

LA SUBSTANCE, L'ÊTRE
ET L'ÊTRE-HOMME
DANS LA LECTURE
HEIDEGGÉRIENNE D'ARISTOTE

MAXENCE CARON

La dogmatique heideggérienne conçoit l'avènement de ce qu'elle appelle la « pensée métaphysique » comme l'instauration platonicienne du primat de la visibilité et de la luminosité sur le caractère supposé nocturne de l'être en tant qu'être : la doctrine de Platon sur la vérité est pour Heidegger une installation de la réalité humaine dans la visibilité du sans-retrait, et cet œil que les Grecs avaient pour le fond nocturne par rapport auquel les notions d'éclosion ou de φύσις, celles d'arrachement ou d'*Alèthéia*, ont un sens, « cet œil, dit Heidegger, non pas pour ce que l'on voit, mais pour ce qu'on a déjà en vue lorsqu'on voit ce que l'on voit »¹, les Grecs le perdent progressivement, de Platon en Aristote. En attendant que le philosophe heideggérien vienne réveiller du lourd baiser de *Sein und Zeit* une vérité endormie en Grèce et exilée désormais belle en la forêt noire dormant, la fameuse « méta-

1. GA 9, p. 263 ; Q I et II, p. 520.

physique » a subi plusieurs métamorphoses, plusieurs inflexions dont celle, capitale, qui a vu naître progressivement la notion de « substance » en qui se confirme et se durcit pour Heidegger l'héritage de la décision platonicienne.

Aristote apparaît chez Heidegger comme le réel instigateur d'une métaphysique de la *subjectité*, puisque la notion d'οὐσία se donne chez lui comme le concept central à partir duquel prend essor la thématique de l'ὑποκείμενον — sur laquelle la notion latine de *subjectum* viendra installer au principe le schème de l'étant et donner à la chose la structure d'une subjectité servant de modèle pour l'interprétation de l'être-soi. La *subjectité*, qui énonce la structure fondamentale de l'ὑποκείμενον, n'apparaît qu'avec Aristote. C'est à ce moment là seulement que l'étant est posé comme le *sujet* (ὑπο-κείμενον, *sub-jectum*, ce qui se tient dessous), bien qu'en un sens encore très largement applicable à toute forme d'étant et non exclusivement à l'homme ; avec Aristote la notion de « sujet » ou de « substrat », traductions littérales du grec ὑποκείμενον, apparaît véritablement bien que de manière non encore « subjective » au sens moderne du terme (la subjectité n'est pas encore la subjectivité).

C'est à la genèse de la notion de substance dans la lecture heideggérienne d'Aristote et par conséquent à l'articulation de cette notion avec la pensée de l'être en tant qu'être et avec l'interrogation continue sur la relation de l'homme à l'être, c'est à la naissance de la notion de substance dans l'histoire heideggérienne de l'être que nous consacrerons donc notre intervention. Nous ne discuterons pas ici les discutables thèses heideggériennes, ce n'est pas le but de notre propos, et nous demeurerons fidèle à ce principe de connivence qui est la seule herméneutique que nous avons jusqu'ici trouvée pour nous garder pleinement le privilège d'un accès au cœur d'une grande pensée sans autre présupposition que sa propre intériorité.

Nous exposerons selon deux axes principaux : la substance apparaît d'abord comme le symptôme d'une attitude ontologique plus profonde, l'aménagement conceptuel d'une existence dans la possibilité ouverte par Platon, c'est-à-dire dans le sans-retrait. Une fois établie la théorisation de cette existence,

le concept de substance se manifeste comme le résultat d'un objectif précis : la mise à disposition croissante pour le soi de son οὐσία et la mise en place d'une fluidité principielle pour le séjour de la réalité humaine.

I. L'AMÉNAGEMENT CONCEPTUEL D'UNE EXISTENCE DANS LE SANS-RETRAIT

« Ce que dit Aristote, peut-on lire dans le cours sur le *Sophiste*, est ce que Platon lui a fourni, simplement réélabore de manière plus radicale »¹. Le moment aristotélicien est pour Heidegger celui d'une fixation et d'une tendance à rendre systématiques (non au sens d'une systématisation en bonne et due forme, mais au sens d'une généralisation ou répétition) les apports et résultats de la pensée platonicienne, c'est-à-dire d'en faire proprement *usage*. Malgré les dissensions manifestes et les explicités critiques aristotéliennes de Platon, l'orientation de fond demeure pour Heidegger la même, et ce point de fond où les deux penseurs se rejoignent est celui de la compréhension de l'être-homme et de son accomplissement : « nous trouverons chez Platon, dit Heidegger, la même orientation que chez Aristote. Il nous faut d'abord constater en eux une position unitaire quant aux questions fondamentales du *Dasein* »². Cette « position unitaire » est claire : « L'âme, l'être de l'homme est, strictement compris, ce qui est dans la vérité »³ au sens de l'ouvert-*sans-retrait* ou être-à-découvert⁴. Tout comme chez Platon, le soi aristotélicien, avant d'être référé à sa possibilité d'une relation essentielle à l'abîme de la λήθη, est soumis au paradigme de la vision, c'est-à-dire à sa propre immédiateté visuelle ; le soi ne se comprend et ne se souhaite que comme cette capacité de voir ou de se rapporter à l'étant déjà là pour une prise en vue, et non comme rapport à ce qui n'est rien

1. GA 19, p. 11 ; PS, p. 21.

2. GA 19, p. 23 ; PS, p. 31.

3. *Ibid.*

4. Cf. *ibid.*

d'étant. Ainsi, remarque Heidegger, « Aristote, dès la première phrase de la *Métaphysique*, part de ce *Dasein* : πάντες ἄνθρωποι τοῦ εἰδέναι ὀρέγονται φύσει (*Mét.*, A, 1 ; 980 a 1 sq.). « Tous les hommes ont en eux un désir de voir ». Au *Dasein* appartient d'abord le « voir » »¹. Cette confirmation de la réduction de l'ipséité à la possession visuelle de l'étant, cette confirmation de la primauté de toute visibilité, est encore renforcée chez Aristote par une reformulation plus précise des concepts qui demeureraient encore flous chez Platon². La pensée s'aguerrit dans la possession de ses propres acquisitions et se met au service de ses propres capacités de lumière ; Aristote est pour Heidegger le « clairement réfléchi du clair déjà institué par Platon comme principe ». Le degré de clarté est redoublé : après avoir voulu avoir accès au plus clair (Platon), la pensée éclaire le chemin même qui conduit à ce plus clair (Aristote). Le processus de combat contre le sombre « inquiétant » dont parle le chœur d'*Antigone* et dont Heidegger donne une célèbre analyse dans l'*Introduction à la Métaphysique*, ce processus encore obscur chez Platon, acquiert, par la prise en charge aristotélicienne, l'aspect d'une clarté définitive. Les traces du combat, visibles dans la profusion et le caractère aléatoire du vocabulaire propre à la pensée de Platon, disparaissent par la mise à la lumière de ce que ces traces contenaient d'obscur et par leur réajustement au sein d'un projet général d'installation du soi dans l'étant accessible. Heidegger définit l'ἐπιστήμη comme un « s'y entendre »³ et cette entente est chez Platon encore très proche du silence de l'inquiétant originel que la métaphysique naissante *s'entend à nier* et *s'entend nier*. Mais chez Aristote, le domaine d'entente de l'entente se restreint, et l'entente n'écoute plus que ce qu'a conquis la première entente qui voulait précisément ne plus entendre le gouffre de la λήθη.

La lecture heideggérienne des pensées platonicienne et aristotélicienne se situe donc à un niveau radicalement autre que celui, classique mais jugé trop rapide, qui consiste à les

1. GA 19, p. 70 ; PS, p. 73.

2. *Ibid.*, p. 65 ; PS, p. 69.

3. Cf. GA 34, p. 154 ; EV, p. 178.

opposer en faisant de Platon un « idéaliste » et d'Aristote un « réaliste » critiquant les visées trop aériennes de son ancien maître. Heidegger insiste avant tout sur le projet fondamental qui sous-tend de manière impensée la philosophie platonicienne et s'accomplit chez Aristote ; et ce projet se répand sur la base d'une conception de l'essence de l'homme comme demeurant et bâtissant dans le non-retrait. Chez Platon, le soi s'installe dans le λόγος et recherche une confirmation de son pouvoir découvrant au sein du διαλέγεσθαι ; chez Aristote, le soi n'a plus à chercher avec effort à être le λόγος, car il *a* d'emblée le λόγος. C'est la raison pour laquelle l'être-homme est défini de prime abord et le plus souvent comme ζῶον λόγον ἔχον, comme le vivant qui *a* le λόγος. Le but est bien, comme chez Platon, de dé-couvrir, mais, la légitimité de l'agir dé-couvrant du λόγος étant désormais donnée, la tentative aristotélicienne est empreinte d'une volonté d'asseoir plus solidement encore, c'est-à-dire dans le réel, ce pouvoir de désabritement à présent acquis. La base est le λόγον ἔχειν, sur laquelle Aristote s'appuie afin de porter le soi vers l'acquisition d'attitudes face à l'étant qui permettront au désabritement et à la mise à la disposition de l'étant par et pour le soi, d'être le plus effectives possible. Pour Heidegger, la question aristotélicienne fondamentale est la suivante : « quel est le μάλιστα ἀληθεύειν, quel est le mode de dévoilement qui au plus haut point tire l'étant hors de son occultation »¹. Platon se demande d'abord comment la lumière est en général possible et surtout comment elle peut devenir principielle ; Aristote se demande quelle est la plus haute clarté. La visibilité est désormais une ἔξις, une disposition ou un être-acquis, et il s'agit de se pencher sur la meilleure façon dont le soi pourra faire vivre le mieux à cette ἔξις cette possibilité qu'elle est.

L'essentiel enjeu de la pensée aristotélicienne est donc pour Heidegger la conservation et la sauvegarde du hors-retrait ; corrélativement, la détermination de la meilleure attitude découvrante pour le soi — la σοφία ou la φρόνησις, le plan

1. GA 19, p. 30 ; PS, p. 37.

du savoir pur ou celui de son application pratique ? Le soi développe alors une doctrine de la meilleure accession possible à l'étant et du meilleur usage de sa disponibilité établie, et cela selon les deux modalités d'exploitation de la possession de la capacité de dé-couvrir ou du λόγον ἔχειν : l'ἐπιστημονικόν et le λογιστικόν, ou ce qui est de l'ordre du savoir et ce qui est de l'ordre de l'agir qu'il rend possible. Il y a donc deux attitudes possibles pour le soi aristotélicien, la σοφία (en relation avec le savoir pur) et la φρόνησις (en relation avec l'usage dans l'horizon d'un savoir). Quelle est celle qui est pour Aristote le plus à même d'accomplir l'être-propre du soi, autrement dit de donner au soi le désabritement de l'étant ? Cette question est difficile pour Aristote lui-même, qui ne cesse d'osciller de l'une à l'autre, oscillation dont Heidegger va nous montrer qu'elle nous révèle la conception grecque aristotélicienne finale de l'essence de la réalité humaine et qu'elle fait apparaître la notion de substance elle-même.

La distinction précise et proprement aristotélicienne entre σοφία et φρόνησις, qui recouvre la différence entre une sagesse théorique et une sagesse pratique, donne au voir une dimension pratique plus importante que chez Platon, puisque cette dimension fait l'objet d'un domaine propre (la φρόνησις), alors que chez Platon ce domaine de la φρόνησις possède une signification purement théorique et que le domaine d'application du savoir fait partie du savoir, est encore du savoir, puisqu'il s'agit du διαλέγεσθαι. La sagesse possède désormais deux aspects qui, même reliés, montre leur champ spécifique. Chez Platon, la maîtrise visuelle de l'étant par le διαλέγεσθαι a des ramifications pratiques mais ne quitte pas le domaine de la dialectique, donc le domaine « théorique » ou visuel ou savant. Chez Aristote, le soi peut vivre deux attitudes appartenant au même cosmos ou au même ordre, mais réellement distinctes l'une de l'autre, la σοφία et la φρόνησις. Or, si la σοφία est exclusivement un domaine de contemplation de l'intemporalité de l'étant le plus étant, la φρόνησις qui s'en distingue ne possède donc et apparemment pas son site dans ce savoir accomplissant la plénitude de la vue ou θεωρία. Quel est alors son domaine spécifique ? La définition du

domaine caractéristique de la φρόνησις, c'est-à-dire la recherche d'un accès du soi à un dé-couvrement pratique, constitue le tournant proprement aristotélécien qui fait passer du paradigme du soi comme vision (Platon) au paradigme du soi comme vision appliquée ou *fabrication*. Heidegger note cette « remarquable co-appartenance de la φρόνησις et de la πράξις »¹, et ajoute : « le connaître est au service de la fabrication. L'ἀληθεύειν est partie prenante du mode d'effectuation d'une ποιήσις ou d'une πράξις »². La connaissance n'est plus seulement au service de la pure vision, elle ne vise plus le défrichage d'un domaine de visibilité ; ce dernier ayant vu acquis son horizon de possibilité, l'heure est à l'*application* de la capacité de désabritement à l'étant déjà visible. Il s'agit non plus seulement de faire sortir l'étant du retrait, mais de faire sortir l'étant sorti du retrait (on se situe donc toujours dans ce redoublement du platonisme) ; et un tel événement s'accomplit quand l'é-vidence présentée à la pure vue se présente dans un champ encore plus tangible, quand l'être-sous-les-yeux de l'εἶδος désabrite en effectivité sa propre visibilité pour la voir accomplie dans l'étant tangible, quand l'étant-sous-les-yeux devient l'étant-sous-la-main (le *Vor-handen*).

La réalisation de l'εἶδος dans l'effectivité de l'étant donné est le surcroît de visibilité par lequel Aristote prolonge Platon tout en se séparant de la lettre de la pensée platonicienne, ce que note Heidegger en rappelant et interprétant la différence des points de vue des deux auteurs sur l'essence de la perception. Pour Aristote, la vision de l'ὄντως ὄν ne suffit pas ; elle est vraie mais son champ de présence n'est pas pensé chez Platon de manière suffisamment ample. Pour Aristote, la perception des données plus matérielles de l'étant est aussi pour le soi un contact avec le vrai. Pour Platon, les données matérielles sont un appel vers la vision nue de l'Idée seule rectrice, pour Aristote, elles sont l'incarnation de cet εἶδος. L'εἶδος se dit dans tous les multiples³. Pour Platon, l'αἴσθησις fait partie

1. *Ibid.*, p. 166 ; PS, p. 160.

2. *Ibid.*, p. 38 ; PS, p. 44-45.

3. Cf. GA 33, p. 43-44.

du savoir, mais à un degré inférieur ; pour Aristote, elle est révélation même de l'εἶδος présent au cœur de l'étant particulier. Tout en étant le plus étant dans cet étant, l'εἶδος y est logé. Il s'agit par conséquent non pas seulement d'accéder à la vision de ce que l'étant dissimule de plus désabrité, mais de *délivrer* (par la τέχνη c'est-à-dire le juste maniement, intellectuel ou non, de l'étant) cette part *essentielle* de l'étant comprise en lui. Il faut délivrer le désabrité par la τέχνη¹. *Désabriter le désabrité*, tel est le mot d'ordre qui sous-tend la pensée d'Aristote et aboutit à la nécessité de manier l'étant afin qu'il fasse apparaître tout le visible et le déterminé qu'il contient en puissance. L'εἶδος que l'on peut et qu'il faut aller chercher au cœur de l'étant particulier, « n'est rien d'autre, dit Heidegger, que la désignation de l'Idée platonicienne »². Mais l'εἶδος est en quelque sorte « plié » ou enveloppé dans l'étant particulier ; il faut donc « déplier » cet étant afin de faire apparaître l'εἶδος dans le monde. La τέχνη est une force de désabritement qui fait advenir, ou pro-duit, l'εἶδος, et le maintient dans la présence en faisant perdurer sa morphologie ou son métabolisme.

Paradoxalement, l'accomplissement du platonisme passe par une critique aristotélicienne de l'Idée platonicienne afin de mieux retrouver l'esprit de désabritement de la pensée platonicienne en donnant à cette Idée une place qui ne soit pas seulement celle du lieu qu'elle occupe au principe, mais également celle d'être présente à chaque étant non à titre de point d'orientation de l'étant mais d'incarnation dans chaque étant particulier. Aristote ne critique pas l'Idée platonicienne parce qu'elle serait « abstraite », comme on le croit souvent, mais parce qu'elle n'occupe que son lieu, se contentant d'attirer à elle le regard et l'étant, mais n'infusant pas l'étant d'une présence en son cœur : tel est le sens de la critique aristotélicienne de Platon, non pas un refus de l'Idée, mais un refus d'une réduction de l'εἶδος à un statut qui amoindrit sa présence. Il faut pour Aristote que la présence soit présente.

1. GA 19, p. 91 ; PS, p. 92.

2. *Ibid.*, p. 46 ; PS, p. 52.

La φρόνησις est un ἀληθεύειν au service de la πράξις ¹. Cette disposition ou « vertu », que l'on traduit couramment par le terme à connotation pragmatique de « prudence », prend pour Heidegger une signification plus profonde que ce que les traditionnelles traductions laissent entendre. La φρόνησις consiste pour le soi à lutter contre le recouvrement de l'étant et contre le danger que le soi, considéré par Aristote comme un étant-découvrant, ne s'obscurcisse lui-même à lui-même s'il n'assume pas sa fonction désabritante de connaissance et ne s'y identifie pas intégralement. L'homme de la φρόνησις vit une sagesse pratique consistant à s'y connaître pour faire un bon usage de l'étant, autrement dit une utilisation dévoilante qui fasse apparaître la forme (εἶδος) de l'étant et sa connexion avec d'autres étants, le tout dans le monde ambiant. Cet homme est un homme de bon sens, à l'aise avec et dans le monde qui l'entoure, sachant articuler concrètement chaque situation particulière face à l'étant afin d'en libérer les aspects lumineux pour pouvoir en faire un usage réfléchi. La φρόνησις est la possession d'un savoir éclairé sur l'étant, bien réfléchi, d'un βουλευέσθαι, rendant possible la manifestation d'actions, d'œuvres ou de travaux adéquats aux exigences de clarté du soi. « On voit par là, dit Heidegger, combien l'ἔργον se trouve impliqué dans la φρόνησις, et combien celle-ci de son côté appartient à l'être de celui qui agit » ². La φρόνησις a pour conséquence immédiate l'action raisonnée et la production utile.

Chez Aristote, la τέχνη est autant manifestation d'une bonne φρόνησις qu'un chemin vers et à travers la sphère de l'ἐπιστήμη. Un certain savoir est nécessaire pour produire tel étant à la clarté. La τέχνη possède ainsi une position intermédiaire, entre le « théorique » et le « pratique ». Elle est mue par une volonté de désabritement, c'est-à-dire par le regard qui veut obtenir une vue pure sur les choses. Tout est en elle mis en place pour qu'elle s'élève du pratique au théorique. Une fois palliées les plus urgentes nécessités de la vie, le soi peut, « dé-

1. Cf. GA 19, p. 51.

2. *Ibid.*, p. 150 ; PS, p. 145.

gagé de ces nécessités, dit Heidegger, *se consacrer entièrement à la contemplation* »¹. C'est par référence à, ou imitation de, ou communication avec la perfection du monde supralunaire et de ces astres divins que, pour Aristote, la trace de perfection déposée dans les étants sublunaires impose à ces derniers leur configuration visible et les fait accéder à l'accomplissement de ce qu'ils contiennent en puissance. La τέχνη sert d'intermédiaire entre le soi pratique de la φρόνησις et le soi théorique de la σοφία, ce dernier contemplant les ἀρχαί. Cette divinité des astres a pour but, comme le résume à merveille ces vers de Hugo, « De promener l'essor dans le rayonnement, / Et de faire planer, ivre de firmament, / La liberté dans la lumière »².

En donnant ses lettres de noblesse et ses fondements à une vertu d'expression pratique bien que d'irrigation théorique, mais adaptable à différents degrés qui sont tous une manière entière pour le soi de vivre le désabritement, Aristote accorde aux humbles l'opportunité d'accomplir le désabritement universel. Aristote établit la présence d'une capacité de désabritement utilisable dans chaque partie de l'étant et chaque action du soi. Chaque savoir ou chaque agir est également repris dans la lumière des ἀρχαί jugées sources du désabritement et de l'épanouissement de tout étant accomplissant son εἶδος ou sa fin (τέλος).

Nous nous trouvons ainsi chez Aristote face à une dynamique pleine d'ambiguïté : la fascination pour la présence déclose par la φύσις³ est telle que l'on surmonte toute préoccupation utilitaire et toute τέχνη pour entrer dans cette pure contemplation qu'est la σοφία, mais maintenir cette fascination rend progressivement indispensable la τέχνη. Plus on fuit la τέχνη, plus on s'installe dans la lumière pure loin de la particularité des lumières qui en dérivent, et plus le désir s'accroît paradoxalement de généraliser à l'ensemble de l'étant

1. *Ibid.*, p. 94.

2. Hugo, « Plein Ciel », in *La Légende des Siècles*.

3. Cf. GA 9, p. 272 ; Q I et II, p. 533.

cette τέχνη d'abord délaissée, généralisation notamment par la fabrication, la conservation et le pro-duire.

Les Grecs ne violentent pas l'étant ni ne le brusquent ; ils font tout pour que les conditions de luminosité soient les plus favorables à l'éclosion puis à la conservation du présent. Platon provoque ainsi le contexte d'une luminosité maximale pour l'avènement de cette présence dont Aristote favorise ensuite l'accomplissement et commence à exploiter les virtualités. La passion du voir gratuit se retourne paradoxalement au cours de l'histoire, en passion de l'intérêt et de l'utilité, sans aucune gratuité. Pour Heidegger, cela prouve que cette passion du voir n'est pas originellement désintéressée, même quand elle est gratuite, mais qu'elle est celle d'une possession du λόγος par le soi voulant garder pour lui le pouvoir de découverte sans le replacer dans la φύσις et se faire ainsi possesseur de la lumière afin d'écarter de sa sphère toute rémanence de l'inquiétante étrangeté de la λήθη. Tous les éléments de la modernité — possession de soi, de la présence, de l'étant, tentative d'un auto-dégagement (opéré par le soi) loin du mystère pur — sont déjà lisibles dans les lignes directrices de la pensée aristotélicienne de la σοφία et du soi qui y a accès pour y accomplir, dans la proximité du principe, son αὐτάρκεια, c'est-à-dire le fait de se suffire à soi-même ou d'être à soi-même principe ; et les contradictions du soi grec sont lisibles dans cette oscillation aristotélicienne entre σοφία et φρόνησις.

Si « l'étant qui relève de la science est l'ἀεί ὄν »¹, alors la disposition du soi qui l'envisage est d'être un regard dégagé de toute prise en vue du changement. C'est ce pur regard, nommé θεωρεῖν, qui constitue la σοφία : « Le mode d'accomplissement de la σοφία, dit Heidegger, est celui du pur connaître, du pur voir, du θεωρεῖν ». Dans le cadre de la pensée d'Aristote, il est impossible de se maintenir dans la σοφία et la contemplation des intemporels ἀρχαί, ce pourquoi la sagesse elle-même nous demande de nous rabattre sur l'étant dévoilé. L'être-homme, de son amour pour la présence pleine, se voit

1. GA 19, p. 35 ; PS, p. 41.

renvoyé à l'exploitation de l'étant quotidien en vue d'en dégager ces traces de lumière qui lui rappellent la perfection des cieux.

Pourtant, la σοφία demeure l'idéal par quoi le soi aristotélicien définit son statut essentiel, même si son statut pratique n'y peut être conforme en permanence. Le soi ne peut se tenir en permanence dans la permanence, et c'est la raison pour laquelle il est poussé à rendre permanente la permanence en la déplaçant et pensant comme substrat, être-posé-sous-la-main, comme substance ou ὑποκείμενον de l'étant particulier. Telle est ainsi la genèse de la notion de substance chez Aristote dans la lecture heideggerienne. À mi-chemin entre une *sophia* impossible et une *phronésis* obligatoire, le sage devient ainsi un découvreur de substance. Il peut reconnaître la présence de l'εἶδος dans chaque situation concrète et dégager la lumière qui s'y tient, il sait dé-couvrir le germe intemporel déposé dans un étant quotidien et l'amener à la clarté en le dé-couvrant par le λόγος. Il sait tourner son regard vers l'étant éminent auquel se rapporte l'étant banal et montrer comment cet étant banal peut déployer ses puissances pour parvenir à la réalisation de ce qu'il contient ; il sait mettre en route le procès de dé-couvrement. La φρόνησις est la réalité pratique d'un ordre de pensée orienté vers le plus de hors-retrait. « La σοφία peut bien traiter des τιμιώτατα, de l'étant le plus élevé, dit Heidegger ; mais cet étant est celui-là même qui ne concerne pas l'homme dans son existence. Ce qui concerne l'homme est l'existence elle-même [...]. La φρόνησις en montre le chemin »¹. Il s'agit de dé-couvrir ce qui est le mieux pour l'ici et maintenant. *Si la σοφία est une accession au permanent, elle n'en est pas pour autant une accession permanente, alors que la φρόνησις est une accession permanente à la référence au permanent.*

L'oscillation entre σοφία et φρόνησις ouvre elle-même, comme nous allons le voir désormais, sur le spectacle d'une réalité humaine se réfugiant dans la conception de l'οὐσία et

1. *Ibid.*, p. 135 ; PS, p. 132.

de l'ὑποκείμενον, conception dont l'objectif est celui d'une fluidité principielle pour le séjour de l'être-homme.

2. L'OBJECTIF D'UNE FLUIDITÉ PRINCIPIELLE POUR LE SÉJOUR DE L'ÊTRE-HOMME

Les deux possibilités de la σοφία et de la φρόνησις sont distinctes : « La φρόνησις, dit Heidegger, est le coup d'œil [*Blick des Auges*] lancé sur le « cette fois-ci », sur le caractère de « cette fois-ci » concret propre à la situation, telle qu'elle est prise en vue dans l'instant-du-coup-d'œil, l'*Augenblick*. Elle est à titre d'αἴσθησις l'éclair-du-regard, le coup d'œil sur l'à-chaque-fois concret, qui comme tel peut toujours être autrement. Au contraire, le νοεῖν inhérent à la σοφία est la considération de ce qui est αἰεὶ, ce qui est toujours présent en son identité »¹. Mais ces deux attitudes différentes dépendent d'un facteur qui à la fois les distinguent et les réunit : le temps et sa relation au regard. C'est par une manière différente de prendre en vue le temps que σοφία et φρόνησις se distinguent, mais non sur une remise en cause du lien de la visibilité et de la présence. C'est au sein de la même conception de l'essence du temps comme présence constante qu'elles peuvent être dites orientées vers un même idéal, celui des ἀρχαί intemporelles avec lesquelles la σοφία bénéficie d'un contact direct bien qu'éphémère, et dont la φρόνησις essaie de dégager concrètement la forme au sein du monde ambiant soumis à la contingence. Le même objet intemporel est à chaque fois visé, celui qui donne la stabilité disponible de l'étant dans sa présence constante, son οὐσία dans sa παρουσία. Les ἀρχαί et l'intemporalité constituent l'élément commun des deux possibilités de l'être-homme aristotélicien ; elles sont les guises d'un même rapport à l'être comme présence-constante.

La σοφία est fondamentale surtout pour une chose : asseoir la possibilité de la φρόνησις. Sans σοφία, sans ce qu'elle

1. *Ibid.*, p. 163-164 ; PS, p. 157.

ouvre, les ἀρχαί, il n'y aurait aucun moyen d'exercer la φρόνησις (autrement dit, d'opérer un dé-couvrement de l'ἀρχή ou du fond de la clarté au cœur du monde). Les ἀρχαί donnent un sens au monde sublunaire, et la σοφία qui les contemple à la φρόνησις qui veut les retrouver au cœur du monde. Pour Aristote, la σοφία ouvre sur les ἀρχαί, mais ouvrir sur les ἀρχαί permet surtout pour Heidegger d'ouvrir la pertinence dé-voilante de l'activité technique. La σοφία étant le discontinu par excellence, le θεωρεῖν ne peut être atteint que dans une activité plus modeste mais dont la continuité est assurée. La φρόνησις fait durer le contact avec l'être-permanent ; le regard sur le permanent est constant, même si ce regard implique une distance qui éloigne de l'intimité pure, mais assure la présence du principe sous forme d'idéal. Être *en permanence* dans le permanent revient donc à vivre la φρόνησις ; et si la σοφία triomphe chez Aristote dans la lettre, ce n'est que dans le but d'établir la possibilité d'un accès rare mais certain aux ἀρχαί, accès permettant lui-même d'asseoir la possibilité d'une φρόνησις qui triomphe dans l'esprit. On parvient ainsi à une position précise : l'homme est référé à sa fin, agit en fonction de cette référence, mais n'est pas dans sa fin ; ce que note Heidegger en ces termes : « c'est en cela que réside pour l'homme une certaine possibilité d'ἀθανατίζειν¹, un être spécifiquement humain grâce auquel il accède à la possibilité suprême, celle de ne pas toucher à sa fin. Telle est la position paradoxale extrême jusqu'où le *Dasein* humain a été porté par les Grecs »². La possibilité paradoxale du *Dasein* grec ultime est celle de ne pas toucher à sa fin ; seul l'horizon de cette fin est posé afin d'être rendu applicable, et cette applicabilité de la clarté au monde concret est l'essentiel.

Y a-t-il cependant réel éloignement du principe, mise à distance de ce qui est la base puisqu'il est pensé comme être-permanent rendant possible le dé-couvrement ? Bien au contraire, car ne pas pouvoir l'atteindre, ou ne l'atteindre que difficilement, est rehausser son éminence et l'absolutiser plus

1. Aristote, *Éthique à Nicomaque*, X, 7, 1177 b 33.

2. GA 19, p. 178 ; PS, p. 170.

fortement. La clarté suprême devient donc encore plus solide du fait de cette fixation en idéal qui lui donne un vernis supplémentaire. La position d'une lumière inaccessible rend celle-ci principe dynamique pour la vie humaine, et motive l'activité de la φρόνησις.

L'être-homme est interprété selon la mesure de l'être comme permanence disponible, cette παρουσία dont le concept fondamental d'οὐσία est l'aphérèse¹. L'exploitation aristotélicienne de la notion d'οὐσία, qui est précisément ce à quoi ouvre l'ἀρχή, est le facteur qui accomplit la volonté grecque de fixation du soi dans la réduction de l'être comme présence, et le rétrécissement de la vérité à l'étant compris comme ὑποκείμενον puis *subjectum*. En grec, remarque Heidegger, l'être en vient à signifier l'étant constamment disponible. C'est de cette façon que l'homme approche le monde de sa propre portée ; la σοφία donne accès à un domaine dans l'horizon duquel l'étant peut apparaître comme présent sous la main et devient ce qu'il y a de plus proche, sans que le mystère de son surgissement vienne jamais à la pensée. Loin de toute prise en garde de l'évanescence de son lieu, l'οὐσία signifie d'abord en grec « le bien au soleil », ce sur quoi l'on peut s'appuyer ; citons Heidegger : « linguistiquement liée à ὄν - ὄντα », οὐσία, « le bien au soleil, est constamment accessible. Ainsi constamment disponible, il est “prochain” : il gît à proximité, sur un plateau, il se présente constamment. Il est le plus proche, et, à ce titre de constamment plus proche, il est — en un sens accentué — *sous-la-main, présent*. Et c'est pourquoi, en considération de cette présence insigne, *nous-mêmes* appelons en allemand la maison et le domaine, la fortune, ce que les Grecs appelaient οὐσία, *das Anwesen* (le bien-fonds) »².

Depuis Platon, la tendance à systématiser ce que l'être déploie de familier pour le regard, a rendu possible l'usage d'οὐσία pour signifier l'être. Le corrélat immédiat de ce concept d'οὐσία est la possibilité de *prendre* ou de *se saisir* de

1. *Ibid.*, p. 579 ; PS, p. 546.

2. GA 31, p. 31-32 ; EL, p. 58-59.

quelque chose dont la stabilité est du même coup présumée ; et dans cet horizon, il ne saurait y avoir de place pour ce non-préhensible et cet insaisissable par excellence qu'est l'être en tant qu'être. La définition générale de l'οὐσία, présente chez Platon, est durcie par la pensée aristotélicienne dont le but avoué est de faire venir chaque étant à l'εἶδος qui est en lui, c'est-à-dire qui est caché ou en germe dans le cœur d'un étant et est considéré sous-tendre sa présence. Ce « déjà-là-d'emblée est l'ὑποκείμενον, le substrat », dit Heidegger¹. Sur la base de ce substrat ou de cet acquis concret de présence constante, l'étant peut être développé en direction de ce qu'il a à donner de plus lumineux et de plus disponible pour l'homme. Ainsi, explique Heidegger, « οὐσία a déjà reçu chez Platon, du moins dans certaines limites, une acception technique, mais c'est avant tout chez Aristote qu'οὐσία prend le sens d'ὑποκείμενον en tant que caractère foncier de l'être »². Chez Platon, « οὐσία a pourtant une signification beaucoup plus naturelle et originaire »³ en ce sens que Platon possède une attitude que l'on peut dire plus « contemplative » : son but dans la pensée de la τέχνη est de laisser éclore afin de faire venir à la vue la *beauté* du présent ; l'attitude d'Aristote, tendue vers la délivrance de l'ὑποκείμενον, est centrée sur la préoccupation de l'habitation terrestre du soi dans la réalité de sa finitude. Quand Platon fixe le résultat de l'ἀληθεύειν dans le regard, Aristote veut le fixer dans la main car l'horizon de la main est compris comme prolongement et accomplissement de ce regard. Le résultat du dévoilement est pour Aristote non seulement fixé dans l'horizon de l'οὐσία, mais cet horizon déterminé trouve le nom de sa structure la plus intime dans la parole qui prononce le néologisme ὑποκείμενον, littéralement ce qui, résultat de la φύσις, est déposé en dessous de l'étant comme sa structure fondamentale, puisqu'il est dans un étant le principal substrat de présence sur lequel viennent avoir lieu les autres clartés, et que l'on traduira par *substantia* quand l'acte

1. GA 19, p. 156 ; PS, p. 150.

2. *Ibid.*, p. 269 ; PS, p. 257.

3. *Ibid.*

physique sera lui-même totalement oublié au point que le verbe *stare* sera pris comme substitut du verbe κείσθαι en qui l'acte de décloison était encore (bien que difficilement) audible — notons que κείσθαι est une forme moyenne évoquant précisément l'acte ou l'implication de ce qui ouvre dans ce qu'il ouvre.

Aristote pense la possibilité de la visibilité dans l'étant lui-même, précisément à titre d'ὑποκείμενον. Pour Platon, la lumière de l'εἶδος est commune à chaque étant ; pour Aristote, elle est recommencée dans chaque étant particulier et présente à portée de main. Chez le premier, l'εἶδος est dans l'horizon d'une maniabilité toujours possible, il est sous la main ; chez le second, l'εἶδος est en main. Tout étant est ainsi en lui-même véritablement étant en tant que logeant l'εἶδος, alors que chez Platon, ce qui éclairait l'étant était ailleurs que celui-ci et le subordonnait ainsi de manière inexplicable ; grâce au concept d'ὑποκείμενον Aristote fait du particulier le lieu d'une clarté tangible, parvenant au double résultat de rendre la clarté plus accessible et d'en investir ainsi l'étant.

Mais, comme Aristote demeure convaincu avec Platon de la hiérarchie des clartés ontiques, il y a pour lui différents degrés d'être dans chaque étant particulier, et c'est ce que l'étant particulier peut donner de plus haut au regard qu'il faut solliciter concrètement, c'est-à-dire par la τέχνη. Ainsi, dit Heidegger, « οὐσία n'a été typé comme terme technique qu'avec Aristote. Cela a lieu en ceci qu'Aristote fait ressortir de ce mot, en le pensant, quelque chose de décisif qu'il maintiendra fermement en toute univocité »¹ : « l'ὑποκείμενον : ce qui s'étend devant »². Le déploiement se fixe en un substrat, l'étant trouve un mot pour son être-en-présence-constante ; l'οὐσία, mot courant, trouve le concept de sa généralisation philosophique, ὑποκείμενον.

« L'οὐσία, dit Heidegger, l'être-sous-la-main de l'étant en tant que réellement sous-la-main réside donc dans la παρουσία de l'εἶδος : dans la présence de son aspect. Effec-

1. GA 9, p. 260 ; Q I et II, p. 515.

2. *Ibid.*, p. 516.

tivité veut dire être-produit, maintien au sens de la présence de l'aspect »¹. Cette présence de l'aspect n'est possible dans l'effectivité de l'étant que par l'ὑποκείμενον, qui donne support au visage (εἶδος, *Aussehen*) et de fait aux résultats et aspirations de la pensée platonicienne. Une fois l'être totalement déclos, comme l'atteste la notion d'ὑποκείμενον ou de support permanent pour une vision ou une action, l'être-homme peut s'adjoindre d'autant plus efficacement au dévoilement ; tout être-produit doit être déployé dans la totalité de ce qu'il contient en puissance, c'est-à-dire être accompagné par le soi jusqu'à son ἐνέργεια et son ἐντελέχεια. L'ὑποκείμενον est pour le soi un noyau et appui de présence sur la base duquel l'éclosion de l'étant peut être amenée par l'homme à son accomplissement. L'être-homme prend chez Aristote la figure de celui qui peut et doit faire parvenir ce noyau à la pleine expression de ce qu'il peut ouvrir. L'ὑποκείμενον est la présence de l'εἶδος éclos à la présence tangible, εἶδος désormais disponible dans tout l'étant. La tendance grecque au déploiement complet est à présent à portée de main.

Pourtant, Aristote semble refuser radicalement dans le même temps l'unité de l'être et s'opposer sur ce point à Platon en affirmant la célèbre formule : τὸ ὄν λέγεται πολλαχῶς. « Ce qui se prononce en cette courte phrase, dit Heidegger, c'est toute la nouvelle position philosophique fondamentale qu'Aristote a élaborée par rapport à l'ensemble de la période qui le précède, et cela pour accomplir une tâche »². Cette tâche est fondée sur un programme qui s'oppose à la lettre de la pensée platonicienne en refusant l'unité du Bien si celle-ci contredit la multiplicité de l'être. Il y a une unité qui régit l'étant chez Aristote, l'unité de l'ἀρχή autour de laquelle le monde est orienté. La critique aristotélicienne de l'unité du Bien ne peut donc viser la négation de toute unité, au risque de briser celle autour de laquelle s'articule chez Aristote les structures du monde et de l'homme ; cette critique n'est aucunement l'auto-négation par Aristote de ses propres résultats,

1. GA 31, p. 71 ; EL, p. 76.

2. GA 33, p. 13 ; AM, p. 22.

c'est-à-dire la négation de l'unité de l'ἀρχή atteinte par la σοφία et visée par la φρόνησις, mais consiste à établir la généralisation de l'unité à *des* unités de sens déposées à même l'étant et renforçant de fait le pouvoir de dé-couvrement. Pour rester fidèle à la volonté platonicienne de hors-retrait et l'accomplir, Aristote est paradoxalement et une fois de plus poussé au rejet de certaines thèses platoniciennes. Le principe unitaire n'a pas le monopole de l'unité mais permet la multiplication de la présence de plusieurs unités au cœur du monde par cette orientation effective autour de sa principalité. Toute pensée qui réduit l'unité à un seul Un (ἓν) d'ordre uniquement général, « est trompeuse parce qu'elle dissimule le vrai »¹ c'est-à-dire parce qu'elle ne laisse pas le désabritement à toute son ampleur possible. Il faut donc pour Aristote non pas nier l'Un mais lui appliquer une pensée ou un concept qui rende possible la mise en valeur de sa réalité au cœur de chacun des multiples. L'Un ne peut concerner chaque étant que parce qu'il est réellement présent à chaque étant, que parce que le présent est effectivement présent. C'est à ce titre qu'Aristote refuse la lettre de la pensée platonicienne. Il faut penser le déploiement possible de l'étant en prenant en compte le germe de présence immergé en lui et en demandant son accomplissement au soi dé-couvrant.

La place à laquelle se réduit chez Aristote l'ouverture du soi, est ainsi précisément définie par l'heideggerianisme : *l'être-homme s'accomplit comme celui qui favorise le processus de désabritement absolutisé (depuis Platon) en faisant passer la δύναμις à l'ἐνέργεια, c'est-à-dire en rendant l'οὐσία, présente-là comme ὑποκείμενον, à sa pleine expression dans l'ἐντελέχεια*. La disponibilité de l'étant et le pouvoir de l'homme ainsi établis, le chemin est possible par lequel le soi érige sa sphère de clarté en maîtresse de cet étant qui commence à être pensé en cette fin de l'époque grecque comme susceptible de se voir intégralement soumis.

1. *Ibid.*, p. 26-27 ; AM, p. 34.

Le problème relevé à l'initiale de la pensée aristotélicienne et que cette dernière tentera de dénouer en introduisant la notion de substance, celui de l'être insituable à force de se dire en plusieurs sens, est pour Heidegger une preuve non assumée de la différence de l'être avec tout ce qu'il fait éclore. C'est donc en dépassant vers l'arrière ce nœud aristotélicien qui se noue dans la notion de substance, que l'on peut selon Heidegger retrouver l'élément essentiel, le simple, qui est évité ici par la pensée au point qu'une question telle que celle des *πολλαχῶς λεγόμενα* et de leur unité puisse émerger. Ce dépassement est celui qui conduira Heidegger à sa propre pensée, à la méditation de cette différence ontologique entre l'être et l'étant à laquelle ramène la question aristotélicienne de l'être insituable finalement fixé en substance et eïdétiquement polarisé. Mais c'est un autre chemin qui a été pour Heidegger historiquement emprunté par la philosophie sur la base de la conceptualité aristotélicienne, le chemin de la substance qui devient sujet et qui fait passer la métaphysique aristotélicienne de la subjectivité ou de la substance à la métaphysique moderne de la subjectivité.