

séminaire du thor

2 - 11 septembre 1969

Le Thor 1969

l'autre l'être et l'étant.

Cette différence n'est pas faite par la métaphysique, mais elle soutient et porte la métaphysique. En langage kantien, la différence ontologique est la condition de possibilité de l'Ontologie.

Pourquoi la métaphysique ne peut-elle pas avoir pour thème la différence ontologique ? Pour la raison que si cela était, la différence ontologique serait un étant, et non plus la différence de l'être et de l'étant. Ici devient claire l'impossibilité du projet diltheyien de métaphysique de la métaphysique.

En résumé, on peut dire : dans toute la philosophie court, sous-jacent et jamais comme thème, la différence de l'être et de l'étant. Mais dès que, entreprenant avec *Sein und Zeit* l'écoute de l'être en tant qu'être, dès que, par conséquent, la différence ontologique devient thème explicite, la pensée ne se voit-elle pas contrainte d'énoncer la phrase étrange : « l'être n'est pas étant », c'est-à-dire « l'être est né-ant » ?

Étrange en ce sens que de l'être on dit qu'il « est », alors que seul l'étant est. Résistance opiniâtre de la différence à se laisser dire comme différence; de l'être, à se laisser dire comme être.

Le Maître indique qu'il vaut mieux abandonner ici le « est » - et écrire simplement :

Être : Néant

Cependant, ne va-t-on pas objecter que ces formulations, dont nous venons de souligner l'étrangeté, sont en fait déjà présentes dans la métaphysique ? Ainsi, Hegel, au début de la *Logique* (Premier livre, première section, premier chapitre, C, 1) n'énonce-t-il pas : « L'être pur et le néant pur est ainsi le même » ? Ici se pose la question, d'abord, de comprendre correctement la phrase. Plus radicalement encore : quel rapport peut-il y avoir entre l'être et le néant chez Hegel, et la formulation à laquelle aboutit la reconnaissance extra-métaphysique de la différence ontologique comme source en retrait de la métaphysique ? Pour aborder cette question, le séminaire s'interroge alors sur le lieu où, dans la pensée de Hegel, se trouve la proposition sus-dite.

Elle se trouve au début de la *Logique*. La *Logique* est en réalité intitulée *Wissenschaft der Logik* (Savoir [en son articulation

organique] de la logique). La proposition parle depuis l'horizon d'un Wissen, d'un Savoir (que Hegel image en disant qu'il s'agit des pensées de Dieu avant la création).

Ce Savoir a un sens philosophique strict. Il n'est pas savoir au sens où la science de la nature est un savoir. Il s'agit bien plutôt de ce Savoir dont Fichte a fait le centre et le noeud de sa pensée dans la *Wissenschaftslehre* (Doctrine du Savoir) de 1794.

Il s'agit, plus radicalement que de tout savoir d'objet, du Savoir par lequel se sait ce qui sait. Avec Fichte, on assiste à l'absolutisation du cogito cartésien (qui n'est cogito que dans la mesure où il est cogito me cogitare) en SAVOIR ABSOLU.

Le Savoir absolu est le lieu de la certitude absolue dans laquelle le Savoir absolu se sait lui-même. Seulement ainsi peut se comprendre la *Wissenschaft*, ou Savoir du Savoir - qui devient alors synonyme strict de « philosophie ».

Le lieu où se déploie la proposition hégélienne peut donc être défini précisément : Bewusstsein, le lieu de l'être-conscient. La constitution de l'être-conscient implique qu'il n'y a conscience d'un objet que pour autant que la conscience est plus radicalement être-conscient-de-soi. Plus précisément encore - et l'on reconnaît ici l'apport kantien s'ajoutant au thème cartésien - la certitude de quoi que ce soit passe par la médiation de la certitude-de-soi. Autrement dit : tout savoir de l'objectivité est d'abord un Savoir-de-soi.

Maintenant peut se comprendre pourquoi l'être, chez Hegel, est l'immédiat indéterminé. Face à la conscience, qui n'est conscience de quoi que ce soit que pour autant qu'elle est d'abord et radicalement réflexion de la conscience sur elle-même, l'être est l'antipode de la conscience. Face à la conscience qui est médiation, il est l'im-médiat. Face à la conscience qui est détermination, il est l'indéterminé. C'est pourquoi l'être est chez Hegel le moment de l'aliénation absolue de l'Absolu. C'est pourquoi le Néant est le Même que l'être. Comprendre que Néant est tout aussi radicalement saisi à partir de la conscience que l'être.

Dans la conférence *Qu'est-ce que la Métaphysique ?*, le point de départ est d'avance changé du tout au tout. La conférence ne parle pas en effet à partir de l'être-conscient de la conscience, mais à

partir de l'être-le-Là, du Dasein.

Il reste à faire le dernier pas, le plus difficile, pour lequel les forces commencent à manquer après plus de deux heures de travail : s'interroger sur la différence d'expérience du Néant, du Rien, dans **Qu'est-ce que la Métaphysique ?** et dans la proposition hégélienne.

La séance se termine par le rappel de la proposition « pourquoi y a-t-il de l'étant et non pas plutôt rien », formule énoncée la première fois par Leibniz, la seconde fois par Schelling et reprise une troisième fois par la conférence **Qu'est-ce que la Métaphysique ?**

Méditer les trois visages successifs de la proposition, c'est être en route vers une notion nouvelle de l'être - avec laquelle sans doute il serait possible d'aborder dans leur véritable sérieux les questions sur la technique qui ont ouvert la présente séance de travail.

Quelle conséquence pratique tirer de cet état de fait ? Autrement dit : que reste-t-il à faire au philosophe ?

Le présent séminaire constitue déjà une forme de réponse, « Et c'est pourquoi je suis ici », dit le Maître. Il s'agit, à quelques uns, inlassablement, de travailler en dehors de toute publicité à maintenir vivace une pensée attentive à l'être, tout en sachant que ce travail doit viser à fonder, dans un lointain avenir, une possibilité de tradition - sans jamais oublier par ailleurs que ce n'est pas en dix ou vingt ans qu'on peut mettre de côté un héritage bimillénaire.

Au lieu de cela, la « philosophie » d'aujourd'hui se borne à courir après la science, dans la méconnaissance des deux seules réalités de l'époque présente : le développement économique et l'équipement qui le requiert.

Le marxisme a conscience de ces réalités. Mais il propose aussi d'autres tâches : les philosophes n'ont fait qu'interpréter diversement le monde, il s'agirait de le transformer.

Critique de cette thèse : y a-t-il une véritable opposition entre l'interprétation et la transformation du monde ? Est-ce que toute interprétation n'est pas déjà transformation du monde - à supposer que cette interprétation soit le fait d'une pensée authentique ? Et d'autre part, toute transformation du monde ne suppose-t-elle pas, à titre d'instrument, une prévision théorique ?

Ainsi, de quelle transformation du monde s'agit-il chez Marx ? D'une transformation dans les rapports de production. Mais où la production a-t-elle sa place ? Dans la Praxis. Mais cette praxis, par quoi est-elle déterminée ? Par une certaine théorie qui détermine la notion même de production en tant que production de l'homme par lui-même. Marx a donc une représentation théorique de l'homme - représentation bien précise et qui comporte la philosophie hégélienne comme sa base.

Renversant à sa manière l'idéalisme de Hegel, Marx exige qu'on donne la préséance à l'être sur la conscience. Comme il n'y a pas de conscience dans *Sein und Zeit*, on peut croire lire ici du Heidegger ! C'est du moins ainsi que Marcuse a lu *Sein und Zeit*.

L'être, pour Marx, est processus de production. Telle est l'idée

calculable, cette calculabilité étant elle-même posée comme principe d'une maîtrise.

Où en sommes-nous au juste ? C'est la question de la théorie et de la pratique qui nous a conduits là. Poser la nature comme calculable et maîtrisable à la façon de Galilée, c'est cela la nouvelle théorie dont le propre est de rendre possible la méthode expérimentale.

Mais quel est le sens **ontologique** des concepts de Galilée et de Newton, ceux d'homogénéité, tridimensionalité de l'espace, de mouvement local, etc. ? C'est que l'espace et ses propriétés passent pour véritablement étants. Voilà ce que signifie hypothèse chez Newton : mes hypothèses, dit-il, je ne les forge pas; rien d'imaginaire en elles.

Mais que se passe-t-il plus tard avec Niels Bohr et les physiciens modernes ? Il ne croient plus un seul instant que le modèle d'atome qu'ils proposent constitue l'étant comme tel. Le mot d'hypothèse - donc la théorie elle-même - a changé de sens. Elle n'est plus qu'un « supposé que » à développer. Elle a aujourd'hui un sens seulement méthodologique, et plus aucun sens ontologique, ce qui n'empêche nullement Heisenberg de continuer à prétendre qu'il décrit la nature. Mais alors que veut dire pour lui « décrire » ? En réalité, la voie de la description est bouchée par l'expérimentation; la nature est dite « décrite » à partir du moment où elle est amenée à une forme mathématique dont la fonction est, visant l'expérimentation, d'aboutir à l'exactitude. Mais qu'entend par exactitude ? C'est la possibilité d'une répétition identique de l'expérience dans le cadre du schéma : « si x ..., alors y ». L'expérimentation vise donc l'effet. Si l'effet ne suit pas, on change la théorie. La théorie est donc essentiellement modifiable, donc purement méthodologique. Elle n'est plus au fond que l'une des variables de la recherche.

Tout ceci aboutit à la thèse sur l'être de Max Planck : « Est réel ce qui est mesurable ». Le sens de l'être est donc la mesurabilité - qui vise non pas tant à savoir « combien », mais ne sert finalement qu'à la maîtrise et domination de l'étant comme objet. Telle est la pensée de Galilée, antérieure même au **Discours de la Méthode**.

Nous commençons à voir en quoi la technique ne repose pas sur la physique, mais au contraire la physique sur l'essence de la technique.

Quant à l'intérêt de l'Amérique pour la Seinsfrage, il voile aux yeux des intéressés la réalité de l'Amérique : collusion de l'industrie et des militaires (le développement économique et l'équipement qui le requiert).

Mais la décision n'appartient pas à l'homme. L'important, si l'on veut y parvenir, est de comprendre que l'homme n'est pas un étant qui se fait lui-même, sans quoi l'on en reste à l'opposition prétendue politique entre la société bourgeoise et la société industrielle, oubliant que l'idée de société n'est qu'un avatar ou un miroir, ou un élargissement de la subjectivité.

Les Grecs n'avaient pas de culture, ni de religion, ni de rapports sociaux. L'histoire grecque n'a duré que trois cents ans. Mais la limitation essentielle, la finitude, est peut-être la condition de l'existence authentique. Pour l'homme qui vit réellement il y a toujours du temps.

Après ces réflexions sur l'époque, Heidegger revient à la question posée lors d'une précédente séance : comment se différencie la phrase de Hegel « l'être pur et le néant pur sont le même » et la thèse de Qu'est-ce que la Métaphysique ? sur les rapports de l'être et du rien ? Pour Hegel, l'être aussi bien que le rien sont l'absolu en sa plus extrême aliénation. Mais pour Heidegger ?

L'identité de l'être et du rien est dite à partir de la différence ontologique. Mais dans quelle dimension se meut la détermination hégélienne, vue à partir de la différence ontologique ? La proposition de Hegel ne porte pas sur la différence ontologique : elle est une phrase ontologique, comme l'indique le titre même de l'ouvrage de Hegel. En tant que telle, elle est portée par la différence ontologique. Toute la **Logique** en effet est un ensemble de propositions ontologiques énoncées sous la forme dialectique-spéculative, à partir de quoi se comprend que la **Logique** rassemble les pensées de Dieu avant la création. Mais que veut dire « création » ? Création est création du monde. En allemand : *Herstellung*, en grec : *poiësis*. Sont créés les étants. De quoi cependant la production d'étants a-t-elle besoin ? Il faut songer ici à l'exemple aristotélien de l'architecte. L'architecte crée à partir de l'éidos. Dieu, avant la création, pense l'éidos du monde, c'est-à-dire la totalité des catégories. Tel est le sens de l'ontologie, ou Logique hégélienne. Telle quelle, elle présente l'ontologie sur laquelle Dieu prend la mesure de sa création.

36 *Strenas ist keissst: es hebt sich vom Nichts ab --
etwas: das Nichts hebt sich von ihm ab, das Nichts*
En termes kantien, tel est le sens de l'intuitus originarius. *nichtes.*

Vue depuis la différence ontologique, la proposition de Hegel se meut sur l'un des versants de la différence : le versant ontologique. Son affaire est d'énoncer l'être de l'étant - qui, depuis Kant, est l'objectivité de l'objet.

Mais qu'advient-il au rien dans Qu'est-ce que la Métaphysique ?
A partir d'où Heidegger peut-il énoncer :
Être : Rien : Même ?

A partir d'un questionnement sur l'essence de la métaphysique, laquelle n'est rien de métaphysique. La parole de Heidegger n'est ni du côté de l'étant, ni simplement du côté de l'être - elle est là où l'horizon de la différence elle-même devient visible. La différence ontologique est, si l'on veut, la condition de possibilité de la métaphysique, le lieu où elle se tient.

Mais quel est le thème de l'énoncé heideggerien ? C'est la différence elle-même. Heidegger parle de la différence sans s'y tenir, en quoi il a quitté la métaphysique. On peut alors se demander ce qui caractérise le rien dont il est question. Si le rien n'est pas négatif, quel est pour lui la qualification ? Il est, rappelle Heidegger, le *nichtendes Nichts* (le rien néantissant). L'essence du rien consiste à se détourner de l'étant, à prendre ses distances de l'étant. Dans ce distancement seul, l'étant peut devenir manifeste comme tel. Le rien n'est pas la simple négation de l'étant. Au contraire, le rien dans son néantir nous renvoie à l'étant dans sa manifestation. Le néantir du néant « est » l'être.

Tel est le sens de la conférence prononcée devant le corps rassemblé des savants et des facultés : montrer aux savants qu'il y a autre chose que l'objet de leur préoccupation, et que cette autre chose rend précisément possible qu'il y ait cela même dont ils s'occupent.

Alors s'éclaircit la phrase finale de la conférence, qui pose la question de fond de la métaphysique : pourquoi donc y a-t-il de l'étant et non pas plutôt rien ?

Cette phrase vient de Leibniz. Mais la réponse leibnizienne est théologique. Elle se borne à renvoyer à l'étant suprême, créateur du

37

meilleur des mondes possibles.

La question de Heidegger, au contraire, ne s'enquiert pas de la cause première, mais tente de rétrocéder de l'oubli de l'être. Elle veut dire : d'où vient que vous vous occupiez tant de l'étant et si peu de l'être ?

Pourquoi l'étant vient-il au premier plan dans la pensée de l'homme ? D'où vient l'effacement, le rien néantissant ? En d'autres termes : qu'est-ce qui commande la domination du *Verfall an das Seiende* (de l'aval à l'étant) ? *Verfall* (l'aval, la pente, la chance) n'est pas à entendre ontiquement comme chute, mais ontologiquement comme détermination essentielle du *Dasein* quotidien. Le *Verfallen*, entendu ontologiquement, est la naturalité même du *Dasein* tel qu'il ne peut s'occuper des choses qu'en ne s'occupant pas de l'être. Mais s'occuper de l'étant n'est possible et compréhensible que par le déval à partir de l'être. S'il est nécessaire que l'être, dans la vie humaine, demeure athématique, si, en d'autres termes, le but de *Sein und Zeit* n'est pas de ramener le *Dasein* quotidien à une thématization de l'être qui ne constitue pas son propre, il n'en reste pas moins que la « vie humaine » ne serait pas possible en tant que telle sans l'éclaircissement préalable et insu de l'être.

Tel est le sens des analyses célèbres et pourtant méconnues de l'ustensilité dans *Sein und Zeit*. Le caractère ustensilié des objets n'a pas besoin, pour être, de devenir thématique, et pourtant c'est sur la chaise en tant que chaise que je suis assis.

du stellen, du « poser ») est achèvement et accomplissement de la métaphysique, et en même temps préparation découvriante de l'Ereignis. C'est bien pourquoi il n'est absolument pas question de voir l'avènement de la technique comme un événement négatif (mais pas davantage comme un événement positif, au sens du paradis sur terre).

- Le négatif photographique de l'Ereignis est le Gestell.
- On ne saurait arriver à penser l'Ereignis avec les concepts d'être et d'histoire de l'être; pas davantage à l'aide du grec (qu'il s'agit précisément de « dépasser »). Avec l'être, disparaît aussi la différence. Aussi faudrait-il voir de façon anticipée que la continuelle référence à la différence ontologique, de 1927 à 1937, comme une impasse nécessaire.

Avec l'Ereignis, ce n'est plus grec du tout; et le plus fantastique ici, c'est que le grec continue à garder sa signification essentielle et à la fois n'arrive plus du tout à parler comme langue. La difficulté tiendrait peut-être à ce que la langue parle trop vite. D'où la tentative d'aller « en chemin vers la langue ».

- Avec l'Ereignis, l'histoire de l'être n'est pas à son terme, mais elle apparaît comme histoire de l'être. Il n'y a pas d'époque de l'Ereignis. Das Schicken ist aus dem Ereignen (l'envoi de la destination est à partir de l'appropriement).
- On peut, certes, dire : das Ereignis ereignet das Sein (l'appropriement approprie l'être), mais en remarquant que chez les Grecs l'être n'est ni pensé, ni mis en question en tant qu'être. Le retour au grec n'a de sens que comme retour à l'être.
- Le Schritt zurück (le pas qui rétrocede de la métaphysique) a seulement le sens de rendre possible, dans le recueil de la pensée sur elle-même, un regard anticipateur sur ce qui vient. Il signifie que la pensée se reprend afin d'apercevoir dans l'essence de la technique le signe annonciateur, den verdeckenden Vorschein, la pré-apparition recouvrante de l'Ereignis lui-même.

Essayons maintenant de dégager cette pré-apparition de l'Ereignis sous le voile du Gestell.

Il faut commencer par revenir à l'histoire de l'être. Les différentes époques de l'histoire de l'être - les différentes et successives suspensions de l'être en son envoi destinal - sont les époques des diverses façons dont se destine à l'homme occidental la présence. Si l'on prend l'une de ces destinations, telle qu'elle s'envoie à l'homme au XIXème et au XXème siècle, qu'en est-il ?

Le mode de cette destination est l'objectivité (comme être-objet de l'objet). Or, plus la technique moderne se déploie, plus l'objectivité, Gegenständlichkeit, se transforme en Beständlichkeit (se tenir à disposition). Aujourd'hui déjà, il n'y a plus d'objets, plus de Gegenstände (l'étant en tant qu'il se tient debout face à un sujet qui le prend en vue) - il n'y a plus que des Bestände (l'étant qui se tient prêt à la consommation); en français, on pourrait peut-être dire : il n'y a plus de substances, mais des subsistances, au sens de « réserves ». D'où les politiques de l'énergie et de l'aménagement du territoire, qui n'ont effectivement plus affaire à des objets, mais, à l'intérieur d'une planification générale, mettent en ordre systématiquement l'espace en vue de l'exploitation future. Tout (l'étant en sa totalité) prend place d'emblée dans l'horizon de l'utilité, du commandement, ou mieux encore du commandement de ce dont il faut s'emparer. La forêt cesse d'être un objet (ce qu'elle était pour l'homme scientifique du XVIIIème-XIXème siècle), et devient, pour l'homme enfin démasqué comme technicien, c'est-à-dire l'homme qui vise l'étant a priori dans l'horizon de l'utilisation, « espace vert ». Plus rien ne peut apparaître dans la neutralité objective d'un face à face. Il n'y a plus rien que des Bestände, des stocks, des réserves, des fonds.

La détermination ontologique du Bestand (de l'étant comme fonds de réserve) n'est pas la Beständigkeit (la permanence constante), mais la Bestellbarkeit, la possibilité constante d'être commandé et commandité, c'est-à-dire l'être en permanence à disposition. Dans la Bestellbarkeit, l'étant est posé comme fondamentalement et exclusivement disponible - disponible pour la consommation dans le calcul global.

Or l'un des moments essentiels de ce mode d'être de l'étant contemporain (la disponibilité pour une consommation planifiée), c'est l'Ersetzbarkeit, le fait que chaque étant devient essentiellement remplaçable, dans un jeu généralisé où tout peut prendre la place de tout. C'est ce que manifeste empiriquement l'industrie des produits de « consommation » et le règne de l'ersatz.

Être, aujourd'hui, c'est être-remplaçable. L'idée même de « réparation » est devenue une idée « anti-économique ». A tout étant de la consommation est essentiel qu'il soit déjà consommé, et appelle ainsi à son remplacement. Nous avons là l'un des visages de la disparition du traditionnel, de ce qui se transmet de génération en génération. Même dans le phénomène de la mode, l'essentiel n'est

plus la parure (la mode est ainsi devenue en tant que parure aussi anachronique que le raccommodage), mais la remplaçabilité des modèles, de saison en saison. Le vêtement n'est plus changé lorsque et parce qu'il est devenu défectueux, mais parce qu'il a le caractère essentiel d'être « l'habit du moment en attendant le suivant ».

Transposé au temps, ce caractère donne l'actualité. La permanence n'est plus la constance du transmis, mais le toujours-nouveau du changement permanent. Les slogans de mai 1968 contre la société de consommation vont-ils jusqu'à reconnaître dans la consommation le visage actuel de l'être ?

Seule la technique moderne rend possible la production de tous ces stocks exploitables. Elle en est plus que la base, le fonds même, et ainsi l'horizon. Ainsi ces matières synthétiques, qui remplacent de plus en plus les matières « naturelles ». Là aussi la nature en tant que nature se retire...

Mais il ne suffit pas de déterminer ontiquement ces réalités. La question, c'est que l'homme moderne se trouve désormais dans un rapport à l'être fondamentalement nouveau - ET QU'IL N'EN SAIT RIEN.

Dans le Gestell, l'homme est mis en demeure de correspondre à l'exploitation-consommation; la relation à l'exploitation-consommation oblige l'homme à être dans cette relation. L'homme n'a pas la technique en main. Il en est le jouet. Dans cette situation règne la plus complète Seinsvergessenheit, le plus complet retrait de l'être. La cybernétique devient l'ersatz de la philosophie, de la poésie. La politologie, la sociologie, la psychologie deviennent prépondérantes, disciplines qui n'ont plus le moindre rapport avec leur propre fondement. En ce sens, l'homme moderne est l'esclave de l'oubli de l'être.

Par là s'annonce (autant qu'on puisse voir) le fait que l'homme est « utilisé » par l'être - *gebraucht vom Sein*. *Gebraucht* est le mot qui sert à traduire le *Chrè* d'Anaximandre. C'est bien « utilisé », mais au sens où ce que l'on « utilise », on en a besoin.

Ainsi, nécessairement, l'homme appartient à, et a sa place dans l'ouverture (et maintenant dans l'oubli) de l'être. Mais l'être, pour s'ouvrir, a besoin de l'homme en tant que Là de sa manifestation.

C'est pourquoi la lettre à Jean Beaufret parle de l'homme comme du berger de l'être - remarquer que, pour une fois, le français parle plus ouvertement que l'allemand : berger est celui qui héberge. L'homme est le lieutenant du Rien.

Si l'être est ainsi en besoin de l'homme pour être, il faut en présumer une finitude de l'être; que l'être ne soit donc pas absolument pour soi, c'est l'antithèse la plus aigüe par rapport à Hegel. Car si Hegel dit bien que l'absolu n'est pas « sans nous », il le dit en écho au « Dieu a besoin des hommes » chrétien. Pour la pensée de Heidegger au contraire, l'être n'est pas sans sa relation au Dasein.

Rien n'est plus loin de Hegel et de tout idéalisme.

