

Heidegger et le défi du nominalisme

Jean GRONDIN

[Paru dans *Les Temps modernes* 63 (2008), n° 650, 235-247]

L'une des pièces les plus célèbres de *Sein und Zeit* se trouve dans sa mise en question du privilège de « l'étant subsistant », carré, pensé à la manière d'une *res extensa* posée là devant le sujet et qui correspond un peu à l'en-soi de Sartre. Cette conception de l'être, légitime bien que dérivée, représente à ses yeux la condition de possibilité de l'essor de la technique, qui caractérise notre modernité, mais dont les fondements auraient été jetés dès l'apparition de la métaphysique grecque, avec Platon. Si la question de l'étant subsistant intéresse surtout *Être et temps*, c'est dans sa philosophie plus tardive de la technique que Heidegger a voulu montrer comment l'appréhension technique de l'étant avait été rendue possible par la métaphysique plus ancienne. C'est que la technique présuppose un étant d'emblée conçu, ou construit, comme ce qui peut être supervisé par un regard, lequel impose ainsi sa « visée » à tout ce qui est, l'étant dans son ensemble se définissant dès lors, du moins en principe, par son statut d'ob-jet pour un sujet. Il s'agit pour Heidegger d'une visée de domination : l'étant figé comme chose subsistante (*hypokeimenon*, *substantia*) apparaît comme un étant dont on peut rendre raison et avec lequel on peut faire des comptes. On peut

donc le produire, l'utiliser et l'exploiter « à volonté ». Cet étant incarne toujours un ceci particulier (*ti*, en grec; *quid*, en latin), comportant dès lors une essence (*ti esti*) ou une quiddité, que l'on peut par conséquent définir et délimiter. Aussi bien dire que l'étant se trouve invariablement envisagé dans la perspective de son intelligibilité, mais qui est d'abord celle du regard humain.

L'enjeu de ce débat, qui peut paraître parfois un peu historique ou philologique, tombe sous le sens : il s'agit de surmonter la conception purement technique de l'être, car celle-ci ne peut répondre à la question, plus fondamentale, du sens de l'existence. Certes, il y a partout de l'étant subsistant, ou des masses d'en-soi, pour reprendre encore l'expression de Sartre, avec lesquels on peut faire tous les calculs que l'on voudra, car tout se prête désormais à une considération technique ou économique, mais quel est le sens de l'être et de toute notre aventure? Cette réponse peut-elle relever de la seule technique? Assurément non, car elle se propose de penser quelque chose comme une fin dernière – ou une mesure (pensons à la question de Hölderlin, volontiers reprise par Heidegger : *Giebt es auf Erden ein Maß?* « Y a-t-il sur terre quelque mesure? »¹) – qui ne se prête plus à une considération économique, qui renverrait à une autre utilité.

La conviction intime de Heidegger est que l'étant subsistant n'épuise pas l'être. Ce n'est que l'être réduit à sa version comptable, on

pourrait presque dire « *podcast* » : l'étant que l'on peut télécharger, reproduire et visionner à souhait. Le privilège de ce type d'étant repose sur une certaine intelligence de l'être, et justement celle d'un être accouplé à l'intelligence, comme si c'était l'intellect qui dictait *a priori* ce qu'il en était de l'être. En vérité, le « comme si » est de trop, car c'est ainsi, estime Heidegger, que les choses se sont passées : l'être a effectivement été pensé à partir de son rapport à l'intelligence dans l'histoire de ce qu'il appelle la « métaphysique ». Cela paraît assez criant chez Kant, auquel Heidegger a consacré de profondes études : l'être n'est qu'une « position » dans l'espace et dans le temps à laquelle l'entendement impose ses lois *a priori*. Les déterminations essentielles de l'être, réduit au statut d'objet (*objectum* : ce qui gît là-devant), sortent tout droit du chapeau de mon esprit, car il n'y a d'être, pour Kant, que pour autant qu'il se présente à mon esprit, dont il épouse tout naturellement les formes *a priori*. Mais cela n'est pas moins manifeste chez Platon quand il saisit l'être à partir de l'*idea*, donc, estime Heidegger, à partir du regard que l'intelligence porte sur lui. Lorsque la *République* distingue deux grandes sphères d'être, intelligible et sensible, ou invisible et visible, elle le fait en partant des capacités d'intellection de mon esprit : le monde *oraton* (visible, perceptible) est celui que mes sens peuvent voir (*oran*), alors que le monde *noèton* (intelligible) est celui que mon intelligence (*vous*) peut penser (*noein*). L'être paraît se réduire

¹ Cette question a fourni le titre d'une étude de Werner MARX qui s'efforçait d'élaborer une éthique à partir du dernier Heidegger : *Gibt es auf Erden ein Maß? Grundbestimmungen*

ici à sa capacité à être vu, que cette vision relève des sens ou de l'esprit. Cette reconduction de l'être à la pensée traverse, selon Heidegger, l'histoire de la pensée occidentale.

Ce que Heidegger veut d'abord dénoncer, non sans droit, c'est la singulière démesure de cette prétention. Peut-on vraiment dire que l'être se réduise à l'image que notre pensée s'en fabrique? Heidegger se propose ici de « détruire » cette idole d'un être qui serait d'emblée construit par notre esprit. Cette destruction résume tout le sens, très élémentaire, de sa phénoménologie : retournons enfin aux phénomènes pour voir ce qu'il en est de l'être, de son point de vue à lui, si l'on peut dire. Et si cela est possible, c'est justement parce que nous sommes le lieu où il y a de l'être (« *Dasein* »), où l'être se donne. Il est donc possible de parler de l'être. Pourquoi proclame-t-on à tout vent que cela est impossible (c'est le contraire qui est vrai, soutient courageusement Heidegger) ou d'aucun intérêt? Curieuse manie de la pensée occidentale que de s'intéresser aussi exclusivement aux « médiations » de l'être, mais qui finissent par lui faire écran : nos représentations, le langage, les signes, la culture, la société, etc.² Faut-il vraiment considérer le langage, et ses médiations, comme l'élément qui nous dépossède d'un accès à l'être, « en soi »? N'est-il pas plus naturel d'y voir, au contraire, ce qui nous y donne d'abord accès, ce qui nous plonge dans l'être? Le *Dasein*, c'est aussi cela : un retour à l'être, par-

einer nichtmetaphysischen Ethik, Hambourg, Meiner, 1983.

delà toutes les mailles du filet dans lequel on s'obstine à l'enserrer (le vécu psychique, les représentations, le langage, la vision du monde, la culture).

Si Heidegger dénonce la démesure qu'il y a à vouloir réduire l'être à la pensée, ou ses médiations, il y aperçoit aussi l'envers d'une « angoisse » ou d'une « infériorité » plus ou moins avouée. C'est parce que l'homme se trouve d'entrée de jeu soumis à l'événement submergeant, « océanique », de l'être (que sa dernière philosophie s'efforcera de retrouver sous le nom d'*Ereignis*) qu'il cherche à le rendre docile à la pensée, comme s'il lui fallait à tout prix domestiquer cette bête sauvage, ce « tigre sur lequel il est attaché », pour parler comme Nietzsche et Foucault. Dompté par la pensée, l'être n'est plus que ce petit spectacle extérieur, ou ce « monde d'objets », qui se déploie devant nous et où c'est notre esprit qui tire les ficelles.

Mais il ne s'agit là que de l'étant *vorhanden*, dont Heidegger ne conteste ni l'évidence, ni les mérites réels : il rend possible la science, la technique, la médecine moderne, la prévention de catastrophes, le juste équilibre des ressources, la comptabilité démocratique, la vérification, la méthode, qui sont choses très bonnes (les heideggériens l'oublient parfois). La seule question est de savoir si l'être et l'expérience de l'être se résume à celle de l'étant *vorhanden*?

² Sur cette critique de la pensée constructiviste, voir mon essai *Du sens de la vie*, Montréal, Bellarmin, 2003.

C'est parce que la réduction de l'être à l'étant paraît aujourd'hui aussi acquise qu'il est urgent pour Heidegger de « réveiller » la question de l'être, assoupie depuis bien longtemps. Heidegger ne le dit pas toujours, mais ce qu'il stigmatise ici, c'est la conception « nominaliste » de l'être. Cette conception de l'être est celle que présuppose le commun des mortels, mais aussi la science et la philosophie modernes, pour peu qu'ils réfléchissent à ce que signifie pour eux le terme d'être : être, c'est exister plutôt que ne pas exister, c'est-à-dire survenir réellement dans l'espace, existence qui se laisse attester par nos sens. Cette table ou cette revue existent, par exemple, parce qu'ils sont là devant moi, observables, etc. On ne le sait pas toujours, mais c'est là une conception bien particulière, et relativement récente, de l'existence, dont le nominalisme a installé l'évidence. Pour le nominalisme n'existent que des réalités individuelles, matérielles, donc perceptibles dans l'espace et dans le temps. Ainsi, pour le nominalisme, les tables et les pommes existent, mais les licornes ou le Père Noël n'existent pas, ce sont des « fictions ». Pour lui, les notions universelles n'existent pas non plus, ce ne sont que des noms (d'où l'appellation de « nominalisme »), des inventions servant à désigner un ensemble d'individus possédant telle ou telle caractéristique commune, individuellement perceptible³.

³ C. PANACCIO, « La question du nominalisme », dans A. JACOB (dir.), *Encyclopédie philosophique universelle*, Paris, PUF, vol. I, 1989, p. 566 : « Dans sa version radicale, le nominalisme est la thèse selon laquelle seules les entités individuelles concrètes existent vraiment, le reste n'étant qu'effet de langage (...). L'usage courant des termes 'l'homme',

C'est là une conception de l'existence si évidente, et qui détermine de façon si puissante et si souterraine notre pensée, que nous oublions tous qu'il s'agit d'une conception bien singulière de l'existence, celle qui accorde la priorité exclusive de l'être à l'existence individuelle.

Heidegger ne le dit pas toujours, mais il est au moins une autre conception de l'être qui est plus ancienne et contre laquelle la conception nominaliste s'est patiemment élaborée. Au vu de la conception moderne et nominaliste, c'est une conception qui paraîtra bizarre au possible, *a fortiori* à notre époque, celle du nominalisme sans partage. C'est la conception qui comprend l'être non pas comme existence individuelle, mais comme manifestation de l'essence, dont l'évidence est première. L'essence est ici première! Cela nous paraît incongru, parce que, pour nous, l'essence est seconde (quand elle n'est pas tout bonnement contestée), elle se surajoute, « par abstraction », à l'existence individuelle. Or cette conception était celle des Grecs, de Platon notamment, pour qui l'individuel possède une réalité de second degré. Il est effectivement second par rapport à l'évidence combien plus éblouissante de l'essence (ou de l'espèce, car il s'agit du même terme en grec : *eidos*) qu'il représente : ainsi, par exemple, un être humain ou une chose belle n'est qu'une manifestation (bien éphémère!) d'une essence (ou d'une espèce). L'essence, comme son beau nom

'la vie', 'le rouge' portent facilement à supposer pour chacun d'eux une réalité abstraite correspondante, mais ce n'est là pour le nominalisme que façon de parler ».

l'indique bien (*esse!*), renferme l'être le plus plein, parce que le plus permanent.

Cette conception qui nous paraît si insolite a pourtant porté la pensée occidentale jusqu'à la fin Moyen Âge. Elle fut critiquée par les auteurs que l'on a appelés nominalistes, dont le plus célèbre est Guillaume d'Occam⁴. Assez ironiquement, sa motivation était avant tout théologique : c'est qu'il estimait que la toute-puissance de Dieu, dont le Moyen Âge tardif avait une vive conscience, paraissait incompatible avec un ordre d'essences éternelles qui viendrait en quelque sorte la limiter. Si Dieu est tout-puissant, il peut à tout moment bouleverser l'ordre des essences, faire en sorte que l'homme puisse voler, que les citronniers produisent des pommes, etc. Pour Occam, les essences ne sont donc que des noms et succombent à son proverbial rasoir.

Cette conception fut contestée à son époque (entre autres parce qu'elle apparaissait incompatible avec le dogme de l'eucharistie, où la transformation de l'essence était cruciale), mais elle a fini, lentement mais sûrement, par triompher dans la modernité, au point d'éclipser totalement l'autre vision de l'existence. Ainsi n'existent plus pour la

⁴ Sur la naissance du nominalisme, voir Ruprecht PAQUÉ, *Das Pariser Nominalistenstatut. Zur Entstehung des Realitätsbegriffs der neuzeitlichen Naturwissenschaft*, Berlin, de Gruyter, 1970; trad. *Le statut parisien des nominalistes. Recherches sur la formation du concept de réalité de la science moderne de la nature*, Paris, PUF, collection « Épiméthée », 1985. On pensera aussi à l'ouvrage célèbre de Hans BLUMENBERG sur *La légitimité des temps modernes* (1966), Paris, Gallimard, 1999, qui voit dans l'émergence de la modernité et son imposition d'un primat du *cogito* (et bientôt du « sujet ») une réaction à la désorientation provoquée par le nominalisme.

modernité que des entités individuelles et matérielles. Connaître ces réalités, ce n'est plus connaître une essence, car elle existe de moins en moins, mais repérer des régularités ou des lois au sein des réalités individuelles, posées comme premières (même si pour un Newton, voire pour Einstein lui-même, connaître les lois mathématiques du monde, c'était encore entr'apercevoir l'essence divine⁵). Cette conception nominaliste de l'existence pénètre de part en part la science de la modernité, et il n'est pas étonnant qu'elle ait dominé sa pensée que l'on peut dire « politique », où la prééminence de l'individu s'impose de plus en plus comme la seule réalité fondamentale. Dire que nous vivons dans une société *de plus en plus* individualiste est la plus triviale banalité du monde. C'est que dans un tel contexte, celui de la modernité, il va de plus en plus de soi que toutes les essences, donc toutes les réalités plus universelles, sont devenues problématiques. On parle depuis peu d'« identité » pour tenter de sauver ces solidarités plus universelles, mais il va de soi, pour le nominalisme ambiant, qu'elles sont secondes et improbables. Il s'agit en fait d'un diaphane souvenir de l'essence qui semble irrémédiablement perdue.

Ce nominalisme va bien sûr de pair avec l'attention que la science moderne prête à ce qui est immédiatement constatable. Les concepts et les idées qui intéressaient la science traditionnelle sont tous devenus douteux et seconds. Même les sciences humaines, devenues « sociales »

⁵ On songera ici au mot célèbre d'EINSTEIN (*Idées et opinions*, 1954) : « J'affirme que le sentiment religieux cosmique est le motif le plus puissant et le plus noble de la recherche

dans la foulée de ce processus, ont besoin de positivités individuelles et spatialement vérifiables. C'est que les idées ne sont plus des manifestations de l'être, mais des « faits de société », dont on imagine qu'ils peuvent faire l'objet d'une observation empirique. On calque ici sur les sciences humaines une conception de l'être très évidemment empruntée aux sciences de la réalité physique (à laquelle se réduit désormais tout être).

Si elle a rendu possible le remarquable essor de la science moderne, Heidegger n'ignore pas que cette conception de l'être laisse entière toute la question du sens : quel est le sens de notre existence, et du cosmos, si le monde se résume à un ensemble de masses en mouvement régies par les seules lois de la mécanique? Dans une telle construction, il va de soi que la question de l'existence de Dieu, qui n'a jamais cessé de tourmenter Heidegger, ne peut plus vraiment se poser. C'est une lapalissade de dire que l'*existence* de Dieu doive faire problème dans un cadre nominaliste : Dieu existe-t-il comme une pomme ou une table? Assurément non. Donc Dieu n'existe pas pour la modernité, et s'il existe encore dans les croyances, ce n'est justement, pense-t-on, que comme la fiction à laquelle certains individus restent attachés, en raison de leurs origines ou de leurs angoisses. La foi n'est plus ici qu'une « attitude » individuelle et subjective, donc problématique. Mais cela est aussi vrai de toutes les convictions fondamentales, dont on parle depuis peu, empruntant un vocable à l'économie du XIX^e siècle, en

scientifique ».

termes de « valeurs ». Entendons : elles valent, c'est-à-dire sont rentables, pour tel et tel sujet. Mais cette valeur ne renvoie plus à rien de substantiel. C'est l'une des conséquences de l'empire du nominalisme.

Heidegger n'a pas tort de penser que la question du nihilisme trouve ici son origine : si toutes les valeurs ne dépendent plus que du sujet, qui est de plus en plus le sujet individuel, quelle étoile, ou quelle mesure, peut encore l'orienter? Elle ne dépendra plus que du bon vouloir du sujet, qui confirme par là sa toute-puissance, mais au même moment son impuissance radicale : qui est-il pour déterminer ce qui doit donner un sens à sa vie? La grandeur de Heidegger est d'avoir reconnu cette aporie du nominalisme. Pour lui, le salut ne peut donc provenir que d'une nouvelle intelligence de l'être.

C'est pourquoi Heidegger disait, dans sa *Lettre sur l'humanisme*, que la question de l'être était préalable à celle du sacré et du divin⁶. Il s'agissait moins pour lui d'imposer des « conditions », « idolâtres », à l'apparition du divin, comme l'a pensé Jean-Luc Marion dans son débat magnifique avec Heidegger⁷, que de reconnaître que la question du divin était « hors lieu » dans la perspective du nominalisme. Pour le dire simplement, Dieu ne peut être pensé, ni espéré, tant que l'on en reste à une conception nominaliste de l'être, celle qu'auraient préparée les Grecs, mais qui règne sans partage dans la modernité, où

⁶ M. HEIDEGGER, *Brief über den Humanismus, Gesamtausgabe*, t. 9, 347-8; *Lettre sur l'humanisme*, trad. de Roger MUNIER. Paris, Aubier, 3^e édition, 1983, p. 134-136.

l'appréhension technique de l'étant se déchaîne au vu et au su de chacun.

Pour Heidegger, ce nominalisme équivaut à un oubli de l'être, car ce qui est oublié, c'est que l'abord technique de l'étant n'est que l'une des « guises » de l'être, celle qui s'est cristallisée dans notre tradition. Seule une autre intelligence de l'être peut encore nous sauver, et c'est d'elle que dépendrait la question du sacré, du sens ou du divin. Mais cette conception, Heidegger ne prétend pas l'élaborer lui-même. Il espère seulement disposer la pensée à son advenue possible. Aussi sa dernière philosophie se vouera-t-elle à cette patiente préparation d'une pensée enfin délivrée de ses ornières nominalistes. Sa pensée de l'*Ereignis*, au centre de ses *Beiträge*, comme son écoute des présocratiques et de Hölderlin n'auront d'autre souci que d'explorer ce « lieu » invraisemblable, mais d'autant plus nécessaire, d'un nouvel advenir de l'être. Heidegger dira toujours que ses coups de sonde n'auront été que des « chemins, et non des œuvres » (*Wege, nicht Werke*, selon le mot d'ordre qu'il a voulu assigner à l'édition de ses œuvres complètes).

Mais dans son labeur, Heidegger prête peut-être trop peu attention à l'intelligence de l'être qui a *précédé* l'émergence du nominalisme. Il est vrai que le nominalisme qui éclate au grand jour avec Occam a été préparé par une longue tradition. Les historiens penseront spontanément à Aristote et au privilège qu'il attribue au *tode ti*, à l'étant

⁷ Cf. Jean-Luc MARION, *Dieu sans l'être. Hors-texte*, Paris, Fayard, 1982, p. 62 s.

ici présent, *vorhanden*, opposé à l'essence « séparée » de Platon. Mais aux yeux de Heidegger, le grand responsable, c'est plutôt Platon. En pensant l'être en fonction de l'idée, il aurait pavé la voie à l'intelligence nominaliste de l'être et tourné le dos à l'accueil de l'être comme libre éclosion, ou *physis*, qu'il flaire chez certains des penseurs pré-platoniciens, surtout chez Anaximandre, Parménide et Héraclite. Pour Platon, tel que Heidegger se le représente, l'être se réduirait à ce qui peut être saisi par la pensée, qu'il s'agisse de l'étant *oraton* (« sens-ible ») ou *noeton* (« intellig-ible »). Comme chacun sait, Heidegger souhaite même montrer qu'Aristote, son premier amour, aurait été plus fidèle à la pensée plus ancienne de l'être comme *physis*, comme libre émergence à laquelle doit se plier la pensée⁸. Ainsi que l'enseigne son *Introduction la métaphysique* de 1935, c'est la soumission contraire, celle de l'être à la pensée, qu'il juge funeste.

Dans ce débat, c'est à Platon et à sa conception de l'essence que Heidegger ne laisse aucune chance. Peut-être Heidegger a-t-il trop peu vu que sa conception de l'être, comme manifestation de l'essence, représentait un puissant contrepoids à la conception nominaliste de l'être qui allait bientôt triompher. Car ce qui existe d'abord pour Platon, ce n'est pas le ceci devant moi, le *tode ti* ou l'étant *vorhanden* que mon intelligence peut capter. Platon y voit toujours une réalité seconde

⁸ Sur cette conception heideggérienne de la *physis*, voir mon étude critique sur « Le drame de la *phúsis* dans l'*Introduction à la métaphysique* », dans J.-F. COURTINE (dir.), *L'Introduction à la métaphysique de Heidegger*, Paris, Vrin, collection « Études & Commentaires », 2007, 145-157.

par rapport à l'évidence première de l'idée, de l'*eidos*. Certes, l'*eidos* semble compris comme quelque chose qui se laisse « voir » (l'*eidos* étant rivé à un *eidenai*, comme son équivalent latin *species* renvoie à *spectare*). Mais si l'*eidos* se donne à voir, il ne se montre jamais lui-même, n'étant jamais donné comme tel en chair et en os. L'*eidos* ne peut toujours se reconnaître qu'à partir de ses apparitions sensibles. Il est évident (*e-videre*) à fleur du sensible, où on ne peut que l'entrevoir. Il arrive, bien sûr, à Platon d'évoquer une vision directe, foudroyante, aveuglante de l'idée, mais à chaque fois qu'il s'y résout, c'est pour souligner qu'elle ne peut se produire qu'au terme d'une longue ascension ou initiation. Il est toujours très clair qu'il pointe là une vision presque divine, que l'homme, habitué aux ombres de la caverne, est assez incapable de soutenir.

L'essence, ou l'*eidos*, n'en est pas moins la pensée qui nous vient à l'idée quand nous surprenons dans le monde des instances de beauté, de bonté, d'ordre, d'harmonie et de régularité. Elle nous apprend d'abord que l'être ne se réduit pas au choc des étants que l'on rencontre de prime abord : ceux-ci sont régis par des lois, des constantes et des continuités. Ainsi, le monde des étants laisse lui-même luire et deviner un autre niveau d'être, que l'on peut qualifier de supérieur, tant il tranche avec le monde immédiat qui ensorcelle d'abord nos sens.

Dans le contexte d'une pensée de l'essence, la pensée du divin devient possible, alors qu'elle n'a aucun lieu d'être en contexte

nominaliste. Cela est si vrai que la plupart des religions, dont Heidegger parle finalement très peu, ne se posent à peu près jamais la question, philosophique, de savoir si Dieu existe vraiment, au sens du nominalisme. On trouvera difficilement dans la *Bible*, le *Nouveau Testament*, ou le *Coran*, des textes où l'existence de Dieu fasse réellement problème, où, par exemple, la question de Thomas d'Aquin, *an sit Deus?*, « est-il un Dieu? », ait sérieusement été posée. Elle l'est peut-être ici ou là (dans le Psaume de l'insensé, par exemple), mais n'est nullement centrale. Cela est plus saisissant encore dans la « religion » grecque : il y a des dieux, car il y a partout des manifestations de l'essence divine. Il s'agit, pourrait-on dire, de l'expérience première de l'être. Elle est si évidente que la question du rapport aux dieux ne se pose pas pour les Grecs, de l'époque classique, en termes de « croyance »⁹. Certes, les spécialistes modernes se posent parfois la question de savoir si les Grecs « croyaient » en leurs dieux, mais ils plaquent sur les Grecs leur vocabulaire nominaliste et moderne. Un autre indice en est que les Grecs ne se sont à peu près jamais interrogés sur l'existence effective d'Ulysse ou de la Guerre de Troie, autour desquels gravitaient leurs épopées, alors qu'il s'agit pour l'observateur moderne de questions primordiales, mais qui nous empêchent sans doute de comprendre de quoi il y est question. Il faut croire que les

⁹ Voir R. BULTMANN et A. WEISER, *Foi*, Genève, Labor et Fides, 1976, 10-11 (sur les Grecs) : « *Pistos* ne désigne jamais l'attitude foncièrement religieuse de l'homme, son rapport religieux personnel avec Dieu. *Pistis*, de même, n'est jamais devenu un terme

Grecs avaient d'autres priorités : il s'agissait pour eux de puissantes manifestations de l'être et du divin. La conception nominaliste de l'être n'existait pas vraiment¹⁰.

Heidegger, peut-être lui-même secrètement influencé par le nominalisme depuis ses premières études sur la scolastique, a négligé cette « autre » conception, platonicienne, de l'être, qui a précédé le nominalisme et contre laquelle celui-ci a érigé son empire. Son génie a été de reconnaître les impasses et la persistance du nominalisme dans le monde moderne, mais aussi d'avoir compris qu'il ne pouvait être surmonté qu'à la faveur d'une autre intelligence de l'être, et d'abord d'un patient réveil de la question de l'être. Tous ceux, innombrables, de Carnap à Adorno, qui l'accusent alors de poser une question « trop abstraite » (comme si l'abstraction était un vice pour la pensée!), inutile et sans prise sur le réel, sont eux-mêmes victimes, sans s'en rendre compte, de l'emprise du nominalisme qu'il s'agit d'ébranler.

Cet au-delà du nominalisme, Heidegger n'a toujours voulu le trouver, l'espérer, que dans un au-delà de la métaphysique elle-même, dont le nominalisme résumerait l'intention secrète. Mais faut-il vraiment dépasser la métaphysique elle-même si l'on veut marquer les limites du nominalisme? Comment peut-on, en effet, prétendre

religieux ». Bultmann et Weiser relèvent néanmoins un texte des *Lois* (966 d) de Platon, mais où la *pístis péri théôn* désigne avant tout la confiance aux dieux.

¹⁰ Le fait peut nous surprendre, mais il mérite d'être noté : la conception de l'être comme « existence de fait » (l'être au sens « existentiel ») est absente des quatre sens de l'être que distingue toujours Aristote : l'être comme accident, selon les schèmes des catégories, selon

dépasser la métaphysique si ce qui est recherché, c'est une autre conception de *l'être*? Et peut-on sérieusement dire que l'on veut la dépasser si l'être que l'on cherche à penser se veut plus *essentiel* et plus *fondamental* encore? Quant au « dépassement » lui-même, n'est-il pas lui-même rendu possible par le mouvement de transcendance (*meta*) qui anime depuis toujours l'élan de la métaphysique? Ce que Heidegger cherche à dépasser, ce n'est pas vraiment la métaphysique, mais le nominalisme. Or, il n'a sans doute pas assez reconnu que la pensée métaphysique ne s'y réduit pas, comme l'œuvre de Platon, et sa pensée de l'essence, le rappelle avec force. Si Heidegger a porté un jugement trop tranchant sur la métaphysique de l'essence de Platon, il n'y était peut-être pas tout à fait allergique par ailleurs. Il n'est que de se rappeler l'ardeur avec laquelle il a lui-même médité, comme le confirme le titre de plusieurs de ses écrits les plus déterminants, sur l'*essence* de la vérité, sur l'*essence* du fondement, de la *physis*, du *logos* ou de l'œuvre d'art. Certes, il a alors volontiers insisté sur le sens verbal du *Wesen* (« l'essance » au sens du déploiement), qu'il a mis en contraste avec l'essence prétendument intemporelle du platonisme. Mais il n'empêche : lorsqu'il se penche sur le *Wesen*, c'est bien sur ce qu'il y a de durable, de constant, de permanent, de rassemblant dans un phénomène, ou une configuration, qu'il porte son regard (!). L'*essentia* et l'*eidos* ne visent guère autre chose, et d'autant que la constance qu'ils

l'acte et la puissance et l'être au sens de l'être vrai (*Mét.* IV, 7 et VI, 2). Le sens qui est *pour nous* le plus évident ne venait donc pas à l'esprit d'Aristote.

rendent pensable en est une qui se déploie à travers le sensible et sur la longue durée. La pensée heideggérienne du *Wesen* serait-elle praticable sans la métaphysique et sans Platon, sans la hauteur de son coup d'œil sur la constance rassemblante, et nécessairement ouverte, car le rassemblement présuppose à l'évidence la différence?

Il se pourrait que Heidegger ait lui-même fait avec la « métaphysique » ce qu'il lui reproche constamment de faire quand il l'accuse d'avoir fomenté une conception technique de l'étant, sommairement réduit à sa visibilité et son utilité : ne se construit-il pas lui-même un concept un peu technique, et passe-partout, de métaphysique, qu'il applique péremptoirement à l'ensemble de son histoire, mais qui finit par rendre inaudibles les voix et les voies de la métaphysique elle-même¹¹? Il se prive alors des avenues, nécessairement métaphysiques, qui lui permettraient de penser par-delà la captation technique de l'être.

¹¹ Pour tout ceci, voir mon *Introduction à la métaphysique*, Presses de l'université de Montréal, 2004, dont le titre se voulait un modeste contrepoids à l'ouvrage du même nom de Heidegger. Car ce que Heidegger propose, c'est en fait une sortie hors de la métaphysique (*ibid.*, p. 315). Or, ce qui importe, c'est peut-être d'y entrer de la bonne manière, comme il l'a dit quelque part au sujet du cercle qui rend la compréhension possible.