La motivation de la philosophie : étonnement - doute - angoisse

Autor(en): **Schüssler, Ingeborg**

Objekttyp: **Article**

Zeitschrift: **Études de Lettres : revue de la Faculté des lettres de l'Université de Lausanne**

Band (Jahr): **- (1984)**

Heft 1

PDF erstellt am: **26.05.2024**

Persistenter Link: https://doi.org/10.5169/seals-870768

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.
Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.
Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Ein Dienst der *ETH-Bibliothek*
ETH Zürich, Rämistrasse 101, 8092 Zürich, Schweiz, www.library.ethz.ch

http://www.e-periodica.ch

LA MOTIVATION DE LA PHILOSOPHIE

Etonnement - Doute - Angoisse

L'époque contemporaine est déterminée par la fin de la philosophie traditionnelle, telle qu'elle a débuté avec Platon et Aristote. La question peut alors se poser de savoir ce qu'était cette philosophie et quelle en était la motivation. Or, la motivation de la philosophie traditionnelle a toujours été une certaine passion, à savoir, dans l'antiquité grecque, l'étonnement et, aux temps modernes, le doute. Ces passions ont à chaque fois incité l'homme à poser une certaine question, soit celle de savoir quel est le fondement des choses qui sont, fondement en quoi consiste leur être. La question de l'être a donc été la question principale de la philosophie traditionnelle. S'ouvre alors une possibilité nouvelle pour la philosophie contemporaine, également motivée par une certaine passion, cette fois celle de l'angoisse, qui produirait elle aussi une certaine question quant à l'être, question où l'être ne serait pas le fondement des choses qui sont, mais quelque chose de différent d'elles, d'autre qu'elles. Ainsi s'annonce la possibilité d'un nouveau rapport de l'homme aux choses qui sont, rapport exempt de toute domination.

A mes collègues, les professeurs Marie-Jeanne Borel, Daniel Christoff, Jean-Claude Piguet et André Voelke.

L'époque actuelle est déterminée dans ses traits principaux par la fin de la philosophie traditionnelle, c'est-à-dire par la fin de la métaphysique, qui a commencé avec Platon et Aristote. Cette fin consiste — pour la caractériser brièvement — dans l'événement suivant: jadis, le savoir, soit la recherche et la connaissance des principes et des causes, était en tout premier lieu l'affaire de la philosophie; la philosophie était donc le siège originel du savoir dans son ensemble, et, partant, du savoir des sciences également.[1]

Leçon inaugurale donnée le 10 juin 1982 à l'Université de Lausanne.

A la suite de l'achèvement du savoir de la philosophie dans les systèmes du savoir absolu, celui de Hegel en particulier, se produit une espèce de mécanisme d'échange: le savoir ne réside plus dans la philosophie, mais il se déplace pour prendre son siège désormais entièrement dans les sciences modernes, exactes, techniques.[2] Et ces sciences, au travers d'un calcul planétaire et même interplanétaire, s'assurent de plus en plus des ressources et des processus énergétiques du globe et de l'espace, transformant progressivement ceux-ci en un réseau fonctionnel d'énergies disponibles.

Face à cette situation, la philosophie devient tout à fait problématique. On ne sait plus très bien ce qu'est la philosophie et on lui conteste même souvent toute raison d'exister. Néanmoins, cette situation peut aussi inciter à poser, entre autres, les questions suivantes: s'il est bien vrai que ce monde actuel, scientifique et technique, a son origine dans la philosophie occidentale — qu'était donc la philosophie jadis et que peut-elle être encore aujourd'hui comme demain? Comment se fait-il que les hommes s'adonnaient alors à la philosophie? Quelle était, jadis, la motivation de la philosophie et que peut-elle bien être encore aujourd'hui, comme demain, dans ce monde scientifique et technique?

Comme on le sait bien, ce sont Platon et Aristote, qui ont déterminé les premiers ce qu'est la philosophie. Selon le *Sophiste* de Platon, la question principale de la philosophie est celle-ci:

> Que voulez-vous indiquer, quand vous prononcez le mot **ὄν** [c'est-à-dire «étant»]?[3]

Aristote reprend cette question et la formule à plusieurs endroits du recueil de ses écrits, intitulé *Métaphysique*. Dans le livre VII de la *Métaphysique*, il formule cette question ainsi:

> **τί τὸ ὄν**; [Qu'est-ce que l'étant?][4]

Et, dans le livre IV, il caractérise la philosophie en tant qu'elle pose cette question de la façon suivante:

> Il y a une science, qui considère **τὸ ὂν ᾗ ὄν** [l'étant en tant qu'étant] et tout ce qui lui appartient en tant que tel.[5]

Selon Aristote, la question principale de la philosophie est donc celle-ci:

> **τί τὸ ὂν ᾗ ὄν**; [Qu'est-ce que l'étant en tant qu'étant?]

Que veut dire cette question? Elle a pour objet «l'étant», c'est-à-dire tout ce qui est déterminé par l'être, de telle sorte qu'il

est, qu'il *existe*, — en quelque manière que ce soit. Et elle considère ces étants — comme le dit Aristote — «en tant qu'étant», c'est-à-dire par rapport à la détermination, qui leur est propre, en tant qu'ils sont des étants. Cette détermination est l'*être*. La question a donc pour objet les étants, et elle les considère par rapport à leur être, — l'être, qui est la détermination et le principe des étants, qui *font* qu'ils sont des étants. Selon Platon et Aristote, les principaux représentants de la philosophie de l'antiquité grecque, la philosophie est donc engagée, au fond, dans une seule question: *la question de l'être.*

Cette question nous semble étrange. Et, aujourd'hui, elle nous semble d'autant plus étrange que nous, qui sommes plongés dans un monde scientifique et technique, nous ne la posons plus du tout. Et pourtant cette question a engagé toute la philosophie occidentale, non seulement à ses débuts, dans l'antiquité grecque, mais — certes sous une forme modifiée — jusque chez Kant, chez Hegel et même jusque chez Nietzsche, qui pourtant renverse toute la philosophie traditionnelle. Rappelons que dans l'«Architectonique» de la philosophie, qui se trouve à la fin de la *Critique de la raison pure*, Kant détermine la philosophie comme étant, au fond, «philosophia transcendentalis» et celle-ci, ajoute-t-il, est «ontologia» — λόγος τοῦ ὄντος — science de l'être.[6] Hegel, dans sa *Grande Logique*, détermine l'Idée absolue, comble et résultat de la philosophie traditionnelle, comme «erfülltes Sein», c'est-à-dire comme l'être en tant qu'il est rempli par toute la richesse des catégories développées jusqu'ici.[7] Et Nietzsche comprend, dans le cadre du renversement de la philosophie traditionnelle réalisé dans son œuvre, le devenir, la vie, le processus de la subjectivité devenue volonté de puissance, comme étant l'*être*:

> L'essence la plus intime de l'être est volonté de puissance.[8]

Et pourtant, à l'époque actuelle, nous ne posons plus la question de l'être. C'est pourquoi nous nous demandons, justement: Comment était-il possible que se levât cette question? *Quelle en était la motivation?* Sur ce point également, Platon et Aristote sont les premiers à donner une réponse. Dans le *Théétète*, Platon dit:

> Elle est bien d'un philosophe en effet cette passion: s'étonner (τὸ θαυμάζειν); car il n'y a pas d'autre principe de la philosophie que celui-ci.[9]

Et Aristote dit dans le livre I de la *Métaphysique*:

> C'est par et à travers l'étonnement (θαυμάζειν) que les hommes ont toujours commencé à philosopher, actuellement aussi bien qu'à l'origine.[10]

Selon Aristote et Platon, c'est donc une certaine passion qui est l'origine de la philosophie; et cette passion est celle de l'étonnement (θαυμάζειν). Or, une passion, au sens grec du mot, — un πάθος — n'est pas le sentiment intérieur d'une subjectivité enfermée en elle-même; une passion envahit bien plutôt toute l'existence de l'homme dans son ouverture au monde dans son ensemble. C'est en ce sens que les Grecs s'étonnaient: ils étaient envahis par l'étonnement dans toute leur existence ouverte vers le monde, soit vers la totalité des étants, et cela compte tenu du fait *qu'il y a des étants*, c'est-à-dire des choses qui *sont* et qui sont *comme* elles sont. Or, une chose qui étonne requérant qu'on la comprenne, les Grecs cherchaient la détermination et le principe des étants qui fassent que les étants soient et qu'ils soient tels qu'ils sont. L'étonnement vis-à-vis des étants les incitait à poser la question de l'être, question principale de la philosophie.

Nous pouvons nous demander, aujourd'hui: les étants, qu'avaient-ils donc de si étonnant que les Grecs s'étonnassent d'eux, et s'étonnassent même passionnément d'eux? C'est un des mérites de Heidegger d'avoir démontré, dans ses travaux sur Platon et Aristote, que, pour les Grecs, les étants (τὰ ὄντα) se présentaient comme des phénomènes (φαινόμενα).[11] Les étants se montraient à eux comme quelque chose, qui est là, présent, de façon apparente, brillant dans la splendeur de sa propre forme, de ses propres limites, et tout cela dans une certaine constance. Or, le fait qu'il y ait de tels phénomènes apparents et constants était effectivement pour les Grecs quelque chose d'étonnant. Car est étonnante la chose qui pourrait ne pas être telle qu'elle est, qui pourrait être son contraire ou qui pourrait même ne pas être du tout. Or, c'est là précisément ce qui caractérisait les phénomènes tels qu'ils se présentaient aux Grecs. Car si les Grecs étaient saisis par l'étonnement à l'égard du fait qu'*il y a* des phénomènes apparents et constants, c'est parce qu'en même temps ils étaient oppressés par l'expérience de ce qui n'est jamais un tel phénomène, constant, apparent, brillant dans l'accomplissement de ses propres limites, à savoir ce «sans-limite», cet ἄπειρον mentionné maintes fois par Platon, Aristote et jusqu'à Plotin qui, parce que

lui-même sans limite, prive tout de ses propres limites et fait tout sombrer dans la confusion.[12] C'est ainsi que les phénomènes leur apparaissaient toujours déjà affectés par la possibilité de sombrer dans la confusion de l'ἄπειρον, c'est-à-dire d'être entraînés par le fleuve du devenir inconstant ou bien engloutis par le chaos dévorant. Le fait qu'*il y ait* des phénomènes lumineux et constants était pour les Grecs bel et bien étonnant. Aussi surgissait pour eux la question de savoir ce qui constitue, à proprement parler, la phénoménalité de ces phénomènes, en d'autres termes, l'être des étants, c'est-à-dire la détermination et le principe qui *font* qu'ils *sont* des étants et non pas des non-étants engloutis par le Chaos dévorant. Les Grecs en venaient ainsi à poser la question de *l'être.*

Ce principe des étants ne peut être que quelque chose qui, lui-même, soit un phénomène au plus haut degré, de telle sorte qu'il ne soit pas affecté par le fleuve du devenir inconstant et le Chaos dévorant. Et ce phénomène, brillant constamment dans la clarté de ses propres limites, c'est l'εἶδος, l'ἰδέα, l'*idée*. C'est en tant qu'aspect bien délimité de l'essence propre de chaque phénomène donné par les sens, aspect qui se montre toujours déjà dans la raison, que l'idée est en effet ce qui se maintient constamment au travers du multiple changeant, de telle sorte qu'elle est apte à en constituer des phénomènes du moins relativement constants.[13] C'est ainsi que Platon a reconnu l'*idée* comme principe des étants et l'a établie comme telle. Telle est la réponse de Platon à la question de l'être. Sa réponse a été conservée en principe par la philosophie de l'antiquité grecque tout en subissant, certes, maintes modifications, telles celle d'Aristote, qui situe l'εἶδος dans le domaine du sensible[14] ou celle de Plotin qui le situe dans le νοῦς, la raison divine.[15] On peut dire que, dès Platon, dans l'antiquité grecque, les étants sont fondés sur l'idée, qui est leur principe, pensé dans la raison. Depuis lors, les étants, pour être admis comme des étants, doivent répondre à la raison (comme le disaient Socrate et Platon: λόγον διδόναι, rationem reddere).[16] C'est là le début de la domination de la raison. Et c'est également le début du savoir, s'il est bien vrai, que le savoir consiste dans la connaissance des choses à partir des principes pensés dans la raison. Ce savoir est d'abord la connaissance des principes qui fondent les étants comme tels, donc le savoir propre de la philosophie et, partant, la connaissance de ce qu'*il en est* de ces étants, des rapports multiples de ces étants, soit le savoir propre des sciences. C'est donc bien l'étonnement qui, dans l'antiquité grecque, est l'origine de la philosophie aussi bien que des sciences.

S'il est bien vrai que l'étonnement était la motivation de la philosophie à son origine, dans l'antiquité grecque, il ne l'est pourtant plus dans les temps modernes, qui commencent, à proprement parler, avec le cogito, soit la subjectivité consciente d'elle-même, pensé par Descartes. Or, on trouvera ici également une passion fondamentale de la philosophie, mais une passion différente: le *doute*.[17]

Comment cela se fait-il? Pour le comprendre, il convient de partir à nouveau de la question principale que pose la philosophie, cette fois en tant que philosophie moderne. Cette question n'est plus celle de la philosophie antique. Il s'agit là, certes, d'une reprise qui, pourtant, est une transformation. Car, désormais, il ne s'agit plus de connaître simplement le ὄν ᾗ ὄν ou, dans les termes de la scolastique latine, le *ens qua ens*, l'étant en tant qu'étant, mais il s'agit maintenant — pour rester dans cette terminologie — de savoir le *ens qua certum ens*, c'est-à-dire *l'étant en tant qu'il est avec certitude un étant*.[18] Il s'agit donc de connaître maintenant l'être ou bien le principe des étants, qui fait qu'ils sont *avec certitude* des étants — et qui doit donc être lui-même le plus certain possible. C'est ainsi que Descartes, dans ses *Méditations*, qu'il dit porter sur la «prima philosophia» — renouant par là avec l'ontologie ancienne —, cherche un fondement («fundamentum») qui soit certain et inébranlable («certum sit et inconcussum»).[19] Et Fichte — pour ne rappeler qu'un des meilleurs représentants de la tradition cartésienne de l'idéalisme allemand — cherche, dans sa *Wissenschaftslehre (Doctrine de la Science)* de 1794, les principes qui soient, comme le dit la préface, «unumstösslich» (inébranlables)[20], et, avant tout, un premier principe qui soit, comme le dit le premier paragraphe, «schlechthin gewiss» (absolument certain).[21] Il s'agit donc, à partir d'un fondement absolument certain, d'assurer à la totalité des étants la certitude de leur être; et il s'agit de s'assurer du monde entier en l'établissant en fin de compte comme *le système d'un savoir absolument certain*. Or, la certitude est — comme le suggère d'ailleurs le terme même — toujours le résultat d'un acte de cerner qui implique aussi bien une exclusion qu'une inclusion. Et ce qui est exclu, dans le cas de la certitude moderne[22], ce qui est mis à l'écart, c'est, comme le dit Descartes au début de la première méditation, tout ce qui est douteux, tout ce qui prête au moindre doute, aussi minime soit-il.[23]

Ce qui, par contre, est inclus, ce qui est retenu explicitement, de façon ferme et décidée, c'est uniquement ce dont on ne peut

point douter du tout. La certitude est donc cette manière d'être des étants selon laquelle ils existent comme distincts de tout ce qui prête au moindre doute, enclos, enserrés dans la certitude indubitable. Mais posons-nous la question suivante: Quand donc a-t-on la volonté de garantir aux étants, à tout ce qui est, cette sûreté indubitable, de mettre à l'écart, de rejeter tout ce qui peut prêter au moindre doute? C'est, manifestement, quand préalablement on est profondément ébranlé par le *doute* même.[24] Le doute serait donc la passion motivant l'effort de la philosophie moderne. En effet, il faut bien que toute l'existence de l'homme dans son ouverture au monde soit déjà ébranlée par le doute pour qu'il s'engage dans la volonté d'établir une certitude indubitable. Il faut bien que tous les étants apparaissent sous l'aspect du douteux pour qu'il s'engage à leur assurer la certitude de leur être. C'est donc cet aspect du douteux, s'emparant de tous les étants, qui fait surgir la question de la philosophie moderne, soit la question de connaître le principe et le fondement qui garantissent aux étants la certitude de leur être. C'est ainsi que, dans les temps modernes, surgit la question de l'être.

Mais, demandons-nous, les étants, qu'ont-ils donc de si douteux que, vis-à-vis d'eux, l'homme moderne soit ébranlé par le doute profondément dans toute son existence? Pour y voir plus clair, il convient de considérer ce qu'est, à proprement parler, le *douteux*. Or, le douteux, le «dubium», est — comme le suggère le terme même — ce qui, de deux choses, peut être les deux, c'est-à-dire ce qui peut être ceci ou cela, ou même être ou ne pas être du tout. Le douteux est donc ce qui est, en principe, placé dans la possibilité du non-être. Ce non-être, il faut le prendre ici au sens absolu. Car, dans le doute métaphysique, ce sont tous les étants, sans aucune exception, qui apparaissent comme douteux. C'est la possibilité d'un non-être absolu, la possibilité du néant, dans laquelle se trouvent placés préalablement tous les étants, qui les rend si douteux.[25] L'homme moderne — qu'il l'avoue ou non — est hanté par le néant, dans le gouffre duquel peuvent sombrer tous les étants. C'est le choc du néant qui ébranle les étants, de sorte qu'ils paraissent douteux. Et ces étants ébranlent l'homme, de sorte qu'il subit le doute. Plongé dans le doute, il se reprend pour arracher les étants au néant et leur assurer la certitude de leur être. Cela ne peut se passer que dans un acte qui rejette d'abord le néant pour fonder ensuite les étants sur un fondement inébranlable. C'est ainsi que Leibniz vise d'abord le néant, quand il pose la question bien connue:

Pourquoi y a-t-il plutôt quelque chose que rien?[26]

Et c'est ainsi, qu'il exige, en riposte à ce néant, que les étants soient fondés sur la «raison suffisante»[27], donc sur un fondement nécessaire, inébranlable. Et quand la métaphysique scolaire du XVIIIe siècle prend, chez Christian Wolff en particulier, son point de départ dans la définition de l'*impossible*, pour ne se tourner que dans un deuxième temps vers celle du *possible*, elle ne fait elle aussi que rejeter le néant pour, à partir du possible, s'assurer d'autant plus des étants.[28] C'est donc bien la possibilité du néant qui ébranle les étants, de sorte que l'homme, ébranlé par le doute, pose la question visant à connaître le principe qui assure aux étants la certitude de leur être.

Or le principe ainsi recherché ne peut être que quelque chose qui est certain au plus haut degré. Il doit donc être, pour reprendre la formule de Descartes, un «fundamentum inconcussum», un fondement qui ne peut pas être ébranlé du tout par le doute, et cela parce qu'il s'est toujours soustrait à lui, parce qu'il l'a toujours précédé. Un tel fondement est la subjectivité qui, immédiatement consciente d'elle-même, a, par sa propre activité (de douter), toujours réfuté le doute qui, finalement, l'assaillait elle-même.[29] Le fondement inébranlable, c'est la subjectivité et ses modes de penser, qui sont ce en quoi se sont transformées les anciennes idées. C'est donc à partir des concepts de la subjectivité qu'il faut désormais assurer à la totalité des autres étants la certitude de leur être. La subjectivité doit se référer à ceux-ci au moyen de ses propres concepts, de telle sorte qu'ils n'existent désormais que comme ses propres *objets*, conçus et saisis par ces concepts. C'est dans les systèmes de la subjectivité absolue, celui de Hegel en particulier, que cette tâche est en principe achevée.[30] Désormais, le monde entier existe en son fond comme le système assuré de la subjectivité absolue. Il existe dans la certitude absolue de son être. Le doute métaphysique s'éteint. La philosophie, du moins dans sa forme traditionnelle, se termine. Comme conséquence se produit le mécanisme d'échange que nous avons esquissé: le savoir se déplace de la philosophie pour résider désormais entièrement dans les sciences modernes, exactes, techniques. Et celles-ci, en lieu et place de la philosophie et par un calcul absolu, s'assurent du monde entier comme réseau fonctionnel d'énergie.

La question se pose de savoir si, dans une telle situation, la philosophie doit rester muette ou si, une nouvelle fois, il ne pour-

rait pas surgir une passion fondamentale qui, en tant que motivation, pourrait susciter encore une pensée essentielle, différente de celle de la philosophie traditionnelle? Pour la découvrir, il convient de jeter un coup d'œil sur le monde actuel. Ce monde est régi — comme nous venons de le mentionner, par les sciences modernes, exactes, techniques. Et celles-ci, par un calcul universel, s'assurent de plus en plus des réserves d'énergies en transformant progressivement le globe et l'espace dans un réseau fonctionnel d'énergie. Or, ce qui existe dans un tel réseau d'énergie disponible, ne peut plus exister, comme dans l'antiquité grecque, en tant que phénomène constant, brillant dans sa propre essence, ni même, comme dans les temps modernes, en tant qu'objet assuré de la subjectivité. Ce qui existe aujourd'hui dans ce réseau fonctionnel d'énergie disponible n'existe que comme quelque chose qui doit être toujours à disposition pour remplir n'importe où et n'importe quand une certaine fonction qui, par ailleurs, ne vise jamais qu'à assurer et à pousser en avant d'autres fonctions dans ce réseau multifonctionnel de fonds disponibles.[31] La manière d'être des étants consiste désormais à être prêt, à être à disposition pour une certaine fonction... Mais si les étants n'existent désormais qu'en fonction d'une autre fonction, et pour rien d'autre, ils n'existent que comme destinés préalablement à être utilisés, usés dans la fonction requise, de telle sorte que tout ce qui est est déjà accordé préalablement à l'usure, à la consommation, à la disparition, à l'annihilation. C'est ainsi que, dans le monde actuel, tout ce qui est est déterminé par un processus de disparition, de dépérissement incessants. Ce processus de dépérissement se cache dans un processus inverse: le processus d'une efficacité toujours croissante qui, en surpassant toujours ses propres fins, se surpasse toujours elle-même, de telle sorte que ce processus est sans fin. C'est cet aspect du monde actuel que Nietzsche a mis en lumière sous le nom de *nihilisme*. Dans un de ses poèmes tardifs, les «Dithyrambes de Dionysos», Nietzsche caractérise le processus de consommation et de dépérissement incessants, caché dans celui d'une efficacité toujours croissante — processus qui ronge la substance des choses —, par cette image effrayante:

> Le désert croît; malheur à qui recèle des déserts;
> Pierre contre pierre crisse, le désert avale et dévore.
> La monstrueuse mort jette un regard brun de braise
> et mâche, — sa vie est mâchement.[32]

Mais, si le processus de l'efficacité croissante recèle en lui-même le processus qui ronge les choses en leur substance, l'homme est alors situé dans un monde où rien ne subsiste, où tout s'en va, où tout disparaît sans cesse. Ainsi, les étants, disparaissant sans cesse, ne peuvent plus lui servir d'appui. L'homme, au milieu des étants, est placé devant le néant. Mais, ici, le néant n'est plus le néant *hors* des étants, tel le néant éprouvé dans le doute, qui pouvait être apprivoisé et maîtrisé par les systèmes de la certitude absolue. Le néant s'est maintenant immiscé au cœur même des étants, alors qu'ils sont rongés, consommés, annihilés sans cesse dans l'efficacité croissante. Au milieu des étants, l'homme actuel est placé sans issue devant le néant. Et ce néant, auquel l'homme ne peut plus échapper, nous dirons qu'il est éprouvé dans l'*angoisse*.[33] L'angoisse est la passion fondamentale de l'époque technique et industrielle. Et l'angoisse, ainsi comprise, n'est pas seulement, ni même essentiellement, l'angoisse que l'on pourrait ressentir aujourd'hui face à la possibilité d'une catastrophe atomique ou écologique par exemple. Car de telles catastrophes, si elles avaient lieu, ne feraient jamais qu'accomplir sur le plan des faits ce qui régit déjà préalablement le monde actuel sur le plan de l'essence, à savoir l'annihilation de la substance des choses par la consommation incessante cachée dans l'efficacité croissante.

Or, étant donné qu'à chaque époque une certaine passion est toujours ce qui motive la philosophie dans l'établissement de sa pensée rectrice, on comprend qu'aujourd'hui la question puisse se poser de savoir si l'angoisse ne pourrait pas être à son tour une telle passion, susceptible de motiver, à l'époque technique et industrielle, une telle pensée. Mais quelle serait alors cette pensée, s'il est bien vrai que la philosophie occidentale a pu être, en son fondement et depuis son origine chez les Grecs, une *ontologie*? Serait-il donc possible que, dans l'angoisse, l'être se montre à nouveau en quelque manière — l'être de ce qui est? Et quelle serait alors la question de l'être à l'époque technique et industrielle?

C'est à cette question que M. Heidegger a apporté une réponse dans sa leçon inaugurale de 1929 intitulée «Qu'est-ce que la métaphysique?»[34]. La réponse est la suivante: L'homme est placé dans l'angoisse devant les étants, qui glissent dans l'absence. Et c'est dans cette annihilation des étants que le néant lui-même obsède l'homme et l'angoisse. Mais c'est aussi précisément dans ce glissement des étants et à travers ce néant, angoissant, que se montre à l'homme le fait irréductible que tous ces étants — ainsi

que lui-même — *sont*. C'est ainsi qu'est donné l'*être* qui n'est, certes, d'abord rien d'autre que cet être purement factuel des étants glissant dans l'absence.[35]

Mais de quelle manière est-il alors donné? Non pas — comme dans la pensée traditionnelle de la philosophie occidentale — en tant que cette détermination des étants qui est leur principe — principe qui *fait*, qui *garantit* qu'ils sont des étants, de telle sorte qu'ils deviennent *calculables*; loin d'être ce principe, visant la prise et la possession des étants, s'identifiant ainsi aux étants, l'être se donne maintenant comme cette détermination des étants qui, parce que dévoilé dans le glissement des étants, reste différent d'eux. Dans le glissement des étants, angoissant l'homme, l'être se dévoile comme étant *autre* que les étants. Or, en ce qui concerne maintenant la pensée philosophique de l'être, cela laisse entendre que l'être serait à penser désormais comme étant précisément différent des étants. Voilà qui serait évidemment une nouvelle pensée de l'être, différente de la pensée traditionnelle de la philosophie occidentale. Et quel serait donc le *sens* de cette nouvelle pensée? Ce serait celui-ci: l'être se manifeste comme étant différent des étants, mais il reste tout aussi bien la détermination de ceux-ci. Ainsi, l'être se donne aux étants, de telle sorte qu'ils *sont*, mais *tout en restant différent d'eux*. Cela signifierait alors que l'être, dans cette pensée, ne prendrait plus possession des étants mais, en se retirant d'eux, les laisserait *libres* d'être présents dans leur propre essence.[36] C'est ainsi qu'à l'époque actuelle, technique et industrielle, s'annonce, avec cette nouvelle pensée de l'être, la possibilité d'un nouveau rapport aux étants. Ce ne serait plus un rapport de calcul et de domination, mais un rapport qui, sur le fond de l'angoisse et dans l'abandon de toute volonté de possession, réaliserait une espèce d'amour renonçant pour ce qui est. Cette nouvelle pensée et cette nouvelle passion sont déjà, en quelque sorte, en germe dans l'achèvement de la pensée traditionnelle. Rappelons, en guise de conclusion, la pensée la plus haute du Schelling tardif, dans son écrit sur la liberté de 1809:

> Mais au-dessus de l'esprit se trouve [...] le bien-faire, libre de tout, et qui pourtant se répand et agit en tout, de part en part, en un mot l'amour, qui est tout en tout.[37]

Ingeborg SCHÜSSLER.

NOTES

[1] Cf. par exemple Aristote, *Métaphysique*, VI, 1, 1025^b 3 - 18. Le rapport entre la philosophie et les sciences est l'objet de deux livres de l'auteur du présent article: *Philosophie und Wissenschaftspositivismus, Die mathematischen Grundsätze in Kants Kritik der reinen Vernunft und die Verselbständigung der Wissenschaften*, Frankfurt a.M., Klostermann, 1979 et *Aristoteles, Philosophie und Wissenschaft, Das Problem der Verselbständigung der Wissenschaften*, Frankfurt a.M., Klostermann, 1982.

[2] Martin Heidegger a mis en lumière que la domination des sciences dans le monde actuel est une possibilité extrême de la philosophie traditionnelle, c'est-à-dire de la métaphysique elle-même. Cf. par exemple «Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens», dans *Zur Sache des Denkens*, Tübingen, Niemeyer, 1969, pp. 61-80, en particulier pp. 63-65.

[3] Platon, *Sophiste*, 244a.

[4] Aristote, *Métaphysique*, VII, 1, 1028^b 4.

[5] *Ibid.*, 1003^a 21-22.

[6] E. Kant, *Critique de la raison pure*, A 845/B 873.

[7] G.W.F. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, Meiner, PhB 57, Hamburg, 1975, t. II, p. 504.

[8] F. Nietzsche, *Werke*, kritische Gesamtausgabe hrsg. von Giorgio Colli und Mozzino Montinari, VIII/3, Berlin/New York, De Gruyter, 1972, 14 [80], p. 52: «[...] Das innerste Wesen des Seins [ist] Wille zur Macht [...]» (fragment tardif).

[9] Platon, *Théétète*, 155d.

[10] Aristote, *Métaphysique*, I, 2, 982^b 12-13.

[11] M. Heidegger, «Platons Lehre von der Wahrheit», dans *Gesamtausgabe*, I. Abteilung, Band 9, pp. 203-238, en particulier pp. 224-229, «Vom Wesen und Begriff der φύσις», *ibid.*, pp. 239-301, en particulier pp. 261-275 et *Sein und Zeit*, Tübingen, Niemeyer, 1927, p. 28.

[12] Platon, *Philèbe*, 23c-27c. Aristote parle plutôt de ἀόριστον (*Métaphysique*, I, 8, 989^b 18; *Métaphysique*, IV, 5, 1010^a 1-4). Plotin, *Enneades*, I, 8 (Περὶ τοῦ τίνα καὶ πόθεν τὰ κακά) 3, 12-20; 6, 41-44.

[13] Cf. M. Heidegger, «Platons Lehre von der Wahrheit», *cit. supra, note 11*, pp. 225 et 228.

[14] Aristote, par exemple *Categoriae*, 5, 11-19; *Métaphysique*, VII, 6, 1031[a] 28 - 1031[b] 18.

[15] Plotin, par exemple *Enneades*, V, 9 (Περὶ τοῦ νοῦ καὶ τῶν ἰδεῶν καὶ τοῦ ὄντος), 8, 1-22.

[16] Platon, par exemple *Théétète*, 202[c] 3.

[17] La différence entre la passion fondamentale de la philosophie dans l'antiquité grecque et de celle de l'Europe moderne a été mise en relief par Martin Heidegger, *Was ist das — die Philosophie?*, Pfullingen, Neske, 1956, pp. 26-27.

[18] *Ibid.*, p. 27.

[19] R. Descartes, *Meditationes de Prima Philosophia. Méditations métaphysiques*, texte latin et traduction du Duc de Luynes, Paris, J. Vrin, 1953. Méd. I, p. 18: «fundamenta»; Méd. II, p. 25: «certum [...] et inconcussum».

[20] J.G. Fichte, *Grundlage der Gesamten Wissenschaftslehre 1794/5*, Vorrede I, 89.

[21] *Ibid.*, 1. Erster, schlechthin unbedingter Grundsatz I, 93.

[22] Sur la différence entre la «certitudo» de la scolastique médiévale et la certitude moderne, cf. M. Heidegger, *op. cit. supra, note 17*, p. 27.

[23] R. Descartes, *op. cit. supra, note 19*, méd. I, pp. 18 et 25.

[24] *Ibid.*, méd. I, pp. 18 et 22 et méd. II, p. 24.

[25] *Ibid.*, méd. I, p. 23 et méd. II, p. 25.

[26] G.W. Leibniz, *Principes de la nature et de la grâce fondés en raison*, 7.

[27] *Ibid.*

[28] C. Wolff, *Philosophia prima sive Ontologia. Methodo scientifica pertracta qua Omnis Cognitionis Humanae Principiae continentur*, Frankfurt/Leipzig, 1736, sectio II, caput I «De Possibile et Impossibile», §§ 79, 85, 101, 102.

[29] R. Descartes, *op. cit. supra, note 19*, méd. II, p. 25.

[30] Le concept de la subjectivité absolue se trouve par exemple dans G.W.F. Hegel, *Enzyklopädie der Philosophischen Wissenschaften*, 1830, §§ 19-23.

[31] Cf. M. Heidegger, «Die Frage nach der Technik», dans *Vorträge und Aufsätze*, I, Pfullingen, Nesk, 1954, pp. 5-36, en particulier p. 16. Traduction française par A. Préau, «La question de la technique», dans *Essais et Conférences*, Paris, Gallimard, 1958, pp. 9-48, en particulier p. 23.

[32] F. Nietzsche, «Dionysosdithyramben, Die Wüste wächst, weh' dem, der Wüsten birgt», dans *Werke*, kritische Gesamtausgabe hrsg. von G. Colli und M. Montinari, VI/3, Berlin/New York, De Gruyter, 1969, pp. 380-385, en particulier p. 385. Traduction française par l'auteur.

[33] Cf. M. Heidegger, *Sein und Zeit, cit. supra, note 11*, § 40: «Die Grundbefindlichkeit der Angst als eine ausgezeichnete Erschlossenheit des Daseins», pp. 244-253, en particulier pp. 247-248. Traduction française par Rudolf Boehm et Alphonse de Waehlens, *L'Être et le Temps*, Paris, Gallimard, 1964, § 40, pp. 226-233, en particulier pp. 228-229. Voir aussi, du même, «Was ist Metaphysik?» (Öffentliche Antrittsvorlesung, 1929), dans *Gesamtausgabe*, I. Abteilung, Band 9, *Wegmarken*, pp. 103-122, en particulier pp. 111-112. Traduction française par Henry Corbin dans M. Heidegger, *Questions I*, Paris, Gallimard, 1968, pp. 47-84, en particulier pp. 58-59.

[34] Cf. note précédente.

[35] *Ibid.* Texte allemand: pp. 114-115; traduction française: pp. 62-63.

[36] Le sens de la nouvelle pensée de l'être chez Martin Heidegger a été mis en relief récemment par K. H. Volkmann-Schluck, «Der Mensch und sein Geschick (Der Grundgedanke Martin Heideggers)», dans *Das Denken am Ende der Philosophie, in memoriam Dusan Pirjevec*, éd. par Mihailo Djuric et Ivan Urbančič, Ljubljana, 1982, pp. 11-16, en particulier pp. 12-13.

[37] F. W. J. Schelling, *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände*, 1809 (Sämtliche Werke / hrsg. von K. Schelling, Stuttgart, 1860, Bd VII, p. 408). Traduction française: *Recherches sur la liberté humaine*, introd., trad. et notes par Marc Richir, Paris, Payot, 1977, p. 156 (la traduction a été revue par l'auteur).

L'auteur remercie MM. Christophe Calame et Alexandre Schild pour leurs judicieuses remarques concernant les questions de langue.

I. S.