

Essai sur Rousseau, l'ancêtre

l'ur-Heidegger¹

par Gérard Allard

à L.N.

J'aime bien le mot *essai*, et je l'aime encore plus dans ce cas particulier : je ne suis pas du tout sûr de ce que je proposerai. On pourrait appeler ma thèse une intuition ; mais cela me paraît encore trop fort. Disons que je proposerai une impression à laquelle je n'échappe pas, une impression qui m'irrite d'autant plus que je ne connais aucun commentateur qui l'ait proposée.

L'intuition/impression est plutôt simple : je trouve qu'il y a une parenté entre sinon les thèses de Heidegger et de Rousseau, du moins entre les réflexes intellectuels dont leurs pensées sont issues. On peut au moins reconnaître que ces deux penseurs entreprennent leurs pensées à partir d'un malaise : l'un et l'autre savent, ou sentent, ou devinent, que la Modernité est un mensonge à soi, un mensonge à soi qu'il faut faire entendre et dénoncer, un mensonge à soi qui peut devenir une prise de conscience et donc dont on peut espérer échapper à

1. Cette conférence fut prononcée dans le cadre du colloque *Journée d'étude à l'occasion du tricentenaire de la naissance de Jean-Jacques Rousseau, 1712-2012*. «*Les héritiers de Rousseau : de la Révolution française à aujourd'hui*», Université Laval, Québec, mars 2012. Le texte a été légèrement corrigé.

la fois sur le plan individuel et sur le plan de l'Histoire. Une parenté semblable ne décide pas de la teneur et encore moins de l'explicitation d'une pensée, j'en suis bien conscient : le malaise pascalien face à l'esprit de géométrie aboutit à tout autre chose que ce qu'atteint le malaise du citoyen de Genève, Jean-Jacques Rousseau, devant le rétablissement des sciences et des arts, et Rousseau et Pascal sont aux antipodes sur le plan philosophique ; voire, ils sont l'un un philosophe et l'autre un homme de foi, ce qui est l'opposition humaine fondamentale.

Aussi, la suggestion que je fais ici, et par laquelle je tente d'aller un peu plus loin sur le chemin de la comparaison entre les deux hommes et leurs pensées, est vouée à être mise au rancart avant même qu'elle trouve expression, du fait des différences évidentes et incontournables entre le citoyen de Genève, comme Rousseau se baptisa, et le *Meister aus Deutschland*, le maître surgi de l'Allemagne, comme Safranski appelle Heidegger. Pour éviter au moins un peu l'accusation d'inconscience et pour mériter à mes remarques une demi-vie sinon physique, du moins philosophique, je signale quelques-uns des aspects de l'incompatibilité des deux penseurs pour les reconnaître sans doute, mais aussi pour faire sentir qu'il y a peut-être des ponts à jeter malgré tout.

Or la première incompatibilité se devine déjà dans les surnoms qu'on leur donne. Ainsi, Rousseau se présente comme un citoyen, et Heidegger est présenté comme un professeur : Rousseau écrit des discours, alors Heidegger produit des traités, des cours ou des conférences, des conférences qui portent des titres

impressionnants de sérieux universitaire comme « Ce qu'est et comment se détermine la *phusis* », « La question de la technique » ou « La phénoménologie et la pensée de l'être ». Pourtant, l'un et l'autre se présentent comme un promeneur, que ce soit celui des *Rêveries* ou celui des *Chemins qui ne mènent nulle part*.

Malgré cette ressemblance, qu'on s'empressera d'oublier, il y a chez Rousseau une intention éthique et politique qui accompagne tout ce qu'il écrit, depuis ses deux discours, jusqu'aux terribles écrits de la fin de sa vie. Tout à l'opposé, Heidegger insiste sur le fait que ses propos ne doivent pas être lus comme des remarques dont on peut tirer des vérités morales ou un sens politique. Aussi, on a beau trouvé dans son œuvre principale *Être et Temps* des thèmes comme l'authenticité, le bavardage, l'échéance, l'être-pour-la-mort et l'être-en-dette, le penseur allemand est clair, et ce dès le début de l'œuvre : « L'interprétation qui suit apportera seulement quelques "éléments", certes non dénués d'importance, au projet d'une anthropologie possible, ou plutôt de sa fondamentation ontologique. Cependant, l'analyse du *Dasein* est non seulement incomplète, mais encore et avant tout *provisoire*. Elle dégage seulement d'abord l'être de cet étant, sans interpréter son sens ². » Pour répéter cette première remarque, la question de Rousseau est celle du bonheur, de la justice et de la vertu, alors que Heidegger parle de l'être et refuse de reconnaître que l'être de l'étant qu'il analyse, le *Dasein*, est alors saisi dans ses dimensions morales ou politiques : il se cantonne toujours dans les

2. *Être et Temps*, § 5.

préliminaires, dans les existentiels, dans les fondements préalables de ce que pourrait être une éthique et une politique entreprises un bon jour.

Cette différence est accompagnée d'une opposition plus solide : on entend l'un refuser l'option de l'autre, et vice versa. Qu'on pense à la remarque initiale de Rousseau dans son *Discours sur les sciences et les arts* : « Voici une des grandes et des plus belles questions qui aient jamais été agitées. Il ne s'agit pas dans ce discours de ces subtilités métaphysiques qui ont gagné toutes les parties de la littérature et dont les programmes d'académie ne sont pas toujours exempts ; mais il s'agit d'une de ces vérités qui tiennent au bonheur du genre humain ³. ». On doit voir là un rejet de principe de l'approche de Heidegger qui fait de la question de l'être le problème à partir duquel sa pensée doit se déployer. « *Toute ontologie, si riche et cohérent que soit le système catégoriel dont elle dispose, demeure au fond aveugle et pervertit son intention la plus propre si elle n'a pas commencé par clarifier suffisamment le sens de l'être et par reconnaître cette clarification comme sa tâche fondamentale* ⁴. » Rousseau commence en refusant cette protestation heideggérienne.

Mais Heidegger lui aussi rejette pour ainsi dire d'emblée l'entreprise rousseauiste. Car le concept d'homme dans l'état de nature, celui de l'homme avant l'histoire, les concepts on ne peut plus rousseauistes est pour lui un point de départ inadéquat. Aussi, s'il tient à partir de la quotidienneté pour examiner le *Dasein*, il

3. *Premier Discours* § 1. – Les citations de Rousseau qui comportent un § renvoient à mon édition de son texte.

4. *Être et Temps* § 3.

précise : « L'interprétation du *Dasein* en sa quotidienneté n'est pas pour autant identique à la description d'un degré primitif du *Dasein* tel que l'anthropologie peut nous en procurer empiriquement la connaissance. *La quotidienneté ne se confond pas avec la primitivité*⁵. » Pour sa part, Rousseau est tout aussi clair : la connaissance de l'homme dans l'état de nature, quelle qu'en soit la manière d'approche, est une clé, perdue ou jamais acquise avant lui, de la compréhension de tous les problèmes qui le concernent. « Car comment connaître la source de l'inégalité parmi les hommes, si l'on ne commence par les connaître eux-mêmes ? Et comment l'homme viendra-t-il à bout de se voir tel que l'a formé la nature, à travers tous les changements que la succession des temps et des choses a dû produire dans sa constitution originelle, et de démêler ce qu'il tient de son propre fond d'avec ce que les circonstances et ses progrès ont ajouté ou changé à son état primitif⁶ ? » Il serait difficile de trouver des oppositions plus marquées et plus assumées entre deux penseurs.

Pourtant, à partir de ce rejet réciproque des approches, on pourrait voir, ou du moins entrevoir, que chez les deux, il y a un refus du fait brut et donc un refus de l'appel rationnel classique : « Il est ainsi, donc il faut qu'il en soit ainsi. » Au contraire de ceux qui identifient de ce qui est avec ce qui est, Rousseau et Heidegger cherchent, et croient avoir trouvé, ou du moins peuvent offrir, un point d'appui non réaliste qui permette au levier de leurs pensées de soulever un monde

5. *Être et Temps* § 11.

6. *Second Discours* Préface, § 24.

d'interprétations réalistes ou rationalistes et de libérer une pensée nouvelle, celle du promeneur solitaire, puis celle de celui qui prend des chemins qui ne mènent nulle part. En somme, ils se trouvent ensemble au moins en ce sens qu'ils devinent, comme je l'ai dit, un manque dans les analyses qui ont précédé les leurs et surtout dans les thèses de ce qu'on appelle la Modernité : tout différents quand ils avancent sans doute, ils cheminent ensemble au moins du fait d'être opposés à une même réalité historico-intellectuelle.

Pour revenir à l'objection qu'il ne peut y avoir de filiation Rousseau-Heidegger, s'ajoute la remarque toute bête que Heidegger ne mentionne jamais Rousseau, et que, quand il dialogue avec ses prédécesseurs ou du moins les interprète, ce sont Kant, Descartes et Aristote qui sont ses vis-à-vis. Le moins qu'on pourrait demander à une suggestion telle que je propose, ce serait de montrer que Rousseau a nourri, et ce de l'aveu du nourrisson, la pensée de Heidegger. Sans doute, mais alors le fait brut est le suivant : Rousseau n'est jamais mentionné par Heidegger⁷.

Ce silence est significatif. Mais que signifie-t-il ? Pour prendre un autre exemple, qui minera ce que je viens de suggérer, Pascal n'est mentionné que deux fois dans *Être et Temps*, une fois pour le citer et montrer qu'il propose une objection qu'on doit pouvoir dépasser et une autre fois pour lui reconnaître avec Augustin et d'autres une sorte de divination d'un aspect de la pensée

7. Mon affirmation est sujette à caution : je m'appuie sur une lecture partielle des textes de Heidegger, et je n'ai à peu près aucune connaissance de ses cours qu'on édite depuis quelques années.

heideggérienne⁸. – Et je ne dis rien du silence agressif de Heidegger envers Bergson. – Pourtant, il me semble évident, et je ne suis pas le seul qui pense ainsi, que les développements d'*Être et Temps* sont riches de rapprochements possibles, voire nécessaires, avec les *Pensées* de Pascal. Sans doute, je ne fais qu'ajouter au problème des sources de Heidegger : on ne peut pas prouver une correspondance à partir d'une autre correspondance, et surtout on ne peut pas prouver une correspondance à partir d'une autre correspondance qui est presque aussi contestable.

La différence la plus visible entre les deux auteurs que j'examine, une différence qui semble un abîme, est peut-être celle du vocabulaire. Pour Rousseau, penser, c'est d'abord et avant tout reprendre les mots de tous les jours et les redire de façon à faire apparaître dans des phrases ordinaires des phénomènes fondamentaux. En revanche, pour Heidegger, la pensée, et même la pensée de la quotidienneté (mot qui est déjà problématique pour un Rousseau), ne semble pas pouvoir se passer d'une écriture et donc d'abord d'une pensée qui casse les mots de tous les jours, ou qui disent les choses à partir des mots les plus généraux de la langue fichés dans des phrases lourdes de précision qu'on n'entend jamais dans les conversations de ces concitoyens.

Ainsi pour ne prendre qu'un exemple, Rousseau présente une de ses idées essentielles, voire son idée essentielle, en traitant de l'amour de soi et en la distinguant de l'amour-propre avec des mots comme ceux-ci : « Il ne faut pas confondre l'amour-propre et

8. Voir § 29.

l'amour de soi-même, deux passions très différentes par leur nature et par leurs effets. L'amour de soi-même est un sentiment naturel qui porte tout animal à veiller à sa propre conservation et qui, dirigé dans l'homme par la raison et modifié par la pitié, produit l'humanité et la vertu. L'amour-propre n'est qu'un sentiment relatif, factice et né dans la société, qui porte chaque individu à faire plus de cas de soi que de tout autre, qui inspire aux hommes tous les maux qu'ils se font mutuellement et qui est la véritable source de l'honneur⁹. ». Les phrases ne sont pas difficiles à comprendre, et les mots tirés du vocabulaire de tous les jours (et non de la quotidienneté à la manière de Heidegger). Tout au contraire, parler de diverses façons de vivre la sociabilité humaine devient dans l'analyse heideggérienne ce qui suit : « C'est entre ces deux extrêmes de la sollicitude positive – la sollicitude substitutive-dominatrice et la sollicitude devançante-libérante – que se tient l'être-l'un-avec-l'autre quotidien ; en ce qui concerne les diverses formes mixtes qu'il peut présenter, leur description et leur classification débordent les limites de notre recherche¹⁰. » Qu'on me comprenne bien : il ne s'agit pas de condamner l'une ou l'autre façon de faire, mais de remarquer, contre mon intuition qui s'efforce de devenir ma thèse, que les deux hommes ne parlent pas de la même façon et donc ne peuvent pas, pour ainsi dire, être entendus par l'un par l'autre.

En revanche, si les efforts de Heidegger pour saisir la vérité de l'être exigent la création d'un vocabulaire

9. *Second Discours* § 207.

10. *Être et Temps* § 26.

précis ou technique au point d'être presque incompréhensible à moins d'un effort intellectuel considérable, le même Heidegger admet qu'en dévoilant et en baptisant des existentiels comme « l'être-pour-la-mort » malgré l'obscurcissement du « On meurt », ce qu'il tente de rendre visible fut bel et bien dévoilé par un romancier qui parlait, sa tâche le lui rendait nécessaire, la langue de tous les jours. « Dans sa nouvelle *La Mort d'Ivan Ilitch*, Léon Tolstoï a montré ce phénomène de l'ébranlement et de l'effondrement du "on meurt"¹¹. » Car on cherchera en vain la moindre invention terminologique chez Tolstoï quand il décrit l'expérience de la mort de son héros. Il faut donc croire qu'il y a peut-être un pont au-dessus de l'abîme qui sépare ces deux pensées, celles de Rousseau et de Heidegger, et les choix lexicographiques qui les accompagnent.

De plus, si l'audace verbale suprême de Rousseau semble avoir été de donner un sens quasi technique à un terme on ne peut plus français qu'*amour-propre*, ce même Rousseau peut parfois trouver des mots à teneur métaphysique pour dire la différence entre l'amour de soi et l'amour-propre et entre l'homme naturel et l'homme civil. J'en prends comme témoin ce passage qui m'a toujours paru admirable, et surprenant chez l'orateur Rousseau. « L'homme naturel est tout pour lui : il est l'unité numérique, l'entier absolu qui n'a de rapport qu'à lui-même ou à son semblable. L'homme civil n'est qu'une unité fractionnaire qui tient au dénominateur, et dont la valeur est dans son rapport avec l'entier, qui est le corps

11. *Être et Temps* § 51.

social¹². » Voici donc que le promeneur solitaire, ou le prêcheur impie, peut parler comme un métaphysicien, ou du moins comme un mathématicien.

J'espère avoir montré que je vois les difficultés inhérentes à ce que je veux proposer. J'espère aussi avoir indiqué qu'il y a peut-être un peu de jour, des failles au cœur même de ses deux blocs si différents que sont les pensées de Heidegger et de Rousseau : par les failles passe souvent la lumière¹³. Et je tente maintenant d'ajouter à ce jour. Pour me donner un certain avantage, je me fonderai sur deux textes de Heidegger qui se rapprochent du niveau de langage, disons, ordinaire. En supposant que Heidegger ne s'est pas contredit, ou n'a pas trop évolué, entre l'écriture d'*Être et Temps* et l'après-guerre, je m'en tiendrai à ses conférences « Hebel : l'ami de la maison » et « Sérénité », prononcées vers 1958.

En examinant d'abord le second des textes, l'auteur a une conscience aiguë d'assister à une sorte de désagrégation de la vie et même du monde dans lequel l'homme habite. « Si l'on réussit à maîtriser l'énergie atomique, et on y réussira, un nouveau développement du monde technique commencera alors. Les techniques du film et de la télévision, celles des transports, en particulier par l'air, celles de l'information, de l'alimentation, de l'art médical, toutes ces techniques telles que nous les connaissons aujourd'hui ne représentent sans doute que des premiers

12. *Émile*, Pléiade IV.249

13. Comme le voudrait le poète : « Ring the bells that still can ring / Forget your perfect offering / There is a crack, a crack in everything / That's how the light gets in. »

tâtonnements. Personne ne peut prévoir les bouleversements à venir. Mais les progrès de la technique vont être toujours plus rapides, sans qu'on puisse les arrêter nulle part. Dans tous les domaines de l'existence, l'homme va se trouver de plus en plus étroitement cerné par les forces des appareils techniques et des automates. Il y a longtemps que les puissances qui, en tout lieu et à toute heure, sous quelque forme d'outillage ou d'installation technique que ce soit, accaparent et pressent l'homme, le limitent ou l'entraînent, il y a longtemps, dis-je, que ces puissances ont débordé la volonté de l'homme, parce qu'elles ne procèdent pas de lui¹⁴. » Or, Heidegger est clair, cette scène apocalyptique a sinon une cause, du moins un préparatif. « Ce rapport foncièrement technique de l'homme au tout du monde est apparu pour la première fois au XVII^e siècle, à savoir en Europe et seulement en Europe¹⁵. » En somme, il y a une idée du savoir et de la nature, ou plutôt un rapport entre l'homme, ou peut-être le *On*, et ce qui l'entoure, un rapport qui déploie peu à peu toutes ses conséquences ou ses possibilités historiques, avec comme moment crucial la naissance de la Modernité.

Pour ma part, la description heideggérienne de l'échéance mondiale appréhendée ne manque jamais de me rappeler une autre description, que, vous l'avez deviné, je trouve chez Rousseau. Je cite encore une fois un passage un peu long : « De l'extrême inégalité des conditions et des fortunes, de la diversité des passions

14. Sérénité, page 173, dans *Questions III*, 1966.

15. Sérénité, page 171.

et des talents, des arts inutiles, des arts pernicious, des sciences frivoles sortiraient des foules de préjugés, également contraires à la raison, au bonheur et à la vertu ; on verrait fomenter par les chefs tout ce qui peut affaiblir des hommes rassemblés en les désunissant, tout ce qui peut donner à la société un air de concorde apparente et y semer un germe de division réelle, tout ce qui peut inspirer aux différents ordres une défiance et une haine mutuelle par l'opposition de leurs droits et de leurs intérêts et fortifier par conséquent le pouvoir qui les contient tous. C'est du sein de ce désordre et de ces révolutions que le despotisme, élevant par degrés sa tête hideuse et dévorant tout ce qu'il aurait aperçu de bon et de sain dans toutes les parties de l'État, parviendrait enfin à fouler aux pieds les lois et le peuple et à s'établir sur les ruines de la république. Les temps qui précéderaient ce dernier changement seraient des temps de troubles et de calamités ¹⁶. » Et ainsi de suite... Sous la plume de Rousseau, c'est encore une fois la description d'un processus implacable qui enveloppe les individus : ils sont agis, plutôt que d'être des agents.

Sans doute, même ici la différence entre Heidegger et Rousseau est apparente : l'un parle d'une sorte de nécessité historique commandée par la technique, et surtout par une idée de la nature, ou plutôt par une certaine manière d'exister face à ce qu'on appelle alors la nature ; alors que l'autre, Rousseau, voit venir une époque, elle aussi pour ainsi dire inévitable, sous l'impulsion d'une façon de sentir et de se sentir en tant qu'être moral, social ou politique. Mais dans les deux

16. *Second Discours* § 150-151.

cas, la raison, ou plutôt une certaine façon d'être de la raison, ou une façon de vivre qui vient avec la raison, est en jeu, voire commande à tout le processus. Car Rousseau écrit un peu avant : « C'est la raison qui engendre l'amour-propre, et c'est la réflexion qui le fortifie ; c'est elle qui replie l'homme sur lui-même ; c'est elle qui le sépare de tout ce qui le gêne et l'afflige. C'est la philosophie qui l'isole ; c'est par elle qu'il dit en secret, à l'aspect d'un homme souffrant : "Péris si tu veux : je suis en sûreté ¹⁷. » » Pour sa part, Heidegger dit : c'est une certaine philosophie, moderne sans doute, mais qui a ses racines dans les origines mêmes de la philosophie, qui pour ainsi dire conduit au désastre appréhendé ; or qui dit philosophie dit raison. Heidegger pense sans doute à Descartes, et nous, francophones, savons qu'être cartésien, c'est être soumis à la raison, et vouloir tout y soumettre.

Il faut tout de suite ajouter que ni Rousseau ni Heidegger ne prétend que la raison est par nature la cause du phénomène large et puissant qu'ils décrivent. C'est aussi pourquoi l'un et l'autre font l'apologie d'une autre façon de raisonner, une façon de raisonner où la raison ne se prétend pas la maîtresse du monde, parce qu'elle a compris, ou celui qui la possède ou est possédé par elle, a compris donc qu'il lui faut se modérer. En tout cas, pour Heidegger, il s'agit de distinguer entre la raison *calculante* et la raison *méditante*. « La pensée qui calcule ne nous laisse aucun répit et nous pousse d'une chance à la suivante. La pensée qui calcule ne s'arrête jamais, ne rentre jamais en elle-même. Elle n'est pas une pensée

17. *Second Discours* § 79.

méditante, une pensée à la poursuite du sens qui domine dans tout ce qui est. Il y a ainsi deux sortes de pensées, dont chacune est à la fois légitime et nécessaire : la pensée qui calcule et la pensée qui médite. Or c'est cette seconde pensée que nous avons en vue lorsque nous disons que l'homme est en fuite devant la pensée¹⁸. » On voit bien que Heidegger ne rejette pas la raison et la pensée : au moment même où il fait sa *critique de la raison déracinée*, ou plutôt sa critique de la raison qui calcule, il pratique la raison qui médite, et il conduit son interlocuteur à remonter ce chemin qui ne mène nulle part, mais qui peut sauver ce qui reste de l'humanité qui chemine dans l'Histoire.

Encore une fois, Rousseau se comporte de façon semblable. Je pourrais le montrer en signalant que, selon lui, ses deux discours sont bel et bien des œuvres de raison et que ceux qui ne les comprennent pas ou les attaquent ne raisonnent pas comme il faut. Je préfère rappeler un texte où il met en scène un philosophe qui passe de la raison pour ainsi dire étriquée à la raison ample et solide dont les écrits rousseauistes sont des exemples. « Plongé dans ces rêveries et livré à mille idées confuses qu'il ne pouvait ni abandonner ni éclaircir, l'indiscret philosophe s'efforçait vainement de pénétrer dans les mystères de la nature ; son spectacle, qui l'avait d'abord enchanté, n'était plus pour lui qu'un sujet d'inquiétude et la fantaisie de l'expliquer lui avait ôté tout le plaisir d'en jouir. / Las enfin de flotter avec tant de contention entre le doute et l'erreur, rebuté de partager son esprit entre des systèmes sans preuves et

18. Sérénité, pages 165-166.

des objections sans réplique, il était prêt de renoncer à de profondes et frivoles méditations plus propres à lui inspirer de l'orgueil que du savoir, quand tout à coup un rayon de lumière vint frapper son esprit et lui dévoiler ces sublimes vérités qu'il n'appartient pas à l'homme de connaître par lui-même et que la raison humaine sert à confirmer sans servir à les découvrir. Un nouvel Univers s'offrit pour ainsi dire à sa contemplation ¹⁹. » Et j'écourte encore une fois... Certes, chez Rousseau, ou chez son philosophe exemplaire, il est question de raison et de pensée, mais l'une et l'autre sont d'une nouvelle sorte ou elles ont une nouvelle tonalité. Pour mieux dire, dans ce texte, il est question d'une raison, ou d'une pensée, qui est toujours possible, qu'elle ait déjà existé ou non, et que Rousseau propose à son lecteur à la fois par son image et par son récit qui contient l'image.

Il reste à suggérer un dernier point : comment les deux penseurs proposent-ils de corriger, si c'est possible, le rapport des hommes à la pensée, à l'autre et à ce qui les entoure ? Pour Heidegger, la menace première de l'âge atomique ne situe pas dans les dangers écologiques ou autres qui s'ensuivent de la conquête technique. « Ainsi l'homme de l'âge atomique serait livré sans conseil et sans défense au flot montant de la technique. Il le serait effectivement si, là où le jeu est décisif, il renonçait à jouer la pensée méditante contre la pensée simplement calculante. Mais la pensée méditante, une fois éveillée, doit être à l'œuvre sans trêve et s'animer à la moindre occasion : elle doit donc le faire aussi à présent, ici même et justement à l'occasion de

19. *Fiction* § 9-10.

notre fête commémorative. Car celle-ci nous amène à considérer ce que l'âge atomique menace particulièrement : l'enracinement des œuvres humaines dans une terre natale²⁰. » Il faut donc une pensée qui s'enracine, et qui s'enracine dans ce qu'il appelle le natal. Mais comment enraceriner les œuvres humaines dans une terre natale ? Heidegger en donne un exemple dans son éloge du poète allemand Hébel, quand il appelle ce dernier l'ami de la maison, et surtout quand il explique que l'ami de la maison, c'est d'abord et avant tout celui qui est ami de la langue, de la langue maternelle dans ce qu'elle a de vivant et de nourrissant. Il écrit ainsi : « Le dialecte est la source secrète de toute langue parvenue à maturité. De lui continue d'affluer vers nous tout ce que recèle et sauvegarde l'esprit de la langue. / Que recèle, que sauvegarde l'esprit d'une véritable langue ? Il conserve en lui, inapparents, mais fondamentaux, les rapports à Dieu, au monde, aux hommes, à leurs œuvres et à leurs faits et gestes. Ce que sauvegarde l'esprit de la langue, c'est cette haute et souveraine omniprésence d'où chaque chose tire son origine de telle sorte qu'elle ait vigueur et fécondité²¹. » En somme, la raison sera ample si, et seulement si, elle parle une langue originelle, natale, maternelle. Et c'est sans aucun doute la tâche que Heidegger s'est donnée d'ouvrir un accès à cette langue originelle et presque naturelle, paradoxalement par une langue qui est bien neuve et bien artificielle.

20. Sérénité, page 165.

21. Hébel : l'ami de la maison, page 47 dans *Questions III*, 1966.

Or Rousseau aussi a réfléchi sur l'être du langage et surtout, comme il le dit, sur l'origine des langues. Or il signale un peu partout dans ses écrits qu'il y a eu un appauvrissement des langues à mesure que celles-ci se sont sophistiquées. Cette idée apparaît forte et claire dans un chapitre de *l'Essai sur l'origine des langues, où il est parlé de la mélodie et de l'imitation musicale*, et dans un chapitre au titre paradoxal « Que le premier langage dut être figuré ». Voici comment Rousseau explique cette bizarrerie qui suppose que la création d'un sens figuré précède l'apparition du sens propre : « Un homme sauvage en rencontrant d'autres se sera d'abord effrayé. Sa frayeur lui aura fait voir ces hommes plus grands et plus forts que lui-même ; il leur aura donné le nom de *géants*... Voilà comment le mot figuré naît avant le mot propre, lorsque la passion nous fascine les yeux et que la première idée qu'elle nous offre n'est pas celle de la vérité... L'image illusoire offerte par la passion se montrant la première, le langage qui lui répondait fut aussi le premier inventé ; il devint ensuite métaphorique quand l'esprit éclairé reconnaissant sa première erreur n'en employa les expressions que dans les mêmes passions qui l'avaient produite²². » Le premier langage est donc ému et dit d'abord ce qui pourrait être, tel que le cœur le devine. Or comme toujours, dans la rêverie pensante, ou la pensée *rêvante*, de Rousseau, il faut identifier la nature et l'origine, et la santé et les débuts. Une métaphore sentie, et une métaphore qui vient du fond des temps, est plus riche qu'un mot, et surtout un mot nouveau, au sens propre et froid : voilà donc le

22. *Essai sur l'origine des langues*, Chapitre III, Pléiade V..

langage tel qu'il devrait être, et voilà le langage tel que Rousseau croit l'avoir sinon inventé, du moins redécouvert ; en conséquence, il faut pour ainsi dire court-circuiter le langage clair, sûr et utile, en rétablissant le langage figuré et ému. C'est un langage semblable dont il se targue d'être le nouveau pratiquant, parce que la pratique en a été perdue. Ce langage est le seul qui permet la pensée telle qu'il la croit nécessaire. Et c'est pour lui un mystère, douloureux, de voir que les hommes ne veulent pas entendre ce qui passe de nouveau par ses mots. En un sens, les derniers écrits, ceux qui surgissent de son cœur durant une sorte de paranoïa, sont fondés dans le fait qu'il n'avait pas été entendu comme il le devrait l'être, alors qu'il parlait la langue de la raison qui pensait à nouveau frais, parce qu'elle disait de nouveau les vérités du cœur.

Mais il est temps de conclure, ou du moins d'arrêter de parler. Je le ferai comme suit. Je me suis laissé dire par quelqu'un qui prétendait résumer dans un aphorisme la pensée de Heidegger : « le possible est plus haut que ce qui est ». Il me semble que cette phrase à plusieurs sens, mais un d'entre eux tient ce qu'on pourrait appeler l'essence de l'être. Quoi qu'il en soit de la difficulté de la chose et en feignant de sortir de mon ignorance crasse, le possible est plus haut que ce qui est, parce que ce qui est, dans son être, est possibilité ; l'illusion fondamentale, l'illusion qui informe peut-être toute la philosophie depuis le début, est de croire que l'être n'est pas une question, qu'il n'est pas troué par le néant et, en conséquence, l'illusion est de s'aveugler et de ne pas percevoir qu'il y a un étant au moins qui

n'entre pas dans le schème classique de l'être stable, identique à lui-même ; cet étant a porté le nom *homme*, et cette différence tient tôt ou tard à la mortalité de celui qui s'appelle *Dasein*, du moins quand Heidegger le dit. En somme, c'est parce qu'il y a au moins un étant qui, même quand il le veut et même quand il prétend l'avoir fait, ne peut pas se placer univoquement sous l'universel qui est l'idée de l'être, parce que le possible est plus haut que ce qui est. Pour sa part, Rousseau dit quelque part qu'il ne faut pas évaluer ce qui devrait être à l'aune de ce qui est. Il le dit parce qu'il sait que le cœur, son cœur, réagit pour approuver ou pour rejeter ce qui est : l'idéal, qui est le mot rousseauiste pour dire le possible cordial, l'idéal donc mesure ce qui est, et l'idéal existe parce qu'il y a un être qui s'appelle homme, un être qui se définit par son cœur. Né du cœur humain, l'idéal affirme que ce qui n'est pas est pourtant, et même que l'idéal permet de saisir ce qui est en vérité, ou de saisir en vérité ce qui est.

Voilà sans doute pourquoi Rousseau peut écrire dans un fragment autobiographique des mots qui paraîtront presque heideggériens : « Ne cherchons point de vrais plaisirs sur la terre : ils n'y sont pas. N'y cherchons point ces délices de l'âme dont elle a le désir et le besoin ; car elles n'y sont pas. Nous n'avons un sourd instinct de la plénitude du bonheur que pour sentir le vide du nôtre ²³. » C'est comme si l'être dans son ensemble ne peut pas ne pas paraître troué en raison du

23. Pléiade I.1174. – Tout lecteur des *Confessions* d'Augustin entend presque ce qui est au cœur de l'anthropologie du théologien. Mais chez l'un la source du bonheur est le souvenir Dieu, et chez l'autre le cœur humain.

manque qu'est le cœur, dit ici l'âme, et du souhait²⁴ qui surgit d'e lui : on dirait que le *Dasein* fut rendu manifeste à lui-même quelques siècles avant que le *Meister aus Deutschland* n'ait trouvé les mots pour le dire.

24. Pourtant, Heidegger rejetterait cette suggestion, parce qu'il rejette d'emblée la valeur du souhait romantique « Dans le souhait, le *Dasein* projette son être vers des possibilités qui, dans la préoccupation, ne reste pas seulement non-saisies, mais encore dont le remplissement n'est même pas considéré et attendu, au contraire : la prépondérance de l'être-en-avant-de-soi selon le mode du simple souhait implique une incompréhension des possibilités factices. » La solution se trouverait peut-être dans la constatation que pour Heidegger le manque romantique n'est pas assez douloureux parce qu'il s'échappe ou fait s'échapper de la fragilité qu'est tout ce qui est et d'abord le *Dasein*.