

Laval théologique et philosophique

Le problème de l'être et la question ontologique

Nishitani Keiji

Volume 64, numéro 2, 2008

URI : [id.erudit.org/iderudit/019501ar](https://doi.org/10.7202/019501ar)
<https://doi.org/10.7202/019501ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Faculté de philosophie, Université Laval et Faculté de théologie et de sciences religieuses, Université Laval

ISSN 0023-9054 (imprimé)
1703-8804 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Keiji, N. (2008). Le problème de l'être et la question ontologique. *Laval théologique et philosophique*, 64(2), 305–325. <https://doi.org/10.7202/019501ar>

Résumé de l'article

Prenant acte de la fondation aristotélicienne de la métaphysique comme science de l'être en tant qu'être, Nishitani interroge la posture philosophique qui, sous-jacente à ce geste initial, le détermine de l'intérieur. En fait, c'est la conception même de la philosophie, comprise comme pensée objectivante et analytique, que remet en question Nishitani en retraçant la genèse de la question de l'être chez les prédécesseurs d'Aristote. Et c'est à l'aune de cette question de l'être qu'il réévalue l'héritage aristotélicien de l'ousia, et plus spécialement le rapport de l'essence (Was-sein) et de l'existence (Dass-sein) à l'être-vrai (Wahr-sein) à l'intérieur de cette question de l'être.

Tous droits réservés © Laval théologique et philosophique, Université Laval, 2008

Ce document est protégé par la loi sur le droit d'auteur. L'utilisation des services d'Érudit (y compris la reproduction) est assujettie à sa politique d'utilisation que vous pouvez consulter en ligne. [<https://apropos.erudit.org/fr/usagers/politique-dutilisation/>]



Cet article est diffusé et préservé par Érudit.

Érudit est un consortium interuniversitaire sans but lucratif composé de l'Université de Montréal, l'Université Laval et l'Université du Québec à Montréal. Il a pour mission la promotion et la valorisation de la recherche. www.erudit.org

LE PROBLÈME DE L'ÊTRE ET LA QUESTION ONTOLOGIQUE*

Nishitani Keiji

Traduit du japonais par Sylvain Isaac et Takada Tadanori
Faculté de philosophie et lettres, Université Catholique de Louvain

RÉSUMÉ : Prenant acte de la fondation aristotélicienne de la métaphysique comme science de l'être en tant qu'être, Nishitani interroge la posture philosophique qui, sous-jacente à ce geste initial, le détermine de l'intérieur. En fait, c'est la conception même de la philosophie, comprise comme pensée objectivante et analytique, que remet en question Nishitani en retraçant la genèse de la question de l'être chez les prédécesseurs d'Aristote. Et c'est à l'aune de cette question de l'être qu'il réévalue l'héritage aristotélicien de l'ousia, et plus spécialement le rapport de l'essence (Was-sein) et de l'existence (Dass-sein) à l'être-vrai (Wahr-sein) à l'intérieur de cette question de l'être.

ABSTRACT : Acknowledging Aristotle's foundation of metaphysics as science of "Being qua Being", Nishitani probes the philosophical posture which underlies it and conditions it from inside. By tracking the genesis of the question of Being in the predecessors of Aristotle, Nishitani brings into question the very conception of philosophy as objectifying and analytical thought. Discussing the question of Being, he reevaluates the Aristotelian legacy of ousia, and more precisely the relationship between essence (Was-sein) and existence (Dass-sein) on the one hand and true-being (Wahr-sein) on the other in the perspective of the question of Being.

[3]¹

I.

En général, on considère que la question de l'être relève de « l'ontologie ». L'ontologie, c'est cette branche de la philosophie qui fut explicitement articulée pour la première fois chez Aristote. Dans sa *Métaphysique*, Aristote déclare : « Il y a une

* Traduction de NISHITANI Keiji, (« 存在の問題と存在論の問題 » « Sonzai no mondai to sonzairon no mondai »), dans *Nishitani Keiji chosakushū* (『西谷啓治著作集』, *Œuvres de Nishitani Keiji*), vol. 13, *Tetsugaku ronkō* (『哲学論攷』, *Études philosophiques*), Tōkyō, Sōbunsha, 1987, p. 3-29. La principale thèse autour de laquelle s'articule son argumentation est la suivante : la question de « l'être » implique tout à la fois la *contemplation* philosophique, qui vise à appréhender le principe ultime de l'être de tout étant, et l'*existence* philosophique où la saisie de l'être du soi lui-même est en jeu. De surcroît, Nishitani soutient que cette unité de perspective non seulement excède le cadre de l'ontologie traditionnelle, telle que léguée par Aristote, mais surtout qu'elle est congénitale à la fondation de la philosophie et inséparable de sa pratique. Les notes de bas de page sont de Nishitani, sauf les notes entre crochets, qui sont du traducteur.

1. [N.d.T. Ce chiffre et les suivants renvoient à la pagination du texte original dans les *Œuvres de Nishitani Keiji*.]

science qui étudie *l'être en tant qu'être* ainsi que les attributs qui lui appartiennent de par sa nature propre. Elle ne se confond avec aucune des sciences dites particulières. En effet, aucune de celles-ci n'étudie de manière générale l'être en tant qu'être. Découpant une partie de l'être, elles n'étudient les attributs que de cette partie. Ainsi opèrent par exemple les sciences mathématiques². Selon lui, la signification fondamentale de l'être apparaîtrait dans la réponse à la question : « [...] cette chose, *qu'est-ce ?* » Par exemple, qu'une rose soit mouillée par la pluie est un mode d'être accidentel pour cette rose et ne constitue nullement un objet scientifique. Par contre, que cette fleur soit rouge est une propriété qui lui appartient en propre. Or, cette propriété se fonde à son tour, *in fine*, sur le fait que cette fleur soit une rose. De manière générale, tout étant est défini sous différents aspects, dont ceux de la qualité, de la quantité, du lieu ou du temps, etc. (ce qu'Aristote nomme les « catégories »). Mais ces catégories dépendent, en leur fondement, [4] de ce qu'est cet étant. Demander « qu'est-ce ? », c'est déterminer « l'être » même de cet étant. C'est le définir sous l'angle de la « substance », laquelle est la première des catégories. L'être en tant qu'être dont il est question ci-dessus renvoie en fin de compte à la substance. Et si la philosophie est la science qui s'enquiert du principe ultime de chaque chose, la science qui porte sur l'être en tant qu'être est celle-là même qui porte sur le principe ultime des substances. Elle est le fondement de toutes les sciences. Car les différentes sciences particulières apparaissent à mesure que se spécifient les étants ; chacune de ces sciences porte sur ce qui est et non pas sur « l'être » lui-même. Celle qui porte sur l'être en tant que tel interroge avant tout la structure, le fondement, l'origine du fait d'être, et cela à propos de l'ensemble des étants particuliers. Il s'agit d'une question fondamentale qui touche tous les étants. C'est en ce sens qu'Aristote nomme cette science « philosophie première ». Et c'est sous le nom d'ontologie (*ontologia*) que cette tradition de pensée s'est transmise jusqu'aux temps modernes, après s'être développée dans la scolastique médiévale.

C'est assurément dans l'idée aristotélicienne d'une science qui traite de l'être en tant qu'être que, pour la première fois, la question de « l'être » fut soulevée en pleine conscience. Il s'agit d'une interrogation d'une tout autre dimension que celle des sciences particulières qui traitent des différentes espèces « d'étants ». Et il ne fait aucun doute que c'est dans le cadre de cette distinction que la position philosophique acquit sa spécificité. Il faut toutefois admettre que la manière dont Aristote a appréhendé l'être comme tel, la manière dont il a déterminé la philosophie, n'est pas totalement exempte de difficultés. Certes, il a raison d'affirmer que la philosophie porte sur l'être en tant que tel ; mais il nous faut nous poser d'autres questions : que saisit-on lorsque l'on saisit l'être lui-même, de quelle manière l'appréhende-t-on, quel est le statut de la position philosophique ? Car, dans le cas d'Aristote, sa méthode dépend de sa position philosophique.

De ces premières considérations, il apparaît qu'Aristote insiste sur ce qui distingue la philosophie (qu'il nomme « philosophie première ») des différentes sciences particulières. On peut penser que cette distinction s'inscrivait dans un contexte carac-

2. *Métaph. Gamma 1.*

térisé par le fait que les mathématiques, la physique, la biologie et les autres sciences particulières avaient commencé à se développer indépendamment de la philosophie [5]. On peut se rappeler que les propres recherches d'Aristote dans ces domaines des sciences particulières y avaient grandement contribué. En conséquence de quoi, la fondation d'une position propre à la philosophie, dans son rapport aux autres sciences et dans ce qui la distingue de celles-ci, semble avoir été pour lui une tâche importante. Tout en critiquant et déconstruisant les systèmes de pensée érigés par les philosophes qui l'ont précédé, il en a extrait les principes philosophiques et les a utilisés comme matériaux pour sa propre élaboration philosophique. Il me semble que, comme je l'ai dit, cela est lié à sa méthode. C'est d'ailleurs à partir de là qu'est née sa pensée philosophique, laquelle est on ne peut plus analytique bien que, en même temps, elle couvre des domaines assez vastes. L'influence persistante dont jouit sa pensée, en particulier lors des époques qui revendiquent l'originalité et l'unicité de la position philosophique par rapport aux sciences (comme au Moyen Âge chez Albert et Thomas, aux temps modernes chez Leibniz et Hegel, dans l'époque contemporaine chez Nicolai Hartmann et Heidegger, etc.), en découle également. Cela dit, il n'est pas moins incontestable que, fondamentalement, sa position philosophique fut limitée par le fait de cet antagonisme de la philosophie et des sciences doublé d'une mise en relation de celles-ci. En d'autres termes, cette perspective engendra une attitude qui consiste à *voir* ce que l'on entend investiguer en le plaçant devant soi, elle a généré une pensée objectivante, un point de vue de la « contemplation » (*theoria*). Cette attitude est commune à la manière dont la science voit les choses. À ce titre, la philosophie est de part en part une « science » et une théorie. Et il s'ensuivit naturellement que la « vie contemplative » (*bios theôrêtikos*) fut considérée comme la conception de la vie humaine la plus haute. Ainsi, le développement de la question de l'être dans la direction de la « substance » s'avère tout à fait légitime en même temps qu'elle permet de poser la question des limites de la pensée aristotélicienne.

Dans *Qu'est-ce que la métaphysique ?*, Heidegger écrit que le « néant » se dévoile dans la métaphysique qui interroge « l'être ». Il semblerait que, pour les sciences, le néant ne fasse pas problème. Or, l'être humain est « retenu dans le néant » en tant qu'être pour la mort. Et c'est précisément parce qu'il est retenu dans le « néant » que l'homme est un étant qui saisit ce qu'on appelle « l'être », qu'il est un étant qui philosophe et, partant, aussi un étant qui poursuit des recherches scientifiques³. En outre, ce néant qui s'ouvre au fond de l'être humain [6] ne saurait en aucun cas être saisi objectivement. C'est la raison pour laquelle la philosophie heideggérienne plaide pour une position de « l'existence ». Chez Aristote au contraire, le « néant » n'est nullement mis en question. Bien que les sciences naturelles s'interrogent sur ce qu'elles appellent le « vide », ce n'est pas là le néant au sens où nous l'entendons. Même la mort n'est envisagée que comme un phénomène naturel des organismes vivants. Plutôt que le néant opposé à l'être, Aristote envisage, dans son ontologie, ce qu'il appelle le mode d'être « en puissance », le mode d'être compris comme possibilité

3. [N.d.T. Martin HEIDEGGER, « Qu'est-ce que la métaphysique ? », dans *Questions I*, s.l., Gallimard, 1968, p. 50.]

qui n'a *pas encore* été réalisée. Puissance et entéléchie sont les concepts fondamentaux de son ontologie. Le néant est intégré à l'être sous la forme de la possibilité et n'est donc pas envisagé comme néant en tant que tel. Par conséquent aussi, l'ontologie aristotélicienne met en question l'être de ce sur quoi porte la philosophie (l'être de ce qui devient objet de la pensée philosophique), mais « l'être » de l'étant qui *philosophe* n'est pas inclus dans la question. Et pourtant, le fait précisément qu'il existe, cet étant qui philosophe, cet étant qui interroge « l'être en tant qu'être », est d'une importance cruciale pour la question de l'être.

La situation était différente chez Platon. Alors même qu'il affirma que les Idées constituaient la véritable réalité dont les choses sensibles ne seraient que de simples « reflets », cet être-reflet ne pouvait être envisagé que conjointement au non-être. En outre, le clivage du réel entre véritable réalité et simulacre n'était envisageable qu'accompagné de l'exigence de nous libérer de notre inscription au sein de ce monde transitoire, nous libérer de notre « mondanité ». Philosopher, c'était contempler les Idées. Mais cette contemplation correspondait aussi à une existence comprise comme « purification de l'âme ». C'est la raison pour laquelle, plus tard, dans *Le Sophiste*, Platon s'attacha à traiter de front la question du « non-être » en rapport avec la question du simulacre de « savoir⁴ », un savoir faux qui se déroberait à toute forme de vérité existentielle. On retrouve une position semblable chez Augustin qui, d'un point de vue philosophique, était platonicien. Il répète à l'envi, entre autres dans *Les Confessions*⁵, que le fait d'avoir lu dans sa jeunesse les *Catégories* d'Aristote ne lui avait non seulement été d'aucun profit mais s'était même révélé pernicieux. Son reproche [7] était le suivant : dans la théorie aristotélicienne des catégories, la notion de substance convenait à une saisie des choses qui ont une forme (tel que l'homme par exemple), mais si on envisageait Dieu en se prévalant de cette notion, on en arriverait à l'envisager lui aussi en termes de formes, c'est-à-dire qu'on en arriverait à appliquer à Dieu un mode de pensée semblable à celui de l'*hypokeimenon* dans les choses qui ont une forme⁶. Ce reproche n'était rien d'autre qu'une critique indirecte du caractère objectivant et non existentiel de l'ontologie aristotélicienne. Bien sûr, si, considérant la philosophie aristotélicienne dans son ensemble, on prend la notion de « pensée de la pensée » (qui apparaît dans le livre XII⁷ de la *Métaphysique*) conjointement à la théorie de la raison (qui est exposée dans le *De Anime* et dans *L'Éthique à Nicomaque*), on doit alors reconnaître que la « vie contemplative » revêt, en tant que telle, un caractère existentiel. L'être du philosophe en vient à investir de l'intérieur l'ontologie qui s'enquiert de « l'être en tant qu'être ». Pour le dire en sens inverse, l'ontologie a partie liée avec le mode d'être existentiel du soi⁸. Mais, même si cela vaut pour la pensée aristotéli-

4. [N.d.T. PLATON, *Le Sophiste*, 235b-241b.]

5. *Conf.* IV. 16 (traduction japonaise : Hattori Eijirō, Iwanami Bunko).

6. [N.d.T. AUGUSTIN, *Confessions. Livres I-VIII*, Paris, Les Belles Lettres, 1956, p. 86-87.]

7. [N.d.T. C'est-à-dire : Livre *Lambda*, chapitre IX.]

8. En dépit de la critique philologique de Jaeger, j'estime qu'une telle unité de perspective était, dès le départ, constamment présente chez Aristote — ce que j'ai tenté de démontrer dans mes *Études aristotéliciennes* (cf. *Études aristotéliciennes*, dans *Œuvres*, vol. V). [N.d.T. Nishitani fait très probablement allusion à Werner JAEGER, *Aristoteles. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*, Berlin, Weidmann, 1923.]

cienne prise dans son ensemble, il reste que cette unité a disparu dans « l'ontologie » transmise à la postérité.

En réalité, il me semble que dès les origines de la philosophie, la question de « l'être » excédait le cadre de « l'ontologie » traditionnelle pour s'établir dans une perspective où ne faisaient qu'un la « théorie » qui sondait le principe ultime de l'être de tout étant (c'est-à-dire, donc, la *contemplation* philosophique) et la saisie de l'être de celui-là même qui philosophait (c'est-à-dire, donc, l'*existence* philosophique). La question de l'être et la quête philosophique ont une origine commune. S'il en va bien ainsi, demandons-nous de quelle manière l'être est devenu la question fondamentale de la philosophie ? [8]

II.

Comme on peut d'ailleurs s'en rendre compte en observant l'histoire de la philosophie, la question de « l'être » a toujours occupé une position centrale en philosophie. Les autres questions en découlent et il n'est pas exagéré de dire qu'en fin de compte, elles s'y ramènent. À un esprit ordinaire, dire seulement « être » paraîtra trop vague ou trop abstrait : « Des innombrables choses qui existent dans le monde, vous dites épinglez "l'être" et l'interroger tout particulièrement ; mais que cela signifie-t-il donc ? Il est assurément légitime de poser la question de l'être, mais n'est-il pas vain ou inconsistant de la considérer comme la principale préoccupation de la philosophie ? » Pour ma part, je comprends que ce genre de doute puisse surgir. Et pourtant, la question de l'être porte sur la signification fondamentale de l'ontologie ; elle porte aussi, fondamentalement, sur ce qui définit ce qu'est la philosophie.

On a dit qu'il existe, au sein du monde, un nombre incalculable de choses, mais il se fait aussi qu'elles ont toujours été envisagées à l'aune d'un certain ordonnancement. Déjà lors des époques primitives, l'être humain devait certainement accumuler des connaissances positives et empiriques liées à la vie quotidienne (comme l'agriculture, la manufacture, la navigation, le calendrier, etc.) ; cependant, lorsqu'il envisageait l'ordonnancement du monde en toile de fond de ces connaissances, cet ordonnancement revêtait invariablement l'aspect d'une représentation mythologique. La genèse du monde, la génération et l'anéantissement des choses, et même l'origine des techniques d'agriculture et de manufacture, ou encore celle des lois et des us de la vie en société, tout recevait une explication mythologique. Plus tard, en Égypte, à Babylone et en d'autres régions, la connaissance empirique acquit une dimension scientifique ; et l'être humain accrut ses connaissances en astronomie de même qu'en géométrie. Mais malgré tout, dans ce contexte encore, les principes qui ordonnaient l'ensemble du monde et lui donnaient cohérence continuaient de relever du mythologique. En d'autres termes, quand bien même la connaissance qui portait sur chaque chose et chaque phénomène au sein du monde [9] pouvait s'avérer scientifique, l'esprit dans lequel l'être humain appréhendait le monde lui-même restait quant à lui préscientifique. Dans ces civilisations, la place du chercheur était occupée par les prêtres. Ce qui devait unifier ces connaissances échappait à la conscience scientifique. C'est pour cette raison que l'astronomie et la géométrie n'y relevaient pas encore de la science au

sens strict du terme. L'éveil de cet esprit scientifique se produisit chez les Grecs, lesquels n'étaient sous le joug d'aucune vieille tradition religieuse, et en particulier chez les Grecs libres qui résidaient dans les villes coloniales d'Asie mineure. On rapporte que celui que l'on nomme le père de la philosophie, Thalès, se rendit en Égypte où il se mêla intimement aux prêtres et reçut leur enseignement. Or, outre la science, il s'intéressa également à la politique et il est considéré comme l'un des « 7 sages ». On peut donc dire que c'est lorsqu'elle passa des mains des prêtres à celles des sages que la science est devenue science.

Si l'on accorde la paternité de la philosophie à Thalès pour avoir pensé que l'eau est « l'*archè*⁹ » ou le principe de toutes choses, c'est parce que, ce faisant, le principe de l'univers a été transféré du mythologique-supranaturel au naturel ; et il est clair que cela a profondément modifié l'esprit même dans lequel l'être humain appréhendait le monde. La vision mythologique du monde posait au fondement de celui-ci une force que l'humain ne pouvait sonder. Le mystérieux, ce qui ne peut être ni pensé ni élucidé, ce qui semble relever d'une force surnaturelle ou d'une volonté divine, cela s'exerce de manière imprévisible. Le fondement de cette force et la cause de cette volonté n'autorisent pas la compréhension humaine. C'est quelque chose d'irrationnel. Par contre, poursuivre la totalité des « causes » du monde de la nature dans ce qui est naturel, c'est chercher à élucider le monde rationnellement. Cela présuppose la conviction que le monde peut être élucidé rationnellement. Maintenant, l'homme a pris conscience que ces phénomènes pouvaient être, au fond (par principe et par essence), élucidés par l'intellect humain. Il a pris conscience que ces « *archè* » (c'est-à-dire les principes, les causes, les fondements, les raisons) pouvaient être investigués. En outre, l'investigation des « *archè* », la recherche des fondements, ne saurait en aucun cas être contrariée par quoi que ce soit qui surgirait intempestivement depuis un lieu supranaturel. Il devient possible de rechercher les fondements en remontant les rapports de conditionnement d'un fondement jusqu'à son propre fondement, à l'infini [10]. Et une fois que l'on pose un fondement originel ultime, on en fait un principe qui unifie toutes les choses et tous les événements du monde. À partir du principe qui possède la plus grande universalité et le caractère originel le plus profond, l'ensemble du monde peut être rationnellement ordonné. Ou plutôt, cet ordonnancement rationnel qui, dès l'origine, présidait au monde est élucidé. En posant l'eau comme principe (*archè*) de toutes choses, Thalès inaugura cette nouvelle vision du monde, ou du moins il en prépara l'advenue. Cet événement peut être qualifié de nouvel *éveil au monde*. Par rapport à la vision mythologique du monde, cet événement correspondait assurément à se réveiller d'un songe. En même temps, cela marqua clairement l'inauguration d'une investigation du monde et, pour l'être humain, cela signifia un *éveil à soi*. L'être humain s'extirpa d'une phase d'incertitudes. Ce nouvel éveil au monde et

9. [N.d.T. Nishitani utilise le terme japonais もと, tout en précisant qu'il entend par là 原理 (principe) — 原理 qu'il identifie immédiatement comme un terme correspondant à l'*archè* grecque (un peu plus loin, il rapproche directement もと et *archè*). En japonais, もと est un terme plurivoque qui signifie tout à la fois : le commencement, l'origine, la source, la racine mais aussi la cause, la raison, ou encore le fondement, le socle, etc. En ce sens, il rejoint directement l'intuition qu'exprimaient les Grecs à travers le concept d'*archè*. C'est la raison pour laquelle nous rendons systématiquement, dans la suite du texte, もと par *archè*.]

à soi fut un événement de la plus haute importance dans l'histoire du genre humain, lequel événement modifiera progressivement le cours de cette histoire en profondeur. La *fondation de la philosophie*, qui est liée au nom de Thalès, a constitué un tournant décisif dans l'histoire du genre humain.

En outre, la fondation de la philosophie signifia en même temps *la fondation des sciences*. Car, avec la fondation de la philosophie, les connaissances scientifiques accumulées jusqu'alors virent se rompre les liens qui les rattachaient à la vision mythologique du monde, laquelle avait jusque-là constitué un arrière-plan hétérogène à leur discours, et l'intellect connaissant s'affranchit de toute subordination à la foi religieuse. On considéra désormais que toutes choses au monde, en dépit de leurs nombreux antagonismes et de leur diversité, étaient susceptibles d'être investiguées jusqu'en leurs fondements ultimes et élucidées à partir de ceux-ci ; autrement dit, on les conçut tel un tout qui repose sur un ordonnancement unique en son fond. Ainsi prit-on conscience de « l'homogénéité de la nature » (c'est de là qu'a surgi, entre autres, l'intuition que Xénophane formulera plus tard comme « l'un et tout », *hen kai pan*). Aussi, l'intellect qui comprend cette homogénéité de l'univers a-t-il pris conscience de la liberté avec laquelle il pouvait percer cet ordonnancement unique sans crainte d'une intervention du supranaturel. En se rapportant les unes aux autres, les différentes connaissances ont fini par constituer un système unifié et elles furent valorisées par l'esprit scientifique qui opère avec systématisme [11]. C'est ainsi que fut inauguré le discours des différentes sciences, à commencer par l'astronomie et les mathématiques. Sciences et philosophie n'étaient alors pas séparées comme ce sera le cas au cours des siècles suivants, ni, à plus forte raison, antagonistes. Simplement, elles ne faisaient encore qu'un. Alors même qu'elle examinait les principes fondamentaux universels, la philosophie mobilisait l'ensemble des sciences. Si l'on veut, elle était la science « une et totale ». Des circonstances originelles de la fondation de la Science (c'est-à-dire de la fondation simultanée de la philosophie et des sciences) découle le fait que, même à l'époque plus tardive où les recherches scientifiques commencèrent à se spécifier et à prendre progressivement leur indépendance par rapport à la philosophie, celle-ci continua d'occuper la position de « science des sciences ». Qui plus est, il ne s'agit pas là seulement d'un commencement dans un lointain passé. Au contraire, ce sont toujours les mêmes conditions qui se trouvent au fondement de la position de la Science. Car le discours de la science présuppose que le monde dans son ensemble relève, en son fondement, d'un ordonnancement unique et qu'il possède une unité à la fois la plus universelle et la plus originelle, bref que le monde soit fondamentalement *un* monde. Par conséquent, même dans le cas où, comme aujourd'hui, la spécialisation des sciences brise cette unité de perspective, elles conservent un rapport latent à la philosophie dans la mesure où elles s'établissent en tant que sciences.

III.

Maintenant, si j'ai abordé ici la question de la fondation conjointe de la position de la philosophie et de celle des sciences, c'est-à-dire de la fondation de la position de la Science, c'est parce que je suis convaincu qu'elle est liée fondamentalement à

l'émergence de la question de « l'être ». Par exemple, lorsque Thalès fait de l'eau « l'*archè* » de toutes choses, ce dont il est question c'est tout autant du monde dans son ensemble que de chacune des choses. On ne sait pas précisément pourquoi Thalès considéra l'eau comme principe fondamental, mais cela n'est de toute façon pas ce qui nous importe ici (Aristote présume que c'est parce que toute chose se nourrit de l'humide [12] et que les semences de toutes les choses ont une nature humide¹⁰). Ce qui importe, c'est que, par exemple, le bégonia de cette arrière-cour et le poisson rouge qui nage dans le petit étang adjacent, en étant bégonia et poisson rouge, ont en même temps aussi l'eau comme « *archè* ». Ce qui importe, c'est qu'ils ont en commun une matière originaire par laquelle ils sont unifiés en eux-mêmes, mais aussi unifiés à toutes les autres choses. Anaximène, de la même école de Milet, pensait que l'air était l'« *archè* » de toutes choses et il affirma : « De même que notre âme (*psychè*), qui est air, nous unifie, de même le souffle et l'air enveloppent la totalité de l'univers (*cosmos*)¹¹ ». La *psychè*, c'est ce qui, étant dans notre corps, lui donne vie et assure son unité ; Anaximène reconnaissait la *psychè* dans la respiration qui entre et sort de la bouche et il pensait que « l'air » compris dans le même sens assurait l'unité du monde dans son ensemble et lui donnait vie. Toutes les choses sont constituées de terre, d'eau, de feu et d'air mais il soutenait que tant le feu que la terre et l'eau résultaient d'une transformation de l'air¹². [13]

En bref, si l'on adopte ce point de vue, on dira par exemple que moi, tout en étant cet homme que j'appelle « je », je suis aussi en même temps, *au fond*, « air » ou « eau ». Cet air et cette eau sont les principes fondamentaux qui, reliant toutes les choses, unifient la totalité du monde. Pour le dire en un mot, nous sommes tout à la fois « air » et homme. Clairement, ce qui est ici en question, c'est notre *être*. De plus, notre être est mis en question dans son rapport à la *totalité du monde*, c'est-à-dire dans son lien au principe central qui unifie originellement la totalité du monde. Ici se pose fondamentalement la question : *que sommes-nous ?* Qu'est-ce que nous sommes ? Nous sommes des hommes. Un homme, au fond, qu'est-ce que c'est ? Au fond,

10. [N.d.T. ARISTOTE, *Métaphysique*, A, 3, 983b 20-25.]

11. [N.d.T. AETIUS, *Opinions*, I, III, 4. Pour les fragments des présocratiques, excepté Héraclite, nous renvoyons à la belle édition de la Bibliothèque de la Pléiade : Jean-Paul DUMONT, éd., *Les Présocratiques*, s.l., Gallimard, 1988.]

12. Il semblerait que, pour les « physiologues », toutes choses (y compris nous-mêmes) étaient des formes surgies de l'eau originaire ou de l'air originaire qui constituent l'univers, ou encore de « l'illimité » (Anaximandre). On peut considérer qu'ici, une intuition semblable à celle de la vision mythologique de la genèse reçoit une tournure philosophique, au sens où j'en parlais plus haut, et apparaît en tant qu'intuition philosophique. Autrement dit, il ne serait pas faux d'affirmer qu'ils ne se sont pas contentés d'examiner « scientifiquement », de l'extérieur, la composition de toute chose mais qu'ils en ont pour ainsi dire intuitionné la composition depuis l'intérieur du monde. En tout cas, il ne fait aucun doute que leur « eau » ou leur « air » désignaient l'eau et l'air physiques ; on ne saurait pourtant se résoudre à penser qu'ils les envisageaient matériellement, au sens où on l'entend aujourd'hui, et donc qu'ils auraient été matérialistes. On peut sans doute penser qu'ici est encore inclus le point de vue pré-scientifique et mythologique de « l'eau de la vie » ou de « l'eau de jouvence ». J'imagine que, dans l'ensemble, les premiers philosophes, en envisageant l'eau, l'air ou le feu, y voyaient aussi une sorte de force spirituelle. Leur conception présentait, me semble-t-il, un caractère à la fois « physique » et « psychique ». L'idée selon laquelle Thalès envisageait l'univers comme vivant et pensait qu'il était « plein de dieux » était répandue. Il me semble que cela est sans doute lié au caractère mythologique présent dans le concept d'eau originaire. Tout ceci n'est bien sûr qu'une interprétation personnelle.

l'homme est « air ». La question de *l'essence* ou du *fondement* de notre être (« que sommes-nous ? »), la question des *éléments* ou de la *matière originare* de notre être (« de quoi sommes-nous composés ? ») et celle de la *source* ou de la *cause* de notre formation (« d'où sommes-nous nés ? ») se confondent ici en une seule et même question. Notre être est mis en question à partir de son « *archè* » et dans son rapport fondamental au monde. Et l'élaboration de la question de « l'être » comprise en ce sens est liée, par essence, à la fondation simultanée de la philosophie et de la science, c'est-à-dire à la fondation de la Science — ce dont je parlais tout à l'heure.

L'ouvrage qui inaugura le discours ontologique est, nous l'avons dit, la *Métaphysique* d'Aristote ; ce dernier avait fort probablement pris conscience du lien que nous venons de mentionner. De fait, dans le premier livre de la *Métaphysique*, il analyse d'abord le processus par lequel la Science (*epistème*), en particulier la philosophie, en est venue, au gré des expériences de l'être humain, à se développer comme sagesse universelle et première ; il examine ensuite les pensées des philosophes qui l'ont précédé. Dans ces premières pages, il écrit : « Manifestement, nous avons à acquérir *la connaissance des causes premières (ton ex archès aitiôn epistêmên)* ; car nous disons que nous connaissons *chaque chose* seulement lorsque nous pensons connaître sa *cause première*¹³ ». [14] Et plus loin, il ajoute : « Convoquons ceux qui, avant nous, se sont engagés dans la quête de *l'être* et qui ont philosophé sur la vérité (*alêtheia*). Car il est évident qu'eux aussi parlent de certains principes et de certaines causes¹⁴ ». Ces deux extraits, mais aussi toute l'argumentation qu'Aristote développe dans cette partie de la *Métaphysique*, laissent entendre que les vues que nous avons avancées jusqu'ici font écho aux vues d'Aristote — à savoir que les expressions « quête de l'être » ou « philosopher sur la vérité » signifient connaître chaque chose par sa « cause première » et que ceci est lié historiquement, mais aussi de fait nécessairement, à la fondation de la connaissance scientifique.

Pour cette raison, le fait d'interroger « l'être » n'est pas une question abstraite et dénuée de sens comme on aurait pu le suspecter de prime abord. Cette interrogation porte au contraire sur « l'être » à l'endroit *même* où se constitue le mode d'être le plus concret (concret au sens *originel*) de chaque chose. En d'autres termes, nous interrogeons « l'être » de telle sorte que l'examen de chaque chose à partir de sa cause première signifie l'examen du principe fondamental de la totalité du monde, l'examen du fondement ultime de l'ordonnancement qui fait du monde un monde (*cosmos*). C'est d'ailleurs pour cette raison que le problème de l'être a toujours été la question *philosophique* par excellence. En comparaison, l'examen de ce qui est habituellement dit « concret » n'est pas encore, en vérité, concret au sens originel. Par exemple, prenons le fait que je suis un homme : on peut entreprendre toutes sortes de recherches scientifiques ou « anthropologiques » au sujet de « l'humain ». Mais ces recherches ne m'appréhendent pas à partir de mon rapport à toutes les créatures du monde, et moins encore à partir du fondement de ce rapport. Dans les âges les plus anciens, l'eau et le feu étaient envisagés au fondement de ce rapport ; et on peut en dire autant

13. [N.d.T. ARISTOTE, *Métaphysique*, A, 3, 983a 20-25. La citation suivante : *Métaphysique*, A, 3, 983b 1-5.]

14. ARISTOTE, *Métaphysique*, A, 3.

de « Dieu » dans les siècles suivants. Dans ce cas, au même titre que toutes les créatures du monde, je suis appréhendé à partir de ma relation à Dieu ; même le lien qui se noue entre moi et toutes les créatures se constitue dans la relation à Dieu. Et mon « être », moi qui suis un être humain, est mis en question au point où se croisent, si l'on peut dire ainsi, cette relation verticale et cette relation horizontale. [15] Ici, la question de l'être, bien qu'elle se présente comme la question la plus universelle, est en fait aussi la plus concrète. Dans la mise en question de l'être *même* à l'égard du « je », l'universalité et la concrétude ne font qu'un. Si, conformément à la tradition post-aristotélicienne, on nomme « substance » (*ousia*) l'être lui-même, je participe de l'espèce (*eidos*) « homme », et « homme » est la « forme » (*eidos*) dans l'individu appelé « je » ; cette forme, c'est la substance. Ou plutôt, si le rapport logique « Je suis homme » se réalise *effectivement* dans le je, c'est-à-dire si le fait de dire « Je suis homme » correspond au mode d'être du « Je suis » et constitue le contenu essentiel de l'individu « je » qui *est effectivement*, alors ce contenu essentiel est la substance du je, c'est-à-dire son être *même*. Or, chez Aristote déjà, cette substance du je était considérée comme une chose ne pouvant se réaliser que dans un rapport général aux autres substances ou en relation à Dieu compris comme la substance la plus haute. Je n'ai pas l'intention de m'attarder ici sur l'examen de cette notion, mais, en tout cas, l'être de l'individu est appréhendé en tant que ce qui porte en lui, par essence, la relation à Dieu et à la totalité des autres choses. À partir de là, Aristote considère même qu'une telle connaissance philosophique à propos de l'être lui-même, ce qu'il nomme « philosophie première », peut posséder, dans son approfondissement, le caractère d'un savoir « divin ».

Maintenant, la détermination de « l'être » dont nous avons discuté plus haut réapparaît ici, mais sous une forme considérablement approfondie. Ce que Hegel appelle « concept », ce n'est pas simplement une idée ou une représentation qu'aurait produite l'entendement¹⁵. Le concept désigne l'aspect véritable de ce qui est individuel, ou encore l'individuel sous son aspect véritable. Seulement, selon Hegel [16], chaque chose ne peut exister comme individuelle qu'en incluant toujours l'universel ou, plus précisément, en passant par la médiation négative de l'universel. Même si cela peut paraître curieux, je voudrais à nouveau évoquer Thalès pour expliciter ce point. Du point de vue de Thalès, nous pourrions dire par exemple : « cette herbe est eau ». Ici, cette herbe *est* de part en part herbe mais, en même temps, elle *est* aussi eau originaire. Autrement dit, elle est de part en part cette herbe mais, en outre, elle est en même temps le principe fondamental de l'univers. Il y a une contradiction entre le fait qu'elle soit cette herbe (individuel) et le fait qu'elle soit eau originaire (universel). Toutefois, s'il n'y avait l'eau originaire, « archè » de toute chose, il n'y aurait pas non plus cette herbe. De même, en sens inverse, sans chacune des choses individuelles, l'eau originaire ne serait qu'un universel abstrait et ne resterait qu'une simple idée. Même si l'on considère cet universel comme l'essence de chaque chose, et chaque chose comme son apparence, l'« essence » ainsi comprise présuppose d'emblée l'apparence. En d'autres termes, le fait même de nier l'inessentiel (l'apparence)

15. [N.d.T. Georg HEGEL, *Encyclopädie*, § 162 (Remarque).]

et de postuler l'essence présuppose une identité implicite de l'essence et de l'apparence. Hegel a développé ce point dans la « théorie de l'essence¹⁶ » de sa *Logique*. Par conséquent, en fin de compte, l'individuel et l'universel doivent être contradictoires, mais il leur faut aussi être un en tant que contradictoires. Le jugement « cette herbe est eau originaire » est l'expression d'un tel rapport. Et le « concept » est ce par quoi la relation qui pose que cette herbe est eau originaire — ou, en termes généraux, la relation qui pose qu'un individuel (le sujet) est un universel (le prédicat) — est, dans sa totalité, d'emblée une et indivise. Le « concept », c'est ce par quoi l'individuel et l'universel contradictoires sont d'emblée un dans la contradiction elle-même avant de se scinder et de se déployer dans le jugement sous la forme du sujet et du prédicat. Le « concept » compris en ce sens est donc la détermination de l'être lui-même dans, par exemple, cet étant qu'est l'herbe, ainsi que sa détermination originaire. De même, le jugement aussi, sans être simplement une opération de la pensée subjective, est ce qui dévoile la structure de l'être même ; il est en fin de compte la définition originaire de l'être. Tel est le sens de l'affirmation hégélienne : « Toutes les choses sont un jugement¹⁷ ».

IV.

Par la suite, une telle saisie de l'être continua de prévaloir. Par exemple, chez Hegel, la « substance », comprise comme signification authentique de l'être, fut davantage réalisée¹⁸ encore et le « concept » fit son apparition. Les substances sont au sein d'une action réciproque¹⁹. Cela signifie que, tout en étant chacune indépendante, elles sont originairement unifiées en tant que totalité. Cette action réciproque comprise comme unité substantielle [17] est un rapport gouverné par la nécessité. Ou encore, il s'agit d'une modalité de l'être en vertu de laquelle les choses sont substantiellement engagées dans un tel rapport. Et Hegel de poursuivre dans cette direction : lorsque les choses nient cette unité substantielle pour revenir à leur propre originarité et devenir des « *réalités indépendantes* les unes par rapport aux autres », cette indépendance qui est la leur devient leur identité. Autrement dit, lorsque des substances deviennent des réalités complètement déterminées par la négation de son unité avec les autres et par l'affirmation obstinée de soi-même par opposition à autrui, cette identité-à-soi en vient au contraire à inclure une identité originaire avec la totalité des autres. Ou plutôt (parce que l'identité avec la totalité *des autres* est déjà une action réciproque du soi et d'autrui), cette totalité n'est rien d'autre que le soi lui-même. C'est-à-dire que le soi revient à lui-même et est en « rapport infini à soi-même ». Donc, il y a en vérité ici *une seule* identité à soi. Être une réalité complètement déter-

16. [N.d.T. En particulier dans le chapitre 1 (« L'apparence ») de la première section (« L'essence comme réflexion sur elle-même »), § B.]

17. [N.d.T. Georg HEGEL, *Encyclopädie*, § 167.]

18. [N.d.T. Nishitani utilise le terme 徹底 (*tettei*) qui signifie « achevé », « accompli », « radicalisé », dans le sens où, chez Hegel, la pensée de la substance est réalisée en sa complétude et en sa radicalité. La tradition aristotélicienne de l'être y trouve son aboutissement en même temps que sa formulation ultime.]

19. [N.d.T. Nishitani rend la *Wechselwirkung* de Hegel par 交互作用 (*kōgo sayō*).]

minée et indépendante désigne l'individualité de son identité-à-soi, tandis que le rapport infini à soi-même désigne son universalité. Pour le dire en un mot, il s'agit d'un « rapport à soi infini et négatif [et autodéterminé] ». Que l'universalité et l'individualité soient de cette manière une est ce que Hegel nommait « concept²⁰ ». En ce sens, il ne s'agit plus de la substance dans une action réciproque mais de « ce qui agit par soi-même » (*das Wirkende seiner selbst*). C'est l'agissant (*das Wirkende*) dans le réel (*das Wirkliche*), son « esprit vivant », sa « vérité ». Il s'agit du passage de la nécessité dans l'action réciproque à la liberté. C'est la raison pour laquelle Hegel affirme que « la vérité de la nécessité, c'est la liberté ; la vérité de la substance, c'est le concept » et que le concept est « ce qui est libre ».

[18] Ainsi, chez Hegel comme chez Aristote, la saisie de « l'être », semblable fondamentalement à celle que l'on trouve chez Thalès, constitue la préoccupation centrale de la philosophie. Par exemple, comme je l'ai indiqué, on peut établir un parallèle entre l'accomplissement de la vision du monde comme action réciproque des substances et l'inauguration du « concept » à la fois individuel et universel chez Hegel et, chez Thalès, la conception un peu primitive de l'eau comme origine de toute chose. J'ai expliqué comment, à partir de cette idée de Thalès, la philosophie s'est constituée en tant que Science universelle ; c'est, fondamentalement, dans un état d'esprit similaire que Hegel souligne la valeur de la philosophie en tant que Science. Comme tout ceci le montre, il y a bien un lien fondamental entre le surgissement de la question de « l'être » et la fondation de la philosophie en tant que science. Bref, la question de l'être est bien la lame de fond qui oriente toute l'histoire de la philosophie en Occident.

Toutefois, je n'ai encore parlé que d'un aspect de « l'être », celui dont traite l'ontologie. En effet, jusqu'ici, j'ai pris en considération l'être en tant que réponse à la question : cette chose, « qu'est-ce ? » Il s'agit de « l'essentia²¹ ». Dans la situation où l'on considère que l'archè de toute chose est l'eau, comme lorsque l'on dit que cette herbe est eau, « est eau » désigne l'essence de cette herbe. Dès le moment où l'on parle de « cette herbe », on présuppose que ceci est une herbe ; cela signifie qu'« être herbe » est l'essence de *cette chose*. Par conséquent, l'eau originaire est envisagée comme l'essence de l'essence, comme l'essence ultime. Toutefois, dans le cas présent, le fait de dire que cette herbe *est* eau trouve son origine dans le fait que cette herbe *est*. Le fait de dire que cette herbe est eau se fonde sur le fait que, d'abord, *cette herbe*

20. Cf. HEGEL, *Enzyklopädie*, § 155-158. [N.d.T. La référence complète du volume que Nishitani mentionne, erronément, est : Georg HEGEL, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse und andere Schriften aus der Heidelberger Zeit*, Stuttgart, Frommann, 1927. En réalité, l'édition qu'il a sous les yeux est : Georg HEGEL, *Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, Leipzig, Felix Meiner, 1920.]

21. [N.d.T. 本質存在 (*honshitsu sonzai*) par opposition à 現實存在 (*genjitsu sonzai*), terme qui apparaîtra un peu plus bas sous la plume de Nishitani. Cette paire conceptuelle correspond à la paire latine *essentia-existentia* autour de laquelle s'articule le discours de l'ontologie au moins depuis Thomas d'Aquin. Il va sans dire, et cela paraîtra encore plus clair par la suite, que le contexte de la discussion que mène ici Nishitani est pour le moins heideggérien. D'ailleurs, à ces deux pôles que sont l'*essentia* ou l'« être-quelque-chose » (*Was-sein*) et l'*existentia* ou l'« être-effectivement » (*Dass-sein*), s'ajouteront l'« être-vrai » (*Wahr-sein*), ou 真理存在 (*shinri sonzai*), et l'« être-ensemble » (*Mit-sein*), ou 共同存在 (*kyōdo sonzai*).]

« est », qu'elle « est » effectivement. Ce « est » diffère totalement de celui de l'expression « est (quelque chose) ». Lorsque l'on s'interroge sur l'être, la question porte sur l'*existentia* (*Dass-sein*) en même temps que sur l'*essentia* (*Was-sein*). [19]

V.

La différence entre l'*essentia* et l'*existentia* se rend manifeste dans la distinction entre jugement prédicatif et jugement d'existence. Dans le jugement prédicatif, l'être apparaît dans la copule « est (quelque chose) ». Dans les expressions « Socrate est un homme » ou « L'homme est un animal », le prédicat « animal » est inclus dans l'homme en tant qu'universel qui subsume le sujet « homme » et, de la même manière, « homme » compris comme prédicat appartient intrinsèquement à Socrate. C'est la copule qui manifeste cette relation d'interpénétration du sujet et du prédicat. Elle exprime le fait qu'à Socrate appartient quelque chose de commun à tous les hommes en tant qu'« hommes », quelque chose qui le relie à chacun de tous les autres hommes. Autrement dit, la copule prédique, à une chose donnée, un universel qui la subsume. Ce faisant, le sujet²² apparaît comme un exemplaire parmi un grand nombre d'exemplaires qui relèvent du même genre. Socrate est un homme parmi un grand nombre d'hommes. Même si l'on supposait que seul existât véritablement Socrate, il n'en resterait pas moins un homme parmi un grand nombre d'hommes possibles. Ou plutôt, quel que soit le nombre d'hommes qui existassent réellement, ce qui est au cœur de l'affirmation « Socrate est un homme », c'est, chez Socrate, le fond d'être commun à tous les hommes possibles (par exemple tous les hommes à naître dans le futur). Ce qui est en jeu ici, ce n'est pas le fait que Socrate existe réellement, ou qu'il ait existé. Même si Socrate est un homme qui exista réellement, son *existentia* est ici transférée dans le domaine du possible. C'est en ce sens qu'il faut comprendre l'*essentia*, c'est-à-dire l'être qui est en jeu dans la question « cette chose, qu'est-ce ? »

D'un autre côté, le jugement d'existence « Socrate est » ou « fut » met en question l'*existentia* en tant qu'*existentia*. Ici, l'être de Socrate est mis en question non pas selon le mode d'être de l'un parmi un grand nombre mais selon le mode d'être de l'unique, selon le mode d'être qui refuse catégoriquement le passage au possible. [20] Certes, parlant d'unicité, on objectera sans doute qu'il est possible d'imaginer une chose telle que, tout en étant unique, elle n'existe en fait pas. Mais une chose simplement imaginée n'est pas unique en un sens véritable. Est unique ce qui, en un certain sens, entretient un rapport avec le temps et est déterminé par ce rapport. Quand on dit que Dieu est, il est conçu comme éternité trans-temporelle ; mais trans-temporel ne signifie pas atemporel. L'éternité entretient une relation à la temporalité sous la forme d'une absolue négation de celle-ci. Qui plus est, tous les autres existants ne se produisent qu'une fois dans le temps et ne sauraient se produire une seconde fois (à moins de concevoir, à la manière des Grecs, un éternel retour). L'*existentia* comprise en ce sens se manifeste avant tout dans l'impression immédiate que nous avons de

22. [N.d.T. Dans cette discussion, le sujet est à comprendre au sens grammatical : 主語 (*shugo*) par opposition à 主觀 (*shukan*), qui désigne le sujet connaissant, et à 主体 (*shutai*), qui désigne le sujet agissant.]

notre propre être. Notre soi est temporel, il se demande d'où il vient et où il va. D'ordinaire, nous vivons en nous projetant d'aujourd'hui vers demain à l'intérieur d'un monde construit selon la perspective de notre propre humanité ; or, par-delà le jour de notre naissance, s'ouvre un passé illimité et, par-delà le jour de notre mort, un avenir illimité. Dans cet illimité vaste et lointain, notre *Dasein*, dont les limites sont la naissance et la mort, ressemble à l'éclair qui passe en un instant. Les philosophes les plus anciens semblent avoir éprouvé vivement, et d'une manière analogue aux auteurs d'épopées de leur époque, le caractère éphémère de leur être, mais aussi le caractère éphémère de toute chose qui, possédant une forme, en vient à s'en défaire. Si Thalès a érigé au rang de principe l'eau (qu'il pouvait voir s'infiltrer partout dans les cieux, sur terre et sous terre), Anaximandre « l'illimité » (qui, dépouillé de toute nature, est semblable au vide) et, à sa suite, Anaximène « l'air » (qui, indéfini et mobile, enveloppe l'univers et donne vie, de l'intérieur, à chaque chose), c'est parce que ces éléments possédaient une signification d'*infini* et qu'ils pouvaient être considérés en même temps comme sans forme et comme source de toutes les choses qui ont une forme. Bref, on peut comprendre que deux finalités étaient ici en vue : expliquer l'origine du caractère éphémère de ce qui est fini en même temps que le moyen de s'en libérer. Si la première finalité répond à une préoccupation « scientifique », la seconde me paraît correspondre à un souci quant au sens de la vie humaine ; [21] et il me semble que l'on puisse ajouter que ces deux préoccupations n'en constituaient qu'une seule chez eux. Cela revient à dire qu'ils ne séparaient pas la question de l'*essentia* de celle de l'*existentia* et que, lorsqu'ils interrogeaient « l'être », c'était dans une perspective une.

On trouve parmi les fragments d'Anaximandre un passage qui dit en substance : « L'illimité (*to apeiron*) est l'*archè* des choses qui existent ». Et plus loin : « La source de la génération de ces choses qui existent est aussi le lieu où elles retournent lors de leur extinction conformément à la nécessité. Car elles payent mutuellement, conformément à l'*ordonnement du temps*, le châtement et l'expiation de leur dette²³ ». Il semblerait en outre qu'Anaximandre (et sans doute aussi Anaximène) ait conçu un cycle sans fin de genèses et d'anéantissements du monde, un cycle d'annihilation du monde et de naissance d'un nouveau monde. Mais comme il existe de nombreuses opinions quant à la manière d'interpréter leur pensée, il vaut mieux éviter toute conclusion hâtive²⁴. Quoiqu'il en soit, on peut considérer que la saisie de l'*existentia* (c'est-à-dire, donc, la question de la vie et de la mort couplée à un regard sur le monde déterminé par cette question) chez les philosophes des temps les plus reculés est manifeste dans la pensée d'Anaximandre, dans celle d'Anaximène ou encore dans le fait que Pythagore aurait pensé la métempsycose. Chez eux, la connaissance « scientifique », qui enquêtait sur le principe fondamental de l'être de toutes les créatures

23. [N.d.T. SIMPLICIUS, *Commentaires sur la Physique d'Aristote*, 24, 13.]

24. Concernant cette difficulté, nous renvoyons par exemple à F.M. CORNFORD, « Innumerable Worlds in Presocratic Philosophy », *The Classical Quarterly*, XXVIII (1934). [N.d.T. Référence complète : Francis MacDonald CORNFORD, « Innumerable Worlds in Presocratic Philosophy », *The Classical Quarterly*, XXVIII, 1 (janvier 1934), p. 1-16.]

mondaines, sur leur origine, se confondait avec l'obtention d'une sérénité spirituelle²⁵ dans la mesure où elle liait l'être-soi à cet « *archè* » de toutes les créatures. Telle était la signification de la philosophie et, en ce sens, le problème de « l'être » constituait la question centrale de la philosophie. [22]

VI.

Or, si la question de l'*existentia* est bien liée au problème de la temporalité et à celui de l'être-soi, il me semble qu'elle apparaît pour la première fois en toute clarté chez Héraclite²⁶. Il a dit « Tout s'écoule²⁷ » et « Dans le même courant, nous pénétrons et ne pénétrons pas. Nous existons et n'existons pas²⁸ ». On peut affirmer qu'Héraclite exprime ici non seulement l'intuition que tout est constamment soumis à un changement perpétuel mais aussi le *pathos* de notre être plongé dans ce changement perpétuel. Qu'il ait cherché dans le feu qui vit éternellement le principe de toute chose, le principe de l'ordonnement du monde (*cosmos*) identique pour toute chose ; qu'il ait envisagé le chemin descendant par lequel se produisent, à partir du feu, successivement l'eau et la terre et le chemin ascendant inverse — affirmant que ces chemins ascendant et descendant sont un seul chemin ; qu'il ait dit que le conflit était père de toute chose ou qu'il ait établi l'ordre inhérent au changement même ; il ne me paraît pas nécessaire d'y revenir encore une fois ici. Héraclite déclare que le « temps » du monde est un enfant qui joue aux échecs²⁹. Les êtres mondains sont par essence temporels et sous le joug de « l'enfant qui joue ». Nietzsche a dit plus tard : *Welt = Spiel* (monde = jeu) ; il s'agit d'une modalité de l'être qui s'impose aux êtres mondains. Heidegger aussi soutient que le « monde » est une modalité de l'être. En tout cas, on peut affirmer que, déjà chez Héraclite, on trouve une telle saisie (ou du moins une saisie semblable) de l'*existentia*, de l'être en tant que ce qui *est par essence temporel*. Or, chez lui, l'intuition du monde est liée à une attitude qui s'exprime

25. [N.d.T. Nishitani utilise un terme d'origine confucéenne, 安心立命 (*anjin ryūmei*), que l'on pourrait rendre, si l'on ne craignait quelque anachronisme, par *ataraxia* ou béatitude. Si c'est là l'idée que véhicule cette notion confucéenne, nous avons préféré l'expression plus neutre de « sérénité spirituelle ».]

26. Traduction japonaise par Tanaka Michitarō, coll. Athena. [N.d.T. Référence complète de l'ouvrage auquel Nishitani se réfère pour citer Héraclite : HÉRACLITE, *Herakureitosu no kotoba* (『ヘラクレイトスの言葉』, *La parole d'Héraclite*), Tōkyō, Kōbundō shobō (coll. « Athena », 24), 1948. Concernant les fragments d'Héraclite, nous référons à la classification de Diels et Kranz (la plus communément admise — désormais DK) ainsi qu'à celle de Conche (qui propose un important apparat critique). Le propre des fragments d'Héraclite est de pouvoir être très diversement interprétés — ce qui n'a pas manqué d'être. C'est la raison pour laquelle nous traduisons ces fragments en nous tenant au plus près de l'interprétation qu'en donne Nishitani. Nous avons néanmoins confronté le résultat auquel nous sommes arrivé à plusieurs traductions établies en langues occidentales : Hermann DIELS, *Herakleitos von Ephesos*, Berlin, Weidmannsche Buchhandlung, 1909 ; Jean BOLLACK, Heinz WISMANN, *Héraclite ou la séparation*, Paris, Minuit, 1972 ; Geoffrey Stephen KIRK, *Heraclitus. The Cosmic Fragments*, Cambridge, Cambridge University Press, 1975 ; Abel JEANNIERE, *Héraclite*, Paris, Aubier, 1977 ; Marcel CONCHE, *Héraclite. Fragments*, Paris, PUF, 1986 ; Thomas More ROBINSON, *Heraclitus. Fragments*, Toronto, Buffalo, London, University of Toronto Press, 1987 ; Jean-François PRADEAU, *Héraclite. Fragments (Citations et témoignages)*, Paris, Flammarion, 2002.]

27. [N.d.T. Fragment Conche 136. Diels ne retient pas ce fragment.]

28. [N.d.T. Fragment DK B49a/Conche 133. Voir KIRK, *Heraclitus*, p. 273 : « We exist and do not exist ». Il s'agit bien d'un jugement d'existence.]

29. [N.d.T. Fragment DK B52/Conche 130.]

dans son « *Je me suis cherché moi-même*³⁰ » (attitude que nos contemporains pourraient qualifier d'existentielle). Cette déclaration révèle assurément un désir de s'éluider soi-même, mais aussi la certitude que la connaissance ainsi obtenue ne saurait en aucun cas être simplement apprise d'autrui. Affirmant qu'aucune érudition, aussi vaste fût-elle, ne pouvait enseigner comment « acquérir la raison (*noûs*)³¹ », [23] il mentionne les noms d'Hésiode, de Pythagore, de Xénophane ; il considérait probablement que même eux s'étaient détournés de la quête de soi, qu'ils avaient dirigé leur regard vers ce qui concerne Dieu et le monde et que, pour cette raison et en dépit de leur érudition, ils ne possédaient pas la sagesse de leur nature originelle³². Quoi qu'il en soit, Héraclite insiste sur le fait que la sagesse authentique ne se mesure pas à l'étendue des connaissances mais qu'elle est au contraire unique. La sagesse ne consiste qu'en une seule chose : connaître l'ordre qui gouverne toutes choses, à travers toutes choses³³. Cet ordre est l'un qui fonde le fait que « tout est un³⁴ », le *logos* éternel qui règne sur toutes les créatures ; c'est Dieu. Mais en affirmant que tout est un, Héraclite a à l'esprit une unité des opposés en conflit. « Dieu est jour nuit, hiver été, paix guerre, faim satiété³⁵ ». Qui plus est, une telle unité se trouve également en nous. En notre sein, vie et mort, veille et sommeil, jeunesse et vieillesse ne font qu'un et se convertissent l'un en l'autre³⁶. C'est probablement ce qui sous-tend ses affirmations : « à l'âme appartient un *logos* (ordre du monde) qui s'accroît lui-même³⁷ » et « il est donné à tous les hommes de *se connaître soi-même* et de *bien-penser*³⁸ ». Il ne fait aucun doute que, chez lui, la quête de soi se confondait dès le début avec la quête du *logos* du monde changeant. Entre le feu originaire et toutes les choses, il reconnaît une relation de correspondance et d'alternance semblable à la façon dont l'or se change en biens et les biens en or ; et il semble considérer que le soi, compris comme totalité où l'âme (de nature ignée) et le corps ne font qu'un, est lui aussi plongé dans ce grand changement perpétuel du monde. Saisir cela paraît signifier, pour Héraclite, acquérir une sorte de sagesse divine au sens où, l'âme ne faisant plus qu'un avec le *logos* du monde en perpétuel changement, on appréhenderait celui-ci dans son en-

30. [N.d.T. Fragment DK B101/Conche 61.]

31. [N.d.T. Fragment DK B40/Conche 21.]

32. [N.d.T. Nishitani emploie ici un vocable issu de la tradition zen (見性, *kenshō*) qui signifie littéralement : voir sa véritable nature. Dans l'expérience du *kenshō*, qui s'apparente à un *satori*, se révèle le caractère illusoire du « je » opposé aux « objets » et se dévoile sa vérité radicale.]

33. [N.d.T. Fragment DK B41/Conche 64.]

34. [N.d.T. Fragment DK B50/Conche 1.]

35. [N.d.T. Fragment DK B67/Conche 109.]

36. [N.d.T. Fragment DK B88/Conche 107.]

37. [N.d.T. Fragment DK B115/Conche 101.]

38. [N.d.T. Fragment DK B116/Conche 60. Ici, en accord avec la majorité des traductions d'Héraclite, nous rendons par « bien-penser » l'expression 思慮する (*shiryō suru*, en grec : *sô-phronein*) ; plus loin, nous la rendrons simplement par « penser » (en grec : *phronein*, ainsi que le précisera lui-même Nishitani). Par contre, lorsque nous rencontrerons le substantif 思慮 (*shiryō*), qui signifie en japonais « réflexion », « discernement », « prudence », nous le rendrons systématiquement par « *phronêsis* », et cela pour deux raisons. D'abord, les commentateurs ne se mettent pas d'accord sur la manière de traduire cette notion grecque ; et chacune des tentatives (« pensée du cœur », « pensée », « compréhension », « réflexion ») échoue à rendre la portée exacte qui est la sienne dans le contexte héraclitéen. Ensuite, Nishitani lui-même nous incite à comprendre ce 思慮 comme identique à *phronêsis* en précisant à l'aide de *furigana* : フロネシス.]

semble depuis son fond le plus secret. Il prévient : « Tu ne saurais découvrir les limites de l'âme, même parcourant toutes les routes, tant est profond le *logos* (ordre, fondement) qu'elle possède³⁹ ». Et que l'âme retourne au plus profond d'elle-même en même temps qu'au fond du monde, cela semble vouloir dire transcender la vie et la mort au sein de la vie et de la mort.

Selon Héraclite, la vie et la mort traversent toutes choses, de même que leurs modifications, à la manière de « cordes entrelacées ». [24] Il déclare par exemple : « Le feu vit la mort de la terre, [...] la terre vit la mort de l'eau⁴⁰ », ou encore : « Immortels mortels, mortels immortels ; les uns vivant la mort des autres, les autres mourant la vie des uns⁴¹ ». Mais en même temps, il soutient que *la sagesse est ce qui est séparé de toutes choses*. Or, il affirme n'avoir jamais rencontré le moindre homme qui se soit élevé jusqu'à connaître cette transcendance de la sagesse⁴². Cette sagesse divine saisit toutes choses en profondeur, sous l'aspect de leur talité⁴³. En déclarant : « Vues par Dieu, toutes les choses sont belles, bonnes et justes mais les hommes tiennent une chose pour injuste et l'autre pour juste⁴⁴ », il veut dire que la vérité de toutes les choses est d'être belles, bonnes et justes. Ce n'est qu'aveuglés par leurs désirs personnels, et leur âme obstruée par l'égoïsme, que les hommes distinguent parmi les choses celles qui seraient justes de celles qui seraient injustes et en viennent ainsi à perdre de vue la talité de celles-ci. Cet égoïsme correspondrait à l'âme barbare que dénigre Héraclite : « Pour les hommes qui ont une âme barbare, les yeux et les oreilles sont de mauvais témoins⁴⁵ » ; ou encore à la *phronêsis* personnelle dont il parle ailleurs : « Il faut se conformer à ce qui est universel mais, alors que le *logos* est universel, la plupart des hommes vivent comme s'ils possédaient une "*phronêsis* personnelle" propre à chacun⁴⁶ ». À cette âme barbare, on peut opposer, me semble-t-il, une âme sans limites d'étendue, sans limites de profondeur. De même, à cette *phronêsis* personnelle s'oppose le fait que « la *phronêsis* est partagée par tous⁴⁷ ». Autrement dit, la *phronêsis* est originellement « universelle ». Cette universalité est

39. [N.d.T. Fragment DK B45/Conche 102.]

40. [N.d.T. Fragment DK B76a. Conche ne retient pas ce fragment (voir le commentaire de Conche 85).]

41. [N.d.T. Fragment DK B62/Conche 106.]

42. [N.d.T. Fragment DK B108/Conche 63.]

43. [N.d.T. Nishitani utilise le vocable bouddhique 如實 (*nyojitsu*). Synonyme de 真如 (*shinnyo*, en sanskrit : *tathatā*), ce mot indique la véritable forme d'une chose, sa réalité intrinsèque, c'est-à-dire ce qu'elle est comme telle, son « ainséité » ou sa « talité » — laquelle échappe à toute saisie objectivante, et même à toute formulation verbale, et ne peut être appréhendée que par un esprit « éveillé ».]

44. [N.d.T. Fragment DK B102/Conche 111.]

45. [N.d.T. Fragment DK B107/Conche 75.]

46. [N.d.T. Fragment DK B2/Conche 7. Nous traduisons 公共的 (*kōkyōteki*) par « universel ». En accord avec l'original grec, le japonais utilise ce terme qui signifie d'ordinaire « commun ». Or, le contexte dans lequel apparaît ce fragment d'Héraclite précise que ce dernier entendait, par *xunós* (commun), en fait *koinós* (universel). Nous suivons cette interprétation car elle rend le texte plus intelligible. Ailleurs, *xunós* est rendu par 共通 (*kyōtōsū*), que nous traduisons par « partagé » (au sens où Descartes affirma : « Le bon sens est la chose du monde la mieux partagée »). Notons d'emblée qu'au moment où il reprend sa discussion de la *phronêsis*, quelques paragraphes plus bas, Nishitani substitue à 公共的 (*kōkyōteki*) l'adjectif 公的 (*kōteki*), mais il entend exactement la même chose.]

47. [N.d.T. Fragment DK B113/Conche 6.]

l'ouverture sans limite qui constitue le fond de notre âme. C'est l'universalité de la *phronêsis* qui s'unit à l'ordre (*logos*) du monde, c'est-à-dire l'universalité de « l'âme qui s'est ouverte ». Nous pouvons rappeler ici le fragment que nous avons cité précédemment : « Il est donné à tous les hommes de se connaître soi-même et de bien-penser ». Se connaître soi-même, c'est revenir à l'âme sans limites qui nous habite. Revenir à l'âme sans limites, c'est participer à l'unique sagesse qui transcende toutes choses. Participer à cette sagesse unique, c'est voir toutes les choses conformément à leur ordre, les voir en leur talité, ou encore les voir en accord avec la loi qui les gouverne. Pour Héraclite, adopter une telle attitude revient à transcender le changement perpétuel de toutes choses en prenant la pleine mesure de ce changement perpétuel, à transcender la vie et la mort en en prenant la mesure pleine. [25]

VII.

Si nous nous sommes longuement attardés à Héraclite, c'est parce qu'il me semble être celui qui formule le mieux la question de l'être, et ce d'autant plus qu'il est « le philosophe du changement ». Chez lui, le *logos* (qui rapporte toute chose à son principe fondamental, y compris nous-mêmes) et le *pathos* (de celui qui, continuellement empêtré dans son rapport aux choses, a à souffrir de sa « mondanéité », de sa temporalité et de sa finitude, et cherche une issue à travers l'examen de soi) apparaissent profondément et fermement liés. Bref, pour lui, la question de l'*essentia* et celle de l'*existentia* vont nécessairement de pair. On pourrait dire que, si la première question est celle de la philosophie en tant que Science originelle, la seconde est celle de la philosophie en tant que « vie » originaire. D'une part, toutes les *sciences* trouvent leur origine conjointe dans la fondation de la philosophie en tant que science originaire (c'est la raison pour laquelle la philosophie est devenue la « science des sciences ») — tel est l'arrière-plan qui porte la question de l'*essentia*. D'autre part, la fondation de la philosophie en tant que vie originaire signifie que, échappant aux conceptions mythologiques que véhicule la *religion*, elle est devenue l'*éveil originel de l'âme* — tel est l'arrière-plan qui porte la question de l'*existentia*. Néanmoins, ces deux questions sont les deux faces d'un seul et même problème, celui de « l'être ». Comme je l'ai dit plus haut, chez Héraclite, se connaître soi-même, c'est s'éveiller à l'âme infiniment vaste et profonde ; et s'éveiller à l'âme infiniment vaste et profonde, c'est voir toute chose conformément à son ordre (*logos*), voir toute chose en sa talité. Telle est, pour lui, la position de la sagesse philosophique.

Par ailleurs, dans la sagesse ainsi comprise, l'être s'inscrit au point d'intersection des deux perspectives que sont l'essence et le réel, et y apparaît en tant qu'*être comme vérité*, [26] en tant qu'être véritable. La question de « l'être », au sens d'une unification de l'*essentia* (*Was-sein*) et de l'*existentia* (*Dass-sein*), se révèle être la question de l'être-vrai (*Wahr-sein*). Héraclite aurait déclaré : « Il ne faut pas agir et parler comme celui qui dort⁴⁸ ». Pour lui, la véritable sagesse est une sorte d'éveil. C'est pourquoi il affirme de surcroît : « Bien-penser constitue la vertu suprême ; et la sagesse consiste

48. [N.d.T. Fragment DK B73/Conche 11.]

à dire le vrai (*alêthea legein*) et à agir conformément à la nature des choses (*kai poiein kata physin epaiontas*) en l'écoutant attentivement⁴⁹ ». Il va sans dire que cette *phronêsis*, la suprême vertu, correspond à la « *phronêsis* universelle » que partagent tous les hommes. Les gens, d'ordinaire, conçoivent les choses selon leur propre intérêt et vivent comme s'ils possédaient une « *phronêsis* personnelle ». Pour Héraclite, une telle vie n'est qu'illusion, et ce que les gens prennent pour une *phronêsis* personnelle n'est qu'une chimère trompeuse. Ce qui est pour eux une *phronêsis* personnelle n'est pas la *phronêsis*. Il n'y a pas une telle *phronêsis*. La vie dans laquelle ils s'illusionnent est elle-même illusion. La métaphore selon laquelle « nous parlons et agissons comme celui qui dort » ne vise rien d'autre qu'une telle vie. Elle caractérise notre dire et notre agir au quotidien. Il en découle que, lorsque nous regardons d'ordinaire les choses, nous n'en saisissons pas la nature originelle, l'aspect réel. L'aspect réel de toutes choses ne peut être saisi que conformément au *logos* divin qui les gouverne. Une telle saisie est du registre de l'âme qui a délaissé les calculs du soi, elle est du registre de la *phronêsis* universelle. Aussi la distinction du vrai et du non-vrai au sein de toutes choses correspond-elle à la distinction du vrai et du non-vrai dans la *phronêsis*. C'est seulement dans le mode d'être authentique de notre âme que se révèle le mode d'être authentique de toutes choses. Pour le dire en sens inverse, là où nous réintégrons le mode d'être authentique de toutes choses s'ouvre aussi notre mode d'être authentique. On peut désigner cela comme la sagesse humaine qui participe à l'unique sagesse divine. Dans cette sagesse, « l'être » est élucidé dans le double foyer optique qui irradie l'*essentia* et l'*existentia* sous la forme de l'être-vrai.

Néanmoins, il nous faut mentionner un troisième moment qui participe de l'être-vrai. Il s'agit du moment *pratique* ou *éthique* en un sens large. [27] Par « être-vrai », il faut entendre non pas l'être qui, exposé à notre regard, peut être observé objectivement mais la nature originelle révélée de toutes choses ainsi que, conjointement, notre propre mode d'être en conformité avec cette nature originelle. En d'autres termes, il s'agit de la modalité selon laquelle l'âme révèle cette nature originelle en s'y conformant et, en même temps qu'elle la révèle, s'ouvre elle-même. C'est grâce à la « *phronêsis* » que sont ainsi dévoilés simultanément la nature originelle de toutes choses et le fond du soi. Cependant, notre activité ne se limite pas à la *phronêsis*. Si l'on se réfère aux trois sortes d'actes dont parle le bouddhisme (les actes du corps, de la bouche et de l'esprit), la *phronêsis* correspondrait aux actes de l'esprit ; mais les opérations de l'âme ne s'y réduisent pas et doivent transparaître à travers les opérations du corps et celles de la bouche. Chez Héraclite aussi, le *dire* (*legein*) et l'*agir* (*poiein*) sont des questions cruciales au même titre que le penser (*phronein*). J'ai mentionné plus haut que, pour Héraclite, la sagesse consiste à dire la vérité et à agir conformément à la nature originelle des choses. Dire la vérité, cela signifie que le *logos* est rendu public (en tant que parole) à travers la bouche de l'homme qui se conforme au *logos* (l'ordre du monde). Cela signifie que, devenant une parole vraie, la vérité est exprimée. Cela signifie que le *logos* se révèle dans l'activité de *legein*, et aussi en tant que cette activité. Il semblerait qu'Héraclite lui-même ait pris conscience

49. [N.d.T. Fragment DK B112/Conche 62.]

que son propre discours (*logos*) répondait à cette exigence. Par exemple, il déclare en substance : ce *logos* existe éternellement, mais les hommes continuent à n'en rien savoir aussi bien avant de l'avoir entendu qu'après l'avoir entendu pour la première fois ; car bien que tout advienne conformément à ce *logos*, ils ont l'air de n'en avoir aucune expérience ; je vais maintenant distinguer diverses paroles et divers actes conformément à leurs natures respectives et les élucider en clarifiant ce qu'il en est ; eux aussi doivent avoir l'expérience de ces paroles et de ces actes⁵⁰. Il ressort que, pour Héraclite, *logos* désigne tout à la fois l'ordre selon lequel tout advient et son propre discours philosophique. Les paroles et les actes des hommes, les opérations de leurs bouches et celles de leurs corps, se produisent conformément au *logos*, mais eux-mêmes continuent de n'en rien savoir. Héraclite se propose donc d'en élucider la nature et d'exprimer lui-même ce *logos*. « Dire la vérité » semble bien signifier le fait de parler en adoptant une telle perspective. [28] De la même manière, « agir conformément à la nature des choses en l'écoutant attentivement » semble bien être un agir dans cette même perspective. Comme je l'ai dit précédemment, il s'agit d'une perspective « universelle » au sens métaphysique de se conformer à l'ordre de toutes les choses ; ce qui est le cas de l'âme qui s'est totalement ouverte. Mais c'est tout autant une position « universelle » en un sens éthique. Car, dans ces conditions, le dire et l'agir des hommes se détournent de l'égoïsme et deviennent un dire et un agir fondés sur la raison (*noûs*) universelle, partagée par tous les hommes. Rappelons qu'Héraclite affirme : « Ainsi, il faut se conformer à ce qui est universel ; pourtant, alors que le *logos* est en partage, la plupart des hommes vivent comme si chacun possédait une *phronêsis* (personnelle) ». Et il ajoute : « S'il entend parler avec intelligence, l'homme doit tirer sa force de ce qui est partagé par tous, comme l'État tire sa force de sa législation⁵¹ ».

Pour résumer, c'est à partir de « l'universel » qui est en lui que chacun parle ou se comporte avec justesse et en accord avec la loi ; en sens inverse, c'est en s'exprimant et en agissant avec authenticité que les hommes contribuent à rendre dans sa vérité leur être-en-commun, leur vivre-ensemble. En outre, comme je l'ai déjà mentionné, l'universel qui est en nous a le sens métaphysique de se régler sur l'ordre des choses. Par conséquent, chez Héraclite, l'éthique se fonde sur la métaphysique. Et l'ontologie conduit à l'éthique. Héraclite déclare : « En écoutant non pas moi mais mon discours (*logos*), il est sage d'*accorder* (admettre, *homologeïn*) que tout est un⁵² ». En d'autres termes, quand il affirme que tout⁵³ est un, son discours est son discours et n'est pas son discours (personnel). Son discours est prononcé à *partir du fondement même où tout est un*. C'est cela, « dire la vérité ». Par conséquent, celui qui entend ce discours doit y accorder sa propre parole. Dans ce contexte, c'est dans la concordance des discours centrés sur la vérité que se fonde le vivre-ensemble. Tel

50. [N.d.T. Fragment DK B1/Conche 2. Le fragment auquel se réfère Nishitani diffère sensiblement, surtout dans sa partie finale.]

51. [N.d.T. Fragment DK B114/Conche 57.]

52. [N.d.T. Fragment DK B50/Conche 1.]

53. [N.d.T. Nishitani écrit erronément 萬人 (*bannin* : tous les hommes) à la place de 萬物 (*banbutsu* : toutes choses, tout).]

est le sens de la fondation de l'éthique sur la métaphysique. Le fragment nébuleux qui dit : « À l'âme appartient un *logos* qui s'accroît lui-même », me paraît s'éclairer si on le rapproche de ce terme « accorder ». [29] En effet, si l'on aperçoit que le *logos* est exprimé depuis les tréfonds de chaque âme et que croît le nombre de ceux qui, se tournant vers ce *logos*, s'y accordent, on peut comprendre aussi que le *logos* s'accroît de lui-même.

Ici est mis en lumière le rapport fondamental que la philosophie entretient avec l'éthique et la politique. Ce rapport semble se maintenir jusque dans la célèbre idée du philosophe-roi chez Platon. Le « vrai » dans l'être-vrai renferme également une signification éthique. La philosophie, qui dévoile l'être-vrai simultanément des choses et du soi, révèle également l'authenticité des relations sociales, du vivre-en-société de l'être humain. Maintenant, la philosophie n'apparaît plus seulement comme le fondement de la science et de la religion mais aussi comme celui de l'éthique. L'authenticité du mode d'être-ensemble se dévoile là où le mode d'être authentique de toutes les choses et celui de notre âme se dévoilent simultanément. Cela parce que le *logos* apparaît à travers l'acte de dire, et aussi en tant que cet acte. Dans le chef d'Héraclite, lui qui cherchait à radicaliser l'examen de soi et à saisir toute chose en son dynamisme, ce lien allait de soi. Bref, il comprenait l'être-vrai comme l'unité des trois moments que sont l'*essentia*, l'*existentia* et l'être-ensemble. En ce sens, on peut dire qu'il interrogeait « l'être », qui est du ressort de l'ontologie, là où le monde, le soi (l'âme) et la société sont renvoyés à une seule origine.

Cette manière d'appréhender l'être n'a nullement été perdue dans les grandes pensées philosophiques, ni chez Parménide qui a érigé une position strictement opposée à celle d'Héraclite, ni chez ceux qui leur ont succédé. Je ne saurais maintenant poursuivre l'histoire de cette saisie de l'être. Je voulais simplement ici examiner le contexte dans lequel se posa le problème de l'être et les raisons pour lesquelles celui-ci constitue la question centrale de la philosophie.