

Classicisme et anti-classicisme dans l'interprétation heideggérienne

Corinne Mercier

Un classique de l'absurde ?

Si André Gide a pu dire que le classicisme tend tout entier vers la litote, alors, d'emblée, nous sommes tentés de classer Heidegger parmi les tenants de l'anti-classicisme, dans la mesure où son interprétation consiste à dire plus pour faire entendre moins : c'est ici, en grande partie, l'interprétation de certains historiens de la philosophie ancienne qui s'arrêtent sur l'arbitraire de l'« impensé » formulé par Heidegger, et qui, à l'instar de J. Barnes, qualifie la lecture heideggérienne de « paradigme d'une fausse profondeur et d'une vaine fantaisie »¹. Or, et contre ce jugement commun, si ce n'est cette fois-ci « classique »², de la catégorisation des écrits heideggériens sur les philosophes de l'Antiquité, il demeure toutefois que la réflexion ne saurait s'arrêter à cette absence de sens qu'il proclame, surtout quand l'argumentaire de sa « déconstruction » herméneutique pose plus de problèmes qu'elle n'est sensée en résoudre.

Dans son article « Heidegger spéléologue »³, J. Barnes critique l'interprétation heideggérienne du livre VII de la *République* présente dans *Question II*. Le « changement dans l'essence de la vérité »⁴ que relève Heidegger est, selon lui, « absurde », dans la mesure où « les essences ne changent pas »⁵. Cet argument vaut pour le platonisme lui-même, Barnes tenant *de Platon que* « les essences

1. J. BARNES, « Heidegger spéléologue », *Revue de Métaphysique et de Morale*, n° 95, 1990, p. 190.
2. On retrouve le même désaveu chez V. GOLDSCHMIDT, *Platonisme et pensées contemporaines*, Aubier, Paris 1970.
3. J. BARNES, « Heidegger spéléologue » cit. (n. 1).
4. M. HEIDEGGER, « La Doctrine de Platon sur la vérité », *Question II*, Gallimard, Paris 1996, p. 159.
5. J. BARNES, « Heidegger spéléologue » cit. (n. 1), p. 176.

ne changent pas ». Or, considérer comme « absurde » une phrase qui remet en cause l'un des présupposés du platonisme, c'est dire que la philosophie est, et n'est *que* le platonisme ; et c'est faire de ce qui remet en question le platonisme, un simple bavardage. Cela dit, si Heidegger peut affirmer que les essences changent, ce n'est pas en travestissant l'idée d'*ousia*, mais en utilisant l'allemand *Wesen*. Heidegger se situe hors du platonisme pour le critiquer et, dans cette mesure, on peut dire que Heidegger *réactualise* l'interprétation de Platon en se l'appropriant. Sa caractérisation *doctrinale* de la pensée de Platon l'atteste : « la doctrine d'un penseur est ce qui, dans ses paroles est resté informulé, mais à quoi l'homme est ouvert, « exposé », afin qu'il s'y dépense sans compter »⁶. Ainsi, Heidegger *répète*, et donc *renouvelle*, la question platonicienne, au-delà de ce qu'il nomme une imitation « stérile ». C'est de cette manière qu'il faut comprendre la *déconstruction* à l'œuvre au § 6 de *Sein und Zeit*. La *déconstruction* est une *appropriation*, c'est-à-dire « démantèlement, déblaiement et mise à l'écart - des énoncés purement historisants sur l'histoire de la philosophie »⁷. Comme il l'affirme, par ailleurs, dans l'*Introduction à la métaphysique*, il faut « sentir le caractère insolite de nos tâches et nous éviter de voir survenir à nouveau une simple restauration et une imitation stérile »⁸. La question qui se pose, et elle a été soulevée par P. Aubenque, est la suivante : « faut-il être platonicien pour interpréter Platon ? On peut douter que ce soit possible ; car pour être platonicien, il faut d'abord lire Platon, et non l'inverse »⁹.

En définitive, J. Barnes reproche à Heidegger de vouloir *introduire* dans le platonisme ses propres préoccupations. Cependant, qui ne le fait pas ? À en croire P. Aubenque, « quiconque aborde les Grecs en cherchant chez eux [...] des objets, des sujets [...], des fonctions propositionnelles [...] et de la réalité [...], commet des anachronismes, intervient dans le texte qu'il interprète avec des principes, des présuppositions, qui sont ceux de sa propre philosophie ; il fait donc violence au texte interprété, dans la mesure où il ne le répète pas, ne *peut* pas le répéter, mais, comme le disait Kant, le « critique » »¹⁰. De fait, J. Barnes lui-même n'échappe pas à ce jugement. Il introduit *aussi* ses propres présupposés dans l'interprétation de Platon : en partant des différents emplois du verbe « être » problématisés par Bertrand Russell, Barnes voit dans le *Sophiste* les linéaments de cette problématique, bien qu'elle ne soit, souligne-t-il, « jamais thématisée par Platon »¹¹. Son interprétation est-elle, en droit, plus authentique ? Sa critique de Heidegger, son enthousiasme à « dévoiler » ce que « Heidegger aurait dû dire »¹² est-elle davantage recevable que

6. M. HEIDEGGER, « La doctrine ... » cit. (n. 4), p. 121.

7. M. HEIDEGGER, « Qu'est-ce que la philosophie ? », *Question II*, Gallimard, Paris 1996, p. 335.

8. M. HEIDEGGER, *Introduction à la métaphysique*, Gallimard, Paris 1998, p. 134.

9. P. AUBENQUE, « L'histoire de la philosophie est-elle ou non philosophique ? Oui et non », in B. CASSIN, (sous la dir. de), *Nos Grecs et leurs Modernes : les stratégies contemporaines d'appropriation de l'Antiquité*, Seuil, Paris 1992, p. 27.

10. *Ibid.*, p. 29.

11. J. BARNES, « Heidegger spéléologue » cit. (n. 1), p. 193.

12. *Ibid.*, p. 190.

la lecture heideggerienne de Platon, alors même qu'il reconnaît n'avoir lu « de l'œuvre de Heidegger [...] qu'une centaine de pages »¹³ ? Or, il est « évident », de l'aveu même de J. Barnes, « que si l'on veut comprendre la pensée de Platon, on ne peut pas se contenter d'effleurer la surface des textes — on doit essayer de pénétrer plus loin, de chercher *les idées qui se cachent derrière les textes* »¹⁴. Il est également évident que si l'on veut comprendre la pensée de Heidegger, on ne peut pas se contenter de n'en lire qu'une centaine de pages. L'issue¹⁵ est alors sans surprise : soutenant qu'« il n'y a rien d'intéressant » dans le texte heideggérien de « La doctrine de Platon sur la vérité », J. Barnes fait de sa conclusion *la conclusion correcte*.

Il reste cependant à s'interroger sur ce qui fonde cette rectitude : la philosophie de Platon, celle de M. Heidegger, ou la lecture, par J. Barnes, de la philosophie platonicienne ? La réponse semble, une fois encore, assez évidente : J. Barnes affirme explicitement que s'il y a une doctrine platonicienne de la vérité, elle se situe dans le cadre de la problématique que *lui-même* vient d'indiquer, et non pas « dans le cadre que Heidegger a imaginé »¹⁶. L'article de Barnes se clôt sur cette dernière phrase.

Cette argumentation, sans nul doute paradigmatique d'une critique classique de l'interprétation heideggérienne des textes, imite négativement ce qu'elle dénonce, à savoir la *déconstruction* : car, si Heidegger, au moyen de la phénoménologie, déconstruit la tradition afin d'en libérer le commencement, et si, par l'intermédiaire de l'historial, il en révèle positivement les linéaments dans les problématiques philosophiques contemporaines, cette déconstruction n'est pas, pour Heidegger, une *destruction* mais un *dialogue* avec la tradition¹⁷. En revanche, la déconstruction entreprise par J. Barnes tend vers la *destruction* du propos heideggérien. Et qu'est-ce que détruire, si ce n'est replier la tradition sur elle-même, l'enfermer dans sa grécité, et sans doute refuser que l'histoire de la philosophie soit une histoire des problèmes ?

Il est à coup sûr beaucoup plus avantageux, selon le titre du livre de M. Détienne, de « comparer l'incomparable »¹⁸ et de tenter de le comprendre, d'interroger l'interprétation heideggérienne de Platon afin d'en découvrir les raisons théoriques avant de la rejeter comme non-conforme — parce que anti-classique —, aux enjeux du texte platonicien lui-même. Détienne nous invite, avec vigueur, au décroisement de l'ensemble des représentations culturelles, traduisant ainsi un dépassement souhaitable de la sclérose des disciplines, et une ouverture au dialogue. À l'instar de l'itinéraire que suit l'historien G. Noiriél, il s'agit de déclasser, de franchir le seuil de la Cité savante, de ne plus s'en tenir à la répartition académique des sciences, et encore

13. *Ibid.*, p. 173.

14. *Ibid.*, p. 185. Nous soulignons.

15. *Ibid.*, p. 190.

16. *Ibid.*, p. 195.

17. M. HEIDEGGER, « Qu'est-ce que la philosophie ? » cit. (n. 7), p. 335 ; *Introduction à la métaphysique* cit. (n. 8), p. 134.

18. M. DÉTIENNE, *Comparer l'incomparable*, Seuil, Paris 2000.

moins à la répartition des disciplines en disciplines distinctes, pour congédier l'interprétation d'un penseur comme non-valide. Il faut parvenir à la *correspondance*, à l'*Entsprechung*, c'est-à-dire à « ce vers quoi est en chemin la philosophie »¹⁹. Il est sans aucun doute plus profitable, pour la pensée, de s'interroger sur ce qui pousse Heidegger à investir la pensée grecque de ses propres représentations, et de savoir pourquoi la philosophie heideggérienne est émaillée d'une forte tonalité grecque.

Il y a donc une véritable *nécessité intellectuelle* à s'interroger, sans *a priori*, sur le classicisme et l'anti-classicisme heideggérien dans son rapport à la pensée grecque, et plus particulièrement à la pensée platonicienne. Or, cette interrogation ne saurait se réduire au constat trop bien connu des divagations interprétatives du penseur allemand.

Nécessité intellectuelle, donc, d'ouvrir un véritable *dialogue* entre ce que nous avons coutume d'appeler les « Anciens » et les « Modernes », au nom de notre héritage philosophique commun : l'histoire de *la* philosophie n'est pas une histoire *des* philosophies ; c'est une histoire des problèmes philosophiques qui n'ont cessé de se poser. De ce point de vue, et pour Heidegger, « seul le retour au cœur de *l'histoire* fait accéder à ce qui a lieu en propre *aujourd'hui* »²⁰. L'interprétation des Anciens, des classiques Grecs, devient alors un moyen pour comprendre notre présent - sans doute parce qu'y sommeille une vérité de ce temps et du nôtre.

On pourra, certes, toujours « penser avec Heidegger contre Heidegger »²¹, mais on peut aussi penser l'interprétation, ou plus exactement, et pour reprendre les termes de P. Aubenque, la *critique* heideggérienne de l'histoire de la philosophie, sans *pour* ni *contre*, dans ses mots, ses présupposés et non dans les nôtres. Pour le dire autrement, *son interprétation sans notre condamnation*. Une telle démarche est *nécessaire* à la compréhension de *l'intelligence* et de l'intelligibilité du propos heideggérien.

Anti-classicisme et impensé

De la sorte, et contre le jugement de J. Barnes, l'interprétation de Heidegger relève, au premier abord, davantage de l'anti-classicisme que de l'« absurde » : il doit, en effet, comprendre Platon mieux qu'il ne s'est compris lui-même pour pérenniser le commencement Grec. Plus précisément, il ne suffit pas seulement d'imiter, mais bien de recommencer plus originairement²² ce qui a été dit initialement. Ainsi, la question du commencement ne peut être traitée adéquatement que dans une « répétition pensée »²³. Autrement dit, il s'agit

19. M. HEIDEGGER, « Qu'est-ce que la philosophie ? » cit. (n. 7), p. 335.

20. M. HEIDEGGER, *De l'essence de la vérité. Approche de l'allégorie de la caverne* et du Théétète de Platon, Gallimard, Paris 2001, p. 26.

21. J. HABERMAS, *Profils philosophiques et politiques*, Gallimard, Paris 1987, pp. 89-111.

22. M. HEIDEGGER, *Introduction à la métaphysique* cit. (n. 8), p. 50.

23. *Ibid.*, p. 194. Nous soulignons.

moins de redire la pensée grecque dans sa réalité historique que de situer, pour « les époques suivantes », ce commencement « dans sa fin initiale »²⁴. Pour Heidegger, le commencement, c'est à la fois la fin de la philosophie de Platon, et la décision de repenser sa philosophie, au-delà et en deçà, de ses catégories propres.

Dès lors, c'est en interrogeant précisément la position méthodologique heideggérienne que nous pourrions statuer sur son classicisme ou sur son anti-classicisme. L'anti-classicisme heideggérien est-il à chercher du côté de la méthode ? La méthode heideggérienne d'interprétation des textes trouve un fondement dans la formulation de l'*impensé* — cette lecture en creux de ce qui a été pensé. La force de la philosophie platonicienne se situe, pour Heidegger, dans le fait de laisser apparaître cela même qu'elle ne savait pas. Non pas l'incompréhensible ou l'incohérence, mais ce que le texte porte avec lui sans l'avoir saisi. L'*impensé* aide autant qu'il oblige à reposer la question du sens d'une œuvre, que cette dernière soit unique ou qu'elle soit inépuisable. Ainsi entendu,

« L'*impensé*, dans une pensée, n'est pas un manque qui appartienne au pensé. L'*im-pensé* n'est chaque fois tel qu'en tant qu'il est *im-pensé*. L'*impensé* est le don le plus haut que puisse faire une pensée. Mais pour le bon sens humain qui n'a jamais douté de son pouvoir de comprendre, qui a déjà tout compris, l'*impensé* d'une pensée demeure tout simplement l'incompréhensible »²⁵.

Or, si la philosophie ne pouvait réfléchir sur ce sens caché, en quoi les textes les plus décisifs nous intéresseraient-ils encore, dès lors, justement, que nous savons si bien en comprendre et même en réexposer le contenu ? Les textes philosophiques, et de surcroît, les dialogues platoniciens, parce qu'ils sont apophantiques et polyphoniques s'ouvrent à un horizon de compréhension « inéclos »²⁶. Cet inéclos résulte d'une décision consciente, consubstantielle à ce qui est tu et à ce qui est non-dit, mais qui demeure, somme toute, *pensé*²⁷. De la sorte, et conformément au jugement de P. Valéry²⁸, il s'agit moins de penser ce qui a été dit que ce qui a été pensé. Sans quoi, nous ne ferions, en définitive, que redire ce qui a été dit, en changeant, au mieux, l'ordre des pensées. Il s'agit, en effet, de découvrir des « présuppositions implicites » et des « décisions silencieuses »²⁹ qui appartiennent en propre à la pensée plato-

24. *Ibid.*, p. 184.

25. M. HEIDEGGER, *Qu'appelle-t-on penser ?*, P.U.F., Paris 1999, p. 118.

26. Le mot est de A. GIDE, *Journal* (1935), Gallimard, Pléiade, Paris 1965, p. 1234. Il est repris par R. BRAGUE, *Le Restant. Supplément aux commentaires du Ménon de Platon*, Les Belles Lettres, Paris 1978, p. 23.

27. R. BRAGUE, *ibid.*, pp. 14, 20, 23.

28. Jugement selon lequel les « penseurs sont gens qui re-pensent et qui pensent que ce qui fut pensé ne fut jamais assez pensé », P. VALÉRY, *Tel Quel, Œuvres II*, Gallimard, Paris 1960, p. 594.

29. R. BRAGUE, *Le Restant...* cit. (n. 26), p. 14.

nicienne : car « Platon [aussi] a choisi de dire et de taire ce qu'il voulait, très consciemment »³⁰.

Dans l'impensé, il y va de l'explication philosophique elle-même comme *questionnement suggestif*—plus qu'opératoire. Loin d'être un et clairement définissable, il comporte des variations et des *degrés*. La difficulté tient à ce que ni le rapport entre ses variations ni la définition de ses degrés ne sont précisés. Si l'usage de l'impensé se comprend comme une exigence d'explication—mais non la seule—, de l'œuvre philosophique platonicienne, elle est aussi, en son ultime degré, *intempestive*, dans la mesure où elle oriente l'œuvre, elle ouvre des voies qui peuvent ne pas toujours être les siennes. Cependant, l'impensé, comme toute méthode, assure la pertinence de l'activité critique ; mais l'on se doit aussi de mesurer son propre défaut. C'est là toute l'ambivalence du choix et de l'utilisation d'outils méthodologiques que certains pourront juger inadaptés mais qu'aucuns ne pourront révoquer, car, si Heidegger comprend la pensée platonicienne dans l'horizon de l'impensé, il faut rendre compte d'une telle *stratégie* d'interprétation. Cette méthode, nous pourrions d'abord la définir par sa fin, ce qui est, en définitive, la finalité de toute méthode : *expliquer* et *comprendre* une œuvre philosophique. Or, l'univocité et la généralité d'une définition de l'impensé reste peu opérante, dans la mesure où l'impensé se forme en même temps que l'œuvre se découvre. Qui plus est, une telle définition ne fournirait pas une raison suffisante à sa légitimité. Il s'agit donc moins de le *définir* que de lui attribuer une *fonction*. L'impensé présente en effet une spécificité *heuristique*. Et, c'est seulement en le rapportant au texte platonicien qu'il peut acquérir une légitimité. Ce rapport, aussi problématique qu'il soit, n'est pas sans rappeler les questions déjà posées sur la dialectique platonicienne et le choix du paradigme (*paradeigma*), qui non seulement « soulève l'importante question des rapports entre Formes et sensibles »³¹, mais dont l'effet propre est aussi la reconnaissance de l'élément « autre comme différant des autres » et de l'élément qui est le « même comme toujours pareillement identique à [lui]-même »³². Le paradigme permet de comprendre les identités et les différences, et indique aussi, « ce modèle ou cet exemple privilégié que l'on « pose à côté » de l'objet que l'on cherche à définir, en tirant profit des ressemblances qui apparaissent entre l'objet inconnu et le paradigme »³³. Le paradigme est une modalité pour la connaissance intrinsèque d'un objet ; sans elle, on peut évidemment connaître mais on se limite alors au contour de l'objet, à l'état de « rêve »³⁴.

Méthodologiquement, l'impensé fonctionne comme le paradigme : il rassemble les ressemblances sans omettre les distinctions. Il ne s'agit donc pas de

30. *Ibid.*, p. 45.

31. V. GOLDSCHMIDT, *Le paradigme dans la dialectique platonicienne*, P.U.F., Paris 1947, p. 1.

32. *Politique*, 278 b-c.

33. J.-F. PRADEAU, note de sa traduction au *Politique*, Flammarion, Paris 2003, n. 166 p. 236.

34. Cet état de rêve est décrit dans le *Politique*, 277 d ; *Philèbe*, 36 e, 65 e ; *République*, II 382 e.

comparer *quantitativement* : seule une valeur absolue permet de faire passer des ressemblances indéterminées et relatives à des réalités déterminées et équivalentes. Cette valeur absolue est, dans la pensée heideggérienne, celle de l'*être*. Toutefois, l'« objet inconnu » devient le vouloir-dire de la pensée platonicienne. Là où la ressemblance du paradigme platonicien intervient entre deux termes, à des fins explicatives, l'impensé nous permet, en outre, de mesurer l'identité et la différence de la position philosophique heideggérienne par rapport au texte platonicien. Quand le paradigme opère à l'intérieur des dialogues, l'impensé heideggérien procède en leurs périphéries, dans leurs marges. Dès lors, il a moins valeur d'exemple et de modèle, qu'il ne renferme, comme le paradigme définit dans le *Politique*, une valeur *analogique* :

« un paradigme prend naissance lorsque, étant correctement interprété quand il se rencontre le même dans deux occurrences séparées, puis réunies, il produit une interprétation unique et vraie de chacune comme entrant dans une paire »³⁵.

Encore faut-il remarquer que l'analogie, comme c'est le cas dans le livre VII de la *République*, peut être « intenable »³⁶. Elle marque l'indépendance et la symétrie là où l'on pensait trouver une réelle dépendance ; elle n'admet que les discontinuités, là où l'on interrogeait une éventuelle continuité. Il ne s'agit donc pas de *forcer* les rapports mais d'en exprimer l'écart.

Ainsi, l'impensé, à l'instar du paradigme, recouvre des ressemblances que nous pouvons formuler entre les présupposés heideggériens et le texte platonicien afin de pouvoir juger de l'adéquation de l'interprétation heideggérienne de Platon. On peut ainsi apprécier le « vouloir-dire » que Heidegger découvre dans le texte platonicien et le dire même de ce texte. *L'impensé se comprend dès lors comme la condition de possibilité de l'appropriation*. D'une forte valeur conceptuelle, l'appropriation parfait l'impensé là où la fonction méthodologique du paradigme était « de suppléer aux déficiences de la division »³⁷. Le caractère infidèle que peut revêtir l'impensé s'accroît, en même temps qu'il s'efface, dans l'appropriation : si la lettre du texte platonicien devient secondaire, c'est toujours pour mieux en questionner l'esprit, en tant qu'une immobilité des concepts n'est en rien incompatible avec la mobilité de leurs interprétations.

Car enfin, la *philosophie platonicienne* est-elle autre chose que l'entrecroisement des interprétations qui la constituent ? Est-elle un objet arbitraire-

35. *Politique*, 278 c.

36. Nous reprenons ici le titre du chapitre IV de M. DIXSAUT, *Platon et la question de la pensée*, Vrin, Paris 2000, « L'analogie intenable : le Soleil et le Bien », p. 121. M. Dixsaut relève les dissymétries de l'analogie, pp. 137-138 ; pp. 143-144, ainsi que sa limite : elle ne permet pas « de maintenir rigoureusement le parallèle entre ce qui est de l'ordre de la *genesis* et ce qui est de l'ordre de l'*ousia* », p. 140.

37. J.-F. PRADEAU, introduction au *Politique* de Platon, cit. (n. 33), p. 45.

ment découpé, à la façon des constellations sur le champ des étoiles ? Ces dilemmes cessent d'être contraignants, si l'on admet qu'il n'y a pas une interprétation absolue de la philosophie platonicienne mais des interprétations *relatives* au niveau adopté. Autrement dit, il est peut-être plus important d'avoir des idées que de connaître des vérités ; c'est pour cela que les grandes œuvres philosophiques, même si elles sont infirmées, demeurent significatives et classiques. Comme le suggérait Platon dans le *Politique*, le but est moins de statuer sur une définition précise, de savoir en vérité ce qu'est le politique³⁸, que d'éprouver le « naturel doué pour le dialogue »³⁹, c'est-à-dire de se poser droitement les questions afin d'atteindre la connaissance d'une réalité. Avoir des idées, se poser des questions, c'est conceptualiser, s'arracher à ce qui va de soi, à la *Fraglosigkeit*, à la *Selbstständigkeit*, c'est s'apercevoir que le réel est entouré d'une zone indéfinie de compossibles non réalisés.

C'est donc par le détour de l'impensé qu'un retour heideggérien à la pensée platonicienne est envisageable, et que l'interprétation heideggérienne de Platon est intelligible. Il s'agit toujours de comprendre la pensée platonicienne selon des horizons argumentatifs et conceptuels encore non-pensés. Non pas de la comprendre mieux — le vouloir-dire n'est pas un *mieux*-dire —, mais de la comprendre différemment de ce qui a déjà été dit, d'utiliser des outils d'analyses spécifiques qui permettront peut-être d'atteindre une description et une connaissance *autre* de la pensée platonicienne. Loin de vouloir *assimiler* la pensée de Heidegger à celle de Platon, la méthode en question suppose un rapport de la philosophie heideggérienne avec son passé, qui ne relève, ni du seul classicisme ni du simple anti-classicisme. Il s'agit, par cette méthode, de lier ce qu'il y a de comparable et ce qu'il y a d'hétérogène, de s'éloigner, autant que faire se peut, d'un platonisme⁴⁰, afin de repenser, une fois encore, et selon la spécificité exégétique heideggérienne, la philosophie de Platon.

Ainsi, et *par rapport* à l'interprétation *orthodoxe*⁴¹ de l'histoire de la philosophie, il est aisé de reléguer l'argumentaire heideggérien du côté de l'anti-classicisme, déjà parce que sa pensée ne se veut pas *historienne* mais *historiale*. L'historialité ne se comprend pas comme ce qui prend place dans

38. *Politique*, 285 d.

39. *République*, VII 537 c.

40. Cette différence entre « Platon » et « platonisme » marque pour Heidegger une rupture essentielle : le platonisme que l'on prête à Platon n'est pas, pour Heidegger, *platonicien* dans la mesure où l'on y injecte des représentations modernes étrangères à Platon lui-même. La compréhension on ne peut plus *platonicienne* de Platon passe par le *questionnement*. Et si « Platon lui-même a gardé le souvenir de son origine », il n'en va pas ainsi pour « le platonisme qui lui a fait suite » dans la mesure où « les maîtres ont un savoir plus ineffaçable, et donc plus profond, de leur origine, que celui que les élèves pourront jamais reconstituer », *Qu'appelle-t-on penser ?*, pp. 174-175. Le « platonisme » a cela d'inauthentique qu'il repose sur une « représentation systématique », *ibid.*, p. 197

41. Les critères de cette orthodoxie *supposée* sont répertoriés par J. BARNES, « Heidegger spé-léologue » cit. (n. 1).

l'histoire, mais bien plutôt comme ce qui donne, ou qui fait, histoire⁴². L'historial, distinct du temporel et de l'historique, désigne l'appartenance du *Da-sein* à une histoire de l'humanité qui a un caractère ontologique et non empirique. Aussi, parce que *le passé provient de l'avenir* et que l'histoire de la philosophie ne se réduit pas aux événements passés⁴³, c'est toute la chronologie qui doit être repensée. Théoriquement, une méthode historisante est inefficace, car ce qui a eu lieu *avant* ne peut s'expliquer que par ce qui se passe *après*. Selon Heidegger, c'est parce que la tradition recouvre ce qu'elle transmet, que c'est aux successeurs de comprendre leurs prédécesseurs. En définitive, et en appliquant *stricto sensu* les éléments méthodologiques du penseur Allemand, la philosophie platonicienne ne se suffit pas à elle-même pour être comprise, ou même interprétée. Cette idée est à l'œuvre dans sa lecture du *Sophiste* : il faut déjà saisir la philosophie aristotélicienne avant de pouvoir interpréter le dialogue platonicien du *Sophiste*. En ce sens, Heidegger pâtit du texte platonicien plus qu'il ne part de lui. Son entreprise est autant celle d'une transformation que d'une conversion. Ainsi, il n'est pas plus « antiquaire » qu'historien. Heidegger est en marge de l'histoire de la philosophie. Il se situe dans l'autre du classicisme, non pas son opposé, à savoir l'anti-classicisme, mais en marge du classicisme comme de l'anti-classicisme. Pour sûr, il sera toujours possible de référencer ce qui relève de l'un ou de l'autre dans la mesure où il œuvre dans la contiguïté des deux. Il n'en demeure pas moins que sa lecture est une explication *possible* de Platon, et comme le signalait J. Brunschwig à propos d'Aristote, « essayer [...] diverses pantoufles au pied de [Platon], ce n'est pas essayer des guêtres à un lapin »⁴⁴.

La reconstruction exégétique

Bien que les choix contextuels, critiques et philosophiques de Heidegger, établis en vue de sa propre problématique, soient nombreux et contestables, ils font parties de sa philosophie. Comme en témoigne l'étymologie, — mouvement « caractéristique et controversé de la méthode heideggérienne »⁴⁵ —, Heidegger cherche non seulement une voie d'accès pour une compréhension originale de la pensée grecque, mais aussi, et toujours, le sens de l'être. C'est parce que ce dernier est indissociable de la question de la vérité originelle que Heidegger problématise l'*aléthéia*. Ainsi, « s'il existe, à juste titre, une relation étroite et originelle entre *vérité* et *être*, alors le phénomène de la

42. Heidegger détermine l'essence de l'histoire comme « construction existentielle de l'historialité », *Sein und Zeit* (1927), republié dans *Martin Heidegger Gesamtausgabe*, I. Ableitung, Band 2, hg. von F.-W. von Herrmann, Klostermann, Frankfurt a. M. 1977. Édition française : *Être et Temps*, traduit par F. Vezin, Gallimard, Paris 1986, § 73 p. 443.

43. « Appartenir à une époque de l'histoire ne veut pas dire appartenir au passé [...] », M. Heidegger, « Identité et différence », *Question I*, Gallimard, Paris, 1990, p. 281.

44. J. BRUNSCHWIG, « Non et oui », in B. CASSIN, *Nos Grecs et leurs modernes*, Seuil, Paris 1992, p. 65.

45. G. STEINER, *Martin Heidegger*, Champs Flammarion, Paris 1987, p. 38.

vérité entre dans la sphère de la problématique de l'ontologie fondamentale »⁴⁶. Le phénomène de la vérité constitue le *cœur* de l'ontologie fondamentale, c'est-à-dire de la question du sens de l'être⁴⁷. Il ne s'agit pas, pour Heidegger, d'établir une preuve *par* l'étymologie, mais d'utiliser l'étymologie comme ce qui libère et révèle la parole authentique enfouie dans la langue. Comme l'indique l'exemple de l'*aléthéia*, Heidegger cherche à retrouver la vérité originelle, en deçà de la vérité grecque. Heidegger formule une idée de la « vérité », et n'entend pas dire le vrai sur la « vérité » elle-même. Ainsi, l'*aléthéia* indique moins une forme de « vérité » particulière qu'une *catégorie* soutenant tous les concepts ultérieurs de la vérité. De même que, avec le début de la métaphysique, l'homme entre en scène et s'érige en critère pour la *phusis*, de même il se constitue critère pour l'*aléthéia*. Avec Platon, s'accomplit le « revers dans l'essence de la vérité » qui fait que, désormais, le vrai est « une marque du comportement humain à l'égard des étants »⁴⁸, et non plus un composant de l'être. Ainsi, la compréhension heideggérienne de la « vérité » (*Wahrheit*), qu'il retrouve dans le grec *aléthéia* — rendu par l'allemand *Unverborgenheit* —, témoigne, certes, d'une interprétation exégétique anti-classique au regard du langage *scientifique* tenu par les historiens de la philosophie ancienne. V. Goldschmidt ne dit rien d'autre en réduisant l'interprétation heideggérienne à « une déformation systématique »⁴⁹ et à « une reconstruction arbitraire de l'histoire de la philosophie »⁵⁰.

Dans sa quête de l'origine — indissociable de la question du sens de l'être, et donc de la vérité associée à l'être —, Heidegger rompt avec l'utilisation *commune* du langage. Car, si son souci était exégétique, alors pourquoi ne pas discuter de l'étymologie platonicienne de l'*aléthéia* dans le *Cratyle*?

Pour Heidegger, la quête de l'authenticité de la langue oublieuse de la langue s'enracine « dans un temps plus profond, où le sens se prend à l'origine »⁵¹. De la sorte, user de l'étymologie, c'est ôter l'enveloppe qui entoure les mots⁵² — les mettre à nu pour savoir ce qu'ils veulent dire. *L'usage étymolo-*

46. *Sein und Zeit*, § 44 p. 283 (traduction modifiée).

47. Notons que Heidegger emploie, plus tard, le terme de « centre » pour caractériser l'importance de la question de la vérité sur la problématique de l'ontologie fondamentale. Citons l'annexe du cours magistral intitulé *Grundfragen der Philosophie. Ausgewählte Probleme der Logik (Questions fondamentales de la philosophie. Problèmes choisis de la logique)*, donné au semestre d'hiver 1937/8 à l'Université de Fribourg-en-Brisgau : « die Wahrheitsfrage wird in dem gekennzeichneten Ansatz zugleich zum ersten Sprung in die Mitte der Grundfrage der Philosophie », GA II, 45, Klostermann, Frankfurt a. M. 1984, p. 218, nous traduisons : « la question de la vérité, [posée] selon le point de départ indiqué, permet en même temps de sauter initialement dans le centre de la question fondamentale de la philosophie ».

48. L'expression *Wesenswandel der Wahrheit* se trouve dans *Nietzsche II*, p. 430 (traduction française, p. 345).

49. V. GOLDSCHMIDT, *Les Querelles sur le platonisme*, Vrin, Paris 1970, p. 242.

50. *Ibid.*, p. 245.

51. M. DIXSAUT, « La rationalité projetée à l'origine : ou, de l'étymologie », in J.-F. MATTÉI (sous la dir. de), *La naissance de la raison en Grèce*, P.U.F., Paris 1990, p. 60.

52. M. HEIDEGGER, « La chose », *Essais et Conférences*, Gallimard, Paris 1958, p. 208.

gique est phénoménologique dans la mesure où il est un retour aux *choses mêmes*. De plus, cette phénoménologie est doublée d'une herméneutique : elle renferme un sens qui tente d'unifier la multiplicité des significations. De la sorte, C. Dalimier a raison de dire, que le « déchiffrement, aussi brillant, aussi textuel, aussi philologique, aussi cohérent soit-il, n'est pas indépendant d'un *choix ontologique* »⁵³. Et la nécessité heideggérienne de l'usage étymologique renvoie à sa problématique de l'être et de la vérité. Pour lui, l'étymologie est un point d'appui pour la retraduction des textes : c'est parce qu'il veut trouver une coïncidence entre la question de l'être, la *Seinsfrage*, et le grand commencement, représenté par la philosophie platonicienne que l'interprétation doit être libérée, en quelque sorte, de toute contrainte textuelle. Sa *traduction* se conçoit alors comme une « équivalence sans adéquation »⁵⁴, où il faut bannir l'espoir de combler l'écart entre équivalence et adéquation totale, et accepter que cette équivalence présumée ne soit pas « fondée dans une *identité* de sens démontrable »⁵⁵. Comme Heidegger le soutient dans l'*Introduction à la métaphysique*,

« notre interprétation [...] ne peut pas ne pas apparaître comme une *transposition arbitraire*, qui introduit ce qu'une «interprétation exacte» ne pourra jamais constater. Observation juste. Selon l'opinion qui a cours aujourd'hui, ce que nous avons dit n'est en effet qu'une conséquence de la méthode exégétique de Heidegger, dont l'audace, qui fait violence aux textes, et le caractère unilatéral sont déjà proverbiaux »⁵⁶.

Et le penseur de Messkirch de poursuivre, en définissant lui-même sa spécificité *herméneutique* :

« quelle interprétation est la vraie ? Celle qui assume la perspective de sa compréhension, simplement parce que c'était déjà la sienne, et parce qu'elle s'offre comme courante et allant de soi ? Ou bien *l'interprétation qui met radicalement en question la perspective habituelle*, parce qu'il pourrait tout de même se faire, et qu'il se trouve en effet, que cette perspective n'oriente pas du tout vers *ce* qu'il s'agit de voir ? »⁵⁷.

Heidegger s'exécute et met en question l'interprétation habituelle du platonisme. Il ne sait, en effet, que faire de l'idéal platonicien d'immutabilité. Pour lui, le sens de l'être réside dans le temps, et donc dans le passage et l'événement. L'être n'est pas un idéal de permanence, et la pensée doit précisément servir à rendre l'homme sensible à l'écoulement du temps. La pensée ouvre

53. C. DALIMIER, *Introduction au Cratyle*, Flammarion, Paris 1998, p. 39. Nous soulignons.

54. P. RICCEUR, *Sur la traduction*, Seuil, Paris 2004, p. 14.

55. *Ibid.*, p. 40.

56. M. HEIDEGGER, *Introduction à la métaphysique* cit. (n. 8), p. 180. Nous soulignons.

57. *Ibid.* Nous soulignons.

l'horizon du temps chaque fois que la tendance quotidienne à la chosification fige les rapports et les situations dans une fausse atemporalité. La pensée doit dissoudre l'au-delà métaphysique des idées éternelles.

Heidegger doit donc lire Platon à rebours pour en tirer quelque chose. Cela vaut pour le repos platonicien opposé au temps heideggérien. Cela vaut aussi pour l'aspect de la « vérité ». S'il y a pour Platon une vérité permanente qui attend que nous la découvriions, une telle vérité n'existe pas pour Heidegger. Pour lui, il n'y a qu'un événement de vérité, qui s'accomplit dans le rapport de l'homme à soi-même et au monde. L'homme ne découvre pas une vérité existant indépendamment de lui, il crée plutôt un horizon d'interprétation — qui change avec les époques — dans lequel le réel reçoit un certain sens. Si Heidegger veut rendre compte de la transformation de l'essence de la vérité à l'œuvre dans la pensée de Platon, c'est dans la mesure où elle est le préalable de la philosophie, de la métaphysique, et, en ce sens, de notre présent le plus propre. Pour ce faire, il part de l'allégorie platonicienne de la caverne qui ne traite pas du tout, à ce qu'il semble, de la vérité. Il la *réactualise*, donc se l'*approprie*. Elle indique, on s'en souvient, comment l'homme doit atteindre différents échelons d'une ascension, lorsqu'il veut accéder de l'emprisonnement de son séjour ordinaire, la caverne, à la zone découverte de la lumière. Heidegger montre qu'à ces divers échelons, l'homme est obligé à chaque fois de s'adapter, de fixer en une attitude l'orientation générale de son aspiration et de développer cette attitude en un comportement ferme. Il doit *se former*. Les diverses étapes auxquelles atteint l'homme qui s'éduque sont à chaque fois distinguées par la manière dont elles font voir l'étant : comme ombre d'une copie, comme copie, comme reflet de l'étant, comme l'étant lui-même. L'étant se manifeste aux divers degrés de son dévoilement ; or, c'est le dévoilé qui est le vrai. L'essence de l'éducation comprise comme libération, comme chemin qui va des chaînes et de la caverne vers l'existence libre, a son fondement dans l'essence de la vérité. Ainsi, l'allégorie de la caverne traite sans doute de l'éducation mais en réalité, et pour Heidegger, elle concerne la question de la vérité. Pour Heidegger, c'est ce qu'il fallait démontrer.

Car, ce qui importe au penseur allemand, c'est la frontière et l'origine cachée de l'essence de ce présent, quand il désigne ce qui, chez Platon, sombre dans l'oubli et reste ensuite oublié : la vérité de l'être. En ce sens, Heidegger n'est pas un classique : il ne fournit pas un portrait de Platon ; il ne met pas en évidence les traits fondamentaux de la pensée platonicienne ; il ne présente pas l'hypothèse platonicienne des Idées ; il ne se conforme pas à l'habituel. L'interprétation heideggérienne de l'Allégorie de la caverne fait abstraction de toutes ces questions et ne veut rendre attentif qu'à une seule chose : la transformation dans l'essence de la vérité, qui commence dans la pensée de Platon, et détermine toute la pensée Occidentale. Or, cette transformation conditionne aussi *Sein und Zeit*, quand il veut *d'abord* rendre l'homme à sa liberté authentique, pour pouvoir ensuite, en un deuxième temps, reconnaître ce qui a été oublié dans la pensée jusqu'ici, la vérité de

l'être. *La réflexion de Heidegger sur Platon est aussi, et avant tout, une réflexion sur le point de départ de sa propre pensée.* Il s'agit moins de voir ici une pétition de principe, qu'une philosophie véritablement en chemin. C'est pourquoi Heidegger peut rapprocher de son travail sur la doctrine de la vérité chez Platon la *Lettre sur l'humanisme* : l'essai pour dégager son *propre point de départ intellectuel* du contre-sens métaphysique, humaniste, « anthropologiste », le faire apparaître comme le chemin vers la vérité de l'être. La voie qu'emprunte Heidegger tire sa force d'obligation du fait qu'elle n'a d'autre objectif que d'amener à la parole les présuppositions inconscientes de la pensée qui s'est exercée jusqu'ici. En ce sens, la doctrine platonicienne de la vérité est questionnée seulement sur ce qui, en elle, sombre dans l'oubli.

Toutefois, il ne faut pas se méprendre sur l'objectif de la pensée heideggérienne : elle n'est pas un chemin vers du nouveau. Heidegger ne veut faire ressortir que ce qui, en tant que tombé dans l'oubli, soutient déjà, et toujours, toute pensée. Il ne produit rien de neuf, ne cherche rien de tel, car n'est jamais progrès vers ce qui n'a encore jamais existé. C'est au contraire le pas en arrière, le retour à ce qui fut, à l'impensé de l'origine, qui constitue la voie vers l'avenir. Ce chemin en arrière, le retour qui s'attarde là où nous sommes déjà toujours, ne cherche pas à apporter une contribution *historiquement correcte* de la pensée platonicienne. Il ne rend pas justice à la tradition dans la mesure où il fait venir la tradition sur la voie de sa propre pensée.

La nécessité théorique d'une telle démarche est la recherche du fondement, plus précisément de retrouver le fondement sur lequel s'établit la métaphysique, quoi qu'elle l'ait oubliée. Et comme le caractère originel a été oublié, *l'autre commencement*, proposé par Heidegger, doit le mettre de nouveau à nu. En d'autres termes, l'anti-classicisme heideggérien est fondé sur le classicisme, c'est-à-dire que Heidegger cherche, et *trouve*, chez les classiques, le soubassement de sa propre empreinte philosophique. Sur la forme, et au moins selon un aspect, Heidegger est un classique, dans la mesure où il tend à imiter les Anciens. Et c'est au sein même de cette imitation que surgit l'anti-classicisme : il imite le *commencement*, et en aucun cas un *modèle* commençant ; il ne peut s'agir de *modèle* à reproduire dans la mesure où tout est toujours déjà oublié. Bref, un anti-classicisme des plus classiques.

Dans ce nouveau commencement, l'expérience de la vérité de l'être, propre à Heidegger, est une insertion *historiale* dans la vérité grecque. Heidegger cherche à reconquérir l'essence originelle de la vérité. Il suppose que ce qui est originel a accédé à la parole au commencement de la pensée. Il présuppose alors, que l'invitation qui domina la première pensée grecque, et celle qui s'adressa à la pensée Occidentale ultérieure, sont identiques. Ce qu'on peut dire de tout ce qui est grand, est valable pour ce qui est grand dans la pensée Occidentale. Mais la pensée grecque n'est pas originelle parce qu'elle est historiquement la première, mais plutôt parce qu'elle a posé les bases du devenir de la vérité dans l'Occident. Cette base est, pour Heidegger, *l'initial persistant* qui détermine tout. C'est pourquoi, le retour à la pensée grecque

des origines n'est pas un retour à du passé, pas plus qu'une renaissance de l'Antiquité, mais le retour au fondement de notre monde. La *fondation* de ce *fondement* est ainsi un nouveau commencement. Par le dialogue avec les penseurs grecs et leur langage — ce dialogue pourtant à voix unique —, notre pensée prend racine dans la solution de notre histoire.

Or, cet anti-classicisme n'est pas sans soulever certaines questions : comment, en effet, ceux qui parcourent des routes différentes peuvent converser les uns avec les autres, comment par exemple « l'inéluctable dialogue »⁵⁸ pressenti par Heidegger peut-il s'instaurer ? Disons déjà, qu'il n'y a pas d'interprétations sans préalables, et qui soient valables absolument. En ce sens, toute interprétation, dans son fond même, ne relève que du classicisme. L'histoire ne nous donne en effet jamais une réponse, si nous l'abordons sans partir de postulats ou de conceptions ; nous devons toujours apporter avec nous les questions décisives, et ainsi nous ne pouvons amener à l'expression l'antérieurement pensé qu'à partir de notre propre point de vue.

La présupposition que Heidegger apporte avec lui est le soupçon que, dans la première pensée grecque, se révèle au moins une piste vers ce qui restait recouvert dans la pensée métaphysique : la vérité de l'être comme dévoilement. Heidegger croit pouvoir mettre en évidence cette piste. Certes, ce qui importe pour lui, ce n'est pas l'interprétation historiquement exacte, mais c'est d'*arracher* à la pensée grecque des origines ce qui, d'après ce qui est en cause, est le plus originel dans la pensée. Ainsi l'interprétation de Heidegger devient « dialogue ». Or, le dialogue n'est jamais dialogue, si l'un seulement parle de manière continue à l'autre, ou ne fait alors que reproduire ce que dit celui-ci ; il n'est entretien à deux que si l'un renvoie l'autre à un *impensé*, sans toutefois présenter cet *impensé* comme une opinion différente de la sienne. On cherche au contraire à prouver qu'il s'agit de l'*impensé* de ce qui est pensé par l'autre, ce qui doit être pensé d'après ce qui est en question. Par le dialogue, la pensée doit se rencontrer elle-même, c'est-à-dire rendre originel ce qui est l'originel de la pensée occidentale — et que cela ait été ou non reconnu dans la première pensée grecque. Par ses références à Platon ou encore Héraclite et Parménide, Heidegger n'a donc pas l'intention d'apporter une contribution à la recherche historique, et fournir de l'objectivement exposable. Il veut faire signe vers un événement : comme il le dit dans *Vorträge und Aufsätze*, l'événement de l'autre commencement. Heidegger laisse ouverte la question de savoir si, par exemple, son interprétation d'Héraclite est historiquement contestable. L'effort avec lequel Heidegger se concentre sur l'expérience de la chose elle-même prend place dans son interprétation sous la forme de la *violence* qui rejette derrière elle tout ce qui est habituel et arrache à l'autre ce qu'en réalité il aurait dû penser⁵⁹. Cette forme d'anti-classicisme exégétique se situe dans cette tâche excessive, presque

58. Dans *Acheminement vers la parole*, Heidegger fait apparaître les difficultés d'un dialogue entre le monde Occidental et le monde Oriental.

59. M. HEIDEGGER, *Introduction à métaphysique* cit. (n. 8), p. 134.

pathologique, de penser le début de la pensée Occidentale, de déconstruire l'édifice de la métaphysique même s'il faut revenir à son absence de sol. Or, cette pensée court le risque de passer à côté de ce qui fut autrefois pensé : c'est ce que semble reprocher J. Barnes à Heidegger. Cependant, et malgré ce que son interprétation a de douteux aux regards des exégètes des textes anciens, Heidegger s'insère aussi dans cette histoire de la philosophie, qui ne va pas sans errance. Et s'il n'y a pas de relation de dispensation à dispensation, et donc pas d'histoire, sans errance, c'est qu'on est ainsi passé à côté de ce qui doit être réellement pensé. L'interprétation, à bien des égards erronée, de la doctrine platonicienne des Idées par Kant appartient au déploiement gros d'histoire de cette doctrine. De la même façon, « les exégèses heideggériennes sont des assertions philosophiques et, en tant que telles, irréfutables »⁶⁰.

La première pensée grecque, vers laquelle Heidegger se tourne, reste pour le dialogue ce qui est sans cesse digne de pensée, précisément parce qu'elle conserve en soi la possibilité d'une transformation du destin, et fait ainsi que la pensée finie et limitée, *mortelle*, se retrouve toujours elle-même par le dialogue. En définitive, l'anti-classicisme heideggérien est en rupture avec une interprétation usuelle de la pensée grecque, dans la mesure où il la transforme. Son anti-classicisme réside dans cette originalité et cette nouveauté *du regard* qui, au-delà de la phénoménologie husserlienne et en deçà de la pensée platonicienne, cherche un *lien*, ce que Pascal appelle l'« entre-deux », entre ce qui n'a pas plus de commencement que de fin. En d'autres termes, la métaphysique. Ce lien est insaisissable mais cependant omniprésent, c'est celui de toute pensée philosophique qui se décline, certes, en genres différents, mais dont la finalité est commune : mieux poser les problèmes sachant que la solution, par définition, est toujours pour demain. Redisons-le une dernière fois : un *anti-classicisme classique*, à condition toutefois de penser que l'histoire du platonisme n'est que l'histoire des travestissements de Platon. De cette façon, la lecture heideggérienne de Platon n'est, en tant que telle, *ni vraie ni fausse*, dans la mesure où elle est une lecture *possible* de Platon. Et s'il faut, comme l'indique Heidegger, que « chaque présent voit et interprète le passé dans sa propre perspective »⁶¹, alors nous pouvons nous demander si, cette fois-ci, nous ne sommes pas en présence d'une définition classique de l'anti-classicisme.

60. V. GOLDSCHMIDT, *Platonisme et pensées contemporaines*, Aubier, Paris 1970, p. 242.

61. *Nietzsche* II, p. 92.