

HEIDEGGER ET LEIBNIZ : DE LA SIMPLICITÉ DU RIEN.

Christophe Perrin (Lille III et Paris IV)

I. La présence de Leibniz chez Heidegger

À Leibniz, Heidegger* consacre expressément un cours lors du semestre d'été 1928 à Marbourg : *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*¹, ainsi que plusieurs séminaires à Fribourg durant les semestres d'hiver 1929-1930, 1933-1934, 1935-1936 et 1940-1941, séminaires qui, s'ils manquent aujourd'hui encore à l'appel de la précieuse *Gesamtausgabe*, devraient cependant paraître dans son tome 84 – le premier intitulé *Für mittlere und höhere Semester: Über Gewissheit und Wahrheit im Anschluss an Descartes und Leibniz*, le second : *Unter- und Mittelstufe: Leibniz, Monadologie*, le troisième : *Mittelstufe: Leibnizens Weltbegriff und der Deutsche Idealismus* et le dernier : *Fortgeschrittene: Leibniz, Monadologie*.

Déclarant en 1927 à propos du philosophe originaire de Leipzig que « toutes ses idées essentielles » sont « dispersées (...) dans des ouvrages de circonstance, de courts traités et des lettres »², c'est généralement avec la même dispersion que le penseur de Messkirch l'évoque, souvent peu mais très souvent, d'où des clins d'œil dans des textes variés et parfois fort éloignés dans le temps, chacun donnant lieu ou à une simple allusion ou à quelque développement substantiel. En outre, Heidegger dialogue avec celui qu'il considère appartenir, avec Kant et Hegel, « aux plus grands » des penseurs allemands – et qu'il tient du reste pour « le plus allemand des penseurs allemands »³, quand bien même il écrit en français –, dans des textes essentiels.

Dans *Vom Wesen des Grundes*⁴ en 1929, c'est une discussion sur la quête universelle d'une raison ou d'un fond – *Grund* - poussant jusqu'aux raisons ultimes ou aux fins dernières qui se noue, et celle-ci de se poursuivre en mettant en lumière, lors du cours du semestre d'hiver 1955-1956 intitulé *Der Satz vom Grund*, la particularité de ce qui, après un long temps d'incubation, ne parvint qu'avec Leibniz au statut de principe, lors même qu'avant lui Platon, Aristote ou même Spinoza se conformaient

* Notice bibliographique : Les références des textes de Heidegger sont données suivant les tomes de la *Gesamtausgabe* qui, depuis 1975, sous la direction de Friedrich-Wilhelm von Hermann, paraissent aux éditions Vittorio Klostermann, Francfort-sur-le-Main – abrégés *GA*, tome et page. Seront utilisées, dans la mesure du possible et quitte à les modifier, les traductions françaises existantes.

¹ *GA* 26.

² *GA* 24, p. 329.

³ *GA* 13, p. 19.

⁴ *GA* 9, pp. 123-175.

déjà à cette loi qu'ils tenaient pour une vérité certaine sans l'énoncer comme telle ou la déterminer épistémologiquement : le principe de raison. Heidegger se propose alors d'étudier à la fois ce que dit celui-ci et comment il le dit, pour établir finalement qu'il est équivoque, sinon contradictoire puisque affirme que rien n'est sans raison – "*nihil est sine ratione*" – sans aucunement nous révéler ni la raison de sa formulation, ni la nature véritable de la raison, en sorte qu'il définit une règle qu'il ne peut s'appliquer lui-même.

Dans une autre leçon, cette fois datée du deuxième trimestre 1940, *Nietzsche: Der europäische Nihilismus*¹, Heidegger cherche de la métaphysique l'origine chez Leibniz. En faisant de toute chose, de toute réalité, bref de tout étant, quelque chose qui est un sujet, qui est "subjectif", qui est à la fois représentation et effort, Heidegger explique que Leibniz, pensé comme précurseur du nihilisme moderne en ce qu'il pousserait la modernité scientifique et rationaliste dans la volonté de pouvoir de l'ère atomique, a inauguré une vaste et riche tradition, au point d'avoir une double filiation : une, presque directe, avec l'humanisme allemand incarné par Herder et Goethe comme admirateurs de la volonté naturelle, de la force et de l'effort, du destin napoléonien, et une qui se mêle très profondément à l'héritage kantien de la subjectivité pour donner l'idéalisme allemand, représentés par Schelling et Hegel. Insistant sur la centralité de Leibniz, lui qui se situe « au tournant » de la « métaphysique comme principe essentiel de l'histoire occidentale »², Heidegger, à dire vrai, ne manque jamais une occasion de souligner la portée de sa postérité, car « c'est moins par sa pensée et sa création personnelles qu'il exerça de l'influence, que par la structure de l'éducation scolaire à la philosophie, éducation déterminée par lui »³.

Parmi tous ces écrits, le cours du semestre d'été 1928 est à n'en pas douter l'ouvrage heideggérien de référence sur Leibniz : la métaphysique de celui-ci y est évoquée pour elle-même, et non en rapport avec un thème particulier comme Heidegger en a l'habitude ; elle est même exposée de manière assez exhaustive, expliquée et discutée, l'auteur mêlant habilement didactique et herméneutique pour démontrer le lien indissoluble entre logique et métaphysique, mieux, montrer comment celle-là dérive de celle-ci en sorte de co-appartenir finalement à la « sphère universelle de l'être »⁴. Aussi les commentateurs ne s'y sont pas trompés : qu'il s'agisse de Renato Cristin ou de Renata Viti Cavaliere, prolixes sur le sujet, ou de jeunes chercheurs tels Julien Pieron ou Pierre Teitgen, tous ont travaillé et travaillent encore sur le tome 26 des œuvres complètes de Heidegger paru en 1978 et dont la traduction française, en cours de réalisation par Gérard Guest, est annoncée chez Gallimard sous le titre *Fonds métaphysiques initiaux de la logique*. Du reste, Heidegger s'y adonnant à une auto-

¹ GA 48, p. 238.

² GA 69, p. 132.

³ GA 41, p. 87.

⁴ Renato Cristin, *Heidegger and Leibniz. Reason and the Path*, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, Contributions to phenomenology, 1998, p. 3.

interprétation de *Sein und Zeit*, ce grand cours de 1928 est d'autant plus important qu'il s'avère un prélude au fameux tournant – *Kehre* – et à l'abandon de la perspective, encore métaphysique, de l'ontologie fondamentale.

Puisqu'elle est aujourd'hui nettement balisée, ce n'est donc pas dans cette voie que nous inscrirons notre propos, mais plutôt dans celle qui consiste à interroger le sens de la reprise par Heidegger de la question posée par Leibniz au § 7 de ses *Principes de la Nature et de la Grâce*, à savoir : « pourquoi il y a plutôt quelque chose que rien ? »¹. Heidegger, en effet, n'a jamais cessé de souligner le caractère essentiel d'une telle interrogation, faisant par là même de son auteur un penseur de premier ordre. Reportons-nous seulement à l'*Einführung in die Metaphysik*, son cours du semestre d'été 1935 pour nous en convaincre : « Pourquoi donc y a-t-il l'étant et non pas plutôt rien ? Telle est la question », et le professeur d'ajouter aussitôt : « Telle est manifestement la première de toutes les questions » avant de s'en expliquer : « d'abord parce qu'elle est la plus vaste, ensuite parce qu'elle est la plus profonde, enfin parce qu'elle est la plus originaire », ce dont on se persuadera en remarquant que « tout ce qui n'est pas néant tombe sous le coup de cette question, et finalement le néant lui-même, non qu'il soit quelque chose, un étant, du fait que nous en parlons tout de même, mais bien parce qu'il "est" le néant »². Aussi, répétée par le phénoménologue – à la suite de Schelling d'ailleurs – et reformulée dès l'hiver 1928-1929 en ces termes : « pourquoi y a-t-il de l'étant et non pas plutôt rien ? »³, la question du métaphysicien est-elle assumée comme telle, en sorte d'être posée dans une continuité synonyme de fidélité à toute une tradition, ou contestée et, par là même, posée à nouveaux frais, en sorte d'inaugurer une position inédite ? Pour en décider, revenons-en pour commencer à la question elle-même.

II. La question leibnizienne et la réponse de son auteur

Lorsque Leibniz entend passer de la physique à la métaphysique dans ses *Principes de la Nature et de la Grâce*, petit discours composé à Vienne au début de l'été 1714 mais publié seulement en 1718 et dont la vocation n'est autre que de présenter son système en abrégé, dans un langage qui ne soit ni de l'Ecole ni des cartésiens pour être ainsi entendus par ceux qui ne pratiquent aucun des deux, la question qu'il pose est donc celle-ci : « pourquoi il y a plutôt quelque chose que rien ? », autrement dit : pour quelle(s) raison(s) est-il de l'être plutôt que rien ?

Comprenons-le bien : il ne s'agit pas ici de s'interroger sur le fait qu'il y ait ou non quelque chose – c'est là une donnée indubitable confirmée s'il le faut par notre seule capacité à poser une telle question –, ni sur la possibilité pour qu'il n'y ait rien,

¹ *Principes de la Nature et de la Grâce*, GVI, p. 602.

² GA 40, p. 3.

³ GA 27, p. 393.

mais sur ce qui fait qu'il y a le "il y a", que de l'être est donné, que l'être nous est donné. Ainsi quelles sont, mieux, quelle est la raison qui suffit à rendre nécessaire le fait même qu'il y ait quelque chose ? – le singulier, en effet, l'emporte ultimement sur le pluriel puisque, s'il y a nécessité, toutes les raisons en présence sont rigoureusement dépendantes les unes des autres et visent la même fin, en sorte que tout doit se résoudre en définitive à une seule et même raison dont l'unicité suffit à répondre à un tel questionnement. On rejoint là le « grand principe, peu employé communément, qui porte que *rien ne se fait sans raison suffisante* », le principe dit de raison suffisante formulé par l'auteur des *Principes* juste avant de poser sa question en ces termes : « rien n'arrive, sans qu'il soit possible à celui qui connaîtrait assez les choses, de rendre une raison qui suffise pour déterminer, pourquoi il en est ainsi, et non pas autrement »¹.

Précisons que c'est justement de ce principe que la célèbre question suit : « Ce principe posé, la première question qu'on a droit de faire sera : *pourquoi il y a plutôt quelque chose que rien ?* », et le philosophe de Hanovre de la doubler alors immédiatement ou, plutôt, de la décliner logiquement en une autre : « de plus, supposé que des choses doivent exister »². S'il est en effet nécessaire qu'il y ait quelque chose et non pas rien, alors ce qui est se doit d'être d'une certaine façon et non d'une autre, sans quoi tout serait contingent et, plus que la seconde de ces questions, c'est surtout la première qui tomberait. Qu'on se le dise : que ce qui est soit nécessaire ou pas, le fait même que cela soit ne peut pas, aux yeux de Leibniz, ne pas être. Et s'il est une raison dernière derrière cela, alors tout ce qui est ne peut être autrement qu'il est. En d'autres termes, si tout ce qui est était contingent, cela même que ce soit contingent serait nécessaire.

Cette raison, on le sait, Leibniz ne la trouve pas dans la suite des choses contingentes, c'est-à-dire ni dans les corps ni dans leurs représentations dans les âmes car, si l'on peut dire que ceci vient de cela, et cela de cet autre élément qui le précède, « on n'en est pas plus avancé, quand on irait aussi loin que l'on voudrait ; car il reste toujours la même question »³. Cette raison, l'auteur la trouve ultimement en Dieu, « dernière raison des choses » précisément, et substance nécessaire qui porte la raison de son existence avec soi. Reste bien sûr à s'assurer de celle-ci, et l'auteur de s'y employer souvent et différemment, soit de manière *a priori* en partant de l'essence de Dieu, soit de manière *a posteriori* en partant des choses distinctes de lui⁴, soit encore en mêlant ces deux voies car, comme l'indique le § 45 de la *Monadologie*, force est de reconnaître la solidarité de ces démarches.

¹ *Principes de la Nature et de la Grâce, op. cit.*

² *Ibid.*

³ *Ibid.*

⁴ Ses preuves, qui se rattachent aux arguments traditionnels tirés de l'ordre de l'univers, des vérités éternelles et de la contingence du monde, peuvent être désignées par les appellations suivantes : preuve tirée de l'harmonie préétablie, preuve tirée de la considération des essences, preuve tirée de la considération des existences.

Rappelons en ce sens la preuve par l'être nécessaire, présentée au chapitre 14 du premier livre des *Animadversiones in partem generalem Principiorum cartesianorum* : partant de l'idée de Dieu selon laquelle celui-ci doit être un *ens a se*, un "être de soi", c'est-à-dire un être qui porte en lui la raison de son existence, Leibniz en déduit que, s'il est possible, cet être doit nécessairement exister. Si, en effet, c'est de son propre chef, mieux, par sa propre essence qu'il existe, il suffit que celle-ci soit possible pour qu'il existe puisque rien n'empêche alors qu'il le fasse. Bref, n'ayant besoin de rien d'autre que de lui-même pour exister, si l'être nécessaire est possible, il existe nécessairement. Supposons à présent, pour nous en convaincre, que l'*ens a se* ne soit pas possible, c'est-à-dire qu'il soit contradictoire et absurde. Dans ce cas, tous les autres êtres le seront également car ce qui n'est pas par soi ne peut être que par un autre. Dès lors, et on le comprendra aisément, puisque ce qui est par un autre doit être par un autre qui, lui-même, est soit par un autre, soit par un être par soi, l'*ens ab alio* présuppose nécessairement un être cause de soi, un être existant par soi, sans quoi, plus encore qu'une fâcheuse régression à l'infini dans l'ordre des causes, rien ne saurait exister. Or, à n'en pas douter, il existe quelque chose. Donc du fait même qu'il existe des êtres qui sont *ab alio*, il faut conclure certainement qu'il existe un être *a se*. Ce qu'il fallait démontrer – et la démonstration de combiner effectivement les deux voies on le voit : *a priori* en ce qu'elle part du concept d'être *a se* conçu comme la condition de possibilité de l'*ens ab alio*, et *a posteriori* en ce qu'elle constate qu'il y a quelque chose, donc que de l'être est possible, pour conclure qu'un "être de soi" est nécessaire.

III. Le présupposé de la question leibnizienne et sa critique par Bergson

Se demandant pourquoi il y a quelque chose plutôt que rien, Leibniz s'interroge donc au fond sur la raison expliquant l'être dont tout philosophe s'étonne. Sa réponse est claire : une telle raison ne se peut trouver que dans un *ens a se* qui soit *causa sui*, autrement dit Dieu. Démontrer son existence revenant à montrer sa seule possibilité, et montrer sa possibilité à démontrer que son impossibilité est impossible – si tel était le cas encore une fois, rien de ce qui est ne serait –, la réponse de Leibniz à la question même qu'il se pose est au fond des plus simples et, pour cela même, apparaît déroutante, du moins décevante : s' « il y a plutôt quelque chose que rien », c'est en réalité... parce qu'il y a quelque chose ! Qu'on se le dise : toute la réflexion leibnizienne repose sur l'idée selon laquelle un être contingent doit nécessairement avoir pour raison dernière un "être de soi", et cela « car le rien est plus simple et plus facile que le quelque chose »¹. Ne peut-on toutefois en douter ?

Assurément répondra-t-on, car loin d'être nécessaire, la question leibnizienne présuppose déjà quelque chose, et même deux choses pour être exact : d'abord bien sûr qu'il y a quelque chose comme tel, ce dont on ne doutera pas sans quoi nous ne

¹ *Principes de la Nature et de la Grâce, op. cit.*

pourrions pas même y penser, ensuite qu’il y aurait pu ne rien y avoir. Or voilà où le bât blesse : impliquant une dévalorisation du possible vis-à-vis du réel, ce point contestable se voit contesté par Bergson le premier.

Dans « Le Possible et le Réel », article initialement paru dans la revue suédoise *Nordisk Tidskrift* en novembre 1930 puis repris dans *La Pensée et le Mouvant*¹, Bergson indique que la question qui nous préoccupe, à savoir « se demander pourquoi il y a de l’être, pourquoi quelque chose ou quelqu’un existe », est en fait un « pseudo-problème », autrement dit un problème qui « se pose encore et ne sera jamais résolu » car il « ne devrait pas être posé »². Et l’auteur de préciser aussitôt qu’« il ne se pose que si l’on se figure un néant qui précéderait l’être. On se dit : “il pourrait ne rien y avoir”, et l’on s’étonne alors qu’il y ait quelque chose – ou Quelqu’un »³. Or à chaque fois que la question est posée, “pourquoi y a-t-il quelque chose plutôt que rien?”, le “rien” dont il s’agit ici n’est en aucun cas un vrai rien, un vrai vide, un vrai néant. *Flatus vocis*, il ne renvoie pour l’auteur à aucune idée et encore moins à une certaine “réalité”. « “Rien” est un terme du langage usuel qui ne peut avoir de sens que si l’on reste sur le terrain propre à l’homme, de l’action et de la fabrication. “Rien” désigne l’absence de ce que nous cherchons, de ce que nous désirons, de ce que nous attendons. A supposer, en effet, que l’expérience nous présentât jamais un vide absolu, il serait limité, il aurait des contours, il serait donc encore quelque chose »⁴. Dans ces conditions, on comprend peut-être mieux les raisons qu’avait Leibniz de faire immédiatement suivre sa question d’une seconde : « pourquoi en est-il ainsi et non pas autrement ? ». A lire ces deux interrogations telles qu’elles sont formulées, c’est-à-dire de manière liée, il appert que le “quelque chose” de la première ne vise pas tant le fait qu’il y ait de l’être plutôt que rien, que le fait qu’il y ait les êtres qu’il y a, bref que la réalité soit comme elle est et non pas autre. Par conséquent, la question leibnizienne n’est pas tant celle de l’être comme tel, celle de l’existence même de quelque chose, que celle de son sens, tant d’ailleurs qualitativement – « il faut qu’on puisse rendre raison, *pourquoi (les choses) doivent exister ainsi*, et non autrement » – que quantitativement – « le rien est plus simple est plus facile que le quelque chose ».

Quoi qu’il en soit, derrière un tel questionnement dont le but est de déterminer ce qui rend la réalité nécessaire, gît l’idée fautive aux yeux de Bergson selon laquelle le possible prime le réel et s’avère moins que lui. Or c’est ce “vice de forme” puisque, on va le montrer, la vérité est tout le contraire, qui rend l’entreprise nulle et non avenue : « quand nous nous demandons pourquoi il y a de l’être, pourquoi quelque chose ou quelqu’un, pourquoi le monde ou Dieu existe et pourquoi pas le néant, quand nous nous posons enfin le plus angoissant des problèmes métaphysiques, nous acceptons

¹ Cet essai reprend en vérité des développements établis par l’auteur dix ans plus tôt à l’occasion de l’ouverture du meeting philosophique d’Oxford, le 24 septembre 1920.

² « Le Possible et le Réel »(1959), in *Œuvres*, Editions du Centenaire, Paris, PUF, 2001, p. 1336.

³ *Ibid.*, p. 1337.

⁴ *Ibid.*

virtuellement une absurdité »¹. Toujours, en effet, nous nous disons qu'il était tout à fait possible qu'il en ait été autrement puisque les choses, pense-t-on, sont possibles avant que d'être effectivement, pensables et pensées avant d'être réalisées. Et de même que nous estimons toujours que ce qui s'est passé aurait pu ne pas arriver, nous considérons toujours que si cela n'a pas été, c'est qu'il devait en être autrement, autrement dit qu'il était nécessaire que tout se déroule ainsi que tout s'est déroulé pour que le réel soit comme il est. En somme, et telle est la croyance commune, le réel devait d'abord être possible sans quoi il ne serait tout simplement pas venu à l'être, il n'aurait pas été.

Or l'erreur est bien là pour Bergson : loin que le réel vienne après le possible, c'est en réalité l'inverse qui se fait, donc l'inverse qui est vrai. Ce n'est en fait qu'une fois le réel avéré que nous pouvons penser le possible car, pour tout dire, nous ne l'imaginons aucunement auparavant. Et l'erreur de se faire illusion en définitive : « au fur et à mesure que la réalité se crée, imprévisible et neuve, son image se réfléchit derrière elle dans le passé indéfini ; elle se trouve ainsi avoir été, de tout temps, possible ; mais c'est à ce moment précis qu'elle commence à l'avoir toujours été (...). Le possible est donc le mirage du présent dans le passé ; et comme nous savons que l'avenir finira par être du présent, comme l'effet de mirage continue sans relâche à se produire, nous nous disons que dans notre présent actuel, qui sera le passé de demain, l'image de demain est déjà contenue quoique nous n'arrivions pas à la saisir »². Voilà ainsi dévoilés les rouages de l'illusion rétrospective qui préside à la notion de possible, catégorie ontologique fabriquée par l'intelligence, c'est-à-dire par la projection, dans le réel, d'un paradigme technique qui l'appauvrit par là même en niant la contingence, la profusion, la singularité de tout événement qui se produit. La réalité se caractérise en effet pour l'auteur par la nouveauté permanente et l'imprévisibilité. Or, dans le même temps qu'elle se crée, dans un processus incessant d'invention de formes inédites à partir d'éléments préexistants, son image se réfléchit dans le passé, en sorte que la conscience interprète de façon illusoire ce phénomène rétroactif et l'hypostasie pour ainsi dire dans la catégorie du possible. Loin d'être ce qui précède le processus créateur, le possible est alors cela même qui est consécutif à une oeuvre.

Prenons l'exemple, pour mieux le comprendre, de la création géniale qui est véritablement donatrice d'être et qui fait émerger, "en aval" en quelque sorte, la catégorie du possible : « Qu'un homme de talent ou de génie surgisse, qu'il crée une oeuvre : la voilà réelle et par là même elle devient rétrospectivement ou rétroactivement possible. Elle ne le serait pas, elle ne l'aurait pas été, si cet homme n'avait pas surgi »³. Songeons avec Bergson au *Hamlet* de Shakespeare : le seul homme qui ait pu penser possible, avant même qu'il ne soit, *Hamlet* tel qu'il est, ne peut être que Shakespeare lui-même pour l'auteur, qui souligne au passage que la possibilité d'une chose n'est pas

¹ *Ibid.*

² *Ibid.*, p. 1341.

³ *Ibid.*, p. 1340.

à confondre avec sa non-impossibilité. Si l'on peut dire Shakespeare possible, ce n'est en effet que de manière rétrospective, parce que l'on sait qu'il fut et qu'il a été celui que l'on sait. Pour parler avec exactitude, avant qu'il ne soit lui-même, avant qu'il ne fût tout ce qu'il pouvait être, Shakespeare était seulement non-impossible ; et s'il n'avait pas été du tout, nul n'aurait pu songer qu'il fût possible car il n'aurait tout simplement pas existé. Le possible n'apparaît donc qu'après coup, si bien que « c'est le réel qui se fait possible, et non pas le possible qui devient réel »¹.

Aussi le raisonnement leibnizien concluant que Dieu est nécessaire puisque possible, possible puisque non-impossible, et non-impossible puisqu'il y a bien quelque chose qui implique pour être un être de soi, est-il de part en part rétrospectif : ce n'est qu'à partir du réel qui se présente à lui que le philosophe de Hanovre peut penser à Dieu – ce qui ne saurait nous étonner : comment accéder à Dieu autrement que par son œuvre puisqu'on ne le peut directement ? S'en apercevoir n'équivaut cependant pas à une fin de non-recevoir : Bergson ne s'oppose pas à Leibniz, du moins à la réponse qu'il propose. Nulle part dans son essai n'est affirmé qu'il n'est aucune nécessité ou que Dieu n'existe pas. Bergson souligne seulement que la question leibnizienne s'avère un faux problème car, incapables de penser le rien véritablement, incapables de nous représenter le rien autrement que comme l'absence de ce que nous désirons, toutes les réponses que nous pouvons tenter se rejoignent nécessairement sur le fait qu'il devait en être ainsi. Nous avons beau prétendre qu'il aurait pu en être autrement, que le possible précède et excède le réel, le possible n'étant en vérité que « le réel avec, en plus, un acte de l'esprit qui en rejette l'image dans le passé une fois qu'il s'est produit »², il n'est rien d'autre précisément que ce qui est. Dès lors, bornons-nous à constater la réalité, voire à la contempler en nous rappelant que ce que nous voyons est possible parce que réel et non l'inverse.

IV. Le présupposé de la critique bergsonienne et sa critique par Heidegger

Au risque de nous répéter, soulignons encore que si, à l'instar de Leibniz, on se demande pourquoi il y a quelque chose et non pas plutôt rien, c'est au fond, pour Bergson, parce que l'on estime que ce qui est possible avant d'être réel, possède pour ainsi dire une existence logique avant de se voir doté d'une existence effective. Nous partons ainsi toujours de ce qui n'est pas pour nous interroger sur ce qui est, partons donc du néant pour nous enquêter de l'étant. Or de celui-là, pour l'auteur, nous n'avons ni ne pouvons avoir d'idée.

Pour me représenter le néant en effet, il me faudrait annuler dans ma pensée toutes les sensations qui me viennent du monde ainsi que la pure conscience de moi, ce que je ne peux faire finalement puisque annihiler la conscience de moi-même qui vient

¹ *Ibid.*, p. 1344.

² *Ibid.*, p. 1339.

juste de s'écouler implique, pour y parvenir, une autre conscience de moi qu'il me faudra à son tour supprimer, en sorte qu'il y a toujours, fonction de ces anéantisements, plusieurs néants que je ne pourrai aucunement opposer à l'être étant donné qu'ils renferment déjà l'existence en général. Aussi ce que l'on appelle d'ordinaire le néant ne pourra être au fond que l'acte par lequel on hypostasie les négations successives de nos états de conscience. Le néant est par là même toujours un état limité au domaine qu'une négation peut anéantir. On comprend ici que, pour Bergson, qui s'en explique dans un texte paru en 1906 dans *la Revue de philosophie de la France et de l'étranger* intitulé précisément « L'idée de néant » – texte repris depuis lors dans un développement intégré à *L'évolution créatrice* –, un néant complet – l'abolition de tout étant en somme – est une contradiction dans les termes. Ne pouvant atteindre que l'idée d'un néant défini, c'est-à-dire le néant qui correspond à une série de négations, il n'y a pas de néant comme tel. Pour le dire autrement, le néant est toujours la négation d'une présence et jamais l'absence totale. Il faut par conséquent parler, en dernier ressort, de « néant partiel »¹. Mais précisons encore ce qu'il faut entendre alors par la négation d'un néant partiel.

A dire vrai, lorsque je dis qu'il n'y a rien, lorsque je fais l'expérience qu'il ne se passe rien, mieux, que rien ne se passe, j'ai toujours, d'après Bergson, l'idée de quelque chose, cela car il y a toujours un état de faits devant moi. A dire qu'il n'y a rien, je dis en réalité qu'il n'y a rien de ce que j'attendais. Aussi le rien est-il toujours le rien d'une possibilité qui n'a pas été réalisée et qu'accompagne l'idée d'une substitution et le sentiment d'un désir ou d'un regret. Dans ces conditions, le néant est en définitive ou bien une négation – donc un néant partiel –, ou bien la non-réalisation d'un possible précis et attendu en même temps que le passage à l'être d'une autre chose possible – donc la nostalgie que porte le désir frustré d'un possible non réalisé sur l'effectivité. Il n'y a ainsi pas de néant, ni de néant possible, ni de néant pensable comme tel puisque, à parler de néant, je suis à chaque fois toujours déjà à l'intérieur de l'idée de l'être en général, et cela de deux manières : premièrement parce que j'ai de toute façon devant moi, sitôt que j'ai un vécu de conscience, ne fût-ce qu'un vécu de ma conscience à moi, une idée de « l'existence en général »² – tout ce que je me représente, je me le représente *sub specie entis* –, deuxièmement parce que lorsque j'affirme qu'il y a du néant, je veux dire que « la réalité actuelle en général »³ ne comprend pas le possible que j'avais sélectionné, en sorte que j'ajoute à ce qui est « l'idée d'une exclusion de cet objet particulier »⁴ auquel je songeais – devant un possible qui s'est réalisé et qui n'est pas celui que j'espérais, j'ajoute à ce qui est survenu, qui est tout sauf un néant puisqu'il est advenu effectivement, le souvenir du possible qui n'a pas été réalisé, si bien que la seule idée de néant que je peux avoir tient ainsi à un ajout... voilà le paradoxe.

¹ *L'évolution créatrice* (1959), in *Œuvres*, Editions du Centenaire, Paris, PUF, 2001, p. 733.

² *Ibid.*, p. 731.

³ *Ibid.*, p. 736.

⁴ *Ibid.*

Tel est donc le présupposé de la critique bergsonienne de la question leibnizienne : l'idée selon laquelle il n'y a pas de représentation possible du néant, pas de concept de celui-ci, bref l'idée selon laquelle on ne peut pas penser le néant. C'est là pourtant ce qu'entreprend le professeur titulaire qu'est devenu Heidegger le 24 juillet 1929, lors de sa leçon inaugurale intitulée « *Was ist Metaphysik ?* », leçon prononcée dans le cadre solennel de l'Aula de l'Université de Fribourg, c'est-à-dire devant l'ensemble de ses collègues universitaires de toutes matières confondues et l'assemblée des étudiants de toutes les facultés. Ayant à coeur de rendre intelligible pour tous ce dont parle la métaphysique et pour but de rendre manifeste la légitimité, dans l'ensemble du discours scientifique déployé par l'Université, du département de philosophie auquel il appartient, Heidegger renonce d'emblée à parler de la métaphysique pour s'appliquer à éclairer son point d'ancrage, son lieu. Or, à ses yeux, celui-ci dépend d'une question qui doit être construite car, dans leur déploiement, les sciences interdisent qu'elle se pose. Pourquoi ?

Parce que dans le domaine des sciences, « ne doit être sonder que l'étant et autrement rien ; l'étant seul et outre lui rien ; l'étant sans plus et au-delà rien »¹. A strictement parler, les scientifiques ne parlent que de l'étant et pourtant, à n'étudier aucune autre région de l'étant que celle qu'ils approfondissent scrupuleusement – pour le physicien, la matière et à rien d'autre ; pour le biologiste, les vivants et à rien d'autre, etc. –, tous font signe vers ce qui n'en relève pas. Tous, pour dire la limite de leur champ d'investigation, se voient contraint de dire "rien", ce qui, pour l'auteur, revient non pas à ne rien dire mais bien à dire *le rien*. Heidegger joue bien sûr ici sur les mots – ce que Carnap lui reprochera assez, on le sait – puisque *nichts* en allemand veut d'abord dire *rien* au sens où nous soulignons l'absence d'une chose, mais s'avère également une forme de la négation ou peut encore désigner, si on le substantive, *le rien*, autrement dit le néant. Passant dès lors de rien au rien – on pourra évidemment se demander si ce qui est faisable graphiquement, à savoir passer par l'usage d'une simple majuscule du *nichts* au *Nichts*, est conceptuellement permis –, toute la question est pour lui de savoir si, « à se soucier de ce rien »², on peut en dire quelque chose et non pas rien justement. « Rejeté par la science » en effet, le rien est généralement « relégué comme le nul »³ – *das Nichtige* –, en sorte que la seule chose que l'on affirme à son sujet est qu'il n'est rien du tout, qu'il est ce qui est nul et non avenu. Mais ce n'est pas là parler – et donc penser – sérieusement, du moins clairement pour Heidegger car, d'une part, on maintient la substantivation de rien – "*le rien n'est rien*" – et, de l'autre, rien n'est dit du statut ambigu de cette négation – "*le rien n'est rien*". Ainsi force est de reconnaître que non seulement les sciences – la science donc – ne traitent que de l'étant, mais encore qu'elles ne veulent pas même entendre parler du rien dont elles ont pourtant besoin pour

¹ GA 9, p. 105.

² *Ibid.*, p. 106.

³ *Ibid.*

dire qu’elles ne veulent parler de rien d’autre que l’étant. Bref, « la science ne veut rien savoir du rien »¹.

C’est là cependant pour Heidegger un point fort de la science car un point capital pour la philosophie : si le rien n’est pas positivement donné à celle-ci, il lui est concédé par celle-là, concédé en ce sens que, s’il est à tout le moins possible de poser la question du rien, c’est que pour le dénier, on doit nécessairement l’utiliser. Dit autrement, quand bien même on ignore si le rien existe – ce qui serait du reste assez étrange –, on ne peut pas dire qu’on ne peut pas s’interroger sur lui puisque l’on en parle pour dire que l’on a rien à en dire et que tout le monde au fond comprend ce que cela veut dire. Reste que l’on ne peut s’en tenir là pour l’auteur : « si le rien, quoi qu’il en soit de lui, doit être soumis à la question – le rien lui-même – il faut d’abord qu’il soit donné. Il faut que nous puissions le rencontrer »². Le néant ne doit pas être seulement concédé par un embarras langagier des scientifiques qui se laissent piéger par leurs propres mots en affirmant que, s’intéressant à l’étant et à rien d’autre, ils n’ont cure du rien, c’est-à-dire en affirmant ce qu’ils entendent nier au moment même où ils le nient. Le néant appelle à être donné, ce qui n’est pas chose simple puisque, de prime abord et le plus souvent, c’est l’étant qui nous apparaît. Alors comment le voir ? Comment le faire voir ?

Entrevoir le rien, entrevoir le néant, qui est « la négation intégrale de la totalité de l’étant »³, implique manifestement de pouvoir procéder à cette suppression, opération qui implique préalablement de pouvoir faire l’expérience de cette totalité. Comment donc être mis en présence de celle-ci pour, ensuite être mis en présence de son absence ? Par l’angoisse, répond Heidegger lors de sa conférence⁴, l’angoisse – *Angst* – qui est une disposition affective dans laquelle la familiarité du monde est suspendue, dans laquelle on ne se sent pas à son aise, on ne se sent pas chez soi, dans laquelle tout nous est étranger – « *In der Angst – sagen wir – “ist es einem unheimlich“* »⁵. Or c’est précisément cette indétermination qui est ici déterminante : là où, dans la peur, j’ai peur devant et à cause d’un étant précis que je connais ou sais du moins reconnaître, dans l’angoisse m’angoisse un je-ne-sais-quoi en sorte qu’il m’est impossible ni de déterminer quel étant me menace, ni de savoir si j’ai vraiment quelque chose à craindre. Dans l’angoisse, parce que rien ne m’affecte particulièrement, tout m’affecte en même temps, et parce que tout m’affecte en même temps, c’est le rien qui m’affecte directement. Ce que l’on confesse d’ailleurs au sortir d’une crise d’angoisse en avouant, quand tout va mieux, que “tout va bien” et que “ça n’était rien”. Pour Heidegger, nul besoin d’en dire davantage car tout est là : on parle en vérité fort justement en affirmant

¹ *Ibid.*

² *Ibid.*, p. 108.

³ *Ibid.*, p. 109.

⁴ Heidegger reprend ici une analyse bien connue établie deux ans plus tôt aux § 39, 40 et suivants de *Sein und Zeit*. Nous n’insistons pas.

⁵ *GA 9*, p. 111.

que ça n'était rien car, précisément, c'était du rien qu'il s'agissait, c'était le rien qui "agissait".

Par conséquent, le rien se dévoile par l'angoisse et se constate phénoménalement. Aussi le néant est-il une expérience que l'on fait, expérience de la disparition des étants d'un côté et, par là même, de l'apparition de l'être de l'autre. Expliquons ce dernier point avant d'en tirer les conséquences qui s'imposent pour notre sujet.

Repoussant, expulsant, excluant – *abweisend* – les étants du monde, le néant que j'éprouve dans l'angoisse les suspend mais, ce faisant, fait office de renvoi – *Verweisung* – à la totalité de l'étant qui vient de sombrer, en sorte que ne voyant plus rien, je vois que je ne vois rien, donc vois le rien, ce qui revient à voir l'être de ce qui ne m'est plus possible de voir. En d'autres termes, a lieu dans l'angoisse une *abweisende Verweisung* grâce à laquelle la suspension des étants fait apparaître qu'ils étaient là, donc fait apparaître leur être. Voilà pourquoi Heidegger affirme que « l'essence du néant » réside en ceci qu'il nous porte devant « l'étant comme tel », et l'auteur d'explicitier ce que signifie devant l'étant comme tel : « proprement devant l'être de l'étant »¹. Quoique la conférence de 1929 ne le dise pas explicitement, on aura compris que, dans l'expérience de l'angoisse, il en va dès lors de la différence ontologique, celle-là faisant apparaître celle-ci en pointant l'être de l'étant quand tous les étants sont suspendus. Or l'être de l'étant n'étant pas un étant, l'être n'étant rien d'étant, il faut certainement conclure que lorsque je ressens le néant dans l'angoisse, c'est finalement l'être que j'éprouve².

On en conclura donc que le rien est bel et bien pensable, non que l'on puisse le concevoir – Bergson n'a ici peut-être pas tort, comme Carnap d'ailleurs -, mais parce que l'on peut le sentir, l'expérimenter – ce à quoi Bergson ne songe pas, présumant, comme Carnap du reste, que penser et, *a fortiori* connaître, se fait toujours par représentation, par concept, lors même que cela se peut aussi et, sans doute d'abord, par disposition affective. Il s'ensuit en définitive que la pensée heideggérienne se caractérise essentiellement par une inversion du jugement de Leibniz. Qu'est-ce à dire ?

¹ *Ibid.*, p. 114.

² Remarquons que cette équivalence entre le néant et l'être a été difficile à établir pour l'auteur. Au §40 de *Sein und Zeit*, lorsqu'il y s'agit de l'angoisse, le néant équivaut seulement à la mise au jour de l'être-au-monde. Dans *Was ist Metaphysik ?* en 1929, Heidegger n'identifie pas directement le néant et l'être. Il affirme juste que « dans l'être de l'étant advient le néantir du rien » – *GA 9*, p. 115 – , autrement dit que quand le néant néantit, il le fait à l'intérieur ou en direction de l'être de l'étant, et se contente de citer la formule hégélienne célèbre du premier livre de la *Science de la logique* : « L'être pur et le rien pur, c'est donc le même ». Ce n'est en réalité qu'en 1946 et 1949 que Heidegger pose l'identification, respectivement dans la lettre à Jean Beaufret dite *Lettre sur l'humanisme* : « l'être néantit en tant qu'être » – *GA 9*, p. 360 –, et dans l'*Introduction* qu'il rédige à sa leçon de 1929 : « le néant ainsi compris (c'est-à-dire le néant de l'étant) se déploie comme l'Être même » – *GA 9*, p. 115.

V. Le présupposé de la question leibnizienne et son inversion par Heidegger

Que la pensée de Heidegger se caractérise par une inversion du jugement de Leibniz signifie que, pour celui-là, contrairement à celui-ci, non seulement le rien n'est pas « plus simple et plus facile » que le quelque chose – sur ce point, Heidegger s'accorde avec Bergson –, mais plus encore c'est l'étant qui est plus évident que le néant – sur ce point cette fois, Heidegger fait cavalier seul. Aussi la question n'est-elle plus de rendre raison de ce qui est à partir du rien, mais de s'interroger sur le rien à partir de ce qui est. Comprenons-le bien : là où Leibniz s'interroge sur la raison de l'existence des choses plutôt que rien du tout, Heidegger, lui, se demande ce qu'est le néant qu'est l'être étant donné l'étant – insistons sur cette dernière formule : *étant donné l'étant* car, dans la mesure où Heidegger envisage l'étant non comme une nécessité mais comme un pur donné, une simple vérité de fait, le problème leibnizien et, pour tout dire, métaphysique, de l'origine radicale des choses, ne pouvant pas ne pas être posé, est supposé résolu au titre de ce que l'idée de Dieu et de son existence appartient au concept même d'étant conçu comme vérité contingente, puisqu'il n'y aurait aucune contradiction à ce que rien n'ait existé. On le voit ici parfaitement : contrairement à la métaphysique, la pensée heideggerienne de l'être n'entreprend pas d'élucider d'abord le quelque chose mais le rien. Et c'est bien essentiellement par rapport à Leibniz que prend sens cette opposition.

On le montrera sans peine à relire la lettre-préface que l'auteur rédige à Henry Corbin le 10 mars 1937, pour servir de prologue à la traduction française de *Was ist Metaphysik ?* Succinct, ce texte n'en définit pas moins très clairement cette distinction entre, d'une part, la pensée posant la question de l'être et, de l'autre, la métaphysique qui, eu égard à la structure ontothéologique qui est la sienne, ne traite que de l'étant. De celle-ci, Heidegger affirme ainsi que si « elle interroge sur l'être de l'étant », « elle n'interroge pas sur l'être lui-même et sur sa vérité », en sorte que « la question concernant l'être de l'étant » est, certes, sa « question directrice ; mais elle n'est pas encore la question fondamentale »¹. On le comprendra aisément à rappeler que la métaphysique pense toujours dans le cadre de l'opposition sujet-objet et toujours à propos de l'objet constitué qu'est l'étant ; or la question de l'être, elle, interroge précisément cette opposition sujet-objet que présuppose la métaphysique, de manière à porter sur la survenue de l'objet – objet qui n'est pas encore envisagé comme un étant – et, selon l'auteur lui-même, « devient tout d'abord, en même temps et nécessairement, la question de l'essence de la vérité, c'est-à-dire du dévoilement comme tel, dévoilement en raison duquel nous venons à nous trouver préalablement et en général dans une réalité manifestée »².

¹ *Prologue de l'auteur*, in *Questions I*, trad. fr. de Henry Corbin, Paris, Gallimard, coll. "Classiques de la Philosophie", 1968, coll. "Tel", 1990, p. 9.

² *Ibid.*

Encore une fois, l'étant étant, par définition, quelque chose – autrement dit un objet –, l'être, lui, ne peut l'être et s'avère le rien, c'est-à-dire la survenue elle-même de quelque chose, survenue qui, comme telle, n'est précisément pas encore un objet. A ce titre, Leibniz est bien celui qui exprime le plus clairement l'essence de la métaphysique en posant la question qui est la sienne et en affirmant que « le rien est plus simple et plus facile que quelque chose ». Dans une perspective diamétralement opposée en revanche, celle précisément de l'auteur, il est certain que ce rien qu'est l'être est moins évident que ce quelque chose qu'est l'étant puisque, ne pouvant être défini aussi facilement que lui, il n'est pas pour autant rien du tout. Et l'enjeu de la réflexion heideggerienne n'est pas autre que de pouvoir en dire davantage.

Conclusion

Concluons. En reprenant dans son *Einleitung zu « Was ist Metaphysik ? »* de 1949, dernier commentaire qu'il fait à sa conférence de 1929, la question de Leibniz « Pourquoi il y a plutôt quelque chose que rien ? » et en la transformant dès l'hiver 1928-1929 en : « pourquoi y a-t-il de l'étant et non pas plutôt rien ? », ceci après avoir fortement insisté sur son importance, notamment en 1935, Heidegger, à l'inverse de son prédécesseur qui tient manifestement le quelque chose pour supérieur au rien, établit ainsi que le rien est le porte-nom de l'être, d'où suit que la question du philosophe de Hanovre appelle à être renversée pour devenir : « pourquoi y a-t-il du rien plutôt que du quelque chose ? ». Mais il y a plus. En soulignant que la question métaphysique par excellence est bien celle que pose et propose Leibniz dans ses *Principes de la nature et de la grâce*, puisque la métaphysique a en propre de ne s'étonner que du quelque chose et jamais du rien, c'est ultimement à entendre le sens véritable de cette interrogation – qui disqualifie ontologiquement la métaphysique et non la qualifie finalement – que Heidegger convie : « cette question peut également se formuler : D'où vient que partout l'étant ait prééminence et revendique pour soi tout « est », tandis que ce qui n'est pas un étant, le rien compris de la sorte comme l'être lui-même, reste oublié ? »¹. Dès lors, si comme on le prétend généralement, Heidegger reprend la question leibnizienne, autant dire qu'il ne la reprend pas à son compte mais la reprend comme on le fait d'un enfant qui a mal parlé, et cela pour qu'on ne reprenne plus les philosophes à la poser en n'entendant pas tout ce qui en elle est présupposé.

¹ GA 9, p. 382.