Zeitschrift: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg

Band: 59 (2012)

Heft: 1

Artikel: Carnap et Heidegger : l'entente cordiale

Autor: Perrin, Christophe

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-760556

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 13.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

CHRISTOPHE PERRIN

Carnap et Heidegger* : l'entente cordiale

Pour outrepasser les limites de la métaphysique historique, science qui traite de l'étant en tant qu'étant mais qui, en raison de la syntaxe de sa langue, maltraite l'être puisque s'en interdit l'accès, Heidegger, dans une fameuse conférence donnée le 24 juillet 1929, en propose une définition plus radicale en s'appuyant non pas sur le concept d'étant, mais sur le phénomène du néant, lui-même susceptible d'être interprété comme phénomène de l'être. Ici a lieu un *premier* « dépassement de la métaphysique » qui, cela dit, ne dit pas encore son nom puisque, avant d'être celui d'un texte commencé en 1936 par Heidegger[1], *Überwindung der Metaphysik* est le début du titre d'un article de Carnap paru en 1931.

Pour outrepasser les limites de la métaphysique "scolaire", soit de la métaphysique traditionnelle – celle qui fait école depuis Aristote – comme de la métaphysique nouvelle – celle que Heidegger s'efforce alors d'initier –, Carnap, dans ce texte non moins célèbre, lui adresse pour sa part une critique logique en s'appuyant sur l'analyse du langage. Cette fois, un *second* dépassement de la métaphysique est tenté, qui aboutit, c'est-à-dire reconduit à un strict assujettissement à la grammaire – dont Nietzsche, en faisant valoir que les peuples liés par une même histoire linguistique posent les mêmes problèmes philosophiques, en sorte que ce ne sont jamais les choses qui sont pensées mais les mots, avait pourtant voulu nous libérer.

Dès lors, pour nous qui, après la leçon inaugurale donnée par Heidegger sous le titre *Was ist Metaphysik?*, savons au moins confusément *qui dépasse quoi* – la métaphysique seule dépassant la métaphysique, au point de n'être sûrement que la succession de ses propres dépassements –, reste à comprendre distinctement *qui dépasse qui*, ou plutôt *en quoi* Heidegger dépasse Carnap. Car si la chose est entendue, sa raison prête à malentendu. Ne s'en prenant jamais à lui, c'est selon nous parce qu'il le *convainc* que Heidegger *vainc* Carnap qui, finalement, saisit bien ce qu'il veut dire et n'est pas sans l'affirmer à son tour. Tout comme la compréhension diplomatique par laquelle la France et le Royaume-Uni s'efforcent de régler

* Les références des textes de Heidegger sont données suivant les tomes de la *Gesamtausgabe* qui, depuis 1975, sous la direction de Friedrich-Wilhelm von Herrmann, paraissent aux éditions Vittorio Klostermann à Francfort-sur-le-Main – abrégés *GA*, tome et page. Sont utilisées les traductions françaises existantes.

[1] Distinguons chez Heidegger les notes rédigées entre 1936 et 1946, *Überwindung der Metaphysik* – in : *Vorträge und Aufsätze*, *GA* 7 – et le traité non publié de 1938/1939 : *Die Überwindung der Metaphysik*, in : *Metaphysik und Nihilismus*, *GA* 67.

leurs antagonismes, la compréhension ontologique par laquelle Heidegger et Carnap s'efforcent de régler les leurs peut ainsi se qualifier d'*entente cordiale*.

« TANT PIS POUR LA LOGIQUE ! »

Avant d'être dite cordiale, cette entente supposée entre Heidegger et Carnap est à présenter. Revenons pour ce faire aux positions de chacun quant à la métaphysique. Formellement, celle-ci se comprend comme ce qui va au-delà (*μετα*) des choses de la nature (*Φυσις*), c'est-à-dire au-delà de tout ce que nous pouvons percevoir – les choses de la nature n'ayant pas seulement une forme mais aussi une matière – et dont nous pouvons percevoir les changements – les choses de la nature changeant de forme en fonction de l'indétermination de leur matière. Par "choses de la nature", entendons donc, ni plus ni moins, le monde. Or si, dans l'histoire de la métaphysique, ce qui est au-delà du monde a toujours été assimilé à d'autres étants – des étants immatériels, immuables et éternels, comme le sont les réalités supralunaires pour Aristote, voire cet étant excellent qu'est Dieu, créateur de tout ce qui est sans être créé lui-même pour la tradition chrétienne –, c'est, en 1929, tout à fait autrement que Heidegger l'entend, la métaphysique n'étant à ses yeux rien d'autre que « le dépassement de l'étant dans son ensemble : la transcendance (*das Übersteigen des Seienden im Ganzen: die Transzendenz*) »[2], soit un mouvement de transition, sinon de transgression des étants du monde non pas en vue d'autres étants, même hors du monde, mais en vue de leur être même. Pour lui qui cherche à en saisir l'essence, la métaphysique est, *de jure*, une science qui porte sur l'être de l'étant, l'être de l'étant s'atteignant par le néant, le néant se comprenant comme un rien d'étant, et ce rien d'étant s'éprouvant dans l'épreuve de l'angoisse.

Ainsi qu'il l'explicite publiquement devant et pour tous ses collègues des Facultés réunies de l'Université Albert Ludwig à Fribourg, la métaphysique a dès lors pour tâche de prendre le rien (*Nichts*) au sérieux, un rien qui est concédé par ceux-là même qui, dans les bien nommées sciences positives, ne veulent pas en entendre parler et qui, ne comprenant rien à rien, dans une parole toute négative, ne disent finalement rien de rien. Justement, ce "rien de rien" des savants n'est, pour Heidegger, pas l'effet d'une négation qui aurait été hypostasiée mais, au contraire, la cause de cette opération logique qu'est la négation, une cause qui ne se laisse découvrir qu'en se faisant ressentir, lorsqu' « un malaise nous gagne (*ist es einem unheimlich*) »[3], lorsque pour nous, tout d'un coup, le monde s'effondre, cependant que l'autre de l'étant, à savoir son être, se laisse confondre.

[2] HEIDEGGER Martin : *Was ist Metaphysik?*, in : *Wegmarken*, *GA* 9, 118.
[3] *Ibid.*, 111.

Le bilan de la conférence heideggérienne se résume par suite à l'affirmation de deux thèses : *primo*, « la question portant sur le rien traverse et embrasse l'ensemble de la métaphysique »[4] ; *secundo*, « la métaphysique est l'advenir fondamental dans le *Dasein*. Elle est le *Dasein* lui-même »[5]. Que la question du rien (*die Frage nach dem Nichts*) traverse la métaphysique, Heidegger l'indique en faisant simplement allusion à l'histoire de la philosophie, du « *ex nihilo nihil* » de Lucrèce et des premiers physiciens, à Hegel et son équivalence entre l'être et le néant[6]. Que la métaphysique soit le *Dasein* même, Heidegger l'explique en soulignant que l'émergence de l'être dans la déliquescence de l'étant n'a lieu que dans une expérience précise, vécue par un étant déterminé. S'agissant de celui que nous sommes et qui se nomme *Dasein*, c'est dans et par lui, « *animal metaphysicum* » et, pour cela, « lieu-tenant du néant (*Platzhalter des Nichts*) » et, donc, « berger de l'être (*Hirt des Seins*) »[7], que la métaphysique se fait.

Se réclamant d'une fort ancienne tradition critique, dans un article paru dans le second numéro de la revue *Erkenntnis*[8], Carnap, pour sa part, répond à « la question de la validité et de la légitimité de la métaphysique » en affirmant que « *les soi-disant énoncés dans ce domaine sont totalement dépourvus de sens* »[9] et, insistons-y avec lui, « dans le sens le plus strict »[10]. Car, selon lui, les énoncés métaphysiques ne sont pas seulement stériles ou faux – empiriquement ou logiquement –, au quel cas ils seraient encore assez sensés pour être discutés ; ils sont en vérité des « pseudo-énoncés (*Scheinsätze*) », i.e. des « suite[s] de mots qui ne constitue[nt] pas un énoncé à l'intérieur d'une certaine langue donnée »[11]. Carnap distinguant deux sortes de pseudo-énoncés, ceux qui comportent un mot auquel est prêté à tort une signification et ceux dont l'ordre des mots retire à ces derniers celle qu'ils ont, n'a vraiment de sens, à l'en croire, que l'énoncé présentant et une possibilité de validation expérimentale, et une fidélité sans faille à la syntaxe.

4 *Ibid.*, 119.

5 *Ibid.*, 122.

6 On consultera avec intérêt sur le sujet ROMANO Claude/LAURENT Jérôme (éd.) : *Le Néant. Contribution à l'histoire du non-être dans la philosophie occidentale* (= collection Épiméthée). Paris : PUF 2010[2].

7 HEIDEGGER, Martin respectivement *Einleitung zu: „Was ist Metaphysik?"*; *Was ist Metaphysik?* et *Brief über den Humanismus*, in : *Wegmarken*, *GA* 9, 367, 419, et 331.

8 Des « sceptiques grecs aux empiristes du XIe siècle » écrit Carnap, qui semble en oublier beaucoup d'autres – *Überwindung der Metaphysik durch die logische Analyse der Sprache / Le dépassement de la métaphysique par l'analyse logique du langage* trad. par Barbara Cassin *et al.*, in : SOULEZ Antonia (éd.) : *Manifeste du Cercle de Vienne et autres écrits* (= collection Philosophie d'aujourd'hui). Paris : PUF 1985, 155.

9 *Ibid.*

10 *Ibid.*, 156.

11 *Ibid.*

On l'aura compris : dans son esprit, c'en est ici déjà fini de la métaphysique. Leur objet se situant, par définition, au-delà de l'empirie en effet, aucun métaphysicien ne saura jamais fournir de procédure de vérification de ce qu'il dit, ses affirmations ne pouvant se réduire à un énoncé élémentaire qui fasse l'objet d'une constatation valant comme confirmation. Or le mal serait moindre si certains métaphysiciens, sous couvert de parler correctement, ne parlaient pas pour ne rien dire, comme le fait Heidegger « dans l'exposé de la doctrine métaphysique qui exerce actuellement en Allemagne la plus grande influence »[12]. Carnap, qui renvoie sans ambages à *Was ist Metaphysik?*, cite alors plusieurs passages de ce texte. Pour démontrer qu'ils sont truffés d'absurdités, il choisit des énoncés de la langue usuelle du même type que ceux qui les composent, des énoncés « grammaticalement aussi bien que logiquement irréfutables »[13] qui, en outre, forment un raisonnement : "Dehors il y a la pluie", "Qu'en est-il de cette pluie ?", "La pluie pleut". Carnap compare à ces énoncés ceux de Heidegger, « tout à fait analogues du point de vue grammatical »[14], mais bien différents sous l'angle de la logique : "Dehors il n'y a rien", "Qu'en est-il de ce rien ?", "Le rien néantit".

Le sophisme heideggérien vole ainsi en éclat, lui qui consiste à passer de rien (*nicht*) au rien (*Nichts*), et même pis, puisque non content de transformer une négation en substantif, le métaphysicien transforme ce substantif lui-même en verbe (*nichten*). Aussi n'y a-t-il pas lieu de parler avec lui pour Carnap, non parce que nous ne saurions quoi lui dire, mais parce que ce qu'il peut nous dire ne peut nous parler. Sans doute Heidegger n'a-t-il pas été dupe de cette difficulté majeure, lui qui reconnaissait, à l'initiale de sa conférence, que « la règle fondamentale et communément reçue de la pensée en général, le principe de contradiction à éviter, la "logique" universelle, réduisent cette question [sic. la question du rien] à néant »[15]. Mais comme la colombe kantienne qui, en fendant l'air dont elle sent la résistance, se dit qu'elle réussirait bien mieux encore dans le vide, la pensée heideggérienne, en foulant la logique dont elle n'a pu que sentir la nécessité, a dû imaginer qu'elle réussirait bien mieux encore sans elle. Ces lignes de *Was ist Metaphysik?* savent d'abord nous en persuader :

> Si la puissance de l'entendement est ainsi brisée dans le champ des questions portant sur le rien et sur l'être, c'est aussi le destin de la souveraineté de la « logique » à l'intérieur de la philosophie qui, par là même, se décide. L'idée même de la « logique » se dissout dans le tourbillon d'une interrogation plus originelle [16].

[12] *Ibid.*, 164.
[13] *Ibid.*, 165.
[14] *Ibid.*
[15] HEIDEGGER Martin : *Was ist Metaphysik?*, *GA* 9, 107.
[16] *Ibid.*, 117.

Et Carnap de railler : « tant pis pour la logique ! »[17].

Pareil sarcasme ne saurait toutefois masquer l'essentielle convergence des vues derrière leur superficielle divergence : Carnap s'accorde en réalité parfaitement avec Heidegger pour affirmer que la question du rien ne trouve sens qu'à suspendre les règles élémentaires du sens. Singulière connivence, quand bien même l'alternative n'est bien sûr pas tranchée de la même façon par les deux penseurs : à Carnap de choisir la logique *contre* la question du rien, à Heidegger d'opter *pour* la question du rien par delà la logique. Carnap n'est pas sans trahir cependant son incompréhension du fait que Heidegger a anticipé sa propre position quand, après avoir rappelé que ce dernier semble bel et bien avoir entrevu le problème, il écrit, sûr de lui :

> nous trouvons donc là une bonne confirmation de notre thèse : un métaphysicien en vient de lui-même à constater que ses questions et ses réponses sont incompatibles avec la logique et la manière de penser de la science[18].

Ce problème justement, Carnap ne le voit pas, lui pour qui la question est réglée, lors même que Heidegger permet radicalement de la poser : les règles de la logique doivent-elles valoir sans discussion en métaphysique ou la métaphysique ne doit-elle pas penser par-delà ces règles, quitte à les violer ? Au demeurant, Carnap ajoute deux remarques d'importance. La première consiste en la présentation d'une objection classique « faisant état de ce qu'on appelle la *limitation de la faculté humaine de connaître* ». Elle se formule comme suit : si « les énoncés métaphysiques ne peuvent, il est vrai, être vérifiés par l'homme ou par quelque autre être finis », rien n'interdit qu'ils puissent « cependant valoir comme présomption sur ce qu'aurait donné comme réponses à nos questions un être doué de facultés supérieures », si bien que « ces énoncés demeureraient finalement pourvus de sens »[19]. Cette objection, Carnap a beau la rejeter en arguant du fait que les énoncés métaphysiques sont si insensés qu'ils ne peuvent pas prêter à des questions, il conçoit ici, cela dit, que puisse être porté au crédit de notre finitude notre incapacité à entendre ces mêmes énoncés. Or cette mention n'est pas sans renvoyer à deux motifs métaphysiques essentiels.

Le premier est celui, kantien, de la finitude de la raison, sinon celui, cartésien, de la création des vérités éternelles. Dans sa *Méditation Première*, Descartes évoque la possibilité que 2 plus 3 ne fassent pas 5 au titre que, du point de vue d'un Dieu qui peut tout, autrement dit du point de vue d'un entendement infiniment plus puissant que le mien, ce qui me paraît évident peut fort bien néanmoins être faux. Si Carnap rejoint l'hypothèse cartésienne, il s'en accommode d'ailleurs de la même façon : en tant

[17] CARNAP, Rudolf : *Le dépassement de la métaphysique par l'analyse logique du langage*, 167.

[18] *Ibid.*, 168.

[19] *Ibid.*, 159.

qu'être fini, il m'incombe toujours de développer un discours qui corresponde à l'intelligibilité qui est la mienne. Exit, ainsi, les énoncés qui, pour moi, ne sont que pure ineptie. Le second de ces motifs métaphysiques est celui, heideggérien cette fois, de la finitude du *Dasein*, finitude qui fait de lui le seul étant à connaître l'expérience de l'angoisse – donc l'expérience du néant, celui-ci étant manifesté par celle-là. Bon gré mal gré, Carnap conçoit derechef, du moins perçoit ou pressent ce que Heidegger signifie, à savoir que la finitude joue nécessairement un rôle en métaphysique. Reste que là où Carnap l'envisage comme un défaut – elle nous empêcherait de comprendre le sens propre des énoncés portant sur le néant –, Heidegger, lui, la voit comme un avantage – ce serait tout l'inverse.

La deuxième remarque faite par Carnap consiste à dire que les énoncés de la métaphysique, en tant même qu'ils sont dénués de sens, peuvent néanmoins avoir une certaine validité. Quand le métaphysicien forge un mot que nul ne comprend en effet, ainsi *babu*, et quand il assure que « par ce mot "babu", il veut quand même dire quelque chose », Carnap reconnaît qu' « il associe au mot des représentations et des sentiments », même si « le mot n'en reçoit pas pour autant de signification »[20]. Plus loin, à propos « des fautes logiques grossières » du natif de Messkirch, le natif de Ronsdorf note :

> nous pourrions présumer que, dans l'ouvrage cité, le mot « néant » a peut-être une signification tout autre qu'ailleurs. Cette présomption est confirmée lorsque nous lisons par la suite dans le même texte que l'angoisse révèle le néant, que, dans l'angoisse, le néant lui-même se trouve là en tant que tel. Ici, le mot « néant » paraît bien devoir désigner une certaine disposition affective, peut-être de nature religieuse, ou quelque chose qui se trouve à la base d'une telle disposition[21].

Qu'est-ce à dire, sinon que Carnap, dans ces lignes remarquables, admet tout à fait l'existence d'une *Stimmung*, ce qui, « dans ce cas », change la donne, puisque les énoncés étudiés « ne contiendraient pas les erreurs logiques que nous avons signalées »[22] ?

Carnap ajoute :

> on *n*'attend *pas* des pseudo-énoncés de la métaphysique qu'ils *présentent des états de choses* existants (car il s'agirait alors d'énoncés vrais) ou non existants (auquel cas ces énoncés seraient au moins faux), mais qu'ils *expriment le sentiment de la vie* (*Lebensgefühl*)[23].

Et notre auteur de conclure que si « la métaphysique n'a pas de signification », elle manifeste « simplement » ce vécu – quoique les artistes le fassent

[20] *Ibid.*, 159.
[21] *Ibid.*, 167.
[22] *Ibid.*
[23] *Ibid.*, 175.

bien mieux à son goût que ces « musiciens sans talent musical » que sont les métaphysiciens[24]. Ces quelques phrases, tout à fait étonnantes, en viennent ainsi à affirmer, sinon à confirmer ce que Heidegger a avancé trois ans plus tôt, à savoir, premièrement, que le néant relève non du λόγος, mais d'un certain πάθος et, deuxièmement, que les énoncés qui portent sur lui renvoient à autre chose que les choses, *i.e.* à la « vie » ou, pour mieux dire, à l'être.

La conséquence est vertigineuse : si les énoncés métaphysiques ne concernent jamais l'état de choses, et si la logique, elle, le concerne toujours, puisqu'elle prédique quelque chose – une propriété *p* – d'une chose – un sujet *S* –, alors les énoncés métaphysiques n'ont pas à respecter les règles de la logique. Dans ces conditions, ce que souligne Carnap est parfaitement juste : d'abord, les énoncés de Heidegger sur le néant ne disent rien des choses, puisqu'ils disent quelque chose du rien, c'est-à-dire de l'être et, par suite, de l'étant qui est le « gardien » de sa vérité (*Wächter der Wahrheit des Seyns*)[25] ; ensuite, ces mêmes énoncés contreviennent essentiellement au bon sens, puisque le bon sens ne peut conduire qu'à dire quelque chose de quelque chose ; enfin, ils ne se prêtent à aucune vérification empirique, puisqu'il n'y a plus d'empirie dans l'expérience du néant des choses. Il en résulte que si Heidegger a raison, Carnap n'a pas tort, lui qui réussit à convenir de ce qu'il a pu soutenir, lors même qu'il entend le démentir. Il s'ensuit également que Carnap est tout à fait fondé à forger l'expression de « dépassement de la métaphysique », dont le génitif, conformément à ce qu'il suggère malgré lui, se comprend subjectivement, la métaphysique n'étant pas ce qui se peut dépasser mais l'inverse : ce qui fait dépasser l'étant dans sa totalité.

Tant mieux pour la métaphysique !

Si Carnap échoue à réfuter Heidegger, lui qui ne réussit paradoxalement qu'à le ratifier, c'est que la critique de la métaphysique qu'il entend mener ne peut pas ne pas reposer sur des présupposés qui, finalement, sont eux-mêmes métaphysiques. C'est là du moins une hypothèse que nous aimerions vérifier en revenant sur deux de ses thèses, la première portant sur les énoncés protocolaires et la seconde sur la syntaxe. Carnap soutient d'abord que pour décider de la vérité ou de la fausseté d'un énoncé, il faut s'en remettre aux mots qui le composent, eux-mêmes renvoyant à des énoncés protocolaires (*Protokollsätze*), lesquels, vrais ou faux, sont par là même des « énoncés dits "d'observations" »[26], autrement dit des énoncés

24 *Ibid.*, 177.

25 Heidegger, Martin : *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, *GA* 65, 240.

26 Carnap, Rudolf : *Le dépassement de la métaphysique par l'analyse logique du langage*, 158.

d'expérience qui, comme tels, relèvent de la science empirique. Or Carnap précise à leur sujet :

> La question du contenu et de la forme des énoncés premiers (énoncés protocolaires), qui n'a pas encore reçu de réponse définitive, peut tout à fait rester en suspens dans notre discussion. Généralement, en théorie de la connaissance, on dit que les énoncés premiers se rapportent au « donné » (*das Gegebene*) ; mais il n'y a aucun accord sur ce que l'on considère comme le « donné ». Tantôt on soutient que dans les énoncés sur le donné, il est question des qualités les plus simples, sensibles et émotionnelles (par exemple : « chaud », « bleu », « joie », etc.) ; selon une autre tendance, il est question dans les énoncés premiers d'expériences vécues globales et de relations de ressemblance entre de telles expériences vécues ; tantôt, on va jusqu'à admettre que même les énoncés premiers parlent déjà de choses. Quelle que soit la diversité de ces conceptions, il n'en demeure pas moins qu'une suite de mots n'a de sens que si l'on a établi des relations de déductibilité à partir d'énoncés protocolaires, quelle que soit la nature de ces derniers ; de même qu'un mot n'a de signification que si les énoncés dans lesquels il figure sont réductibles à des énoncés protocolaires[27].

Hic jacet lupus : s'il faut réduire les énoncés dont la validité est interrogée à des énoncés de plus en plus près de la pure constatation factuelle, ces derniers énoncés, protocolaires en ce qu'ils constituent le protocole de l'expérience, se rapportent à un donné sur lequel, pourtant, nul ne s'entend. Pour le positivisme logique, selon la formule de Wittgenstein rappelée d'ailleurs par Carnap lui-même : « le sens d'un énoncé consiste dans son critère de vérité »[28] et, comme Waismann l'a montré dans un article du premier numéro d'*Erkenntnis*, « *Analyse des Wahrscheinlichkeitsbegriffs* », s'il n'existe aucun moyen pour dire quand un énoncé est vrai, cet énoncé n'a alors pas de sens, car le sens d'un énoncé complexe est la méthode de sa vérification. Ainsi, pour pouvoir dire "cette boule métallique est aimantée", il faudra que, lorsque l'on approche d'elle des feuilles d'or, ces feuilles convergent en raison du champ électrique. Le sens de cet énoncé dépend donc de la méthode de sa vérification, autrement dit dépend de l'expérience qui y correspond et qui permet de le valider ou de l'invalider. En ce sens, l'énoncé protocolaire, énoncé le plus simple, est lui-même la méthode de la vérification. Il consigne le résultat de l'expérience qui permet de vérifier un énoncé. En première approche, l'énoncé protocolaire est par conséquent le compte-rendu d'une expérience, compte-rendu qui n'est possible que si l'expérience dont il est le compte-rendu est elle-même réalisable. Si tel est le cas, un donné est donné.

Ce donné, toutefois, n'est valide qu'à deux conditions qui, en un sens, sont contradictoires : d'abord, il doit être un donné incontestable, immédiat, observable, et surtout observé par un individu qui ne puisse le mettre

[27] *Ibid.*
[28] *Ibid.*

en doute ; ensuite, il doit être un donné admissible par toute conscience possible, soit même par les individus qui ne l'auraient pas observé. D'où cette tension : le donné, d'un côté, doit avoir une base psychologique afin d'être propre à une conscience qui en atteste, mais, de l'autre, ne doit pas être lié à la subjectivité d'un ego afin que, gardant une neutralité certaine, sa validité ne dépende pas de celui à qui il est donné. En somme, le donné doit pouvoir à la fois se donner à quelqu'un et ne se donner à personne pour pouvoir être donné à tout le monde.

C'est précisément de cette difficulté que, sitôt la publication d'*Überwindung der Metaphysik durch die logische Analyse der Sprache*, les membres du *Wiener Kreis* discutent âprement. C'est d'ailleurs l'un des amis de Carnap, Neurath, qui, dans un article clairement intitulé « *Protokollsätze* » et paru dans la livraison suivante d'*Erkenntnis*, indique le paradoxe et affirme qu'il n'est pas possible d'admettre un énoncé protocolaire sans la mention d'un sujet donné. C'est là, pour Neurath, une condition de sa validité. Dans les mots mêmes de l'auteur :

> Les énoncés protocolaires sont des énoncés sur le réel de même forme linguistique que les autres énoncés sur le réel ; cependant, il y figure toujours un nom de personne et cela plus d'une fois. Un énoncé protocolaire complet pourrait par exemple se présenter de la manière suivante : « Protocole d'Otto : à 3 h15 mn une table perçue par Otto »[29].

Neurath entend rappeler cette vérité simple selon laquelle, quand s'énonce un protocole, il s'agit toujours, de fait, du protocole d'un tel. Ce protocole énonce la pensée verbale (*Sprachdenken*) de celui-ci juste avant le protocole, et celle-ci se réfère à un état de choses qui était vrai juste avant cet énoncé – puisque la pensée verbale le constate. Or entre ces trois éléments – le protocole, l'état de penser et l'état de choses –, s'immisce un écart temporel, fût-il infime. C'est donc parce qu'il est temporalisé que l'énoncé protocolaire, pour Neurath, est toujours inclus dans un sujet. Dès lors, il ne peut pas y avoir d'énoncé protocolaire neutre et, par conséquent, des énoncés qui, d'un côté, seraient purs et, de l'autre, des énoncés qui n'en seraient que des pseudos. « *Il n'y a aucun moyen qui permettrait de faire, d'énoncés protocolaires dont on se soit définitivement assuré de la pureté, le point de départ des sciences*. Il n'y a pas de *tabula rasa* » assène Neurath qui, pour illustrer ce point, forge cette image :

> Nous sommes tels des navigateurs obligés de reconstruire leur bateau en haute mer, sans jamais pouvoir le démonter dans un dock et le rebâtir à neuf avec de meilleures pièces. Seule la métaphysique peut disparaître sans trace. Les "conglomérats" imprécis font toujours d'une certaine manière partie inté-

[29] NEURATH, Otto : *Protokollsätze / Les énoncés protocolaires*. Trad. par Jan Sebestik et Antonia Soulez, in : SOULEZ, Antonia (éd.) : *Manifeste du Cercle de Vienne et autres écrits*, 224.

> grante du bateau. L'imprécision diminue-t-elle ici qu'elle peut renaître alors plus grande là[30].

Pour nous qui nous interrogeons sur elle, l'image de ce navire qu'est la science semblerait mieux correspondre à la métaphysique, dont Neurath affirme peut-être cavalièrement qu'elle peut disparaître sans même que l'on s'en aperçoive. Mais inutile de polémiquer : apparaît très vite, au sujet de l'énoncé protocolaire, et à condition qu'il soit possible, une autre difficulté.

Pour les néopositivistes, les énoncés, qui relèvent en tant qu'énoncés de l'analyse logique du langage, sont validés par ce à quoi rapporte l'énoncé protocolaire, à savoir le donné. Or comment un donné, donc un état de choses constaté empiriquement par un observateur, bref un fait qui n'appartient pas au domaine du langage pourrait-il valider un énoncé qui, lui, appartient uniquement à ce champ ? Cette difficulté, Carnap, Waismann et Neurath l'héritent bien sûr de Wittgenstein. C'est l'auteur du *Tractatus logico-philosophicus* qui, en effet, institue cette doctrine moins évidente qu'il n'y paraît selon laquelle « l'énoncé est une image de l'effectivité (*Bild der Wirklichkeit*) »[31]. Pourtant, si Wittgenstein lui-même a su critiquer son point de départ, en revenant, dans sa seconde période, sur sa théorie du langage comme image, les membres du *Wiener Kreis*, eux, ne le font pas. Aussi achoppent-ils sur le problème kantien de la mise en relation d'une intuition et d'un concept, problème que le philosophe de Königsberg ne résolvait qu'à l'aide de la théorie du schématisme et de l'irruption d'une troisième faculté, l'imagination permettant la synthèse de ce qui provient de la sensibilité et de ce qui vient de l'entendement. Mais parce que tous s'opposent à la notion de jugement synthétique *a priori*, type même de l'énoncé métaphysique qui prétend être vrai sans dépendre d'une intuition empirique, ce n'est pas davantage qu'ils font leur cette voie qui, quoi qu'ils en disent, eût pu solutionner le point qui les divise – celui des énoncés protocolaires.

Revenons ensuite sur cette seconde thèse de Carnap, celle selon laquelle pour décider de la vérité ou de la fausseté d'un énoncé, il faut également s'assurer que la syntaxe a été respectée. Que faut-il entendre par syntaxe en effet ? Carnap l'indique nettement : « La syntaxe d'une langue indique les combinaisons de mots acceptables et celles qui ne le sont pas »[32]. En somme, la syntaxe décide des opérations logiques que nous pouvons faire sur un énoncé. Ainsi "César est et" est une faute de syntaxe :

> la suite est construite contrairement à la syntaxe, laquelle exige en troisième position, non pas une conjonction, mais un prédicat, donc un substantif

[30] *Ibid.*, 223.

[31] WITTGENSTEIN, Ludwig : *Tractatus logico-philosophicus* (1921), in : *Werkausgabe*, 1, 4.01.

[32] CARNAP, Rudolf : *Le dépassement de la métaphysique par l'analyse logique du langage*, 163.

> (avec article) ou un adjectif. Par exemple la suite « César est un général » est construite conformément à la syntaxe ; c'est une suite douée de sens, un énoncé véritable[33].

Mais discutant lui-même de la nature de la syntaxe en prenant un autre exemple, à savoir "César est un nombre premier", énoncé construit, lui, conformément à la syntaxe, mais également dépourvu de sens parce que « "nombre premier" est une propriété de nombre, qui ne peut se dire, ni affirmativement ni négativement, d'une personne »[34], Carnap en vient à reconnaître deux types de fautes possibles : celles faites par entorse à la grammaire traditionnelle et celles faites par entorse à la syntaxe logique. On en déduit que la langue naturelle et la langue formelle ont chacune une syntaxe, d'où la question de savoir comment décider d'une syntaxe unique ou, plutôt, quel rapport établir entre ces deux niveaux de syntaxe.

La position de Neurath sur ce point est éloquente : selon lui, la notion de langue idéale, c'est-à-dire l'idée d'une syntaxe logique étendue à la langue naturelle, donc l'idée d'une identification finale des syntaxes traditionnelle et logique, relève du mythe. Dans ses propres termes :

> la fiction d'une *langue idéale* construire à partir d'énoncés atomiques purs est aussi métaphysique que la fiction de l'Esprit de Laplace. Ainsi, il n'est pas possible de concevoir une langue scientifique où des constructions symboliques systématiques prennent une place toujours plus grande, comme une approximation d'une pareille langue idéale. [...] Ce qui nous est donné tout d'abord est notre *langue triviale avec son histoire*, une langue truffée d'imprécisions, de termes non analysés[35].

Cette fiction, qui s'explique par l'impossibilité de la *tabula rasa* déjà évoquée, permet alors de comprendre que toute syntaxe est arbitraire et, par là même, inexplicable. Au fond, parce que c'est elle qui permet d'énoncer ce qui est un énoncé fondé, la syntaxe ne peut elle-même être fondée, sans quoi elle devrait être soumise à une métasyntaxe, et ainsi à l'infini. Or, quelle est au juste la syntaxe que nous utilisons ? Réponse : la syntaxe que nous utilisons, traditionnelle et logique, est celle qui est basée sur le principe de la prédication, donc celle qui renvoie aux catégories d'Aristote, c'est-à-dire aux catégories de l'étant d'après la métaphysique elle-même. Qu'est-ce à dire, sinon que Carnap, et tout le *Wiener Kreis* avec lui, ne critiquent en définitive la métaphysique pour son langage que pour prôner le respect inconditionnel des règles qui sont les siennes ? Après l'assomption d'une distinction métaphysique non critiquée, celle de l'énoncé et de l'effectivité, celle du concept et de l'intuition, voilà pour les présupposés métaphysiques. Et tant mieux pour la métaphysique !

33 *Ibid.*

34 *Ibid.*

35 NEURATH, Otto : *Les énoncés protocolaires*, 222.

La "logique" de la métaphysique

Que Carnap non seulement entende la parole de ce métaphysicien qu'est Heidegger mais, plus encore, *s'entende* finalement avec elle s'explique ainsi par le fait qu'il lui tient *à cœur* d'en parler aussi la langue. C'est bien en ce sens que nous parlons d'*entente cordiale*. Mais n'étant pas le seul parmi les penseurs, sans doute peut-on généraliser notre hypothèse pour avancer cette fois que toute critique de la métaphysique implique des présupposés métaphysiques. Nous en voudrons pour preuve une autre attaque en règle contre la métaphysique, celle dont Bergson est l'auteur en partant lui aussi de l'idée de néant, vingt ans avant Heidegger et avant Carnap puisque en novembre 1906, dans un article paru dans la *Revue philosophique de la France et de l'étranger* sous le titre « L'idée de néant » – article repris un ans plus tard et intégré au chapitre IV de *L'évolution créatrice*. Bergson commence ainsi :

> Les philosophes ne se sont guère occupés de l'idée de néant. Et pourtant elle est souvent le ressort caché, l'invisible moteur de la pensée philosophique. Dès le premier éveil de la réflexion, c'est elle qui pousse en avant, droit sous le regard de la conscience, les problèmes angoissants, les questions qu'on ne peut fixer sans être pris de vertige. Je n'ai pas plutôt commencé à philosopher que je me demande pourquoi j'existe ; et quand je me suis rendu compte de la solidarité qui me lie au reste de l'univers, la difficulté n'est que reculée, je veux savoir pourquoi l'univers existe ; et si je rattache l'univers à un Principe immanent ou transcendant qui le supporte ou qui le crée, ma pensée ne se repose dans ce principe que pour quelques instants ; le même problème se pose, cette fois dans toute son ampleur et sa généralité : d'où vient, comment comprendre que quelque chose existe ?[36].

Si Bergson en revient logiquement à la question leibnizienne du §7 des *Principes de la Nature et de la Grâce*, à savoir « pourquoi il y a plutôt quelque chose que rien ? »[37], la question n'est cependant pas autre pour lui que de savoir pourquoi l'on pose cette question. En philosophie en effet, « l'existence [...] apparaît comme une conquête sur le néant », au sens où tout se passe comme s'il y devait d'abord y avoir le néant et, ensuite, éventuellement, l'étant. « Je me dis qu'il pourrait, qu'il devrait même ne rien y avoir, et je m'étonne alors qu'il y ait quelque chose. [...] De là tout le mystère »[38]. Or, selon Bergson, loin d'être un présupposé, un horizon de départ purement intelligible par rapport auquel l'étant aurait à se justifier,

[36] Bergson, Henri : *L'évolution créatrice*, in : *Œuvres* (Édition du centenaire). Paris : PUF 1959, 728.

[37] Leibniz, Gottfried Wilhelm : *Principes de la Nature et de la Grâce*, in : *Philosophische Schriften*, VI, 602. Sur cette question, la réponse de son auteur, son présupposé et sa critique par Bergson, comme le présupposé de la critique bergsonienne et sa critique par Heidegger, voir notre étude *Heidegger et Leibniz : de la simplicité du rien*, in : Klēsis 7 (2008) 43–56.

[38] Bergson, Henri : *L'évolution créatrice*, 728–729.

l'idée de néant est en vérité une « pseudo-idée » et, par conséquent, « les problèmes qu'elle soulève autour d'elle [..] des pseudo-problèmes »[39].

Pour défendre cette thèse, Bergson entend préciser « à quoi l'on pense quand on parle du néant »[40], puisque si cette idée de néant semble bien indiquer que l'on se le représente effectivement, le néant paraît pourtant ne pouvoir donner lieu qu'à un néant de représentation. Posant que « se représenter le néant consiste ou à l'imaginer ou à le concevoir », le philosophe se penche d'abord sur ce que pourrait être une image du néant. À n'en pas douter, une telle représentation impliquerait l'annulation dans ma pensée de toutes les sensations qui me viennent du monde, pour que ne soit gardée par moi que la pure conscience de soi, conscience qu'il me faudrait encore anéantir par ma pensée. Sans être impossible, la chose impliquerait elle-même de faire naître une autre conscience, en sorte qu' « à l'instant même où ma conscience s'éteint, une autre conscience s'allume ; – ou plutôt elle s'était allumée déjà, elle avait surgi l'instant d'auparavant pour assister à la disparition de la première »[41]. Bergson en déduit qu'il y a toujours plusieurs néants, des néants relatifs qui ne le sont donc pas vraiment, puisque le néant ne tient que dans l'extinction d'une conscience relayée par une autre, puis une autre, et ainsi à l'infini. Or « il est évident que ce n'est pas ce néant-là que nous pourrions opposer à l'être, et mettre avant lui ou au-dessous de lui, puisqu'il renferme déjà l'existence en général »[42].

Mieux vaut alors tenter de se représenter le néant sous forme d'idée et non d'image, comme le chiliogone de la sixième des *Méditations* de Descartes. La chose est simple : parce qu' « il n'est pas un seul objet de notre expérience [...] que nous puissions supposer aboli », nous pouvons, en pensée, faire l'expérience de l'abolition de tous les objets, et cela de nous mener au néant, défini dans ce cas par Bergson comme « la limite où tend l'opération », « l'abolition du tout »[43]. Dans cette perspective, ce qui peut s'appeler "néant" n'est rien d'autre que l'acte par lequel sont hypostasiées les négations successives des états de conscience. Aussi le néant est-il un état limité au domaine qu'une négation peut anéantir. De néant partant, il n'y en a toujours pas d'absolu, de complet, celui auquel j'ai apparemment affaire n'étant pas tant l'absence totale que la présence d'une autre chose que celle que j'attendais :

> ce qui est et ce qu'on perçoit, c'est la *présence* d'une chose ou d'une autre, jamais l'*absence* de quoi que ce soit. Il n'y a d'absence que pour un être capable de souvenir et d'attente. Il se souvenait d'un objet et s'attendait peut-

39 *Ibid.*, 730.
40 *Ibid.*
41 *Ibid.*
42 *Ibid.*, 731.
43 *Ibid.*, 732.

> être à le rencontrer : il en trouve un autre, et il exprime la déception de son attente, née elle-même du souvenir, en disant qu'il ne trouve plus rien, qu'il se heurte au néant[44].

Mais dès lors, que faut-il comprendre exactement par « néant partiel »[45] ? Si le néant est partiel, c'est que même lorsque je dis qu'il n'y a rien, il y a encore quelque chose, ou que je ne parvienne à nier tout ce qui est, ou qu'il demeure un état de faits qui n'est pas celui que j'espérais. En ce sens, le néant est ou bien une négation, ou bien la non-réalisation d'un possible voulu en même temps que la réalisation d'un autre inattendu. La conclusion tombe comme un couperet : jamais le néant n'en est un. Écoutons Bergson :

> Il suit de cette double analyse que l'idée du néant absolu, entendu au sens d'une abolition de tout, est une idée destructive d'elle-même, une pseudo-idée, un simple mot. Si supprimer une chose consiste à la remplacer par une autre, si penser l'absence d'une chose n'est possible que par la représentation plus ou moins explicite de la présence de quelque autre chose, enfin si abolition signifie d'abord substitution, l'idée d'une « abolition de tout » est aussi absurde que celle d'un cercle carré[46].

Insistons ici sur le caractère tout à fait paradoxal de l'idée de néant, qui n'est possible comme idée qu'à ajouter quelque chose à l'objet dont on dit qu'il n'est pas là et en vertu duquel il n'y a rien, tant et si bien que, aussi curieux que cela puisse paraître,

> *il y a* plus, *et non pas* moins, *dans l'idée d'un objet conçu comme « n'existant pas » que dans l'idée de ce même objet conçu comme « existant », car l'idée de l'objet « existant », avec, en plus, la représentation d'une exclusion de cet objet par la réalité actuelle prise en bloc*[47].

En somme, devant un possible qui s'est réalisé et qui n'est pas celui escompté, j'ajoute à ce possible, qui est donc tout sauf un néant puisqu'il est advenu effectivement, le souvenir du possible qui n'a pas été réalisé mais dont je désirais qu'il le soit. Dans ces conditions, le néant n'existe pas… parce qu'il existe. C'est finalement parce que le néant existe toujours – en ce sens que tout ce que j'aimerais voir passer à l'être n'y passe pas nécessairement – qu'il n'y a pas de néant – puisque quand rien ne se passe, quand n'a pas lieu ce que j'aurais aimé voir se passer, quelque chose se passe à la place. En tant que surdétermination de l'effectivité au nom d'un possible non réalisé, le néant n'est rien.

Et si le néant n'est rien, s'il n'existe pas, c'est que toute représentation, tout vécu de conscience renferme déjà l'existence :

44 *Ibid.*, 733.
45 *Ibid.*, 734.
46 *Ibid.*
47 *Ibid.*, 737.

> L'acte par lequel on déclare un objet irréel pose [..] l'existence du réel en général. En d'autres termes, se représenter un objet comme irréel ne peut pas consister à le priver de toute espèce d'existence, puisque la représentation d'un objet est nécessairement celle de cet objet existant. Un pareil acte consiste simplement à déclarer que l'existence attachée par notre esprit à l'objet, et inséparable de sa représentation est une existence toute idéale, celle d'un simple possible[48].

Aussi l'idée de néant ne peut-elle se concevoir qu'à l'intérieur de l'idée de l'être en général, non seulement parce que l'idée d'un rien, ici et maintenant, ne renvoie à rien d'autre qu'à l'idée de l'être en général comme ne comprenant pas le possible auquel j'avais songé, mais, plus généralement encore, parce que tout ce que je me représente est par moi représenté sous le rapport de l'être, y compris lorsque je dis "ceci est vide", en sorte que le concept d'être, pour être vide, n'en est pas moins le concept d'*être*. Au bout du compte, l'inexistence de l'inexistant ne pouvant jamais se voir, le néant n'existe pas, et l'idée de néant d'aboutir à un redoublement, du moins à un renforcement de l'idée d'être en général.

Soulignons alors l'originalité de l'exemple bergsonien, puisque en assumant une position que Carnap refuse, à savoir l'intuitionnisme, et au nom de ce que Carnap rejette, à savoir la métaphysique, Bergson produit une critique de la validité de l'idée du néant comparable à celle qu'il en propose. Certes, Bergson et Carnap se distinguent sur la raison pour laquelle l'idée du néant est à éliminer. Le premier la voit dans le fait que nous avons toujours l'intuition de l'être en général, le second dans le fait que nous n'avons jamais aucune intuition du néant. Mais avec des présupposés autres, et même inverses, les deux penseurs parviennent au même, à savoir au déni de la possibilité d'un concept, sinon d'une connaissance du néant – l'un parle de « pseudo-idée », l'autre de « pseudo-énoncés ». Ce que Bergson et Carnap partagent au fond, c'est l'idée selon laquelle connaître signifie connaître par concept et par représentation. Or, précisément, le néant, ou bien par excès – Bergson –, ou bien par défaut – Carnap –, résiste à une telle saisie. Mais Carnap, on l'a dit, concède que « le mot "néant" paraît bien devoir désigner une certaine disposition affective, peut-être de nature religieuse, ou quelque chose qui se trouve à la base d'une telle disposition »[49]. Et Bergson accorde quant à lui que « tout ce qui s'exprime négativement par des mots tels que le néant ou le vide n'est pas tant pensée qu'affection, ou, pour parler plus exactement, coloration affective »[50]. Puisque c'est là exactement ce que Heidegger entend par *Stimmung*, comment

[48] *Ibid.*, 736.

[49] CARNAP, Rudolf : *Le dépassement de la métaphysique par l'analyse logique du langage*, 167.

[50] BERGSON, Henri : *L'évolution créatrice*, 733.

donc mieux dire que notre accès à ce phénomène qu'est le néant ne passe ni par concept, ni par représentation ?

Cela, Wittgenstein l'avait bien vu, lui qui, connaissant *Was ist Metaphysik?* et sa réputation par Carnap, déclare dans une remarque consignée par Waismann lors d'un entretien chez Schlick :

> Je peux assurément me faire une notion de ce que Heidegger veut dire par être et angoisse. Il y a en l'homme la pulsion de s'élancer contre les frontières du langage. Pensez par exemple à l'étonnement dû au fait que quelque chose existe. Cet étonnement ne peut pas s'exprimer sous la forme d'une question de même qu'il ne comporte absolument pas de réponse. Tout ce que nous pourrions dire ne peut être a priori que non-sens. Il n'empêche que nous nous élançons contre les frontières du langage[51].

L'étonnement du fait que quelque chose existe mentionné par Wittgenstein n'est-il pas précisément ce sur quoi Heidegger, dans le *Nachwort zu: „Was ist Metaphysik?"* en 1943, insistera comme constituant ce qui, d'une façon ou d'une autre, est déjà en jeu dans sa conférence de 1929 ? « Seul de tout l'étant, l'homme éprouve, appelé par la voix de l'être (*Stimme des Seins*), la merveille des merveilles (*Wunder aller Wunder*) : *que* l'étant *est* »[52] écrira Heidegger, et plus loin : « La pensée originelle est l'écho de la faveur de l'être (*Widerhall der Gunst des Seins*), dans laquelle s'éclaircit et se laisse advenir l'unique réalité : que l'étant est »[53]. C'est dire à quel point Wittgenstein comprend, bien mieux que Carnap encore, la position de Heidegger. En témoigne d'ailleurs explicitement le fait qu'il parle de l'être plutôt que du néant à propos de l'angoisse. Ce faisant, il indique parfaitement que, dans l'angoisse, c'est-à-dire dans le néant, c'est de l'être même qu'il est question, puisqu'il s'agit alors non pas d'un étant mais du fait même que l'étant est. Or du fait que l'étant est, il est bien clair qu'il n'y a ni d'intuition – puisqu'il n'y a là aucun étant qui puisse m'affecter –, ni de concept – puisque, en l'absence de tout sujet, on ne peut rien prédiquer. En somme, que les choses sont, que le monde est, voilà ce dont on ne peut parler puisqu'on n'en peut rien dire... sauf à se risquer au-delà des « frontières du langage ».

Ce qui, d'ordinaire, l'empêche est justement la logique, logique que les critiques de l'idée du néant de Bergson et de Carnap supposent et à laquelle Heidegger, lui, s'oppose. Or Heidegger le reconnaît fort bien, lui qui connaît tout à fait les reproches qu'on lui fait. Son cours du semestre d'été 1935, *Einführung in die Metaphysik*, en atteste nettement, puisque Heidegger y reformule la critique de Carnap :

[51] Cité par WAISMANN, Friedrich : *Ludwig Wittgenstein et le Cercle de Vienne*, in : SOULEZ, Antonia (éd.) : *Manifeste du Cercle de Vienne et autres écrits*, 250.

[52] HEIDEGGER, Martin : *Nachwort zu: „Was ist Metaphysik?"*, *GA* 9, 307.

[53] *Ibid.*, 310.

> Qui parle du néant ne sait pas ce qu'il fait. Qui parle du néant en fait par là un quelque chose. Ainsi, en parlant, il parle contre ce qu'il pense. Il se contre-dit lui-même. Or un dire se contredisant déroge à la règle fondamentale du dire (λόγος), à la logique. Le fait de parler du néant est illogique. Qui parle et pense illogiquement est un homme non scientifique. Si maintenant c'est à l'intérieur même de la philosophie, où la logique est chez elle, qu'on parle sur le néant, on encourt d'autant plus durement le reproche de déroger à la règle fondamentale de toute pensée. Un tel parler sur le néant consiste uniquement en phrases dépourvues de sens. En outre : celui qui prend au sérieux le néant se met du côté de ce qui est sans aucune valeur. Il favorise visiblement l'esprit de négation, il est au service des forces de désagrégation. Parler sur le néant, non seulement cela répugne totalement à la pensée, mais aussi c'est saper toute civilisation et toute foi. Ce qui méprise la pensée dans sa loi fondamentale et en même temps brise la volonté de construire et détruit la foi, c'est pur nihilisme[54].

9 ans plus tard, dans le *Nachwort zu: „Was ist Metaphysik ?"*, Heidegger fait à nouveau montre de sa claire conscience des objections qui sont adressés à sa leçon de 1929 :

> 1. La conférence fait du « néant » l'unique objet de la métaphysique. Or comme le néant est le nul pur et simple, cette pensée conduit à l'opinion que tout est néant, de sorte qu'il ne vaut la peine ni de vivre ni de mourir. Une « philosophie du néant » est le nihilisme achevé.
>
> 2. La conférence érige une tonalité isolée et de surcroît pénible, l'angoisse, au rang d'unique tonalité fondamentale. Or comme l'angoisse est l'état psychique des « anxieux » et des pusillanimes, cette pensée nie l'attitude résolue de la vaillance. Une « philosophie de l'angoisse » paralyse la volonté d'action.
>
> 3. La conférence se prononce contre la « logique ». Or comme l'entendement renferme les mesures de tout calcul et classement, cette pensée abandonne le jugement sur la vérité à la tonalité fortuite. Une « philosophie du seul sentiment » met en péril la pensée « exacte » et la sécurité de l'agir[55].

Mais si l'accusation d'infraction à la logique est vue par Heidegger, plus loin celui-ci précise :

> Pourquoi la conférence met-elle ce terme entre guillemets ? Pour indiquer que la « logique » n'est qu'une interprétation de l'essence de la pensée, celle précisément qui repose, comme le mot déjà l'indique, sur l'épreuve de l'être atteinte dans la pensée grecque. La défiance envers la « logique », dont la logistique peut être considérée comme la naturelle dégénérescence, surgit du savoir de cette pensée qui trouve sa source dans l'épreuve de la vérité de l'être, et non dans la considération de l'objectivité de l'étant. Jamais la pensée exacte n'est la pensée la plus rigoureuse, s'il est vrai que la rigueur reçoit son essence de la manière dont le savoir à chaque fois s'applique à maintenir la

54 HEIDEGGER, Martin : *Einführung in die Metaphysik*, *GA* 40, 25–26.
55 HEIDEGGER, Martin : *Nachwort zu: „Was ist Metaphysik?"*, *GA* 9, 305.

> relation à l'essentiel de l'étant. La pensée exacte s'attache uniquement au calcul au moyen de l'étant et sert exclusivement celui-ci[56].

La logique est donc pensée ici par Heidegger comme une interprétation de l'essence de la pensée, interprétation qui aboutit de nos jours à la logistique – c'est-à-dire à l'informatique – et qui repose sur deux présupposés : d'une part, la pensée doit être une pensée exacte, c'est-à-dire une pensée de l'objet ; d'autre part, l'objet doit être au bout du compte objet de calcul. En somme, le présupposé de la logique tient à ce qu'elle porte sur un objet tel qu'il peut être calculé. Qu'est-ce à dire ? Aux yeux du penseur fribourgeois, cela signifie que la logique ne peut traiter que de l'objet tel qu'il a été défini par la métaphysique, soit défini dans la mathesis universalis comme ce qui est soumis à l'ordre et à la mesure, i.e. ce que l'on peut modéliser et ce dont on peut déterminer les paramètres à en croire la quatrième des *Regulae ad directionem ingenii* cartésiennes. Cela implique qu'il s'agisse d'un étant, d'un étant subsistant, mis à disposition dans la présence et, par conséquent, représentable. Dans ces conditions, de deux choses l'une : ou l'on s'en tient à la logique pour laquelle tout ce qui n'est pas un étant n'est pas connaissable et, dans ce cas, l'expérience du néant doit être niée, à tout le moins méprisée ; ou l'on tient à l'expérience du néant, expérience dont finalement chacun convient, et, dans ce cas, la logique doit être malmenée.

Pour Heidegger, le choix va de soi : parce que le néant est un phénomène que nous éprouvons et que, en un sens, nous pouvons voir, sans pour autant être capables d'en dire quelque chose puisque, ici, la prédication ne fonctionne pas, ce qui est à mettre en cause, ce n'est pas ce que l'on saisit mais la façon dont on exprime cette saisie, autrement dit la prédication, *id est* la logique, née, comme l'indique le §47 de l'*Einführung in die Metaphysik* sur l'origine de la logique aristotélicienne, d'une interprétation de l'être comme ουσία, c'est-à-dire comme fonds permanent, subsistance qui supporte. Car le néant, en aucune façon, ne peut être réduit, quand bien même la logique ne peut le prendre en compte. D'où cette fermeté dans ce qui est la réponse que Heidegger, tacitement, adresse à Carnap. Qu'on nous pardonne de la citer en entier, mais notre auteur y décrit sans doute mieux qu'ailleurs la "logique" de la métaphysique, logique qui n'est autre, si nécessaire, qu'une anti-logique :

> Le souci de bien observer les règles fondamentales du penser, et l'angoisse devant le nihilisme, source et angoisse qui voudraient bien nous dissuader de parler du néant, si en réalité, l'un comme l'autre, ils reposaient sur un malentendu ? Il en est bien ainsi en effet. Et certes le malentendu qui rentre en jeu ici n'est pas fortuit. Il se fonde sur une incompréhension de la question sur l'étant, qui règne déjà depuis longtemps. Cependant cette incompréhen-

[56] *Ibid.*, 308.

sion dérive d'une oubliance de l'être (*Seinsvergessenheit*) qui se durcit de plus en plus.

On considère en effet un peu vite comme accordé que la logique et ses règles fondamentales peuvent fournir un critère pour la question sur l'étant comme tel. Il pourrait se faire au contraire que toute la logique connue de nous, et traitée comme un don du ciel, eût son fondement dans une certaine réponse bien déterminée à la question vers l'étant, de sorte que, par là, toute pensée qui obéirait simplement aux lois de la logique traditionnelle, serait d'emblée hors d'état même, d'une façon générale, de comprendre la question sur l'étant, pour ne rien dire de son incapacité à la développer réellement et à la conduire vers une réponse. En réalité, il n'y a qu'une apparence de rigueur scientifique à invoquer le principe de non-contradiction, et d'une façon générale, la logique, dans l'intention de prouver qu'il est contradictoire, et par suite dépourvue de sens, de penser et de parler sur le néant. « La logique » est tenue ici pour un tribunal institué de toute éternité et à tout jamais, dont bien entendu aucun homme raisonnable n'aura l'idée de mettre en doute la compétence comme première et dernière instance. Celui qui parle contre la logique est donc soupçonné, tacitement ou nommément, d'être dans l'arbitraire. De ce simple soupçon on fait déjà une preuve et une objection, et on se tient quitte de toute méditation authentique qui aille plus loin.

Il est certain qu'on ne peut parler et débattre sur le néant comme si c'était une chose telle que sont la pluie là-bas dehors, ou une montagne, ou en général un objet quelconque. Le néant reste fondamentalement inaccessible à toute science. Celui qui veut parler véritablement du néant doit nécessairement être non-scientifique. Mais ceci ne demeure un grand malheur qu'aussi longtemps qu'on estime que la pensée scientifique est la seule pensée rigoureuse à proprement parler, et que, pour le penser philosophique également, elle peut et doit constituer le seul critère. C'est l'inverse qui est vrai. Le penser scientifique n'est jamais qu'une forme dérivée, et, en tant que telle, durcie, du penser philosophique[57].

Que la logique soit impuissante devant le néant, voilà donc le point d'accord de nos deux et, finalement, de nos trois auteurs : Bergson, Carnap et Heidegger, les deux premiers s'opposant bien sûr au dernier en ce que, selon eux, la contradiction du néant et de la logique est à inscrire au bénéfice de la logique, alors que, selon Heidegger, elle doit l'être à celui du néant. Mais la difficulté n'est pas tant dans les différences d'appréciation que dans la question du statut du phénomène du néant. Ce statut, pour Heidegger, est précisément ambigu. Ambigu car le néant est un phénomène non-objectif duquel la science ne sait rien. Ambigu car il apparaît sans jamais pouvoir être décrit comme un étant, ni même comme un non-étant ou comme une simple absence d'étant. Ambigu car il est en définitive le prénom de l'être qui n'est révélé que quand l'étant s'est retiré. Or, à suivre Heidegger au début du *Nachwort zu: „Was ist Metaphysik?"*, la métaphysique

57 HEIDEGGER, Martin : *Einführung in die Metaphysik*, *GA* 40, 27–28.

> dit ce qu'est l'étant, en portant au concept l'étantité de l'étant. Dans l'étantité de l'étant, la métaphysique pense l'être, sans toutefois pouvoir, selon le mode de sa pensée, penser la vérité de l'être. Partout la métaphysique se meut dans le domaine de la vérité de l'être, laquelle reste pour elle, métaphysiquement parlant, le fondement inconnu et infondé. Mais supposé que, non seulement que l'étant soit issu de l'être, mais qu'aussi et plus originellement encore l'être lui-même repose en sa vérité et que la vérité de l'être déploie son essence comme l'être de la vérité, alors il est nécessaire de poser la question de ce que la métaphysique est en son fondement. Ce questionnement doit penser métaphysiquement et, en même temps, penser à partir du fondement de la métaphysique, c'est-à-dire ne plus penser métaphysiquement. Un tel questionner reste, en un sens essentiel, ambigu[58].

On devine ici que l'ambiguïté du néant est liée à l'ambiguïté de la métaphysique, ou plutôt que l'ambiguïté de la métaphysique est liée à l'ambiguïté du néant. Ambiguïté de la métaphysique car *métaphysique* s'entend ici en deux sens. Le premier se prend au sens du titre même *Was ist Metaphysik?* et signifie la pensée qui fait l'expérience, non pas de tel ou tel étant – puisque cela, c'est la tâche même des sciences qui ne savent rien du rien ni ne veulent en savoir quelque chose –, mais du néant comme tel, c'est-à-dire finalement de l'être, étant donné que ce qui se phénoménalise dans ce rien d'étant est ce qui n'en est essentiellement pas un. Le second est celui qu'utilise Heidegger dans l'expression « fondement de la métaphysique » et qui désigne cette fois la réalisation historique de la métaphysique comme science qui connaît l'étant en tant qu'étant, qui l'appréhende par représentation et le décrit par prédication – science qui, en raison de sa syntaxe, interdit l'accès à l'être par le néant, que Carnap reconduit à son insu pour pouvoir dénoncer les énoncés heideggériens comme dépourvus de sens, et que Heidegger, de ce fait, entend clairement transgresser. À ainsi entrer dans la détermination de l'ambiguïté de la métaphysique, un deuxième concept de métaphysique, concept non plus programmatique mais polémique, se fait jour chez Heidegger, un concept qui la définit, non plus comme ce qui dépasse, mais comme ce qui doit être dépassé pour que le dépassement, la transgression par le néant de l'étant à l'être soit possible. L'entente cordiale qui est la sienne avec Carnap mène par suite Heidegger avec la métaphysique à une entente du même type.

[58] HEIDEGGER, Martin : *Nachwort zu: „Was ist Metaphysik?“*, *GA* 9, 304.

Résumé
Dépassement de la métaphysique – Le mot est de Carnap qui y voit un génitif objectif. L'idée est pourtant de Heidegger, qui conçoit le génitif subjectif. Si en métaphysique aujourd'hui nous savons au moins confusément qui dépasse quoi, reste à comprendre distinctement qui dépasse qui, ou plutôt en quoi Heidegger dépasse Carnap. Ne s'en prenant jamais à lui, c'est parce qu'il le convainc que Heidegger vainc Carnap qui, finalement, saisit bien ce qu'il veut dire et n'est pas sans l'affirmer à son tour. L'entente est donc cordiale entre ces deux penseurs qui ne s'entendent pas moins cordialement avec la métaphysique.

Abstract
The overcoming of metaphysics – The expression is from Carnap who sees an objective genitive here, though the idea is from Heidegger who insists on the subjective genitive. As metaphysicians we seem to know who overcomes what, but we still need to understand clearly who overcomes who, or rather to what extent Heidegger would overcome Carnap. Heidegger does not confront Carnap but rather convinces him since the latter seems in fact to reinforce Heidegger's points. We would then say that their relationship is as friendly as their common hostility to or discomfort with metaphysics.