

Le recueil de soi à l'épreuve de la post-historicité

Didier Moreau

Volume 15, numéro 1, automne 2004

En quête du sujet

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/801274ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/801274ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Collège Édouard-Montpetit

ISSN

1181-9227 (imprimé)

1920-2954 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Moreau, D. (2004). Le recueil de soi à l'épreuve de la post-historicité. *Horizons philosophiques*, 15(1), 17–39. <https://doi.org/10.7202/801274ar>

Le recueil de soi à l'épreuve de la post-historicité.

Les sciences humaines, et singulièrement les sciences de l'éducation, connaissent une extension remarquable de recherches s'alimentant grâce aux *histoires de vie*, dans une perspective qui n'est plus spécifiquement clinique. Ce développement pose des questions d'ordre épistémologique, relativement à l'architectonique de l'édifice scientifique : s'agit-il d'une brisure définitive de l'objet comme du plan de recherche? Or ces questions ne peuvent trouver d'élucidation correcte si elles ne sont pas ramenées à une interrogation plus fondamentale que nous nous proposons de considérer dans le cadre de ce travail : l'essor des histoires de vie, répond-il à une injonction sociale, culturelle ou crypto-éthique, et témoigne-t-il ainsi d'une orientation nouvelle du «soi», relativement à son horizon temporel et historique? Par «orientation nouvelle», nous n'entendons pas un effet de mode, ponctuel et contingent, mais l'ouverture d'une possibilité, autorisée par l'affaiblissement — et l'abandon qui parfois en résulte, des cadres classiques, au sens propre de modelants, dans lesquels s'organisait l'exposition de la subjectivité. Cet affaiblissement participe de ce que l'on tente de décrire — certes de façon très hétérogène selon les auteurs, comme une manifestation de la post-modernité. Nous formulons ainsi l'hypothèse selon laquelle l'abandon des formes modernes du recueil de soi, comme conscience de soi, à la fois libre et désorientée; il nécessite alors que l'on recherche d'autres formes dans lesquelles puisse se construire un dialogue de soi avec soi, constitutif de la présence humaine et excédant la simple réflexivité moderne, sans lequel cette présence humaine ne pourrait plus accéder au *πύθμός* dont parle Archiloque : «Mais apprendis à connaître quelle sorte de rapport (*rythmos*) porte les hommes¹».

Mais pour réfléchir dans la direction de cette hypothèse il convient préalablement de discerner comment se sont construites les formes modernes du recueil de soi, car c'est dans le *ante* que le *post* souvent se trouve posé.

La question de la parousie.

La quête du Sens : passage ou insertion?

La conception moderne du recueil de soi, dont l'achèvement sera réalisé, comme nous le montrerons, chez Hegel, n'est cependant conquise qu'à travers la résolution d'une tension essentielle dans la pensée occidentale, entre deux orientations possibles que l'homme fait de l'aventure de sa vie dans le monde. Cette tension, rappelle K. Löwith avec une insistance que l'on n'entend pas assez, est inconnue dans la pensée orientale, et cette absence signe une différence radicale². Ces deux orientations occidentales, en tant que telles, ouvrent vers un but ou une destination. La question traditionnelle de la philosophie sera de savoir si un tel but est transcendant ou immanent. En effet, poser un but à la présence humaine, à travers une vie d'homme, signifie que la parousie n'est pas réalisée : *παρουσία*, l'atteinte de la plénitude de l'essence, l'appropriation de l'être des choses³, désigne le rêve de la métaphysique depuis Platon et Aristote : «L'Être au sens premier est le «ce qu'est la chose», notion qui n'exprime rien d'autre que la substance⁴ (*ousia*)». Le «ce qu'est l'homme» est une question essentiellement différente de «ce qui fait de X un homme», et c'est en cela que nous sommes éloignés de l'être, selon Aristote. En effet, la réponse ne peut y être apportée qu'a posteriori, lorsque X peut rassembler les actes, par lesquels il s'est avéré humain — ou inhumain, en s'opposant à l'obscurcissement engendré par la contingence des événements du monde. Mais c'est précisément cette impossibilité de la parousie qui fonde les éthiques de l'Antiquité. Elles se structurent comme le projet d'extraction d'une signification de notre être-présent (*ethos*) à partir de l'absence ou du retrait du sens. On comprend dès lors que l'hypothèse d'un inachèvement irréductible, formulée par Aristote, et qui est le retour de l'élément tragique, ait paru comme un coup d'arrêt porté à cette tentative, contre lequel s'opposèrent les doctrines du Salut de l'Antiquité. Ainsi, que l'achèvement redevienne possible, soit par l'échappée hors du monde (néoplatonisme) ou par l'insertion dans le Cosmos (stoïcisme), par la transcendance ou l'immanence, ce n'est plus là qu'une modalité consécutive à une décision métaphysique antérieure, relative au statut de ce qui fait obstacle à la parousie. Dans les deux perspectives, la présence humaine s'organise sur la possibilité du salut, qui suppose que l'on pense qu'il y a un sens des événements, caché dans la raison de leur procession. Aussi, lorsque l'ontologie se

transformera en onto-théologie, se posera le problème d'une fin de l'histoire, comme anéantissement de toute temporalité et fin de la dérélition qui éloignait, à titre d'épreuve, la créature de son Créateur. Ici commencera véritablement la tension dont nous parlions précédemment, dans la mesure où la perspective onto-théologique dévalorise, plus que ne l'avait jamais fait le platonisme, la présence dans ce monde, alors que la leçon fondamentale du stoïcisme réside au contraire dans l'acquiescement à l'Être. Deux figures vont ainsi s'opposer : le *peregrinans*, le pèlerin, pour qui l'existence n'est que passage vers une réalité supérieure, le *proficiens*, le progressant, qui cherche à se relier rationnellement au Cosmos.

Mais cette opposition est extrêmement complexe, ne serait-ce que du fait des solidarités thématiques qu'Augustin y introduisit, en empruntant au stoïcisme le concept de *Cosmopolis*, *Cité*. Nous nous bornerons à souligner deux traits essentiels.

a) Dans la perspective religieuse, chaque histoire de vie possède une double dimension historique. Celle d'abord qui procède d'une histoire collective de la faute et de la punition : l'errance du *peregrinans* résulte en premier lieu d'une imputation collective du péché originel : pour Augustin, comme le souligne K. Löwith, l'histoire est d'abord l'histoire du salut de l'humanité⁵. Cette errance prend ensuite la figure de la singularité de la relation interpersonnelle avec Dieu, sous la forme du dialogue de l'âme avec le Créateur, et le salut devient alors seulement une affaire personnelle, soumise à reddition de comptes : «qu'as-tu fait de la vie que je t'ai confiée?». Cette interpénétration des deux historicités n'est possible, comme incite à le penser K. Löwith, que par la position d'une transcendance absolue, comme telle origine créatrice de toute temporalité : chaque histoire personnelle reste purement sans effet sur l'histoire du monde, pré-orientée par Dieu vers son achèvement nécessaire; l'histoire personnelle n'est qu'une occasion de s'orienter vers Dieu ou en dehors de lui — ici la liberté reste, pour Augustin absolue, la temporalité du passage, offerte comme chance personnelle du rachat⁶. Et c'est la sortie de ce monde qui seule sera vraie, comme seule source possible de la véritable félicité.

b) Mais le deuxième trait par lequel aussi le *peregrinans* se trouve marqué est peut-être plus décisif encore pour notre propos. C'est la possibilité même du recueil de soi, qui n'est envisageable que comme jugement sommatif de l'orientation globale des actes, donc de la vie terrestre, par rapport à Dieu, thématisé dans le Jugement Dernier. Et

de ceci, bien sûr, nous ne pouvons rien anticiper, parce que nous ne pouvons pas nous-mêmes tenir ces comptes, dont nous ignorons par ailleurs toutes les procédures. Certes, nous tendons à être sauvés, la Grâce divine ne saurait nous abandonner absolument, par définition même, mais comment le savons-nous, et n'y a-t-il pas une prédestination à recevoir cette grâce? La tradition a tiré la question du Salut dans tous les sens : il n'y a pas de sol ferme pour le recueil de soi : ni miroir, ni inscription compréhensive des traces de nos actes, le public qui nous regarde agir est silencieux et caché derrière le rideau du monde.

C'est ici que la figure du *proficiens* manifeste sa radicale altérité. L'historicité pour le progressant est intramondaine, certes, mais surtout elle présente une homogénéité : l'histoire d'une vie est comme l'histoire du monde, la récupération d'une unité de la totalité, et l'abolition de la temporalité résiduelle qui préexistait à cette unification. L'Éternel Retour de l'Identique supprime tout surgissement de l'événement, de la bifurcation incompréhensible. Pour le stoïcisme, le temps est la possibilité du recueil par soi d'une présence rationnelle fragmentée dans des actes d'abord irréfléchis ; en tant que tel, il ne concerne et ne définit que l'existence humaine. Aussi, le stoïcisme impérial va-t-il s'attacher à expliciter l'existence de l'homme comme parcours d'un point à un autre, qui se révéleront ne faire qu'un, et à valoriser la décision rationnelle dans l'instant et non dans la durée : notre présence n'est pas dans la temporalité car nous sommes totalement présents à nous-mêmes à chaque instant. Ce qui empêche la parousie, n'est que l'imperfection de notre effort rationnel face à ce que nous pâtissons. Le stoïcisme pose comme fondement absolu de la liberté humaine l'acquiescement devant les représentations : si je suis déterminé à être affecté par des représentations du fait que la seule réalité est corporelle, je suis en revanche libre ou non de leur donner mon assentiment. Le commencement de l'éthique, comme son achèvement, se réalisent ainsi dans l'accord avec soi. Ce commencement est nommé par Cicéron *conciliatio*⁷, et l'achèvement, *convenientia*⁸. Exister, c'est se recueillir, se rassembler, se comprendre et acquiescer à ce que la nature a fait et fait de nous. C'est une conciliation permanente, réalisée par l'intellection. L'accord final avec soi se réalise sur le mode de la *convenientia* qui est la décision d'adhérer à ce qui est, et qui se révèle, pour l'homme qui réfléchit sur ce qu'il a recueilli de soi, comme la seule chose qui dépende de lui. Mais la *convenientia* n'est pas un projet en vue d'organiser sa

vie ou de la conduire vers des buts spécifiques. Elle reste décision à chaque fois instantanée. Or une telle décision ne serait pas envisageable sans une herméneutique de soi permettant une compréhension de la situation qui nous est, à chaque moment, présentée par le destin, et cette herméneutique ne peut être conduite qu'à partir de ce recueil de soi. C'est ce qui fonde la thématique du *kairos*, du moment opportun. Mais cette instantanéité ne conduirait qu'à l'errance des décisions hasardeuses si un dédoublement ne dotait pas l'agent moral d'un public prononçant sur ses actes. Ainsi, à chaque instant, l'agent peut-il s'observer comme acteur d'une pièce qu'il n'a pas écrite mais où il est nécessaire qu'il joue pleinement son rôle. Mieux, c'est parce qu'il devient acteur que l'agent se distancie de son rôle et se saisit lui-même : «La sagesse ne ressemble pas, croyons-nous, à l'art du pilote ou du médecin, mais plutôt à un rôle de théâtre; le suprême de l'art, son achèvement est en lui-même et n'est demandé à rien qui lui soit extérieur⁹». Dans son étude, V. Goldschmidt¹⁰ analyse que, de même que nous n'avons pas choisi notre rôle, nous ne savons pas si nous pourrions réciter notre texte intégralement, car la pièce peut s'achever à tout moment. L'acteur se tient prêt à abandonner son rôle. En ce sens, le recueil de soi, tel que les stoïciens le présentent, est à la fois but et moyen : but, car la recollection du sens parachèverait la présence humaine — comme insertion rationnelle dans le Cosmos; et moyen, car ce recueil est le seul style de vie qui *convienne*, c'est-à-dire, qui soit capable de nous conduire vers une possible *parousia* instantanée. La connaissance du *rythmos* qui nous porte, signe également la reconnaissance de ce fait essentiel qu'il ne nous appartienne pas de le modifier : l'altérer ouvrirait devant nous un abîme sans fond.

La troisième période

La tension que la réflexion antique met à jour, si elle nous semble indécision, reste cependant la reconnaissance d'une finitude humaine. Le pèlerin ne peut pas s'insérer dans ce monde, car la vérité de son âme réside hors du monde. Quant au progressant, son insertion n'est que passagère, puisqu'il n'est pas *le* monde. Il peut certes le rejoindre dans des instants sans durée, dans lesquels il manifesterait sa harmonie avec lui, en accédant à la *convenientia*, qui lui ouvrirait la porte de la *cosmopolis*. Mais que pourra-t-il y faire? Le thème de l'acteur atteste ainsi de la fragilité d'une telle atteinte. Accorder ou non son assentiment à des représentations passives est un pouvoir sans

limites, mais sans épaisseur ni durée. Il n'affecte pas les corps. Mais c'est là que la pensée moderne va trouver son point d'ancrage fondamental. Son projet sera en effet d'«absolutiser» ces instants de coïncidence avec soi, que la doctrine stoïcienne avait dégagés. En les interprétant comme le fera Descartes, à travers l'expérience de la *certitudo*, elle pourra alors reconstruire le monde autour du sujet, et faire de ce monde sa représentation. Et le maîtriser. Ainsi, la pensée moderne octroie-t-elle à l'acteur la puissance d'écrire le rôle que désormais il entend jouer dans un théâtre qui pour lors lui appartient. Mais ce rôle, c'est la conduite de la vie — de sa propre vie quand on est un sujet.

Lorsque Hegel entreprend d'explicitier la relation qu'entretient la conscience avec les représentations qu'elle construit du monde, il a recours à un concept décisif : l'*Erfahrung* ¹¹. *Erfahrung* est l'expérience qui enseigne, par la conduite de soi : *fahren*. L'*Erfahrung* se distingue de l'*Experiment*, l'expérience scientifique qui teste des hypothèses dans une objectivité factuelle, et qui ne retrouve que ce qu'elle a déjà mis. L'*Erfahrung* correspond ainsi à l'expérience que fait la conscience de ce qu'elle est, à travers la conduite de son histoire dans le monde. Il semblerait bien que l'expérience de la conscience soit véritablement le début du savoir. Or Hegel va précisément montrer qu'il n'y a pas de commencement, pas de chemin donc vers un *ailleurs*, parce qu'aucune connaissance ne saurait nous rapprocher de l'absolu : «Si du fait de l'instrument (Werkzeug, la connaissance comme moyen), l'absolu, comme un oiseau pris à la glu, devait seulement s'approcher quelque peu de nous sans que rien soit changé en lui, alors il se moquerait bien de cette ruse, s'il n'était et ne voulait pas être en soi et pour soi depuis le début près de nous ¹²». L'absolu est déjà là, et la parousie est effective — ou tout au moins, sa *volonté*. La connaissance n'est ni milieu ni moyen, elle est la marche de l'absolu se rendant présent à travers la conscience de soi. Hegel détermine ainsi le point le plus extrême de la pensée moderne, et peut ainsi en présenter le cours comme *Erfahrung* : expérience qui enseigne. Le début de la modernité, dit Hegel, c'est le cartésianisme, quand il donne le point d'appui de la certitude du *Cogito* : le pouvoir de la représentation est pensé comme absolu; c'est le pas que la pensée antique n'avait pu franchir, dans la mesure où la représentation était, pour les stoïciens, un affect, la marque d'une passivité. Mais comment comprendre le caractère absolu de ce qui se donne dans l'expérience de l'*Erfahrung*

de la conscience de soi? En d'autres termes, qu'est-ce qui se *présente*, lorsque la représentation devient manifestation d'une présence de l'absolu? Si la pensée moderne est la découverte de la présence de l'absolu, elle ouvre la possibilité d'une réappropriation du cours de l'histoire de la pensée comme développement de l'*Erfahrung* de l'esprit. Et le concept d'*Erfahrung* lui-même devient la force réappropriante. Ainsi, dans la *Préface* à la *Phénoménologie*, Hegel écrit : «Il fut un temps où les hommes avaient un ciel doté des vastes trésors des pensées et des images. Alors la signification de tout ce qui est se trouvait dans le fil de la lumière qui l'attachait au ciel; au lieu de séjourner dans la présence de ce monde, le regard glissait au-delà, vers l'essence divine, vers, si l'on peut dire, une présence au-delà du monde. (...) Il fallut bien du temps avant d'introduire cette clarté, que seul possédait le supra-terrestre (...), avant d'accorder une valeur et un intérêt à l'attention à ce qui est présent comme tel, attention qui se nommait expérience (*welche Erfahrung genannt wurde*)¹³». L'expérience dans le concept qu'en donne Hegel promet bien l'effacement de la tension entre passage et insertion. Le *passage* peut être interprété comme recherche de la lumière de l'être par delà la profusion du sensible, l'*insertion* comme l'orientation du regard vers la présence de ce qui est, dans l'attente d'une parousie improbable. Chacun des deux porte un moment de vérité, dont la non-vérité est de n'être que figure.

Ainsi Hegel interprète-t-il comme un mouvement dialectique de présentation de l'absolu les deux premiers moments que nous avons discernés : la pensée moderne vise à nouveau l'insertion dans l'être, par le pouvoir de la représentation. Mais, continue Hegel dans la *Préface* : «Maintenant, il semble qu'on ait besoin du contraire; le sens est tellement enraciné dans le terrestre qu'il faut, semble-t-il une violence égale pour le soulever¹⁴». L'*Aufklärung* a parachevé cet enracinement, et il a fallu l'œuvre critique de Kant pour prendre la mesure des limites d'un entendement dont on avait dogmatiquement affirmé le triomphe. Il faut donc envisager un *troisième moment*, un temps nouveau, dit Hegel, qui succède à l'*Aufklärung* : «il n'est pas difficile de voir que notre temps est un temps de gestation et de transition à une nouvelle période (Periode); l'esprit a rompu avec le monde de son Dasein et de la représentation qui a duré jusqu'à maintenant¹⁵». Cette nouvelle période, la philosophie peut l'annoncer, non comme le faisait la théologie, à partir d'une vérité révélée extraite des écritures, mais par l'interprétation de ce que vit essentiellement

chaque conscience, à condition qu'elle se recueille dans un mouvement universel. La troisième période, qu'annonce la *Phénoménologie*, n'est saisissable que si l'on considère l'*insertion* comme *passage* de la conscience à travers l'absolu — et de l'absolu à travers la conscience.

Les deux modes du Recueil

Hegel présente la fin des temps modernes, qu'il comprend comme étant leur réalisation. Cette réalisation est exposée dans l'avènement du Savoir Absolu. Or un tel avènement met en scène la conscience de soi individuelle dans un processus dialectique analogue à la «sécularisation» de la théologie que réalise la Science selon Hegel. C'est sur cette mise en scène que nous porterons notre attention. Comment, en effet, la conscience individuelle est-elle éprouvée dans l'*Erfahrung*? C'est ici que Hegel livre une interprétation, correspondant aux «temps nouveaux», de la *Bildung*, formation, culture à laquelle l'*Aufklärung* avait donné un rôle central. La culture est la formation par l'Universel, elle fait échapper la conscience à son immédiateté : «Ce moyennant quoi l'individu a ici valeur objective et effectivité est donc la culture ¹⁶». Mais c'est dialectiquement la culture qui donnera à l'absolu son effectivité, dans la mesure où l'absolu ne vit que par la conscience de soi; comme le dit la dernière phrase de la *Phénoménologie*, sans cette effectivité, «il serait (l'absolu) la solitude sans vie (*das leblose Einsame*) ¹⁷». La culture n'est pas pour Hegel un processus externe à la conscience : ce n'est au contraire qu'en tant qu'elle est conscience de soi qu'elle s'y engage, appelée, pour ainsi dire, par l'inconditionné qu'elle y trouve. Mais ce faisant, elle meurt à son être-là naturel et se découvre dans une nouvelle figure. La culture est un déchirement (*Zerrissenheit*). Hegel interprète ainsi, dans le passage bien connu de l'*Introduction*, la formation de la conscience de soi comme une montée au calvaire : «cette présentation peut être considérée comme le chemin de la conscience naturelle qui subit une impulsion la poussant vers le vrai savoir, ou comme le chemin de l'âme parcourant la série de ses formations comme les stations qui lui sont prescrites par sa propre nature ¹⁸». Mais quel est le lien fondamental qui permet de penser ensemble *Erfahrung* et *Bildung*, expérience-qui-enseigne et formation? Un passage de l'*Introduction* nous éclaire : «Ce mouvement dialectique que la conscience exerce en elle-même, en son savoir aussi bien qu'en son objet, en tant que devant elle le nouvel objet vrai en jaillit, est proprement ce qu'on nomme expérience (*Erfahrung*) ¹⁹». L'expérience est une expérience

intérieure; c'est l'expérience de la présence de l'absolu, qui seul pousse vers le savoir vrai. Ainsi, l'expérience de la conscience au point le plus haut de la modernité ne peut plus être confrontée à l'inconnaissable d'une extériorité ultime. L'expérience ne peut être autre chose qu'une *recollection* ²⁰ des figures successives de la conscience dans leur nécessité désormais comprise. Mais en retour, c'est par cette *recollection* que l'absolu prend vie et trouve son effectivité. Cette recollection est, selon Hegel, l'histoire conçue : c'est parce que la conscience cultivée saura présenter le recueil de soi de ses propres moments qu'elle pourra en comprendre la nécessité. C'est parce qu'une telle conscience, ce faisant, sera capable de comprendre la nécessité de ce qui lui advient, au sens d'une volonté de l'absolu qui deviendra la sienne propre, qu'elle donnera à l'absolu son effectivité en réalisant l'Histoire, c'est-à-dire, en donnant aux formes de la vie collective — État, Droit, etc., un cours rationnel et orienté vers un but. Le recueil de soi, pour Hegel, n'est pas une expérience singulière contingente : voulue par l'absolu, elle est la médiation nécessaire à la réalisation de l'esprit. Ainsi peuvent se rejoindre les deux figures historiques de l'Erfahrung, en exhibant précisément comment elles répondent à ce mouvement de l'absolu : la conscience religieuse et la conscience historique. Dans le chapitre ultime qui expose le Savoir Absolu, Hegel écrit : «...tant que l'esprit ne s'est accompli en soi, accompli comme esprit du monde, il ne peut atteindre sa perfection comme esprit conscient de soi. Ainsi dans le temps, le contenu de la religion exprime plus tôt que la science ce que l'esprit est, mais la science seule est le vrai savoir que l'esprit a de lui-même. Le mouvement par lequel il éduque la forme de son savoir de soi est le travail que l'esprit accomplit comme histoire effective (*wirkliche Geschichte*) ²¹». Hegel montre quelle est la modalité suprême de l'installation de la conscience de soi dans la modernité : le recueil de soi, par où l'absolu se rend présent, est l'historicité, non certes entendue comme une «dimension du vécu» de la singularité, mais comme présence et Dasein. La présence de l'homme moderne est historique, parce que son agir rationnel manifeste l'effectivité de l'absolu, est la marche même de l'absolu. C'est là le point d'achèvement de la modernité — et le moment de son inflexion.

C'est de cette inflexion précisément dont nous semble rendre compte Heidegger dans le commentaire très serré qu'il donne de l'*Introduction à la Phénoménologie*. Ce commentaire de 1942 trouve

sa place dans le recueil *Chemins*, entre la conférence intitulée «L'Époque des conceptions du monde», de 1938 et le cours : «Le mot de Nietzsche : Dieu est mort», de 1943²². Ce recueil est l'ouverture de la réflexion sur la postmodernité. Les chemins qu'il ouvre le sont dans une structure exploratoire, bien discernable désormais pour nous : «l'origine de l'œuvre d'art» désigne une autre expérience de l'atteinte de la vérité. C'est Gadamer qui thématise l'*Erfahrung* hégélienne comme expérience esthétique²³. «L'Époque», non seulement explicite le triomphe de la représentation comme maîtrise de l'é-tant dans le projet de la pensée moderne, mais également, d'une manière moins reconnue, introduit le concept décisif d'épochalité. Au commentaire de l'*Introduction*, succède l'interprétation de Nietzsche et du sens du nihilisme, après l'effacement de l'absolu. Enfin, la poésie est-elle posée, à travers Hölderlin comme l'«autre pensée» dans un «temps de détresse»²⁴. Or une telle pensée doit expérimenter que le *post*— est avant tout un *ante*, comme le revendique l'épochalité. Le dernier texte reprend ainsi «la plus ancienne Parole de la pensée occidentale (*der älteste Spruch des abendländischen Denken*)²⁵».

La place que choisit Heidegger dans son recueil pour le commentaire de Hegel montre l'importance du concept d'*Erfahrung* dans la genèse de l'idée de postmodernité. Auparavant, en 1930, il avait consacré un cours à la *Phénoménologie*, dans lequel il indiquait d'emblée : «Le savoir absolu doit être autre au commencement de l'expérience que la conscience fait avec soi, expérience qui n'est rien d'autre que le mouvement, l'histoire où se produit le venir-à-soi-même dans le se-devenir-autre. (...) Nous devons être toujours déjà en avance d'un pas sur ce qui est à chaque fois présenté et sur le mode sur lequel c'est présenté – lequel pas doit justement être fait par la présentation de ce qui est présenté²⁶».

C'est ce devoir d'«être en avance d'un pas» que Heidegger va expliciter dans le commentaire de l'*Introduction*. Si l'on devait le résumer à sa proposition essentielle, nous pourrions écrire que Heidegger interprète l'*Erfahrung* en tant qu'Être de l'étant : «L'expérience est l'être de l'étant (*Die Erfahrung ist das Sein des Seienden*). L'étant est entre-temps apparu dans la frappe de la conscience et est, comme l'apparaissant dans la représentation²⁷». Ce résultat, Heidegger l'obtient après l'analyse du quatorzième paragraphe, dans lequel Hegel, on s'en souvient, présente l'expérience comme «mouvement dialectique que la conscience exerce en elle-

même ²⁸». La clef de l'interprétation est ici une entente linguistique (retour à Platon, comme le développera Gadamer) de la *dialectique*. La dialectique devient pour Heidegger la figure même du *Recueil*. La remontée étymologique est la suivante : «La conscience est son mouvement(du réel); car elle est la comparaison entre le savoir ontique-préontologique et le savoir ontologique. Celui-là assigne celui-ci. Mais celui-ci pose à celui-là l'assignation qu'il soit sa vérité. Entre l'un et l'autre (*δια*), , il y a la parole de ces assignations, il y a un *λέγειν*. En ce dialogue, la conscience s'adresse sa vérité. (...) Mais le dialogue ne s'arrête pas à une des figures de la conscience. Il va, comme le dialogue qu'il est, à travers toutes les figures de la conscience. Au cours de cette traversée complète, il se recueille en la vérité de son essence. Le recueil (*Sammeln*) qui traverse tout *διαλέγειν*, est un Se-recueillir (*Sichversammeln*), *διαλέγεσθαι* ²⁹». Nous pouvons dès à présent comprendre la différence fondamentale entre les deux modes du rassemblement et du recueil à l'œuvre dans la *Phénoménologie* : d'une part le rassemblement, *Sichversammeln*, comme «se recueillir à travers les figures de la conscience» : c'est la marche triomphante de l'esprit, et l'essence de la modernité. De l'autre la recollection remémorante, *Er-Innerung*, qui témoigne du calvaire de l'absolu et qui renvoie à sa mort; ce sera la perspective du recueil post-moderne. Mais comment Heidegger peut-il nous aider à comprendre le basculement, ou le vacillement, de l'un à l'autre? En premier lieu, qu'est-ce qui nous pousse à «être en avance d'un pas»? C'est la parousie de l'absolu, en tant que la présentation, le rendre-présent, de tout ce qui est présenté à la conscience. D'où la place centrale de la *skepsis* ³⁰, qui retourne la conscience vers la présentation, en l'arrachant au présenté : des stoïciens à Hegel, puis à la phénoménologie de Husserl, en passant par Descartes, la *skepsis* traverse toute la philosophie. Double recueil donc. Or cette *skepsis* n'est pas une fantaisie de la conscience, elle répond à une volonté qu'elle éprouve en elle-même et qui la retient de se dissoudre totalement dans le représenté : c'est une *vigilance* que seule la conscience peut assumer. Heidegger va l'interpréter comme la *proximité de l'être*. C'est, pour Hegel, la racine de cette insatisfaction de la conscience qui la pousse vers le dépassement-assomption (*Aufhebung*) de chacune de ses figures successives. La *skepsis*, poussant la conscience hors d'elle-même, la mène sur «le chemin du doute et du désespoir ³¹». Or cette insatisfaction est vécue comme violence : «la conscience subit donc cette violence (*diese Gewalt*)

venant d'elle-même, violence par laquelle elle se gâte toute satisfaction limitée ³²». Cette violence est la même que celle dont parle la *Préface*, et qui pousse vers la troisième Période, celle «des temps nouveaux» : c'est la violence de l'absolu, ou, plus exactement, comme l'interprète Heidegger : violence de la parousie de l'absolu. La *skepsis*, dont le Souci (Sorge) deviendra la figure heideggerienne, est l'effet de la présence de l'absolu, et dans l'analytique du Dasein : écoute de l'appel de l'être.

Mais la violence de l'absolu est aussi ce qui le conduit à la mort. En effet, la force de la parousie engendre la *skepsis qui*, en retour, chasse l'absolu de l'expérience humaine singulière. Le scepticisme est plus l'affaire de la Science qui réclame les médiations de l'expérience dans les formations de l'Esprit Objectif (la culture, le droit, etc.), et ainsi, répudie l'absolu, et la fusion qu'il promettait. Celui-ci, dit Hegel, vit son calvaire : «Les deux aspects réunis, en d'autres termes l'histoire conçue, forment la recollection (*Erinnerung*) et le calvaire de l'esprit absolu ³³». Nous pouvons comprendre ce basculement, ce va-et-vient entre recueil rassemblant, *Sichversammeln* et recollection remémorante, *Er-Innerung* : au mouvement vers une maîtrise apparente du réel qu'octroie le premier, correspond la souffrance de l'absolu qui s'efface — et qui ne peut plus être atteint que par les traces de son retrait et de son oubli. Si l'*Erfahrung* de la conscience est l'Être, il nous est possible de comprendre que la mort de l'absolu, qui ouvre notre «condition post-moderne», est l'entrée en scène de la Volonté travaillant dans l'oubli de l'être. Il y a un curieux mouvement qui s'accomplit entre les deux penseurs Hegel et Heidegger. En effet, si la *Phénoménologie* est bien une «œuvre de jeunesse», dont s'écartera sensiblement, malgré la volonté «rassemblante» des commentateurs systématiques, la suite des écrits de Hegel, c'est qu'elle est au plus près de ce qu'il y a de décisif dans l'expérience philosophique. Et ainsi on comprend comment elle permet à Heidegger, vingt ans après, de se réapproprier *Sein und Zeit*, autre «œuvre de jeunesse», dont la *Kehre* semblait l'avoir éloigné ³⁴.

L'Expérience de la Post-historicité

L'herméneutique générale

Lorsque l'absolu s'est retiré, la seule voie qui nous reste accessible dans notre quête d'un sens est celle de l'herméneutique, d'une compréhension de nous-mêmes et d'autrui par l'expérience d'un croisement de visées interprétatives, désormais sans garantie extrinsèque. Or cette quête est *finie*; elle ne vise qu'à produire un sens vacillant et imparfait, dont l'incomplétude même sera la marque de l'authenticité. Mais cette production ne peut venir que du discours : le retrait de l'absolu nous confronte, ultimement, à l'horizon du langage. Lorsqu'il entreprend de fonder les principes d'une *herméneutique générale*, d'une herméneutique qui ne soit plus seulement un art d'interpréter certains textes, mais de *comprendre* radicalement, Schleiermacher fixe d'emblée cet horizon, deux ans seulement après la parution de la *Phénoménologie* hégélienne : «Pour tout individu la langue est le principe directeur, non pas seulement négativement, parce qu'il ne peut pas sortir du domaine de la pensée construite en elle, mais aussi positivement parce qu'elle dirige sa combinaison par les affinités qui se trouvent en elle. Tout individu ne peut donc dire que ce qu'elle veut et est son organe³⁵». Il faut bien comprendre cette thèse fondamentale de l'herméneutique de Schleiermacher : elle ne promet rien, et en aucun moment l'atteinte d'une transcendance du sens; elle n'est pas destinée à nous rendre supportable notre déréliction vis-à-vis d'un absolu devenu inaccessible. L'absolu, comme dans l'idéalisme de Hegel, est déjà là, tout à côté de nous, mais il ne peut pas se réaliser, car il est définitivement l'être qui ne peut s'apercevoir qu'à travers le discours — inachevable car indéfiniment ouvert. L'absolu, c'est ce qui se retire à mesure que nous parlons et qui, ainsi, veut que nous parlions, en vue de la compréhension minimale qui nous installera dans la familiarité de la présence des choses. La langue cesse, chez Schleiermacher, d'être un *récit* de l'expérience du réel : elle devient le projet même de toute parole singulière, et c'est en ce sens que l'on ne peut dire que ce qu'elle veut, et devenir son *organon* : être revendiqué par elle, dans des actes individuels de discours. Mais dans la mesure où aucune parole n'est *la* langue, Schleiermacher brise l'enveloppe idéaliste de cette première proposition et la retourne : «Tout individu dont le discours peut devenir un objet travaille lui-même ou détermine la manière de penser d'une façon particulière. C'est de là que vient

précisément l'enrichissement de la langue avec de nouveaux objets et de nouveaux pouvoirs qui partent toujours de l'activité linguistique d'hommes singuliers ³⁶».

L'homme façonne la langue, parce qu'elle est le résultat de sa seule activité, fragmentaire, hésitante et aveugle. Mais, parlant, il interprète nécessairement ce que ses prédécesseurs lui ont légué comme trésor de pensées et d'expériences. Il ne se borne pas à tenter de saisir plus de réalité, plus d'objets du monde, par son activité linguistique, Schleiermacher le remarque, sans toutefois l'explicitier : il apporte de nouveaux pouvoirs. Et c'est dans la compréhension que nous avons, du seul fait de parler une langue, des projets des locuteurs du passé, que ces pouvoirs sont forgés. Il y a cette anticipation permanente dans notre présence, traduite dans l'activité linguistique, qui déborde ce que nous sommes, et qui vise à jeter devant nous les bribes de ce que nous ne comprenons pas de nous-mêmes en nous-mêmes : c'est notre inquiétude que nous léguons à nos successeurs, à charge pour eux de «nous comprendre mieux que nous ne nous sommes compris nous-mêmes ³⁷». Dans l'herméneutique générale que projette Schleiermacher, c'est l'existence elle-même qui devient discours à interpréter et interprétant : «Puisque nous pratiquons l'interprétation dans ce sens depuis l'enfance... ³⁸» et : «l'herméneutique a beaucoup à apprendre des procédures de l'enfance ³⁹». Aussi, toutes les règles techniques que la tradition herméneutique avait patiemment élaborées peuvent être désormais entendues sur ce plan général et valoir pour l'interprétation de soi; ainsi : «non seulement la compréhension du tout est conditionnée par celle du détail, mais encore inversement la compréhension du détail est déterminée par celle du tout ⁴⁰». Or qu'est-ce que le tout d'une vie? L'herméneutique générale peut alors répondre : une remémoration qui éclaire chaque événement passé de la lumière du projet que nous construisons dans nos échanges langagiers avec autrui.

Pro-jet et Transparence à soi-même

S'il y a une dette dont Heidegger ne s'est jamais acquitté, c'est celle qui le lie à Schleiermacher, sans qui l'Analytique existentielle du Dasein, à l'œuvre dans *Sein und Zeit*, n'aurait pu être conçue. Une des rares références qu'il y fait est destinée à désigner l'abîme qui séparerait l'analytique du Dasein de toute herméneutique «élargie» ⁴¹, mais il n'y présente que la face technique de l'herméneutique de

Schleiermacher; peut-être est-il sous la dépendance de l'interprétation qu'en livra Dilthey? Or on sait, quoi qu'il en soit, que l'Analytique du Dasein met à jour la structure du comprendre (*das Verstehen*) comme pro-jet (*Entwurf*), c'est l'objet du paragraphe §31 : «Comment se fait-il que la compréhension, selon toutes les dimensions de ce qu'elle peut révéler, renvoie toujours à des possibilités? C'est que la compréhension a en elle-même la structure existentielle de ce que nous nommons pro-jet. La compréhension projette le Dasein aussi originellement vers ce en vue de quoi il est que vers la significabilité (*Bedeutsamkeit*), c'est-à-dire vers la mondanité du monde. (...) En tant que jeté (au monde) (*als geworfenes is das Dasein*), le Dasein y est jeté sur le mode du pro-jet⁴²».

Une erreur parfois commise, et que Richard Rorty a contribué d'une certaine manière à soutenir⁴³, par le rapprochement qu'il fait entre Dewey et Heidegger, est de lire l'*Entwurf* de manière pragmatiste. Le texte du paragraphe §31 interdit très explicitement une telle lecture, en posant quatre propositions qui s'étayent mutuellement. En premier lieu, le Dasein n'est pas maître de son pro-jet : «nul rapport avec un plan de conduite» (p. 181/145). Il ne découle pas d'une auto-représentation de soi, comme image conçue. En second lieu, le pro-jet, loin d'être un résultat cognitif permettant l'action à venir, est avant tout herméneutique de soi. C'est ici peut-être que la proximité avec Dewey est la plus grande. À ceci près que le Dasein s'interprète à partir de possibilités «irreprésentables», dont le creusement, comme le livrera l'analytique existentielle, s'effectue par la possibilité des possibilités : la mort. En troisième lieu, le pro-jet ne désigne aucune cible identifiable : le ce vers quoi le Dasein est projeté n'est pas appréhendé — et seule la présence immédiate de l'absolu pourrait permettre de l'anticiper. La rupture est totale ici avec la métaphysique, le pro-jet n'est pas l'horizon du sens. En quatrième lieu, Heidegger interdit que l'on réfère le pro-jet à un accomplissement ou à une réalisation de soi : «...le Dasein n'est pas non plus moins qu'il n'est, car ce qu'il n'est pas encore, il l'est pourtant existentiellement (*ist es existenzial*)»(p.181/145). Le pro-jet n'est donc pas un cadre transcendantal pour les projets pragmatiques, pas davantage qu'il n'est leur structure : il est plutôt lui-même la possibilité de ce cadre et de ces structures.

Si l'on synthétise ces quatre propositions, on s'aperçoit que le Dasein se comprend comme un être-jeté en avant de possibilités

inassignables, et il ne peut se comprendre (plutôt que se saisir) que par ces possibilités mêmes. Ainsi Heidegger invoque-t-il la maxime socratique : «Deviens ce que tu es!» (p.181/145). Ce qui peut s'entendre : «jette-toi dans ton être-jeté!»⁴⁴. Si la pensée a introduit très tôt une maxime injonctive, comme véritable clef éthique, c'est parce que, comme le rappelle Heidegger, «la compréhension a elle-même ses possibilités» (p.181/146). C'est le concept d'*Erschlossenheit*, que les traducteurs de 1964 rendent par «révélation», terme auquel il sera permis de préférer le néologisme d'*ouverture* forgé par F. Vezin et dont nous avons rappelé par ailleurs qu'elle caractérisait la tâche de la «conscience morale»⁴⁵. L'*ouverture* dépasse la simple découverte d'un cadre transcendantal, ou le décèlement d'une vérité, comme la révélation incite à y penser; c'est proprement d'un accès à l'être dont il est question. Et cet accès à l'être, dans une analytique qui reste nécessairement phénoménologique, peut se décrire encore selon deux pôles : le monde et le Dasein. En tant qu'accès à l'être de l'étant, l'*ouverture* permet ainsi le basculement herméneutique du monde au Dasein et du Dasein au monde, par la faveur du Cercle : ce n'est pas tant que «le tout permet de comprendre l'élément», selon le principe herméneutique, mais bien plutôt que, en quelque sorte, dans le monde tout est jeté, et qu'il n'y a pas de fond ultime contre lequel les étants viendraient se heurter pour s'immobiliser : chaque étant n'est compréhensible pour un autre étant qu'en tant que *projet*. C'est le concept même de monde, que retravaille Heidegger, qui explicite qu'il n'y a pas de chaise *pour* le mur, et que le lézard est *weltarm*, pauvre en monde, lorsqu'il est au soleil sur la pierre. Seul le Dasein («celui pour qui il y va en son être de cet être» §4) accède au comprendre qui déclenche l'*ouverture*. Cet accès s'effectue selon deux modes : le *propre* et l'*impropre* (*eigentlich/uneigentlich*, dans la première traduction : *authentique/inauthentique*, dont on sait à quelle surinterprétation elle a pu conduire.) Selon le comprendre propre, le Dasein existe pour lui-même et se recueille, selon l'impropre, le Dasein se comprend à partir de son monde — dans la préoccupation (qui n'est pas le Souci). Mais Heidegger l'affirme, chaque mode du comprendre possède son *ouverture*, et donc ouvre sur l'être : «La compréhension du monde inclut toujours celle de l'être-à...et la compréhension de l'existence (Existenz) comme telle est toujours une compréhension du monde»⁴⁶. Il n'y a pas d'extériorité au Cercle herméneutique, nous y avons plongé totalement. Faute de transcendance ou de structure portée par l'absolu, la compréhension

devient auto-référentielle et ne se valide que par l'*ouverture* qu'elle autorise; la seule «vérité» demeurant l'accès au recueil de ce qui est embrassé. Reprenant le vocabulaire phénoménologique, Heidegger appelle *visée* du Dasein (*Sicht des Daseins*) le comprendre en tant que pro-jet, qui octroie ainsi l'*ouverture*. Lorsque le Dasein recueille son existence dans sa visée, c'est-à-dire lorsque le recueil de cette existence lui ouvre la question de l'être, et alors seulement, il accède à la Transparence à soi-même (*Durchsichtigkeit*) : «Nous choisissons ce terme pour désigner la connaissance de soi correctement comprise, afin d'indiquer qu'il ne s'agit pas en elle du repérage perceptif et de l'inspection d'un soi ponctuel, mais au contraire d'une saisie ententive embrassant entièrement l'ouverture de l'être-au-monde telle qu'elle transparaît à travers ses moments constitutifs essentiels ⁴⁷».

Ni sujet, ni individu, ni en tant que personne, comme le précise l'apostille de la page 146, le *soi* dont il est question ici n'est pas objectivable dans une visée, qu'elle provienne d'autrui ou du Dasein lui-même. La «connaissance de soi correctement comprise» est un connaître qui délaisse le plan ontique, et qui s'oriente bien vers l'*ouverture*. Elle n'a donc pas de contenu factuel et ne produit donc ni concept ni vérité. La poursuite de l'analyse fera accéder certes à la dimension concrète de cet être-au-monde, dans l'Angoisse (§ 40), avant que d'en dégager la figure fondamentale du Souci. Nous voulons voir, pour notre part, dans cette Transparence à soi-même la perspective post-métaphysique de la saisie de soi, dans ce Recueil sans étapes ni stations ni progrès, qui est le seul accessible à la présence humaine lorsque la parousie cède devant l'expérience de la déréluction qui résulte de l'incompréhension de la question de l'être. Car il n'y a plus de compréhension possible de cette question, montre Heidegger, et la tâche de l'herméneutique, comme celle de la Phénoménologie, sont achevées ⁴⁸.

Présence et Ereignis.

Le dépassement de la métaphysique incite à penser la présence humaine indépendamment de tout fondement ou principe qui en rendrait raison. Dans *Identité et Différencex* ⁴⁹, Heidegger reprend la question de l'absolu chez Hegel, mais cette fois à partir de la *Science de la Logique*. Comment se fait-il, demande-t-il, que Hegel présente l'être comme «la Pensée», et qu'il détermine la philosophie comme *Science de la Logique*? La réponse est très importante; c'est une des

clefs de l'interprétation de la possibilité du «post-métaphysique», telle que celle que développe G.Vattimo. Heidegger dit ceci : «Comment, sinon parce que l'être est marqué d'avance comme fond (*Grund*) et que la pensée de son côté — parce qu'elle fait corps avec l'être — vise l'être comme fond et se rassemble alors dans les modes de l'approfondissement (*Ergründen*) et de la fondation-en-raison (*Begründen*)? (p. 292)» Si le rapport à l'être ne nous donne aucun fond sur lequel nous pourrions prendre appui pour appréhender l'étant dans sa totalité — et nous-mêmes comme étants, à travers notre représentation, c'est bien plutôt sur le mode de la dispensation et du retrait, du *fading*, de l'être que notre présence s'éclaire. L'existence humaine ne trouve plus son sens, dans la postmodernité, au travers du recueil qui rassemble en vue de l'approfondissement (*Ergründen*), et aucun absolu ou universel, se réalisant dans l'histoire, que ce soit la marche de l'humanité vers son émancipation rationnelle et politique, ou le déploiement d'un monde de biens destinés à notre bien-être, ou encore l'insertion de chaque vie individuelle dans une compréhension collective de l'utilité générale, ne peut plus être exhibé par la philosophie spéculative. Le problème, dit Heidegger, est que nous pensons l'histoire dans la perspective de «l'avoir-lieu», «et cet avoir-lieu comme le déroulement d'événements historiquement constatables. Nous posons l'histoire (*Geschichte*) dans le domaine de l'avoir-lieu (*Geschehen*), au lieu de penser l'histoire à partir de sa provenance essentielle : à partir du destin (*Geschick*)⁵⁰. l'homme n'est pas le maître de l'être, et toute existence individuelle échoue à tenter de contrôler l'apparaître de ce qui devient présent : c'est ainsi qu'Aristote pensait la finitude; en ce sens, le *Gestell* qui correspond au mode de présence de la technique, n'est ni une faute de l'homme, ni non plus son succès. Il est un destin, au sens d'un envoi et d'une donation (*Geschenk*)⁵¹. Et Heidegger peut réinterpréter, en dehors de toute historicité, l'Événement (*Ereignis* — ce qui advient, par opposition à *Geschehen* — ce qui se passe). L'*Ereignis* résulte d'un destin-donation. Cette interprétation est explicitée dans *Identité et Différence* : «La coappartenance de l'homme et de l'être conduit vers une observation déconcertante : nous voyons que l'homme dépend de l'être, alors que l'être est tourné vers l'essence de l'homme. (...) Il s'agit pour nous de percevoir cette «propritation» (*Eignen*) par laquelle l'homme et l'être sont propriés l'un à l'autre; c'est-à-dire qu'il s'agit d'accéder à ce que nous nommons *das Ereignis*, la *Copropriation* ⁵². L'*Ereignis* advient singulièrement : ce n'est pas un événement parmi d'autres, même le plus important de tous. L'*Ereignis* n'appartient pas

à l'historicité. Et notre présence ne peut s'éclairer (et non plus trouver un sens dans la recherche d'un *Grund*) que dans la remémoration (*Erinnerung*) de l'*Ereignis* : *Andenken*, dit Heidegger. Par l'*Andenken*, nous nous saisissons nous-mêmes, ni comme sujet, ni comme personne, mais comme «propriés», liés à l'être dans un destin-donation.

La Post-historicité comme chance?

La pensée post-métaphysique ouvre la perspective d'une posthistoricité. A celle-ci correspondent deux traits fondamentaux, selon Arnold Gehlen. Le premier est que «l'indéfini est la marque de notre temps⁵³» : «Sommes-nous en paix ou en guerre? Avons-nous une patrie ou non? (...) On peut apporter à ces questions les réponses que l'on veut, non parce que la réponse serait une histoire de point de vue, mais parce que dans les faits toutes les réponses sont exactes (p. 271)». La post-histoire que caractérise Gehlen correspond à une autorégulation du processus historico-social «vers la plus grande efficacité et plus grande facilité de l'élaboration des données que l'homme trouve dans la nature et en lui-même (p. 273)». Son deuxième trait décisif se manifeste dans la «destruction des institutions» qui, traditionnellement, orientaient l'histoire vers la promesse d'un achèvement. Mieux que la «perte des grands récits» selon Lyotard⁵⁴, la post-historicité de Gehlen, nous semble décrire ce processus d'involution d'un recueil de soi auto-référent, visant la possibilité indéfinie de «définir des buts, de planifier et de réorganiser», sur des séquences d'une longueur totalement variable, du plus court au plus long. La post-historicité a pour conséquence immédiate ce qu'il nomme le «nouveau subjectivisme» : «il n'y a jamais eu au monde autant de subjectivité différenciée, capable de s'exprimer, qu'il n'y en a de nos jours (p. 302)». En effet, à l'impossibilité de s'orienter vers un but visible et personnel répond l'injonction de l'époque de vivre des «expériences de seconde main» — à partir d'une pure différence sans fondement. Ce que Gehlen nomme «expériences de seconde main» sont des situations dans lesquelles l'être-ensemble n'est plus institutionnalisé et où chaque individu reçoit passivement des excitations du fait du spectacle commun, comme dans le sport de masse (p. 233). Dans ces expériences se creuse la différence sur la base de la pure réceptivité, qui est par définition non transmissible, comme le goût de l'ananas selon Locke. Le diagnostic que porte Gehlen est particulièrement sombre : «Tandis que la vie publique se vide de tout contenu symbolique profond (...), la sphère

privée s'en sépare totalement, mais retombe dans l'immédiateté; les êtres s'y rencontrent dans toutes leurs forces et leurs faiblesses naturelles, ils doivent résoudre les conflits, dont l'acuité est décuplée par l'absence de distance, en faisant appel aux faibles réserves des qualités qu'ils possèdent par hasard (p. 233)». Le développement du «nouveau subjectivisme» implique nécessairement le déploiement d'outils et de techniques adéquats. Ainsi, l'exposition du soi : «Cette situation explique tout d'abord l'étonnant savoir psychologique universel de notre époque, et, si l'on va plus loin, le déploiement inconnu jusqu'à nos jours, la précision, l'absence de gêne dans l'expression de la personnalité psychologique elle-même, qu'elle se manifeste de façon ouverte ou dissimulée (p. 233)».

L'analyse conservatrice d'Arnold Gehlen, malgré la pertinence indéniable des traits qu'elle expose, est cependant inspirée par une nostalgie de la modernité dans sa forme classique, et demeure incapable de s'affranchir de cette «maladie historique» dont Nietzsche faisait le symptôme le plus évident de la fin de la modernité⁵⁵ : «Mais il y a une façon d'envisager l'histoire ou de faire de l'histoire grâce à laquelle la vie s'étiole et dégénère (p. 71-72)» La posthistoire selon Gehlen est le triomphe de «l'in vraisemblable», «la capacité à faire que l'action réponde à plus de motifs qu'ils ne seraient nécessaires», et la perte de la personnalité : «Celui-là possède une personnalité (...) celui qui ne perd pas la vision d'ensemble sur lui-même et sur la situation, et le démontre dans son action (p. 306-307)».

Il y a bien une injonction, nous dit Gehlen, à entrer dans la post-historicité. Mais pour autant, il est permis d'y voir une «chance»; c'est la formule qu'emploie Gianni Vattimo relativement au constat du nihilisme caractérisant la postmodernité dans sa perte des valeurs ultimes⁵⁶. Il y a, développe-t-il, un «nihilisme comme chance», qu'il discerne dans l'herméneutique à l'œuvre dans *Être et Temps*. En effet, on l'a dit, l'Analytique du Dasein interdit de faire de l'être un *Grund*, un fondement. Et comme le souligne Vattimo, «tout rapport de fondation se donne toujours au sein d'époques particulières de l'être, et les époques comme telles sont ouvertes, mais non fondées par l'être (p. 122)». Vattimo, on le sait, oriente sa lecture de Heidegger autour du concept de *Verwindung* : relève, rétablissement (du malade), surmontement, distorsion⁵⁷ : «Penser, c'est faire mémoire, reprendre-accepter-distordre. Ou encore, c'est exercer à l'égard de la pensée du passé la *pietas* en tant que dévotion et respect que l'on adresse à la vie-mort, au vivant en tant que producteur de monument;

en définitive à l'être comme *Geschick*, comme envoi (destin) — et comme *Ueberlieferung*, comme tradition-transmission (p. 24).»

La post-historicité comme «chance» serait alors cette démarche de «se recueillir», non plus comme sujet mais comme remémoration en soi de ce que les autres ont pensé à travers la langue qu'ils nous ont transmise et les actions qu'ils ont effectuées dans l'attente des nôtres; le recueil de soi, dans l'histoire de vie serait cette monumentalité par laquelle nous affirmons et assumons notre mortalité, dans la *pietas* de ceux qui nous ont précédés, et dans le projet de transmettre «l'expérience intransmissible» à nos successeurs. Une histoire de vie, peut-elle parler d'autre chose que de ce qui rend nos projets possibles?

Didier Moreau

Institut universitaire de formation des
maîtres de Nantes

1. Archiloque, *Fragments*, Paris, Les Belles-Lettres, 1958. Nous reprenons la traduction française que R. Munier donne de la traduction allemande de Heidegger (*Verhältnis*) dans le texte : "Enquête Rimbaud" in *Archives* no 160.
2. Löwith, «The Japanese mind», in *Sämtliche Schriften*, B2, Weimar, Metzler 1991.
3. Cf. l'interprétation qu'en donne Heidegger dans *Etre et Temps*, §6.
4. Aristote, *Métaphysique*, Z, 1028 b 14, trad. J. Tricot, Paris, Vrin, 1953, p. 347.
5. K. Löwith, *Histoire et Salut*, trad. J.F. Kervégan et al., Paris, Gallimard, 2002, chap. IX.
6. Saint Augustin conserve ici un élément fondamental du néoplatonisme, suivant lequel les âmes sont responsables du mal qu'elles commettent, et non la Providence : «rien n'asservit l'esprit à sa passion, si ce n'est sa propre volonté» *De Libero Arbitrio*, III, 1,2; trad. G. Madec, DDB, 1976; «ce ne sont pas les péchés eux-mêmes ni le malheur lui-même qui sont nécessaires à la perfection de l'univers, mais les âmes en tant qu'âmes. Le veulent-elles, elles pèchent ; pèchent-elles, elles deviennent malheureuses». *DLA*, III, 9, 25-26. Ce point est important, il constitue l'accès à la pensée moderne. Il est fortement amplifié par Saint Anselme qui sépare radicalement le libre-arbitre du problème du mal et libère le pouvoir de la volonté : «puisque toute liberté est pouvoir, cette liberté de choix est le pouvoir d'observer la rectitude de la volonté, à cause de la rectitude elle-même». Saint Anselme, *De Libero Arbitrio*, III, trad. P. Rousseau, Aubier, Paris, 1947, p. 272. On se souvient bien sûr que Descartes trouvera chez Saint Anselme une source du *Cogito*.
7. Cicéron, *De finibus*, III, V, 16; *Des fins, des biens et des maux*, trad. E. Bréhier, Paris, Pléiade Gallimard, 1962, p. 267.
8. *Ibid.*, III, VI, 21; p. 268-269.

9. Cicéron, *De fin.* III, VII, 24.
10. V. Goldschmidt, *Le système stoïcien et l'idée de temps*, Paris, Vrin, 1977.
11. G.W.F. Hegel, *Die Phänomenologie des Geistes* (1807), Hamburg, Felix Meiner, 1952; *La Phénoménologie de l'Esprit*, trad. J. Hyppolite, Paris, Aubier Montaigne, 1939.
12. *Ibid.*, p. 66.
13. *Ibid.*, p. 10-11 (p. 14).
14. G.W. F. Hegel, *Phénoménologie*, p.11 (p. 14).
15. *Ibid.*, p. 12 (p.15).
16. *Ibid.*, T II, p. 55 (p. 351).
17. *Ibid.*, p. 313 (p. 564).
18. *Ibid.*, p. 69 (p. 67).
19. *Ibid.*, p. 75 (p. 73).
20. Hegel décompose le terme : *Er-Innerung* que Jean Hyppolite traduit par : «récollection du souvenir» (p. 312; p. 564)
21. *Ibid.* p. 305 (p. 559)
22. M. Heidegger, *Holzwege*, Frankfurt am Main, V. Klostermann, 1972 5te Auflage; *Chemins*, trad. W. Brokmeier, Paris, Gallimard, 1962
23. H. G. Gadamer, *Vérité et Méthode*, édition intégrale, trad. P. Fruchon, J. Grondin, G. Merlio, Paris, Seuil, 1996.
24. Cf. D. Moreau, «La question de l'éthique chez Heidegger : la construction d'un interdit», *Horizons Philosophiques*, n° 14, Printemps 2004.
25. M. Heidegger, *op. cit.*, p. 262 (p. 296).
26. M. Heidegger, *La «Phénoménologie de l'esprit» de Hegel*, trad. E. Martineau, Paris, Gallimard, 1984, p. 71-72.
27. M. Heidegger, *Chemins*, p. 158 (p. 175).
28. Cf. note n° 22.
29. *Ibid.*, p. 153 (p. 169).
30. Platon fait de la ΣΚΕΨΙΣ, perception visuelle, un concept philosophique central : la *skepsis* devient surveillance vigilante dans le *Phèdre* : «les yeux fixés là-dessus et nous y référant» (237d), réflexion et recherche dans le *Gorgias* : «tu m'as reproché, Calliclès, l'objet de mes recherches» (487 e). C'est plus tardivement qu'elle deviendra hésitation et doute, comme en témoigne Sextus Empiricus. Hegel pense la *skepsis* comme la somme de ces figures successives, et Heidegger comme leur recueil remémorant.
31. G.W. F. Hegel, *Phénoménologie*, p. 69 (p. 67 : *Weg des Zweifels, Weg der Verzweiflung*).
32. *Ibid.* p. 71 (p. 69).
33. *Ibid.*, p. 313 (p. 564).
34. Heidegger dira, dans *Acheminement vers la parole*, à propos de *Sein und Zeit* : «je me suis trop tôt aventuré trop loin (zu früh zu weit)» (p. 93).
35. F. Schleiermacher, *Herméneutique : L'herméneutique générale de 1809*, trad. C. Berner, Paris, Cerf- PUL, 1987, p. 75.

36. *Ibid.*
37. Cette formule classique de l'herméneutique est employée par Kant dans la *Critique de la Raison Pure*. Elle est reprise par Schleiermacher à de nombreuses reprises : il en fait l'idéal de la «*compréhension parfaite*» (p. 108); son occurrence la plus contemporaine est chez Dworkin.
38. *Ibid.*, p. 74.
39. *Ibid.*, p. 81.
40. *Ibid.*, p. 77.
41. M. Heidegger, *Unterwegs zur Sprache*, Pfullingen, Neske, 1959; *Acheminement vers la parole*, trad. F. Fédier, Paris, 1976; pp. 96-97, dans les deux éditions.
42. M. Heidegger, *Sein und Zeit* (1927), Tübingen, Niemeyer, 1984, s. 145; *L'être et le temps*, trad. R. Boehms & A. de Waelhens, Paris, Gallimard, 1964, p. 181.
43. R. Rorty, *L'homme spéculaire*, trad. T. Marchaisse, Paris, Seuil, 1990.
44. «Celui en tant que quoi tu te lances en larguant les amarres — en tant que quoi tu deviens» dit l'apostille de sa propre main sur l'exemplaire dont se servait Heidegger.
45. D. Moreau, «la question de l'éthique», p. 5, 12.
46. M. Heidegger, *S.u.Z.*, p. 182/s. 146.
47. M. Heidegger, *Etre et Temps*, trad. F. Vézin, Paris, Gallimard, 1986.
48. Gadamer et Vattimo, on le sait, vont outrepasser cette clôture de l'herméneutique.
49. M. Heidegger, «La constitution onto-théo-logique de la métaphysique» in *Identité et Différence*, Questions I, Paris, Gallimard, 1968.
50. M. Heidegger, «La fin de la philosophie et le tournant» in *Questions IV*, trad. J. Lauxerois & C. Roëls, Paris, Gallimard, 1976, p. 143.
51. La langue française pense quelque chose d'analogue, dans la proximité du *cadeau* et du *présent*. Toute présence résulte d'une donation de(l)'être.
52. M. Heidegger, *Questions I*, p. 270.
53. A. Gehlen, *Anthropologie et psychologie sociale, (l'homme à la recherche et à la découverte de soi)*, trad. J.L. Bandet, Paris, PUF, 1990.
54. J.-F. Lyotard, *La condition postmoderne*, Paris, Minuit, 1979.
55. F. Nietzsche, *Seconde considération intempestive*, trad. H. Albert, Paris, Flammarion, 1988.
56. G. Vattimo, *La fin de la modernité*, trad. C. Alunni, Paris, Seuil, 1987.
57. G. Vattimo, *Ethique de l'interprétation*, trad. J. Rolland, Paris, La Découverte, 1991.