

PLATON CONTRE LA TRADITION

Les cent ans du commentaire de Martin Heidegger au *Sophiste* de Platon 1925-2025

Par Bruno Pinchard
Centre Jean Pépin CNRS/ENS/PSL

Sophistam Plato vocat non hominem quemdam solum, sed etiam amorem, Plutonem, Jovem [...] Est enim intentio secundum magnum Iamblicum de sublunari opifice tractare.

Marsile Ficin, *Praefatio in Platonis sophistam secundum Proclum*

<Platon appelle sophiste non seulement un certain type d'homme, mais encore l'amour, Pluton, Jupiter. L'intention de ce dialogue selon le grand Jamblique consiste à traiter de la fabrication du monde sublunaire.>

I. Un anniversaire et quelques résultats

On peut approcher l'idée de la dialectique platonicienne à partir du dialogue *Le Sophiste* et nous disposons, depuis un siècle exactement, d'un maître-livre qui s'est voué à cette entreprise en posant que la dialectique *fait voir* « la visibilité brillant de tous ses feux, ceux des εἶδη, à même l'étant lui-même¹ ». Elle y parviendrait, selon son auteur, par une nouvelle articulation entre la parole et la dialectique :

C'est précisément cette *transition* de l'idée de la dialectique acquise à présent et de la considération dialectique fondamentale à l'analyse du λόγος qui *importe pour l'intelligence de tout le Dialogue*. [...] C'est précisément avec cette transition, j'y insiste, que nous pouvons et devons foncièrement nous aviser de ce qui a été acquis avec la considération dialectique fondamentale, comment l'analyse du λόγος s'y rapporte et comment le tout relève du thème qui est celui du Dialogue lui-même.

La « considération dialectique fondamentale » peut se dégager alors comme :

l'élucidation des structures fondamentales qui se font jour, dès lors que l'on s'interroge de manière générale sur l'existence de l'être humain, en l'occurrence du sophiste, et indirectement du philosophe².

¹ Martin Heidegger, *Platon : le Sophiste*, traduit de l'allemand par Jean-François Courtine, Pascal David, Dominique Pradelle, Philippe Quesne, sous la responsabilité de Jean-François Courtine et Pascal David, Paris, Gallimard, 2001 (MHS), p. 536 (je cite les pages de l'édition française).

² MHS, p. 541.

Derrière ce ton de manifeste qui conclut un cours qui commençait par se recommander de la « *phénoménologie du Dasein* »³, lui-même contemporain de la rédaction de *Sein und Zeit*, tel qu'il fut présenté à l'état de manuscrit à Husserl en avril 1926⁴, il convient de sonder les intentions profondes de Heidegger dans ce travail exceptionnel par ses enjeux et la rigueur de sa mise en œuvre. Dédié à l'explicitation du *Sophiste* et du *Philèbe* (qui finalement ne sera pas réalisée) et commençant par une analyse des concepts grecs fondamentaux dans la pensée d'Aristote, il reste le laboratoire de SZ et le témoignage d'un premier projet de thèse consacré à Aristote qui aura été finalement abandonné.

Malgré les innombrables précautions méthodologiques dont s'orne le propos, il est bon d'en revenir à une question simple : que veut Heidegger en ce moment de radicalisation de l'entreprise phénoménologique ? Quelques notes sur des feuilles volantes, intégrées à l'édition, nous aident à y voir plus clair. La reprise explicite de l'intentionnalité husserlienne est comprise ici comme instauration d'une « délotique » fondatrice qui fait de l'intention de quelque chose la racine de l'être-au-monde ou de l'être à... Heidegger s'oppose ici à tout « *linguistical turn* » qui procèderait d'un primat des phrases ou des propositions :

Ce qui est primordial, tout au contraire, c'est le *δηλοῦν*. Tel est le phénomène fondamental. Et c'est seulement relativement à lui que subsiste la possibilité d'une déchéance et d'une rechute [...] Le *δηλοῦν* en lequel réside la possibilité du parler est une détermination constitutive du *Dasein* lui-même, celle que j'ai l'habitude de désigner par l'expression « être au monde », ou « être à... ». Platon ne dit rien à ce sujet, mais il n'en faut pas moins dissiper le malentendu selon lequel il s'agirait de relier entre elles des représentations. Cette conception d'après laquelle les mots se verraient purement et simplement juxtaposés régit aujourd'hui encore toute l'armature catégoriale traditionnelle de la grammaire des langues indo-européennes. Celle-ci ne se laisse pas seulement reconduire à la logique, où elle est ancrée, elle trouve son ancrage dans l'*ontologie grecque*. [...] C'est seulement dans le logos que quelque chose se dégage au sein du parler, au sens de la parole adressée à autrui : quelque chose en vient à se montrer, l'*εἶδος* de l'étant se fait présent. [...] Le critère pour l'être des mots dans le caractère unitaire du discours est donc fourni par leur caractère d'ouverture⁵.

Le cours portera en conséquence plus sur l'ontologie grecque que sur la structure du *Sophiste* lui-même, pourtant lu dans son plus grand détail. On comprend mieux, dans ce passage, comment Heidegger est resté fidèle à la formule husserlienne (reformulée ici à partir du Logos grec) selon laquelle tout logos est logos *de quelque chose*⁶. À condition de se libérer

³ MHS, p. 66.

⁴ Et dont témoigne l'exergue de SZ qui commence par une citation de *Sophiste* 244 a ; cf. une allusion explicite in MHS, p. 604.

⁵ MHS, p. 560-561.

⁶ MHS : « Cette structure fondamentale du *λέγειν* et du *νοεῖν*, et en un sens plus large, de toute conduite de l'être humain, voire en général de tout être vivant, c'est-à-dire entendue au sens de l'être-auprès-de et de l'être-à-quelque chose — cette structure fondamentale, on a l'habitude en phénoménologie de la caractériser comme *intentionnalité*, qui se rattache au terme scolastique d'*intentio* [...]. » p. 401. Le retour aux Grecs, on le voit, est d'abord un retour scolastique et c'est en son nom que vont être disqualifiés néoplatoniciens et renaissants.

de la philosophie moderne du langage (ce qu'il appelle la « logique récente »), on se retrouve placé devant ce fait primordial : « Toute parole échangée est *selon son sens le plus propre découverte de quelque chose*⁷. » Il en résulte que le sens propre du *διαλέγεσθαι* est *ἀποφαίνεσθαι*⁸. Une pensée radicale du Logos ne sera jamais seulement une logique, elle sera tout d'abord une phénoménologie. Le langage est conditionné par un *voir* qui l'autorise et manifeste en lui plus qu'un assemblage de mots et de phrases.

Et pourtant cette reprise de thèmes forts de la phénoménologie n'avoue pas encore le but secret de l'entreprise. Il faut attendre une note jetée pour s'y retrouver : en plein développement sur le fait que dans la dialectique platonicienne les *onta* sont saisis comme *legomena*, il ajoute cette remarque qui change tout :

Limites de l'ontologie grecque : dans le logos et sa prédominance. Compensation : pour autant qu'il y a *ἀποφαίνεσθαι*. Et non une « logique⁹ ».

Ce cours tâche de désarticuler le lien entre la *manifestation* et la *logique*, rien moins. C'est une guerre des hommes libres, celle qu'appelait de ses vœux Platon contre l'animal étrange qu'est le sophiste. Mais libres, ils ne le seront qu'au prix d'une liberté nouvelle que n'ont pas connue les Grecs, la « *Freiheit der Sachlichkeit*¹⁰ », la liberté de la chose même. Il faut avoir bien en tête cette idée pour évaluer la démesure dans laquelle s'engage le futur auteur de SZ en cette année 1925. Sans doute les logiciens « récents » sont-ils visés. Mais, comme on le verra, c'est Hegel qui est au centre.

II. À quel prix ? Vers la destruction de la tradition

Le Grec est à la fois une condition et un obstacle. Non seulement le Grec, mais encore les philologues comme Schleiermacher, Bonitz, Jaeger, Dilthey et, en général, tous ceux qui n'ont pas pris la mesure de *l'intentionnalité husserlienne*. La *κοινωνία* platonicienne sera « intentionnelle » ou ne sera pas¹¹. Mais ils ne sont pas les pires. Le pire reste la « tradition », l'autre nom, sans aucun doute, de Rome. Il faut en premier lieu, souligne Heidegger, libérer le *Sophiste* des voies de la tradition. Il n'y a de *Sophiste* phénoménologique que destructeur de la tradition, et par principe de cette tradition qu'on nomme la métaphysique. Telle est la parole

⁷ MHS, p. 564. Heidegger avait déjà défini en ces termes le « fonds ontologique primordial » : « La structure de *l'être-en-chemin du Dasein vers le non-recouvert* <Die Struktur des *Unterwegsseins zum Unverdeckten*> concerne cette structure ontologique interne au *Dasein* que nous caractérisons phénoménalement comme *l'être-à...* Le *Dasein*, ici toujours pris comme titre pour l'être de l'homme, se caractérise par le phénomène fondamental de l'être-à... ou, de manière plus complète, de *l'être-en-un-monde*. », MHS, p. 350

⁸ MHS, p. 536.

⁹ MHS, p. 606.

¹⁰ MHS, p. 245.

¹¹ MHS, p. 567.

secrète de l'ouvrage. Il faut la chercher avant de la trouver. Mais elle explique un ouvrage qui, malgré son abondance, repose sur des silences qui sont autant de guerres.

Pourtant un signe doit éveiller l'attention : Ficin n'est cité qu'une seule fois, pour un problème de traduction, et encore sa traduction latine est-elle peu « claire ». Mais Heidegger y insiste, c'est une traduction « de la Renaissance » : « Il est vain de vouloir introduire coûte que coûte dans ce passage un sens univoque¹². » Où Heidegger a-t-il pris que Ficin avait des désirs d'univocité ? Mais il se révolte contre lui-même qui cherche à trouver une hypothèse originale pour surmonter la difficulté : « Je m'inscris moi-même en faux contre le fait d'injecter coûte que coûte ce sens positif dans notre passage ; je ne le propose qu'à titre de possibilité parmi d'autres. »

Heidegger sera l'homme du sens possible. Il laisse aux Marsile Ficin l'illusion du sens positif. Au mage de Florence et à ses amulettes, il préfère ses propres vaticinations : « Le sens de *être* est donc tributaire de la possibilité que l'étant vienne à l'encontre de quelque chose susceptible d'avoir quelque chose de tel qu'une présence¹³. » La littéralité de Platon est soumise elle-même à cette possibilité, à condition que la tradition ne vienne pas faire obstacle. Mais, contre la tradition, il n'y a d'un remède : la destruction. Elle prend la parole :

N'avoir aucun égard pour la tradition : voilà en quoi consiste le véritable respect du passé — et ce respect n'est authentique que si l'on approprie ce dernier (le passé) par la destruction de la première (la tradition)¹⁴.

Il n'y aura pas de philosophie sans ce parricide de la tradition. Si Heidegger passe sur parricide *de Platon* sans émoi¹⁵, il n'économise pas sa verve sur le parricide de la tradition. Il sera la condition d'une « historicité vraiment temporelle », qui n'aura rien à voir avec « l'éternel présent » des *systèmes*¹⁶. En cet instant, Heidegger devient un hôte dangereux. Il ne confronte plus le philosophe au sophiste, mais au barbare. Ce commentaire de 1925 ne serait-il pas l'annonce de l'entrée de la destruction dans la question de la philosophie ? Tel est peut-être le passage le plus significatif du cours et la raison pressante d'en célébrer l'anniversaire.

La formule est assez belle pourtant : il ne s'agirait pas de nous libérer du passé, mais, « au contraire *de libérer ou de dégager pour nous le passé de la tradition*, de cette tradition inauthentique qui a pour spécificité de défigurer ce qu'elle donne en le donnant, en le restituant,

¹² MHS, p. 470. Cette traduction est citée dans le texte de l'édition de Bâle de 1546. Heidegger cite toujours Platon dans l'édition Burnet de 1899.

¹³ MHS, p. 440

¹⁴ MHS, p. 392.

¹⁵ MHS, p. 410. Il n'y voit que la nécessité d'une « *modification du sens de être en général* » : par l'introduction du *mè on...* Au détriment du sens de l'être, le rapport œdipien entre le parricide et la vérité n'est pas même envisagé.

¹⁶ MNS, p. 392.

par le *tradere*¹⁷. » Pourquoi donc le *tradere* n'est-il pas appropriant ? Parce que son passé n'est pas le passé de la « recherche » et nous interdit de nous élever au niveau des fragments d'interrogation qui remontent du passé. Désobstruer, dégager, ouvrir vers l'ouvert de la phénoménalité... Mais voyons comment Heidegger se représente la tâche :

Ce qui nous manque, ce sont non seulement les connexions factives concrètes au sein de l'anthropologie grecque, mais également les connexions entre les anthropologies grecques et chrétienne, et, plus que tout, la connexion entre l'anthropologie luthérienne et celle qui la précède¹⁸.

La scène se passe en Allemagne. Florence s'absente. Venise, Constantinople, Pléthon, Bessarion, Cosme de Médicis, Marsile Ficin, Pic de la Mirandole n'appartiennent plus à l'histoire du platonisme. Mais que se passe-t-il au juste ?

Heidegger a pourtant une conscience aigüe de la façon dont le *Sophiste* a offert une voie au néoplatonisme en dégageant par exemple, dans la communauté de genres, l'être du repos et du mouvement et en le revendiquant comme un « troisième genre¹⁹ ». Mais cela ne suffit pas pour exiger un traitement spécial pour qui enseigne Platon à Marbourg au temps du néokantisme. Cette voie aurait pu s'autoriser de Hegel. Mais Heidegger n'y songe pas, du moins en apparence.

Pour en finir avec ces obstacles, il va mobiliser une distinction qu'il emprunte à Jaspers, entre la « philosophie scientifique » et la « philosophie prophétique ». Et contrairement à toute attente, Heidegger va choisir la science contre la prophétie, et même exclusivement la science. Cette proposition commence par faire émerger un concept nouveau, la « Kulturreligion » :

La philosophie scientifique occidentale, pour autant qu'elle a réussi à préserver son authenticité depuis les Grecs, est tombée sur l'influence déterminante du christianisme, et du christianisme entendu comme religion culturelle, comme pouvoir tout à la fois spirituel et temporel. [...] De pair avec une compréhension élargie de la vie de l'esprit depuis la Renaissance, la philosophie a été conçue comme une composante définie de toute *Bildung*, comme ce qui doit contribuer à la culture de l'individu : ainsi, l'œuvre philosophique, la littérature philosophique se sont vues intégrées à la culture au même titre que les œuvres d'art, la musique, etc., si bien que la philosophie est entrée en collision avec de telles tendances <mit dergleichen Tendenzen zusammengeriet>. Mais la philosophie n'est pas seulement, dans son rapport au christianisme, une *Weltanschauung*, comme n'importe quel autre phénomène, elle a été appréciée du même coup à titre de création spirituelle spécifique <als geistige Schöpfung>. Il en a résulté que *l'idée de recherche a été complètement étouffée* par d'autres tendances spirituelles plus générales et que l'idée même de philosophie a été placée sous la coupe de besoins spirituels tout à fait déterminés, à telle enseigne qu'on peut à présent désigner par

¹⁷ MHS, p. 291.

¹⁸ MHS, p. 351.

¹⁹ MHS, p. 467; cf. *Soph.* 250 c.

« philosophie prophétique » n'importe quelle création qui satisfasse, en un sens insigne, de tels besoins — est « philosophie prophétique » celle qui prévoit, à intervalles réguliers, la situation spirituelle moyenne et dominante d'une époque donnée. [...] Cette distinction entre philosophie « prophétique » et philosophie « scientifique », c'est Jaspers qui l'a introduite [...] La prétention radicale à une investigation qui ne soit fondée que sur les choses mêmes a entièrement disparu et de la philosophie. C'est le christianisme qui est foncièrement responsable de ce phénomène [...] C'est en définitive ce besoin d'un entretien universel des esprits < Das Bedürfnis nach universaler geistiger Unterhaltung > qui, dans l'espace public, donne la mesure pour l'appréciation que l'on porte sur la philosophie. La « métaphysique » doit aujourd'hui sa résurrection à cette faiblesse d'esprit < Schwachsinn >. [...] Cette tendance à s'enquérir d'un refuge où se mettre à l'abri < Halt zu suchen > représente une mécompréhension foncière de la recherche philosophique²⁰.

On ne saurait mieux définir les ambitions de l'humanisme européen depuis la Renaissance. En luttant contre cette synthèse de civilisation, Heidegger se dévoile : il sera le philosophe au mode d'existence scientifique qui ne devra rien à l'élément « religieux » : il œuvrera contre la métaphysique, celle qui revient avec le livre de Peter Wust de 1920 peut-être, *La Renaissance de la Métaphysique*, mais d'abord celle qui perdure avec le vœu jamais éteint de la *Philosophia perennis*. Dans quelle lumière, en effet, Ficin traduisait-il Platon, si ce n'est celle de la Chaîne d'or de la révélation platonicienne, dans la suite fidèle des *Prisci theologi* et de la divinité de Platon ?

Plus modestement, Heidegger prétend qu'il combat l'historicisme. L'histoire, si elle était pensée, nous expliquerait que « c'est en elle que se situent tout bonnement les possibilités de notre existence²¹. » Nous ne devons pas craindre en conséquence l'histoire. Nous devons bien plutôt craindre les supposés systématiques et les aspirations spirituelles, pour ne rien dire de la promotion culturelle de la philosophie. Face à eux et à leur emprise, il n'y a pour la philosophie qu'une question de vie ou de mort.

III. Les « obscurités fondamentales » : le temps s'emparant de l'être

Dans une note ajoutée, la démonstration se fait encore plus resserrée et peut servir à reprendre le chemin parcouru et à le déchiffrer comme le choix libéré d'un chemin d'immanence au cœur d'un dialogue qui ne semblait taillé que pour la transcendance. Il faut en finir avec la divinité de la dialectique et lui fournir la base phénoménologique qu'elle exige :

Sophiste : *διαλέγεσθαι* — un mode du *Dasein* — à savoir un mode prétendument le plus élevé — qui est un être-auprès-de..., connaître et savoir de l'étant.

²⁰ MHS, p. 244-245.

²¹ MHS, p. 246.

Découvrir un être au... dans le Dialogue et, du même coup, tout le contexte phénoménal, qui y est impliqué : étant-être-à-/l'être de l'existant (sophiste) lui-même.

À partir de là : dans la transition : être-là — ἀληθεύειν — être au... Base phénoménologique. Intentionnalité bien comprise²².

Parce que le sophiste pose la question de la vérité, la vérité vient habiter parmi nous et nous contraint à horizon de finitude. C'est le fameux *θιγεῖν* aristotélicien qu'il faut évaluer différemment : non plus intuition intellectuelle marquant une identité du connaissant et du connu dans une même habitation de l'absolu. Voici les vrais rapports entre *θιγεῖν* et *λεγεῖν* :

Celui-ci implique déjà en général l'être du *θιγεῖν*. Celui-ci n'est pas un cas spécial, mais inversement, celui-là un mode impropre [...] ²³.

Ce mode impropre qu'est le *λεγεῖν* mobilise, continue le texte, le *νοῦς* comme le *διανοεῖν*, mais c'est le *θιγεῖν* qui est la visibilité de la dialectique. Ce faisant Heidegger rabat la dialectique sur un mode commun, très proche de la sensation, et très loin d'une parole principielle.

Ce refus du platonisme transcendant a ses compensations : il permet de libérer la pensée de son opposition à l'intuition. À ce prix, la pensée se fait « intuitionnante²⁴ », mais elle ne l'est pas pour l'« épopée » des initiés, mais pour un *Dasein* saisi par l'éclat de l'être dans l'usage de l'étant du monde. L'être idéal change ici de rôle : il brille, il renoue avec le feu, on l'a vu, mais il a rompu avec l'invisibilité de l'au-delà. Le platonisme qui s'annonce rompt avec les mystères du platonisme. La doctrine secrète s'est égarée. Où donc ? *Elle s'est mise au service du temps* :

Par-là ressort un trait remarquable, à savoir que l'étant eu égard à son être est déterminé par un moment temporel²⁵.

Même inintelligible pour un lecteur moyen des Grecs, cette proposition règne sur tout le livre. Elle vaut pour Aristote, à plusieurs reprises, elle vaut pour Platon, elle vaut comme la justification d'une lecture des Anciens par le *Dasein* : « Pour justifier une telle recherche, on n'a nul besoin de recourir à des valeurs supra-temporelles et éternelles ou à d'autres choses du même genre. » Il n'y a rien de supérieur dans la dialectique, la seule obscurité est celle du caractère in-éclairci du mode du *Dasein* qui s'y implique²⁶.

²² MHS, p. 591.

²³ MHS, p. 586.

²⁴ « Ne pas regarder du côté de l'opposition entre intuition et pensée. La pensée n'est justement dialectique que dans la mesure où elle est intuitionnante [...]. », p. 591. Cette proposition pourrait convenir à Proclus ou à Jamblique, mais elle s'en écarte pourtant radicalement par la nature de cette intuition, qui n'est pas suprasensible et vouée à l'outre-tombe, mais se contente d'entrer dans la neutralité de l'ἀληθεύειν (où, certes, se partage le philosophe et le sophiste selon la contrainte grecque), pour œuvrer pour finir « en tant que *θιγεῖν* », p. 585, c'est-à-dire en tant que « être au... », p. 591

²⁵ MHS, p. 40

²⁶ MHS, p. 189.

On s'étonne, on se souvient du *Banquet*, du *Phédon*, du *Timée*, du livre X de la *République* et de la fureur du *Ion*. Heidegger se donne pourtant une justification fondamentale :

L'origine indiquée du concept grec d'être rend pourtant clair en même temps ceci : *l'être de l'étant est interprété à partir du temps*. Pourquoi donc ? Parce que toute ontologie, en tant qu'explicitation, est elle-même un mode de l'être-à... [...] Le laisser purement et simplement le monde venir à l'encontre se fonde, conformément à ses possibilités, dans l'être du *Dasein*. Mais celui-ci est l'être temporel²⁷.

On est très proche d'un cercle qu'on pourrait formaliser ainsi : *phénoménaliser, c'est temporaliser*, donc le temps est au fondement de tout phénomène. Mais qui nous a demandé de réduire tout étant à un phénomène ? L'herméneutique impose son cercle vicieux jusqu'à s'en prendre à la réalité de l'intelligible chez Platon. Et voici que, pour finir, le « déploiement en présence » justifie le retournement de la lettre des textes platoniciens et aristotéliens les plus explicites. Comme il est facile dès lors d'annoncer la fin de la métaphysique ! Le passage idéal n'a plus d'autre signification qu'une explicitation ontologique de l'être du monde. Le *Dasein* peut s'identifier à « l'origine du monde »... Aussitôt, et contre le sens le plus explicite de la tradition, le rêve socratique d'un autre monde s'efface et perd tout lien avec la force du langage, devenu *sens* faute de toute signification. Et comment appeler platonicienne une pensée qui renonce à débattre de l'immortalité de l'âme ? Il n'y a plus d'autre « beau risque » que le saut dans la réduction phénoménologique. Après tant de parti pris des choses, il ne reste qu'un monde démeublé, dévasté, désert. Le « Sophiste » de Heidegger est définitivement « pauvre en monde ». Peut-être n'est-il que l'image du monde réel. Il aurait alors une avance définitive sur toute tentative de réveil de la *Philosophia perennis*.

L'âme, maintenant, doit prendre un sens nouveau, non certes sujet, encore moins principe auto-moteur ou forme substantielle douée de raison, mais *nostalgie* : « L'âme est nostalgie (le *souci* est l'être du *Dasein* !)²⁸. » C'est dire que l'intentionnalité, l'être à..., la « communauté » et la « psychè » qui en découle sont pris sous une même mesure destinée à placer sur un même plan d'immanence le devenir et l'éternité, le caractère « accueillant » du *Dasein* suffisant à combler leur écart!

Le temps est partout désormais, jusque dans le principe de non-contradiction, s'il est vrai, comme le monde Aristote en *Métaphysique* Γ, que c'est dans l'interlocution que ce principe dit « logique » trouve son explicitation la plus immédiate²⁹. L'herméneutique du

²⁷ MHS, p. 597-598.

²⁸ MHS, p. 606.

²⁹ MHS, p. 610 ; cf. déjà p. 591.

Dasein tire à elle tout énoncé, jusqu'au conflit entre le vrai et le faux que mobilise la *τεχνή* du sophiste.

Le moment est venu de conclure ce rapt de l'éternel par le temps, temps du dialogue, temps de la phénoménologie, temps de l'éclat du monde. Un nom ne peut être négligé, malgré son ensevelissement programmé : celui de Hegel. Hegel n'est-il pas congédié en passant ?

Toute la Logique de Hegel se meut dans une complète incompréhension et mécompréhension de toutes ces questions³⁰.

Et pourtant, comment oublier que la communauté des genres a été pensée par Hegel et placée au centre du renversement qu'il a imposé à la dialectique, non genre de discours aliéné au désir du voir, mais, au contraire, libération de l'immédiateté du voir en faveur de la médiation discursive, mais concrète. La pensée de Heidegger manifeste une urgence de l'immédiat qui, sous le prétexte d'une explicitation phénoménologique appropriée, renonce au pouvoir médiateur du Verbe au profit d'une stupéfaction pétrifiante devant les choses. Quelle Méduse avait rencontré Heidegger ? Nul Virgile ne lui avait mis la main sur les yeux.

Heidegger retrouve pourtant le temps dialectique de Hegel par cette patience avec laquelle il se meut dans les dédales du texte et repousse toujours davantage l'explication promise. La patience du concept répond ici à la patience de l'*Ereignis*, transformant le sens de de l'horizon tant invoqué. Tout est «*contre*» chez Heidegger, tout est emportement de l'encontre dans son concept chez Hegel. À force de faire attendre le concept, Heidegger pensait en déjouer les prises. Il se pourrait aussi qu'il en rende la nécessité plus certaine et le mouvement d'élévation plus absolu. Il n'y a pas que ce qui cède au premier assaut qui révèle la vérité du savoir, ce qui tarde en est encore une attestation, sans doute plus crépusculaire, mais toujours en intelligence avec le travail de l'esprit. En ce sens, le cheminement de Heidegger rend le savoir plus absolu et son art du délai, érigé en exercice spirituel, engage un chemin de culture par la voie du sens promis et toujours repoussé. Si Heidegger a été un commentateur de Platon, il a peut-être été un grand arpenteur de Hegel. Il a reconduit le Savoir absolu à sa démarche initiale. Après le retour à la visibilité, la tâche d'un Savoir absolu ne peut que redoubler. Cet éternel retour n'est-il pas le sens méconnu de son obstination ? Il dégage à tout le moins un autre sens du temps que celui que requiert la lecture de SZ. Mais ne lit-on pas au bas d'une page cette annotation marginale ?

³⁰ MHS, p. 213 ; cf. p.423.

Connaître — cf. *SuZ (Être et Temps)* — et intuitionner. Tout comme au fond chez Hegel³¹.

³¹ La note répond à ce passage : « La dialectique n'est en rien un degré plus élevé de la 'pensée' opposée à la 'simple intuition' — c'est au contraire l'inverse : son seul sens et sa seule tendance, c'est, en traversant ce dont on se contente discuter, de préparer et d'élaborer la véritable *intuition* originariaire. », MHS, p. 189. Et d'ailleurs Heidegger ne dédaigne pas de citer la Lettre VII, mais si c'est pour ne lui accorder qu'une signification négative.