



Heidegger et Protagoras

Philippe Casadebaig

DANS **REVUE DE MÉTAPHYSIQUE ET DE MORALE** 2015/1 (N° 85), PAGES 3 À 42
ÉDITIONS **PRESSES UNIVERSITAIRES DE FRANCE**

ISSN 0035-1571

ISBN 9782130651253

DOI 10.3917/rmm.151.0003

Article disponible en ligne à l'adresse

<https://www.cairn.info/revue-de-metaphysique-et-de-morale-2015-1-page-3.htm>



CAIRN.INFO
MATIÈRES À RÉFLEXION

Découvrir le sommaire de ce numéro, suivre la revue par email, s'abonner...

Flashez ce QR Code pour accéder à la page de ce numéro sur Cairn.info.



Distribution électronique Cairn.info pour Presses Universitaires de France.

La reproduction ou représentation de cet article, notamment par photocopie, n'est autorisée que dans les limites des conditions générales d'utilisation du site ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Toute autre reproduction ou représentation, en tout ou partie, sous quelque forme et de quelque manière que ce soit, est interdite sauf accord préalable et écrit de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France. Il est précisé que son stockage dans une base de données est également interdit.

Heidegger et Protagoras

« Je sçay mieux que c'est qu'homme, que je ne sçay que c'est animal, ou mortel, ou raisonnable »

(Montaigne, *Essais*, III, 13).

« C'est à partir du domaine du perceptible que quelques-uns en sont venus à affirmer que ce qui apparaît est vérité »

(Aristote, *Métaphysique*, 1009 b 1-2).

RÉSUMÉ. — *Le point de départ de cet article est l'affinité présumée entre l'« homme-mesure » de Protagoras et le « Dasein » de Heidegger, dès lors qu'il n'y aurait de vérité qu'à la mesure du Dasein (« daseinsmässig »). De fait, en suivant l'interprétation du sophiste par Heidegger, on trouve que pour lui la maxime de l'homme-mesure n'exprime rien de moins que « le plus haut principe de tout philosophe ». Son interprétation s'expose à de multiples objections, mais il faut reconnaître que, tout comme la doctrine de la présence qu'elle implique, elle esquivé toute tentative de réfutation au sens proprement dialectique de ce terme. On montre cependant que la « destruction » de la thèse de Protagoras dans le Théétète de Platon, qui est résolument niée ou contredite par le commentaire qu'en fait Heidegger, pourrait bien être retournée contre lui, et permettre de poser à nouveaux frais la question de la « sophistique » de Heidegger.*

ABSTRACT. — *The starting point of this paper is a supposed kinship between the “man-measure” of Protagoras and Heidegger’s concept of “Dasein”, since, according to him, there is no other truth but commensurate with the Dasein (“daseinsmässig”). One finds indeed, following Heidegger’s interpretation of the sophist, that Protagoras’s sentence is for him “the highest principle of any philosophy”. Many objections can be opposed to this interpretation, but one must recognize that his way of reading the texts, as well as the doctrine about presence which it implies, cannot but escape any attempt of refutation in the proper dialectical meaning of this word. However, it is finally suggested that the “deconstruction” of Protagoras thesis in Plato’s Thætetus, which is firmly denied and rejected by Heidegger’s own commentary upon it, could be returned against him, in order to question his thought as a modern kind of sophistry.*

I. DE L'HOMME-DASEIN À L'HOMME-MESURE

Heidegger, en 1922, à l'époque de ses interprétations phénoménologiques d'Aristote, affirmait que l'existence humaine, « *das menschliche Dasein* », est l'objet de la recherche philosophique, en tant que sa tâche est d'interroger cette existence sur son caractère d'être¹. Dans cet énoncé, le mot de Dasein pouvait s'entendre encore en son acception traditionnelle dans la langue philosophique allemande depuis Kant pour dire l'existence en général, comme on l'affirme aussi bien d'une pierre, d'un arbre, d'un homme, ou encore de Dieu. Mais une fois reconnu que l'homme est l'unique étant dont on doit dire que l'être est d'exister, de sorte qu'à proprement parler une pierre, un arbre, un cheval, un ange, ou Dieu, quand bien même on admet qu'ils soient, n'« existent » pas², le terme de Dasein, puisqu'il ne peut convenir qu'à l'homme, doit donc désormais lui être réservé. Et l'on conviendra que l'originalité de la pensée de Heidegger, tout au long de son itinéraire, tient à son appropriation du vocable de Dasein pour dire l'être de l'homme en sa capacité fondamentale à découvrir ou accueillir la vérité³.

Dans *Sein und Zeit*, la dénomination du Dasein remplace donc ordinairement le nom commun d'« homme », mais ne se comprend qu'autant que, pour chaque homme, l'existence est proprement la sienne (SZ, § 9, p. 41) – et tout aussi inaliénable que sa mort (SZ, § 47, p. 240). Il en résulte pour le lecteur un effet rhétorique tout particulier, parce que l'exposé de l'analytique du Dasein ne peut lui enseigner quels caractères existentiels constituent son être d'homme qu'à la condition qu'il les découvre et les reconnaisse comme tels premièrement en lui-même. Sous l'aspect extérieur d'un traité de facture scolaire, le livre en appelle, pour qu'on le comprenne, à une continuelle méditation en soi-même (*Besinnung*), et ce dédoublement de son style est fondé dans la dualité même du Dasein, en tant qu'il dénote inséparablement l'être-homme ou encore l'humanité de l'homme, et l'être de chacun de nous en son ipséité.

1. Voir M. HEIDEGGER, *Interprétations phénoménologiques d'Aristote*, éd. et trad. J.-F. Courtine, Mauvezin, TER, 1992, p. 18 : « Der Gegenstand der philosophischen Forschung ist das menschliche Dasein als von ihr gefragt auf seinen Seinscharakter ».

2. « Introduction », *Qu'est-ce que la métaphysique ?* (1949), in *Wegmarken* (cité : WM), p. 374 : « Das Seiende, das in der Weise der Existenz ist, ist der Mensch. Der Mensch allein existiert » (*Gesamtausgabe*, cité GA, vol. 9) : « l'étant qui est sur le mode de l'existence est l'homme. L'homme seul existe » (trad. R. Munier).

3. Le respect de cet usage original du terme « Dasein » engage à ne pas le traduire, et à lui laisser ainsi sa valeur idiomatique de « *terminus technicus heideggerianus* » selon le mot d'Alexandre Koyré (« L'évolution philosophique de Martin Heidegger » [1946], *Études d'histoire de la pensée philosophique*, Paris, 1961, p. 248, n. 1). Toutes les meilleures raisons de laisser ce terme en allemand ont été exposées par le dernier traducteur français de *Sein und Zeit* (cité : SZ). (*Être et temps*, trad. F. Vezin, Paris, 1986, pp. 519- 527.)

Il pourrait donc sembler que la désignation du Dasein ait la même ambiguïté que la première des catégories d'Aristote, celle de la substance. D'une part, premièrement et par excellence, est désigné selon la substance ce qui est sujet premier dont on parle sans qu'il puisse être dit d'un autre, ni être dit dans un autre sujet, comme : « cet homme-ci », Callias ou Socrate ; et, d'autre part, est encore désigné selon la substance, mais en une acception de second rang, ce qui se dit de tels sujets premiers, et d'après eux, en tant qu'ils sont de même forme ou espèce, ainsi : « l'homme », à savoir l'être-homme de tous ceux qui sont ensemble et identiquement désignés sous ce nom, d'où s'ensuit que de chaque homme existant se doit prédiquer la forme de l'homme, mais donc aussi bien le genre du vivant ou de l'animal dont cette forme est une espèce (*Catégories*, 2a 11-27).

Si le Dasein désignait l'homme selon la catégorie de la substance, devraient alors en être prédiquées en vérité les déterminations du genre auquel l'homme appartient, et le Dasein indiquerait la différence qui le distingue formellement des autres espèces comprises dans ce genre. C'est ainsi que, distingué des autres étants par son genre et sa différence spécifique, l'homme est traditionnellement « défini » comme le vivant possédant la raison, « animal rationale ». Mais la notion du Dasein exclut au contraire cette considération de l'appartenance de l'homme, d'après la logique récapitulative d'une classification, au « genre » animal (WM, p. 323). L'être-homme que signifie le concept du Dasein de Heidegger fait abstraction de tout ce par quoi les hommes sont *connus* comme des vivants : comme l'observe Alexandre Koyré, « son Dasein parle et agit, en revanche il ne mange pas, ni ne se reproduit »⁴. Se nourrir et se reproduire sont pourtant, d'après Aristote, en tant que fonctions de l'être vivant par lesquelles il assimile une matière étrangère à sa propre forme, et donne cette même forme sienne à un autre que lui, ce qui lui est le plus absolument « naturel », φυσικώτατον (*de Anima*, 415a 26), et par où il tend continuellement de lui-même à l'accomplissement indéfiniment subsistant de sa forme d'être. À cause de cette abstraction de la vie, le Dasein semble donc ne représenter qu'un être humain dénaturé⁵.

4. *Op. cit.*, p. 273, n. 1.

5. Mais la « nature », pour Heidegger, est un concept de la métaphysique, c'est-à-dire d'une interprétation de l'être de l'étant en son ensemble, différente en chaque époque proprement historique, et qui procède fondamentalement de l'oubli de la différence entre « Être » et « étant » (WM, p. 322) : « *der Name "Natur" ist jenes Grundwort, das wesentliche Bezüge des abendländischen geschichtlichen Menschen zum Seiende, das er ist nicht und das er selbst ist, nennt* » (WM, p. 239) : « Le nom de "Nature" est la parole fondamentale qui nomme quelques relations essentielles de l'homme occidental (l'homme de l'Histoire) à l'étant – que ce soit l'étant qu'il n'est pas, ou bien celui qu'il est lui-même » (trad. F. Fédier). Aristote d'ailleurs, au même endroit où il assigne à la nutrition et à la reproduction le plus haut degré de ce qui est « naturel » dans le vivant, n'y voit-il pas la finalité d'une *participation* à l'éternel et au divin (*De anima*, 415 a29-b7), fidèle en cela à la leçon de son maître et ami Platon (voir *Banquet*, 207 d) ? Pareilles thèses semblent exemplairement illustrer la constitution onto-théologique caractéristique de la métaphysique selon Heidegger (voir *Identität und Differenz*, pp. 31-67).

Puisqu'elle exclut toute confusion ou assimilation de l'humanité avec l'animalité, et s'écarte ainsi de la définition traditionnelle du *vivant* doué de raison, la désignation de l'être humain comme Dasein ne pourrait-elle pas rappeler la découverte, non pas de l'« homme », mais de l'« esprit » humain, *mens humana*, dans la deuxième des *Méditations* de Descartes ? Le sujet méditant, en effet – aussi bien le philosophe que son lecteur réitérant en lui-même l'exercice spirituel qui lui est proposé –, quand il se demande quel est cet *ego* qui se révèle à soi-même si certainement être ou exister, ne saurait se dire en vérité qu'il est « homme » ou « animal raisonnable », ni s'attribuer, en tant qu'il se sait exister seulement autant qu'il pense, aucune des fonctions d'activation d'un corps vivant qu'on a coutume d'assigner à l'âme, dès lors que toute portée réelle de ces déterminations est désormais révoquée en doute sans que cette révocation empêche nullement l'évidence première de son être pour le Je pensant, lequel en vient à découvrir quelle est la « nature » de cette chose pensante, *res cogitans*, qu'il est, et dont il veut apprendre aussi qui il est lui-même (« *quisnam sim ego ille qui jam necessario sum* », AT VII, p. 25) de la seule conscience d'exercer, en cette méditation même, sa puissance d'intelligence et de jugement. Mais ce rapprochement proposé avec Descartes serait sans aucun doute, pour Heidegger, la plus grave des méprises. C'est que, à Descartes, selon lui, il a complètement manqué de saisir la différence entre l'être de la substance et l'étant qui est substance, d'où la comparaison indue entre *res cogitans* et *res extensa* dès lors qu'elles sont communément dites relever de la désignation de la « substance », elle-même comprise par préjugé sur le modèle de la subsistance intra-mondaine d'une chose appréhendée comme bien connue et disponible pour un regard de simple observation (*Vorhandenheit*), dans la totale méconnaissance du phénomène du monde, et de l'être-au-monde qui est la condition même du Dasein (SZ, § 19-21).

L'homme est cet étant à qui il est échu *d'avoir à être*⁶, ou pour qui il y va de son être en son être même, ce qui ne saurait nullement caractériser la manière d'être représentée d'une chose quelconque supposée subsistante et telle que la connaissance l'objective. Il est le seul étant pour qui quoi que ce soit « est », et dont la condition enveloppe premièrement la compréhension du sens d'« être ». « Se situant au milieu de l'étant, l'homme se relie et se comporte par rapport à tout ce qui est, y compris lui-même, précisément *en tant qu'il "est"*, et par ce comportement envers l'étant comme tel l'homme se trouve déterminé, délimité en son propre être-au-monde comme incomparablement autre que tout le reste de l'étant qui par là s'y manifeste ainsi à lui⁷. Être tel, et dans un tel rapport à l'étant, aussi

6. SZ, § 9, pp. 41-42, et *Prolégomènes à l'histoire du concept de temps* (*Gesamtausgabe*, cité : GA 20, § 18, pp. 205-206).

7. « *Das Dasein im Menschen bestimmt diesen als jenes Seiende, das, inmitten von Seienden seiend, zu diesem als einem solchen sich verhält und als dieses Verhalten zu Seiendem wesentlich anders in seinem eigenem Sein bestimmt wird denn alles übrige im Dasein offenbare seiende* » (Kant

bien celui qu'il est que celui qu'il n'est pas, que cet étant lui soit manifeste, voilà la condition originale de l'homme, qu'il convient proprement de nommer son "existence", et dont la possibilité se fonde sur la compréhension du sens d'être⁸. » De l'être-au-monde qui fait exister l'homme en son rapport à l'étant, on ne peut concevoir aucune détermination extérieure à lui et qu'on emploierait à le définir, et cette impossibilité d'appréhender un dehors du Dasein puisqu'il est lui-même toute projection d'extériorité atteste sa finitude. Mais on ne peut pas non plus subordonner cet être-au-monde en tant qu'existence à une quelconque conscience représentative, laquelle présupposerait déjà ladite existence. Si on entend par avoir conscience le rapport de ce qu'on se représente objectivement à l'unité pensée de la conscience de soi, le Dasein est alors plutôt la relation première qui donne tout d'abord sa propre manifestation à quoi que ce soit qui apparaisse à l'homme, y compris son propre soi, dont il pût avoir conscience. C'est pourquoi Heidegger peut écrire : « plus originaire que l'homme est en lui la finitude du Dasein⁹ ».

Le Dasein en l'homme est insaisissable pour un langage catégorial toujours inapproprié s'il vise à caractériser son existence comme d'une chose objectivée, et il se distingue encore de la conscience représentative, puisqu'il fonde plutôt pour elle la possibilité même qu'elle se rapporte à ce qui lui apparaît. Peut-être est-il arrivé une fois, en français, à un promeneur solitaire, glorifié par Hölderlin à l'instar d'un demi-dieu¹⁰, de ressaisir fugitivement, et seulement l'espace de quelques lignes célèbres, le *fait* originaire du Dasein :

La nuit s'avavançait. J'aperçus le ciel, quelques étoiles, un peu de verdure. Cette première sensation fut un moment délicieux. Je ne me sentais encore que par là. Je

et le problème de la métaphysique, cité : KM, § 43 », p. 234) : « Le Dasein dans l'homme caractérise celui-ci comme l'étant qui, placé au milieu des étants, se comporte à leur égard en les prenant pour tels. Ce comportement à l'égard de l'étant détermine l'homme dans son être et le fait essentiellement différent de tout autre étant qui lui est rendu manifeste » (trad. A. de Waehrens et W. Biemel).

8. « *Der Mensch ist ein Seiendes, das inmitten von Seiendem ist, so zwar, dass ihm dabei das Seiende, das er nicht ist, und das Seiende, das er selbst ist, zumal immer schon offenbar geworden ist. Diese Seinsart des Menschen nennen wir Existenz. Nur auf dem Grunde des Seinsverständnisses ist Existenz möglich* » (KM, § 41, p. 227) : « L'homme est un étant qui se trouve au milieu des étants, de telle manière que l'étant qu'il n'est pas et l'étant qu'il est lui-même sont toujours-déjà manifestes. Nous appelons ce mode d'être *existence*. L'existence n'est possible que fondée sur la compréhension de l'être » (trad. A. de Waehrens et W. Biemel).

9. « *Auf dem Grunde des Seinsverständnisses ist der Mensch das Da, mit dessen Sein der eröffnende Einbruch in das Seiende geschieht, so dass dieses sich als solches für ein Selbst bekunden kann. Ursprünglicher als des Mensch ist die Endlichkeit des Daseins in ihm* » (KM, § 41, p. 229) : « C'est en se fondant sur la compréhension de l'être que l'homme est *présence (Da)*, qu'avec son être s'accomplit dans l'étant une irruption créatrice d'ouverture. Grâce à celle-ci, l'étant comme tel peut devenir manifeste à un être-soi. Plus originelle que l'homme est en lui la finitude du Dasein » (trad. A. de Waehrens et W. Biemel).

10. Voir son *Ode* à Rousseau, *Poèmes/Gedichte*, éd. G. Bianquis, Paris, 1986 (1^{re} éd., 1943), p. 262, et surtout l'hymne *Der Rhein*, *ibidem*, p. 388.

naissais dans cet instant à la vie, et il me semblait que je remplissais de ma légère existence tous les objets que j'apercevais¹¹.

Après son évanouissement, et avant même de revenir à soi et de retrouver la conscience de lui-même, s'est découverte ainsi à Jean-Jacques la dimension première d'une existence qui se projette dans les choses dont elle est le lieu même de la manifestation, en attendant que le sujet conscient revendique à nouveau cette existence comme la sienne.

Dès 1930, avec la conférence sur la vérité, où la recherche de l'« essence de la vérité » se retourne en acquiescement à la « vérité de l'essence » (WM, p. 201), advient dans la pensée de Heidegger, et sur son propre itinéraire, le *tournant*¹² décisif qui occasionne l'abandon des entreprises d'une « ontologie fondamentale », promise dans *Sein und Zeit*, ou d'une « métaphysique du Dasein », annoncée par le *Kantbuch*. Désormais, l'interprétation du Dasein met l'accent d'abord sur l'accueil en lui de la vérité de l'être, plutôt que sur la transcendance où s'accomplit par lui le découvrément de l'étant comme tel. Ainsi s'exprime la *Lettre sur l'humanisme* de 1947 : « L'homme déploie son essence de telle sorte qu'il est le "là", c'est-à-dire l'éclaircie de l'être. Cet "être" du là, et lui seul, comporte le trait fondamental de l'ek-sistence, c'est-à-dire de l'in-stance extatique dans la vérité de l'Être¹³ » (trad. R. Munier). Et l'introduction à *Qu'est-ce que la métaphysique ?* (1949) : « Est désigné par Dasein ce qui doit être avant tout éprouvé comme lieu, à savoir comme le champ de la vérité de l'Être, et ensuite être pensé conformément à cette épreuve¹⁴ » (trad. R. Munier)

Pareille caractérisation de l'homme évoque finalement, pour qui se souvient du *Théétète*, la sentence de Protagoras assignant à l'homme d'être « mesure » de l'être de toutes choses. Pour le sophiste, il n'y a d'autre vérité que l'être ou présence de ce qui apparaît à chaque homme selon sa propre disposition à être à chaque fois présent lui-même à ce qui se manifeste ainsi à lui, sans que nul puisse être réputé plus ou moins qu'un autre dans la vérité (167 a). Non seule-

11. J.-J. ROUSSEAU, *Rêveries du promeneur solitaire*, « Quatrième promenade », Paris, « Bibliothèque de la Pléiade », 1987, p. 1005.

12. Les significations et la généalogie de la *Kehre* ont été magistralement exposées dans le beau livre, d'une rare lucidité critique, de Jean GRONDIN, *Le Tournant dans la pensée de Martin Heidegger*, 1987, 2^e éd., Paris, 2011.

13. « *Der Mensch west so, dass er das "Da" das heisst die Lichtung der Seins, ist. Dieses "Sein" des Da, und nur dieses, hat den Grundzug der Ek-sistenz, das heisst des ekstatischen Innerstehens in der Wahrheit des Seins* » (WM, p. 325).

14. « *ist mit "Dasein" solches genannt, was erst einmal als Stelle, nämlich als die Ortsschaft der Wahrheit des Seins erfahren und dann entsprechend gedacht werden soll* » (WM, p. 373).

ment n'est, pour l'homme que ce qui lui apparaît, et tel qu'il lui apparaît, mais il n'est lui-même tel ou tel, par exemple sain ou malade, avisé ou ignorant, que comme le fait être ce qui lui apparaît, et qui diffère de l'un à l'autre (167 b-c). Aucune identité permanente d'un sujet conscient n'est supposée par là (166 b); tout ce qui est et tout ce qu'on est n'appartient qu'à la diversité de la présence. La condition d'être « mesure » désigne le rapport originaire de l'homme à la vérité, et le titre en est indéniable, puisque celui-là même, tel Socrate, à qui les choses apparaîtraient tout autres que ne le dit Protagoras confirmerait encore sa sentence en prétendant la refuser (167 a, voir aussi Sextus Empiricus, *Adversus Logicos*, I, 61). Selon Heidegger, la vérité de l'être est le fait même de l'apparaître de la manifestation présente, et la désignation de l'être de l'homme comme Dasein est irrécusable. Enfin, la présence de l'homme à lui-même qui lui est dispensée par la présence comme de ce qui « est » de tout ce qui lui « apparaît » oblige à dire que le Dasein existe dans la vérité, qui elle-même n'est pas donnée sans lui : « il n'y a de vérité que dans la mesure où et aussi longtemps que (un) Dasein est. L'étant n'est dévoilé qu'au moment où et n'est découvert qu'aussi longtemps que (un) Dasein est¹⁵ » (trad. F. Vezin) et encore : « toute vérité étant, de par son genre d'être, essentiellement de l'ordre du Dasein [*daseinsmässig* !], elle est relative à l'être du Dasein¹⁶ » (trad. F. Vezin). Si donc l'homme existe comme Dasein, et si toute vérité est à la mesure du Dasein et relative à son être, Protagoras n'était-il pas bien fondé à dire de l'homme qu'il est mesure de toutes choses ?

II. HEIDEGGER INTERPRÈTE DE PROTAGORAS

L'affinité suggérée entre l'homme-mesure selon Protagoras et l'homme-Dasein selon Heidegger pourrait paraître improbable et d'une inspiration arbitraire, si elle n'était autorisée par les textes, qui méritent attention, où Heidegger lui-même a évoqué le premier des « sophistes » à s'être ouvertement et fièrement présenté sous ce nom (*Protagoras*, 317 b).

Dans le cours du semestre de l'été 1926 : *Concepts fondamentaux de la philosophie antique*¹⁷, Protagoras apparaît dans une évocation de style plutôt doxographique et historisant. Il appartient à la sophistique, laquelle n'est qu'une transition entre la première époque de la philosophie, où elle s'attachait à l'être

15. « Wahrheit "gibt es" nur, sofern und solange Dasein ist. Seiendes ist nur denn entdeckt und nur solange erschlossen, als überhaupt Dasein ist » (SZ, § 44, p. 226).

16. « Alle Wahrheit ist gemäss deren wesenhaften daseinsmässigen Seinsart relative auf das Sein des Daseins » (SZ, § 44, p. 22).

17. *Die Grundbegriffe des antiken Philosophie*, GA 22, trad. A. Boutot, Paris, 2003.

du monde et de la nature, et la deuxième, où elle a commencé à diriger ses questions sur l'existence humaine (GA 22, § 27, pp. 83-84). Suivant l'exposition du *Théétète*, la doctrine de la « mesure » est présentée comme un relativisme, qui aurait son origine chez Héraclite : « non seulement l'objet de la connaissance se modifie sans cesse, mais également le connaître lui-même. Le mode d'être du connaître est le même que l'être de l'étant à connaître. » Ainsi l'enseignement du sophiste aurait concerné la connaissance, et présupposé la vérité du mobilisme cosmique, tel que Platon l'a représenté. Une note d'un auditeur du cours résume toute cette interprétation en une formule : « la conception de l'être du monde en général est transférée à l'homme, qui est en continuel changement » (p. 246). Mais plus loin dans le cours, un tel transfert est aussi bien imputé et reproché à Platon lui-même¹⁸, au moment de commenter très rapidement la critique du sophiste dans le dialogue : « on voit aisément que, dans cette critique, *le phénomène de la perception* proprement dit (l'intentionnalité) est *perdu*. On parle de la perception de la même manière que de l'étant perçu (ce qui est mu). La structure intentionnelle de la perception est ravalée au niveau d'une simple interaction entre ce qui est perçu et ce qui perçoit, c'est le résultat de ce qui se présente comme un concours » (p. 120).

Le cours du semestre de l'été 1931, sur le livre IX de la *Métaphysique* d'Aristote (GA 33)¹⁹, introduit en son § 20 (pp. 193-207) une appréciation nouvelle de Protagoras. Il s'agit d'éclairer une objection d'Aristote à la doctrine des Mégariques (voir *Métaphysique*, IX, 3 1047 a 4-10) : s'il n'est de pouvoir ou de possibilité qu'en leur mise en œuvre en acte, alors il n'est rien de perceptible, par exemple rien que l'on puisse dire chaud ou froid, si ce n'est pour autant qu'il est perçu, d'où il s'ensuit que la thèse des Mégariques a pour conséquence celle de Protagoras (commenté pp. 193-203), et, au surplus, il faudra admettre qu'on est privé des diverses facultés de percevoir quand on ne les exerce pas, comme si on était privé du sens de la vue, donc aveugle, quand on ne voit pas, ou du sens de

18. Le mobilisme universel, par où Socrate explique la sentence de Protagoras, doit-il être compris comme disant la vérité du sensible, ou bien n'est-il exposé qu'à titre d'implication de la doctrine du sophiste ? Ou encore : Platon, par ce biais, exprime-t-il sa propre conviction, ou seulement une pensée étrangère et vouée à la réfutation ? (voir Myles BURNYEAT, *The Theaetetus of Plato*, Indianapolis-Cambridge, 1990, pp. 7-10). Le lecteur est d'ailleurs incité à se poser cette question décisive pour la compréhension du dialogue et par le fait que Théétète y observe que Socrate présente avec tant de force cette opinion qu'on pourrait le croire y adhérer lui-même (*Théétète*, 157 c), et par le célèbre récit d'Aristote d'après lequel Platon, avant de rencontrer Socrate, avait été disciple de Cratyle et de son enseignement héraclitéen (*Métaphysique*, A 987 a32-b1). Mais le propos de Heidegger ignore complètement le dialogue en tant que tel. Il lui suffit qu'à son jugement la critique de Protagoras représentée par Platon méconnaisse tout simplement la teneur authentique, la vérité du « phénomène » qui justifie la maxime de l'homme-mesure.

19. *Aristoteles, Metaphysik* © 1-3 von *Wesen und Wirklichkeit der Kraft* (Heidegger n'hésite pas à rendre uniformément équivalents le concept aristotélicien de « puissance » et le concept moderne de « force ») (GA 33, trad. B. Stevens et P. Vandeveld, Paris, 1991).

l'ouïe, donc sourd, quand on n'entend pas (commenté pp. 203-207). À l'évidence, Aristote entend rejeter la réduction mégarique de la puissance à l'acte en lui imputant une absurdité comme conséquence inévitable, l'absurdité ici étant supposée reconnaissable à suffisance dans l'opinion de Protagoras. Heidegger commence par protester fortement contre le décri, le discrédit qui frappe le sophiste comme allant de soi ; il est d'ailleurs difficile de voir quelle est proprement l'intention de Protagoras (« *was eigenste Meinung des Protagoras ist* », p. 198) en la distinguant d'avec les diverses implications et extensions dont la contestation de Platon l'a surchargée²⁰. La critique de l'homme-mesure est devenue une facilité, à la portée du moindre débutant en philosophie, qui se croit autorisé, ayant réduit la thèse à un grossier « sensualisme », à dénoncer l'indécision de la vérité, le « scepticisme » auquel elle conduit. Heidegger quant à lui entend traiter par le mépris pareille argumentation à bon marché : « *diese billige Argumentation* », même si elle a son origine dans l'interprétation de Platon et d'Aristote (p. 198). D'ailleurs, l'éventuel critique du sophiste, s'il était un peu trop sûr de soi, devrait se trouver tenu en respect, et comme intimidé, par la mise en demeure que Heidegger lui oppose, en le mettant au défi de justifier sa présupposition, qu'il n'y ait de vérité que valant identiquement pour tous – comme si, d'ailleurs, la vérité valable pour tout un chacun n'était pas ce qu'il y a de plus nul, « *das Wichtigste* » (p. 198).

Le traitement rhétorique ainsi réservé au détracteur vulgaire de Protagoras prépare et préfigure, comme on va en juger, celui dont Aristote lui-même est finalement justiciable. Heidegger projette sur le texte une attente dont il montre, au cours de sa lecture, qu'elle est déçue : puisque Aristote ouvrait son examen de la puissance d'après les Mégariques selon une division entre les étants animés et inanimés, ne devait-il pas considérer encore d'après eux ce qu'il en est de la puissance dans les étants inanimés ? l'objection précédente, dans le même chapitre, avait clairement trait à la puissance qu'Aristote nomme rationnelle, μετὰ λόγου, elle avait trait exemplairement à l'art : il est absurde de prétendre qu'un médecin ou un architecte n'auraient la compétence ou le pouvoir de leur art qu'autant qu'ils l'exercent effectivement, comme s'ils l'avaient perdu aux autres moments. Et il annonce bien que la même objection, de semblable portée, concerne aussi les étants inanimés, καὶ τὰ ἄψυχα (1047 a4) (p. 197). On peut

20. Heidegger partage ici un lieu commun de la philologie moderne, quand elle entend restituer la pensée, voire le texte « authentique » des penseurs anciens, à l'encontre des déformations que leur auraient fait subir les philosophes, surtout Platon et Aristote, qui nous en ont transmis le « témoignage », tout en prenant appui sur leurs œuvres ainsi réduites à de simples documents historiques. De même ici, Heidegger, quoiqu'il ne cherche nullement à démêler le « vrai » Protagoras de son interprétation par Platon qu'il conteste, continue néanmoins de se servir du *Théétète* comme d'une source essentielle (« *als wesentliche Quelle* », p. 197).

donc attendre qu'il s'agisse maintenant du statut de la puissance dans les étants inanimés – par exemple de la chaleur en tant qu'elle est supposée appartenir à un corps comme un pouvoir qu'il a d'en chauffer un autre (p. 194). Au lieu de quoi l'argument évoque la chaleur en tant que ce qu'on peut ressentir comme chaud, donc seulement en tant que perceptible, pour suggérer qu'on doit nier que cette chaleur perceptible ne soit telle que dans l'acte même de la percevoir. Aristote voudrait donc faire admettre la proposition que *l'effectivité du perceptible en tant que tel ne réside pas dans l'accomplissement de la perception*²¹. La perception en l'homme se distingue de ce qu'on appelle du même nom chez les autres vivants ; et même si l'œil de l'aigle lui donne une vision incomparablement plus perçante que la nôtre (p. 197), en revanche l'homme est seul, en sa perception, à se relier et comporter par rapport à quelque chose d'étant comme tel, de sorte que son œuvre propre n'est rien que la perception produise, comme le peintre produit des couleurs ou le musicien des sons (p. 196), mais l'accès à la manifestation même de ce qui est, ἀλήθεια, la vérité (p. 196)²². D'Aristote ainsi présenté, parlant non pas simplement des étants inanimés, mais de tels étants comme perceptibles et ainsi relatifs à la perception humaine, le lecteur ne sait plus bien s'il s'oppose aux Mégariques en s'appuyant sur la fausseté de Protagoras, ou à Protagoras en s'appuyant sur la fausseté des Mégariques... Toujours est-il qu'il fait signe, sans pouvoir l'accomplir, vers une tâche incontournable, qui s'impose dorénavant à toute la philosophie, même sans qu'elle sache la reconnaître dans les termes qui conviennent²³ : c'est au fond celle de penser le rapport de l'existence humaine, s'attestant dans la perception, à la vérité de l'être (p. 201). Aristote lui-même, pas plus que quiconque avant ou après lui, ne pouvait pas accomplir cette tâche, qu'impose pourtant la teneur de son argument. Il y faut en effet la considération de cet « entre-deux » dont le déploiement et l'être font la corrélation de la perception et du perceptible de telle sorte que l'homme s'y rapporte à un étant se tenant en propre pour soi, « *eigenständig für sich Seiende* », sans pour autant que ce rapport lui enlève sa propre solidité insistante, « *Eigenständigkeit* », alors que c'est au contraire justement dans et par ce rapport que la chose est à même de s'assurer en vérité de cette sienne solidité propre, « *sich dieser Eigens-tändigkeit in Wahrheit zu versichern* » (p. 202). La possibilité pour nous de comprendre quelque chose comme effectivement subsistant là-devant, « *etwas*

21. « *dass die Wirklichkeit des Wahrnehmbaren al eines solchen nicht im Vollzug der Wahrnehmung liegt* » (GA 33, p. 201).

22. « *Die αἰσθησις ist ein Vermögen des ἀληθεύειν, des Offenbarmachens und Offenbarhaltens, ein Vermögen des Erkennen im weitesten Sinne* » (GA 33, p. 195) : « La perception est un pouvoir d'être dans la vérité, de rendre manifeste et de garder manifeste, un pouvoir de connaître au sens le plus large. »

23. Voir l'exposé critique du problème de la « réalité » dans *Sein und Zeit*, § 43.

als wirklich Vorhandenes zu verstehen », qui se donne avec tels et tels pouvoirs (y compris ici comme pouvant devenir perçu par nous) revient à la possible appartenance de l'étant au monde (« *Weltzugehörigkeit des Seienden* »), où seulement un étant peut apparaître et être posé comme ce qui auparavant n'était rien. Même l'indépendance à l'égard de l'homme de « choses » subsistantes, ou leur être en soi (« *Ansichsein der Dinge* ») n'a de sens que par l'existence de l'homme et son être-au-monde, et il est besoin du travail de toute une philosophie pour prendre l'entière mesure de ce *lieu* où nous nous tenons en tant qu'hommes, et donc avec cela de la délimitation de ce qui ne saurait y avoir de place. Cela compris, la sentence de Protagoras, dont on voulait d'abord se servir pour réduire les Mégariques à l'absurde, elle qui désigne l'homme comme mesure de l'être et du non-être de toutes choses, gagne une signification toute nouvelle, qui l'élève au rang de « *principe suprême de tout philosophe* », « *zum obersten Grundsatz alles Philosophierens* » (p. 203). En définitive, la sentence du sophiste ainsi réhabilitée renvoie à l'impulsion et à l'enjeu de la question par où l'homme s'interroge sur le fondement même de son essence, c'est-à-dire rien de moins que la question dont il s'agit fondamentalement en tout philosophe (p. 203). À suivre le commentaire de Heidegger, l'insuffisance de la critique commune de Protagoras, pour autant qu'elle présume une vérité universelle sans pouvoir en établir le droit aurait pour équivalent chez Aristote la présupposition, qu'il ne peut pas élucider, de la réalité en soi du perceptible. Ainsi, la sentence de Protagoras, comme la tradition l'entend, paraissait d'abord avoir la valeur du discours faible, et l'argument d'Aristote celle du discours fort, mais, par un renversement bien digne du sophiste, l'exégèse de Heidegger aboutit à faire du discours fort le plus faible, et du faible le plus fort (voir Aristote, *Rhétorique*, B 24 1402a 22-28).

Ayant pris ses distances d'avec l'interprétation la plus habituellement reçue, qui rattachait Protagoras au « relativisme » et au « mobilisme » d'Héraclite, Heidegger tend donc à se réapproprier la formule de l'homme-mesure en y lisant l'expression implicite de l'expérience primordiale du Dasein dans son rapport à la vérité. C'est ce que paraît confirmer la référence, quoique seulement allusive, qu'y fait le cours du semestre de l'hiver 1935-1936 : *Qu'est-ce qu'une chose ?*²⁴. La citation de l'homme-mesure appartient au développement de la question interrogeant l'être de la chose. Il est déjà apparu (GA 41, pp. 29-33) que les réponses communément ou traditionnellement admises pour déterminer l'essence de la chose, quoiqu'elles passent sans plus de réflexion pour « naturelles », procèdent bien plutôt d'une histoire (*Geschichte*) négligée. La caractérisation de la chose comme *support* de *propriétés*, en correspondance avec les propositions qui la disent en liant parallèlement *sujet* et *prédicats*, cette correspondance elle-même,

24. *Die Frage nach dem Ding*, GA 41, pp. 34-37, trad. J. Reboul et J. Taminiaux, Paris, 1971.

ou conformité de la proposition à la chose exemplifiant ce qu'est la *vérité*, laquelle enfin aurait son lieu propre dans la proposition, autant de déterminations qui, pour aller de soi, à ce qu'il semble, ne sont nullement « naturelles », mais bien plutôt historiques (*geschichtlich*), c'est-à-dire advenues un jour à la pensée (comme l'attestent dialogues et traités de Platon et d'Aristote), dans un avènement rendu inaperçu par l'habitude, et dont nous ne comprenons plus, ou pas encore, la possibilité même qu'il soit échu jadis de manière à instaurer une tradition que nous suivons désormais sans en ressaisir l'origine. La question elle-même historiquement déterminée qui demande ce que c'est que d'être une chose doit donc viser à répéter, à raviver en celui qui la pose l'avènement décisif des conditions mêmes qui rendent possible de la poser. Une alternative semble s'imposer : ou bien la structure de la proposition a suivi la structure de la chose, à laquelle elle se conforme de telle sorte qu'elle passe pour proposition vraie, ou bien la structure de la chose s'est trouvée dirigée et réglée par celle de la proposition qui se projette sur elle²⁵. Mais cette dernière supposition, encore qu'elle paraisse tout à fait acceptable pour le subjectivisme des Modernes, ne peut pas expliquer l'avènement du jeu de miroir entre structures de la proposition et de la chose dans la pensée des Grecs, à qui tout subjectivisme était étranger. C'est ici que la mention de la phrase de Protagoras est employée, en qualité d'indice suffisant, pour suggérer que s'il y a projection de l'être de l'homme, dont témoigne son discours, sur les « choses » qui lui apparaissent comme telles, pareil rapport des mots aux choses ne relève pas nécessairement d'un quelconque subjectivisme. C'est bien plutôt aux opinions ou interprétations des Modernes au sujet du sophiste qu'il faut imputer d'être elles-mêmes « subjectives » (p. 35). La citation de Protagoras, ici, n'est pas autrement commentée. Elle a dû seulement contribuer au « tourbillon de questions » (« *Wirbel von Fragen* », p. 36) requis pour mobiliser l'interrogation sur la chose en l'arrachant au repos tranquille des opinions habituelles. Tout ce qui apparaît explicitement à la lecture est que Protagoras est pris à témoin, comme une autorité de poids, pour confirmer que l'on peut considérer le rapport de l'homme à l'être de la chose tout autrement que dans la corrélation moderne entre « sujet » et « objet », et dans un contraste tel qu'il exclut comme contresens les réhabilitations du sophiste qui croiraient trouver en lui un précurseur de la découverte moderne de la subjectivité²⁶. Cependant

25. Même jeu de questions dans « L'origine de l'œuvre d'art », *Holzwege* (cité HW), GA 5, pp. 8-9 (trad. W. Brokmeier, 2^e éd., Paris, 1997, pp. 21-22).

26. Une réhabilitation de Protagoras dans cet esprit se trouve chez Hegel : « la réflexion dans la conscience, voilà ce dont il y a eu prise de conscience chez Protagoras » (*Leçons sur l'histoire de la philosophie*, t. 2, p. 265, trad. P. Garniron, Paris, 1971), et encore chez Husserl, qui croit pouvoir résumer ainsi la position du sophiste : « Tout ce qui est objectif n'est donné originellement pour le sujet connaissant que du seul fait qu'il en a l'expérience » (*Philosophie première, 1 : histoire critique des idées*, p. 82, trad. A. L. Kelkel, Paris, 1970). Bien sûr, ni Hegel, ni Husserl n'ont prétendu par là

le nom évoqué de Protagoras ne sert pas seulement à se dégager de la domination sur nos habitudes de pensée de la corrélation entre sujet et objet. Heidegger, qui a pris soin de rappeler que son livre avait pour simple titre ἡ Ἀλήθεια, *La Vérité*, use aussi de Protagoras pour faire signe vers un éventuel dépassement de l'alternative entre la fondation de la proposition dans la chose, ou de la chose dans la proposition (même mouvement dans HW, p. 9)²⁷. Il doit y avoir un fondement plus originaire à la communauté des deux rapports unifiés et liés dans leur correspondance, celui de la proposition à la chose, qui donne à la chose d'être telle que la proposition puisse la dire, et celui de la chose à la proposition, qui donne à cette dernière de dire la chose telle qu'elle est. Ainsi la vérité doit-elle envelopper la concordance première des deux rapports eux-mêmes, que l'on évoque respectivement comme conformation de la chose à la pensée, et comme conformation de la pensée à la chose. Le fondement commun de cette double concordance entre la proposition et la chose est ce qui fait *être* en vérité la chose, et ainsi se manifester *comme étant* telle ou telle chose. Mais ce qui fait d'une chose une chose, dit Heidegger en jouant sur les termes de « chose », *Ding*, et de « conditionné », *bedingt* (voir p. 7), n'est pas à son tour une chose, et n'est donc pas conditionné à l'instar d'une chose (GA 41, p. 36)²⁸. L'inconditionné (« *Un-bedingt* »), qu'on exige alors n'est lui-même compris que relativement à ce qui est posé comme conditionné, c'est-à-dire selon l'interprétation de l'être de la chose aux différentes époques de la Métaphysique : quand la chose est interprétée comme *ens creatum*, l'inconditionné est Dieu, tel que la Genèse en inspire l'idée ; quand elle est interprétée comme *objet*, l'inconditionné est le Je sujet de l'aperception, et finalement le Je absolu de l'idéalisme allemand. Tout autrement qu'en ces styles métaphysiques, la sentence de Protagoras, penseur de la vérité, ferait plutôt signe, en disant la mesure par l'homme des choses comme elles sont, vers ce que Heidegger a nommé quant à lui la vérité de l'être²⁹.

On trouve dans le cours du second trimestre 1940, consacré au « nihilisme

que Protagoras se comprenait lui-même dans les termes mêmes où ils pensaient concevoir sa thèse fondamentale en sa vérité intrinsèque. Ils n'ont fait après tout qu'exercer cette même sorte de droit à l'interprétation dont Heidegger use pour lui-même.

27. « *Im Grunde gibt weder der Satzbau das Mass für den Entwurf des Dingbaues, noch wird dieser in jenem einfach abgespiegelt. Beide, Satz- und Dingbau, entstammen in ihrer Art und in ihrem möglichen Wechselbezug einer gemeinsamen ursprünglicheren Quelle* » : « Au fond, ce n'est pas la structure de l'énoncé qui donne la mesure de celle de la chose, pas plus que ce n'est la structure de la chose qui est reflétée dans l'énoncé. Les deux structures remontent, dans leur parenté et réciprocité possible, à une origine commune plus ancienne » (trad. W. Brokmeier).

28. « *Das, was das Wesen des Dinges in seiner Dingheit bedingt, kann selbst nicht mehr Ding und bedingt, es muss ein Un-bedingt sein* » : « Ce qui conditionne l'essence de la chose dans sa choseité ne peut pas être lui-même chose et conditionné, il doit être un inconditionné. »

29. Que Protagoras ait été ouvert à cette vérité, Heidegger l'a affirmé quelques années plus tard : « *für Protagoras bedeutet Wahrheit Unverborgenheit des Anwesenden* » (GA 48, p. 233) : « pour Protagoras, vérité signifie non-occultation de ce qui s'offre en présence ».

européen », les affirmations les plus précises et circonstanciées de Heidegger touchant l'interprétation de Protagoras. Il s'y agit de définir sa « position métaphysique fondamentale » (« *metaphysische Grundstellung* ») en le confrontant à Descartes, à qui Nietzsche est à son tour confronté, afin d'inscrire ces penseurs dans ce qui s'appelle alors l'« Histoire de la vérité de l'être » (« *Geschichte der Wahrheit des Seins* », GA 48, p. 252)³⁰.

La sentence de Protagoras sur l'homme-mesure est lue de manière à la libérer de son interprétation « subjectiviste » qu'affectionne l'historisme moderne. Sa traduction doit être attentive au fait que les « choses » dont l'homme est dit mesure sont précisément nommées *χρήματα* à savoir ces choses d'*usage* ou de *besoin* (*χρήσθαι*) dont la consistance forme le monde humain. De celles qui sont présentes, l'homme est en chaque situation où il se trouve mesure de leur présence comme telles ou telles (« *ist der (jeweilige) Mensch das Mass, der anwenden dass sie so anwesen, wie sie anwesen* », GA 48, p. 175), et de celles auxquelles il reste refusé d'être présentes, mesure aussi bien de leur absence (« *derjenigen aber, denen versagt bleibt, anzuwesen, dass sie nicht anwesen* »). De cette expression d'une présence qui est éprouvée comme *refusée*, choisie par Heidegger pour sa traduction interprétative, le corollaire doit être que, inversement, pour les choses présentes dont l'homme est mesure, leur présence soit reçue comme un don. Ce n'est pas l'homme, ou le jeu subjectif de ses représentations, qui fait que ceci ou cela lui est présent, et présent ainsi plutôt qu'autrement. Cette réceptivité de l'homme à l'égard de l'advenue en présence des choses dont il est ainsi mesure est encore accentuée par le fait qu'elles sont choses dont il peut projeter l'usage, ou dont il endure le besoin, ce qui en retour justifie qu'il en éprouve la privation comme si elles lui étaient refusées. Mais dans ce cercle des préoccupations humaines, même par rapport à elles, c'est bien de l'étant et de son être qu'il est ici parlé (« *vom Seienden und dessen Sein ist hier die Rede* »).

Un second moment de l'interprétation cherche comment est à comprendre alors la référence à l'« homme », et s'appuie pour ce faire sur l'explication qu'en donne Socrate à Théétète dans le dialogue de Platon : pour chacun de nous, toi ou moi, Protagoras veut dire en somme qu'il n'y a de choses que telles qu'elles lui apparaissent : ce comme quoi à chaque fois chaque chose se montre à moi, c'est d'un tel aspect qu'elle est aussi pour moi (« *als was jeweilig ein jegliches mir sich zeigt, solchen Aussehen ist es (auch) für mich* ») et pour toi aussi ce qu'est chaque chose n'est autre que ce qu'elle se montre à toi. L'« homme » visé

30. Voir Nietzsche : *Der europäische Nihilismus*, pp. 175- 180, et § 20, pp. 229-234, correspondant respectivement, dans *Nietzsche*, t. II, trad. P. Klossowski, Paris, 1971, aux pp. 110-114 et 136-140.

par la sentence de Protagoras (moi, toi, Socrate, Théétète...) est donc celui qui est à chaque fois concerné par cette manifestation de ce qu'est telle ou telle chose, autrement dit celui qui à chaque fois peut dire Je (« *der jeweilige Mensch ist das jeweilige Ich* »). Le « subjectivisme » de Protagoras – qui le ferait lointainement préparer le règne moderne du Sujet depuis Descartes – semble donc ici confirmé ; mais cette apparence illusoire doit se dissiper dès lors qu'on aura reconnu de quelle façon l'homme est dit ici « mesure », comment il comprend la vérité, et par là de quelle manière il s'éprouve comme soi-même, puisque l'être-soi, qu'exprime le fait de dire Je, n'implique pas nécessairement que ce Je soit conçu ou institué en tant que « sujet »³¹.

La proposition de Protagoras, selon Heidegger, dit univoquement (« *eindeutig* ») que tout étant est rapporté à l'homme en tant qu'ἐγώ, et que l'homme est la mesure pour l'être de l'étant. Mais pour la comprendre comme une sentence proprement grecque, il faut en revenir à l'expérience fondamentale qu'elle traduit. L'homme perçoit ce qui se présente dans le cercle de sa perception, ce présent n'y demeurant comme tel dans l'orbe de ce qui est accessible que pour autant que cet orbe (« *Bezirk* ») est aussi bien celui de la non-occultation : le sens de la perception en tant que de ce qui se donne en présence est fondé sur sa persistance au-dedans de l'orbe de la non-occultation (« *auf der Verweilung innerhalb des Bezirks der Unverborgenheit* », p. 177). Nous avons oublié depuis longtemps ce domaine premier de la manifestation de l'étant, quoique nous y fassions sans y penser constamment appel, tandis que « les Grecs », même d'une façon assez indéterminée, savaient encore quelque chose de cette non-occultation où l'étant vient à se déployer, et qui, pour ainsi dire, apporte l'étant avec elle (« *von dieser Unverborgenheit, in die herein das Seiende anwest und die es gleichsam mit sich bringt* »). Nous nous contentons d'estimer que quoi que ce soit nous devient accessible par là même qu'un sujet se le représente comme objet, comme s'il ne fallait pas tout d'abord un lieu ouvert dans l'ouverture duquel quelque chose fût déjà accessible comme objet pour un sujet, et dont l'accessibilité (« *Zugänglichkeit* ») pût elle-même être éprouvée par nous. Et malgré toutes les interprétations métaphysiques de l'étant qui s'interposent entre les Grecs et nous, nous pouvons encore nous ressouvenir de ce domaine de la non-occultation et l'éprouver comme ce qui donne son assiette mouvante à notre être d'hommes (« *dieses Bezirks der Unverborgenheit erinnern und ihn erfahren als jenes wohin auch unser Menschsein schwingt* »). Mais nul besoin, pour ressaisir ce qui est ainsi oublié de nous, que nous nous fassions nous-mêmes Grecs, ce qui serait impossible. Tout se passe plutôt comme si la compréhension de la sentence de Protagoras était l'occasion propice à la réminiscence ici recherchée. L'expérience de soi, et, pourrait-on dire,

31. Voir *Sein und Zeit*, § 64 : « Sorge und Selbstheit ».

du quant-à-soi qu'exprime l'ἔγω, est originellement corrélatrice, pour chaque homme, de la restriction (« *Beschränkung* ») à ce qui se donne à lui à chaque fois comme manifeste (« *auf das umgebende Unverborgene* ») dans son appartenance au cercle de la présence, et qui délimite aussi bien pour lui la frontière d'avec ce qui n'advient *pas* à la présence (« *das Nichtanwesende* »). L'être-soi de l'homme grec selon Heidegger procède de sa *restriction* à la présence dont il reçoit la mesure qui lui est impartie, et non pas de cette illimitation, de cette transgression des limites (« *Entschränkung* ») caractéristique du sujet moderne, dans sa prétention à étendre indéfiniment l'empire de sa propre représentation de soi en y rapportant l'étant comme à la mesure et au centre de tout représenter.

Il faut croire que, avec le vocable de « mesure » μέτρον, Protagoras a su exemplairement nommer l'homme de l'expérience grecque du rapport fondamental à l'étant (« *Der Mensch des griechisch erfahrenen Grundverhältnisses zum Seienden* », p. 178). Cette mesure, par contraste avec les excès de la subjectivité dominatrice des Modernes, est à comprendre comme une attitude constante de *modération* (« *Mässigung* ») par laquelle l'homme accepte de laisser borner ce qui fonde son être propre, et ainsi caractériser celui qu'il est en chaque situation de présence par la limitation de ce qui lui est alors manifeste. Pareille modération implique d'avoir reconnu cette occultation abyssale de l'étant (« *Verborgenheit des Seienden* »), d'où l'étant provient, comme la lumière sort de la nuit, par son entrée en présence, et d'admettre ce qu'il y a d'indécidable quant à l'advenir, à l'absence ou à l'aspect de ce à quoi, absolument parlant, il est donné d'« être ». Heidegger trouve confirmée cette modération par laquelle l'homme assume la finitude de l'être pour lui et de son être-propre dans la fameuse déclaration de Protagoras concernant les dieux (Diels- Kranz, B 4) pour en dire qu'il n'est pas à même de savoir ni s'ils sont, ni s'ils ne sont pas, ni rien non plus de l'aspect qui les montrerait en tant que tels, aussi bien à cause de la non-manifestation, de l'occultation de ce qui est (« *die Nichtoffenbarkeit [d. h. Verborgenheit] des Seienden* ») qu'à cause de la brièveté de l'histoire de l'homme (« *die Kürze der Geschichte des Menschen* »). Ainsi s'expliquerait, au surplus, l'estime que marque Socrate pour Protagoras, quand il dit à propos de lui à Théétète qu'il est vraisemblable qu'un homme sage ne parle pas à la légère (*Théétète*, 152 b 1)³².

Heidegger semble tenir compte des visées pragmatiques de l'enseignement du sophiste (quoiqu'il n'en dise rien), et du fait, dûment rappelé, que les « choses » dont Protagoras dit que l'homme est mesure sont celles dont il éprouve l'usage ou le besoin, quand il caractérise finalement la compréhension d'après Protagoras du rapport de l'homme à l'étant comme mettant l'accent sur la restriction de

32. La linéation est indiquée d'après le texte de l'édition OCT : *Platonis opera*, I, éd A. E. A. Duke, W. F. Hicken, W. S. M. Nicoll, D. B. Robinson et J. C. G. Strachan, Oxford, 1995.

la non-occultation de l'étant au cercle accessible, à chaque fois, de l'*expérience du monde* (« *eine betonte Einschränkung der Unverborgenheit des Seienden auf der jeweiligen Umkreis der Welterfahrung* », p. 179). Mais cette restriction même présuppose que la non-occultation de l'étant en général a déjà été éprouvée comme telle, et a déjà été élevée au savoir qui la comprend en tant que caractère fondamental de l'étant lui-même (« *als Grundcharakter des Seienden selbst* »), ce qui est advenu en effet dans les positions métaphysiques fondamentales des premiers penseurs du commencement de la philosophie occidentale, à savoir Anaximandre, Héraclite et Parménide. Dans la position fondamentale de Protagoras, il faut conclure qu'il n'y a pas la moindre trace de cette façon de penser moderne, dont Descartes fut l'initiateur, qui exige que l'étant se règle sur l'institution du Je comme sujet, lequel, en vertu de cet assujettissement de tout étant et de son être à son règlement, décide selon sa propre certitude inconditionnée de l'objectivité des objets. Ayant appuyé l'interprétation de la « mesure » de Protagoras sur la modération supposée de son propos concernant les dieux, Heidegger pense donc pouvoir faire admettre définitivement combien le sophiste est étranger à l'impérialisme de la subjectivité moderne en lui opposant, sur le mode ironique, la prétention de Descartes s'assurant d'avoir démontré en toute certitude ce qu'il en est de l'essence et de l'existence de Dieu...

Finalement, après examen de l'institution moderne de la subjectivité du Je par Descartes, Heidegger peut proposer, aux quatre points de vue qui caractérisent pour lui une « position métaphysique fondamentale », un tableau comparatif des différences extrêmes entre Protagoras et Descartes (GA 48, § 20, pp. 233-234) :

- 1) L'être-soi de l'homme se détermine pour Descartes à travers son appropriation du monde par l'acte de se le représenter, tandis que l'homme de Protagoras se confie et s'en remet plutôt à son appartenance éprouvée au domaine de ce qui lui est manifeste.
- 2) Le caractère d'étant de l'étant (« *die Seiendheit des Seienden* ») est réduit par Descartes à sa *représentation* par et pour le sujet cogitant, alors qu'il est pour Protagoras son propre déploiement en *présence* dans la non-occultation.
- 3) La vérité pour Protagoras est la propre *manifestation* de ce qui se présente, tandis que Descartes ne la connaît qu'en la *certitude* de l'activité de représentation se représentant et s'assurant elle-même.
- 4) Enfin, la *mesure* s'entend selon Protagoras comme cette modération qui accueille le non-occulté en tant que sa finitude renvoie aussi aux confins de la non-occultation, tandis que pour Descartes l'homme mesure activement toutes choses en ce qu'il n'y a pas de bornes assignables au progrès indéfini de l'empire assuré de soi de la représentation calculante³³. Toute tentation d'interpréter la pensée de Protagoras en l'assimilant au

33. Jean Beaufret résume ainsi l'interprétation de Heidegger : « Les Grecs avaient trouvé que les choses apparaissaient et c'est pourquoi elles m'apparaissent : parce qu'elles ont une telle surmesure

subjectivisme moderne est donc absolument égarante – encore que sa comparaison avec Descartes, justement à la faveur du plus extrême contraste, fasse signe vers la reconnaissance d’une condition secrète, toujours la même, qui voue l’homme, autrement en d’autres époques, à son propre destin métaphysique, selon un concept de la métaphysique, encore à préciser, qui la comprenne mieux que son interprétation par Nietzsche dans la perspective des valeurs « morales » (p. 234).

Enfin, dans le deuxième essai du recueil des *Holzwege* (publié en 1950) : « Die Zeit des Weltbildes » (conférence de 1938), Heidegger expose, dans son complément n° 8³⁴, la même interprétation, à peu près dans les mêmes termes et appuyée sur les mêmes citations. On y observe pourtant quelques différences d’avec le texte du cours de 1940. Si la « position métaphysique » de Protagoras est toujours associée à celle d’Héraclite et de Parménide (Anaximandre, dont traite l’essai final du recueil, n’est pas nommé ici avec eux), en ce sens qu’elle est caractérisée comme une limitation, et par là même encore une sauvegarde ou confirmation (« eine Einschränkung, und d. h. Bewahrung ») de celle des penseurs d’Éphèse et d’Élée, il n’est plus précisé, en revanche, que cette limitation borne la vérité au seul domaine de l’« expérience du monde », et cette omission renforce encore plus le rattachement du sophiste, dont il est dit qu’il se fonde sur la σοφία propre aux Grecs (p. 105), à cette pensée supposée commune à Parménide et à Héraclite, la pensée de « l’acception grecque de l’être comme présence et de la vérité comme ouvert sans retrait »³⁵ (trad. W. Brokmeier). D’autre part, le contraste extrême avec Descartes est bien sûr le même, d’autant plus que le propos de l’essai est de faire apparaître la métaphysique d’interprétation de l’étant en tant qu’objet et de la vérité en tant que certitude comme le fondement de la conception « scientifique » moderne du monde, mais cette fois-ci Heidegger s’abstient d’ironiser sur les preuves de Dieu dont Descartes s’estimait certain...

que je ne puis pas les voir dans leur dimension même de choses ; elles sont plus riches que je ne le suis. Tandis qu’avec Descartes au contraire, c’est ce en quoi elles m’apparaissent qui les détermine dans le plus intime de leur vérité. C’est tout le contraire. Si vous voulez, la phrase de Protagoras, “l’homme est la mesure de toutes choses”, est un soupir sur le fait de n’en pas pouvoir davantage. C’est déjà énorme d’aller jusque-là. Pour Descartes, au contraire, l’homme est la mesure de toutes choses en un sens véritablement impérialiste qui n’était pas le sens de Protagoras. J’ai beau faire, je ne peux pas voir au-delà de l’horizon jusqu’où porte ma vue – c’est simplement cela qu’il disait » (*Entretiens avec Frédéric de Towarnicki*, Paris, 1984, p. 22).

34. *Holzwege* (GA 5, pp. 102-106), trad. *Chemins qui ne mènent nulle part* (2^e éd., Paris, 1997) : « L’époque des conceptions du monde », pp. 133-138).

35. « *Die Sophistik ist nur möglich auf dem Grunde des σοφία, d. h. des griechischen Auslegung des Seins als Anwesen und des Wahrheit als Unverborgenheit* » (HW, p. 105).

III. CRITIQUE ET DÉLIMITATION DE L'INTERPRÉTATION DE PROTAGORAS PAR HEIDEGGER

Les commentaires de Heidegger sur Protagoras ne pourraient que décevoir, si l'on attendait de lui une interprétation d'ensemble de l'art du sophiste. Par exemple, quoiqu'il s'attache aux deux phrases sur l'homme-mesure et sur les dieux, il ne mentionne même pas la maxime que « sur tout sujet, il y a deux discours opposés » (voir Diels-Kranz B 6a = Diogène Laerce, IX, 51), qui semble si décisive pour chercher à comprendre la pratique du discours propre au sophiste : une semblable recherche relèverait sans doute à ses yeux de l'*historisme* moderne, c'est-à-dire de la volonté illusoire de réduire le passé aux représentations communément partagées dans l'époque à laquelle appartient l'historien, comme par une projection rétrospective sur le passé de l'état d'esprit vulgaire du journalisme d'aujourd'hui (voir HW, GA 5, p. 326), alors qu'il éprouve, quant à lui, comme une nécessité de comprendre les Grecs mieux qu'ils ne se sont compris eux-mêmes³⁶. Jean Beaufret a ainsi fidèlement résumé la position de son maître :

Il ne s'agit plus seulement de traduire, c'est-à-dire de ramener les Grecs jusqu'à nous, mais bien de nous traduire devant eux, c'est-à-dire de nous transporter de ce qui, pour nous, va de soi, dans le domaine d'une vérité devenue autre. C'est pourquoi les objections prétendument philologiques aux interprétations de Heidegger sont, rigoureusement parlant, insignifiantes³⁷.

On ne peut, en effet, parler plus « rigoureusement ». Il n'y aurait rien à redire à cette rigueur, si elle ne s'en prenait qu'à l'historisme, lequel n'est qu'un terme polémique destiné par définition à stigmatiser les illusions qui peuvent égarer la représentation historique. Mais il est clair qu'est ici présumée la vérité de l'*historicisme*, à savoir de la thèse qu'il y a une histoire de la vérité de l'être. Non seulement, comme toute thèse, elle s'expose d'elle-même à la discussion³⁸, mais il est indéniable qu'elle s'appuie sur ces mêmes interprétations des penseurs

36. Voir *Die Grundprobleme des Phänomenologie*, GA 24, p. 157 : « Wir wollen nicht nur, sondern müssen die Griechen besser verstehen, als sie sich selbst verstanden. Nur so besitzen wir das Erbe wirklich » : « Non seulement nous voulons, mais nous devons nécessairement comprendre les Grecs mieux qu'ils ne se comprenaient eux-mêmes. C'est à cette seule condition que nous prendrons effectivement possession de l'héritage » (*Les Problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, trad. J.-F. Courtine, Paris, 1985, p. 141).

37. J. BEAUFRET, « Heidegger et le monde grec », *De l'existentialisme à Heidegger*, Paris, 1986, p. 104.

38. Voir ARISTOTE, *Topiques*, I, 104 b19-36.

anciens dont elle est supposée fonder le droit. Le « cercle herméneutique », si souvent invoqué à bon compte, concerne l'apparence d'un travail d'interprétation dans le cours même de son élaboration. Mais ici le cercle est plutôt de l'ordre de la *croissance* : il faut admettre la thèse de l'historicisme sur la foi d'interprétations de signes textuels qu'on suppose elles-mêmes autorisées et rendues crédibles parce que la vérité de cette thèse les impliquerait³⁹. L'analytique du Dasein pouvait bien découvrir l'historicité de l'existence humaine, elle ne pouvait fonder pour autant la thèse d'une histoire de la vérité de l'être, laquelle, du fait même de ce qu'elle affirme, doit s'appuyer sur une interprétation des époques de la métaphysique capable de se faire admettre par elle-même. La tâche de la *destruction* de l'ontologie qu'évoque *Sein und Zeit* (§ 6), si elle doit retrouver les « expériences originaires » qui sont à la source des déterminations de l'être dans les textes de l'ontologie passée, et surtout grecque, ne peut se soustraire à l'obligation de faire voir et reconnaître que ces textes, débarrassés des sédiments de la tradition qui les ont rendus méconnaissables, *signifient* en effet de telles expériences. On ne peut pas échapper au conflit des interprétations.

Les interprétations de Protagoras par les historiens de la pensée antique confirment plutôt le diagnostic de Heidegger sur l'historisme, puisque, pour la plupart, elles reviennent à comprendre la thèse de l'homme-mesure comme une variété ou une autre de subjectivisme, et assaisonnent ainsi la pensée du sophiste au goût moderne⁴⁰. Heidegger, quant à lui, dans l'exposé qu'il fait de son interprétation de la mesure comme « modération » de l'accueil de l'étant par l'homme, c'est-à-dire sa restriction au domaine de l'expérience du monde, s'appuie surtout sur la phrase intéressant les dieux (Diels- Kranz, B 4 = Diogène Laerce, IX, 51). Il étend la portée de cette phrase jusqu'à concerner dans son ensemble le rapport de l'homme à l'étant, comme si Protagoras y exprimait son savoir de l'occultation de l'étant, ou de la non-vérité, d'où surgit originellement tout ce qui paraît en présence et toute vérité pour l'homme⁴¹. Une lecture plus commune n'y peut voir

39. Un tel cercle s'apparente plutôt à celui qu'évoque Descartes dans la « Préface » des *Méditations*, s'adressant aux docteurs de la Sorbonne : « quoiqu'il soit absolument vrai, qu'il faut croire qu'il y a un Dieu, parce qu'il est ainsi enseigné dans les Saintes Écritures, et d'autre part, qu'il faut croire les Saintes Écritures, parce qu'elles viennent de Dieu ; et cela parce que, la foi étant un don de Dieu, celui-là même qui donne la grâce pour faire croire les autres choses, la peut aussi donner pour nous faire croire qu'il existe : on ne saurait néanmoins proposer cela aux infidèles, qui pourraient s'imaginer que l'on commettrait en ceci la faute que les logiciens nomment un cercle » (AT IX-1, pp. 4-5).

40. Voir par exemple G. B. KERFERD, *The Sophistic Movement*, Cambridge, 1981, pp. 85-92 et 104-110, ou encore M. UNTERSTEINER, *Les Sophistes*, t. 1, trad. A. Tordesillas, Paris, 1993, pp. 73-85 et 119-139. Ce dernier, d'ailleurs, mentionne en passant Heidegger « par souci d'exhaustivité », mais pour regretter que selon lui l'homme, dans la pensée sophistique, ne puisse jamais « être sujet » (p. 136, n. 32 à la p. 126).

41. Voir *Vom Wesen der Wahrheit*, 6 (WM p. 193) : « *Die Verborgenheit des Seienden im Ganzen, die eigentliche Un-wahrheit ist älter als jede Offenbarkeit von diesem und jenem Seienden.* »

cependant qu'une déclaration du sophiste à propos de ce qui se dit, par exemple chez les poètes, desquels il se distingue ainsi, au sujet des dieux – dont le *Théétète* rappelle, apparemment par allusion à cette même sentence, qu'il s'est abstenu de traiter, aussi bien dans ses discours que dans ses écrits (162 d5-e2). Quand Protagoras évoque l'inévidence, ἀδηλότης, des dieux, d'autant qu'il ignore quelle pourrait être la forme de leur manifestation, il suffit pour le comprendre de se souvenir que, dans Homère, les dieux peuvent se dissimuler sous mille déguisements insoupçonnables, ou même rendre leur présence et leur intervention parmi les hommes tout à fait invisibles, de sorte que nul ne peut assurer d'un phénomène quelconque qu'il soit, ou qu'il ne soit pas, la manifestation d'un dieu. Au surplus, que Protagoras reprenne, en cette profession d'agnosticisme, la même formule par laquelle il caractérise l'homme comme mesure de l'être ou du non-être des choses, puisqu'il estime, pour sa part, être hors d'état de savoir des dieux s'ils sont, ou s'ils ne sont pas, et puisque les raisons de leur inévidence relèvent de la commune condition humaine, cela autorise seulement une conclusion, à savoir que les dieux ne sont pas au nombre de ces choses d'usage ou de besoin dont l'homme est mesure. Aussi bien, quand Platon, dans le *Protagoras*, représente le sophiste racontant la *fable*, μῦθος, de Prométhée et d'Épiméthée, les dieux n'y figurent qu'à titre de symboles, et en effet la leçon de cette fable est vérifiée ensuite sur le seul plan des pratiques effectives des hommes, et plus particulièrement des Athéniens, par une argumentation, λόγος, suivie et raisonnée. Heidegger cite le Socrate du *Théétète* de façon à le faire paraître louer la modération du « sage » Protagoras, comme si elle était parente de sa propre conscience d'ignorance. Mais la phrase citée (152 b1) n'est pas aussi affirmative ; elle se borne à énoncer le propos général qu'il est vraisemblable, εἰκὸς, qu'un homme sage ne parle pas n'importe comment, ce qui engage seulement, avec Théétète, à entreprendre l'examen critique de l'enseignement du sophiste, au regard de sa réputation et de sa prétention à la sagesse, dans le style coutumier de l'enquête socratique. L'homme-mesure de Protagoras s'entend certainement au sens où être homme revient, pour chacun, à être *un* homme, à part des autres et reconnu par eux, de sorte que la mesure en question peut se dire aussi d'une communauté une, par exemple de chaque cité indépendante des autres, pour laquelle est en vérité juste ou injuste ce qui lui apparaît tel (172a1-5), mais quand Socrate explique à Théétète que Protagoras veut dire que les choses sont telles qu'elles apparaissent à chacun, par exemple, lui dit-il, respectivement à toi et à

Sie ist älter auch als das Seinlassen selbst, das entbergend schon verborgen hält und zur Verbergung sich verhält » : « L'obnubilation de l'étant en totalité, la non-vérité originelle, est plus ancienne encore que toute révélation de tel ou tel étant. Elle est plus ancienne encore que le laisser-être lui-même qui, en dévoilant, dissimule déjà, et prend attitude relativement à la dissimulation (trad. A. de Waelhens et W. Biemel).

moi, puisque « homme, c'est toi aussi bien que moi », ἄνθρωπος δὲ σύ τε κἀγώ (152 a8), il n'y a là que l'emploi commun des pronoms personnels pour que les interlocuteurs se désignent l'un à l'autre, sans insistance expresse sur l'égoïsme de chacun : que chaque homme-mesure puisse dire Je, ce qui n'est pas souvent nécessaire en grec, pas plus qu'en latin, n'implique pas qu'il ne soit dit « mesure » qu'en tant qu'il peut dire Je. Enfin, pour revenir à la sentence même de l'homme-mesure, il n'est pas du tout certain qu'elle concerne proprement *l'être* même de ces choses dont elle dit que l'homme est mesure. On peut en effet lui attribuer une intention critique envers tout discours ou poème « ontologique », comme à Gorgias⁴², et sa visée serait alors de proclamer que ce que les hommes appellent, dans leurs mots, l'être des choses se réduit en fait à ce qui leur apparaît. L'être ne serait qu'apparaître, et c'est bien en ce sens que Platon et Aristote, dont l'« autorité » de penseurs – si l'on peut dire – ne saurait être sous-estimée, expliquent la pensée de Protagoras et s'y opposent. Socrate poursuit son instruction de Théétète en lui apprenant que le propos ésotérique du sophiste était de nier toute unité et tout être : « sont en devenir toutes ces choses que nous disons “être” par une déclaration incorrecte : en effet, rien *n'est* jamais, mais continuellement il devient » (152 d2-e1). Le néoplatonicien Porphyre témoigne avoir lu un discours de Protagoras sur l'être où il s'opposait à ceux qui unifient l'être, c'est-à-dire d'abord aux Éléates (voir Diels-Kranz, B 2). Ainsi, la généalogie de Protagoras que nous ont transmise les Anciens serait la bonne, qui le rattache à la famille d'Héraclite dans son opposition à Parménide. Cependant, tous les doutes qu'on vient d'objecter à la lecture de Protagoras par Heidegger pourraient bien n'être estimés que vaines cavillations, dues à l'incapacité de leur auteur à habiter vraiment le site authentique et original du Dasein... Le sens d'« être » auquel s'oppose peut-être Protagoras, impliquant la double distinction, que le sophiste récuse, entre être et apparence, et aussi entre être et devenir, n'est pas le même que de cet « être » dont il signifierait, selon Heidegger, la vérité. Ainsi, la contestation de la lecture de Heidegger ne peut pas réussir à démontrer que Protagoras *n'éprouve* pas l'être de l'étant comme présence, et sa vérité comme ouvert sans retrait. L'analyse critique des textes ne peut ni établir, ni dénier l'*expérience* originnaire qui est supposée fonder leur expression, et qu'ils signifieraient alors sans la dire, et sans la cacher. Mais par là même, le rattachement de ces textes à une telle expérience ne peut pas non plus être démontré par Heidegger⁴³.

42. Voir en ce sens B. CASSIN, *L'Effet sophistique*, Paris, 1995, en particulier les pp. 100-117, sous le titre : « Peut-on être autrement présocratique ? Sur l'interprétation heideggerienne de la sophistique ».

43. Au terme d'une de ses lectures les plus aventureuses, celle du fragment d'Anaximandre, Heidegger lui-même rejette toute demande d'une preuve de son interprétation : « *Weder können wir die Übersetzung wissenschaftlich beweisen, noch dürfen wir sie auf irgendeine Autorität hin nur*

*

Les objections antiques à Protagoras réduisent l'unité de temps selon laquelle l'homme est dit être effectivement mesure de ce qui lui apparaît soit à un *moment* évanouissant dans la continuité du devenir, où le phénomène ne saurait être saisi, ni même énoncé par la parole (voir *Théétète*, 182 c1-183 b5), soit à un *instant* séparé des autres dans la discontinuité de leur succession, de telle sorte que n'y puisse demeurer aucune unité ni du perceptible, ni de sa perception. Cette dernière réduction nous est apparue dans les deux arguments d'Aristote déjà évoqués, où elle résulte de l'interprétation de la thèse de Protagoras comme s'ensuivant de la conception mégarique du possible : 1° s'il n'y a de perceptible qu'autant que sa perception s'accomplit, nulle chose ne peut plus posséder durablement les qualités qu'on en perçoit, et même, à la rigueur, 2° la perception elle-même est abolie, puisque son pouvoir doit successivement apparaître et disparaître sans transition aucune d'un instant au suivant⁴⁴. Aucune de ces déterminations temporelles de la mesure, ni leur alternative, ne peuvent être acceptées par Heidegger – outre qu'elles relèvent de ce qu'il appelle « la conception vulgaire du temps » – s'il maintient que la sentence de Protagoras doit être élevée au rang du plus haut principe de tout philosophe (GA 33, p. 203), et qu'elle signifie l'expérience originaire de l'accueil de l'étant par le Dasein en la vérité de sa présence. Il reste donc à comprendre en quelle acception de la *présence* l'homme de Protagoras, selon Heidegger, est bel et bien « mesure » de l'étant qui se manifeste à lui.

Aux Mégariques, Aristote oppose que si la perception n'est possible que dans son accomplissement même (*Vollzug*), elle n'est donc pas possible autrement, de sorte que celui qui ne voit pas actuellement devra être dit ne pas pouvoir voir, ce qui revient absurdement à le prétendre aveugle. Heidegger rappelle alors, en manière d'objection, que seul doit être dit aveugle celui qui ne peut pas voir sur

glauben. Der wissenschaftliche Beweis trägt zu kurz. Der Glaube hat im Denken keinen Platz. Die Übersetzung lässt sich nur im Denken des Spruches nachdenken. Das Denken aber ist das Dichten der Wahrheit des Seins in der geschichtlichen Zwiesprache der Denkenden » (HW, p. 372) : « Nous ne pouvons pas prouver scientifiquement cette traduction ; nous ne devons pas, en vertu de quelque autorité, simplement lui faire foi. La portée de la preuve scientifique est trop courte. Et il n'y a pas de place, dans la pensée, pour une croyance. La traduction ne peut être que repensée dans la pensée de la parole. Or la pensée est le Poème de la vérité de l'être dans le dialogue historial des pensants » (trad. W. Brokmeier).

44. Cet argument (*Métaphysique* IX, 3, 1047 a6-10) est lui aussi préparé dans le *Théétète*, quand Socrate, pour instruire Théétète en le confrontant aux procédés de l'éristique, lui fait concéder que la mémoire de ce qu'on a perçu n'en garde aucun savoir, qui s'annule avec la perception passée, puisque sa mémoire est autre que cette perception, et que la perception seule est savoir. Mais cette conclusion est aussitôt dénoncée comme sans pertinence quant à la chose même, et comme simple antilogie verbale (164 a5-d2), alors qu'Aristote entend bien proposer une réfutation dialectiquement valide de la thèse mégarique.

le mode de la privation, et non pas l'étant auquel la possession de la vision est absolument refusée sur le mode de la négation : seul un aveugle est privé de la vue, mais non pas une pierre, quoiqu'ils ne voient pas plus l'un que l'autre. En conséquence, leur doctrine du possible interdit aux Mégariques d'admettre cette différence, toute aristotélicienne, et il ne saurait y avoir pour eux d'aveugle à proprement parler. D'où Heidegger conclut qu'Aristote n'aurait pas dû imputer aux Mégariques la proposition excessive que celui qui ne voit pas effectivement, puisqu'il ne peut donc pas voir, est alors aveugle, par une objection bizarre qui méconnaît la nécessité dialectique de l'argument, dont la conclusion résulte des prémisses mêmes des Mégariques, telles que les rapporte Aristote, et qui paraît opposer Aristote à lui-même, puisqu'on lui objecte ainsi la différence même qu'il veut préserver, et qu'efface au contraire la thèse adverse de l'indistinction entre l'acte et la puissance (GA 33, p. 205). Cette considération ouvre du moins la voie d'un « éclaircissement positif » (« *einer positiver Aufhellung* », p. 206) concernant le statut du perceptible, dont on a déjà vu qu'Aristote, selon Heidegger, n'est pas capable de rendre compte. La représentation (*Vorstellen*) du chaud, ou de toute autre qualité, comme *perceptible* appartient à une situation où cela n'est pas effectivement perçu, c'est-à-dire ne l'est plus ou ne l'est pas encore. Si je dis à quelqu'un de se rapprocher du feu pour ne plus avoir froid, tandis que je m'en suis éloigné parce qu'il était trop fort pour moi et que je n'en ressens plus la chaleur, il est clair que cette chaleur appartient toujours à l'orbe d'accessibilité de ma perception, alors même que je n'éprouve pas sa perception effective. Ce que je ne vois plus parce que j'en ai détourné mon regard, ou parce qu'un mouvement a fait qu'autre chose me le cache, est toujours pour moi présent comme visible, et c'est même seulement dans cette cessation de la vue effective que j'en avais auparavant que j'ai motif à me le représenter comme visible.

Ainsi peut-on et doit-on dire : *la réalité autonome du perceptible ne s'expérimente pas fondamentalement dans l'accomplissement chaque fois réel de la perception, mais d'abord dans le mode spécifique du ne-plus-accomplir et du ne-pas-encore-accomplir.*
[Trad. A. Stevens et P. Vandavelde.]

La perception ne se borne pas à une saisie de ce qui lui est successivement donné en son apparition ; elle dépasse ce donné dans un savoir original de son accessibilité. Mais l'œuvre propre, pour ainsi dire, de la perception, n'est que l'ouverture à la vérité de ce qui se présente, le retirant de sa dissimulation en le prenant pour véritable : « hier ist das Am-Werk-Sein das ἀληθεύειν : der Verborgenheit entnehmen als wahr-nehmen »⁴⁵ (GA 33, p. 204). C'est pourquoi Heidegger

45. « ici l'être-à-l'œuvre est l'ἀληθεύειν : dégager du retrait et ainsi prendre pour vrai (*wahr-nehmen*, percevoir) » (trad. B. Steevens et P. Vandavelde).

peut conclure que le savoir du perceptible comme de ce qui n'est plus ou pas encore effectivement donné à la perception « indique une intime connexion entre la vérité et le temps » (GA 33, p. 206)⁴⁶.

Dans le § 44 de *Sein und Zeit*, dont le propos est de rendre « visible » (« *sichtbar* ») le « phénomène originel de la vérité » (« *das ursprüngliche Phänomen der Wahrheit* », p. 214), et de dégager ainsi les fondements ontologiques de son concept traditionnel, le seul exemple d'énoncé vrai qui se trouve interrogé à cette fin est celui d'un homme disant que le tableau au mur derrière son dos est accroché de travers (p. 217). C'est peut-être un professeur qui s'adresse à ses auditeurs, lesquels sont à même de reconnaître qu'il dit vrai pour autant qu'à leur tour ils voient au mur en face d'eux le tableau de travers. La vérité de l'énoncé est pour eux l'identité de ce qui est dit, l'état de choses visé par la parole, et de ce qui leur apparaît alors en se montrant de soi-même. Et cet énoncé leur découvre *qu'est* ce qu'il dit en ce sens aussi qu'il leur montre ce qu'ils n'avaient pas auparavant remarqué. Or, le locuteur a dû premièrement découvrir lui-même ce qu'il dit maintenant. Ainsi se trouve exemplifiée la thèse que la vérité n'est pas d'abord l'« adéquation » ou la « conformité » de la pensée à la chose, mais avant tout la propre manifestation de la chose pour l'homme qui la découvre⁴⁷. Mais d'autre part, pour celui qui parle, le tableau n'est pas donné à sa vue au moment où il dit en vérité qu'il est de travers, puisqu'il lui tourne le dos. Tout ce qui est présent n'est pas donné par là même à percevoir, mais la vérité de ce que le Dasein découvre lui apparaît équivaut pour lui à son entrée en présence, et désormais à sa mise en place (*vorstellen*, dans une acception autre que celle d'un quelconque contenu de « représentation » psychique) dans le monde de sa présence.

Dans la présence à chaque fois donnée en vérité au Dasein, l'apparaître comporte *ensemble l'être* même, ou l'événement accompli de la donation de ce qui apparaît en tant qu'apparition d'une chose, c'est-à-dire, par pléonasmе, d'une chose ou d'un état de choses qui *est*, mais aussi, par-delà cette présence donnée dans un « maintenant » singulier, *ce que c'est* qui est ainsi apparu, la présentation perceptible de la chose ainsi découverte, ou encore ce « comme quoi » ou « en tant que quoi » la chose se montre d'elle-même. De plus, apparaître s'entend

46. « *Dies weist auf inneren Zusammenhang zwischen Wahrheit und Zeit.* »

47. Il y là, mais dans la perspective de l'analytique existentielle, une reprise de l'explication de la vérité par Husserl dans la sixième des *Recherches logiques* : « *so ist die Wahrheit als Korrelat eines identifizierenden Aktes ein Sachverhalt, und als Korrelat einer deckenden Identifizierung eine Identität : die volle Übereinstimmung zwischen Gemeintem und Gegebenem als solchem* » (*Logische Untersuchungen*, II, 2, vierte Auflage Tübingen, 1968, § 39, p. 122) : « la vérité est, en tant que corrélat d'un acte identifiant, un état de choses, et, en tant que corrélat d'une identification par coïncidence, une identité : la pleine concordance entre le visé et le donné comme tel » (trad. H. Élie, L. Kelkel, et R. Schérer). Heidegger se réfère d'ailleurs explicitement à cette doctrine de Husserl (SZ, p. 218, n. 1).

d'abord de l'apparition présente d'une chose à la mesure de la lumière qui l'éclaire et la fait surgir hors de l'indistinction, ainsi d'une vallée paraissant au marcheur qui la surplombe à mesure que le soleil de l'aube dissipe la nuit et l'ombre sur elle de la montagne : Aristote rappelle que la présentation visible de quelque chose, φαντασία, tire son nom de la lumière, φῶς (*De anima*, 429a 1-4). Mais apparaître s'entend conjointement selon l'aperception aussi à la mesure de laquelle l'homme s'avise de ce qui lui est ainsi manifeste : les détails de la vallée se découvrant au soleil n'apparaissent qu'à un regard qui la scrute. Dans les *Holzwege*, au terme de son commentaire sur Protagoras, Heidegger caractérise ainsi la φαντασία, qui ne se confond pour lui ni avec la « représentation » psychique dans l'acception traditionnelle depuis les stoïciens jusqu'à Kant, ni non plus avec une faculté subjective de l'imagination : « *In der Unverborgenheit ereignet sich die φαντασία, d. h. das zum Erscheinen-Kommen des Anwesenden als eines solchen für den zum Erscheinenden hin anwesenden Menschen* » (HW, p. 106)⁴⁸. Du présent comme il se manifeste en vérité, il faut dire qu'il y a un avènement par où il se montre comme tel en venant à apparaître, et en ce sens ce qui se présente, puisque l'homme peut seulement l'accueillir, lui est adventice. Mais ce présent n'est accueilli comme tel par l'homme qu'autant que lui-même se rend présent à ce qui apparaît. Pourtant la présence est une : la présence à soi de l'homme est toute présence à ce qui advient, puisqu'il éprouve jusqu'à ses propres sentiments, dans leur diversité changeante, comme lui advenant et venant à lui apparaître. Et réciproquement, tout ce qui advient appartient à l'unique présence qui en rassemble le multiple. En cette présence, aussi entière, indivisible et continue que l'Être de Parménide, il ne faut pas dire que tout s'abolit, mais plutôt que tout s'y accomplit, c'est-à-dire y vient à être. La considération du perceptible comme tel a déjà montré que peut être présent à l'homme ce qui ne lui apparaît pas actuellement. Mais il faut dire aussi, eu égard à un présent donné et manifeste, qu'appartiennent aussi à sa présence pour l'homme un avenir et un passé dont l'éloignement et l'absence les rapportent diversement à ce présent donné. Ce qui a été, et dont on peut dire qu'il est advenu, et ce que c'est qui est ainsi advenu, ou encore ce qui doit être, n'appartiennent pas moins que le présent actuellement donné à la présence à soi qui rassemble toutes ces dimensions du temps. Saint Augustin, mais dans une préoccupation toute théologique⁴⁹, évoquait déjà la *distension* de l'âme, qui l'ouvre au temps selon la triplé : « *praesens de praeteritis, praesens de praesentibus, praesens de futu-*

48. « dans l'ouvert sans retrait advient à soi la φαντασία, c'est-à-dire le venir au paraître (*zum Erscheinenen-kommen*) du présent comme tel pour l'homme qui est, de son côté, présent pour ce qui apparaît » (trad. W. Brokmeier).

49. Voir *Vom Wesen der Wahrheit*, GA 34, p. 227 (*De l'essence de la vérité*, Paris, 2001, trad. A. Boutot, p. 255).

ris » (*Confessions*, livre XI, xx, 26). Entendue selon la seule finitude humaine, c'est-à-dire sans rapport ni même contraste avec l'éternité divine, la présence est la propre vérité de tout ce à quoi l'homme se mesure comme venant à être pour lui, par là même qu'il lui apparaît, y compris au-delà du seul présent successivement donné, où cette vérité éclate premièrement. On peut comprendre alors en quel sens Heidegger éprouve, dans ce dont parle la thèse de l'homme-mesure, l'assemblage originel du Dasein à la vérité de l'être qui seule lui donne, quoique insaisissablement, d'être lui-même. « *Die Griechen erfahren das Seiende als das gegenwärtig, ungegenwärtig Anwesende, anwesend in die Unverborgenheit* » (HW, p. 349) : « Les Grecs éprouvent l'étant comme ce qui se déploie en présence, au plus près aussi bien que dans le lointain, pour autant qu'ainsi il se déploie à découvert en vérité. » Et de cette vérité, dont le propre dévoilement se dérobe, comme éclipsé par et dans ce qu'il manifeste, il faut dire enfin que l'« être » même est une propriété : « *Das Sein, dies Wort jetzt als gedachtes gesprochen, das εἶναι als Anwesen, verborgenweise eine Eigenschaft der Wahrheit ist* » (HW, p. 349) : « L'être, si ce mot maintenant est proféré tel qu'il est à penser, c'est-à-dire l'εἶναι en tant que déploiement en présence, est d'une manière cachée une propriété de la vérité. » À Protagoras, parce qu'il faisait l'homme-mesure de toutes choses, pour autant qu'est pour lui ce qui lui apparaît, Socrate reprochait d'effacer ainsi toute distinction entre sages et ignorants, puisque chacun, selon sa manière d'être au monde, est alors mesure du vrai. Mais bien différent, justement selon la manière de chacun d'être au monde, ce qui apparaît à l'un et ce qui apparaît à l'autre, par exemple ce qui apparaît à l'homme de la foule, et ce qui apparaît au penseur honoré du nom de « sage », qui s'ouvre à une toute autre présence des choses que celle de la banalité affairée du quotidien. Quoiqu'elle ne puisse pas être démontrée par recours à la doxographie du sophiste, nous pouvons donc admettre, au regard d'une « expérience » possible, l'affinité pensable entre l'homme-mesure de Protagoras et l'homme-Dasein de Heidegger, conformément aux propres déclarations de ce dernier.

IV. LA « DESTRUCTION » PLATONICIENNE DE PROTAGORAS

La lecture du *Théétète* permet d'y découvrir une « destruction » de la doctrine de l'« homme-mesure », qui révèle sur quelle expérience originelle, ou plutôt sur quelle apparence elle se fonde, à la faveur de la discussion de la thèse que savoir serait une espèce de sentir, d'abord avancée par le jeune géomètre⁵⁰. Et

50. Je ne peux proposer ici qu'une esquisse de l'interprétation du dialogue, que j'espère développer dans une *Enquête sur Protagoras*, en préparation.

cette destruction platonicienne de Protagoras peut nous permettre enfin d'apprécier la référence de Heidegger au sophiste.

Dans le dialogue de Socrate avec Théétète et Théodore, le lecteur rencontre tour à tour une apologie et une réfutation de Protagoras. L'argumentation représentée défend d'abord la thèse que l'apparaître sensible à l'homme est toujours vrai, puis elle aboutit, à l'opposé, à conclure qu'il n'y a aucune vérité de ce qui apparaît. Socrate, dans la défense de Protagoras, n'a prétendu à rien d'autre qu'à exposer pour la faire comprendre à Théétète la cohérence de la pensée du sophiste, et non pas à s'en faire juge, et dans sa réfutation, quoiqu'elle ait eu pour motif son doute exprimé à l'encontre d'une doctrine qui tout ensemble fait de l'opinion la seule mesure du vrai, et admet pourtant l'inégalité entre sagesse et ignorance, il a prétendu à nouveau n'user que des écrits du sophiste ou des dires de ses disciples. Ainsi, l'enseignement de Protagoras sur la vérité de l'apparaître enveloppe la possibilité d'argumentations opposées, conformément à sa maxime disant que sur tout sujet dont il est à propos de discuter, il y a toujours deux discours opposés. L'originalité de cette opposition tient à ce que les conclusions antagonistes sont supposées résulter des mêmes raisons. La mobilité du sensible, en effet, explique la diversité de ce qui apparaît à différents individus, ou au même en différents temps, en garantissant à chaque fois l'être effectif de ce qui apparaît. Mais cette même mobilité interdit toute appropriation du langage à ce qui apparaît, parce qu'elle implique la continuelle altération aussi bien du sentir que du sensible. L'indistinction de l'être et de l'apparence, dans la veille elle-même apparente où le présent semble apparaître, rend indéniable pour chacun, et même s'il rêvait, la vérité de ce qu'il découvre lui apparaître, mais cette même indistinction rend toute vérité ainsi mesurée à l'apparaître toujours contestable par autrui, et impossible à faire valoir discursivement comme vérité. L'événement même de l'apparition de ce qui apparaît assure la vérité de l'opinion ; et il infirme pourtant, dans le cours de l'expérience, la valeur de représentation qui devait être conférée à l'opinion par sa vérité, ou plutôt il impose rétrospectivement d'admettre une distinction entre l'être et l'apparence qu'il rendait d'abord impossible : on ne peut jamais savoir si l'attente prédictive de l'opinion est présentement véritable, mais on est toujours exposé à découvrir qu'elle était fausse. La correspondance du langage à ce qui apparaît institue sa vérité dans la déclaration par laquelle chacun dit quelles sont les choses telles qu'elles lui apparaissent actuellement, mais cette déclaration même paraît impossible, dès lors que toute qualification est rendue illusoire par l'insaisissable et continuelle altération du divers : si la vérité doit exprimer l'apparaître comme tel, celui-ci ne peut être déterminé par aucune affirmation, et par aucune négation non plus, puisque la négation présuppose le sens identifié de l'affirmation opposée. La vérité n'est que ce qui apparaît, et rien de ce qui apparaît, en tant que tel, ne peut être dit vrai ;

chacun est mesure de ce qui est, et personne ne l'est. Ces conclusions opposées ne peuvent pas découler logiquement des mêmes prémisses, ou seulement de prémisses verbalement indiscernables, mais qui sont prises en des acceptions différentes. L'ambiguïté de l'« apparaître » est ce qui permet tour à tour l'apologie et la réfutation elles-mêmes *apparentes* du sophiste, selon que ce qui apparaît est pris pour le divers sensible, en tant qu'il affecte la perception et le sentiment, ou pour l'opinion, en laquelle se dit l'aperception et le jugement de ce divers dont l'homme s'avise. Que tout ce qui apparaît à chacun soit tel qu'il lui apparaît est vrai s'il s'entend de ce qui est actuellement senti, mais faux s'il s'entend de l'opinion proprement dite par laquelle la pensée transcende l'apparaître sensible pour affirmer en vérité l'être de ce qui apparaît. L'indistinction ou confusion de l'être et de l'apparaître, qui enveloppe l'assimilation de penser à sentir, est caractéristique de Protagoras. En distinguant au contraire entre sentir et penser, Socrate non seulement conduit Théétète à renoncer à sa première réponse sur la science, mais il lui donne à comprendre, ainsi qu'au lecteur du dialogue, quelle confusion permettait, dans le propre style du sophiste, aussi bien d'établir que de renverser la thèse de l'homme-mesure.

De l'homme en général, on peut dire que ses yeux et ses oreilles lui donnent de voir les couleurs et d'entendre les sons. Mais les yeux et les oreilles ne voient et n'entendent rien eux-mêmes ; c'est nous qui voyons et entendons par leur moyen, comme à l'aide d'instruments ou « organes » appropriés, διὰ τούτων οἶον ὄργάνων (184 b-d). Chaque sens est donc ce dont un tel organe du corps a spécifiquement la puissance unique : on ne peut rien voir au moyen des oreilles, ni rien entendre au moyen des yeux (184 e-185 a). Mais des divers sensibles nous apercevons aussi ce qui concerne seulement leur communauté, par exemple leur être et ensemble leur altérité. Cette aperception ne pourrait ainsi donner à déterminer leur communauté au moyen d'un sens qu'à la condition que cette détermination fût à la fois sensible, et commune aux multiples sensibles hétérogènes, comme si par le moyen de la langue nous pouvions éprouver le goût également salé de sons et de couleurs (185 b-c), par une supposition manifestement contraire à l'irréductible altérité des différents sensibles et de leurs puissances. De plus, l'universalité de l'aperception de l'être et du non-être, de la ressemblance et dissemblance, de l'altérité, de l'un et du multiple selon toutes les spécifications du nombre, quoiqu'elle s'applique à déterminer toute la communauté du divers sensible, ne relève d'aucun organe du corps dont on puisse assigner la puissance propre et particulière, mais plutôt d'une inspection de l'âme (185 c-e). Il faut donc distinguer entre la diversité de ce qui est proprement senti au moyen d'organes du corps et les déterminations aperçues par l'âme à même la communauté du divers sensible, comme être, similitude, identité, beau, bon et leurs opposés, ainsi que la contrariété et l'être même de la contrariété des sensibles, et admettre que, tandis

qu'aux vivants doués de sens, bêtes et hommes, il est immédiatement donné de sentir ce dont l'affection est appropriée à l'organisation de leurs corps, il est besoin en revanche du temps et de l'élaboration nécessaires à apprendre pour que se forment en l'âme toutes les comparaisons, ἀναλογίσματα, par lesquelles elle lie le divers sensible par rapport à l'unité de l'être et du bien (186 a-c). De la science enfin, pour autant qu'elle atteint la vérité, on doit dire identiquement qu'elle est science de ce qui est. L'être et la vérité n'étant pas donnés toutefois dans les affections sensibles, mais aperçus seulement par le « syllogisme » à leur sujet (συλλογισμῶ) qui en détermine la communauté pour la pensée, il n'est donc pas possible d'attribuer au sentir une quelconque vérité, ni, par suite, de l'identifier au savoir (186 c-e). Il est alors pour Théétète on ne peut plus manifeste que savoir est autre que sentir. Et il appelle « opinion », δοξάζειν, cet acte par lequel l'âme considère elle-même et par elle-même tout ce qu'elle tient pour être, le nom de science convenant seulement pour distinguer cette opinion quand elle est vraie (187 a-b).

À ce moment du dialogue (184 b-187 a), Socrate est revenu avec Théétète sur sa réponse antérieure, d'après laquelle science est perception, en la restreignant à la proposition qu'il n'y a strictement savoir que de ce qu'on sent qui apparaît. On ne saurait prétendre en effet que la vue d'une écriture inconnue suffise pour en déchiffrer le sens, ou que l'audition d'une langue étrangère suffise à comprendre ce qui y est dit, et Théétète avait donc admis que l'on ne « sait » alors que ce qu'on perçoit, en l'occurrence les traits, noirs sur blanc, que l'écriture donne à voir, ou les sons, tour à tour aigus ou graves, que la parole donne à entendre (163 b8-c4). De même, ici, on ne considère que la couleur qu'on voit ou le son qu'on entend, d'après les seules oppositions entre blanc et noir, ou entre aigu et grave, qui les diversifient, sans nulle référence à une chose concrète perçue que cette couleur ou ce son signaleraient (184 b7-8). Ce serait anachronisme que d'expliquer cette abstraction, qui résulte seulement de la propre suite du dialogue, comme si elle relevait de la *réflexion* au sens de Kant comme « conscience du rapport des représentations données à nos différentes sources de connaissance, rapport qui seul peut déterminer leur relation les unes aux autres⁵¹ ». Bien plutôt, dans l'entretien entre Socrate et son double juvénile, ce Théétète qui lui ressemble si fort (143 e8-9) que Socrate, en lui parlant, pourrait croire s'entretenir avec un autre lui-même (144 d8-9), il s'agit d'une mise en scène qui extériorise le propre *dialogue* de l'âme avec elle-même, où elle se questionne et se répond en silence (184 e4-190 a7 ; *Sophiste*, 264 a8-b1), et dont l'image décrit la pensée discursive, διάνοια. Une distinction primordiale est ici découverte, entre l'*aperception* en laquelle nous pouvons dire que quoi que ce soit est aperçu par nous-

51. *Critique de la raison pure*, A 260 (trad. Tremesaygues- Pacaud).

mêmes, et ce au moyen de quoi cela nous est *donné* à apercevoir, ainsi, tout d'abord, en ce qui concerne les multiples sensibles en leur diversité, les organes corporels des sens et leurs puissances respectives. Une fois accordé que les déterminations de la communauté de ces divers sensibles, comme être, unité, multiplicité, identité, altérité, ressemblance, différence, ne peuvent nous être données par aucune de ces puissances sensorielles, la question est posée, à nouveau selon la même distinction primordiale, de savoir par quel moyen ou quelle puissance ces déterminations nous sont elles-mêmes données à apercevoir, et ainsi, dans la conclusion que l'âme les considère elle-même par ses propres moyens, elles sont alors reconnues comme *données* à la pensée par sa propre puissance. Dans ce qui est perçu est donc aperçu quelque chose de plus que ce qui est seulement senti, ou sensible, et qui relève du penser en sa distinction du sentir. Finalement, l'abstraction initiale qui envisageait (et donc par la seule pensée y bornant son attention) les simples données isolées d'une « couleur » ou d'un « son », se trouve donc corrigée par la reconnaissance des analogies et liaisons par lesquelles la pensée s'appliquant au divers sensible en apprend graduellement la constitution constante et reconnaissable des choses de la perception concrète (186 a2-c5). Mais auparavant (185 c9-e2), Théétète le mathématicien a montré son intelligence du propos de Socrate, qui l'en félicite, en remarquant une autre application de la pensée, non pas au divers sensible, mais au multiple de ses propres données, quand elle considère le nombre, et en lui le pair et l'impair, et tout ce qui s'ensuit, c'est-à-dire rien de moins que l'arithmétique tout entière, en sa différence d'avec la logistique ou le calcul, en tant qu'elle développe, à partir du pair et de l'impair, l'aperception des propriétés du nombre indépendamment de son application à un décompte ou à un calcul (voir *Gorgias*, 451 b-c).

La distinction décisive entre sentir et penser oblige à reconnaître une dualité de sens dans ce qui est dit « apparaître » à l'homme, et dont la mesure, d'après Protagoras, est supposée déterminer pour lui la « vérité ». D'une part, ce qui paraît, ou identiquement paraît être à chacun, peut être référé à sa propre perception qui l'atteste pour lui, mais, d'autre part, il peut être référé, dans l'expression d'un énoncé disant ce qu'il lui en semble ainsi, à ce dont il est persuadé, à sa croyance. Cette dualité appartient aussi au mot de δόξα, qui indique aussi bien l'apparence, l'allure et la prestance qui font paraître le héros à la vue de tous, par exemple Achille, en le distinguant du commun des mortels, et l'opinion ou la réputation de sa valeur, concernant ce à quoi on s'attend de la part d'un tel personnage, selon l'admiration et la crainte que son apparition inspire⁵². Dans la perception sensible, ce qui « apparaît » à un homme n'est autre que ce qui est

52. C'est ainsi que l'*Éloge d'Hélène* de Gorgias s'achève sur l'assimilation de l'apparence, par son effet sensible sur l'âme, à la persuasion par le discours (DK B11, § 15-19).

ressenti par lui, par exemple dans la perception de la chaleur, ou toute autre semblable, et il n'est pas douteux que cela soit tel qu'il est perçu, pour autant que son être consiste dans cette perception même (152 b12-c3). Il est donc finalement accordé à Protagoras qu'on ne peut refuser de dire vraies toutes ces perceptions qui procèdent pour chacun de son affection présentement éprouvée, et aussi bien toutes les opinions qui expriment ces mêmes perceptions (179 c2-7). Mais une fois admis, d'après l'argument distinguant penser et sentir, que la *δόξα* doit proprement désigner cet arrêt de la pensée sur ce qu'elle tient pour vrai, et qui achève ou conclut le dialogue intérieur à l'âme (*Théétète*, 190 a2-7; *Sophiste*, 264 a9-b1), l'apparaître de ce qui « apparaît » être à chacun selon son opinion prend un nouveau sens : c'est, selon le *Sophiste*, lorsque cette opinion advient au moyen d'une perception à laquelle elle s'applique, un « mélange » (*σύμμιξις*) d'opinion et de perception, où ne sont pas démêlés l'un de l'autre ce que l'on voit et ce que l'on croit (264 b2)⁵³.

La distinction entre les puissances de penser et de sentir et la mise en évidence de leur concours dans ce que manifeste l'« apparaître » suffisent à réduire la « vérité » de Protagoras à l'apparence dont il joue, et qui pourtant l'abuse lui-même. Il comprend la vérité comme ce que dit l'opinion se donnant elle-même pour l'appropriation par l'homme de ce qui est, et il interprète toute opinion sur le modèle de l'indéniable affection sensible telle que l'homme l'éprouve en sa perception, ce qui l'engage à nier qu'il puisse y avoir une opinion fautive. Pour autant que l'opinion, puisqu'elle est œuvre de la pensée, se fait indépendante de la présence donnée d'une affection, elle peut représenter ou anticiper un divers sensible en sa qualification qu'elle constitue comme vraie en notre âme, et pour autant que le sensible, comme il nous affecte, est la présence même du divers qu'il nous paraît être, il mêle à lui, comme en se l'incorporant, la qualité que notre opinion lui donne en le faisant paraître tel. Tout se passe comme si la présence sensible se voyait assigner un rôle par l'opinion, et donnait à l'opinion le service de jouer ce rôle en nous le rendant manifeste. Socrate, quant à lui, dans son imitation quasi théâtrale du sophiste, où il affecte tour à tour de prendre sa défense

53. En contraste complet avec l'usage intempérant du terme de « phénomène » dans la philosophie moderne, Aristote remarque sobriement que nous n'avons sujet de dire que quelque chose nous « apparaît » comme un homme, ou nous paraît être un homme, qu'en cette occurrence où nous doutons que notre perception, insuffisamment claire, soit vraie (*De anima*, 428 a12-15), et l'apparaître, loin d'être identique à la perception, consiste essentiellement dans l'application de l'opinion à ce qui est perçu (428 b1-2), de telle sorte que ce qui nous apparaît peut être faux, et contraire à l'intelligence que nous avons en même temps du vrai, ainsi de la grandeur apparente du soleil comparée à sa véritable grandeur (428 b2-4). Cette thèse ne diffère guère de celle de Platon (voir *Sophiste*, 264 a8-b4; *Philèbe* 38b-39c). Quand donc Aristote refuse de caractériser la *φαντασία* comme un entrelacement d'opinion et de perception (428 a25-26), nous ne sommes pas obligés de croire que ce soit pour s'opposer à la pensée de son maître, mais plutôt pour spécialiser ce vocable dans la désignation d'une faculté distincte de l'âme, dont il entend établir l'originalité.

et de le réfuter, joue sur les deux confusions que peut occasionner la méconnaissance – ou la dissimulation – de la distinction entre penser et sentir, selon que l'on prête à l'opinion, susceptible d'être énoncée, des caractères qui n'appartiennent qu'à l'affection sensible, ou que l'on prête au contraire au sensible des caractères qui n'appartiennent qu'à l'opinion en tant que pensée. On peut également expliquer par l'assimilation illusoire de l'intelligible au sensible la première réponse de Théétète, qui fait du savoir une perception⁵⁴. Jeune géomètre, il doit traduire ainsi ce qu'il éprouve quand il « voit » enfin la solution d'un problème qu'il a compris. Mais Théétète, assurément, conviendrait que si le petit esclave de Ménon voit bien en effet la diagonale du carré qui est la ligne cherchée pour tracer le carré double, il ne comprend pas aussi par là l'incommensurabilité de sa grandeur à l'unité. La géométrie court le risque d'être embarrassée et limitée par ses propres images, mais tandis que Théodore, l'ami du sophiste, raisonne à partir des figures (147 d4-7), son élève Théétète spéculé sur la généralité des types de nombres et de grandeurs, et sur leurs rapports (147 e5-148 b3). La « maïeutique » de Socrate le rend à la propre vérité de sa science, sur quoi il s'est d'abord mépris, mais enfin cette méprise a justifié que Socrate ait interprété sa réponse d'après laquelle savoir est percevoir comme équivalant à admettre la « vérité » de Protagoras.

V. LA LECTURE DU THÉÉTÈTE PAR HEIDEGGER. CONCLUSION

Le passage du *Théétète* dont on vient de rappeler la portée décisive, dans le dialogue de Platon, pour l'appréciation de la sophistique de Protagoras, a été longuement commenté par Heidegger dans son cours du semestre de l'hiver 1931-1932 : *Vom Wesen der Wahrheit*⁵⁵. Toute son interprétation maintient d'un bout à l'autre le parti pris de négliger le dialogue en tant que tel, comme il est donné à lire dans sa composition réfléchie en un *livre* expressément désigné comme tel (142 d6-143 a5 ; 143 b5-c6), de sorte que tout dessein d'argumentation est effacé du texte, et qu'on n'y reconnaît non plus aucun rapport aux moments précédents des entretiens de Socrate avec Théodore ou Théétète. Il ne

54. Conformément à la leçon du *Théétète*, Aristote observe que « percevoir », αἰσθάνεσθαι, se dit en différentes acceptions, selon qu'il s'agit du corps ou bien de l'âme (*Topiques*, 106 b23-24), et il interprète l'enseignement de Protagoras et de ses pareils comme procédant originellement d'une assimilation fallacieuse de la pensée à la perception sensible (*Métaphysique*, 1009 a38-b2 ; 1009 b12-15).

55. *Vom Wesen der Wahrheit*, zu Platons Höhlengleichnis und Theätet, GA 34, § 20-35, pp. 149-245 : *De l'essence de la vérité. Approche de l'« allégorie de la caverne » et du Théétète de Platon*, trad. A. Boutot, Paris 2001, pp. 173-274.

s’y agirait donc pas de démontrer que la perception sensible ne saurait être science (186 e9-10), puisqu’elle ne touche ni à l’être ni à la vérité (186 e4-5), quoique ces conclusions soient énoncées en toutes lettres, mais d’approfondir la compréhension qu’il faut avoir de cette même perception en tant qu’elle est la propre manifestation de l’étant apparaissant en sa vérité (GA 34, § 22), ce qui justifie la première réponse de Théétète disant que la perception est science « parce qu’il entend l’αἴσθησις en Grec : parce que être perçu semble bien être la guise la plus immédiate du hors-retrait de quelque chose, donc la “vérité” » (trad. A. Boutot)⁵⁶. Dans l’acte de l’aperception, qu’on peut appeler l’« âme », en laquelle tout le divers sensible tend à s’assembler ou se réunir en une seule vue (184 d3-4), et qui tend d’elle-même à discerner les déterminations des choses perçues selon sa propre aspiration à l’être et au bien (186 c2-3), Heidegger retrouve (GA 34, § 29-33) la constitution « ek-statique » du Dasein⁵⁷. Ainsi, la teneur authentique du texte reviendrait à manifester l’entente première de l’être qu’enveloppe la perception concrète, laquelle n’est autre que ce que l’étant apparaît et se montre de lui-même en sa vérité originaire, et cette lecture exige la dénégation résolue de la distinction entre sentir et penser, ou entre sensible et intelligible. Heidegger, en effet, refuse que l’activité de la διάνοια, malgré toute la tradition et l’autorité de Schleiermacher, et surtout à l’encontre de ce que disent explicitement le *Théétète* et les autres dialogues de Platon, soit dite relever de la *pensée*, en ce qu’elle a d’irréductible au sensible. Il n’a pas de mots trop sévères contre la traduction de διανοεῖν par « penser » : si l’on n’a pas vu qu’est à l’œuvre sous ce vocable une certaine modalité du percevoir (« *vor-nehmen* »), « traduire διανοεῖν par “penser” est pure et simple absence de pensée [*« einfach eine Gedankenlosigkeit »*], car ce qu’on vise ici par “penser” n’est pas du tout médité plus avant » (trad. A. Boutot, GA 34, § 25, p. 181). Au surplus, Heidegger veut ignorer que la recherche de Socrate et Théétète commence par considérer une couleur ou un son seulement ressentis comme tels, sans rapport à aucune chose caractérisée, et il préfère imaginer qu’il pourrait s’agir là de percevoir, par exemple, le bleu du ciel et le chant de l’alouette (« *das Blau des Himmels und den Sang der Lercher* », voir § 26, p. 183 ; § 30, p. 206). Il s’ensuit que dans la

56. « weil er als Grieche αἴσθησις versteht : weil Wahrgenommenheit die unmittelbarste Weise der Unverborgenheit von etwas zu sein scheint, also die handgreiflichste “Wahrheit” » (GA 34, p. 165).

57. Voir la caractérisation succincte, et quasiment ultime (1973) du « Séminaire de Zähringen », *Questions IV*, Paris, 1976, pp. 321-322 : « L’être, dans “*Da-sein*”, doit sauvegarder un “au-dehors”. C’est pourquoi le mode d’être du *Dasein* est caractérisé dans *Être et temps* par l’*ek-stase*. *Da-sein* veut dire rigoureusement : être ek-statiquement le là. Le *Dasein* est essentiellement ek-statique, il faut l’entendre non seulement eu égard à ce qui se présente au sens de ce qui vient séjourner à notre rencontre, mais aussi comme ek-stase relativement au passé, au présent, et à l’avenir. *Être*, donc, dans la locution être-le-là (*Da-sein*), signifie l’ek-statique de l’ek-sistence. »

phrase concluant l'argument pour établir la *disjonction* entre ce que l'âme aperçoit par la seule pensée, d'une part (τὰ μὲν), et ce qu'elle n'aperçoit, d'autre part (τὰ δὲ), qu'au moyen des puissances sensorielles du corps (185 e5-7), Heidegger voit au contraire affirmée la *conjonction* de ces différentes déterminations, pour autant qu'elles sont ensemble aperçues par rapport à la chose même dont il y a ainsi perception, (« *beim Wahrnehmen von etwas* », voir § 28, pp. 199- 200). Enfin, et en corollaire, il ignore purement et simplement la référence à l'arithmétique (185 d1-3) illustrant l'application de la pensée à un divers intelligible et sans rapport à la perception⁵⁸.

*

À l'issue de son commentaire du schématisme transcendantal de Kant, Heidegger a reconnu lui-même, et défendu en son principe, la *violence* (« *Gewalt* ») dont doit nécessairement user l'interprétation des textes de la philosophie. C'est qu'il ne s'agit pas par là d'expliquer ce que les mots d'un penseur disent (« *was die Worte sagen* »), mais ce qu'ils veulent dire (« *was sie sagen wollen* »), qui se révèle à la lumière d'une Idée directrice (« *leitende Idee* ») à laquelle l'interprète prend le risque de s'éclairer, et dont la valeur s'éprouve par la puissance d'éclaircissement qu'y gagne le travail d'interprétation (KM, § 35, p. 202). À cet endroit, Heidegger se prévaut de l'autorité de Kant, pour qui, on le sait, les différentes philosophies du passé, avant que ne fût posée par lui la question primordiale de la possibilité même de la métaphysique, n'ont été qu'autant de « tentatives » dont la *Critique* est le seul « tribunal » permettant d'en juger. Pour Heidegger, il s'agit plutôt de rapporter les textes à « la chose même » qui était, et qui demeure, à penser. On se souviendra alors à propos que la maxime, typiquement moderne, d'aller « à la chose-même », bien avant de devenir son mot d'ordre pour la phénoménologie, était celle de Machiavel : « *andare drieto alla verità effettuale della cosa* » (*Le Prince*, chap. xv) ! La lecture par Heidegger de fragments d'une œuvre perdue, dans le cas de Protagoras, ou d'un extrait d'une œuvre entièrement transmise, dans le cas de Platon, entend découvrir, et sur le sujet même de la vérité, ce qu'est *la vérité effective* de la chose que leurs textes signifient sans la dire, et nous donnent à penser, ou à repenser, comme par un « autre commencement » que celui qui fut le destin de la métaphysique. Il nous reste à chercher si les textes ainsi mis à la question par la violence de l'interprète peuvent en effet « parler » comme il le croit.

58. De la même manière, dans la suite, Heidegger peut commenter la célèbre image du colombier (GA 34, § 42-46) sans du tout mentionner le fait décisif, dans le propre cours du dialogue, que l'hypothèse d'explication de l'erreur dont elle devait offrir le paradigme est mise en échec par le cas de l'erreur advenant dans la seule pensée, en l'occurrence, par exemple, à propos des nombres (198a-200d).

On ne conteste pas, bien au contraire, que l'interprétation d'un texte philosophique, si elle ne se borne pas à le paraphraser ou à reprendre un commentaire déjà scolairement autorisé, ne doive, pour expliquer les difficultés que ce texte oppose à notre compréhension, ou pour corriger l'abstraction inhérente au discours, se risquer à se référer aux « choses » mêmes qui sont de son propos en l'exemplifiant ainsi, et en accomplissant pour ainsi dire une nouvelle *application* de ce qu'il dit à ce dont il parle⁵⁹. Mais cette application ne peut pas être en discordance avec ce que l'on comprend que dit le texte du penseur qu'on interprète, ni avec son argumentation manifeste. Sinon, l'opposition entre ce que l'interprétation dirait être en vérité ce dont parle le penseur interprété, et ce que ce dernier dit ou enseigne lui-même reviendrait de fait à substituer un autre propos au sien – ce qui peut être légitime dans un autre ordre d'idées, mais sans qu'on prétende alors à représenter ou répéter la pensée de l'auteur qu'on utilise alors pour exposer ses propres desseins. Dans le cas présent, nous aboutissons, si nous suivons la lecture de Heidegger, au résultat paradoxal que la vérité effective de la position fondamentale de Protagoras et celle de l'argument qui s'oppose le plus manifestement au sophiste chez Platon reviendraient au même, à savoir à comprendre la vérité comme apparaître de l'étant en tant que tel par et dans la perception humaine.

Nous avons déjà vu que la « vérité » de Protagoras se concevait, en un mot, comme φαντασία : l'apparaître comme événement de l'entrée en présence de l'étant dans l'orbe d'accessibilité de la perception de l'homme, et par là même l'avènement de ce qui est ainsi manifesté de l'étant, ou de ce comme quoi il se montre de lui-même. Heidegger trouve la même visée dans la réponse de Théétète pour qui savoir est percevoir, et n'hésite pas à soutenir que Platon lui-même dit que l'apparaître est identique à la perception : φαντασία ἄρα καὶ αἴσθησις τούτων (152 c1)⁶⁰ (GA 34, § 22, pp. 163-164). C'est là une phrase de Socrate, par laquelle il fait reconnaître à Théétète une conséquence⁶¹ de ses réponses précédentes : s'il ne veut pas dire, parce que le vent fait frissonner un homme et pas un autre, qu'à la fois le même souffle d'air est froid et n'est pas froid, et préfère accorder à Protagoras qu'il *est* froid *pour* l'un, et non pour l'autre, c'est-à-dire *apparaît* ainsi à chacun d'eux, il lui faut donc admettre qu'en l'occurrence « il apparaît » revient au même qu'« il est perçu » ou senti, à chaque fois par un

59. On peut même soutenir cette thèse pour chercher à définir la norme idéale de cette « interprétation » intégrale et dans l'acceptation première du terme que devrait être la *traduction* d'un texte philosophique (voir P. CASADEBAIG, « Le syllogisme de la traduction », in *Traduire les philosophes*, Paris, 2000, pp. 447-458).

60. En toute rigueur, cette allégation est pourtant naïve : Platon lui-même ne « dit » jamais rien. Il a suspendu l'illusion d'allocation au lecteur que peut induire le discours direct, en préférant écrire des dialogues. Tout énoncé qu'on en cite doit être rapporté aux personnages dont ce sont les mots supposés, dans l'argumentation et l'action des dialogues représentés.

61. Dans sa traduction, Heidegger omet la particule conclusive ἄρα.

individu particulier (152 b5-13). Que ce qui apparaît, dans le cas d'affections corporellement éprouvées, comme chaud ou froid (152 c1-2) soit cela même dont on a indéniablement perception (mais Heidegger, tronquant la phrase, passe sous silence la restriction à un tel cas) n'autorise nullement la thèse générale que la perception, étant toujours de quelque chose qui est, et infaillible quant à ce qu'elle donne à apparaître, serait donc science. À cette inférence douteuse, que Socrate lui propose comme pour le tenter ou l'éprouver, Théétète dit bien alors qu'« il lui semble » qu'il lui faut assentir (152 e 5-7) – mais non sans perplexité – et toute la « destruction » de Protagoras dans la suite du dialogue, comme nous l'avons appelée, abolit comme illusoire l'hypothèse d'un savoir identifié à la perception, ou d'une vérité identifiée à l'opinion, telle que l'enseigne le sophiste.

Heidegger cherche d'abord à comprendre à quel titre la perception a pu être invoquée par Théétète pour répondre à la question demandant ce qu'est « savoir ». Puisque le savoir doit avoir trait à la vérité, dont il constitue la possession (« *Besitz von Wahrheit* »), il faut donc que la perception soit elle-même comprise comme ayant trait à la vérité (GA 34, § 22, p. 162). Mais puisque la vérité, en son sens d'origine, est pour les Grecs le fait même de la manifestation ou du dévoilement (« *Unverborgenheit* ») de l'étant, l'identité de ce qui est « perçu » par l'homme et de ce qui lui « apparaît » », ou encore l'équation (« *die Gleichung* ») : « advenir à être perçu » = « se montrer » (« *Wahrgenommenwerden* » = « *Sich-zeigen* »), censée, on l'a vu, être affirmée par Platon lui-même, voilà enfin qui donne à comprendre la perception comme étant proprement présence de vérité – si l'on peut dire par pléonasme ! La φαντασία – l'événement même d'apparition et ce qui par là apparaît (« *Erscheinung* ») – est littéralement la vérité de l'αἴσθησις, cette φαντασία qui, « au sens grec » « est purement et simplement ce qui se montre pour autant qu'il se déploie en présence – exactement comme οὐσία : ce qui est là-devant (τὰ χρήματα) pour autant qu'il est là-devant⁶² » (trad. A. Boutot). La perception de la lune, par exemple, n'est pas autre que son apparition au ciel, où elle se montre à nous (p. 163). Par son exposé, Heidegger a ainsi totalement éclipsé le différend de discours entre deux hommes dont l'un affirmait et l'autre niait que le vent fût froid, à cause duquel pourtant on en venait à parler justement de la manière dont il apparaît à chacun, plutôt que de ce qu'il est, et, d'autre part, au lieu de considérer dans ce qui apparaît perceptivement à l'homme une affection qu'il éprouve, Heidegger envisage des choses bien identifiées que tous perçoivent sans conteste, telle la lune brillant dans la nuit en tout son éclat. Pourtant, après avoir affirmé la vérité de la perception, il pose

62. « *ist wirklich und einfach das Sich-zeigende in seinem Sich-zeigen, Auftreten, Sich-präsentieren, in seiner Anwesenheit – genau wie οὐσία : das Vorhandene (τὰ χρήματα) in seiner Vorhandenheit* » (GA 34, § 22, p. 163).

encore une question qui semble marquer une hésitation : que la perception soit vraie n'empêche pas que l'on doive encore se demander « si se trouve inclus dans l'αἴσθησις comme telle, dans le comportement perceptif en tant que percevant, un possible rapport à quelque chose d'étant⁶³ » (trad. A. Boutot). De fait, s'il y a « vérité » et « savoir », dans la manifestation ou perception sensible de couleurs, d'un quelque chose de coloré, ou de sons, d'un quelque chose de sonore⁶⁴, il ne s'ensuit pas pour autant qu'il y ait aussi, au travers de cette simple perception, rapport à quelque chose qui soit tel qu'il apparaît ainsi – ou encore que ces couleurs ou sons se montrent d'eux-mêmes comme *ce qu'est* quelque chose. On peut se souvenir ici que pour Aristote il n'y a d'inafaillible que la perception des sensibles propres, comme de voir une couleur ou d'entendre un son – et non pas la « perception » de ce qui n'est reconnu que par accident être indiqué par telle ou telle manifestation sensible que l'on perçoit, comme de « voir » que « cette forme blanche est le fils de Diarès » (*De anima*, 418 a11-25). La proposition que « telles les choses apparaissent à l'homme, telles elles sont pour lui » peut s'entendre avec une portée critique, et contestant que ce que l'on dit « être » soit autre que ce qui « apparaît ». Mais si l'on veut, comme Heidegger, lui donner au contraire un sens positivement ontologique, il est besoin, à l'inverse, que ce qui « apparaît » vaille comme la propre manifestation de l'étant. C'est pourquoi toute sa lecture paradoxale du dialogue sur la distinction entre sentir et penser aboutit à y trouver les indices d'un concept « élargi » de la perception, pour autant qu'y est à l'œuvre le rapport primordial du Dasein à l'étant : « l'αἴσθησις est, au sens strict, qui est aussi le sens propre, ce qui est donné aux *sens*. Au sens large, elle est en revanche ce qui est donné aux sens en tant qu'il est en même temps un *étant*. Seul le concept de perception au sens large, sens que Théétète a également en vue, débouche donc toujours sur l'étant⁶⁵ » (GA 34, § 35, p. 241, trad. A. Boutot). À même la perception, en son sens élargi, serait aperçu l'être tel ou tel de ce qui apparaît, aussi bien dans la dimension *prédicative* correspondant à ce qu'il est dit

63. « *die Frage, ob in der αἴσθησις als solcher, im wahrnehmenden Verhalten als wahrnehmendem, ein mögliches Verhältnis zu Seiendem beschlossen liegt* » (GA 34, § 22, p. 166).

64. « *Wo αἴσθησις, da ist unmittelbar, wie von selbst, Unverborgenheit von Farben, Farbigem, Tönendem und dergleichen. Hier ist demnach Wissen* » (GA 34, § 22, p. 165) : « Là où il y a αἴσθησις, là il y a immédiatement, comme de soi-même, hors retrait de couleurs, de ce qui est coloré, de ce qui sonne et résonne, et de tout ce qui est du même genre. Il y a là vérité, et du coup il y a là savoir » (trad. A. Boutot).

65. « *sie ist im engeren, eigentlichen Sinne das, was den Sinnen gegeben ist, in weiterem Sinne nun aber dieses zugleich als ein Seiendes. Nur der weitere und von Theätet auch gemeinte Begriff von "Wahrnehmung" geht also immer auch auf das Seiende* ». Cette distinction entre sens étroit (quoique « propre ») et sens large de la perception permet opportunément à Heidegger, lorsque son commentaire est enfin confronté aux conclusions expresses du dialogue niant que la perception ait trait à l'être et à la vérité, de laisser entendre qu'elles ne concernent que le concept étroit et incomplet de la perception, et non pas son concept élargi et véritable.

être, que dans ses *relations* aux multiples étants apparaissant ensemble. En d'autres termes, Heidegger ne vise à rien d'autre, dans cette recherche supposée de la « chose-même » dont parle le texte, ou de ce que nous en avons nommé la vérité effective, qu'à faire concorder « ce que veulent dire » les mots écrits par Platon avec la thèse phénoménologique de « l'intuition catégoriale », telle que la modifie la perspective de l'analytique du Dasein⁶⁶.

Curieux de comprendre comment Heidegger a pu avancer que la maxime de l'homme-mesure est à élever au rang du plus haut principe de tout philosophe, et intrigué aussi par une manière de désigner l'homme, en son être, par une seule caractéristique concernant son rapport à la vérité (être « Dasein », comme être « mesure »), qui l'apparente lui-même au sophiste, nous nous sommes efforcé de suivre, d'aussi près que nous le pouvions, son interprétation de Protagoras. Sa lecture de fragments du sophiste, quoique très contestable, ne nous a pas semblée pouvoir être réfutée, dans la mesure même où elle est indémontrable, et bénéficie de la latitude d'appréciation que laissent, justement, des « fragments » isolés. En revanche, il nous est apparu que sa lecture du passage du *Théétète*, où Platon figure l'opposition définitive de Socrate au sophiste (dont l'ombre, à ce moment, comme celles qu'invoqua jadis Ulysse, s'en est déjà retournée dans l'Hadès), en propose une interprétation inacceptable. La violence qu'il fait au texte, par toutes sortes d'altérations, omissions et dénégations (que nous n'avons même pas toutes relevées) ne saurait projeter sur lui une lumière nouvelle, et qui l'éclairerait mieux, puisqu'elle aboutit à rien de moins qu'à *contredire* ce qui est le propos manifeste de l'argument. Si l'on soutenait néanmoins que la compréhension de l'être comme pur et simple apparaît, ou entrée en présence, de l'étant, qui lui donne sa « vérité », dans le domaine ouvert du perceptible par l'homme, est proprement ce qui, dans l'argument représenté par Platon, est « impensé », quoiqu'il le fonde secrètement, ou, pour mieux dire est « refoulé » par lui – de sorte qu'à la *dénégation* de l'argument platonicien par Heidegger correspondrait tout

66. Heidegger a toujours reconnu ce qu'il devait à la doctrine de Husserl sur l'« intuition catégoriale », exposée dans la sixième des *Recherches logiques*, chap. vi, § 40-52 (voir en dernier lieu le « Séminaire de Zähringen », *Questions IV*, Paris, 1976, pp. 313-315). Son interprétation de cette doctrine est pour Heidegger à l'origine de la mutation décisive d'après laquelle la recherche de l'Ontologie est censée relever désormais du domaine de la Phénoménologie : « *In der damit durchbrechenden phänomenologischen Forschung ist die Forschungsart gewonnen, die die alte Ontologie sucht. Es gibt keine Ontologie neben einer Phänomenologie, sondern wissenschaftliche Ontologie ist nicht anderes als Phänomenologie* » (*Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, GA 20, § 6, p. 98) : « Dans la recherche phénoménologique que l'on voit ici percer, c'est le genre de recherche auquel aspirait l'ancienne ontologie qui se trouve compris. Il n'y a pas une ontologie à côté de la phénoménologie ; au contraire l'ontologie scientifique n'est rien d'autre que la phénoménologie » (trad. A. Boutot). Quant au jugement que pouvait avoir Husserl lui-même sur ce développement nouveau, ou ce dévoiement, de la phénoménologie qu'il avait fondée, voir les *Méditations cartésiennes*, § 59.

aussi bien la dénégation par l'argument de cette vérité ontologique enfin réveillée de son sommeil métaphysique par le désenchantement de la « destruction » ou de la « violence » herméneutique du maître de Fribourg, il faudrait répondre à cette apologie de la prétendue démystification heideggerienne qu'elle aboutit, dans les propres termes où elle s'exprime, à identifier la position censée être celle de Protagoras, et la vérité effective de la pensée de Platon, ainsi frappée d'un radical illogisme, alors même qu'on lui impute d'avoir fondé la vérité dans le seul Logos⁶⁷ – et nous rejetons un tel retournement de vraisemblances comme typiquement sophistique, c'est-à-dire fallacieux. En revanche, sans craindre d'avouer qu'une telle appréciation relève de cette *métaphysique* si décriée aujourd'hui, mais, Kant le savait bien, qui ne dira jamais son dernier mot, il nous paraît clair que la récusation par Platon, et Aristote, de la sophistique de Protagoras peut toujours nous instruire pour juger la tentative si originale, et si décevante, de Heidegger. La philosophie pratique du Stagyrte, la prédication de Luther sur la vie du chrétien à l'épreuve de sa Foi⁶⁸, la doctrine de l'intentionnalité et de l'intuition catégoriale chez Husserl, celle de l'imagination transcendante chez Kant, le nationalisme allemand en ce qu'il eut de plus haïssable, enfin la poésie de Hölderlin, autant de sources disparates que Heidegger a cherché à capter pour les faire confluer avec sa seule inspiration, au service toujours de l'interrogation de l'« être », pour déboucher enfin sur le ressassement de l'indicible « différence » entre l'Être et l'étant, ou sur l'inanité de la « pensée tautologique », censée être « le sens originaire de la phénoménologie », elle-même assignée dès lors, en toute antilogie, à se faire « phénoménologie de l'inapparent » (voir *Questions IV*, pp. 338-339). Cratyle aussi bien, selon Aristote, en fut réduit à la fin à seulement montrer du doigt on ne sait quoi, en silence (*Métaphysique*, 1010 a12-13). Mais, à propos de l'« être » compris comme « présence », peut-être convient-il de citer pour conclure un célèbre aphorisme, qui rappelle à sa manière à la philosophie sa vocation à être simple conscience d'ignorance : « Sur ce dont on ne peut rien dire, il faut garder silence⁶⁹. » Heidegger est-il donc le penseur décisif du « dépassement de la métaphysique », ou bien n'est-il que le plus moderne, voire ultra-moderne, des grands sophistes ?

Philippe CASADEBAIG

67. Il est vrai que, par une de ces formules sans réplique et sommaires qu'il affectionne, Heidegger croit pouvoir réduire la philosophie platonicienne à n'être *rien d'autre* qu'un combat entre les deux concepts (ontologique et logique) de la vérité : « *diese ist ja nichts anderes als Kampf der beiden Wahrheitsbegriffe* » (GA 34, § 5, p. 46).

68. Voir le livre instructif de C. SOMMER, *Heidegger, Aristote, Luther, les sources aristotéliennes et néo-testamentaires d'Être et Temps*, Paris, 2005.

69. Je me permets de traduire ainsi librement l'aphorisme 7 et dernier du *Tractatus* de Wittgenstein : « *Wovon man nicht sprechen kann, darüber muss man schweigen.* »