

L'AUTRE COMMENCEMENT :
TRADITIONIS TRADITIO DE G. GRANEL

*Mais avec cela nous aurons bien écrit le véritable Ulysse, la Remémoration non de l'Origine mais de l'immémorial, toutefois dans un dessein où plus rien ne se trame, par conséquent dans la simple défaite des textes et l'élargissement d'une immense Amnésie Centrale, n'ayant plus pour Orient que la désorientation réglée de l'Occident.*¹

J'entends associer d'entrée de jeu (dès le titre de ma communication) le motif heideggérien de « l'autre commencement » (*der andere Anfang*) à la conception de la *traditio* selon Granel pour qui toute œuvre de transmission est nécessairement entachée de transgression et de trahison. Certes, l'histoire de la métaphysique témoigne du lien entre continuité et rupture, héritage et défiguration, création et destruction, mais ce trait se trouve illustré avant tout exemplairement, pour nous les modernes (et singulièrement pour Granel), par les dissensions à la fois secrètes *et* publiques entre Husserl et Heidegger au moment où s'est scellé dramatiquement le destin de l'Allemagne et de l'Europe dans les années trente.

On sait que Heidegger a développé le motif de « l'autre commencement » en particulier dans ses *Beiträge zur Philosophie* à propos de l'*Ereignis* que l'on peut traduire par « événement » ou « avènement » mais que l'on doit rapporter plus essentiellement à l'éventualité d'une conversion de l'œil ou d'une métamorphose de la vision (c'est le sens du vieux *eraiügen* germanique privilégié par l'auteur de *Sein und Zeit*). C'est donc sous le signe de la répétition *et* de la transformation radicale que Gérard Granel a situé son livre de 1971. Plus encore qu'aux désaccords entre Heidegger et Husserl, il est possible qu'il ait assumé très tôt l'inconfort de propositions en rupture avec les consensus sectaires ou partisans environnant dans le cadre du « travail de l'époque [voué à] une semi-ignorance [matinée] d'insolence ». Il est d'ailleurs remarquable que dans un âge marqué par la confusion et le marasme, seule l'œuvre de Derrida trouve grâce à ses yeux ainsi qu'il souligne dès son « Liminaire ». Le sentiment d'adhésion profond éprouvé par Granel à la lecture des premiers ouvrages de l'auteur de *De la grammatologie* est mitigé seulement par sa perplexité face à des prises de position qualifiées de « choquantes » eu égard à Heidegger².

Or ce souci de *traditio* qui confère « une étrange cohérence dans la lecture des textes métaphysiques »³, nous voudrions le mobiliser à notre tour dans notre lecture de *Traditionis traditio*. C'est en effet dans la perspective d'une essentielle connivence que nous souhaitons examiner, avec le recul de près de 40 ans, ce qui fait l'actualité de ce livre. Souscrire délibérément au « combat » qui fut le sien nous convie, à son instar, à nous « rassembler autour du *savoir* [de telle sorte] que la lutte pour un monde (pour Le Monde) [puisse se concentrer sur] la lutte contre la *Weltlosigkeit* [le défaut de monde] de la métaphysique et en première ligne contre le « *Weltlose Subjekt* » [le sujet orphelin de monde] des modernes »⁴. C'est ainsi sous le signe de ce que j'appellerai un « devoir de *traditio* » (par contraste ce que l'on nomme de nos jours, souvent sans grande conviction, un « devoir de mémoire ») que je veux situer les deux volets de mon exposé. Le premier consiste à circonscrire dans *Traditionis traditio* l'unité des trois problématiques immanentes aux positions réservées par Granel à Heidegger, Derrida et Marx ; le second conclusif, centré sur plusieurs aspects de l'impensé de Heidegger, visera, par delà les positions de Granel, à donner si possible sa pleine extension historique à l'impératif de « l'autre commencement ». Je voudrais m'excuser d'avance de donner à cette dernière partie de mon exposé un tour plus personnel.

¹ G. Granel, *Traditionis traditio*, Paris, Gallimard, 1972, p. 147.

² *Id.*, p. 167.

³ *Id.*, p. 11. (Je souligne.)

⁴ *Id.*, p. 147.

I – L’AUTRE COMMENCEMENT SELON GÉRARD GRANEL

J’entends caractériser à présent à grands traits la problématique qui sous-tend l’ensemble des essais qui composent *Traditionis traditio*. J’en rapportai le propos tour à tour à la teneur de l’imbroglio anthropologico-philosophique de la pensée contemporaine puis à l’affirmation granélienne du primat de la *pensée comme telle* : « Un même mouvement d’absolute confiance en la “pensée” traverse [tous les textes ici rassemblés] et sans doute d’abord les suscite, et le même sentiment d’une différence essentielle entre, donc, cette “pensée” et tout autre régime de l’écriture et du savoir »¹. Dès son « Liminaire » Granel marque un écart décisif entre « la théorie des domaines [...] “positifs” (la psychanalyse, la linguistique, la pratique des sciences, l’anthropologie, l’économie) » et la philosophie qu’il assimile à « l’étrange efficace d’une sorte de travail théorique “non positif” » et qu’il rapporte à la fascination qu’exerce sur lui le « vide-du-centre » : « si “centre” il y a, c’est un centre sans domaine et qu’en un sens la “pensée” n’est rien »². Rendre justice à la position excentrique et centrale de Granel dans le contexte de ce qu’il appelle « la lutte théorique [aujourd’hui] » nous conduira ainsi à prendre acte de la manière dont *Traditionis traditio* (ainsi que les deux ouvrages, sur Husserl et Kant, publiés antérieurement à 1971) firent époque et pourraient faire époque à nouveau pour nous (cela sans préjuger du chemin parcouru par Granel après *Traditionis traditio*).

Je me donne donc pour tâche de *re-marquer* (pour emprunter à Derrida une tournure affective de lui) les concordances et les écarts entre les principaux chapitres de *Traditionis traditio* tels que je les conçois dans l’horizon précisément du « devoir de *traditio* », qui est *l’affaire* la plus pressante et pourtant la plus en retrait. Il s’agit non seulement de prendre acte de la crise de la pensée européenne – « La tâche infinie du travail phénoménologique d’où doit résulter pour le monde moderne la production de sa mondialité, dont l’absence, jusqu’ici [...] a fait de l’Europe [...] le pays de *La Crise* »³ – mais de porter plus avant l’œuvre de la déconstruction (*Abbau*) de manière à tenter, à la fois fidèlement et transgressivement, de « faire monde » ou encore d’ouvrir la brèche d’un *autre universel* ayant trait au secret de notre humanisation et donc en soi nécessairement trans-européocentrique.

J’examinerai à présent les trois moments-clés de la démonstration immanents à *Traditionis traditio*, je les rapporterai aux trois figures majeures de la pensée moderne que sont Heidegger, Derrida et Marx.

(1) En tant qu’il est empreint par un travail intense de réévaluation / réengagement de l’héritage de la pensée assumé dès les années 50, *Traditionis traditio* se présente non seulement comme le reflet mais la réexpression des événements philosophiques qui forgèrent le destin de la pensée au cours de la première partie du XX^e siècle. L’irruption de la phénoménologie sur la scène philosophique dès le début du siècle puis l’évolution de cette école à la suite de la trahison féconde de Heidegger eut d’abord pour le jeune Granel valeur de paradigme. Il est patent que l’ensemble des textes regroupés dans la deuxième partie de l’ouvrage intitulée « La gigantomachie » témoigne de l’épreuve démesurée et en quelque sorte agonique à laquelle la pensée contemporaine doit faire face en l’âge de « la “fin de la métaphysique” ». Cette dernière formulation renvoie, on le sait, au titre du paragraphe conclusif de la troisième partie de l’ouvrage intitulée : « Incipit Marx ».

Dans les deux chapitres qu’il consacre à l’œuvre de Heidegger, nous nous contenterons de marquer de quelle manière Granel rend compte du déplacement heideggérien du projet phénoménologique (c’est-à-dire du réexamen de ses deux composantes – *phainestai* et *logos* – cf. *Sein und Zeit* § 7) et du même coup de la réouverture d’une réflexion sur les rapports entre anthropologie et philosophie. L’examen de la polarité entre *Vorhandenheit* et *Zuhandenheit* dans le premier texte⁴, puis de *Welt / Umwelt* dans le second⁵ s’inscrit dans une stratégie visant à discerner la nature du glissement herméneutique de Husserl à

¹ *Id.*, p. 7.

² *Id.*, p. 13, et p. 7.

³ *Id.*, p. 145-146.

⁴ *Id.*, p. 102-113.

⁵ *Id.*, p. 138-148.

Heidegger et témoigne surtout, ainsi que le note Granel, en quoi « la répétition dans laquelle Heidegger est engagé en 1926-27 est la répétition de Kant, non celle de Husserl »¹.

Tout ce mouvement nous ramène donc au célèbre *Kant et le problème de la métaphysique* et simultanément à *L'équivoque ontologique de la pensée kantienne* que Granel publia en 1970 un an à peine avant *Traditionis traditio*. Il suffira d'indiquer que le *Kantbuch* est l'ouvrage dans lequel Heidegger examine les sources de la confusion métaphysique en quelque sorte fatale entre anthropologie et philosophie (la dernière section du livre porte justement le titre ambigu de : « L'instauration du fondement de la métaphysique comme anthropologie »). Ce travail sur Kant qui entérinait, on le sait, l'inachèvement de *Sein und Zeit* témoignait de ce que l'abîme du fondement comme *Ereignis* se devait de réaliser le coup double de la rupture avec le positivisme de la science et particulièrement avec les sciences humaines et de l'ouverture de la pensée au paradoxe de *l'inapparent* ou du rien (de rien).

Nous noterons pour clore ce paragraphe qu'il est patent que le livre de Granel sur Kant, qui s'inscrit dans la descendance pleinement reconnue du *Kantbuch*, en assume aussi les conséquences eu égard à l'anthropologie philosophique : « La critique de l'idée d'une anthropologie philosophique montre [...] qu'il ne suffit pas simplement de poser la quatrième question [kantienne], celle de l'essence de l'homme ; au contraire son imprécision même nous indique que finalement nous ne sommes pas encore entrés, même maintenant, en possession du résultat décisif de l'instauration kantienne du fondement »². C'est bien dans cet horizon qu'il convient de situer « Remarques sur l'accès à la pensée de M. Heidegger » (le second texte de Granel sur l'auteur de *Sein und Zeit*) : « Heidegger, à qui *tout le monde* doit la lumière qu'il peut posséder aujourd'hui sur ce qui figure notre destin, c'est-à-dire sur la clôture de la philosophie occidentale, est peut-être le seul qui trouve encore cette lumière obscure et ne la confonde pas avec un fait de culture. Quand chacun est passé à autre chose, lui s'enfonce "encore" dans l'entrecroisement du clos et de l'ouvert *eux-mêmes* »³. Remarquable est ici la manière dont Granel dénonce la dérive "culturaliste" de la philosophie contemporaine (ou du discours scientiste / humaniste) auquel n'échappent à ses yeux que de très rares penseurs, avant tout Jacques Derrida.

(2) « Jacques Derrida et la rature de l'origine » est un article qui parut en 1967 dans la revue *Critique* l'année même où l'auteur venait de s'imposer spectaculairement à l'attention du public philosophique à l'occasion de la publication de trois ouvrages majeurs : *La voix et le phénomène*, *De la grammatologie* et *L'écriture et la différence*. Or si ledit article parvenait à cerner avec une pertinence et une clarté inédites l'événement qui venait de se produire sur la scène de la pensée (qui était aussi celle d'un structuralisme déclinant) c'est que l'œuvre naissante de Derrida répondait très exactement à plusieurs des questions que Granel avait longuement méditées. Nous rapporterons l'exceptionnelle « rencontre philosophique » de Derrida par Granel à deux motifs-clés :

(a) L'inscription de la question de l'écriture au cœur de la pensée moderne répondait d'un seul coup à deux attentes. Elle ouvrait un territoire inattendu à la réflexion anthropologico-philosophique relative au statut épistémologique des sciences humaines et elle décelait, d'autre part, une dimension inexplorée du *Dasein* au chiasme même des questions de l'être et du langage. Comme le note Granel tout se passait, pour le lecteur de 1967, comme si « Derrida [avait] eu l'habileté de [...] recommenc[er] l'opération qui consist[ait] à mêler indémêlablement le savoir propre du domaine empirique considéré [à savoir de l'écriture] et une "profondeur" herméneutique à l'abri de laquelle ce savoir partiel [était] mystérieusement égalé au tout de la métaphysique, ou de la mise-en-question de la métaphysique, c'est-à-dire élevé à la dimension d'une *succession de la philosophie*, qui est bien la question de notre époque »⁴. Ainsi que le résume excellemment Granel⁵, toute l'innovation derridienne consistait à dénoncer les collusions idéalistes / spiritualistes de la « vive voix » et simultanément à discerner le rôle primordial d'une « répétabilité »⁶ pure, immanente à la subjectivité, donc à l'ordre du déploiement de la présence (ou de la subjectivité) comme telle.

¹ *Id.*, p. 97.

² M. Heidegger, *Kant et le problème de la métaphysique*, tr. fr. Paris, Gallimard, 1953, p. 270.

³ *Traditionis traditio*, p. 152.

⁴ *Id.*, p. 157.

⁵ *Id.*, p. 160-163.

⁶ *Id.*, p. 161.

(b) Granel n'aura pu qu'être séduit par *La voix et le phénomène* et par la critique magistrale de la phénoménologie qu'y offre Derrida. Le point de vue derridien permettait en effet d'un seul coup d'approfondir les raisons de la rupture heideggerienne avec l'idéalisme husserlien pour autant que l'auteur de *La voix et le phénomène* mettait le doigt : (i) sur l'héritage platonicien (et cartésien) de la phénoménologie ; et (ii) sur son impuissance à déployer une réflexion ontico-ontologique effective (eu égard notamment à la question de l'origine de la subjectivité).

Mais cette adhésion aux thèses derridiennes avait également son envers : elle suscita la perplexité de Granel quant aux rapports entre la pensée de Derrida et celle de Heidegger : « Il faut le dire tout suite, certaines affirmations de Derrida sur Heidegger *choquent* ». Mais Granel se ravise aussitôt et tempère son jugement qu'il trouve trop péremptoire : « Il faut ici remarquer deux choses : d'abord que ce qui, dans certains passages, [porte] sur la forme de l'affirmation, prend ailleurs celle de l'interrogation ; ensuite que Derrida *renverse lui-même* à plusieurs reprises le rapport, et *confie* soudain sans réserve à Heidegger ce qu'il semblait vouloir soustraire *même à lui* »¹. Face aux incertitudes de la zone grise ou impensée qui s'étend *entre* la question de l'écriture et celle de l'être Granel parle d'« hésitation »².

Car il se pourrait, avec le recul de plusieurs décennies (dans la perspective qui pourrait être aujourd'hui la nôtre) que la « percée » derridienne ait concerné avant tout la renégociation des rapports entre ce que Granel nomme « le travail théorique “non-positif” » et « la théorie des domaines [...] “positifs” » : la psychanalyse, la linguistique, l'anthropologie et l'histoire. Tout le débat des proximités et des différences entre Derrida et Heidegger concernerait alors l'ancrage métaphysique/spiritualiste inélucidé de la science (particulièrement des « sciences humaines ») et donc la possibilité *d'un passage effectif* (voire d'un non passage ou d'une aporie définitive), ainsi que l'évoque Heidegger dans son *Kantbuch* : « [d']une anthropologie empirique [à] une anthropologie satisfaisant aux exigences de la problématique transcendante, c'est-à-dire [à] une anthropologie pure »³.

C'est donc finalement dans le contexte de l'« hésitation » ou du « vacillement » heideggerien / derridien qu'il convient d'aborder : « L'ontologie marxiste de 1844 et la question de la “coupure” » qui fut publié une première fois en 1969 dans *L'endurance de la pensée*. C'est parce que l'auteur de *Traditionis traditio* rouvre alors d'emblée la question des rapports entre Feuerbach, Hegel et Marx et donc des relations complexes entre la philosophie et le christianisme (entre philosophie et anthropologie religieuse ; *logos* et *mythos*) que nous devons considérer ce texte comme la clef de voûte de l'édifice bâti par Granel.

(3) Le travail de Granel sur Marx s'inscrit dans le cadre des réactions critiques à la publication en 1965 de *Pour Marx* de L. Althusser puis de *Lire le Capital*, d'Althusser, Rancière et Macherey. C'est sur ce terrain polémique que Granel confirme le plus nettement sa vocation dissidente dont témoigne bien entendu aussi les épisodes de son apostasie “catholique” (l'ambiguïté est la même⁴). Compte tenu du temps qui m'est imparti, je serai contraint d'adopter ici un point de vue encore plus restrictif et synthétique que dans mes développements précédents. Les quelques allusions que je propose ne pourront donc pas rendre compte de la richesse et de la complexité insigne des réflexions de Granel.

Il est remarquable que l'auteur de *Traditionis traditio* prenne d'entrée de jeu ses distances à l'égard des réinterprétations récentes, censées être rénovatrices du marxisme, afin de rouvrir le chantier d'une élucidation des positions proprement philosophiques du jeune Marx. Les positions critiques de Granel sont, sur ce point, sans ambiguïté : « La conviction marxiste [selon laquelle] la philosophie [...] n'a pas de détermination propre et pas d'histoire fait oublier simplement que toute métaphysique est, non seulement une théorie de l'homme, mais aussi et du même mouvement une théorie de l'être. On ne se demande donc pas non plus ce que veut dire le fait que l'être soit pensé par Marx comme *production*, ni comment cela peut bien se rattacher à l'achèvement de la métaphysique des modernes dans la philosophie de Hegel d'une part, et d'autre part à la seule “révolution théorique réelle” [selon la formule de Marx lui-même] survenue depuis Hegel dans (ou à) cette métaphysique achevée, c'est-à-dire. à Feuerbach. C'est pourtant à notre sens [poursuit Granel] l'interprétation de ce *double* événement [...] : l'apparition de l'être de l'homme comme producteur (dont *l'Unwesen* est le travailleur) et de l'être lui-même comme produc-

¹ *Id.*, p. 167.

² *Id.*, p. 171.

³ M. Heidegger, *Kant et le problème de la métaphysique*, p. 263.

⁴ Cf., dans la section intitulée « La lutte dans l'Église » de *Traditionis traditio*, notamment « La destruction de la théologie ».

tion (dont *l'Unwesen* est le travail), qui commande la lecture des *Manuscrits de 1844* [et de *l'Idéologie Allemande*] »¹. Cette longue citation éclaire programmatiquement, non seulement l'orientation de l'interprétation granélienne, elle nous livre un aperçu de la visée d'ensemble de son argumentation dans *Traditionis traditio*.

L'auteur d'« Incipit Marx » (c'est le surtitre que Granel a donné dans *Traditio traditionis* à son travail de 1969) cite alors un long passage des *Manuscrits de 44*² au terme duquel Granel assume sans réserve la position athée radicale qui est celle de Marx. Car il y va dans ledit passage de la confrontation directe de l'athéisme moderne à la conception « créationniste » anthropologique et philosophique chrétienne eu égard à « l'essence humaine » ou comme Granel préfère dire de « l'être-homme »³. Granel commente longuement « l'affirmation “simple”, et pour ainsi dire linéaire, du troisième manuscrit : “L'homme est immédiatement être de la nature” ». Il souligne que « le mot important est [...] “immédiatement” [que Marx n'a pas souligné] » et précise aussitôt, comme pour conjurer le sens obvie du vocable et ouvrir la pensée de Marx à la complexité qu'elle recèle, que ce « dont il s'agit ici n'est nullement immédiat »⁴.

La question soulevée a trait à « l'être de l'homme » et elle n'est en effet réductible ni à l'homme « dans la nature », ni à l'idée de nature (et classiquement à l'idée de Dieu « en l'homme », etc., mais, comme le dit très justement Granel, elle renvoie au « caractère originel de leur être-l'un-à-l'autre » et il ajoute « Que l'étant *est*, et que c'est là l'être même de l'homme, est ce dont Marx part comme du principe à partir duquel il pense l'essence de l'homme (l'homme *humain*) et l'étant en général (la “nature”) »⁵.

Granel rouvre ainsi courageusement l'immense question de la déconstruction de l'anthropologie religieuse, c'est-à-dire des fondements même de notre culture judéo-chrétienne et simultanément de la transformation de l'héritage philosophique dans l'horizon de la « fin de la philosophie ». Je dois toutefois renoncer ici à résumer son remarquable cheminement. Il suffira d'indiquer qu'il aborde tour à tour les questions : (i) de la tension historique entre la cause et l'origine⁶ ; (ii) de la production de la subjectivité comme subjectivité⁷ ; (iii) de la perspective innovatrice propre à Marx au sujet de « l'être comme production »⁸.

À l'horizon de l'enquête granélienne, il y va de l'être-vide et de la pensée *de* l'homme comme *Ereignis*, auto-production de l'homme par l'homme, épreuve de la nature dénaturée (ou dévastée ?).

De manière à réunir en faisceau les étapes de mon interprétation de *Traditionis traditio*, je voudrais finalement situer ce commentaire au sujet de Heidegger, de Derrida et de Marx (au sujet du « travail, [de la] vie [et du] langage »⁹) dans l'horizon du travail que je poursuis depuis plusieurs décennies. Je voudrais donc suggérer ici à grands traits, en sept points, ce que pourrait être une philosophie à venir de la responsabilité et de la liberté dans l'horizon de l'éclatement ou de la « dissémination » de la Cause en une pluralité d'instances apparaissant / disparaissant (ou d'« Apparition de l'inapparent »¹⁰).

(1) Ce que la paléanthropologie nous enseigne au sujet de l'hominisation : l'acquisition de la bipédie, la déspecialisation de la main, l'accroissement des capacités cérébrales, finalement l'invention de l'outil et du travail (l'entrée dans le champ de l'attention visuelle de l'activité manuelle, etc.) a frayé la voie à la *Zuhandenheit* (à « ce qui est à-portée-de-la-main ») et à la *Vorhandenheit* (à « l'être-sous-la-main »), c'est-à-dire à la *possibilité* du déploiement d'un « monde ».

(2) L'évolution rapide qui alors s'enclencha mit en œuvre, pour la première fois, le travail de l'oubli *et* du recommencement en vertu de l'épreuve *désormais vécue* du renouvellement ou du « regain » (Bossuet) des générations. Quelque chose comme une création inconsciente put alors être mise en route, elle rendit possible l'invention de la culture : l'auto-formation de l'homme par l'homme.

¹ *Traditionis traditio*, p. 183.

² *Id.*, p. 187-188.

³ *Id.*, p. 185.

⁴ *Ibid.*

⁵ *Id.*, p. 186.

⁶ *Id.*, p. 195.

⁷ *Id.*, p. 209.

⁸ *Id.*, p. 222.

⁹ Cf. M. Foucault, *Les mots et les choses ; Une archéologie des sciences humaines*, 2^{ème} Partie, Gallimard, 1966, p. 229-398.

¹⁰ Cf. J. Derrida, *Spectres de Marx*.

(3) La flèche créatrice de cette évolution fut l'exacerbation paroxystique des affects « de l'angoisse et de la joie » (M. Heidegger) ou « du pâtre et du jouir » (M. Henry) par la mise en route des pratiques proto-religieuses ritualisées. C'est dans ce contexte qu'aura pu se produire la maturation de la voix : une entente toujours déjà individuelle *et* collective de l'autre en soi.

(4) C'est la conjonction accidentelle de la parole et de la mort (de la voix et des ritualisations de la mort) qui rendit possible le franchissement du seuil symbolique. Cet événement ek-statique, initiateur de la rencontre de rien (ou la mort de l'autre-soi) fut générateur de la subjectivité, c'est-à-dire de l'être-fini du Dasein.

(5) Tributaire de la co-déclosion du texte, du temps, de l'image, du signe, l'entrée en scène de l'intériorité consciente jeta les fondements d'une communauté symbolique *sui generis* en vertu de la co-invention permanente du *logos*, du *mythos* et de la *physis* ou de la fiction de la « nature ».

(6) L'effacement du travail immémorial du *Dasein infans* eut pour contrepartie l'élaboration des fantasmagories magiques ou divines de « l'autre monde ». Cette contrainte aliénante prit alors le relais de l'emprise proto-religieuse purement affective et présymbolique. Elle dicta les formes culturelles désormais polymorphes de l'auto-formation de l'homme par l'homme qui ne fait qu'un avec *l'histoire* de notre espèce.

(7) La levée de l'aliénation religieuse est la conséquence de l'évolution post-archaïque dans le sillage de la révolution néolithique. Cette dénivellation commanda notamment la profanation du sacré immémorial dans le monde grec (le passage de l'âge archaïque des Titans aux dieux olympiens puis à la philosophie) et la « révélation » d'un Dieu créateur unique, soucieux du salut de l'homme dans le monde hébraïque. Finalement, tout se passe comme si cette immémoriale évolution ne peut (ou ne pouvait), ne doit (ou ne devait), parvenir à son terme qu'en l'époque du monde qui est la nôtre.

La question est alors de savoir si ce lent travail de déchiffrement et d'émancipation pourra « faire monde », *donner lieu peut-être* au monde post-historique d'une célébration de notre naissance mortelle. Une perception tout autre de notre passé et de l'avenir pourra-t-elle nous permettre de franchir le seuil de l'immonde, frayer les voies (rouvrir la brèche) de l'humanisation? Cette ultime question n'est plus du ressort du savoir. Elle requiert désormais l'engagement éthique de chaque homme comme de tous.

II – L'AUTRE COMMENCEMENT OU LE MAL DE NAÎTRE

Le pressentiment d'un *autre commencement* ou d'un *recommencement* hante certes notre culture depuis nos origines (grecques et judéo-chrétiennes), mais il s'est fait plus pressant depuis le tournant du romantisme, depuis l'époque que nous associons avec « la fin de la métaphysique ». Or cette promesse est-elle encore d'actualité ? Sommes-nous pris au piège d'un ressassement indéfini ou bien une réorientation peut-elle frayer *in extremis* la voie d'une explication *tout autre* des commencements ? Le rêve d'un retournement radical en vue d'une *autre fin* est-il encore viable ?

De toutes les œuvres qui ont inspiré ce travail, aucune, hormis celle des poètes, n'a exercé une plus constante fascination et puissance d'inspiration que celle de Heidegger. Outre son insigne extension philosophique, l'un des titres de gloire les plus incontestables de cette œuvre tient à mes yeux à ce qu'elle fut sciemment marquée par son auteur du sceau de *l'inachèvement*. La non publication de la seconde partie de *Sein und Zeit* puis le renoncement à ce projet, les critiques formulées à l'égard de *Kant et le problème de métaphysique*, la rédaction d'un ouvrage – *Contributions à la philosophie – Au sujet de l'Ereignis* – destiné à n'être publié que pour le centième anniversaire de sa naissance témoignent du souci constant de préserver *une échappée vers l'impensé, voire vers l'impensable*.

Or, il n'est pas indifférent que la question de l'impensé ait été thématifiée dans *Qu'appelle-t-on penser ?*, précisément à propos d'une *explication de Nietzsche (avec Nietzsche)*: « Le pensé d'un penseur ne se laisse surmonter que lorsque l'impensé dans son pensé est re-situé dans sa vérité originelle »¹, de fait toute la première partie de l'ouvrage est consacrée à l'auteur de *La naissance de la tragédie*². Toute pensée est une « bouche d'ombre » d'où parle ce qui n'a pu ou su être compris au sujet de ce qui est « le

¹ M. Heidegger, *Qu'appelle-t-on penser ?*, tr. fr. Paris, P.U.F., 1973, p. 52.

² Cf. *id.*, p. 21-126.

plus digne d'être pensé ». Car ce qui de l'impensable peut être entr'aperçu, soupçonné ou pressenti s'inscrit *exactement à l'horizon* de ce qui peut (ou doit) (ad)venir. C'est d'ailleurs ainsi que Heidegger évoque les limites historiques de la / sa pensée dès les premières pages de *Qu'appelle-t-on penser ?* quand il demande : « Qu'est-ce que "ce qui donne le plus à penser" ? Comment cela se montre-t-il dans notre temps qui donne à penser ? » et qu'il répond : « *Ce qui donne le plus à penser est que nous ne pensons pas encore* »¹.

C'est dans la conférence intitulée « *Das Wesen der Sprache* »² que Heidegger a nommé ce qui demeure impensé *pour lui comme pour nous*. Il faut être attentif, en effet, à l'expression à la fois dramatique et discrète – l'éclair dans la nuit – de la « sentence de l'impensé » qui n'aura jailli qu'une seule fois – *ici précisément* – à la toute fin de la conférence. J'en cite le passage le plus important : « Les mortels sont ceux qui ont possibilité d'expérimenter la mort en tant que mort. La bête n'en est pas capable. Mais la bête ne peut pas non plus parler. Le rapport entre mort et parole, un éclair, s'illumine ; mais il est encore impensé. Il peut pourtant nous faire-signer et nous indiquer le mode sur lequel le déploiement de la parole nous intente en nous réclamant pour elle, et ainsi nous rapporte près de soi – pour le cas où la mort fait ensemble partie de ce qui nous intente »³.

Afin de pénétrer le sens de ladite "sentence", il convient d'en rapporter la teneur aux « chemins » frayés par Heidegger. La « sentence sur l'impensé » se situe en effet à l'horizon des thèmes essentiels de notre auteur : sur *l'impensé exemplaire* de Nietzsche ; sur *l'énigme* du Dasein eu égard à l'animal et aux dieux telle qu'elle fut questionnée notamment en tant que le motif des « Quatre » – le ciel et la terre, les mortels et les immortels – dans la conférence « La chose » ; sur « l'essence de la parole » ou sur la *connexion* de « parole / poésie / pensée ». Examinons brièvement chacun de ces points :

(1) Dans *Qu'appelle-t-on penser ?* Heidegger pose par principe que la pensée de Nietzsche est *plurielle et une* car tous les fils qu'elle a tendus tissent la toile *de notre destin* : « dans la pensée de Nietzsche tous les motifs de la pensée occidentale, mais tous transmués, se rassemblent par destin »⁴.

(2) La pensée de Heidegger sur l'impensé prolonge la méditation sur le « Quadriparti » ou le « Cadre » (*Geviert*) instituteur de « La chose » : « La parole en tant que Dite mettant en chemin le monde, est le rapport de tous les rapports [...] Se retenant ainsi en soi, la parole comme Dite du Cadre du monde, nous intente (*be-langt uns*), nous qui avons place dans le Cadre en tant que mortels, nous qui n'avons possibilité de parler que dans la mesure où, prenant mesure sur la parole, nous lui répondons »⁵.

(3) Au point exact de conjointure entre les deux conférences « Le déploiement de la parole » et « La chose », Heidegger annonce l'irruption historique d'un *jeu réfléchissant* ou de « l'Anneau » par la mise en correspondances de toutes les « pièces » qui composent notre destin : « C'est seulement quand – brusquement, semble-t-il – le monde comme monde joue-le-jeu-du-monde (*die Welt als Welt weltet*) que resplendit l'Anneau dont, par son enroulement, le Tour encerclant de la terre et du ciel, des divins et des mortels se libère, pour rentrer dans la petitesse docile de sa simplicité »⁶. Dans la conférence « Le déploiement de la parole », cette éventualité est reconduite à « La possibilité [...] que nous faisons avec la parole une expérience ; que nous parvenions en quelque chose de tel qu'il nous renverse, c'est-à-dire rend-autre notre rapport à la parole »⁷.

C'est donc seulement si nous sommes en mesure de réunir en faisceau ces motifs (ces « pièces » ou ces « fils ») que nous parviendrons à concevoir ce que pourrait être un « commentaire » de la « sentence ».

Ce pourrait être quelque chose comme ceci : l'homme a expérimenté et ne cesse d'expérimenter la mort depuis son premier commencement, c'est-à-dire depuis qu'il est l'être parlant, conscient et moral *que nous sommes*. Si l'homme s'est libéré de l'animalité en accédant à l'au-delà du monde par la parole, il n'aura cessé de franchir ce pas *dans l'histoire* en vertu de la saisie des raisons et des déraison *de*

¹ Cf. *id.*, p. 22, où tout le poids de la proposition porte bien entendu sur le "nous" et le "pas encore".

² Cf. « Le déploiement de la parole », *Acheminement vers la parole* tr. fr. F. Fédier, Paris, Gallimard, 1976.

³ *Acheminement vers la parole*, p. 201.

⁴ *Qu'appelle-t-on penser ?*, p. 49.

⁵ *Acheminement vers la parole*, p. 20. Ce passage précède immédiatement celui que je nomme "la sentence de l'impensé".

⁶ « La chose », *Essais et conférences*, tr. fr. Paris, Gallimard, 1958, p. 217.

⁷ *Acheminement vers la parole*, p. 201.

l'histoire (son histoire – sa Geschichte ou Erzählung même). Or, cette expérimentation conjointe de la parole et de la mort est ce qui s'impose à nous aujourd'hui au moment où nous sommes invités à faire une « expérience avec la parole » (une expérience de *poésie / pensée*) et à réaliser notre destin (de) mortel.

Nous devons donc seulement voir dans la remarquable “sentence” de Heidegger une indication relative aussi bien à *l'événement* qui « donne le plus à penser » *qu'au lieu* (hors lieu) où s'est toujours déjà produit et pourrait *se reproduire* la conjonction immémoriale de la parole et de la mort. Il y va ici de la proximité *et* de l'écart de l'homme et de l'animal, mais aussi du *lien d'ambivalence historial* entre l'homme et les dieux (le Dieu), entre vision mortelle *et* croyance(s) en l'immortalité.

En ce moment (ce lieu) qui pourrait être celui du (re)commencement, tous les motifs (tous les fils) de la pensée (quand le déclin se fait aurore) pourraient être appelés à se nouer « par destin » sous l'égide du *Dasein* immémorial, c'est-à-dire du *Dasein infans*. Y a-t-il quelque apparence qu'un choc en retour puisse nous *toucher*, bouleverser notre esprit et notre âme (notre cœur), rétroagir sur nous et frayer les voies d'une « *neuve évidence* »¹ ? En ce point de notre parcours où nous mesurons combien il serait outrecuidant pour quiconque de prétendre lever le voile de l'impensé, il suffira que nous puissions pressentir (ou anticiper) ce qui peut ou doit (ad)venir. Il nous *faudra alors tenter* de penser (dire) patiemment et humblement « ce qui est le plus digne d'être pensé », puis, à l'instar de la loi singulière qui s'impose à tout homme, selon le mot de Valéry – « tenter de vivre » – face à l'immensité de la mer *et* de la mort prochaine.

*

C'est dans ce cadre très général que peuvent saillir les deux traits qui confèrent son originalité à notre projet. L'un porte sur la mise en cause de l'hégémonie de la science par la *triple déconstruction* de la “*phusis*”, du “*logos*” et de “l'être” ; l'autre, sur l'ouverture philosophique à *l'irrationnel* (à l'affectivité et aux formes religieuses primitives) immanent à l'histoire. Nous exposerons très succinctement chacun de ces points.

(1) Il s'agit en premier lieu de remettre en cause la capacité de la science, particulièrement de la paléontologie, à répondre à la question *qu'est-ce que l'homme ?*, et plus encore *qui est l'homme ?* Nous n'entendons nullement récuser de la sorte la somme des connaissances si patiemment recueillie par cette science depuis la fin du XIX^e siècle, mais seulement réévaluer le récit qu'elle nous propose *du passage* de la nature à la culture. Est-il possible de réinterpréter ce que nous savons de l'évolution naturelle à la lumière de ce que nous enseigne l'histoire, et, du même coup, d'ouvrir la brèche d'une pensée post-métaphysique affranchie tant des conceptions mythiques traditionnelles que des perspectives positivistes notamment darwiniennes ? La postulation de l'événement unique de la *dénaturation* à l'aube de l'aventure du *Dasein infans* ne nécessite-t-elle pas une conversion d'ensemble de nos représentations traditionnelles, religieuses *et* métaphysiques ?

C'est dans le contexte de certains comportements « aberrants » signalés par la paléanthropologie – l'endocannibalisme, la domestication du feu, l'apparition des premières sépultures notamment – que nous avançons l'hypothèse de la suspension graduelle par (et pour) le *Dasein infans* de l'« accaparement » de la vie instinctive ou animale. C'est au terme du long processus de l'hominisation (l'acquisition de la bipédie, la libération de la main, le remodelage du « visage », la conquête d'un outillage « technique ») que s'est ouvert la phase critique de l'auto-formation du corps, de l'esprit et de l'âme de l'homme *in statu nascendi*. Durant une inénarrable « ascèse » de près de 500 000 ans, le *Dasein infans* s'est exposé à la béance d'un *néantir* tout à la fois fantasmatique *et* réel aux confins de la mort vécue. Seul le traumatisme de l'expulsion hors de la vie instinctive au cours d'un très long processus d'onto/phylo/genèse peut expliquer l'accès au stade de la déflagration symbolique, c'est-à-dire à la révélation inaugurale – accidentelle *et* nécessaire – de la parole et de la mort.

Le passage par la *dénaturation* doit alors être perçu à la fois comme le point zéro de la destruction de la vie animale pour nos lointains ancêtres *et* comme la déconstitution historique du *muthos / logos* (archaïque, grec et judéo-chrétien) que nous *devons* réaliser (et avons toujours déjà commencé de réaliser) en cet âge-ci de l'histoire. Il suffira d'indiquer que l'hypothèse de la *dénaturation* et de la naissance mortelle du *Dasein* devra parachever l'œuvre de *profanation* (post-religieuse *et* post-rationnelle) du mythe de la nature comme « être naissant » (*natura*) et comme « être croissant » (*phusis*). L'étrangeté de la *phusis*

¹ Cf. Hölderlin, « *Wie wenn am Feiertage* ».

(comme « *génésis* », « *énergeia* » et auto-engendrement : « *kinoumenon kat auto* ») ne peut en effet que scintiller comme chose = X, ou comme le « mystère » démythifié du « venir-à-être » ou de l'« *entstehen* » sans raison de l'homme, de la parole et du monde¹.

Le motif de la dé/construction de la nature par la co-déclosion du *Dasein infans* et du logos démythifié a ainsi pour corrélat l'évolution de la « physique » quand les contenus et les cadres « classiques » de cette discipline finissent par voler en éclats sous les coups de boutoir de la physique moderne. C'est d'ailleurs le constat que fait Merleau-Ponty au terme de la première année de son cours (1956-57) qui portait sur « Le concept de nature » : « La physique détruit certains préjugés de la pensée philosophique et de la pensée non philosophique, sans pour autant être une philosophie. Elle se borne à inventer des biais pour pallier la carence des concepts traditionnels [...] elle ne pose [plus] des concepts de droit »².

(2) Le point zéro de la dénaturation coïncide avec l'aboutissement de la lente maturation des capacités physiologiques et psychiques du *Dasein infans*. C'est en effet seulement au terme de la très longue période de détresse de l'*infans* qu'aura pu se produire le « miracle » de la conjonction de la parole et de la mort : l'événement fortuit de l'apparition de l'homme parlant / conscient / moral que nous sommes. Malgré les apparences, le saut qualitatif que nous postulons ne résulte nullement d'une initiation au sens « spirituel » ou d'un cheminement déjà tracé et programmé. Il échappe à tout *telos* car il est seulement la conséquence de la résilience de l'être en souffrance du *Dasein infans*, démuné et vulnérable, acculé à sa fin (à sa disparition). La *projection conjointe* ou le *sym-ballein* des voix articulées et de la vision mortelle de l'autre soi-même n'est en effet rien d'autre qu'un *accident* : il est irréductible à toute conception idéaliste de l'Être ou de Dieu.

À la césure de l'hominisation et de l'humanisation, j'avance donc l'hypothèse d'une brusque montée en puissance d'un mimétisme proto-religieux ou d'un jeu ritualisé en miroir qui commanda la coordination – la catalyse – de diverses activités sporadiques dont on trouve les prémisses chez l'animal³. La gestualité stéréotypée et itérative des jeux mimiques, de la parade ou de la pantomime frayèrent la voie à la transe : à la danse et au chant festif et d'affliction qui est le propre du *Dasein infans*. Une orchestration communautaire des émotions paroxystiques d'allégresse et de dérélition fut rendue possible par la stabilisation des transformations psychophysiques du préhomme (des hominins). Il est notable que toutes ces activités s'inscrivirent d'emblée à la frontière des comportements ambivalents de compétition ou de collaboration, d'agression ou d'empathie qui sont celles d'un animal aux abois. Cette auto-concentration des hommes sur des pratiques ritualisées, distinctes des activités routinières de survie ou de travail – l'opposition entre des périodes d'attention intense requises pour la chasse, la fabrication des outils ou des armes, etc., et des périodes d'exaltation proto-religieuse gratuites, sans autre finalité que la constitution du *socius*, nous conduit à admettre que la vie de ces hommes fut peu à peu ordonnée par la bipolarité du sacré et du profane (*profanum* : ce qui est situé hors de l'enceinte du sacré). Un jeu d'oscillation permanent dut se mettre en place entre des phases de transe (de communion festive, dévastatrice ou orgiastique) et le retour à une vie assujettie aux préoccupations de la survie ordinaire ou animale. Force est donc d'admettre la possibilité d'une certaine corrélation entre l'épreuve de la désadaptation du *Dasein infans* (dont témoigne les faits « aberrants » relevés ci-dessus) et les premières mises en scène quasi liturgiques de l'auto-affection de l'individu et du groupe.

C'est cette clôture sur soi ou cette « macération » quasi alchimique du *Dasein infans* durant la longue épreuve de la dénaturation qui rendit possible la déclosion de la voix. Le fait que la maturation de l'appareil audiophonique du préhomme ait été précisément concomitante de la crise de l'humanisation est une donnée remarquable qui ne saurait être sous-estimée. Ainsi que le conçurent de nombreux auteurs depuis l'antiquité c'est en effet l'exercice passionnel préalable du chant qui rendit possible le passage de la voix chantée à la voix parlée. Comme l'a noté J.-J. Rousseau dans son célèbre *Essai sur l'origine des langues* : « On ne commença pas par raisonner mais par sentir [...] Il est donc à croire que les besoins dictèrent les premiers gestes et que les passions arrachèrent les premières voix »⁴.

La mise en œuvre individuelle et collective de l'affectivité durant la longue transfiguration du corps, des sens et de la voix fut la *condition* de la mobilisation des capacités proprement intellectuelles du *Dasein infans*, c'est-à-dire de la déflagration symbolique de la parole et de la mort. C'est la rencontre de

¹ Cf. Heidegger, « Ce qu'est et comment se détermine la *phusis* », in *Questions II*, Gallimard, 1968, p. 252-253.

² M. Merleau-Ponty, *La Nature*, texte établi et annoté par D. Séglaud, Seuil, 1994, p. 138.

³ Cf. K. Lorenz, *L'envers du miroir*.

⁴ J.-J. Rousseau, *Essai sur l'origine des langues*, Paris, GF Flammarion, 1993, p. 61.

rien ou du *néantir* aux limites de la dérélition qui, dans le creuset de la dénaturation, provoqua la cristallisation conjointe des formes culturelles et religieuses *et* des formes linguistiques.

L'hypothèse du modelage de l'affectivité préalablement au déclenchement des capacités intellectuelles rend compte du rôle de l'irrationnel au fondement de la raison. L'éveil conscient fut en effet façonné à chaque fois par l'embrassement passionnel ou la transe (le vertige, le simulacre, le conflit agonistique ou la fusion avec l'autre soi-même). C'est d'ailleurs au sens régénérateur des activités religieuses, en soi toujours idiosyncrasiques, que renvoie le vocable *religere* dont l'étymon est « recueil » et « rassemblement ». Inversement, l'ordre religieux institutionnalisé produit par la déflagration symbolique va jouer un rôle décisif dans l'auto-formation de la parole et de la pensée du *Dasein* tout au long de l'évolution des premières cultures archaïques jusqu'à la révolution néolithique. Il serait donc indispensable de comprendre comment, au terme de la démythification et de la sécularisation moderne (l'acte accompli de « la mort de Dieu ») peut s'opérer l'alliance de la raison et du cœur pour une humanité *enfin une*. Serait-il possible, en vertu d'un retour sur notre lointain passé, de trouver un *ethos*, c'est-à-dire d'établir un séjour là où ne s'annonce que l'absence de lieu et de dieu?

*

Le site abyssal de la déflagration symbolique gère depuis toujours les rapports du conscient et de l'inconscient, du savoir et du non-savoir. Il traverse et façonne le devenir historique qui est dicté, non par l'homme lui-même, mais par les contraintes de la vie (et de la sur-vie) aux confins d'un insaisissable « réel » (*res* : la chose *innommée* ou *innommable*). L'explication du commencement tel que nous venons très brièvement d'en brosser le tableau est la matrice théorique qui orientera notre lecture et donnera accès à la scène de « l'autre commencement ». Si le réfléchissement historial transcende les cultures sans abolir la spécificité d'aucune, il nous fait entrer dans l'âge de l'au-delà du commencement qui est celui du « jeu en réciprocité de preuve » (S. Mallarmé) : d'analogies ou de correspondances *à l'infini* : « Le jeu de miroir du monde est la ronde du faire-paraître (*der Reigen des Ereignens*) »¹. Ce jeu textuel est *l'unique critère* en vertu duquel se reflètent les moments ou facettes de l'histoire.

Cet âge sera-t-il celui de la folle sagesse qui nous invite à réinventer un séjour loin de tout feu et de tout lieu ou bien est-il voué, en raison de la destruction déshumanisante en cours, à l'aggravation de la dévastation et au meurtre ? Ce dilemme nous tient en haleine. Il nous invite à passer de la question « qu'est-ce que l'homme ? » à la question « qui est l'homme ? ». À cette ultime question tout homme quel que soit son héritage serait aujourd'hui appelé à répondre. Voici que s'annonce *l'âge de la responsabilité*.

Gérard BUCHER

Gérard BUCHER a enseigné la littérature française et la littérature comparée à la *State University of New York* à Buffalo. Il a été Melodia E. Jones Professor de 1998 à 2007.

Il est l'auteur de quatre ouvrages et d'une soixantaine d'articles. Son dernier livre *L'autre commencement ; Archéologie du religieux immémorial* (Belin, L'extrême contemporain, 2011) esquisse une hypothèse anthropologique et philosophique originale sur les origines de l'homme dans le prolongement des œuvres de Heidegger et de Derrida. Il s'agit d'interroger les données de la paléanthropologie à la lumière de la co-déclosion accidentelle (ni matérialiste ni spiritualiste) de la parole et de la mort. Ce travail donnera lieu à un ouvrage plus abouti qui pourrait paraître en 2015.

¹ M. Heidegger, « La chose », *Essais et conférences*, p. 215.