Préambule : Heidegger et le mythe du « retour aux Grecs »

Jacob Rogozinski

Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/cps/1247>

DOI : 10.4000/cps.1247

ISSN : 2648-6334

Éditeur

Presses universitaires de Strasbourg

Édition imprimée

Date de publication : 1 décembre 2014

Pagination : 39-44

ISBN : 978-2-86820-575-9

ISSN : 1254-5740

Référence électronique

Jacob Rogozinski, « Préambule : Heidegger et le mythe du « retour aux Grecs » », *Les Cahiers philosophiques de Strasbourg* [En ligne], 36 | 2014, mis en ligne le 14 décembre 2018, consulté le 09 novembre 2022. URL : <http://journals.openedition.org/cps/1247> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/cps.1247>

Creative Commons - Attribution - Pas d'Utilisation Commerciale - Partage dans les Mêmes Conditions 4.0 International - CC BY-NC-SA 4.0

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/>

Préambule : Heidegger et le mythe du « retour aux Grecs »

Jacob Rogozinski

Qu'en est-il de la relation de Heidegger à la pensée grecque ? Que cherchait donc Heidegger chez les Grecs ? Avant tout une confirmation de sa propre pensée : c'est sa conception de la vérité, de l'être, du sacré, du poème que les Grecs auraient appréhendée sous une forme déjà *presque* authentique. « Les Grecs » ou plutôt certains d'entre eux – puisqu'il ne s'est jamais intéressé à des présocratiques comme Démocrite et Empédocle, aux cyniques, aux stoïciens, au néo-platonisme... Il lit « les Grecs » pour y découvrir une préfiguration et donc une confirmation de ses thèses fondamentales. Ne peut-on repérer ici ce que Nietzsche dénonçait comme un défaut de *Redlichkeit*, un manque de « probité philologique »¹ ? En quoi consiste-t-elle ? En lisant « les Grecs », Heidegger s'appuie plus ou moins explicitement sur certaines leçons des philologues, en particulier de Karl Reinhardt. Mais, en même temps, il refuse de reconnaître la moindre validité à la philologie : comme les autres sciences, elle « ne pense pas », se contente de la connaissance d'une région de l'étant sans s'ouvrir à la question de l'être. Elle ne parvient donc pas à penser l'être de la langue dont elle prétend faire son « objet » ; elle n'arrive pas à le cerner, à le circonscrire, et c'est pourquoi « dans la théorie de la philologie règne la langue en tant qu'elle est l'Incontournable »². Cette récusation lui permet de présenter sa propre interprétation des « Grecs » comme un dogme incontestable – comme

1 C'est une notion sur laquelle Jean-Luc Nancy a écrit jadis. Cf. *L'impératif catégorique*, Paris : Flammarion, 1983, p. 61-86.

2 Cf. « Science et méditation » (1953), *Essais et conférences*, Paris : Gallimard, 1958, p. 72 (traduction modifiée).

la vérité même – en évitant de la confronter de manière argumentée aux autres interprétations. L'on peut comprendre que cette manière cavalière de congédier la philologie n'ait pas été du goût des philologues et qu'ils aient répliqué en mettant en question la lecture heideggérienne de la philosophie grecque, sa démarche, ses présupposés et ce qui leur apparaît comme des forçages et des contresens. Dans les années 1970, deux d'entre eux, Jean Bollack et Heinz Wismann, publient un texte virulent sous le titre «Heidegger l'incontournable»³. Ils reprochent entre autres au philosophe de démembrer la syntaxe d'Héraclite, de supprimer les liaisons syntaxiques qui articulent les vocables héraclitéens pour réduire le texte à une succession de tautologies. En particulier quand le célèbre énoncé *phusis kruptesthai philei* (que l'on peut traduire par «la nature aime à se cacher») se trouve réinterprété en supprimant le *philei*. Ce qui ne va pas de soi : effacer le *philein*, n'est-ce pas porter atteinte à la *philia* – dont on sait le rôle qu'elle joue chez Empédocle ou Aristote – c'est-à-dire à la philo-sophie elle-même ? Ce geste permet en tout cas à Heidegger d'affirmer de manière péremptoire l'identité tautologique de la *phusis* et du *kruptesthai*, de la décloison et du recel, qui définit selon lui l'essence de la vérité, de l'*alètheia* entendue comme (dé-)cèlement. L'*alètheia* se voit ainsi identifiée à la *phusis* et celle-ci au *logos*, si bien que ces trois termes se ramènent à une unique tautologie de l'être. Il faudrait certes prendre plus de précautions, par exemple, comme le fait dans sa contribution au présent volume Günter Figal⁴, en distinguant de la tautologie logique – formelle et vide – la *tautophasie* heideggérienne qui impliquerait une différence originaire au sein de l'identité. Bollack et Wismann relèvent un autre procédé, encore plus contestable, qui consiste à réinterpréter des termes grecs à partir d'associations et de jeux de mots permis par la langue allemande, mais qui demeurent parfaitement étrangers à la langue grecque. Ainsi lorsqu'il interprète l'écoute du *Logos* dont parle Héraclite en jouant sur la proximité de *hören* («écouter») et de *gehören* («appartenir») ; ou bien lorsqu'il traduit *sophon* par *geschicklich*, «appréhendé à travers le champ sémantique du mot allemand *Geschick*, qui a en même temps le sens de destin et d'adresse»⁵, afin de reconduire la *sophia* grecque au *Geschick*, à l'envoi

3 *Actes de la recherche en sciences sociales*, 1975, 5-6, p. 157-161.

4 Voir G. FIGAL, «*Tautophasis*. Heidegger et Parménide».

5 J. BOLLACK et H. WISMANN, *art. cit.*, p. 158.

destinal de l'être... Le « retour aux Grecs » de Heidegger en passe ici par une étrange distorsion de la langue grecque, germanisée de force comme une province conquise, afin d'être mise au service de sa pensée de l'être.

Lorsqu'il s'interroge sur le rapport de Hegel aux Grecs, Heidegger lui reproche de réduire les paroles matinales de la Grèce à une simple anticipation déficiente du Concept hégélien. Ce « regard rétrospectif » que Hegel portait sur les Grecs se serait aveuglé sur ce qu'il croyait déceler, parce qu'il aurait abordé la pensée grecque à partir de sa métaphysique du Sujet Absolu, dont elle ne serait qu'une préfiguration pas-encore-absolue. Si la pensée initiale des Grecs, conclut Heidegger, se montre à nous dans un « pas encore », il faut envisager ce pas-encore comme en excès sur notre présent. Ce qui signifie que le commencement grec se tient encore devant nous et demande toujours à être pensé⁶. Mais lui-même ne répète-t-il pas le même geste que Hegel ? Plus « grec » que tous les Grecs, il aurait été le seul à penser l'impensé de leur pensée, en y découvrant une anticipation de la sienne. Lui seul aurait été capable de comprendre cette vérité que les Grecs auraient déjà éprouvée, mais sans la *penser* en tant que telle⁷. Bref, Anaximandre, Héraclite et Parménide, c'est *déjà* la pensée de Heidegger, mais celle d'un Heidegger qui n'aurait *pas encore* été capable de se penser lui-même... Sur ce point décisif, rien ne le distingue plus de Hegel, si ce n'est que celui-ci considérerait l'histoire comme progrès de la raison et de la liberté, alors que Heidegger y voit une errance croissante dans l'oubli de l'être, avec toutes les conséquences – notamment politiques – que cela peut impliquer. Mais de quelle sorte d'oubli s'agit-il ? D'un oubli survenu dans l'histoire, *après* la révélation initiale de ce qu'il allait oublier ? Ou bien d'un *oubli originnaire* qu'aucun progrès de l'esprit ni aucun « retour aux Grecs » ne sauraient lever ? En affirmant, dès les *Beiträge* de 1937-1938, que « les Grecs » n'avaient pas su penser la vérité de l'être, c'est-à-dire leur propre vérité, Heidegger opte pour la seconde thèse.

Certes, il ne s'est pas aperçu immédiatement de toutes les implications de cette thèse et il a continué d'enseigner que la pensée grecque la plus originnaire avait découvert la signification authentique de l'*alètheia* comme dé-cèlement, *Unverborgenheit*. C'est Platon qui aurait selon lui

6 Cf. « Hegel et les Grecs » (1958), *Questions*, t. II, Paris : Gallimard, 1968, p. 68.

7 Cf. « *Logos* » (1951), *Essais et conférences*, p. 276-277.

obstrué cette percée initiale en comprenant désormais la vérité à partir de l'*homoiôsis*, de l'adéquation, comme la rectitude du regard qui saisit adéquatement l'*eidos*, et ce « tournant » platonicien aurait inauguré la longue errance de la métaphysique occidentale⁸. Durant de longues années, il s'en est tenu à cette conception qui maintient ouverte la possibilité d'un « retour aux Grecs », du moins aux Grecs d'avant Platon. Et pourtant, presque au terme de son parcours, il y a renoncé. Toute son analyse suppose en effet que les Grecs aient effectivement donné à *alètheia* le sens que lui-même lui donne, celui d'un *dé-cèlement*, en interprétant le *a-* initial comme un alpha privatif. C'est justement ce que contestait son ancien collègue de Marbourg, le philologue Paul Friedländer, qui soutenait au contraire que les Grecs avaient toujours entendu l'*alètheia* comme rectitude du jugement. Il allait en fin de compte concéder à Heidegger que les Grecs comprenaient parfois le mot *alètheia* comme s'il s'agissait d'un *a-* négatif. Il montre cependant de manière convaincante que cette signification coexiste déjà chez Homère et Hésiode avec deux autres compréhensions de l'*alètheia* qui l'envisagent soit comme vérité adéquate d'un énoncé, soit comme véracité au sens moral. Selon lui, « ce n'est pas seulement chez Platon que la vérité devient l'exactitude de la perception et de l'énoncé ; elle l'est déjà dans l'ancienne épopée [...]. Ainsi, Platon n'a pas corrompu le concept d'*alètheia*, comme le veut Heidegger, mais l'a rendu plus acéré, plus systématique et plus élevé »⁹. Ce qui ruine la conception heideggérienne d'un « tournant dans l'essence de la vérité » qui aurait été opéré par Platon. Or, le spectre de la philologie que Heidegger avait si longtemps essayé de conjurer allait avoir finalement raison de lui. Après avoir longtemps écarté avec hauteur les critiques de Friedländer, il finira en effet par se rallier à l'interprétation de son vieil adversaire. Dans une conférence de 1964, il admet que, « déjà chez Homère », les Grecs comprenaient l'*alètheia* comme *homoiôsis*, adéquation et exactitude du jugement ; si bien, ajoute-t-il, que la thèse du « tournant platonicien » devient intenable. Ce qui veut dire que personne avant lui n'aura su penser la vérité de la vérité, « pas même dans la philosophie des

8 Cf. « La doctrine de Platon sur la vérité » (1940), *Questions*, t. II, Paris : Gallimard, 1968, p. 121-163.

9 Cf. le chapitre XI de P. FRIEDLÄNDER, *Platon*, Berlin : W. de Gruyter, 1964, p. 233-242.

Grecs»¹⁰. Aucune aube lumineuse n'aura précédé notre crépuscule. C'est là reconnaître que l'interprétation de la philosophie grecque qu'il avait soutenue auparavant – clef de voûte de sa pensée de l'histoire de l'être – reposait sur un contresens. Il arrive qu'un penseur finisse par admettre que sa pensée se fondait sur une méprise, et cette probité est toute à son honneur. Platon lui-même n'a-t-il pas ironiquement remis en question sa propre théorie des Idées dans le prologue du *Parménide*? Mais c'était pour se livrer à une « seconde navigation » en réélaborant profondément sa philosophie première. Il n'en va pas de même de Heidegger qui, en abandonnant soudain sa conception du « tournant platonicien » sans proposer une nouvelle analyse de l'histoire de l'être et de la vérité, laisse ses lecteurs dans l'aporie. Tout se passe comme si, presque au terme de son parcours, il avouait à mots couverts que sa pensée de l'histoire de l'être n'avait été qu'une fiction, un mythe philosophique. Un mythe? Comment faut-il l'entendre? Peut-être au sens où l'entendait Philippe Lacoue-Labarthe dans l'un de ses derniers livres, *Heidegger: la politique du poème*¹¹. En réfléchissant sur le rapport entre la pensée de Heidegger et son engagement politique des années 1930, il en était venu à critiquer la « re-mythologisation » du poème accomplie par Heidegger, cette identification qu'il opère entre le poème (la *Dichtung*) et la *Sage*, comprise comme *muthos*. Il se pourrait que cette critique vaille tout autant pour l'interprétation heideggérienne des Grecs. Le « retour aux Grecs » qu'il prône est un mythe – un « beau mensonge » aurait dit Platon – parce qu'il se fonde sur une vision mythique des « Grecs », d'une pensée grecque originaire qui aurait su se mettre à l'écoute de la vérité de l'être avant qu'elle ne se recouvre et s'oublie. De même qu'il a tenté de re-mythologiser le poème, Heidegger aura re-mythologisé la philosophie grecque, c'est-à-dire cette pensée qui s'est conquise, précisément, en s'émancipant du *muthos*, de la parole sacrée, mythopoétique, proférée par ce que Detienne appelle les « maîtres de vérité » de la Grèce archaïque. Car c'est bien ce qui est en jeu dans le passage du *sophos* au *philosophos*, dans cette tentative pour s'arracher au *muthos* afin de fonder un autre type de discours, un autre rapport à la vérité. C'est

10 « La fin de la philosophie et la tâche de la pensée » (1964), *Questions*, t. IV, Gallimard, 1976, p. 135-136.

11 Paris : Galilée, 2002.

cet arrachement que Heidegger s'efforce de recouvrir pour re-fonder la philosophie sur un mythe.

Que s'ensuit-il quant à sa lecture des « Grecs » ? Est-il encore possible d'agréer telle ou telle analyse particulière (par exemple celle de la parole d'Anaximandre, du *logos* héraclitéen ou de la *physis* chez Aristote), alors qu'il a lui-même fini par désavouer la problématique d'ensemble dans laquelle s'inscrivaient ces analyses ? Que reste-t-il de son concept d'*alètheia*, s'il est avéré que « les Grecs » n'y avaient pas eu accès de manière authentique ? L'on aurait tort d'en conclure qu'il faille répudier entièrement sa conception de la vérité ontologique comme dé-cèlement, entrelacs indissociables de la vérité et de la non-vérité dans l'essence de la vérité. Il s'agit simplement de reconnaître que ce concept de vérité doit être réélaboré à partir d'une analyse phénoménologique des conditions de la connaissance ontologique, sans chercher à le légitimer à tout prix en lui trouvant des antécédents fictifs dans une pensée prétendument « originaire ». Faut-il renoncer pour autant à analyser les nombreux écrits que Heidegger a consacrés aux Grecs, sous prétexte qu'il a fini par récuser leur orientation fondamentale ? En aucun cas : car le sens d'un texte ne dépend pas de l'auto-interprétation que son auteur peut en donner. Il n'y a pas de *dernier mot* d'un texte ou d'une œuvre, pas même cette parole conclusive que leur auteur prétend leur donner. Ces écrits de Heidegger demeurent comme autant de pistes à explorer, avec leurs lacunes, leurs forçages, leurs impasses, mais aussi leurs ressources et leurs découvertes. En ce sens, la question « Heidegger et les Grecs » se tient encore devant nous.