

YVANKA B. RAYNOVA (Sofia/Vienne)

**"L'âge de la non-philosophie":
Martin Heidegger et François Laruelle**

Abstract

"The Age of Non-Philosophy": Martin Heidegger and François Laruelle

In his lessons at the College of France, Merleau-Ponty noticed that something ended with Hegel and that we perhaps entered in an age of non-philosophy. This poses the question if philosophy is coming to an end or if it can be rebuild from within by retaining its essence. While Merleau-Ponty is trying to restore philosophy from the inside, Heidegger and Laruelle open two different paths of a non-philosophical thinking from the outside. The purpose of the article is to compare these two paths more in detail in order to articulate their differences as to the problems of identity, of the "thing of thought" (Sache des Denkens), of the role of science etc., and to show the radicality of Laruelle's undertaking, which aims not a Verwindung (recollection), nor an Überwindung (overcoming) of philosophy but its appropriation in a new unified theory of thought. One of the main thesis of the author is that Heidegger should not be considered only as a "philosopher of difference" (Laruelle) but also as a thinker of identity as he has expounded four different identity concepts. Hence, it is argued that if Laruelle's critique of the convertibility of Ereignis' identity is legitimate, his critique of Heidegger's amphibology of the One is questionable.

Keywords: Marin Heidegger, François Laruelle, metaphysics, difference, identity, non-philosophy

Introduction

Quelque chose a fini avec Hegel. Il y a, après Hegel, un vide philosophique, ce qui ne veut pas dire que les penseurs que les génies aient manqué, mais que Marx, Kierkegaard, Nietzsche commencent par une dénégation de la philosophie. Faut-il dire qu'avec eux on entre dans un âge de non-philosophie? Ou bien cette destruction de la philosophie en est-elle la réalisation? Ou bien en conserve-t-elle l'essentiel, et la philosophie, comme l'écrit Husserl, renaît-elle de ses cendres? (Merleau-Ponty 1968, 141-142)

La constatation de Merleau-Ponty que "quelque chose a fini avec Hegel" n'est pas nouvelle. On se rappelle que Marx et Engels avaient qualifié le processus de décomposition de l'esprit absolu du système hégélien de "caput mortuum" (Marx/Engels 1968, 42). Pour eux ce qui avait fini avec Hegel, c'était la philosophie comme idéologie, c'est-à-dire la foi superstitieuse que le monde est dominé par des idées qui constituent les principes déterminants de la réalité (ibid., 40). Ce qui est plutôt original, c'est l'idée de Merleau-Ponty que la philosophie a abouti à une sorte de non-philosophie, qui selon lui commence avec la dénégation de la philosophie et aboutit à sa destruction – on pense ici à la destruction de la métaphysique de Heidegger. D'où la question, s'il la philosophie est arrivée définitivement à sa fin ou si elle peut renaître à nouveau à partir de ce qui constitue son essence, c'est-à-dire être transformée par l'intérieur. Alors que Merleau-Ponty va prendre plutôt ce dernier chemin (cf. Raynova 2010, 78-98), des philosophes comme Heidegger et Laruelle suggèrent que pour dépasser les limites de la philosophie il faut sortir "hors" d'elle. Ainsi, selon le jeune Heidegger, la philosophie de Hegel a abouti à sa fin puisque le penseur allemand tournait en rond autour des problèmes sans pouvoir s'en sortir. Il aurait fallu, au contraire, recommencer la philosophie à partir du centre de ce cercle problématique (GA 24, 400). Plus tard, après le tournant, la question de "la fin de la philosophie" est posée par Heidegger dans un contexte plus large identifiant la philosophie avec la métaphysique et son histoire. En montrant les impasses de la philosophie/métaphysique, Heidegger propose alors une autre voie, qui sera d'importance cruciale non seulement pour les "philosophies de la différence" et les projets de déconstruction, mais aussi quant à l'articulation la plus radicale de la non-philosophie de la part de François Laruelle.

L'objectif de la présente étude est par conséquent d'analyser et de comparer les deux alternatives d'approche non-philosophique que nous offrent Heidegger et Laruelle, afin d'articuler leurs différences essentielles quant aux problèmes de l'identité, de la "chose la pensée" (*Sache des Denkens*), du rôle de la science etc. et de montrer en quel sens la conception laruellienne est plus radicale. Une des thèses principales, que j'essayerai de démontrer, est que Heidegger n'est pas seulement un "philosophe de la différence", comme le suggèrent certains de ses interprètes y compris Laruelle, mais qu'il est de même un penseur de l'identité qui en a esquissé plusieurs concepts.

Je dois dire en avance que je ne suis ni heideggérienne, ni laruellienne mais que j'utilise ici, comme ailleurs, la méthode d'une herméneutique comparée inspirée par l'approche de Paul Ricœur (cf. Raynova 2010, 16; idem. 2017, 12). Je suis bien consciente que par-là je serais prise entre deux fronts, d'autant plus que je n'essayerais pas à faire comme Ricœur

des efforts de médiation entre les positions contraires¹, mais de montrer leur incompatibilité. Néanmoins, je prends volontairement le risque d'être accusée par les uns d'avoir de la sympathie pour Laruelle, qui aurait défigurée la pensée de Heidegger, et par les autres pour utiliser les vieilles méthodes de l'histoire traditionnelle de la philosophie (Laruelle 2015, 7), voire même de "l'hermétologie" unitaire et autoritaire (Laruelle 1987, 398).

1. Le pas en arrière et le saut "hors de la philosophie"

*Den Schritt zurück aus der Philosophie in das
Denken des Seyns dürfen wir wagen, sobald wir
in der Herkunft des Denkens heimisch geworden sind.*
(GA 13, 82)²

On a abondamment commenté la conception heideggérienne de la fin de la philosophie. Or, ce qui frappe dans ces commentaires, c'est que beaucoup d'auteurs analysent la conférence "La Fin de la philosophie et la tâche de la pensée" (1964) sans même mentionner des textes antérieurs comme "Qu'est-ce que la philosophie" (1955), "Identité et différence" (1957) ou "Le tournant" (1949)³. Lire le texte pour lui-même et par lui-même, comme le fait p.ex. Jean-Luc Marion (cf. Marion 1986), est une approche intéressante quant à certains détails, mais à mon avis l'importance de ce texte ne peut être saisie que si l'on essaye de capturer sa place dans l'évolution de la conception heideggérienne de la philosophie qui a beaucoup changé depuis le cours de 1919/1920 *Grundprobleme der Phänomenologie* (GA 58) à la conférence de 1964. Donc ce que je voudrais montrer ici, par une esquisse à grands traits, c'est qu'on ne peut pas vraiment comprendre "La Fin de la philoso-

¹ Faire la médiation ou essayer de mettre Heidegger et Laruelle en dialogue ne fera pas de sens, car comme le dit Laruelle lui-même "il n'y a pas de conflit ou de guerre des deux Hermès [celui de la phénoménologie ou l'herméneutique et celui de la non-philosophie], et peut-être même pas de 'dialogue' entre eux" (Laruelle 1987, 400).

² Je propose la traduction suivante: "Le pas en arrière nous pouvons oser de sortir hors de la philosophie pour entrer dans la pensée de l'Être (Seyn), du moment où nous sommes autochtones dans l'origine de la pensée". Il s'agit donc pour Heidegger de sortir *hors de la philosophie (aus der Philosophie)* afin de remonter à l'Être (Seyn) ce qui ne devient pas clair de la traduction d'André Préau: "Nous pouvons risquer le pas qui ramène de la philosophie à la pensée de l'Être, dès lors qu'à l'origine de la pensée nous respirons un air natal". (Heidegger 1990, 33).

³ Ces textes font partie du tome 11 de la *Gesamtausgabe*. Certains furent publiés en français dans *Questions I et II*, tandis que "La fin de la philosophie et la tâche de la pensée" ainsi que "Le tournant" furent publiés dans *Questions IV*. J'utilise ici *nolens volens* les éditions françaises, mais étant donné que les traductions de Heidegger doivent toujours être employées avec précaution, je me permettrai de proposer là où il me semble nécessaire des traductions alternatives en suivant les textes de la *Gesamtausgabe*.

phie et la tâche de la pensée" sans les textes précédents et, par conséquent, l'alternative de non-philosophie, proposée par Heidegger comme le pendant de la métaphysique.

Quand Heidegger déclare dans "La Fin de la philosophie et la tâche de la pensée" que "philosophie, cela veut dire métaphysique" (Heidegger 1990a, 282), ceci paraît à première vue un postulat qui nécessite des explications. Il est vrai qu'il ajoute: "La métaphysique pense l'étant dans son tout – le monde, l'homme, Dieu – en regardant vers l'être, c'est-à-dire en tenant le regard fixé sur l'articulation de l'étant dans l'être" (ibid.). Mais cela explique peu et la nécessité de justifier la thèse de l'équivalence "philosophie = métaphysique" devient d'autant plus urgente quand on prend en considération qu'ailleurs, dans "Qu'est-ce que la métaphysique?" (1937), Heidegger présente une vue différente de la métaphysique en utilisant la métaphore de Descartes qui décrit la philosophie comme un arbre, dont les racines sont la Métaphysique, le tronc la Physique, et les branches qui sortent de ce tronc les autres sciences (Heidegger 1968, 23). En remontant au fondement ou l'essence de la métaphysique, Heidegger aboutit à l'équivalence "métaphysique = Dasein":

Die Metaphysik gehört zur 'Natur des Menschen'. Sie ist weder ein Fach der Schulphilosophie noch ein Feld willkürlicher Einfälle. Die Metaphysik ist das Grundgeschehen im Dasein. Sie ist das Dasein selbst.⁴ (GA 9, 121-122)

Donc, si l'on prend Heidegger au mot, il s'ensuit que la métaphysique appartient de telle façon à l'être du Dasein qu'il soit impossible d'envisager sa fin sans envisager la fin du Dasein même. Or, si la philosophie est métaphysique, est-ce que la fin de la philosophie sera-t-elle la fin du Dasein? Il semble que personne ne s'est posé cette question, y compris Marion. Pourtant ce n'est pas un hasard qu'il indique que l'identité étroite entre philosophie et métaphysique pose de problèmes:

... il [Heidegger] précise que 'Philosophie est métaphysique', en stricte équivalence; il traite donc bien de la fin de la métaphysique. Il se peut, pourtant, que l'on doive discuter cette équivalence; car si Heidegger s'offre en guide incomparable pour entrer dans la question de la fin de la métaphysique, il se pourrait aussi qu'il ne nous conduise plus aussi fermement en l'entreprise d'en finir avec cette fin même. Quel but donne une fin à la fin de la métaphysique? S'il ouvre cette question, Heidegger la laisse libre. (Marion 1986, 23)

⁴ Je traduirais ce passage de la façon suivante: "La métaphysique appartient à la 'nature de l'homme'. Elle n'est ni une discipline de *Schulphilosophie* (philosophie de l'école), ni un champ d'improvisation avec d'idées arbitraires. La métaphysique est l'évènement fondamental (*Grundgeschehen*) à l'intérieur du Dasein. Elle est le Dasein même." L'équitation "métaphysique = Dasein" fait défaut dans la traduction de Corbin: "... la Métaphysique com-pose la 'nature de l'homme'. Elle n'est ni la spécialité d'une philosophie d'école, ni un champ clos pour extravagances fantaisistes – elle est l'historigal qui, fondement de la réalité humaine, s'historigalise comme réalité-humaine" (Heidegger 1968, 71).

Effectivement, si l'on demeure dans le cadre de la conférence "La fin de la philosophie et la tâche de la pensée", cette question restera ouverte. Était-ce peut être l'intention de Heidegger?

Notons d'abord que cette conférence a été préparée à l'occasion d'un événement particulier: le colloque "Kierkegaard vivant", organisé par l'UNESCO à Paris du 21 au 23 avril 1964, auquel ont participé un grand nombre de philosophes célèbres, notamment Gabriel Marcel, Karl Jaspers, Jean-Paul Sartre, Jean Wahl, Lucien Goldmann et Jacques Derrida. Le texte de Heidegger fut traduit et présenté par Jean Beaufret. Il est évident que dans le cadre limité de son propos Heidegger ne pouvait expliciter toutes ses idées sur la philosophie et la métaphysique. De ce fait pour les auditeurs sans connaissance plus avancée de ses écrits cet exposé pourrait avoir l'air d'une provocation. Et en effet, Heidegger a su provoquer l'intérêt, car on pouvait bien se demander après la conférence qu'est-ce qu'elle avait à faire avec Kierkegaard, qui ne fut même pas mentionné? Jean Beaufret, qui essaya de donner une réponse à cette question, souligne:

Il n'est pas, dans ce texte, question de Kierkegaard qui, dans *Sein und Zeit*, est pourtant si présent. Kierkegaard est en effet, aux yeux de Heidegger, sinon un philosophe, du moins un maître de la littérature existentielle dont l'apparition, à la fin de la philosophie, est parfois d'autant plus concordante avec la tâche de la pensée. (Beaufret 1990, 279)

Mais il est douteux que l'approche existentielle de Kierkegaard était en accord quelconque avec "la tâche de la pensée" telle qu'elle fut envisagée par Heidegger, comme nous le verrons tout à l'heure. Si je tiens à articuler ce doute, c'est qu'il est important de mettre au clair que selon Heidegger personne – sauf lui-même – n'avait compris la véritable tâche de la philosophie, que celle-ci est demeurée dans toute l'histoire de la philosophie *l'impensé*, même pour des rebelles comme Nietzsche et Kierkegaard. Il a articulé cela assez clairement dans un passage de *Qu'appelle-t-on penser?* que je voudrais rappeler ici:

Concept et système sont au même titre inconnus à la pensée grecque. C'est pourquoi aussi elle demeure fondamentalement d'une autre nature que le nouveau style de pensée de Kierkegaard et de Nietzsche, qui certes pensent expressément contre le système, mais qui par là même restent prisonniers de la tyrannie du système. Kierkegaard, par l'intermédiaire de la Métaphysique de Hegel, reste du point de vue philosophique enlisé d'un côté dans un Aristotélisme dogmatique qui ne le cède en rien à celui de la Scholastique médiévale, et d'un autre côté dans la subjectivité de l'Idéalisme allemand. Aucun esprit sensé ne voudra nier l'impulsion donnée par Kierkegaard en ce qui concerne l'attention renouvelée que l'on porte à 'l'existentiel'. En revanche,

Kierkegaard n'a pas le moindre rapport à la question décisive qui porte sur l'être de l'Être. (Heidegger 1973, 197).

La question décisive pour Heidegger, qui est donc celle de *l'être de l'Être*, constitue ce qu'il appelle *die Sache des Denkens*, c'est-à-dire la chose qui préoccupe la pensée ou qui constitue l'affaire de la pensée⁵. "La fin de la philosophie et la tâche de la pensée" est consacrée justement à ce thème. Heidegger reprend là une tentative qui n'a jamais cessé de le préoccuper depuis *Être et Temps*, à savoir la critique immanente de la *Sache des Denkens*, en posant deux questions:

- 1) En quoi la philosophie, à l'époque présente, est-elle entrée dans son stade terminal?
- 2) Quelle tâche, à la fin de la philosophie, demeure réservée à la pensée?

Il déploie la réponse à la première question par la thèse déjà mentionnée que "philosophie, cela veut dire métaphysique" et que la métaphysique est arrivée à son achèvement. Toutefois, précise-t-il, achèvement ne veut pas dire parachèvement au sens de perfection. Si l'on considère l'allemand *Ende*, qui veut dire aussi lieu, le mot pourrait être interprété comme rassemblement à un lieu. La fin de la philosophie désigne en ce sens un lieu, "celui auquel le tout de son histoire se rassemble dans sa possibilité la plus extrême" (Heidegger 1990a, 283). Un trait essentiel de cette "fin", c'est la ramification de la philosophie en sciences et leur émancipation de la philosophie, leur autosuffisance et, surtout, leur prise en charge des ontologies des diverses régions de l'étant – ce qui constituait naguère la tâche de la philosophie. La conclusion qui s'ensuit pour Heidegger, c'est que la pensée de l'Occident européen, née jadis dans la Grèce antique, a abouti à une civilisation mondiale gouvernée par les sciences technisées (ibid., 286). Dans ce contexte il pose la seconde question, à savoir s'il y a une tâche de la pensée, issue comme "possibilité première" de la philosophie sans que celle-ci se n'en ai jamais rendu compte.

Heidegger approche cette seconde question au moyen d'une réflexion sur la *Sache des Denkens* en faisant résonner le *Gedanke* de Hegel. Rappelons que dans la troisième

⁵ Beaufret traduit "*Sache des Denkens*" par "affaire de la pensée" ce qui rend seulement un aspect du sens et de l'usage du mot, p.ex. quand on dit "*der Sache nach*" (quant à l'affaire) ou "*das ist nicht meine Sache*" (cela n'est pas mon affaire). Or ce terme est utilisé par Heidegger dans sa polyvalence pour évoquer autant *die Sache* thématifiée par Hegel que l'impératif husserlien "*zu den Sachen selbst*" (aller aux choses elles-mêmes). Dans le dernier cas Beaufret le laisse en allemand (cf. Beaufret 1990, 289) sans fournir aucune explication. André Préau, pour sa part, explique qu'il traduit *Sache* selon le contexte par "cause", "affaire", "cas", "propos", "chose" (cf. Heidegger 1968a, 276) ce qui fait. Or cette approche rend peut-être bien le contexte mais le mot *Sache* se perd de vue d'autant plus qu'il n'est pas mis en parenthèses.

partie de l'*Encyclopédie* Hegel thématise explicitement le penser (*das Denken*), la pensée (*der Gedanke*) et la chose de la pensée (*Sache des Denkens*):

So ist die Intelligenz für sich an ihr selbst erkennend; – an ihr selbst das Allgemeine; ihr Produkt, der Gedanke ist die Sache; einfache Identität des Subjektiven und Objektiven. Sie weiß, daß, was gedacht ist, ist; und daß, was ist, nur ist, insofern es Gedanke ist; – für sich; das Denken der Intelligenz ist *Gedanken haben*; sie sind als ihr Inhalt und Gegenstand. (Hegel 1986, 283)⁶

Hegel présente donc la chose de la pensée comme *identité* du sujet et de l'objet ce qui amène Heidegger à la conclusion qu'en fait il ne s'agit que de la subjectivité thématisée d'abord par Descartes et ensuite par Hegel et Husserl: "Elle [la chose de la pensée] est pour Husserl comme pour Hegel et conformément à la même tradition, la subjectivité de la conscience" (Heidegger 1990a, 291). Or, dans l'appel *zur Sache selbst* chez Hegel et Husserl il reste, selon Heidegger, un impensé: c'est le fait que la chose entre dans la dimension du paraître et advient dans une certaine clarté qui se joue dans l'ouvert. Cet état d'ouverture, qui seul rend possible le "il y a" (*es gibt*) ainsi que la possibilité de monstration, est ce que Heidegger appelle *Lichtung*, clairière, et qu'il explique de la façon suivante.

Le substantif *Lichtung* renvoie au verbe *lichten*. L'adjectif *licht* est le même mot que *leicht* (léger). *Etwas lichten* signifie: rendre quelque chose plus léger, le rendre ouvert et libre (...) Ce qui est *licht* au sens de libre et d'ouvert n'a rien de commun ni linguistiquement ni quant à la chose qui est ici en question, avec l'adjectif *licht* qui signifie clair ou lumineux. (ibid., 295)

Heidegger évoque par-là l'ambiguïté de la clairière comme un lieu ouvert autant pour la lumière et la présence que pour l'obscurité et l'absence et conclue qu'il serait faux de nommer "vérité" l'*Ἀλήθεια* au sens de *Lichtung*. Ce que Hegel nomme vérité, explique-t-il, c'est la certitude du savoir absolu et son adéquation comme accord de la représentation et de ce qui lui est présent. Mais ni Hegel, ni Husserl, ni d'ailleurs toute la métaphysique ne se sont jamais occupé de *l'être en tant qu'être*, c'est-à-dire de la présence qui en tant que telle ne peut être donnée que dans la clairière de l'Oouvert (ibid., 301-302). Ce qui reste aussi impensé, c'est que la clairière est autant ouverte pour la présence de l'être que pour son retrait, la *Λήθη*. D'où émerge la question si ce retrait, cette *Λήθη*, "appartient à l'*Ἀλήθεια*, non

⁶ "L'intelligence connaît ainsi en elle-même pour elle-même. *En elle-même* elle connaît l'universel. Son produit, la pensée, est la chose même; c'est l'identité simple du sujet et de l'objet. Elle connaît *pour soi*; car elle sait que ce qui est pensé est, et que ce qui est n'est qu'autant qu'il est pensé. La pensée de l'intelligence consiste à avoir des pensées. Ce sont les pensées qui font son contenu et son objet" (Hegel 1869, 205). On voit dans ce passage qu'Auguste Véra, excellent connaisseur de Hegel, traduit "die Sache" par "la chose même".

comme simple adjonction, pas non plus comme l'ombre appartient à la lumière, mais comme le cœur même de l'Ἀλήθεια ?" (ibid., 303). Dans ce cas, la chose même de la pensée ne devrait plus, selon Heidegger, porter le nom *Sein und Zeit* (être et temps), mais *Lichtung und Anwesenheit* (clairière et présence) et la tâche serait de savoir comment se fait-il qu'il y a (*es gibt*) la clairière.

Comme déjà indiqué, dans cette conférence Heidegger laisse cette question ouverte et c'est pourquoi il nous faut consulter d'autres textes pour voir où mène cette voie.

D'abord, pour aller au-delà de la philosophie, comme suggère le titre "La Fin de la philosophie et la tâche de la pensée", il faut savoir qu'est-ce que c'est la philosophie. Je laisserai de côté les premiers écrits de Heidegger, notamment la conférence *Grundprobleme der Phänomenologie* (GA 58), pour passer directement à la conférence "Was ist das – die Philosophie?" au colloque "Qu'est-ce que la philosophie? Autour de Martin Heidegger", qui a eu lieu du 27 août au 4 septembre 1955 à Cerisy-la-Salle sous la direction Jean Beaufret.

Heidegger commence son exposé avec la constatation que la question est trop vaste et indéfinie et qu'il faut donc l'aborder par un chemin. Celui-ci se trouve au fait "immédiatement devant nous", si l'on se tourne vers le mot même de philosophie. Provenant du grec *φιλοσοφία*, la philosophie "parle grec", souligne-t-il, ce qui veut dire qu'elle est "dans son être originel, de telle nature que c'est d'abord le monde grec et seulement lui qu'elle a saisi en le réclamant pour se déployer" (Heidegger 1968b, 15). Le mot *φιλοσοφία* nous dit en plus que la philosophie détermine non seulement le monde grec, mais aussi le cours intérieur de l'histoire occidentale-européenne (ibid.) Malgré que Heidegger s'oppose à maintes reprises à la position de thèses (Sätze), l'équivalence "philosophie = *φιλοσοφία* = philosophie occidentale-européenne d'origine grecque" est un postulat qui sert de base à l'assertion, assez proche à ce que soutient Husserl dans la *Krisis*, à savoir que la philosophie est le produit exclusif de l'Europe et des européens :

L'affirmation: la philosophie est grecque dans son être propre ne dit rien d'autre que: l'Occident et l'Europe sont, et eux seuls sont, dans ce qu'a de plus intérieur leur marche historique, originellement "philosophiques". C'est ce qu'attestent la naissance et la domination des sciences. C'est parce qu'elles prennent source dans ce qu'a de plus intérieur la marche historique de l'Occident européen, entendons le cheminement philosophique, c'est pour cela qu'elles sont aujourd'hui en état de donner à l'histoire de l'homme sur toute la terre l'empreinte spécifique. (ibid., 16)

Du mot *φιλοσοφία* Heidegger passe sur l'autre partie du questionnement en expliquant que quand nous posons la question "qu'est-ce que...?" cela sonne en grec : τί ἐστιν.

C'est cette manière de questionner que Socrate, Platon et Aristote ont déployée. Ils demandent par exemple: qu'est-ce que cela — le beau? Qu'est-ce que cela — la con-

naissance? Qu'est-ce que cela — la nature? Qu'est-ce que cela — le mouvement?
(ibid., 16-17)

Ce τί, qui a été traduit en latin par *quid est*, renvoie à la *quidditas*, désignée en allemand par *die Washeit*. Cette quiddité fut déterminée de manière différente par les philosophes, p.ex. comme idée ou essence. Heidegger suggère par-là que ce qu'on cherche en posant la question: "Qu'est-ce que la philosophie?", c'est l'essence de la philosophie. On est donc renvoyé encore une fois au mot φιλοσοφία sans pouvoir s'en sortir de ce cercle qu'en le considérant de plus près. Ce n'est pas un hasard, dit Heidegger, que la langue de la philosophie est le grec, car "la langue grecque, et elle seule, est λόγος" (ibid., 20). Comme λέγειν, (ex)position, le Logos est une mise en présence sans intermédiaire de la chose même. Le mot philosophe, qui est composé par φιλεῖν et σοφόν, désigne au sens de Héraclite celui qui parle comme le Logos et correspond ainsi au σοφόν. Heidegger explique cette correspondance par une interprétation de Héraclite, que je vais reproduire ici entièrement, du fait qu'elle me semble d'importance majeure pour comprendre pourquoi Laruelle a résolument distingué son principe d'identité et d'immanence des notions telles que le Tout et l'Un.

L'άνηρ φιλόσοφος aime le σοφόν. Ce que ce mot dit selon Héraclite est difficile à traduire. Mais nous pouvons l'élucider en suivant l'interprétation propre d'Héraclite lui-même. Conformément à quoi τό σοφόν dit ceci : 'Ἐν Πάντα, 'Un (est) Tout'. 'Tout' veut dire ici : Πάντα τά δντα, l'ensemble, la totalité de l'étant. Ἐν, l'Un, veut dire: ce qui est un, l'unique, ce qui unit tout. Mais, uni, est tout l'étant en l'être. Le σοφόν dit : tout l'étant est en l'être. Dit avec plus d'acuité : l'être est l'étant. Ici 'est' parle au sens transitif et ne veut pas moins dire que 'recueille'. L'être recueille l'étant en cela qu'il est l'étant. L'être est le recueil – Λόγος. (ibid., 21)

Or, selon Heidegger Héraclite et Parménide n'étaient pas encore des philosophes, ils étaient "*größere Denker*" (plus grands penseurs), car ils voyaient le Tout, c'est-à-dire ils étaient à l'unisson du Logos comme un Tout recueillant. La philosophie commence – il nous faut retenir en mémoire ceci, car c'est une importante spécificité de l'approche heideggérien – seulement quand on pose la question: qu'est-ce que l'étant en tant qu'il est? Cette question est le produit de l'étonnement qui est à l'origine de la philosophie: "L'étonnement est la disposition à l'intérieur de laquelle, pour les philosophes grecques, la correspondance à l'être de l'étant se trouvait accordée" (ibid., 35). Heidegger conçoit cette disposition (*Stimmung*) ou tonalité (*Grundstimmung*) comme *pathos*, non au sens de passion, mais au sens de "se laisser porter par" ou "céder" à l'appel de l'Être. En même temps, on pourrait dire, en utilisant le vocabulaire de Laruelle, que par cette question la philosophie devient décision et opère une différence, une scission, qui va dominer toute la métaphysique depuis Platon. Heidegger qui voit dans la pensée d'Aristote l'apogée antique de la métaphysique

rappelle sa définition selon laquelle la philosophie est la mise en marche vers la question: qu'est-ce que l'étant? Et, plus précisément: qu'est-ce que l'étantité de l'étant? (ibid., 23) Cette définition révèle d'une part que la philosophie est dans la modalité du correspondre qui s'accorde à la voix de l'Être de l'étant et d'autre part que correspondre est un parler, un logos (ibid., 36-37). Elle mène aussi à la conclusion de Heidegger que sans une méditation sur le langage nous ne saurions vraiment ce que c'est la philosophie et qu'il faudrait donc thématiquer le rapport ambigu entre Pensée et Poésie:

Entre elles deux, pensée et poésie, règne une parenté profondément retirée, parce que toutes deux s'adonnent au service du langage et se prodiguent pour lui. Entre elles deux pourtant persiste en même temps un abîme profond, car elles "demeurent sur les monts les plus séparés" (ibid., 37).

Ainsi l'entretien "Qu'est-ce que la philosophie?" finit par ouvrir un autre grand thème, celui du rapport entre Pensée et Poésie, en le laissant bien ouvert, c'est-à-dire sans mettre au clair en quoi consiste l'abîme entre les deux. Tout l'exposé de Heidegger semble se résumer dans l'idée que la philosophie est "une correspondance qui porte au langage l'appel de l'être de l'étant" (ibid., 37-38). Or, que veut dire cette correspondance? Il est bien évident que pour qu'il y ait une correspondance il faut deux choses et donc qu'il s'agit d'une différence, celle de l'Être *et* de l'étant. Mais il s'agit d'une différence très particulière du fait qu'elle est en même temps une identité qui se rapporte à l'Être *de* l'étant. Pour avancer sur cette question, qui occupera toute la philosophie contemporaine après Heidegger et surtout Laruelle, il faut se référer aux travaux ultérieurs de Heidegger autour du thème de l'identité et de la différence, réalisés entre 1956 et 1957.

Dans sa contribution sur "La constitution onto-théo-logique de la métaphysique" (1957) Heidegger souligne que "nous ne pensons l'être tel qu'il est que si nous le pensons dans la différence qui le distingue de l'étant et si nous pensons l'étant dans la différence qui le distingue de l'être. C'est ainsi que la différence nous devient proprement visible" (Heidegger 1968a, 296). Or, si nous essayons de nous représenter cette différence nous sommes aussitôt tentés de la concevoir comme une relation ajoutée par la pensée à l'être et à l'étant d'où la différence est rabaisée à n'être qu'une distinction de notre entendement. Pourtant si l'étant est ce qui *est* et l'Être, ce que *l'étant* est, nous rencontrons l'étant et l'Être déjà dans leur différence avant toute distinction ou adjonction de notre entendement. Pour concevoir la différence comme telle et l'Être comme différence, souligne Heidegger, il nous faut reculer, faire un pas en arrière. Cela nous permettra de concevoir *le sens transitif* du mot "est" de "l'être *est*", c'est-à-dire l'être comme un passage vers l'étant. Or cette transition vers l'étant se passe sans que l'être quitte sa place, puisque l'étant n'existe pas auparavant pour recevoir l'être après et c'est pour quoi Heidegger parle de Survenue (*Überkommnis*):

L'être passe sur et survient (de) ce que par cette Survenue arrive par soi en tant que non-voilé. Arrivée veut dire: s'abriter dans le non-voilement, durer dans l'abri, être étant. L'être se montre comme Survenue qui dévoile. L'étant comme tel apparaît dans le mode de l'Arrivée qui s'abrite dans le non-voilement. L'être, au sens de la Survenue qui dévoile, et l'étant comme tel, au sens de l'Arrivée qui s'abrite, se présentent ainsi différenciés du Même, résultant de la diá-krisis (Unter-schied). (ibid., 298-299)⁷

Cela mène Heidegger à décrire l'entre-deux (*das Zwischen*) comme un rapport, où la Survenue et l'Arrivée sont maintenues en rapport de réciprocité et d'écart. La différence de l'être et de l'étant, comprise comme diá-krisis (*Unter-schied*) de la Survenue et de l'Arrivée, est l'Accord (*Austrag*) dé-couvrant et abritant ou l'éclairement de ce qui se ferme et se voile. Plus encore, l'Accord révèle l'être comme un fond (*λόγος*, *Grund*) qui a lui-même besoin d'une fondation-en-raison appropriée, à partir de ce qu'il fonde lui-même en raison: c'est-à-dire qu'il a besoin d'une causation par la Chose la plus originelle et primordiale (*Ursache*) entendue comme *Causa sui*. C'est ainsi, souligne Heidegger, que Dieu comme *Causa sui* entre dans la philosophie et que la métaphysique, en vertu de l'unité unissante de l'Accord, devient à la fois ontologie et théologie. La constitution onto-théologique de la métaphysique procède de la puissance supérieure de la Différence, qui tient écartés et rapportés l'un à l'autre l'être comme fond et l'étant comme fondé et fondant-en-raison (ibid., 305). Bref, la Différence constitue le plan général (*Grundriß*) suivant lequel l'essence de la métaphysique s'est édifiée comme onto-théo-logie toutefois sans penser la Différence comme telle:

Dans la mesure où la métaphysique pense l'étant comme tel dans sa Totalité, elle se représente l'étant dans la perspective de ce qu'il y a de différent dans la Différence, sans avoir égard à la Différence comme telle. (ibid., 305)

Il s'ensuit par-là que si l'on veut dépasser la métaphysique il faut aller au-delà de ce "plan général". Mais comment? Peut-être, comme le suggère Peter Trawny (Trawny 2003, 86), l'indice de ce dépassement est livré par le mot *Grundriß* qui signifie déchirure (*Riß*) du fond (*Grund*). Autrement dit, toute la philosophie comme métaphysique est une pensée de la différence qui représente une déchirure insurmontable dans le fond de l'être. Trawny a rai-

⁷ Je propose ici une traduction plus différente de celle d'André Préau qui traduit p.ex. "Sein geht über (das) hin" avec "L'être passe au-delà et au-dessus". Mais Heidegger dit "geht über" et non pas "geht darüber hinaus". Ensuite Préau traduit "wesen als die so Unterschiedenen aus dem Selben, dem Unter-Schied" par "...s'accomplissent comme étant ainsi différents, ils le font par la vertu du Même, de la Dimension" (Heidegger 1968a, 299). Or, Heidegger emploie "wesen" dans le sens d'"être présent" et non comme "accomplissement". Ensuite il ne dit pas que l'être et l'étant soient "ainsi différents" mais qu'ils se présentent ainsi différenciés comme provenant du Même. Enfin, je me permets de traduire Unter-Schied par le grec diá-krisis (cf. Lindell, Scott, 1987, 847) pour souligner la distinction comme séparation (*Scheidung*) et en même temps pour indiquer la décision comme scission.

son quand il note que si l'on voudrait abolir cette déchirure du fond, il faudra abolir toute l'histoire de la philosophie (ibid.), mais il ne faut pas oublier que par la destruction de la métaphysique Heidegger ne vise pas à détruire la métaphysique ou la philosophie en tant que telle, mais d'éliminer les couches qui dissimulent le sens originaire (de la langue) de l'être. Rappelons dans ce contexte le mot de Heidegger au début d'*Identité et Différence* disant qu'il laisse au lecteur de trouver seul la réponse à la question "Comment la Différence procède-t-elle de l'essence de l'Identité?" (Heidegger 1968a, 256). Cette question inclue déjà une allégation fort importante, à savoir que la Différence ne peut pas être pensée *sans l'Identité de laquelle elle procède*. Et ce n'est pas un hasard que la *diá-krisis* comme acte de différenciation renvoie au Même en indiquant une Identité primaire. Cette question est discutée dans la première partie d'*Identité et différence* (cf. Heidegger 1968a, 257-276), où Heidegger montre que le principe d'identité, présenté souvent par la formule "A est A", révèle l'identité de l'être de l'étant comme "lui-même le même avec le même" (ibid., 260). Le point le plus important dans ce texte, sur lequel je voudrais spécialement attirer l'attention, consiste dans l'interprétation heideggérienne de Parménide. Heidegger s'adresse à Parménide parce que c'est chez lui que l'être de l'étant a trouvé le plus tôt un langage propre et ensuite parce que chez lui l'identique parle dans un sens qui presque extrême dans la sentence: "Le même, en effet, est percevoir (penser) aussi bien qu'être." Selon Heidegger cet énoncé veut dire que deux choses différentes, la pensée et l'être, sont appréhendées comme étant "le même", comme ayant place dans le même et se tiennent l'une l'autre à *partir de ce même*. Donc, à la différence de la métaphysique, pour laquelle l'identité fait partie de l'être, pour Parménide *l'être a sa place dans une identité*:

L'être est défini [par Parménide] à partir d'une identité et comme un trait de cette identité – souligne Heidegger. – Plus tard, au contraire, la métaphysique a représenté l'identité comme un trait de l'être (...) L'identité de la pensée et de l'être, qui parle dans la sentence de Parménide, nous arrive de plus loin que l'identité définie par la métaphysique à partir de l'être et comme un trait de l'être. (ibid., 262)

Chez Parménide il ne s'agit donc pas d'une coappartenance comme identité (métaphysique), mais d'une identité qui vient "de plus loin" comme ce "à partir de quoi", comme l'*An-fang* (début capturant) de l'être et de la pensée. Or le terme directeur de la sentence de Parménide, τὸ αὐτό, le même, demeure une énigme obscure, puisque Parménide ne le définit pas. Si Heidegger laisse cette énigme sans essayer à lever son voile, Laruelle ira bien plus loin, comme nous verrons.

Dans ce texte Heidegger présente donc deux conceptions très différentes de l'Identité. Avant de continuer, je voudrais signaler, qu'il y a une troisième conception, assez proche

de celle de Parménide, que Heidegger découvre chez Schelling. Dans son cours sur Schelling (1936), Heidegger note:

Dieu est toujours (...) avant tout fond et avant tout existant, et donc avant toute dualité (...) Schelling l'appelle 'fond primordial (*Urgrund*), ou plutôt sans-fond (*Ungrund*)' - "l'indifférence absolue", dont aucune différence, pas même l'ajoiement de l'Estre (*Seynsfuge*), ne peut être dit en prédicat. Le seul predicat de l'Absolu, c'est son 'sans-predicat', sans que par cela l'Absolu devient du neant. (GA 42, 213; trad. YR)⁸

Ces différents concepts d'identité, thématés par Heidegger, montrent qu'il n'est pas simplement le penseur de la "différence comme différence", par opposition à Hegel, le penseur de l'identité, comme on a trop souvent affirmé (cf. Janicaud 1988, 150, 161; Gasché 1994, 75; Trawny 2003, 86ff), et encore moins celui qui a brouillé l'identité et la différence, comme prétendent certains critiques (cf. Ledic 2009, 526), mais aussi et surtout celui qui a ouvert une nouvelle perspective sur la question de l'identité et son rapport à la différence.

Si dans "Identité et différence" Heidegger conclue qu'il faut laisser à Parménide son obscurité en ce qui concerne le Même, c'est pour avancer en proposant sa propre interprétation de l'identité. Cette nouvelle interprétation est conçue comme contrepartie de l'accomplissement de la philosophie chez Hegel, qui identifie la chose de la philosophie avec l'être en tant que pensée, ce qui témoigne selon Heidegger de la *Seinsvergessenheit* (oubli de l'être)⁹. Par conséquent, Heidegger remplace l'identification hégélienne de l'être et de la pensée par l'identité conçue comme co-appartenance de l'être et de l'homme. Dans l'époque du monde technique cette co-appartenance apparaît sous la forme de *Ge-stell*, d'Arraisonnement, qui est la mise en demeure qui place l'homme et l'être de façon qu'ils s'interpellent (Heidegger 1968a, 269).

Dans l'Arraisonnement règne une étrange rencontre de dépendance, d'un côté, d'attention, de l'autre. Il s'agit pour nous de percevoir dans sa simplicité cette "propriation" (*Eignen*), par laquelle l'homme et l'être sont 'propriés' l'un à l'autre; c'est-à-dire qu'il s'agit d'accéder à ce que nous nommons das Ereignis, la Copropriation. (ibid., 270)

Pourquoi l'Arraisonnement (*Gestell*) n'est qu'un prélude à la Co-propriation (*Er-eignis*) est expliqué dans la conférence *Le tournant (Die Kehre)*, (1949), où Heidegger déploie l'idée que

⁸ "Gott ist immer ... vor allem Grund und vor allem Existierenden, also überhaupt vor aller Dualität ... Schelling nennt es den 'Urgrund oder vielmehr Ungrund' - die 'absolute Indifferenz', von dem keine Differenz, auch nicht die Seynsfuge eigentlich als treffendes Prädikat gesagt werden kann. Das einzige Prädikat des Absoluten ist die 'Prädikatlosigkeit', ohne daß damit das Absolute zum Nichts wird."

⁹ Ceci est clairement énoncé dans les annexes "Beilagen zu: Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik" (cf. GA 11, 107).

le *Gestell* se pose devant la chose et dissimule ainsi la proximité du monde. Pourtant même dans cette dissimulation, il y a un petit éclair, puisque le *Gestell* nous signale le péril de l'oubli de l'être et ne se donne pas comme un "destin aveugle", mais "comme ce qui sauve" (Heidegger 1990b, 318). Par cette mise en garde contre le péril, le *Gestell* nous renvoie à l'*Ereignis* comme un événement plus initial et une relation plus authentique entre l'être et l'homme, une relation dans laquelle "le monde technique serait ramené de la condition de maître à celle de serviteur" (Heidegger 1968a, 271). Cette conception de l'*Ereignis* ouvre une nouvelle perspective sur l'identité: à la différence de la métaphysique où l'identité constitue un trait fondamental de l'être, Heidegger soutient que l'être autant que la pensée a sa place dans une identité dont l'essence procède de l'*Ereignis* comme 'laisser-coappartenir'. En ce sens, dit-il, "l'essence de l'identité appartient en propre à la Co-propritation" (ibid., 273), "Das Wesen der Identität ist ein Eigentum des Er-eignisses" (GA 11, 48). L'essence (*Wesen*) est ici entendue dans le sens de *Eigentümlichkeit*, de trait essentiellement propre à l'être qui renvoie à *Eigentum* (la propriété), non au sens de quelque chose qu'on possède, mais au sens de ce qui est *eigen* (propre) et par-là – à l'*Er-eignen* ou l'*Er-eignis* comme approprier (*eräugnen*, approprier par le regard) et Co-propritation.

Or, la question est: comment arriver à cette identité de coappartenance dans l'*Ereignis*? Heidegger utilise ici l'image d'un saut, qu'exige l'essence de l'identité même:

[Il s'agit] d'un saut qui part de l'être comme fond (Grund) de l'étant pour sauter dans l'abîme, dans le sans-fond (Abgrund). Cet abîme, toutefois, n'est pas un néant vide et pas davantage une obscure confusion, mais bien la Co-propritation elle-même. En elle se fait sentir, dans sa pulsation, la propriété (*Wesen*)¹⁰ de ce qui nous parle comme langage, comme ce langage que nous avons appelé un jour 'la demeure de l'être'. Les mots 'principe d'identité' désignent maintenant un saut qui est exigé l'essence de l'identité, parce qu'il lui est nécessaire, si la coappartenance de l'homme et de l'être doit parvenir jusqu'à la lumière essentielle de la Copropriation. (Heidegger 1968a, 273-274)

Penser l'*Ereignis* comme *Er-eignis* ou Co-propritation, c'est travailler, œuvrer à construire ce domaine pulsant et résonnant en soi. Ce travail se fait, selon Heidegger, au moyen du langage duquel la pensée reçoit les matériaux nécessaires, car le langage est la pulsation la plus sensible dans cette construction flottante et tout-comportante de l'*Ereignis*. Ou, autrement dit, c'est par le fait que notre propre être (*Wesen*) est approprié (*vereignet*) dans le langage, que nous habitons dans la Copropriation (GA 11, 46-47).

On voit donc que c'est par l'identité conçue comme *Er-eignis* que Heidegger boucle la boucle non seulement quant à la question de l'identité et de la différence, mais aussi

¹⁰ J'ai changé ici la traduction "essence" par "propriété".

quant au sujet de la fin de la philosophie et la tâche de la pensée. Pour sortir hors de la philosophie comme métaphysique, il faut faire un pas en arrière afin de concevoir la différence comme différence, c'est-à-dire la décision métaphysique comme scission, et ensuite faire un saut dans l'*Ab-grund* de l'*Er-eignis*. C'est en cela que consiste la vraie tâche de la pensée. Or, ce saut n'est possible que si l'on renonce à chercher un fond/fondement (*Grund*) et une fondation (*Be-gründung*) de l'Être. En ce sens on pourrait dire avec Gianni Vattimo que cet "affaiblissement" de l'être chez Heidegger ouvre le chemin vers la pensée faible (cf. Vattimo 1985; idem 1987, 125). Mais c'est plus que cela, car c'est aussi une rupture définitive avec l'onto-théologie comme un commencement par un fond suprême de l'Être qui serait Dieu. Dieu, comme il montre dans son cours sur Schelling, ne pourrait pas être un fond (*Grund*). Le saut dans l'*Ab-grund*, c'est "la pensée sans-Dieu", la pensée qui abandonne le Dieu des philosophes, le *Causa sui*. Cette pensée plus ouverte et plus libre (*freier*) est, selon Heidegger "peut-être plus près du Dieu divin" (ibid., 306). Pourquoi? D'abord, parce qu'elle essaye de faire place à la *Lichtung*, c'est-à-dire au *lichten* qui – comme nous l'avons vu – rend ouvert et libre. Ensuite, parce qu'elle renonce à toutes prétentions d'un savoir sur Dieu. Notons ici, que déjà Kant avait démontré qu'il est impossible de donner de preuves ontologiques de Dieu (Kant 1905, 490ff) et par-là que Dieu constitue "le véritable abîme de la raison humaine" (ibid., 503). Le "dernier Dieu", *der letzte Gott*, dont parle Heidegger dans les *Beiträge zur Philosophie: Vom Ereignis (1936-1938)* [GA 65, 403ff] ne doit pas être compris comme un être existant, car alors il serait objectivé en étant, ni comme l'Être (GA 65, 437-439), mais conçu dans un sens négatif comme l'échec de la raison de penser un fond ultime, comme l'abîme du sans-fond de l'Être, du Tout, des Dieux (ibid., 472)¹¹. Cette impossibilité réfère à l'attitude de silence de la *Sigetik* (ibid., 78-79), ainsi qu'à la retenue (*Verhaltenheit*) comme une tenue ou tonalité (*Grundstimmung*) qui seule peut nous situer "à proximité du dernier Dieu" et nous préparer à son passage silencieux:

La retenue, le milieu concordant de l'effroi et de la crainte, le trait propre *traversant* la tonalité, c'est ce en quoi le *Da-sein* s'accorde sur le *silence* du passage du dernier Dieu. C'est en œuvrant à cette tonalité du *Dasein* que l'homme devient le gardien de ce silence. (ibid. 17; trad. YR)¹²

¹¹ Heidegger explique l'*Ereignis* comme l'aptitude du *Da-sein* de concevoir "le fond abyssal du sans-fondement des Dieux" (*der abgründige Grund der Grundlosigkeit der Götter*). Sur la question que veut dire le "dernier Dieu" chez Heidegger il n'y a pas un accord parmi les chercheurs mais plutôt un discours animé (cf. GA 65, 472).

¹² "Die *Verhaltenheit*, die stimmende Mitte des Erschreckens und der Scheu, der Grundzug der *Grundstimmung*, in ihr stimmt sich das *Da-sein* auf die Stille des Vorbeiganges des letzten Gottes. Schaffend in dieser *Grundstimmung* des *Daseins* wird der Mensch zum Wächter für diese Stille".

Ainsi, à l'obscurité de la pensée du Même chez Parménide et de l'identité entre Pensée et Être chez Hegel, Heidegger propose l'alternative de l'abîme de l'*Ereignis* et du dernier Dieu comme "l'autre commencement de la pensée" (*der andere Anfang des Denkens*). C'est cette pensée de l'être et de l'évènement comme "re-commencement" qui sera, en particulier, mise en question dans le "nouvel ordre démocratique de la pensée" de François Laruelle (cf. Laruelle 1996, 15).

2. La radicalité de la non-philosophie

Nous avons vu que selon Heidegger la philosophie est entrée dans son stade terminal et que par conséquent la question est de savoir quelle tâche est réservée à la pensée. Heidegger explique dans ce contexte qu'il ne s'agit pas d'une *Überwindung* (dépassement) de la métaphysique, puisque ce serait d'y tenir compte, mais de la "laisser à elle-même" et de s'impliquer dans l'*Ereignis* (GA 14, 29-30). C'est pourquoi il préfère de parler de *Verwindung* (cf. GA 9, 416), qui veut dire assomption ou recollection¹³, pour souligner la nécessité d'une re-collection (*An-dacht*) de l'histoire de l'être (*Seinsgeschichte*) à travers la pensée gréco-occidentale et d'articuler l'essence de la métaphysique avec son oubli et son impensé. Cette démarche seule permettra, selon lui, un nouveau départ, non-philosophique puisque non-métaphysique.

Le projet de François Laruelle peut paraître à première vue semblable du fait que lui aussi cherche à surmonter les défauts de la philosophie et de se placer hors d'elle. Mais son approche diffère radicalement de celle de Heidegger ainsi que de tous les autres philosophes qui ont tenté à élaborer une sorte de non-philosophie. Il souligne que la notion de non-philosophie n'est pas nouvelle, qu'elle émerge dans la philosophie allemande du 18ème siècle pour désigner "l'état pré-spéculatif ou l'absence de philosophie, l'ignorance où se tient la conscience naturelle et populaire", qui est momentanée et destinée à être relevée ou relayée dans la philosophie (Laruelle 1996, 2). Chez Kant, Fichte, Hegel et Feuerbach elle émerge de la réflexion systématique sur la philosophie elle-même, sur ses limites et sa puissance. "Non- philosophie" désigne alors l'état pré-spéculatif ou l'absence de philosophie, l'ignorance où se tient la conscience naturelle et populaire, destinée à être dépassée dans la philosophie. Sous "non-philosophie" on désignera par conséquent une altérité, un résidu périphérique ou une condition externe-interne de l'activité philosophique.

¹³ Françoise Dastur traduit *Verwindung* par "assomption" (Dastur 2006, 19-20), tandis que Gianni Vattimo interprète *Verwindung* comme recollection et distorsion (Vattimo, 1987, 13, 16).

Chaque philosophie définit ainsi une marge de non-philosophique qu'elle tolère, circonscrit, se réapproprie, ou dont elle use pour s'ex-proprier: comme au-delà ou altérité à la maîtrise philosophique. Il s'agit alors d'un 'non-' dont le contenu et l'agent sont ontiques ou empiriques, ontologiques dans le meilleur des cas, mais dont la portée est limitée par cette maîtrise. (ibid.).

Selon Laruelle, Heidegger pousse cette autoréflexion de la philosophie sur elle-même plus loin jusqu'à l'idée de "la fin de la philosophie". Et c'est exactement en ce point que se dessine une des différences essentielles entre la critique heideggérienne et celle de Laruelle, qui rejette cette notion. Pour Laruelle "la fin de philosophie" est une expression philosophique non seulement en vertu de sa formulation mais aussi par sa signification et comme principe. Elle articule la philosophie dans son possibilité extrême, c'est-à-dire comme une rotation autour d'elle-même, comme un renfermement en soi et une technique qui se consomme en se retirant de la pensée laissant un espace vide. Heidegger et Derrida auraient ajouté certaines nuances importantes à ce schéma de l'essence de la philosophie comme autoposition et fermeture indéfinie, mais ils ne l'auraient pas dépassé. Or, ce schéma est voué à l'échec du fait qu'il est divisé par une différence ou une altérité qui reste subordonnée à son identité, l'ensemble formant une structure dyadique/triadique qui est simultanément ouverte et fermée (Laruelle 2013, 173). Selon Laruelle cette structure constitue l'invariable de la philosophie ou *la matrice de la décision philosophique* qui se traduit par une dyade, qui inclue et exclue simultanément son identité comme un troisième terme:

Le trait invariant le plus universel de la philosophie est une matrice fractionnaire à 2/3 termes: elle se donne une intériorité et une extériorité, une immanence et une transcendance simultanément, dans une structure à synthèse ou hiérarchie, l'une l'emportant sur l'autre alternativement. Cette matrice dite de la 'Décision philosophique' peut se lire comme l'identité d'un double rapport de la philosophie à elle-même: identité du 2/3 (dans la mesure où le troisième terme, terme de synthèse, est immanent à la dyade, la philosophie étant en manque d'elle-même) et du 3/2 (dans la mesure où le terme de synthèse est transcendant à la dyade, la philosophie étant en excès d'elle-même). Par cette structure elle prétend se déterminer elle-même par-delà toutes ses déterminations empiriques dont elle ne fait le calcul que pour l'ordonner à une *auto-position* dont elle est titulaire, auto-compréhension ou auto-législation, auto-nomination, etc. Dans ce trait formel s'enracine la circularité de l'argumentation philosophique et de ses procédures d'auto-validation. (Laruelle 1996, 5)

On voit donc que si pour Heidegger la philosophie est métaphysique, pour Laruelle la philosophie est décision. Mais il faut souligner que la façon dont Laruelle conçoit la décision est tout à fait différente de la conception heideggérienne. Heidegger utilise le mot décision (*Entscheidung*) dans un double sens: dans le sens commun d'un acte humain libre

et volontaire de choisir, de préférer une chose à une autre (Heidegger, GA 65, 87) et dans un sens spécifique de dé-cision, *Ent-scheidung*, désignant l'essence de l'Estre (*Seyn*) (ibid., 92). Dans ce dernier sens la dé-cision renvoie à l'Estre comme l'origine de toute scission, de toute séparation ou différence et de tout *Er-ignis*. C'est à partir de cette origine qu'il faut comprendre les décisions ultérieures des hommes comme "nécessités historiques" (*geschichtliche Notwendigkeiten*) qui appartiennent au devenir de l'Estre à travers l'histoire en décidant de son avenir. Ce qui se décide en fait à travers les différentes décisions humaines, tel que p.ex. si l'homme veut rester sujet ou établir le *Da-sein*, revient en fin de compte au même, à savoir si l'Estre se retirera définitivement ou si son retrait deviendra "le début autre de l'histoire" et de la pensée (ibid., 91; cf. 46). La décision résulte en ce sens de l'expérience de la détresse du délaissement de l'Estre avec une mission particulière qui est "l'abritement de la vérité de l'*Ereignis* de la retenue du *Dasein* dans le grand silence de l'Estre" (*die Bergung der Wahrheit des Ereignisses aus der Verhaltenheit des Daseins in die große Stille des Seyns*; ibid., 96) Il s'agit donc d'une décision fatale et c'est pourquoi Heidegger souligne que l'essence de la décision, c'est être ou non-être (ibid. 101).

Or, si pour Heidegger la décision est liée à la mission de l'abritement de la vérité et par-là à un "début autre" de l'histoire et de la philosophie (ibid., 173) qui sera à effectuer par le moyen de la non-philosophie au sens de non-métaphysique, pour Laruelle, au contraire, la décision est oubli et/ou occultation du Réel en tant qu'Un. Avant de poursuivre sa critique, il faut rappeler que Laruelle n'était pas le seul qui s'est aperçu de ce défaut, caractéristique autant pour l'herméneutique heideggérienne que pour toute la philosophie occidentale. Dans *L'écriture et la différence* (1967) Jacques Derrida avait déjà signalé ce problème en disant que la décision de la philosophie occidentale consiste, depuis Platon, dans son choix comme science, comme théorie (Derrida 1967, 65). Plus tard, dans *La Dissémination*, il poursuit:

Or que décide et que maintient le 'platonisme', c'est-à-dire plus ou moins immédiatement, toute l'histoire de la philosophie occidentale, y compris les anti-platonismes qui s'y sont régulièrement enchaînés? Qu'est-ce qui se décide et se maintient dans l'ontologie ou dans la dialectique à travers toutes les mutations ou révolutions qui s'y sont entraînées? C'est justement l'ontologique: la possibilité présumée d'un discours sur ce qui est, d'un logos décidant et décidable de ou sur l'on (étant-présent). Ce qui est, l'étant-présent (forme matricielle de la substance, de la réalité, des oppositions de la forme et de la matière, de l'essence et de l'existence, de l'objectivité et de la subjectivité, etc.) se distingue de l'apparence, de l'image, du phénomène, etc., c'est-à-dire de ce qui, le présentant comme étant-présent, le redouble, le représente et dès lors le remplace et le dé-présente. (Derrida 1972, 220)

Cependant, même si Derrida se distancie de la décision 'platonicienne' ou métaphysique en suggérant la primauté de l'indécidabilité en tant que condition de possibilité de la décision (Derrida 1994, 94), ainsi que de la Différance comme ce qui précède toute différence (Derrida 1967a, 95; 1967b, 38), il ne quitte pas – selon Laruelle - le champ de la décision philosophique. Laruelle note que Derrida va plus loin que Heidegger en lui montrant ces propres omissions et inconséquences, mais il n'arrive pas à dépasser cette même manière de penser qui dénie l'Un (ibid. 24). Lui aussi, il reste dans la matrice philosophique: d'abord parce qu'il construit la Différance sur le modèle syntaxique général de la Différence, c'est-à-dire comme un "sous-système de la Différence" (Laruelle 2015, 12, 98), et ensuite parce qu'il refuse de dénouer la décision et la conserve comme aporie:

Derrida est le penseur qui porte la décision philosophique au bord de la dislocation aporétique pure et simple mais qui, par une virtuosité d'équilibriste menacé, entend la ressaisir une dernière fois et maintenir la possibilité et la vérité d'une telle décision et se refuse à franchir le pas ultime. La décision philosophique non seulement s'accommode de ce risque et de ce côtoiement d'abîme, où elle oublie de plus en plus le problème de l'essence de son unité interne, mais elle confirme son essence unitaire, elle trouve de nouvelles forces dans cette épreuve (...) La déconstruction de la métaphysique est la 'vérité' de celle-ci, le grossissement et la radicalisation de ce qu'il y a de définitivement inconsistant, d'unité non-réelle, purement fictionnelle voire hallucinatoire, dans la philosophie en général. (Laruelle 2015, 98)

Si j'ai fait ici un détour en passant par Derrida, c'est pour pointer la prétention de radicalité de la non-philosophie laruellienne mû par l'ambition de dépasser autant la radicalité de la destruction heideggérienne que celle de la déconstruction derridienne. Dans une interview récente Laruelle explique qu'il avait dressé sa théorie de l'Un contre les philosophies de la différence, en particulier ceux de Deleuze et Derrida, puisque la différence allait devenir un nouvel absolu philosophique se substituant à l'Être. Il se rappelle: "Comme j'avais cherché à montrer ce qu'il restait à mon goût de trop philosophique dans la déconstruction, Derrida m'a dit: 'on se croirait à Chicago, vous vous emparez de mon arme et vous la retournez contre moi'" (Laruelle/Forestier 2015). Et en effet, Laruelle a tourné toute la critique de la décision gréco-occidentale de Derrida contre lui, en avançant que la philosophie en tant que telle repose sur cette matrice décisionnelle par laquelle elle prétend se déterminer elle-même pour l'ordonner à une auto-position dont elle est titulaire et de devenir ainsi même législatrice par rapport au Réel (Laruelle 1996, 5). Or, "l'arme" que Laruelle tourne contre Derrida et contre tous les philosophes, c'est le Réel lui-même en tant qu'indifférent à la différence et à la décision.

Critique radicale: on entend ainsi la recherche d'une instance à la fois plus réelle et plus immanente que la Différence ou que l'Autre, et que nous avons trouvée dans l'Un' ou la 'vision-en-Un' entendus en un sens et avec des moyens précisément 'non philosophiques'. C'est à un changement global de terrain que nous avons dû procéder, abandonnant celui de l'Être puis celui de l'Autre pour celui de l'Un ou de l'immanence radicale qui nous a paru le Réel même. (Laruelle 1996, 4)

Comme je l'ai souligné ailleurs (Raynova 2017a, 7), le principe clé de la non-philosophie, c'est l'impératif de l'immanence radicale de l'Un par lequel Laruelle a suspendu et remplacé la question fondamentale (*die* Fundamentalfrage) de la philosophie (cf. Heidegger GA2, 6). Alors que les philosophies de l'immanence (Spinoza, Deleuze) ont posé l'immanence de façon transcendante, c'est-à-dire comme pensée *de* l'immanence qui pose celle-ci thétiquement, la radicalité de la non-philosophie exige de "traiter l'immanence de manière immanente" sans en faire un objet. Cette immanence (à) soi, c'est ce que Laruelle appelle "l'Un-en-Un" (Laruelle 1996, 169), à savoir ce qui n'est trouvable précisément que dans l'Un et non à partir de l'Être ou de l'Autre, et qui possède une *autonomie radicale* par rapport à toute transcendence. Ce concept se dirige contre celui de la Différence qui, selon Laruelle, est l'essence ou le moteur de la philosophie alors que l'identité est son apparence objective. Si la philosophie réunit, c'est-à-dire si elle réunitification, c'est parce qu'elle est et reste un partage transcendantal: "elle est de manière dominante une activité de décision et de division déterminante dont la pensée ne sort jamais" (Laruelle 1992, 19). Laruelle souligne, que même lorsque la philosophie vise l'identité, c'est sur le mode de sa division qu'elle la pense et quand elle pose le principe d'identité, ce n'est jamais A, mais $A = A$ (ibid.). Cette critique de Laruelle est très importante, puisqu'elle nous renvoie à l'approche heideggérien. Comme nous l'avons vu, dans *Identité et différence* Heidegger part de ce principe d'identité, présenté par la formule " $A = A$ " et qu'il traduit par l'identité de l'être de l'étant comme étant "lui-même le même avec le même" (Heidegger 1968a, 260)¹⁴. Contre cette approche – et plus en général contre la philosophie qui tient sur l'identité un discours double ou même multiple, celui d'une unité numérique ou celui de l'Unité transcendantale comme ingrédient de l'Être et convertible avec lui ou avec l'Autre – Laruelle pose l'axiome fondateur de la non-philosophie selon lequel "l'Un ou le Réel est forclos à la pensée" (Laruelle 1996, VI). Il explique:

C'est renoncer enfin au dernier mirage métaphysique, celui d'une 'science de l'Un' opposée à la métaphysique comme 'science de l'Être'. La non-philosophie est bien une 'science première', mais parce qu'elle est selon-l'Un plutôt que de-l'Un. Une 'science de l'Un', comme celle de l'Être, quoique plus subtilement qu'elle, reste prise dans l'ap-

¹⁴ N'oublions pas que Heidegger réfute ce concept d'identité $A=A$ en tant que métaphysique.

parence transcendante qui nourrit la suffisance philosophique et n'est qu'une abstraction du complexe qu'elle forme naturellement avec celle de l'Être. Y renoncer et surmonter cette frustration, c'est la condition pour instaurer une véritable pensée selon l'Un qui puisse se rapporter, comme à son objet, à la philosophie qui est pensée selon l'Être, c'est-à-dire par et pour lui. (ibid.)

Cette suspension de la *Fundamentalfrage* par la pensée selon-l'Un, compris comme Un-en-Un, entraîne plusieurs conséquences qui nous permettent d'articuler les différences essentielles entre la pensée de Heidegger et la non-philosophie de Laruelle. Tout d'abord, le Un-en-Un est donné radicalement étant ainsi radicalement distinct du "es gibt" heideggérien et post-heideggérien:

Phénoménalement, c'est un 'Donné-sans-donation' et de ce point de vue la non-philosophie formule les axiomes suivants, plutôt que les principes: a) Il y a du donné radical, il exclut de son essence la donation elle-même, c'est-à-dire le pli du donné et de la donation; b) Parce qu'il est en-Un, l'Un n'unifie pas, en lui ou hors de lui. (1996, 20)

C'est cette l'autonomie radicale de l'Un, son indifférence réelle à l'égard de l'Être et de la pensée, ainsi que de leur mélange, à savoir le "Même" comme objet ultime de la philosophie, qui "invalide une thèse ontologique majeure, celle de sa convertibilité avec l'Être, convertibilité à leur logos près; et limite la pertinence supposée première de la thèse de cette autre convertibilité, la Différence ontologique de l'Être et de l'étant" (ibid., 24). La non-philosophie effectue par-là une réorganisation de l'économie des grandes instances – Un, Être, Autre, Étant – à partir de la découverte première de la non-convertibilité de l'Un avec l'Être (l'ontologie des Anciens), ou avec l'Autre (les déconstructions contemporaines de l'ontologie) ou encore de son incommensurabilité avec l'Être-sans-Un (ontologie de l'Être-comme-Multiple). "Toutes ces formes positives ou négatives de convertibilité" – souligne Laruelle – "sont désormais éliminées par l'Un qui implique sinon la dissolution pure et simple de ces amphibologies (Un-Étant, Un-Être, Un-Autre) du moins leur non-pertinence quant au Réel" (ibid.). Dans ce contexte, ce qu'il reproche à Heidegger, qui attribuait à la métaphysique la confusion de l'Être-présence et de l'étant, c'est de confondre lui-même l'Un avec l'Être. Si l'Un est absolument indifférent à l'Être, c'est qu'il est non seulement d'essence absolument distincte (l'immanence radicale, le donné-sans-donation), mais de causalité originale précisément sur l'Être, c'est-à-dire Un-en-dernière-instance (ibid., 25).

De ce fait-là, l'identité n'est plus événementielle au sens de l'*Ereignis*, elle ne procède pas de lui. L'identité de l'Un-en-Un ne renferme plus aucune dualité ou différence comme celle de la différence ontico-ontologique ou celle de la Co-proprieté. Dans une conférence intitulée "Identity and event" (1999), Laruelle note qu'il semble à premier abord que l'identité et l'évènement ne représentent que deux entités métaphysiques. Pourtant, dit-

il, l'identité est impliquée dans l'évènement de façons hétérogènes (Laruelle 2000, 179)¹⁵. La grande différence entre philosophie et non-philosophie est que pour la première l'identité et l'évènement sont convertibles tandis que pour la seconde elles sont inconvertisibles et forment une dualité unilatérale:

If philosophy, regardless of its stance, defines the event in terms of identity plus a few other determinations, then it reciprocally makes of identity, as such, an event, albeit one that is doubtlessly special or extreme. Non-philosophy, on the other hand, refuses this convertibility, it does not turn identity into an event but determines the event unilaterally through identity as real presupposition of thought (...) as a Real that we shall characterize as being without essence, without donation, without consistency or form – for Identity 'in the flesh' [*l'Identité en chair et en os*] is in fact none of these things (Laruelle 2000, 179-180)

The Real is initially in itself a condition sine qua non, one which is negative and necessary but not sufficient. But when the variable, as we shall say, 'effectuates' the Real or One, then the latter enters, without alienating itself, without losing its character as Real, into a transcendental function through which it relates to philosophy, or, more precisely, through which it brings forth philosophy as given-in-One. (ibid., 186)

Dans les écrits de l'époque du tournant de Heidegger, que nous avons examiné plus haut, cette convertibilité est présente de manière exemplaire dans les concepts de l'entre-deux (*das Zwischen*), de la Survenue de l'Être, au sens de passage vers l'étant qui le dévoile, et de l'étant comme l'Arrivée qui s'abrite par ce dévoilement dans l'Être d'où la diá-krisis (*Unter-schied*), ainsi que dans le caractère événementiel de l'*Ereignis*. Répétons qu'à la différence de la métaphysique, où l'identité constitue un trait fondamental de l'être, Heidegger soutient que l'être autant que la pensée a sa place dans une identité dont l'essence procède de l'*Ereignis* comme 'laisser-coappartenir' – "l'essence de l'identité appartient en propre à la Co-proprietation" (ibid., 273), "Das Wesen der Identität ist ein Eigentum des Ereignisses" (GA 11, 48) Or, pour Laruelle le vice de la convertibilité réside dans le fait qu'elle implique une co-relation ou une corrélation qui suppose le Réel connaissable ou pensable. Par contre, la non-philosophie conçoit le Réel comme déterminant sans réciprocité la connaissance en articulant la véritable asymétrie destructrice de la corrélation, à savoir l'unilatéralisation la plus radicale de l'identité de l'Un-en-Un. Laruelle souligne dans ce contexte:

Sur ce point le conflit gréco-moderne par exemple entre Aristote et Descartes, et que Heidegger a cru pouvoir relancer par l'accentuation de l'asymétrie de l'être et de la

¹⁵ Etant donné que je n'ai pas trouvée la version française – je ne sais même pas si la conférence a été publiée en français – j'utilise ici la publication en langue anglaise.

pensée, par la (co)respondance de celle-ci à celui-là, puis la Déconstruction par l'asymétrie radicalisée de l'Autre au Logos, est sans pertinence et laisse à la position philosophique du problème son autorité. Le problème est plutôt de soustraire la relation... à la corrélation, à la relation d'inclusion disjonctive de réciprocité, de "communauté" ou de "système" qui est son élément nourricier et son essence, et de déterminer celle-ci par l'Ego dans la dépendance duquel elle se tient désormais. (Laruelle 1996, 130)

La question comment penser le Donné-sans-donation en tant que forclos à la pensée mène Laruelle à la question plus fondamentale: existe-t-il un Ego purement immanent? Il reprend ici les différentes critiques de l'Ego cartésien, notamment celle de Heidegger, afin de présenter une nouvelle théorie unifiée (non-cartésienne) de l'Ego. Heidegger – dit-il – a interrogé la réalité de l'Ego à partir du *sum* et non plus de la *cogitatio* en fonction du sens d'être de l'Être et non plus de la pensée. Ce type de "déconstruction" porte certes la métaphysique à sa limite, mais il achève d'occulter la possibilité d'une autre "essence de la manifestation", plus immanente qu'est le Réel lui-même qui ne peut pas être objet d'une question et d'une déconstruction (ibid., 111). C'est pourquoi la question de type heideggérien: d'où tenons-nous le *sum*, quel est son sens d'être? devrait être remplacée par une question plus précise: d'où tenons-nous l'Ego?

La philosophie – souligne Laruelle – ne se donne l'Ego qu'à travers un filtre qui, dès Descartes, annule la radicalité de son être donné, le diffère, le déplace, le soumet à une donation et en général à une opération extérieure (...) Chez Descartes lui-même et pas seulement chez Nietzsche, Heidegger, Lacan ou Derrida, l'Ego est d'emblée divisé, différé de lui-même et, c'est la même chose, son être-donné (l'Ego-en-Ego) est confondu avec celui d'un étant ou avec l'être en général (...) La non-philosophie postule au contraire que l'Ego est déjà manifesté avant la manifestation de l'être et de la pensée, et ceci sur son mode propre. Quant à l'identité de l'être et de la pensée (identité réelle-en-dernière-instance ou transcendantale en tant qu'elle se dit de l'être et de la pensée), elle formera un ordre premier mais dérivé de l'Ego – celui du sujet. Elle aura bien lieu par l'Ego, mais hors de l'Ego. (...) La non-philosophie, se donnant l'Ego comme déjà manifesté ou comme le Réel, ne le cherche pas, ne cherche pas une synthèse du sujet/objet comme sujet; elle procède en clonant l'identité transcendantale qu'est le sujet de l'identité réelle de l'Ego d'une part et d'autre part du matériau philosophique. (ibid., 115-116)

Afin de dissoudre l'amphibologie de l'Ego et de la philosophie et de produire une théorie non-cartésienne de l'Ego puis du sujet, Laruelle propose d'abandonner le concept philosophique de l'Ego et l'usage philosophique de la pensée, et de traiter l'"Ego" comme un nom premier dans une axiomatique transcendantale déterminée par lui en-dernière-instance. Si dans la philosophie les deux usages de l'Un comme être et comme pensée (Ego) relevaient du même Un, dans la non-philosophie les deux états de l'Un ne sont plus "le même"

et ne sont identiques que par ce que Laruelle appelle le "clonage" transcendantal. Ce clonage ou fonction transcendantale ne modifie pas l'Un/le Réel tout en étant inconcevable sans lui: le Un transcendantal ou clone et le réel Un sont identiques en vision-en-Un ou, autrement dit, le clone transcendantal de l'Ego est identité en-Ego. "L'Un transcendantal est donc situé 'entre' le Réel même et un donné 'empirique', ici la différence abstraite et simple de la pensée et de l'être, la Distance non-phénoménologique" (ibid., 127).

De cette façon Laruelle élimine le sujet de la philosophie, ou le *Da-sein*, en le remplaçant par la force (de) pensée conçue comme la structure constituée de cette identité transcendantale, et propose le théorème suivant: "*l'Ego détermine-en-dernière-instance, c'est-à-dire par clonage transcendantal, le sujet comme force (de) pensée*" (ibid., 128). Or que veut dire ce théorème? Il dit d'abord que l'Ego comme immanence absolue ne pense pas et n'est pas une substance. Il est la "cause" non pas de la pensée et de l'être mais de l'essence de leur différence, c'est-à-dire cause "en-dernière-instance". Ensuite, la pensée n'est plus une substance et encore moins un objet, une essence, un but que l'Ego s'efforcera d'atteindre, mais une "force" ou dualité unilatérale qui effectue pour la première fois la détermination en-dernière-instance et le clonage transcendantal. Enfin, "la force (de) pensée est le contenu phénoménal du 'sujet'. Si bien que l'Ego, purement immanent, ni objectif ni subjectif, peut être accompagné mais non nécessairement du sujet ou de la force (de) pensée. *L'Ego et le sujet cessent d'être confondus et distincts au sein de leur 'mêmeté': l'Ego jouit d'une autonomie radicale, le sujet d'une autonomie relative*" (ibid., 129). Du fait que l'Un/le Réel est radicalement autonome, il ne s'aliène pas dans son effet ou dans son objet qui ne possède qu'une autonomie relative. L'Un n'agit pas par lui-même sur cet objet qui lui est absolument indifférent mais c'est encore lui "en-dernière-instance" qui agit dans la "force (de) pensée", titulaire concrète de cette causalité. "Détermination-en-dernière-instance et force (de) pensée apparaissent à la suite de l'Un mais celle-là est l'essence transcendantale de celle-ci" (ibid., 146).

La science de l'Un réel comme radicalement autonome, non-convertible, indifférent et identique, comme un Donné-sans-donation qui ne diffère et qui n'agit pas, permet l'élaboration d'une conception tout à fait nouvelle, non-herméneutique de la vérité et qui s'oppose directement à celle de Heidegger. "Le conflit de l'Etre et du Dasein, de la vérité et du sens de l'Etre" – souligne Laruelle dans son article paradigmatique "La vérité selon Hermès" (1987) – "est lui aussi l'un des modes de ce conflit plus général, celui du secret – du supposé-secret – et du logos" (1987, 397). Alors que chez Heidegger la vérité est conçue comme *A-λήθεια*, comme le non-voilé ou le non-caché (*Unverborgenheit*), qui inclue aussi bien la monstration que le retrait de l'Etre en renvoyant à l'ouverture de la clairière, pour Laruelle l'essence de la vérité reste un secret non-connaissable et non-interprétable.

Il y a un autre Hermès à côté de l'Hermès unitaire ou autoritaire. Il détermine l'essence de la vérité comme secret, mais comme secret qui n'a pas besoin, pour exister et se faire connaître, de la lumière du logos, des ruses du sens, des stratégies de l'interprétation, des horizons du Monde, des formes transcendantes de la manifestation. La vérité comme secret existe de manière autonome *avant* l'horizontalité de la manifestation. Le secret jouit d'une précession absolue sur l'interprétation, il est lui-même l'interprétable à partir duquel s'annonce une interprétation. (ibid., 398)

Rien ne sert de remonter de l'herméneutique ou de la phénoménologie à leur condition possibilisante, dans *aletheia* par exemple. Ce sont là des effets à la surface du système de la Différence herméto-logique. L'essence du secret ne connaît pas les jeux du voilement et du dévoilement, la structure de la différence en général. C'est l'Un compris de manière absolument immanente et finie; il exclut le jeu de l'Être et le jeu en général. (ibid., 399)

Le secret est en ce sens inaliénable dans une présence ou une transcendance. Pourtant, s'il faut lui donner une définition transcendantale, on pourrait dire que le secret est la forme strictement irréfléchie de la vérité qui se donne à elle-même sur le mode indivisible. Il est curieux que Laruelle semble à un certain moment rejoindre Heidegger quand il note que le secret "est plutôt ce silence ou cette ténèbre lorsqu'ils sont absolument dépourvus de transcendance, mais non de positivité" (ibid., 398). Or, ce n'est qu'une ressemblance apparente, car le silence du secret laruelien n'est pas une attitude – l'attitude de silence de la *Sigetik* provenant de l'échec de la raison de penser un fond ultime, le sans-fond de l'Être. C'est le silence d'un secret dont la vérité "n'a plus besoin de sortir de soi et d'être pour soi, lorsqu'elle est soi en restant en soi" (ibid.).

Pour finir, je voudrais signaler une autre différence cruciale entre la pensée de Heidegger et celle de Laruelle qui concerne leur approche à la science. Nous avons abordé plus haut l'anti-scientisme de Heidegger, pour qui la ramification de la philosophie en sciences, leur émancipation de la philosophie et leur autosuffisance constitue un des traits essentiels de la "fin de la philosophie". Par contre, la non-philosophie laruellienne se pose la tâche ambitieuse de réévaluer le rapport entre philosophie et science et de proposer une "science de la philosophie" et, plus largement, une "théorie unifiée de la pensée" qui vaut autant pour la philosophie que pour la science. Annoncée déjà dans "La vérité selon Hermès" (1987) sous le nom "science rigoureuse de la vérité", elle est élaborée d'abord dans *Théorie des identités* (1992). La proposition de départ de Laruelle est que la science est une expérience de pensée autonome par rapport à celle de la philosophie, qu'elle peut déterminer par elle-même son rapport au réel et mettre ainsi en cause l'autorité de la philosophie. Cela dit, le projet d'une science unifiée de la pensée est conçu comme critique radicale du principe de philosophie suffisante (Laruelle 1992, 238). De ce fait, la science rigoureuse de la pensée

suppose d'abord une nouvelle description, non-épistémologique du pouvoir de vérité propre à la science qui est à la fois *science transcendantale* par son objet réel et par son rapport aux autres sciences et *science empirique* par la nécessité où elle est de trouver son objet-phénomène hors d'elle-même (ibid., 247). Cette idée est précisée dans *Principes de la non-philosophie* (1996), où la théorie unifiée de la pensée est conçue comme science première:

Tenant de l'Un son être-déterminé-en-dernière-instance, elle [la science première] se présente sous la forme d'une discipline *théorique* qui doit autant à la science qu'à la philosophie sans être ni l'une ni l'autre, ni leurs divers mélanges (philosophie-comme-science, philosophie-de-la-science, philosophie-à-science, science-de-la-philosophie); et d'une *pragmatique* qui ne les considère que par le côté où elles sont transcendantalement déterminables par l'Un. De là son objet, une identité que l'on appellera 'essence (de) science' et qui est à la fois l'objet et l'essence de la science première. (Laruelle 1996, 45-46)

Laruelle note que la science première abolit sans reste l'autorité de l'ontologie philosophique supposée première – on pense ici évidemment à Heidegger –, mais nullement toute ontologie: cette identité-sans-synthèse de la science et de la philosophie équivaudra à une nouvelle ontologie mais seconde, ordonnée absolument au réel-Un. Il explique de même qu'il s'agit d'une primauté mais pas de priorité:

'Premier' désigne ici en réalité la primauté-sans-priorité de l'Un sur l'Être ou la pensée, le fait que l'Un soit radicalement autonome et l'Être relativement autonome. L'Un détermine-en-dernière-instance l'Être ou la pensée en général' signifie 1) qu'étant absolument immanent à lui-même ou en-Un, 2) il précède, non pas dans le Réel mais comme le Réel même, l'Être irréel ou la pensée, la transcendance en général, qui est elle aussi en-Un mais qui ne l'est plus qu'en-dernière-instance (c'est l'organon de la force (de) pensée), 3) sans du tout s'aliéner en elle ou s'identifier à elle, 4) mais en étant donné encore tel qu'il est (en-Un) jusque dans l'expérience la plus lointaine de l'Être. (ibid., 49)

Ainsi l'Être et ses modes – Sujet, Dasein, Donation, etc. – sont unilatéralisés par l'Un et forcés d'abandonner leur prétention à être premiers, dominants dans une hiérarchie circulaire. En rejetant l'autorité de la philosophie, la science première n'établit pas un nouveau rapport de domination par rapport à la philosophie ou aux autres sciences mais cherche, au contraire, d'établir la démocratie dans les rapports entre elles. C'est pour quoi Laruelle a révisé certaines positions développées dans sa "Philosophie II", p.ex. dans sa *Théorie des identités* (1992)¹⁶, reposant sur l'affinité privilégiée de l'immanence radicale et de la science

¹⁶ Rappelons que le programme de la *Théorie des identités* consistait dans la "réforme scientifique de l'entendement philosophique" (Laruelle 1992, 9).

d'où la philosophie se trouvait en quelque sorte "sous la science". Dès la *Théorie des étrangers* (1995), avec laquelle commence "Philosophie III", il s'agit de faire rentrer la philosophie, avec la science et à part égale, dans l'ordre transcendantal qui ne connaît plus de hiérarchie et donc d'établir une égalité démocratique de la pensée.

La non-philosophie comme science première est la manifestation de l'essence (de) philosophie de la philosophie et identiquement de l'essence (de) science de la science, c'est-à-dire de l'identité apriorico-transcendantale de chacun des opposés, par quoi ils sont véritablement égaux et se libèrent de l'antinomie ou de la guerre à laquelle ils étaient en commun asservis. (...) Du point de vue terminologique, 'théorie unifiée' désigne donc le régime nouveau de la philosophie arrachée à sa domination 'fondamentale' sur le régional; sa 'régionalisation' ou sa 'localisation' par son identification (aux) régions de l'étant, sa spécification, pour ainsi dire sa matérialisation quasi intuitive. (Laruelle 1996, 60).

Le projet laruelien d'une théorie unifiée de la pensée va donc à l'opposé de la "tâche de la pensée" de Heidegger, qui se plaint:

Ce que la philosophie, au cours de son histoire, avait tenté ça et là (...), à savoir d'exposer les ontologies des diverses régions de l'étant (nature, histoire, droit, art), ce sont maintenant les sciences qui le prennent en charge comme la tâche qui leur incombe en propre (...) Le caractère opérationnel et la référence au modèle de la pensée représentative et calculante en sont venu à régner en maîtres (Heidegger 1990a, 285-286)

Laruelle se rend bien compte que la diagnose de Heidegger est correcte, mais il va prendre un autre chemin pour s'opposer autant au scientisme qu'à l'anti-scientisme de type heideggérien.

Dans la *Théorie des identités* il note que notre époque se définit par l'émergence irrécusable et l'extension d'une expérience techno-calculante de la pensée sous la forme des usages extra-gestionnaires et "intelligents" de l'informatique (Laruelle 1992, 235). Cela pose la question: dans quelle mesure la montée en puissance des technologies informatiques de l'intelligence et de la raison est-elle encore interprétable par la philosophie, qui avait toujours réduit l'autonomie des mathématiques et du calcul en les rejetant dans une phénoménalité inessentielle? Aussi problématique, selon Laruelle, est la réduction inverse – celle de la pensée au raisonnement et du raisonnement au calcul, lui-même recevant des moyens technologiques inouïs. D'où son hypothèse que "la pulsion techno-calculante a peut-être une origine que n'épuise pas son sens 'métaphysique'" (ibid.), c'est-à-dire que la cause de cette pulsion et "le triomphe de l'équipement d'un monde en tant que soumis aux commandes d'une science technicisée" (Heidegger 1990a, 286) n'indiquent pas simplement l'oubli de l'Être ou du sens de l'Être. L'émergence de la raison techno-calculante est pour

Laruelle plutôt une indication que la science, plutôt que la technologie, cherche à faire reconnaître sa spécificité contre l'ordre philosophique qui lui est régulièrement imposé et qu'il faut la laisser se manifester et faire conjoncture (Laruelle 1992, 236). C'est pourquoi la première tâche de la théorie unifiée de la pense est de partir des sciences elles-mêmes.

La 'non-philosophie' est la tentative d'élaborer une *pensée* répondant aux critères scientifiques les plus généraux (détermination interne ou 'transcendantale', cohérence rigoureuse, exclusion de la circularité pour la déductibilité et l'expérimentation, etc.) adéquate par conséquent à la théorie et à la pratique immanente des sciences. (ibid., 31)

Mais "cohérence rigoureuse" ne veut pas dire logique ou système. Si la philosophie est un système linéaire (ibid., 303), la non-philosophie est, au contraire, une science de la philosophie procédant par synthèse 'fractale', non philosophique, d'énoncés (ibid., 43).

La non-philosophie ne consiste plus à tirer des lignes, mais à fractaliser les lignes, même lorsqu'elles sont déjà affectées de plis ou de points de rebroussement, de dispersion, points critiques ou ruptures catastrophiques. La philosophie n'est pas elle-même (de son propre point de vue) fractale, mais il s'agit de la voir ainsi dans l'élément d'un autre discours qui use d'elle sans plus lui obéir. Car la théorie est 'vision-en-science' et ne se remplit du matériau philosophique qu'à lui imposer une nouvelle distribution, de type 'chaotique, qui n'est pas sans règles (...), mais qui est la fractalisation des règles philosophiques par des règles d'un type tout autre. Il y a une intuition a priori (de) la fractalité qui dépasse l'"imagination transcendantale" – le fonds de la philosophie – qui ne la dépasse pas métaphysiquement mais 'chaotiquement'. (ibid., 302)

Le chaos généralisé de Laruelle représente une statique et une dynamique linéarisées, absolument fractales de part en part, la fractalité n'étant plus soutenue par le support ou l'objet mais par l'identité-en-dernière-instance. Le but qu'il vise est de libérer d'une part la science et la pensée des contraintes de la Transcendance supposée première et du "désordre ontico-ontologique" (ibid., 310), et d'effectuer d'autre part une modélisation fractale de la philosophie par sa mise-en-chaos.

Ces idées sont partiellement révisées et redéveloppées plus loin dans *Philosophie non-standard* (2010), l'*opus magnum* de la "Philosophie V" qui offre la conception la plus élaborée d'une "science de la philosophie" conçue comme générique et quantique. Il est impossible de reconstruire ici cette conception même partiellement, c'est pourquoi je ne vais indiquer qu'un moment qui a de rapport direct à la question heideggérienne sur la "chose" ou l'affaire de la pensée.

Si Heidegger suggérerait qu'il y a quelque chose d'*impensé* que la philosophie a omis et qui constitue la véritable tâche de la pensée non-métaphysique, Laruelle voit le problème de la philosophie ailleurs: "*Le problème de la philosophie est celui de sa gravitation conceptuelle encore inexploquée, de sa force de gravitation qui assemble les astres des Idées dans un monde ou un logos. Ce n'est plus un problème d'autocritique ou de déconstruction mais de gravitation universelle dans la pensée*" (Laruelle 2010, 12). Il indique que la philosophie transcendantale est un pas vers le principe de cette gravitation qui peut aider à comprendre l'interaction entre concepts séparés de cet univers en expansion et en rétraction. Le champ transcendantal peut servir d'invention continue d'une nouvelle ontologie ondulatoire qui aide à ne plus déplacer selon une trajectoire de points conceptuels isolés. Mais selon Laruelle on ne sortira pas de la représentation standard avec une "micro-philosophie" des petites forces, pas plus qu'en mélangeant le devenir à l'être ou la différence à l'identité. C'est pourquoi il entreprend la constitution d'une matrice générique "qui fait travailler ensemble à titre de variables conjugables une structure philosophique traditionnelle comme la structure transcendantale et un noyau rationnel de pensée tiré de la physique quantique" (Mullarkey/Schmid 2014). Cela permettrait de faire travailler ensemble la philosophie et la science au lieu de les opposer ou d'en faire un mélange où l'une domine sur l'autre.

Comprise à partir de la Matrice générique, comme collisionneur de pensées, la philosophie est la fusion du corpuscule et de l'onde sous le corpuscule, pas encore leur fusion 'sous l'onde'. C'est la corporalité et la granularité de la pensée qu'il faut remettre en cause, cesser de considérer qu'elle est faite exclusivement de corps conceptuels dotés de qualités à la fois globales et singulières, qu'elle relève de généralités catégorielles ou transcendantales et en même temps d'un événement toujours singulier. De ce point de vue la dualité champ transcendantal/événement singulier représente un achèvement possible de la pensée standard. Mais il est nécessaire de passer à une quantification de la pensée qui soit de style ondulatoire et générique plutôt que corpusculaire si l'on veut comprendre la gravitation philosophique. Et l'on sait combien la gravitation, sans doute physique, est une force difficile à expliquer. Nous cherchons le collisionneur des concepts. (Laruelle 2010, 23)

La matrice générique est ce collisionneur, producteur et détecteur de particules élémentaires de savoir, une technologie qui est l'équivalent d'un ordinateur mais non pas son double puisqu'elle n'est pas vouée à un calcul formel. Comme l'ordinateur elle a deux côtés, hard et soft:

La matrice générique a des aspects d'ordinateur, un côté hard, matériel ou visible par ses matériaux de construction (les trois apports) et son câblage, tandis que son côté soft est fait de logiciels de deux types, les algébriques, soit comme nombre imaginaire soit comme idempotence et linéarité, les philosophiques, soit comme transcendantsaux

(transcendental kantien généralisé ou formalisé), soit comme métaphysiques (Un, Etre, Autre, Multiple). (ibid.)

Ainsi, le collisionneur asservit la réciprocité de la reproduction à l'unilatéralité de la production et "met dans une dualité ou complémentarité unilatérales le hard et le soft (et autres dualités comme l'axiomatique et l'herméneutique) qui interagissent et forment une machine non pas transcendante mais immanente" (ibid, 24).

La non-philosophie comme théorie unifiée exige donc des transformations réglées de l'apport scientifique et de l'apport philosophique. Laruelle avoue qu'au début de son projet (Philosophie I-II) il utilisait la critique afin de délivrer la philosophie de sa suffisance et que cette critique paraît semblable à l'effort de Heidegger, à savoir – faire pour l'Un ce que Heidegger avait fait pour l'Etre, c'est-à-dire une forme de déconstruction.

Le déplacement majeur opéré par la non-philosophie était la découverte du caractère non-commutatif de l'Un comme immanence et de l'Etre comme transcendance, mais le procédé était encore partiellement une extension aux rapports de l'Un et à l'Etre de l'opération sur les rapports de l'Etre et de l'étant. Cet effort ultra-heideggérien anime encore parfois le refus de l'axiome de la convertibilité de l'Un et de l'Etre (Aristote et Leibniz) qui organise toute l'histoire de la philosophie. L'utopie ou la futurité de l'Un avant l'Etre, du flux de l'immanence avant la transcendance ne pouvait résulter d'un renversement et d'une décision, mais d'une pratique dite d'"avant-priorité" ou de "forçage" générique de la priorité philosophique. Avant-priorité de l'Un et priorité de l'Etre forment un ordre mais unilatéral auquel l'Un n'est pas lui-même soumis, l'ordre n'étant pas réel mais effet dérivant du Réel. (...) L'unilatéralité ou la non-réversibilité est maintenant effectuée et motivée plus clairement par la quantique qui achève d'invalider ou de stériliser la suffisance de la représentation philosophique. (ibid., 27)

La forme renouvelée de la non-philosophie vient ainsi de sa rencontre avec une science précise qui actualise ses principes premiers comme avant-premières. Par la fondation quantique et générique de la science de la philosophie, Laruelle pense avoir annulé une partie de ce qu'il y avait d'aventureux et d'arbitraire dans la première invention intuitive de la non-philosophie.

3. Les faces différentes de l'identité

Quels sont les résultats essentiels de la présente confrontation entre la pensée du dernier Heidegger et la non-philosophie de Laruelle?

Comme nous l'avons vu, selon Laruelle Heidegger et Derrida sont les deux philosophes qui sont allés au plus loin dans la critique de la philosophie – Heidegger jusqu'à la proclamation de "la fin de la philosophie" et Derrida jusqu'à concevoir la Différence avant

toute différence –, sans pouvoir pour autant dépasser la matrice philosophique. Or, la lecture close du dernier Heidegger, que j'ai proposé dans la première partie de cet article, montre qu'on ne peut pas réduire sa pensée à une "philosophie de la différence" comme le font beaucoup de ses interprétateurs, y compris Laruelle, puisque la nécessité de penser la différence comme telle exige pareillement de penser l'identité et que l'on trouve chez Heidegger quatre conceptions différentes de l'identité:

1) *L'identité de la métaphysique* pour laquelle deux choses sont appréhendés comme le même ($A = A$) et à partir du même et pour laquelle l'identité fait partie de l'Être

2) *L'identité de Parménide* pour qui l'Être est défini par une identité dans laquelle il a sa place

3) *L'identité de Schelling* qui est "l'indifférence absolue" de Dieu

4) *l'identité élaborée par Heidegger lui-même* qui procède de l'*Ereignis* comme un "laisser-coappartenir" et qui est la contrepartie de l'identité de la pensée et de l'être chez Hegel.

La critique laruellienne de Heidegger vise surtout l'identité métaphysique $A = A$, réfutée auparavant par le philosophe allemand lui-même. Donc la question qui se pose par-là est de savoir si cette critique arrive aussi à remettre en cause les autres concepts d'identité discutés par le philosophe allemand.

Si Heidegger laisse le Même de Parménide dans une ombre énigmatique, Laruelle affirme au contraire que pour Parménide "Le Même est Être et Penser" et que cette formule structure toute philosophie et même pour moitié ses déconstructions (Laruelle 1992, 113). Or, l'identité n'est ni le Même, ni l'Être-Un – il faut la penser, souligne Laruelle, comme l'Un sans-l'Être ou hors-Être, ce qui a pour conséquence que réel et pensée sont identiques seulement en-dernière-instance:

L'Un est l'instance dernière – ou première, mais absolument première –, l'instance transcendante aussi qui 'tient' en son propre sein, mais sans être affectée par elle, la pensée qui la représentera, qui sera même sa représentation adéquate bien que tardive, plus que tardive: de droit 'postérieure' ou décalée par rapport à elle. Plus profondément: uni-latéralisée par elle" (ibid., 114).

L'identité laruellienne en tant qu'"immanence radicale de l'Un "sans-Être" est dirigée donc autant contre le Même, l'Un-Tout de Parménide, que contre le Un-ontologique de Heidegger (ibid., 108). Comme nous avons souligné plus haut, une des grandes différences entre la philosophie heideggérienne et la non-philosophie de Laruelle est que pour Heidegger l'identité et l'évènement sont convertibles tandis que pour Laruelle elles sont inconvertibles et forment une dualité unilatérale. Sous cet aspect, la contestation de l'identité heideggérienne est tout à fait légitime. Mais on peut se demander si chez Heidegger l'identité

est seulement ontologique, c'est-à-dire si l'*Ereignis* a le dernier mot. Ne renvoie-t-il pas à la dimension du sans-fond et qu'est-ce que le sans-fond, sinon ce *Ungrund* qui est l'*indifférence absolue* ? A mon avis – et je partage ici le point de vue d'Otto Pöggeler – il ne faut pas réduire la pensée heideggérienne à une ontologie et "faire passer la question de l'Être comme sa seule question" (cf. Pöggeler 1959, 598). Même si Heidegger tourne autour de la question de l'Être, il évoque explicitement l'Un (*das Eine*) en tant que cet inconnu qui est l'autre à-venir¹⁷. Or, ce qui importe ici, c'est que son approche est tournée *en arrière*, puisque cet "autre avenir" est au fait "le premier début" (*ersten Anfang*): "On ne connaît pas et on n'ose pas (approcher) l'Autre, qui sera le Un-(là) à l'avenir, puisqu'il est déjà présent au début de l'histoire, bien que sans fondement"¹⁸ (GA 6.2, 29; trad. YR). Le Un sans-fond et sans fondement n'est pas à confondre avec l'Être; on pourrait le penser à la rigueur comme "le dernier Dieu" ou "Dieu à venir", pour utiliser le vocabulaire heideggérien. En ce sens, la critique de Laruelle taxant l'Un de Heidegger d'amphibologie du Réel (Un-Étant, Un-Être, Un-Autre), me semble au moins discutable. Néanmoins, il existe une différence capitale entre les deux penseurs sur ce point, à laquelle je souhaite ici attirer l'attention, à savoir que le Un de Laruelle, contrairement à celui de Heidegger, n'est ni au début, ni à la fin de l'histoire comme son destin, mais toujours actuel dans son autonomie absolue.

La réflexion sur l'identité et la différence a des conséquences quant à la façon dont Heidegger et Laruelle conçoivent la chose et la tâche de la pensée. Comme nous l'avons vu, pour Heidegger *die Sache des Denkens* n'est plus la subjectivité de la conscience, respectivement l'identité du sujet et de l'objet, mais la clairière (*Lichtung*) en tant qu'ouverture à la présence de l'Être ou à son retrait. Il s'agit donc d'une élaboration non-traditionnelle de cette question classique du domaine gnoséologique. Mais l'approche de Laruelle est plus radicale. Bien qu'il rejette, comme Heidegger, l'identité du sujet et de l'objet, de l'être et de la pensée, il s'oppose en même temps à la notion de clairière qui n'est pour lui qu'une forme singulière de l'Autre absolu, de son autoposition et auto-affirmation (1992, 17). Pour le non-philosophe la chose de la pensée, c'est le Un et, corrélativement, la-détermination-en-dernière-instance, où le clone et le réel Un ne sont identiques qu'en vision-en-Un. En d'autres mots, la matrice philosophique que Heidegger n'arrive pas à dépasser (selon Laruelle), est abrogée par la matrice générique où le Sujet transcendantal est sous-déterminé en-dernière-instance par un réel d'immanence absolue.

¹⁷ Je me rends compte que Laruelle objecterait en ce point que le Un de Heidegger, c'est en fait une autre notion pour l'Être ou l'Autre (Un=Être=Autre), mais je tiens à accentuer les nuances de sens entre ces termes.

¹⁸ "Man weiß und wagt nicht das Andere, was künftig da-s Eine sein wird, weil es im ersten Anfang unserer Geschichte, wenngleich ungegründet, schon west".

Le point sur lequel Heidegger est plus radical que Laruelle, c'est la position quant au rôle de la science et la relation entre science et philosophie. Comme nous l'avons indiqué plus haut, il existe sur ce point une différence cruciale entre la pensée de Heidegger et celle de Laruelle. Bien que l'attitude de Heidegger à l'égard de la science est ambiguë et qu'il essaye de ne pas articuler uniquement ses aspects négatifs, mais aussi ce qu'il y a de positif¹⁹, ce qui prévaut en fin de compte, c'est la mise en garde contre l'autosuffisance de la science et son instrumentalisation technique. Du fait qu'il relie l'émergence de la raison scientifique et technique à l'histoire de la métaphysique, Heidegger décrit le stade de la fin de la philosophie comme étant marqué par la ramification des sciences et "le triomphe de l'équipement d'un monde en tant que soumis aux commandes d'une science technisée et de l'ordre social qui répond à ce monde" (Heidegger 1990a, 286). Le mot célèbre de Heidegger que "la science ne pense pas" (Heidegger 1973, 26-27), suggère que la science ne s'occupe que du fonctionnement de l'étant qu'elle recherche, enquête, calcule, explique et prouve sans penser l'Être. La science est axée sur la théorie des concepts structuraux, "auxquelles n'est accordée qu'une fonction cybernétique, toute signification ontologique leur étant déniée. Le caractère opérationnel et la référence au modèle de la pensée représentative et calculante en sont tous venus à régner en maîtres" (Heidegger 1990a, 286).

La dégradation de la philosophie en recherche, à la manière des sciences, est pour Heidegger un autre signe de la "fin" de la philosophie:

Le développement décisif du caractère d'entreprise de la science moderne forge également un humain d'une autre stature. Le savant disparaît. Il est remplacé par le chercheur qui travaille dans des entreprises de recherche. Ceci, et non le soin d'un apprentissage, donne à son travail l'air vif. Le chercheur n'a plus besoin chez soi d'une bibliothèque. Il est aussi constamment en mouvement. Il négocie lors de réunions et enseigne lors de congrès. Il est lié à des contrats avec les éditeurs. Ceux-ci déterminent maintenant quels livres doivent être écrits. (Heidegger GA 5, 85; trad. YR)²⁰

Laruelle, pour sa part, n'ignore pas l'émergence de la raison techno-calculante, mais elle est pour lui un phénomène positif indiquant que la science cherche à se libérer de l'ordre philosophique qui lui est imposé afin de se manifester dans sa spécificité. La philo-

¹⁹ Par exemple, Heidegger souligne que le fait que la science ne pense pas soit sa chance, car cela "assure sa démarche propre et bien définie" (Heidegger 1973, 26).

²⁰ "Die entscheidende Entfaltung des neuzeitlichen Betriebcharakters der Wissenschaft prägt daher auch einen anderen Schlag von Menschen. Der Gelehrte verschwindet. Er wird abgelöst durch den Forscher, der in Forschungsunternehmungen steht. Diese und nicht die Pflege einer Gelehrsamkeit geben seiner Arbeit die scharfe Luft. Der Forscher braucht zu Hause keine Bibliothek mehr. Er ist überdies ständig unterwegs. Er verhandelt auf Tagungen und unterrichtet sich auf Kongressen. Er bindet sich an Aufträge von Verlegern. Diese bestimmen jetzt mit, welche Bücher geschrieben werden müssen."

sophie tend, selon lui, toujours à s'imposer comme un savoir supérieur, voir ultime, et "ne se compte à égalité avec la science que pour s'excepter aussi de leur rapport et pour se poser en législatrice ou en fondatrice de l'autre terme et de son supposé rapport au Réel, rapport dont elle se prétend titulaire" (Laruelle 1996, 59). A la différence de l'anti-scientisme de Heidegger, pour Laruelle III-V il s'agit – comme nous l'avons indiqué – de faire rentrer la philosophie, avec la science et à part égale, dans un ordre transcendantal sans hiérarchie et d'établir une discipline liée autant à la science qu'à la philosophie, sans être ni l'une ni l'autre, mais une théorie unifiée de la pensée comme science première.

Or, si différentes et incompatibles que soient les approches de Heidegger et de Laruelle, elles ont au moins deux choses en commun: la tentative hérétique de réexaminer le statut de la philosophie en se posant hors d'elle comme non-philosophie et le désinvestissement de l'entreprise de la philosophie "académique", conçue soit comme dégradation de la pensée en "recherche" (Heidegger), soit comme geste autoritaire d'autoposition législatrice (Laruelle).

Prof. Dr. Yvanka B. Raynova, Institute for the Study of Societies and Knowledge – Bulgarian Academy of Sciences, Sofia / Institut für Axiologische Forschungen, Wien, raynova[at]iaf.ac.at

Références

- Beaufret, Jean. "La fin de la philosophie et la tâche de la pensée", dans Martin Heidegger. *Questions III et IV*. Paris: Gallimard, 1990, 279-280.
- Dastur, Françoise. "Heidegger, penseur de la modernité, de la technique et de l'éthique", *Po&sie*, vol. 115, no. 1, 2006: 34-41, DOI: 10.3917/poesi.115.0034.
- Derrida, Jacques. *L'écriture et la différence*. Paris: Seuil, 1967a.
- Derrida, Jacques. *De la grammatologie*. Paris: Minuit, 1967b.
- Derrida, Jacques. *La Dissémination*. Paris: Seuil, 1972.
- Derrida, Jacques. *Politiques de l'amitié*. Paris: Galilée, 1994.
- Gasché, Rodolphe. *Inventions of Difference: On Jacques Derrida*. Cambridge, MA/London: Harvard University Press, 1994.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse 1830. Dritter Teil: Die Philosophie des Geistes (Werke 10)*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986.
- Heidegger, Martin. "Identité et différence", in idem. *Questions I*. Paris: Gallimard, 1968a, 253-308.
- Heidegger, Martin. "Qu'est-ce que la philosophie?", in idem. *Questions II*. Paris: Gallimard, 1968b, 7-40.
- Heidegger, Martin. *Qu'appelle-t-on penser?* Paris: PUF, 1973.
- Heidegger, Martin. "L'expérience de la pensée", in idem. *Questions III et IV*. Paris: Gallimard, 1990, 19-41.
- Heidegger, Martin. "La fin de la philosophie et la tâche de la pensée", in idem. *Questions III et IV*. Paris: Gallimard, 1990a, 281-306.

- Heidegger, Martin. "Le tournant", in idem. *Questions III et IV*. Paris: Gallimard, 1990b, 307-322.
- Heidegger, Martin. *Gesamtausgabe* (GA). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1970ff.
- Janicaud, Dominique. "Heidegger – Hegel: un 'dialogue' impossible?", in Franco Volpi et al. *Heidegger et l'idée de la phénoménologie*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1988, 145-164.
- Kant, Emmanuel. *Critique de la raison pure*. Paris: Félix Alcan, 1905.
- Laruelle, François. "La vérité selon Hermès", *Analecta Husserliana*, Vol. XXII, 1987:97-401.
- Laruelle, François. *Théorie des identités*. Paris: PUF, 1992.
- Laruelle, François. *Les philosophes de la différence*. Paris: PUF, (1986), édition numérique 2015.
- Laruelle, François. *Principes de la non-philosophie*. Paris: PUF, 1996.
- Laruelle, François. "Identity and event", *Pli* 9, 2000: 174-189.
- Laruelle, François. "Enfin le fondement générique d'une science de la philosophie", *Organisation Non-Philosophique Internationale*, 9 février, 2008a. Web. <<http://www.onphi.net/letters/21/enfin-le-fondement-generique-d-une-science-de-la-philosophie>>.
- Laruelle, François. *Philosophie non-standard. Générique, quantique, philo-fiction*. Paris: Kimé, 2010.
- Laruelle, François. "What can non-philosophy do?" *Angelaki: Journal of the Theoretical Humanities*, Vol. 8, No. 2, 2013:69-189, DOI: <http://dx.doi.org/10.1080/0969725032000162648>
- Laruelle, François. "Deconstruction and Non-Philosophy," *Chiasma: A Site For Thought*, Vol. 1, Issue 1, 2014:54-63, <<https://ir.lib.uwo.ca/chiasmaasiteforthought/vol1/iss1/4>>
- Laruelle, François et Florian Forestier. "Entretien avec François Laruelle : Autour de Christo-fiction", *Actu-Philosophia*, 17 janvier, 2015. Web. <<http://www.actu-philosophia.com/Entretien-avec-Francois-Laruelle-Autour-de>>.
- Ledic, Juraj-D. *Heideggers "Sach-Verhalt" und Sachverhalte an sich: Studien zur Grundlegung einer kritischen Auseinandersetzung mit Heideggers Seinsbegriff*. Frankfurt a.M.: Ontos Verlag, 2009.
- Liddell, Henry George and Robert Scott. *A Greek-English Lexicon*. New York/ Chicago/ Chicinnati: Amercian Book Company, 1897.
- Marion, Jean-Luc. "La fin de la fin de la métaphysique", *Laval théologique et philosophique*, Vol. 42, No. 1, février 1986: 23–33, DOI : 10.7202/400214ar
- Marx, Karl et Friedrich Engels. *L'ideologie allemande*. Preface. 1845, texte en ligne <<https://www.marxists.org/francais/marx/works/1845/00/kmfe18450000a.htm>>
- Merleau-Ponty, Maurice. *Résumés de cours. Collège de France 1952-1960*. Paris : Gallimard, 1968.
- Mullarkey, John et Anne-Françoise Schmid. "Argument", in Programme du Colloque "La Philosophie non-standard de Francois Laruelle", Centre Culturel de Cerisy, 2014 <<http://www.cccic-cerisy.asso.fr/laruelle14.html>>
- Raynova, Yvanka B. *Être et être libre: Deux "passions" des philosophies phénoménologiques. Études d'herméneutique comparative*. Frankfurt am Main: Peter Lang, 2010.
- Raynova, Yvanka B. *Sein, Sinn und Werte: Phänomenologische und hermeneutische Perspektiven des europäischen Denkens*. Frankfurt am Main: Peter Lang, 2017.
- Raynova, Yvanka B. "La 'fête mobile' de la non-philosophie", *Labyrinth: An International Journal for Philosophy, Value Theory and Sociocultural Hermeneutics*, Vol. 19, No. 2. Winter 2017a: 5-13.
- Trawny, Peter. *Martin Heidegger*. Frankfurt am Main: Campus, 2003.
- Vattimo, Gianni. *Les aventures de la différence*. Paris: Minuit, 1985.
- Vattimo, Gianni. "'Verwindung': Nihilism and the Postmodern in Philosophy," *SubStance*, Vol. 16, No. 2, Issue 53, 1987:7-17.