. par François Fédier*, 2018.

RÉFLEXIONS VII-XI. Cahiers noirs (1938-1939). *Trad. par Pascal David*, 2018.

MÉDITATION. *Trad. par Alain Boutot*, 2019.

RÉFLEXIONS XII-XV. Cahiers noirs (1939-1941). *Trad. par Guillaume Badoual*, 2021.

L'HISTOIRE DE L'ESTRE. 1. L'histoire de l'estre. 2. Κοινόν. À partir de l'histoire de l'estre. *Trad. par Pascal David et Hubert Carron, 2022.*

KANT ET LE PROBLÈME DE LA MÉTAPHYSIQUE. Édition augmentée des Annexes concernant les conférences de Davos. *Nouvelle trad. par Marc de Lauray, 2023.*

TABLE DES MATIÈRES

Avertissement du traducteur

LES POSITIONS MÉTAPHYSIQUES FONDAMENTALES DE LA PENSÉE (DE LA MÉTAPHYSIQUE) OCCIDENTALE

Séminaire du semestre d'hiver

I. LES POSITIONS MÉTAPHYSIQUES FONDAMENTALES DE LA PENSÉE OCCIDENTALE (LE DÉPLOIEMENT DE LA QUESTION FONDAMENTALE)

1. [Préparation de l'avenir]
2. Les positions métaphysiques fondamentales de la pensée occidentale
3. L'Être

POUR S'EXERCER À LA PENSÉE PHILOSOPHIQUE

Séminaire du semestre d'hiver 1941-1942

I. POUR S'EXERCER À LA PENSÉE PHILOSOPHIQUE

- [1. Pour s'exercer à la pensée philosophique]
2. Indications
- [3. Exercices philosophiques]

ANNEXES

I. COMPLÉMENTS

« LES POSITIONS MÉTAPHYSIQUES FONDAMENTALES
DE LA PENSÉE OCCIDENTALE »

Complément 1
Complément 2
Complément 3
Complément 4
Complément 5
Complément 6
Complément 7
Complément 8
Complément 9
Complément 10
Complément 11
Complément 12

« POUR S'EXERCER À LA PENSÉE PHILOSOPHIQUE »

Complément 13
Complément 14
Complément 15
Complément 16
Complément 17
Complément 18
Complément 19
Complément 20
Complément 21
Complément 22
Complément 23
Complément 24
Complément 25
Complément 26
Complément 27
Complément 28
Complément 29
Complément 30
Complément 31
Complément 32
Complément 33
Complément 34

II. PROTOCOLES DE SÉMINAIRE

« LES POSITIONS MÉTAPHYSIQUES FONDAMENTALES
DE LA PENSÉE OCCIDENTALE »

1. Walter Bröcker, L'allégorie du soleil dans la *République*
de Platon (Cours du semestre d'été 1936)
2. Walter Bröcker, exposé

« POUR S'EXERCER À LA PENSÉE PHILOSOPHIQUE »

Première heure
Deuxième heure
Troisième heure
Quatrième et cinquième heure
Sixième heure
Septième heure
Huitième heure
Neuvième heure
Dixième heure
Onzième heure
Douzième et treizième heure

Postface de l'éditeur allemand

MARTIN HEIDEGGER

**1. Les positions
métaphysiques
fondamentales
de la pensée occidentale**
**2. Pour s'exercer
à la pensée philosophique**

Ce volume réunit les notes et les protocoles de deux « séminaires » que Heidegger a tenus durant les semestres d'hiver 1937-1938 et 1941-1942 à l'université de Fribourg-en-Brisgau.

Dans le premier de ces séminaires, Heidegger explore la manière dont la question directrice de la métaphysique : « qu'est-ce que l'étant ? », a été traitée par différents penseurs de la tradition occidentale, et dégage leur position métaphysique fondamentale où s'exprime leur thèse sur l'être. Il montre que toute l'histoire de la métaphysique peut être placée sous un seul et même titre : « être et pensée », et qu'elle se confond à ce point de vue avec l'histoire de l'idéalisme et du platonisme, dans laquelle l'être comme tel demeure manquant.

Le second séminaire est centré sur la question de la vérité envisagée à partir de deux figures majeures de la pensée occidentale, Héraclite et Nietzsche. Heidegger y revient longuement sur la conception traditionnelle de la vérité comme accord de la représentation et de la chose et rappelle qu'elle repose sur une vérité plus originaire à peine entrevue par les Grecs qui a été occultée à l'époque moderne par la

relation sujet-objet. À travers la série des questions abordées, ce séminaire veut être d'abord et avant tout un « apprentissage » à la pensée philosophique elle-même, et nous livre à ce titre un aperçu inédit sur la pédagogie heideggérienne.

Cette édition électronique du livre

*1. Les positions métaphysiques fondamentales de la pensée
occidentale*

2. Pour s'exercer à la pensée philosophique de Martin Heidegger
a été réalisée le 7 octobre 2024 par les Éditions Gallimard.

Elle repose sur l'édition papier du même ouvrage
(ISBN : 9782073019059 - Numéro d'édition : 560201).

Code produit : U53553 - ISBN : 9782073019073.

Numéro d'édition : 560204.

Ce document numérique a été réalisé par [Nord Compo](#)