

Recensione a

**Jean François Courtine, *Archéo-Logique.*
*Husserl, Heidegger, Patočka***

PUF 2013

di Laurent Villevieille

Archéo-Logique: le mot répond ici à «phénoménologique», terme implicitement présent dans le sous-titre: *Husserl, Heidegger, Patočka*. S'il fallait l'énoncer de façon très formelle, la question qui porte le livre de J.-F. Courtine pourrait dès lors être caractérisée comme celle de l'*Arché* ou de l'origine de ce qui, en phénoménologie, doit, comme *Logos*, frayer l'accès au phénomène.

Cette question monumentale n'est cependant pas abordée sur le mode du traité ou de la somme. L'ouvrage entend, plus modestement, procéder par «coups de sonde» (p. 10). Recueil non systématique d'études autour d'un même espace librement mais non aléatoirement sondé, *Archéo-Logique* pourrait ainsi rappeler, au moins sur un plan formel, le livre que l'auteur avait publié, en 2007, dans la même collection: *La cause de la phénoménologie*. Mais si l'ouvrage de 2007 était bien un recueil d'études, celles-ci s'attachaient très scrupuleusement à éclairer, à partir de la lecture de Brentano, de Twardowski ou de Lask, diverses séquences de l'histoire de quelques concepts fondateurs de la phénoménologie. Le livre de 2013, lui, est tout entier porté par la pensée de celui dont le nom figure ainsi au centre du sous-titre pour des raisons plus que chronologiques: Heidegger. Non pas que l'ouvrage ait pour objet cette seule pensée; mais lorsque l'objet se déplace, c'est encore la pensée de Heidegger qui est le fil directeur. Du débat Husserl-Natorp aux pages du *Sophiste* que Platon consacre thématiquement à la question du *Logos*, ce sont toujours les textes de Heidegger qui définissent les coordonnées de la recherche archéologique.

C'est du reste la pensée de Heidegger qui occupe entièrement six des neuf chapitres que compte l'ouvrage. S'y trouvent abordés successivement les thèmes de l'herméneutique, l'ipséité, l'inachèvement de *Sein und Zeit*, l'interprétation heideggérienne du *Logos* héraclitéen, l'historicité, enfin le divin et le «dernier dieu». Quant aux trois autres chapitres, ils traitent respectivement de la question du donné (Heidegger, Natorp, Husserl), de la détermination platonicienne du *Logos* (examinée au fil directeur du cours du semestre d'hiver 1924-1925) et de la critique patočkienne du sens de la phénoménologie.

Avant d'en décrire plus précisément le contenu, disons que le livre se distingue d'emblée par trois au moins de ses vertus: sa capacité à mettre le lecteur en présence de l'ensemble des pièces des dossiers qu'il ouvre successivement; la ligne directrice interprétative nette, simple et forte qui

donne à chaque fois son orientation à l'examen de ces pièces; enfin, les indications décisives qui, ici ou là, fusent et font signe vers d'autres recherches possibles (ainsi, par exemple, et sans aller chercher plus loin que la p. 13, cette indication au sujet de la relation de Husserl et du jeune Heidegger: «Il faudrait s'arrêter sur le déplacement décisif qui conduit de l'*Erlebnis* au *Leben an und für sich*»). S'il fallait tenter de caractériser l'impression qui en résulte, peut-être faudrait-il dire que le texte donne au lecteur le sentiment d'être en présence des données fondamentales sur lesquelles il devra s'appuyer s'il souhaite un jour, sur l'un des sujets abordés, devenir à son tour auteur. Essayons d'en donner un aperçu plus précis. Néanmoins, plutôt que de proposer le compte-rendu exsangue des neuf études que compte le livre de J.-F. Courtine, concentrons-nous sur trois exemples seulement, mais aussi différents que possible: l'étude consacrée à l'ipséité dans la pensée du jeune Heidegger, celle qui traite du *Logos* platonicien, enfin celle qui aborde la question difficile du divin dans la pensée du second Heidegger.

L'étude consacrée à l'ipséité a pour titre: *Quaestio mihi factus sum* («Je suis devenu pour moi-même une question»). Cette célèbre sentence du livre X des *Confessions* de saint Augustin est ici le contrepoint de quelques interrogations non moins célèbres de la deuxième des *Méditations métaphysiques* de Descartes: *Quidnam igitur antehac me esse putavi? – Quid autem nunc...? – Sed quid igitur sum?* («Qu'est-ce donc que j'ai cru être ci-devant...?; mais moi, qui suis-je maintenant...?; Mais qu'est-ce donc que je suis...?») (cité p. 67). Car le point de départ de l'étude de J.-F. Courtine est bien la pensée de Descartes, à laquelle Husserl et Heidegger, l'un à Fribourg, l'autre à Marbourg, consacrent tous deux une part importante de leur enseignement du semestre d'hiver 1923-1924. On s'attendrait à ce que, classiquement, Husserl se fasse le promoteur d'un cartésianisme que Heidegger inviterait au contraire à dépasser. L'originalité de l'étude de J.-F. Courtine consiste à montrer bien plutôt que Heidegger invite, non moins que son maître, à faire «retour à Descartes» (p. 65) – le cours du semestre d'été 1927, donc immédiatement consécutif à la publication de *Sein und Zeit*, allant jusqu'à appeler, et l'expression y figure en toutes lettres, à un «retour au sujet». La vulgate heideggérienne se trouve ainsi d'emblée mise à l'écart. Comment opérer un tel «retour au sujet»? Par l'irruption de la *quaestio* augustinienne en terre cartésienne. Cette irruption prend la forme d'une mise en question, voire d'une mise en crise, du sens du «je suis». Le sens véritable du «je suis» ne peut être atteint, selon Heidegger, que par la mise entre parenthèses ou la biffure de deux éléments: le «je», qui occulte le sens du «suis», mais aussi le «est», qui tend subrepticement à se substituer d'avance au «suis» et, ainsi, à conférer au «je» le mode d'être substantiel de la simple chose, mode d'être par lequel le «je» acquiert en retour le pouvoir d'occulter le «suis». «Je suis», ainsi entendu à partir du «suis», donc du biffage conjoint du «je» et du «est», voire du «je est», ménage la possibilité d'une entente de «l'existence en première personne», et par suite du «suis» comme appropriation, c'est-à-dire comme «*je m'ai*» (p. 72). La démarche heideggérienne consiste ainsi à «*radicaliser*, sans du tout le mettre en question, le point de départ cartésien»

(p. 74). L'incise: «sans du tout le mettre en question» est sans doute de trop, puisque radicaliser, c'est déjà, fût-ce de façon minimale, mettre en question. Mais par cette affirmation elle-même radicale, l'auteur tente de mettre fin à un préjugé tenace: celui, issu de la lecture du second Heidegger, selon lequel le premier Heidegger aurait critiqué, chez Descartes, le choix même de l'*ego sum* comme point de départ. Le «"ratage" fatal (*Verfehlung*)» (p. 75) réside plutôt, aux yeux du jeune Heidegger, dans la façon dont l'*ego sum* lui-même se trouve interprété par Descartes. Ce que l'auteur résume en ces termes: «En réalité, plutôt que de «critique» heideggérienne du sujet, c'est donc toujours de lutte contre la *Vorhandenheit* qu'il faudrait parler» (p. 77). Et de conclure sur le presque «sujet éthique» qu'est le *Dasein* qui, comme «(je) suis», devient, au fond, un «*Sois!*» (p. 80).

Venons-en maintenant au chapitre intitulé: «L'interprétation du *Logos* et la théorie de la proposition dans le *Sophiste*». Cette fois, la pensée de Heidegger est là pour ménager l'accès à une autre pensée: celle de Platon, et plus précisément la détermination du *logos* proposée dans un bref passage du *Sophiste* (261c-263d), lu ici à la lumière du cours du semestre d'hiver 1924-1925. Sans doute cette lecture a-t-elle vocation à montrer, contre un préjugé lui aussi bien établi, que l'interprétation heideggérienne de Platon sait se montrer «très généreuse dans son effort de lecture phénoménologique et herméneutique» (p. 82). Mais si la conjonction de coordination est ici soulignée par l'auteur, qui voit ainsi dans l'affirmation heideggérienne de la dimension proprement herméneutique du *Logos* platonicien un fait interprétatif capital, c'est qu'il y a une raison sous-jacente à cette lecture du *Sophiste*, que l'auteur, sans la mentionner expressément, laisse néanmoins pressentir: l'archéologie du *Peri Hermeneias* qui s'y joue. En ce sens, cette étude du *Sophiste* répond implicitement au chapitre de *La cause de la phénoménologie* intitulé: «La destruction de la logique». Le λόγος ἀποφαντικός aristotélicien qui en constituait le thème, et que l'auteur interprétait également à la lumière de la pensée de Heidegger, trouve dans l'étude de la συμπλοκή τῶν εἰδῶν, de «l'entrelacs des idées» (p. 86) au sens platonicien, son approfondissement archéologique. Ainsi, le fil directeur du cours du semestre d'hiver 1924-1925 conduit l'auteur à accentuer certaines étapes de l'analyse platonicienne qui répondent directement à celles de l'analyse aristotélicienne: l'analyse de la συμπλοκή, de la «liaison» propositionnelle, puis la distinction entre ὄνομα et ῥῆμα, «nom» et «verbe», enfin la reconduction de cette distinction à un δῆλον, à une «monstration» qui, loin de résulter de l'addition des deux éléments syntaxiques, les précède en leur conférant leur signification respective. Ces étapes de l'analyse platonicienne trouvent, dans le traité *De l'interprétation*, leur correspondant au chapitre un (pour ce qui concerne la «liaison»), aux chapitres deux et trois (pour ce qui touche à l'analyse du «nom» et du «verbe»), enfin au chapitre quatre (pour ce qui est de la «monstration»). C'est dans ces conditions que peut être posée à la pensée platonicienne la question aristotélicienne du «λόγος τινος» (p. 96), et plus précisément «du quelque chose (τι) comme visée intentionnelle du λέγειν» (p. 97), question que Heidegger résout par la reconduction de ce τι à un πρᾶγμα, et de ce πρᾶγμα à

une *πράξις*: «... l'ouverture du *λέγειν* est d'emblée *praxique* ou *pragmatique*. L'interprétation proposée est ici résolument radicalisante...» (p. 100). Le *Sophiste* se fait ainsi, au moins dans le passage compris entre 261c et 263d, et à la lumière interprétative de la lecture heideggérienne, *archi-Peri Hermeneias*.

Tentons enfin de donner un aperçu de l'étude consacrée à la question du divin et du «dernier dieu» dans la pensée de Heidegger («Une a-théologie post-métaphysique»). Le texte s'ouvre sur la question, aussi élémentaire que décisive d'un point de vue heideggérien, de savoir si le «dernier dieu» n'est pas un retour de l'élément métaphysique. Autrement dit, la conjonction d'un dieu, fût-il le «dernier», et de l'être, fût-il pensé dans sa différence avec l'étant, ne constitue-t-elle pas une variation sur le thème de la structure onto-théo-logique de la métaphysique mise au jour par Heidegger lui-même? Avant d'aborder cette question, l'auteur fait, au sujet du statut des *Beiträge zur Philosophie*, qui sont ici le texte directeur, quelques brèves remarques d'une importance capitale: ainsi, par exemple, lorsqu'il reconduit «le jeu de l'exotérique et de l'ésotérique» à la question de savoir, tout simplement, si le texte des *Beiträge* «a jamais été sérieusement conçu en vue d'une publication» (p. 192), ou encore lorsqu'il conteste que les *Beiträge* soient un «second *Hauptwerk*» (p. 194). Une fois ces remarques textuelles faites, l'auteur nomme son thème: le «passage du dieu» (p. 197). Bien entendu, ce thème se trouve d'abord reconduit à ses sources classiques, c'est-à-dire, d'une part, Nietzsche – le nihilisme, la parole nietzschéenne: «Dieu est mort», «la lutte avec le christianisme et les Églises» (p. 203) – et, d'autre part, la poésie de Hölderlin. Mais l'abri que constitue, pour la plupart des interprètes, la source hölderlinienne, et qui permet à ceux-ci de ne pas se trouver désespérés devant une parole aussi singulière que celle du «dernier dieu», est ici abandonné: «La publication des *Beiträge* interdit absolument de considérer cette «a-théologie» comme un motif relativement accessoire et essentiellement lié aux exégèses de Hölderlin» (p. 209). Afin de se porter au-delà de ce qu'autorise la référence hölderlinienne, l'auteur commence par écarter quelques malentendus qu'a pu susciter la pensée du «dernier dieu». Ainsi se trouve frappée d'inanité la tentative de voir dans cette pensée «la version raffinée de quelque néo-paganisme» ou le «retour d'une thématique rémanente dans le romantisme allemand, celle du «dieu qui vient»» (p. 205). J.-F. Courtine oppose à ces commodes amalgames l'affirmation, à la fois simple et difficile à soutenir compte tenu de la complexité du thème, de «la nouveauté de la question heideggérienne». Et l'auteur de noter en conséquence: «L'idée heideggérienne d'un dieu qui peut encore apparaître est d'abord une idée *philosophique*» (p. 206). Mais comment appréhender cette idée? De façon négative – la négation n'ayant donc pas seulement vocation à écarter de fâcheux contresens: «A vrai dire et très classiquement, les déterminations heideggériennes demeurent le plus souvent volontairement négatives» (p. 206). Mais au-delà des diverses déterminations négatives proposées – le «dernier dieu» ne saurait «s'identifier à l'être, ni même à l'éventualité» (p. 207), il se situe «en dehors de toute détermination calculatrice de type

«monothéisme», «panthéisme» ou «athéisme» (p. 207-208), son «passage» n'est pas une «parousie» (p. 209), etc. —, l'auteur se risque à en donner une détermination à la fois positive et simple: «Le dernier dieu est celui qui, dans son passage, restitue aux choses la simplicité de leur essence, mais qui demeure étranger à toute perspective sotériologique personnelle» (p. 211). L'auteur conclut sur les «perplexités» (p. 214) que peut et, sans doute, que doit susciter cette pensée singulière.