

«...la beauté sauvera le monde...»<sup>1</sup>

*François Fédier*

Cette année, le travail que nous faisons ensemble depuis quatre ans n'aura pas lieu comme les dernières fois : il ne s'agit pas, aujourd'hui, d'un séminaire, mais d'une conférence.

Malgré ce changement de forme, toutefois, c'est en fait le même travail qui se poursuit. C'est pourquoi je vais commencer par rappeler ce que nous avons tenté d'apercevoir jusqu'ici. Mais permettez-moi d'abord un mot sur le travail que je viens d'évoquer, à savoir le travail de *séminaire*. Bien que nous ayons pratiqué trois fois déjà cet exercice, nous risquons toujours, en effet, de ne pas avoir assez bien entrevu la vertu principale d'un séminaire.

Quelle est-elle, cette vertu ? Tout simplement d'inviter chacun des participants à faire face, avec la présence d'esprit dont il est sur le moment capable, à ce qui s'offre pour être pensé. En ce sens, le séminaire, où plusieurs sont ensemble pour essayer de mettre en commun leurs efforts à propos d'un thème de réflexion bien réel, est une occasion sans pareille de faire l'épreuve que penser n'est pas d'abord une activité subjective, voire solipsiste, mais implique toujours *quelque chose d'autre*.

D'abord, par habitude, nous entendons cet *autre* comme un *alter ego*. Et comme, dans un séminaire, nous sommes nombreux, et que chacun est autre, la seule diversité des individus augure d'un possible enrichissement mutuel. Loin de moi l'idée de négliger cet aspect : en une époque d'individualisme sans frein, il est bon d'attirer l'attention sur ce que peut déjà avoir de positif un véritable travail collectif – encore que cette expression de “travail collectif” risque de nous entraîner exactement en direction opposée de celle où je cherche à aller.

Car cet *autre* dont je parle n'est pas d'abord un *alter ego*. Comment faire entendre le sens d'altérité de cet *alter* sans passer par l'*ego* ? Je me rappelle avoir lu dans un cours de Heidegger une phrase qui aide à dissiper le brouillard qui enveloppe cette question. Voici la phrase – telle que j'en garde mémoire :

---

<sup>1</sup> Conférence prononcée le 9 mai 2001 à l'université Bocconi de Milan ; publié dans le volume *L'art en liberté* (Paris: Agora, 2006). Depuis 1998, le professeur Gino Zaccaria a annuellement invité François Fédier pour des séminaires de travail à l'université Bocconi autour des thèmes « Totalitarisme et nihilisme » (1998 et 1999) et « Penser l'art » (2000). L'ensemble de ces textes a fait l'objet d'un ouvrage publié en italien sous le titre *Totalitarismo e nichilismo. Tre seminari e una conferenza* (Como-Pavia, Ibis, 2003).

« *A est différent de B. Soit. Mais si A et B n'étaient pas tout autant l'un que l'autre différents du est, ils ne pourraient pas même apparaître comme différents l'un de l'autre.* »

En d'autres termes : toute différence ontique (toute différence entre des étants) présuppose la différence ontologique (la différence entre *ce qui est* et *l'être-même*).

Ainsi donc je vous invite à considérer ceci : la situation d'être ensemble à travailler en commun (cette situation que Platon nomme *sunousiva*) est une possibilité insigne de faire l'expérience de cette altérité fondamentale que Heidegger nomme "différence ontologique". Notons pour commencer qu'il faudra par conséquent toujours s'efforcer de regarder *autrement* l'altérité – autrement que nous l'appréhendons d'habitude, autrement que selon la différence qui nous obnubile, c'est-à-dire la différence entre deux étants. Ainsi : plutôt que de nous braquer sur la différence des "points de vue", essayons de mesurer la différence de tout *point de vue* avec *ce qui est*. Pour cela, ne négligeons surtout pas la disponibilité qu'offre le fait d'être plusieurs, non pas plusieurs individus particuliers, mais plusieurs êtres humains, c'est-à-dire plusieurs chances d'être attentifs à la véritable altérité. Car c'est pour ainsi dire la signature de la manière singulière d'être qui nous caractérise, nous autres hommes, que de pouvoir être orientés sur la différence ontologique, du seul fait qu'il nous est impossible d'exister sans avoir à être-ensemble.

Le premier exercice auquel nous nous sommes confrontés ensemble, nous nous en souvenons, a consisté en la tentative d'étalonner l'idée de totalitarisme, telle que nous l'entendons aujourd'hui, à partir de son entente plus ancienne, celle qui régnait avant que les "systèmes totalitaires" n'aient fini par révéler toute l'ampleur de leur nature criminelle.

Et là, le premier résultat de notre examen a été de constater qu'avant cette révélation (qui a été complète pour le nazisme dès la fin de la deuxième guerre mondiale; les régimes dits "communistes" ayant réussi à passer jusqu'au début des années 70 pour "globalement positifs"), le terme même de "totalitarisme" n'était pas perçu comme univoquement péjoratif. Je rappelle, pour bien fixer cet acquis, le très surprenant propos du Pape Pie XI, s'adressant à des syndicalistes chrétiens vers 1938 et déclarant : "L'église, elle aussi, est totalitaire."

Comprenez bien le sens dans lequel a été faite cette remarque. Dans mon esprit, surtout s'agissant du Pape Pie XI, qui a demandé au Cardinal Pacelli de rédiger l'encyclique "Mit brennender Sorge", il ne saurait être question de nous livrer à quelque dérision que ce soit.

Voilà qui nous amène à la deuxième remarque : s'il est demandé de nous, pour que nous entendions le terme "totalitaire" comme l'entendaient les contemporains de Pie XI, de mettre hors jeu le sens qui est celui dans lequel tout le monde, aujourd'hui, a d'avance perçu ce mot, il faut nécessairement que nous puissions reconstituer quelle pouvait en être la teneur positive. Rien n'est en fait plus simple; il suffit de nous remémorer dans quel contexte et à partir d'où l'idée du "totalitaire" prend son sens. Or ce contexte et ce domaine ne sont autres que celui de la Logique Philosophique, et plus précisément : de ce qui, depuis l'acclimatation de la Logique en langue scolastique, se nomme l'**universel**.

Ma thèse, si vous voulez bien accepter cette dénomination un peu trop pompeuse, c'est que la pensée du "totalitaire" est l'extrême avatar du vieux thème logique de l'universel. Voilà qui ouvrirait plusieurs très intéressantes pistes de recherches pour les philosophes de profession; par exemple, la mise au point exacte des concepts grâce auxquels les philosophes articulent la notion de "totalité". Ainsi, Kant prend un soin particulier à distinguer, au sein même de la totalité, plusieurs acceptions très différentes, de sorte que le mot de totalité rassemble des significations hétérogènes (aussi bien *universalitas* que *universitas* – pour le dire avec les mots latins). L'implicite de cette thèse, c'est que la pensée philosophique n'a pas été en état de conserver à l'universel le statut éminent qui devrait être le sien, et qu'elle a laissé dévaler l'*universel* en direction de l'*uniformité*. Pourquoi ? Il n'est pas oiseux de s'interroger sur cette carence, d'autant qu'elle nous permet de faire une importante remarque sur la tâche propre de la philosophie.

C'est en effet l'une des idées reçues les plus incorrigibles que celle qui fait croire que la philosophie aurait pour fonction de fournir les instruments conceptuels grâce auxquels l'humanité affronterait des "problèmes" inhérents à sa condition. Il n'y a peut-être pas d'urgence plus grande pour nous, à l'époque où nous nous trouvons à présent, que de nous réveiller de cette illusion majeure. Le "sommeil dogmatique" dont parlait Kant n'est rien à côté de l'uniforme somnambulisme où nous sommes tous aujourd'hui par rapport à la pensée. C'est pourquoi, il est indispensable de nous rappeler sans cesse ce que disait Heidegger il y a maintenant déjà cinquante ans :

“Ce qu’il y a de plus inquiétant dans notre époque inquiétante, et qui devrait donner le plus à penser, c’est que nous ne pensons pas encore.”

Rien que pour nous situer comme il faudrait par rapport à ce propos, il convient de commencer, avant même de nous mettre à penser – et pour nous y disposer – de quitter les habitudes qui nous empêchent de penser. Ce qui importe, pour nous ici et maintenant, c’est de bien nous rendre compte que c’est précisément à quoi se consacre le travail que nous faisons ensemble : en toute conscience et lucidité nous exercer à quitter les habitudes qui nous empêchent de penser. Je viens de mentionner à l’instant que la notion de “totalité” – telle qu’elle a fini par s’imposer partout au XX<sup>ème</sup> siècle – dérivait en dévalant de la pensée philosophique de l’universel. Or tout se passe aujourd’hui comme si personne ne voyait plus le “totalitarisme” que comme la *négation* de l’universel, de sorte que ma proposition apparaît comme une sorte de paradoxe. Ce que je voudrais donc que nous examinions avec la plus grande attention, c’est cette chose elle-même inquiétante, et que je vais essayer de formuler aussi clairement que je peux : alors que la notion d’universel nous paraît être la garantie même de l’humanité (*Menschlichkeit*), c’est bien pourtant d’elle que dérive le totalitarisme, c’est-à-dire la matrice de ce que nous appréhendons comme l’archétype du comportement criminel par excellence.

Comment cela s’est-il passé ? Est-ce qu’il est possible de repérer les étapes de ce dévalement ? Essayons de voir. Si je puis me permettre une demande : surtout ne voyez pas dans ce qui va suivre un effort d’érudition. Ce qu’il s’agit de mettre à jour est beaucoup plus important. Il y va de notre histoire, ou plutôt de ce qui gouverne secrètement notre histoire.

“Universel” est le décalque du terme *universalis*, lequel apparaît semble-t-il chez Quintilien, pour traduire ce que les Grecs de son temps, c’est-à-dire de l’époque hellénistique (et plus précisément les logiciens du Stoïcisme) nommaient το καθολικόν – qui s’est transposé tel quel en notre mot “catholique”. Aristote n’emploie guère καθολικόν. Chez lui, c’est l’adverbe καθόλου qui joue un rôle décisif dans la mise au point du regard philosophique – justement dans la mesure où l’optique du καθόλου est celle qui prend en vue “selon le Tout”. Le neutre *Universum*, chez les Latins, a servi de traduction au grec το καθολικόν (le Tout en tant qu’*entier*). La simple lecture de l’admirable *Dictionnaire étymologique de la langue latine*, d’Alfred Ernout et Antoine Meillet permet déjà une remarque décisive. A l’article “*universus*”, ces deux éminents philologues notent :

« proprement “tourné tout entier (d’un seul élan) vers” ». Cette remarque nous apprend que, dans le mot latin *universus*, l’élément *uni-* ne désigne pas *ce vers quoi* est tourné le regard, mais la *modalité* selon laquelle le regard lui-même se tourne : *comment* on est à l’égard de cela vers quoi on est tourné quand c’est d’une manière “universelle” : on est tourné d’un seul tenant, autrement dit, on est *entièrement* tourné.

Que voyons-nous ici ? D’abord ceci, qui est d’une grande importance : la langue latine, comme toutes les langues humaines, est grosse d’étonnantes ressources. Le terme *universus*, tel que nous pouvons l’entendre parler nativement latin, ne demande qu’à conduire la pensée vers une entente du phénomène cardinal qui est en jeu lorsqu’il s’agit de prendre en vue, comme dit Aristote, *kaqovlou*, c’est-à-dire dans l’optique du Tout. Mais pour y arriver, il faut accompagner en le pensant ce qui se trouve déjà en esquisse dans le vocable, et que nous pouvons dégager comme suit, en devenant simplement tout attention à ce qui n’attend que de trouver sa formulation : la seule condition à laquelle puisse avoir lieu une prise en vue philosophique, c’est-à-dire “selon le Tout” (*kaqovlou*), cette condition n’est autre qu’un regard *tourné tout entier (d’un seul élan) vers* le Tout. Ce qui doit aussitôt se compléter ainsi : cette condition primordiale n’est pensable qu’elle-même conditionnée, de sorte que le Tout ne peut être dit précéder le regard prenant en vue le Tout, pas plus que ce dernier en quelque façon ne saurait être antérieur au Tout qu’il prend en vue. En d’autres termes : le Tout – cible de la visée proprement philosophique – n’est pas pensable indépendamment de la visée elle-même; ou si l’on veut : ce Tout comprend d’avance la visée du Tout.

C’est dire que ce Tout n’est absolument pas envisageable dans une perspective de sommation, par addition d’éléments venants s’adjoindre les uns aux autres. C’est donc dire que nous sommes, là, face à un phénomène de nature parfaitement singulière et tout particulièrement *différent* de tous les phénomènes que nous considérons habituellement comme capables d’exemplifier une totalité. J’attire votre attention sur le rapport de ce qui vient d’être dit avec la différence ontologique dont il a été question antérieurement.

Mais il faut aussitôt ajouter à la remarque qui vient d’être faite la question qui achève de lui donner sa portée : pouvons-nous comprendre pourquoi la traduction en latin du *kaqovlou* aristotélicien engage le dévalement dont nous avons parlé ? Là, de nouveau, il est possible de signaler l’un des points les plus mal compris de l’enseignement de Heidegger.

L'opinion s'est partout répandue selon laquelle Heidegger rendrait la traduction en latin de la pensée grecque responsable de la baisse de niveau qui signe définitivement ce que l'on est convenu d'appeler "l'oubli de l'être". Je n'hésite pas à qualifier cette opinion de caricature, voire même de *stupidité*. La vérité – qui va exactement à l'encontre de ce contre-sens – c'est que : ce n'est pas parce que les Romains ont traduit en latin les vocables grecs que la pensée grecque a été trahie. C'est parce que les Romains ont tenté cette traduction sans rester fidèles à l'esprit de leur langue, ou peut-être encore plus clairement : parce qu'ils n'ont pas eu le courage, ou l'audace, de chercher tout ce qui, dans leur langue, répondait nativement à ce que les penseurs grecs ont – certes magistralement – dégagé dans leur langue. En d'autres termes : la faute des Romains consiste à avoir naïvement pensé devoir se mettre à l'école des Grecs, sans comprendre que jamais il n'est humainement possible de se mettre à l'école de quiconque en faisant l'économie d'un apprentissage primordial, celui qui demande de déployer aussi explicitement que possible sa propre **popularité**. Ce n'est pas par hasard que s'impose ici le mot du poète Hölderlin. "*Popularität*", chez lui – un mot caractéristiquement latin – doit s'entendre comme ce qui signe le possible rapport de chaque *peuple* au Tout-entier que nomme proprement le *kaqovlou* d'Aristote. La faute romaine (qui a une portée historique, sinon même historiale) est ainsi d'abord une faute commise à l'encontre de la popularité romaine. Il n'y aurait aucun sens à faire cette remarque si nous ne nous trouvions pas nous-mêmes dans une situation symétrique. Toute notre conception de la "culture" est fondée sur ce véritable porte-à-faux dont les Romains sont les initiateurs : croire qu'acquérir un savoir puisse avoir lieu par absorption, comme si le savoir était un bien disponible, qu'il suffirait de transposer. Alors qu'en vérité, il s'agit de trouver, au sein de sa propre popularité, ce qui répond, avant toute acquisition, à ce qu'il s'agit d'acquérir explicitement.

Dans la question qui nous occupait lors du premier séminaire, la question qui tournait autour de la notion de *totalitarisme*, je puis à présent formuler plus clairement ce qui est mon unique propos. Tout au long des chemins qu'il a frayés, Heidegger a constamment rappelé, dans une formulation stricte, ce que doit être l'acquis de la philosophie comme métaphysique, sous sa forme la plus achevée (c'est-à-dire dans la culmination qu'est la pensée d'Aristote). La philosophie, répète-t-il donc, est le savoir qui prend en vue

*"das Seiende als solches im Ganzen".*

On a pris l'habitude de traduire : "l'étant comme tel en totalité". Depuis des années, j'ai signalé – mais cela n'est toujours pas pris en considération, sans doute parce que je n'ai pas su le dire assez clairement – que cette traduction est profondément égarante. C'est pourquoi j'y reviens aujourd'hui, en sollicitant toute votre attention : cette locution, "*im Ganzen*", qui traduit le grec *kaqovlou*, il ne nous est pas permis de la rendre en nos langues latines par le terme de *totalité*. Car "totalité" est précisément le mot en lequel s'est inscrit l'écart qui, de plus en plus irrémédiablement, éloigne la pensée occidentale de ce que visait Aristote par le terme de *kaqovlou*. Ma proposition est donc de rendre l'expression "*im Ganzen*" par "en entier".

La philosophie est le savoir qui prend en vue l'étant comme tel en entier. *Das Ganze, die Ganzheit* – au moins chez Heidegger, puisque ces mots sont les mots allemands qui sont les siens – il ne faut pas les traduire à partir de notre idée de totalité, mais à partir de celle de *l'entièreté*. Le mot existe en français ancien. Il m'étonnerait fort qu'il fût absent de votre langue italienne. Car il n'est tout simplement pas possible qu'une langue ne connaisse pas, sous une forme ou une autre, ce rapport à l'entier qui signe le mode d'être de tout ce qui est humain.

L'entièreté, c'est le caractère de ce qui est entier – c'est-à-dire de ce à quoi rien ne manque pour être. Nous avons dit plus haut, à propos de l'adjectif *universus*, qu'il disait à merveille l'attitude ou la tenue de qui est en rapport à l'entièreté : *universus* = tourné d'un seul tenant, c'est-à-dire entièrement tourné vers l'entier. Prendre en vue l'étant comme tel en entier, ce n'est pas tenter de le comprendre à partir d'une totalité; c'est, bien plus simplement, articuler un "savoir" qui ne fait qu'un avec l'humaine condition. Peut-on encore l'appeler un "savoir" ? Dans nos langues romanes, assurément, si toutefois nous sommes attentifs à ce qu'elles disent! Ainsi, ce *savoir* parle au sein du vocable *universus*, dans son acception originale. Laissons Hölderlin nous le dire en allemand :

*"Wer nur mit der ganzen Seele wirkt, irrt nie"*

[“Qui seulement fait de toute son âme ce qu'il doit faire, ne s'égaré jamais”]

*Hyperion*, II, 1, Hellingrath II, p. 218.

Impossible d'entendre ce que dit le poète si vient interférer l'idée de totalité. Voilà qui permet une nouvelle remarque : la différence, dans nos langues, entre le Tout (c'est-à-dire le Tout

en tant qu'entière) et la totalité, est une de ces nuances inapparentes dont Husserl signalait qu'avec elles se décident, en la pensée, de ses impasses et de ses ouvertures.

Essayons ici de dire aussi clairement et simplement que possible de quoi il s'agit avec cette traduction. *Traduttore traditore*, c'est bien un proverbe italien, que je sache. Eh bien! parlons de la trahison traductrice. On croit que c'est celle qui consisterait à ne pas être "fidèle", comme on dit, à ce qui se trouve dans la langue que l'on traduit. Cette trahison-là est (mesurée à la portée de la question que nous soulevons) d'un ordre qu'il ne faut pas hésiter à qualifier de secondaire. Beaucoup plus grave est la trahison que nous risquons sans cesse de commettre lorsque nous ne restons pas fidèles aux richesses qu'abritent nos langues. Ce que je dis par conséquent, c'est que lorsque nous autres, gens du domaine latin, nous traduisons *Ganzheit* par "totalité", nous trahissons l'esprit de *nos* langues, en ne pensant tout simplement pas à ce qui, en elles, va déjà – pour ainsi dire à notre insu – en direction de la véritable entente du Tout, c'est-à-dire l'entière. Ce type de trahison a déjà lieu quand les Romains tentent de traduire les mots de la philosophie grecque sans partir de ce qu'était en mesure de dire la langue latine. Voilà qui éclaire, je pense, le propos de Heidegger quand il parle de la traduction en latin de la philosophie grecque. Nous savons tous qu'il dit et répète que cette traduction est un événement désastreux; mais aussitôt, à peu près tout le monde interprète cela dans un sens véritablement imbécile : comme une condamnation que porterait Heidegger sur les langues latines (incapables, ajoute-t-on, de véritablement penser). Cette question est d'une telle importance qu'il ne faut pas y laisser planer le moindre doute. Le reproche de Heidegger ne porte pas sur les langues latines, mais sur l'attitude des Romains à l'égard de la culture grecque. Les Romains en effet (instituant en cela quelque chose qui va se perpétuer en Europe) ont compris l'ensemble des œuvres de l'esprit grec comme "culture", et surtout comme modèle de culture, comme modèle à suivre pour s'élever autant que possible au même niveau que celui de ses initiateurs grecs. A y regarder attentivement, cette optique romaine est déjà celle de la "division du travail" : il s'agit de repérer où et comment s'effectue de manière optimale une performance, afin de simplement reproduire ce qui a déjà été fait. Or une telle conception du travail, celle qui implique la possibilité de sa division, de sorte que désormais tel groupe d'hommes est chargé des tâches où il excelle, alors que les autres tâches (où il est moins efficace) sont réservées à d'autres groupes – une telle conception du travail est insoutenable, pour la raison qu'elle ravale le travail à ne plus être qu'activité. On tient ainsi le critère très sûr de tout travail réel : est véritable travail tout ce qui ne se laisse pas diviser.



Pour illustrer encore plus clairement ce qui vient d'être dit sur la trahison par les Romains de leur propre popularité; pour bien établir que parler de cette trahison n'a pas lieu dans le but stupide de rabaisser la latinité, mais tout au contraire afin de nous rendre attentifs aux risques qui nous menacent nous-mêmes quand nous nous attaquons à la tâche formidable de penser l'événement qu'aura été l'histoire entière de la pensée métaphysique — ajoutons un mot portant sur l'une des formulations les plus hermétiques de Hölderlin.

Dans la première Lettre à son ami Böhlendorff (datée du 4 décembre 1801), Hölderlin parle d'Homère, le *premier* poète grec ("le poète de tous les poètes", comme il est écrit ailleurs [Hell. III, 247]), et de ce qu'a fait Homère pour instituer la poésie grecque. Homère, dit-il, y a porté à son sommet le don d'*exposer* (*darstellen*), c'est-à-dire de poser-là, de sorte que soit rendu patent ce que l'on expose. Et aussitôt, il explique pourquoi (ouvrons nos oreilles) :

*«parce que cet homme extraordinaire était assez empli d'âme pour aller s'emparer de la sobriété occidentale junonique au profit de son royaume d'Apollon.»*

Cet homme extraordinaire, c'est Homère. Il est extraordinaire parce qu'il est en état de faire ce à quoi nous autres hommes, ordinairement, sommes impuissants : ouvrir à ce point notre âme que nous soyons ouverts à ce qui est autre que nous. Voilà en effet la prouesse d'Homère : il est, écrit Hölderlin, "*seelenvoll*" – littéralement "plein d'âme", ce que nous devons comprendre comme disant une plénitude d'ouverture, c'est-à-dire une plénitude de pur accueil, soit : une plénitude de vacance. C'est ainsi qu'il est en mesure de faire venir dans son royaume d'Apollon la sobriété occidentale.

Le royaume d'Apollon (*Apollonsreich*), nous risquons de l'entendre à contresens, si nous l'interprétons à l'aide de l'opposition qui sera celle de Nietzsche, à savoir le contraste entre l'apollinien et le dionysiaque. C'est pourquoi il est plus prudent de couper court à cette entente, ne serait-ce qu'en formulant abruptement : le "royaume d'Apollon", c'est le royaume de l'immédiateté (dont la figure nietzschéenne est justement le dionysiaque). Ce royaume d'immédiateté n'est autre que le domaine natif des Grecs.

La sobriété occidentale, Hölderlin prend soin de la qualifier de Junonique – du nom par conséquent de la divinité romaine.

Ce que nous entrevoyons là est proprement vertigineux. Disons-le d'une manière qui va nous rendre ce vertige présent : selon ce qu'expose Hölderlin, Homère est l'instituteur de la poésie grecque en ceci qu'il a su d'emblée se rendre maître de ce qui sera la vertu occidentale par excellence : à savoir la sobriété.

Où est le vertigineux ? Non pas dans l'anachronisme, où le futur est anticipé (à la page 77 du Cahier de Hombourg, Hölderlin note : "Nous mettons les époques / c'en dessus dessous"), mais bien dans le fait que la possibilité d'être grec puisse demander de n'être pas fidèle à sa propre popularité. Pouvons-nous dire : "n'être pas fidèle" ? Assurément – à la condition de préciser aussitôt qu'il y a deux modalités d'être *infidèle*, dont une seule est l'infidélité que nous connaissons : celle qui revient à oublier ce que nous devrions pas oublier. Alors que l'autre infidélité consiste à *s'en détourner* – Hölderlin ajoutant à la dernière page des *Remarques à propos d'Œdipe* : "sans doute de manière sainte".

Ce que nous ne devons pas oublier, pour précisément en garder comme il faut la mémoire, nous avons à nous en détourner; c'est uniquement ainsi que s'instaure le vrai rapport d'un peuple à sa popularité.

Cela peut sembler incompréhensible. Mais il en va là en fait comme de la pensée. Souvenons-nous de ce que dit Heidegger dans le petit livre intitulé *À l'expérience de penser* (p. 13), à savoir que la pensée doit nécessairement penser contre elle-même. Il ne peut s'agir d'une affaire de contre-pied ou de contradiction. Penser à contre-pente ne demande pas l'infidélité d'oublier où la pente descend, mais celle de ne cesser de nous détourner d'elle.

En quittant cette évocation de notre premier séminaire, permettez-moi donc de dire encore une fois : nous ne devons pas oublier vers quoi mène la pensée de l'universel, pas plus que d'où elle vient, ni la déviation (ou peut-être mieux : l'embarquée) qui fait virer de l'un à l'autre – mais surtout, nous devons apprendre à nous en détourner.

\*

Le second séminaire a été consacré au thème "Penser l'art". Ce que nous avons essayé de faire se laisse résumer simplement : nous avons accompagné l'une des culminations de la pensée

philosophique quand elle prend pour thème l'art, à savoir la partie de la *Critique de la force de juger* qui s'occupe du "jugement esthétique".

Ce que nous avons pu constater, point par point, c'est comment dans les tournures mêmes de sa formulation, Kant était aux prises avec une difficulté extrême, qui le force à sans cesse serrer ce que c'est que le beau à l'aide de déterminations dont nous avons dit qu'elles étaient chaque fois à la limite de la contradiction. Rappelons cela à l'aide d'un seul exemple. Le second "moment" de l'élucidation du beau (KU, § 9, p. 32) se résume comme suit :

«Est beau ce qui plaît universellement sans concept.»

Rappelons la tripartition à partir de laquelle cette phrase prend son sens. A la page 15 de la troisième Critique (§ 5), Kant écrit : "*Agréable* est pour quelqu'un ce qui <en quelque mesure> le **satisfait**; *beau*, ce qui simplement lui **plaît**; *bon*, ce à quoi il donne son **estime**, son approbation."

Ce qui, pour notre propos, est étonnant c'est la manière dont Kant affine la détermination du plaisir éprouvé au contact du beau. Le beau, dit-il, est ce qui plaît universellement. Pour nous autres, l'idée d'un plaisir universel est à peu près un non-sens; car sous le nom de plaisir, nous entendons ce que Kant nomme ici la "satisfaction" (*Vergnügen*, où il faut savoir écouter parler le mot "*genug*", *satis*). Ce qui distingue par conséquent de la satisfaction le plaisir vrai, c'est précisément que le plaisir ne se limite *pas* à l'individu qui l'éprouve. L'éprouvant, cet individu se trouve d'emblée désindividualisé. Plus exactement : l'être humain, au contact du beau, ne cessant pas d'être *celui* qu'il est, cesse d'être un *individu*. Dirons-nous qu'il est "universel" ? Voilà qui n'est plus nécessaire. Nous pouvons ici, à nos risques et périls, quitter le langage traditionnel de la philosophie – ce langage où l'universel se comprend logiquement – et peut-être tenter de dire : au contact du beau, l'être humain est *entièrement* lui-même.

Nous voici parvenus là où parle le titre de cette conférence. C'est une phrase de Dostoïévski, qui est prononcée au chapitre V du Troisième Livre du grand roman *L'Idiot*. Avant d'aller plus loin, je voudrais rappeler que Nicolas Gogol (pour lequel Dostoïévski a toute sa vie éprouvé, comme pour Pouchkine, un sentiment de vénération) nommait "Poème" son roman *Les Âmes mortes*. Tout grand roman est autre chose que ce que nous nommons à la va-vite "un roman" (Il serait temps que nous autres, qui parlons les langues *romanes*, songions sérieusement à ce qu'est entièrement un *roman*).

La phrase est prononcée par un personnage qui s'adresse en ces termes au Prince Lev Nikolaievitch Muichkine :

«Prince, est-il vrai que vous avez dit une fois : “C'est la beauté qui sauvera le monde” ?»

Le Prince est l'*idiot* qui donne son titre au roman. ἰδιωτῆς", en grec, nomme l'être humain en tant qu'il n'appartient pas à la collectivité, qu'elle soit collectivité ethnique ou collectivité sociale. N'allons pourtant pas trop vite, et ne disons pas que cet être humain est l'homme universel (ne serait-ce que parce que parler ainsi, c'est nécessairement emprunter une voie d'abstraction) . Son nom, pour nous encore, doit rester : l'idiot. Ainsi, le Prince, au début du roman (Ch. VII du premier Livre), déclare-t-il dans une conversation chez le Général Ivan Fedorovitch Epantchine, alors qu'il est soumis à une sorte d'interrogatoire pour être admis dans la bonne société :

*«La beauté, c'est difficile d'en juger; je ne m'y suis pas encore préparé. La beauté est une énigme.»*

J'aimerais, en tout sérieux, que vous ne me croyiez pas parvenu au-delà d'où en est l'idiot. Kant, au contraire, est sans conteste plus loin, ne serait-ce que parce que son examen du beau a son site au sein d'une *Critique de la force de juger*. Le verbe *soudit'* (en juger) que nous lisons en russe a exactement l'acception du *krivnein* grec et kantien.

Mes propos ne contiennent aucune ironie : pour que vous puissiez vous en rendre compte sans la moindre équivoque, il me suffit de redire encore une fois que la méditation philosophique de Kant est l'un des documents les plus impressionnants de ce que la métaphysique est capable d'accomplir concernant la détermination du beau. Malgré cela, cette méditation demeure fondamentalement insuffisante, et ceci parce qu'elle n'arrive pas à être au clair quant au rapport réciproque de la pensée et du jugement. Kant écrit bien que “penser, c'est juger”. Mais le jugement lui-même, c'est-à-dire la *dijudication* (*Urteil*), quel en est le statut – que sépare-t-il, et à partir de quelle différenciation ?

Tant que ces questions ne sont pas tranchées, la beauté demeure insaisissable. Mais le Prince dit davantage : elle est une énigme. Peut-être est-ce d'ailleurs le plus propre de toute parole

énigmatique que de rester une énigme, alors même que tout ce qui l'entoure aurait été clarifié. *Le Rhin*, ce chant hespérique de Hölderlin, prononce au début de la quatrième strophe :

«*Énigme, ce qui pur a jailli.*»

(traduction de Jean Beaufret)

Comment allons-nous faire face non seulement à l'énigme de la beauté, mais à cette énigme dans l'énigme que propose l'Idiot : "*La beauté sauvera le monde*" ? Peut-être notre situation, après que l'apocalypse – comme dit Vladimir Benjaminovitch Bibikhin – a eu lieu, nous est-elle paradoxalement favorable, en ceci que nous ne pouvons plus y être distraits par aucun espoir<sup>2</sup>. Quelle est notre situation ? C'est celle du nihilisme. Le nihilisme qui, au temps de Nietzsche et de Dostoïévski, n'était encore qu'à nos portes, le voilà partout installé, sous son aspect le plus apparemment anodin : l'uniformité mondiale. Le terme de "mondialisation" qui, en France, désigne le processus en cours d'achèvement de rationalisation de l'économie planétaire, ce terme-même devrait nous faire dresser l'oreille. Car la "mondialisation" est en fait le phénomène de la pure et simple disparition du *monde* derrière la totalité du réel (il n'est pas sans intérêt de remarquer que ces deux vocables, "total" et "réel", sont apparus quasiment à la même époque, vers la fin du XIV<sup>ème</sup> siècle). Le nihilisme, répétons-le, Heidegger en donne le signalement le plus aigu lorsqu'il le présente comme l'époque de l'histoire où l'être a entièrement cédé le pas à l'étant.

À l'époque du nihilisme achevé, l'homme est totalement requis par la mobilisation totale du réel. Telle est bien la situation d'éclipse du monde où nous vivons : celle où "monde" ne dit plus pour nous l'entièreté des régions dont nous autres hommes ne sommes jamais qu'une partie – mais le lieu du réel où l'homme, trahissant son humanité, tend à prendre toute la place.

Cette époque est un temps nocturne. Lorsque Hölderlin déclare quelle est notre popularité (c'est dans la seconde lettre à Böhlendorff, datée du 2 décembre 1802), il la nomme, comme nous l'avons déjà dit : *sobriété*. En allemand, le mot de *Nüchternheit* fait directement écho à *nocturnus*. La sobriété est la règle de vie lorsqu'il fait nuit. Tous les poètes de *ce* temps (et disant *poètes*, je dis du

---

<sup>2</sup> Varlam Chalamov, *Kolyma II, La Nuit* (ed. Maspéro, Paris, 1981, p. 316) : "Un homme qui a espoir en quelque chose change son comportement, transige plus souvent avec sa conscience qu'un homme qui n'a aucun espoir."

Il faut impérativement distinguer l'espoir de l'espérance. L'espoir n'est que déformation hypostasiante de la pure possibilité d'attente qu'ouvre simplement l'espérance.

même coup tous les *artistes*) ont fait l'épreuve de la nature nocturne de notre temps. Celui peut-être qui l'a éprouvée le plus virilement, René Char, clôt le recueil *Feuillets d'Hypnos* (1943-1944), dédié à son ami Albert Camus, par l'aphorisme :

«Dans nos ténèbres, il n'y a pas une place pour la Beauté. Toute la place est pour la Beauté.»

Toute la place pour la Beauté, dans nos ténèbres – n'est-ce pas le comble du paradoxe ? Certainement pas, si nous méditons ce que dit l'Idiot : La beauté sauvera le monde.

Pourquoi le monde est-il à sauver ? Serait-il en danger ? Mais le monde ne peut pas, au sens propre du mot, être en danger, car il n'est pas quelque chose, ni même la somme de toutes les étants. Le monde ne peut que disparaître. Sauver le monde ne saurait donc revenir au même que le mettre en sécurité.

Sauver, c'est *salvare*. Ernout et Meillet remarquent que le bas-latin *salvo* "remplace *servo* auquel ne correspondait aucun adjectif". L'adjectif correspondant à *salvo* est en effet *salvus*, qui vit encore chez nous dans la locution "sain et sauf".

*Salvus* est, en latin, le mot qui correspond – jusque dans son étymologie – au grec ο{λο", lequel devient au neutre τοv ο{lon. Si nous voulons traduire *salvus* en restant fidèle à l'esprit de la langue, il faut donc partir de l'*entièreté*.

Le *monde* ne peut être sauvé qu'à une *condition*. Disons-le en latin : à la condition que nous soyons *universi* – non pas "universels", mais *tout entiers (d'un seul élan) tournés vers l'entier*. Telle est la *conditio* (la *cum-ditio*, là où se posent ensemble grâce à une mutuelle dation; ou bien la *cum-dicio*, là où se disent ensemble grâce à un mutuel entretien – *datio* et *dicio* dont, entre les hommes, la donation et le dialogue sont les belles mimiques); telle est la condition humaine.

Partout où vivent des hommes, la signature de l'humanité en eux apparaît dans leur rapport à ce qui est beau.

Le beau. Qu'est-ce que le beau ? Essayons de le dire *hic et nunc*, c'est-à-dire dans le site et à l'époque où nous sommes, ce qui demande que nous n'oublions pas que nous nous n'en sommes qu'à nous y préparer.

Baudelaire, qui a lui aussi éprouvé quels étaient notre site et notre époque, écrit en 1855 :

«N'en déplaise aux sophistes trop fiers qui ont pris leur science dans les livres, et, quelque délicate et difficile à exprimer que soit mon idée, je ne désespère pas d'y réussir. Le beau est toujours bizarre.»

( *Exposition Universelle de 1855* )

C'est un propos qu'il nous faut entendre dans toute sa sobriété. "Bizarre", dans notre langue française, marque un effet d'*écart*, de décalage, de discrédence – une rupture entre ce à quoi nous nous attendons par habitude et ce qui nous atteint en dérangeant l'habituel. Rappelant plus haut l'un des moments de la détermination du beau chez Kant, nous avons pointé sur ce que nous pouvons à présent nommer l'extrême bizarrerie de sa formulation. L'idée d'un "plaisir universel", disions-nous, confine au non-sens. Tant que nous ne faisons pas la différence entre le plaisir et la satisfaction, tant que nous n'entendons pas la satisfaction comme la marque d'une régulation naturelle, il nous est impossible en effet d'entrevoir ce qu'est le vrai plaisir, c'est-à-dire le rapport entier d'un être humain à ce qui, bizarrement, lui signale l'entier.

L'entrevoir, ce rapport singulier (où toute individualité, comme telle, est d'emblée abolie, au moment même où un être humain devient enfin entièrement celui qu'il est), cela demande que l'on quitte ce que Baudelaire nomme un peu avant, dans ce même texte, l'attitude du "*professeur-juré*, espèce de tyran-mandarin". Ce dernier, ajoute-t-il, "me fait toujours l'effet d'un impie qui se substitue à Dieu."

Qu'est-ce que la sobriété ? Nous avons dit plus haut qu'elle était la règle de vie lorsqu'il fait nuit. Lorsqu'il fait nuit, règne le mélange de tout (comme dit l'antépénultième vers du poème *Le Rhin*). Être impie, en temps nocturne, c'est ne pas savoir garder l'écart, ne pas savoir différencier ce qui, sous nos yeux, tend à se confondre. La sobriété – la "sainte sobriété" dit encore Hölderlin – consiste donc à garder dans la nuit le regard qui distingue. Continuer, alors que c'est devenu presque impossible, de différencier, c'est ne pas se montrer impie. La piété est ainsi l'exercice le plus haut de la sobriété. *Pius* est, comme Énée, celui qui n'ayant jamais fini d'expié, parvient à maintenir la pureté.

Ce que je vais dire à présent, j'en dois la remarque à Dietrich Eberhard Sattler, dont les deux derniers tomes de son édition intégrale de Hölderlin, les *Chants hespériques* (*Die Vaterländische Gesänge*) sont en ce moment-même sous presse.

Dans le poème à tous points de vue unique qu'est *En bleuité adorable*, se trouvent, dans la première triade, cinq mots où se résume entièrement tout ce que j'ai cherché à vous dire cet après-midi.

Ces cinq mots sont les suivants :

«*Reinheit aber ist auch Schönheit.*»

“<la> Pureté toutefois est aussi Beauté.”

Comment *commenter* ces mots; comment accompagner en pensant les mots gnomiques du poète ? Je pourrais dire : dans l'époque nocturne du nihilisme, la pureté, à elle seule, est déjà beauté – en ceci qu'elle maintient la différenciation.

Mais laissons plutôt le commentaire à un autre poète. Rimbaud, à la fin de *Alchimie du verbe*, écrit :

«*Cela s'est passé. Je sais aujourd'hui saluer la beauté.*»

Le nihilisme en effet *se* passe. Savoir saluer la beauté, en effet, n'est autre chose que maintenir saine et sauve, en toute pureté, l'harmonie inapparente où bat le cœur du monde.