

Le testament perdu et la trace

(The Lost Will and the Trace)

Jérôme de Gramont

Abstract

Culture is an immense heritage whose testament is threatened to be lost. The history of truth is also the history of forgetting. Nietzsche described it in a famous page on the true-world that became a fable, and Jean Greisch is the author of two variants, twenty years apart, on this page. Fortunately, what is beginning to be lost leaves traces, and the work of hermeneutics is to save what is being erased.

Keyword: hermeneutics, Nietzsche, oblivion, trace, truth

Résumé

La culture est un immense héritage dont le testament menace de se perdre. L'histoire de la vérité est aussi l'histoire d'un oubli. Nietzsche en a donné le récit dans une page célèbre sur le monde-vrai qui devint fable, et Jean Greisch est l'auteur de deux variantes, à vingt ans de distance, sur cette page. Heureusement, ce qui commence de se perdre laisse des traces, et le travail de l'herméneutique est pour sauver ce qui est en train de s'effacer.

Mots-clés: herméneutique, Nietzsche, oubli, trace, vérité

Quelqu'un marcherait sur la neige, sous un ciel jaune et gris d'hiver. A pas lents, un peu lourds, qui se rapprochent ou qui s'éloignent. Juste une silhouette, enveloppée dans un manteau de laine noire. Un rudiment de signe sombre cerné par la blancheur. Allant, sans que l'on sache pourquoi, ni vers où. Devant lui, nul chemin visible. Seulement l'hiver qui tombe, recouvrant sans un bruit l'empreinte de ses pas sur la neige. Quelqu'un marche dans le silence. Quelqu'un s'efface dans l'invisible. Sans paroles, sans parfum. Personne à son côté. Parfois levant la tête. Parfois baissant les yeux. Mais c'est en lui que tombe la neige où il continue de marcher.

Neige : le nom d'autre chose où chaque pas s'enfonce de son poids d'énigme.

(Jean-Michel Maulpoix, *Pas sur la neige*, 2004: 13)

1.

Malgré un mot célèbre de René Char, ou rendu célèbre par Hannah Arendt, notre héritage est précédé d'un immense testament, celui des centaines ou milliers de livres sans lesquels, que nous le voulions ou non, nous ne pourrions jamais avancer nos pensées les plus propres. Pourtant il est bon aussi, avant de contester un aussi grand poète, d'entendre les raisons que peut apporter la philosophe. Au moment où il écrit les *Feuillets d'Hypnos* (1943-1944), René Char est engagé dans un combat où il n'est pas question seulement de sauver les mots de la tribu, mais bien la possibilité d'être homme et résister à la barbarie. Ce que Hannah Arendt présente comme « le plus étrange des aphorismes étrangement abrupts dans lesquels le poète René Char condensa l'essence [de ces années passées dans la Résistance] » (Arendt 1972: 11) ne se comprend pas détaché de ce moment d'histoire : « Notre héritage n'est précédé d'aucun testament » (Char 1983, 1995²: 190). Quand la terre est en feu, l'heure n'est plus à dresser des inventaires. L'aphorisme perdrait-il toute signification une fois refermée la parenthèse de la guerre ? Pourquoi alors ouvrir par cette phrase *La crise de la culture*, sinon porté par l'évidence que « la

guerre a eu lieu »¹ et que nous héritons *d'abord* d'un désastre ?

Au moment où Hannah Arendt écrit, citant René Char dès la première ligne de son livre, la victoire sur le fascisme des hommes de la Résistance n'aura pas suffi à installer des lendemains qui chantent ou imposer comme une évidence le trésor de sens accumulé par le passé, et un temps seulement menacé par les ravages de l'histoire. Une brèche s'était ouverte entre passé et futur, qui même en temps de paix, parce qu'elle rendait problématique voire impossible la transmission d'un trésor aujourd'hui perdu, reconduit un temps de crise. En ces jours qui sont incertains, et ce sont les nôtres, il est bon qu'une philosophe nous fasse prendre la mesure de l'ampleur de ce que nous avons perdu. Nous héritons d'abord de cette blessure d'histoire, signifiée par l'aphorisme de Char et commentée par Arendt dans sa préface à *La crise de la culture* :

Quoi qu'il en soit, c'est à l'absence de nom du trésor perdu que le poète fait allusion quand il dit que notre héritage n'a été précédé d'aucun testament. Le testament, qui dit à l'héritier ce qui sera légitimement sien, assigne un passé à l'avenir. Sans testament ou, pour élucider la métaphore, sans tradition – qui choisit et nomme, qui transmet et conserve, qui indique où les trésors se trouvent et quelle est leur valeur – il semble qu'aucune continuité dans le temps ne soit assignée et qu'il n'y ait, par conséquent, humainement parlant, ni passé ni futur, mais seulement le devenir éternel du monde et en lui le cycle biologique des êtres vivants (Arendt 1972: 14).

Lorsque Hannah Arendt reprend quelques années plus tard le

¹ Titre d'un article de Merleau-Ponty daté de juin 1945 et repris dans *Sens et non-sens* (1948).

même aphorisme de Char dans son Introduction au premier volet de la trilogie inachevée sur *La vie de l'esprit*, le ton peut sembler plus serein, le constat d'une perte reste le même. Sans doute ce changement de ton tient-il au fait que les réflexions arendtiennes ne prennent plus élan dans l'histoire politique des hommes mais dans la mémoire de l'histoire de la métaphysique. Que cette histoire touche à sa fin, et qu'il soit possible de donner un nom au trésor sur le point de se perdre, parlant ainsi d'une « disparition de la métaphysique » (Arendt 2005: 31), ne conduit à aucune nostalgie et ne se présente tout d'abord aucunement de façon dramatique – bien au contraire : de venir après un passé aussi imposant mais sur le point de s'effacer, libère le regard du penseur, et « [permet] de regarder le passé d'un œil nouveau, dégagé de la contrainte et du poids de la tradition » (*Ib.*). Celui qui n'a plus à porter le lourd fardeau de la culture (le devenir-chameau de l'esprit dans le récit nietzschéen des trois métamorphoses qui ouvre le *Zarathoustra*) est libre pour de nouvelles pensées et créer d'autres trésors. L'aphorisme de Char résonne alors comme une chance plutôt que comme une crise, à moins qu'il ne faille corriger aussitôt cet oubli heureux : la menace pèse bel et bien sur nous d'une perte du sens de l'invisible et du questionnement métaphysique comme tel :

“Notre héritage n'est précédé d'aucun testament.” Cet avantage serait plus considérable encore s'il ne se doublait, de façon presque inévitable, d'une incapacité croissante à se mouvoir, à quelques niveaux que ce soit, dans le domaine de l'invisible ; ou, pour s'exprimer autrement, si ne l'accompagnait la disgrâce dans laquelle est tombé tout ce qui n'est pas visible, palpable ou tangible, et qui fait que nous sommes menacés de perdre notre passé en même temps que nos traditions (*Ib.*).

Nous héritons d'une perte, celle du trésor de la métaphysique – cela est un fait, que nous aurons toujours loisir d'interpréter ensuite comme une chance ou comme un drame. Que de volumes et de forts volumes il faudrait pour raconter cette histoire et son effacement dont le nœud tient pourtant dans cette idée si simple d'un testament perdu. A moins qu'une page, fruit d'une lucidité supérieure, suffise pour résumer cette perte croissante de ce qui fut initialement évidence métaphysique. Or, à la fin de sa vie de penseur, à un moment où, en possession d'une « effrayante clarté » (Heidegger 1959: 50), il était à même de « [faire jaillir] dans une clarté nouvelle et unique... tout le domaine intellectuel, rassemblé dans un clin d'œil fulgurant » (Heidegger 1971: 183), Nietzsche livre précisément, dans le raccourci de six étapes qui traversent à vive allure toute l'histoire de la philosophie, le récit de ce long et raisonné oubli de la vérité (autre nom du trésor de la métaphysique²) qu'il interprète plutôt comme un heureux déclin et la fin d'une « longue erreur » : « Comment, pour finir, le "monde vrai" devint fable » (*Crépuscule des idoles*). Dit autrement : comment le testament dicté par Platon (la vérité elle-même prenant la parole à travers lui), puis transmis par le christianisme, Kant, etc., s'est perdu – texte effacé, trésor disparu – une nouvelle époque pouvant alors commencer (« Incipit Zarathustra »). D'autant plus une page est écrite avec vitesse, d'autant plus lentement il faut la lire. Nous ne nous risquerons pourtant pas aujourd'hui à la commenter, pas plus que nous ne suivrons, pas à pas, son interprétation dans le magnifique cours de Heidegger de 1936-1937, mais nous prêterons attention aux deux variations qu'à près de vingt ans de distance Jean Greisch aura écrit autour de ce récit.

Pourquoi cette entrée en matière ? Pour exposer « où nous

² « Science de la vérité » est un des noms qu'Aristote peut donner provisoirement à cette science désirée qui s'appellera plus tard philosophie (*Métaphysique* a 1, 993b20 – nous tiendrons ce livre pour authentique).

sommes », et parce que la contribution de Jean Greisch à la philosophie herméneutique ne peut faire l'économie de cette clarification. « Il faut commencer *quelque part où nous sommes* », comme l'écrit Jacques Derrida au milieu de *De la grammatologie* :

Il faut commencer *quelque part où nous sommes* et la pensée de la trace, qui ne peut pas ne pas tenir compte du flair, nous a déjà enseigné qu'il était impossible de justifier absolument un point de départ. *Quelque part où nous sommes* : en un texte déjà où nous croyons être (Derrida 1967: 233).

Ou comme Jean Greisch peut le répéter en ouverture du premier chapitre d'*Herméneutique et grammatologie* :

Il faut commencer "quelque-part où nous sommes", c'est-à-dire avec le texte dans lequel nous sommes déjà pris, voire avec le sens qui déjà nous est donné³.

Et cela quand bien même ce texte aurait commencé de s'effacer ou le sens d'être repris au moment même où il se donne. Ces deux variations de Jean Greisch autour du récit nietzschéen entendent donc décrire ce « quelque part où nous sommes » au moment d'entrer en philosophie et de commencer comme nous le pouvons, au milieu de textes déjà écrits mais dont le sens déjà se perd.

³ Greisch 1977: 23. Sur ce motif du renoncement à un commencement radical de la science (en mode hégélien par exemple), voir aussi p. 153 : « L'événement du sens, parce qu'il est interminable, ne commence nulle part. Nous sommes toujours déjà insérés dans un univers du sens où circulent des voix qui nous parviennent, qui nous touchent, et qui nous permettent de parler à notre tour. Cette expérience herméneutique, la philosophie la vérifie quotidiennement dans son rapport à son propre passé. Dès lors, elle peut renoncer à la prétention de se donner réflexivement son propre fondement ». Passage écrit à partir de l'herméneutique gadamérienne, mais la lecture de Ricœur conduirait au même aveu.

2.

Première variation : « La déesse vérité. Histoire du plus long oubli » (Greisch 1983). Même s'il reste parfaitement fidèle à la scansion nietzschéenne de l'histoire de la métaphysique, Jean Greisch propose moins un commentaire en bonne et due forme de cette page du *Crépuscule des idoles* qu'il n'en livre une variation proprement heideggérienne, inspirée moins d'ailleurs par l'exégèse minutieuse de ces six époques menées dans le *Nietzsche I* que par le de cours de 1942/43 portant sur *Parménide*. Cette superposition de l'histoire (nietzschéenne) de la plus longue erreur et de l'histoire (heideggérienne) du plus long oubli n'est d'ailleurs pas sans changer notablement le sens du premier récit : ce que Nietzsche écrit sous le signe de la délivrance d'une idole (Jusqu'ici les philosophes n'ont fait qu'interpréter le monde-vrai, il s'agit maintenant de l'abolir !), Heidegger l'écrit sous le signe d'un manquement (« Pour Heidegger, l'origine toujours partiellement manquée de l'histoire de la vérité est ce rendez-vous avec la déesse *Alétheia* »⁴ [Greisch 1983: 46]).

Sauf en son dernier moment (appelant de ses vœux un « autre commencement »), cette variation heideggérienne se présente comme le récit d'un oubli croissant du « trésor de l'Alétheia », oubli qui dans le cours de 1942/43 commence avec la mutation platonicienne de l'*Alétheia* en *homoïosis*, et s'aggrave avec la traduction romaine des mots fondamentaux de la philosophie et le dogme chrétien. Laissons provisoirement en suspens la question du dernier mot de cette histoire, et avant d'en relever le cours sinon de le suivre avec patience, indiquons brièvement son prologue, ce moment avant-premier de la métaphysique grecque qui a non Parménide. Une chose est la violence

⁴ Ce que nous pouvons lire comme la cellule germinale de l'ouvrage plus tardif (Greisch 2017) où Jean Greisch livre, avec autant de science que de clarté, une histoire de la vérité originale (par rapport à ces deux modèles, nietzschéen et heideggérien) en onze étapes cette fois.

interprétative (mais combien féconde) du texte nietzschéen (*Ib.*), autre chose le « coup de force interprétatif sur lequel repose toute l'exégèse heideggérienne de Parménide – l'identification de la déesse anonyme avec la déesse "Vérité" » (2017: 47)⁵. Puis vint Platon, commencement de la fable nietzschéenne et de la première variation de Jean Greisch.

3.

Nietzsche. « Comment, pour finir, le "monde vrai" devint fable »⁶.

1. Platon. Première affirmation du monde vrai identifié au philosophe. La pensée s'accomplit dans la formule : « Moi, Platon, je suis la vérité ».

Jean, Greisch. « Comment fut oubliée la déesse Vérité. Histoire d'un oubli »⁷.

1. « La Vérité regarde l'homme. Elle vient au-devant de lui et en fait son porte-parole. »

Pas plus que les autres moments de ce récit, celui-ci n'est attribué expressément à une philosophie précise, mais il n'est pas difficile de le situer dans la Grèce ancienne, quand la vérité se présente sous la forme du mythe (les dieux sont là !) ou du logos pris à sa naissance (quand être et pensée viennent au-devant l'un de l'autre).

2. Christianisme. Le monde vrai a commencé de se retirer et pourtant il continue de se donner, ou plutôt il est « promis à

⁵ Voir l'étude de 1983 : « L'important est l'identification de la Déesse qui, dans le poème, n'avoue pas son nom. Heidegger n'hésite pas à l'identifier comme la Vérité elle-même : la "déesse Vérité". C'est la Vérité-même et non la divinité tutélaire qui s'intéresse à la vérité, la favorise ou qui à la limite consacrerait à la vérité. Elle n'est pas la "déesse de la vérité" au même sens où Artémis est déesse de la chasse » (Greisch 1983: 45).

⁶ Page que nous citerons dans la traduction du *Crépuscule des idoles* de Jean-Claude Hémery (Nietzsche 1974).

⁷ Greisch 1983: 55 sq. La page est plus elliptique encore que celle de Nietzsche, ce qui ne veut pas dire que, malgré la pétition de modestie p. 56, elle soit sans rigueur. Nous la citerons *in extenso*.

l'homme sage, pieux, vertueux ». Promesse de la vérité devenue femme (la promesse va de pair avec la séduction), chrétienne.

2. « La Vérité passe dans le discours des hommes qui doivent dorénavant se conformer à elle en toute droiture ».

La Vérité passe de l'Être au discours mais surtout du discours à la conduite des hommes. Plus haute que la tâche de contempler l'Être est celle de vivre selon la vérité – condition pour que la philosophie passe dans la religion, que le platonisme se fasse populaire (qu'il devienne chrétien).

3. *Kant. Le monde vrai inaccessible et ne se donnant pas même dans la promesse, mais trouvant refuge dans l'impératif. Consolation l'idée que la Vérité, même inaccessible, est susceptible encore d'être pensée, mieux : qu'elle devienne « sublime, diaphane, nordique, koenigsbergienne ».*

3. « La Vérité prend le commandement et étend son empire. Elle commence à se défendre. Elle se laisse baptiser, ce qui est encore une façon d'étendre le domaine de sa juridiction ».

Lé Vérité en tant qu'elle commande : primauté de la raison pratique sur la raison théorique qui lui permet d'étendre sa juridiction au moment même où elle se refuse à être connue.

4. « *Chant du coq du positivisme* ». *Ce qui est inconnu est maintenant abandonné à l'inconnu et ne nous oblige même plus. Le méta- de la métaphysique (et de la consolation) tombe en ruine, la Vérité se rapatrie du côté de la positivité.*

4. « La Vérité devient de plus en plus raisonnable. Elle se met à calculer. Elle réclame et fournit des certitudes ».

Triomphe de la vérité-certitude sur la vérité-dévoilement et de la pensée calculante sur la pensée méditante. La généalogie du positivisme remonte plus haut que Kant (« celui qui réduit tout en poussière », Mendelssohn – le premier grand destructeur de la métaphysique ?) mais à Descartes et sa méthode. Autrement dit,

le positivisme – et non la phénoménologie⁸ – est bien la secrète aspiration de la philosophie moderne initiée par Descartes (au moins en attendant la prochaine étape de l'histoire).

5. Première philosophie de Nietzsche. Le monde vrai, idée vaine – « une idée inutile, superflue » – ne tombe pas seulement en ruine d'elle-même : il faut l'abolir !

5. « La volonté de puissance fait la loi : la vérité lui rend justice. Perspectivisme de toutes les interprétations. Incipit Zarathustra. Exit la déesse ».

Où il n'est pas besoin que Jean Greisch écrive le nom de Nietzsche pour que nous puissions le lire. La déesse Vérité (et pas seulement le Dieu biblique) est morte.

6. Fin de la plus logue erreur et commencement pour Nietzsche lui-même d'une pensée encore à venir. Midi le juste partage en deux l'histoire du monde. « En même temps que le monde vrai, nous avons aussi aboli le monde des apparences ».

6. « Cela ne peut plus durer. Quelqu'un se souvient : *Andenken*. Incipit l'*Ereignis* : la vérité nous regarde à nouveau. Découverte de l'Ouvert. Fin de l'histoire de l'être ».

A ce quelqu'un anonyme il n'est pas difficile de donner un nom : Martin Heidegger. Fin de l'histoire de l'être manquée par la métaphysique et commencement de la tâche de la pensée pour faire mémoire de l'*Alétheia*, regarder l'Ouvert, méditer l'*Ereignis*.

4.

Comment comprendre ce dernier moment de l'histoire qui décide forcément de son intelligibilité ? De trois manières au moins dont aucune n'est simple parce que chacune repose dans cet avenir que nous sommes et la manière dont nous hériterons de ce long passé.

⁸ Malgré Husserl, *Ideen I* § 62.

Manière nietzschéenne : « la sixième époque n'existe pas encore, ou plutôt elle pourrait très bien ne jamais exister, s'il n'y avait pas la figure de Zarathoustra par qui l'histoire de ce qui s'est passé s'achève dans un *incipit* ! » (Greisch 1983: 43). Comme pour le devenir-enfants de l'esprit dans la parabole des trois métamorphoses du *Zarathoustra*, Nietzsche ne décrit pas ce qu'il pense mais annonce ce qu'il voudrait penser.

Manière heideggérienne : elle tient dans le nécessaire passage de cette histoire qui s'achève à ce que Heidegger nomme depuis le milieu des années 30 « l'autre commencement », le rapport de celui-ci au premier commencement constituant l'un des principaux enjeux de la tâche de la pensée. Voici comment Heidegger définit cet autre commencement au cœur de sa propre pensée dans le cours de 1942/43 qui sert d'épine dorsale à l'étude de Jean Greisch :

Le premier commencement est certes ce qui décide de tout ; il n'est cependant pas le *commencement initial*, c'est-à-dire le commencement qui éclaire à la fois lui-même et son domaine d'essence – et ainsi commence. Le commencement initial dans son caractère de commencement advient en dernier lieu⁹.

Manière propre à Jean Greisch enfin, car cette « version heideggérienne de la fable de Nietzsche » écrite par quelqu'un qui veut « penser avec Heidegger contre lui »¹⁰ ne signifie aucun

⁹ Heidegger 2011: 220 (*Parménide*, GA 54, 202). Passage cité par Jean Greisch dans sa propre traduction *ibid.*, p. 50. L'un des enjeux de cet autre commencement consiste à dire ce que les Grecs ont entrevu mais ont échoué à dire. « Il leur manquait les mots pour dire l'*Ouvert* qui est le cœur de la Vérité : "Nulle part chez les Grecs nous ne trouvons le concept essentiel de l'*Ouvert*" [Heidegger, GA 54, 208]. En cet écart entre l'*alétheia* originaire de Parménide et l'*Ouvert* réside la nouveauté de la pensée heideggérienne. Ici s'insère l'*incipit* de sa propre pensée, gravitant autour de l'expression *Ereignis* » (51).

¹⁰ *Ib.*, 55 et 56.

ralliement à ses positions, mais bien la conviction qu'aucun « poème de l'histoire de la philosophie » (pour reprendre l'expression husserlienne de l'Appendice xxviii de la *Krisis*) ne peut faire l'économie d'une *Auseinandersetzung* avec l'histoire de l'être. Entrer dans cette troisième manière demanderait d'ouvrir d'autres textes, au milieu desquels notamment le dernier chapitre des *Rendez-vous avec la vérité* de 2017, chapitre intitulé : « *Veritas semper major* : la vérité dans l'horizon de l'eschatologie ». Au lieu de quoi nous nous contenterons ici de quelques lignes, à nouveau programmatiques :

La différence entre la plénitude de la vérité et ce qui en est accessible à l'étant fini à un moment donné de l'histoire, ne saurait être comblée : *veritas semper maior*. Tant que dure l'histoire humaine, le rendez-vous avec la vérité ne se décline pas seulement au passé de la mémoire et au présent vif de l'attention, Mais également au futur de l'espérance (Greisch 2017: 417).

Ces quelques lignes, on le voit, invitent à penser « l'histoire de la vérité » tout autrement que comme une longue erreur (Nietzsche) ou un oubli croissant (Heidegger), tout autrement aussi que comme un trésor perdu (Arendt). Peut-être tout simplement parce qu'elles nous invitent à un « retournement de regard » pour ne plus voir seulement le lieu vide d'un testament absent, mais la plénitude d'une « vérité toujours plus grande »¹¹ qui sans cesse (selon les trois dimensions du temps) se tient devant nous. Avançons ici l'hypothèse que, si la roue de l'histoire a fait disparaître le trésor de la métaphysique et effacé le testament qui nous le confiait, le retournement de la plainte d'une expérience de la vérité devenue impossible en espérance, celle d'une

¹¹ Formule reprise au philosophe de la religion Richard Schaeffler: Greisch 2017: 416.

expérience encore à venir, relève proprement de la tâche herméneutique de la philosophie. (Au fondement de la phénoménologie, « voir c'est toujours voir plus qu'on ne voit »¹². Au fondement de l'herméneutique, interpréter c'est toujours, au moment de comprendre, transformer un moins en un plus.)

5.

Deuxième variation : « Les multiples sens de l'expérience et l'idée de vérité » (2003)¹³. De la vérité à l'expérience il n'y a qu'un pas, et si l'expérience doit se dire de multiples façons c'est aussi selon une histoire où l'idée de vérité l'entraîne dans sa chute. Voilà qui explique que « [de] la généalogie nietzschéenne et [de] la généalogie heideggérienne de la vérité qui lisent l'histoire de la vérité comme celle d'une déchéance, d'une occultation, voire d'une falsification » (Greisch 2003b: 597), il soit possible de tirer cette seconde variation où le concept d'expérience s'épuise. Pourtant que ces deux récits puisent à la même source ne signifie pas qu'ils se superposent parfaitement et que, sauf à leur moment initial, il soit possible de faire se correspondre terme à terme les diverses métamorphoses par lesquelles passent la vérité et l'expérience. Le principe d'une histoire du concept d'expérience qui conduise à son épuisement suffit – et pour nous un bref repérage des cinq (et non plus six) étapes qui en scandent le cours.

1. « Le monde originaire de l'expérience et sa vérité : une vérité éprouvée comme celle d'un monde périlleux, plein de surprises, bonnes ou mauvaises, où tout peut arriver à tout moment, et où même les

¹² Maurice Merleau-Ponty, Note de travail de mai 1960 dans *Le visible et l'invisible* (Merleau-Ponty 1964: 300).

¹³ Première publication dans *Recherches de science religieuse*, octobre 2003. Texte repris dans *Expérience philosophique et expérience mystique* (Greisch, 2003b). Nous citons d'après la première publication. Ajoutons que cette étude sur l'expérience en général porte d'abord sur l'expérience religieuse en particulier.

dieux viennent parfois nous visiter » (598)¹⁴. Dire que tout, absolument tout, peut nous arriver, sans que nous l'attendions, le plus périlleux comme le plus familier, le plus lointain comme le plus proche – qu'à tout moment par exemple un dieu peut venir nous visiter (sublime leçon des vieux Grecs : l'étranger qui vient te demander l'hospitalité est peut-être un dieu) – que tout ce que nous savons vient de ce que nous éprouvons (sublime mot d'Eschyle : « apprend en souffrant »), mais qu'il n'est rien que nous ne puissions éprouver – a pour conséquence de rendre entièrement accessible le monde vrai.

2. « Le monde est éprouvé comme lieu d'une traversée périlleuse avant d'atteindre l'autre rive : la vie éternelle » (599). Le second moment de cette histoire pourrait se cristalliser autour du mot même d'expérience, ou plutôt du vocable grec d'*empeiria*, à entendre à partir de la racine *per-*, comme traversée ou passage¹⁵, l'accent pouvant porter ensuite sur l'aspect périlleux de l'aventure ou ce à quoi elle livre passage (ici la vie éternelle : traversée de la terre vers la Jérusalem céleste). Une plus exacte traduction de l'*empeiria* grecque que l'*experientia* latine serait alors *itinerarium* (le mot de saint Bonaventure et de Maître Eckhart)¹⁶.

3. « Le monde de la science moderne est le monde des

¹⁴ Ce premier moment où le mot « expérience » nomme ce qui vient à nous et non pas ce qui vient de nous trouve aussi sa formulation dans une page magnifique de Heidegger : « Faire une expérience avec quoi que ce soit, une chose, un être humain, un dieu, cela veut dire : le laisser venir sur nous, qu'il nous atteigne, nous tombe dessus, nous renverse et nous rende autre. Dans cette expression, "faire" ne signifie justement pas que nous sommes les opérateurs de l'expérience : *faire* veut dire ici, comme dans la locution "faire une maladie", passer à travers, souffrir de bout en bout, endurer, accueillir ce qui nous atteint en nous soumettant à lui » (Heidegger 1976: 143).

¹⁵ Sur le sens de l'*empeiria* grecque, voir Maldiney 1975: 93 (ou 2012: 115); « Entre l'expérience grecque *empeiria* et l'expérience latine *ex-perientia* il y a toute la différence d'un voyage à travers le monde (*per* = à travers), dont l'acquis se récapitule en s'intériorisant dans l'être au monde d'un homme ou d'un groupe, à celle dont l'acquis se constitue en dehors d'eux, dans l'en-face » ; suivi par Romano 1998: 195 sq.

¹⁶ Selon la suggestion de Stanislas Breton 1988: 65, relevée par Jean Greisch 2003b: 600.

phénomènes, compris comme monde de l'observation empirique et de l'expérimentation scientifique. Sa seule "vérité" est d'être le monde de la représentation »(600). En passant d'une première acception de l'expérience comme ce qui nous arrive à celle qui maintenant s'impose dans les sciences ou à travers les sciences – l'expérience comme ce que nous faisons – nous avons littéralement changé de monde. L'expérience a cessé d'être « ce qui se passe pour ainsi dire derrière le dos de la conscience »¹⁷ pour devenir ce qui a lieu en face de nous, dans un monde où il n'y a plus que ob-jets¹⁸.

4. « Au monde de l'observation externe s'oppose le monde des vécu mentaux internes du sujet. L'expérience s'est maintenant métamorphosée en "vécus" (*Erlebnis*). Sa seule "vérité" est celle-ci : en dernière instance, tout ramène à une affaire de "vécus", c'est-à-dire finalement d'états d'âme »¹⁹. Ce quatrième moment décrit parfaitement cet esprit du temps que Martin Heidegger appelle les temps modernes et où tout est pensé, non à partir de la phénoménalité de ce qui librement apparaît, mais du sujet (humain) et de ce qu'il ressent. « Ressenti » est ce mot français assez laid mais aujourd'hui sur toutes les lèvres qui traduit justement l'expérience de qui ne veut rien entendre du monde au dehors de soi mais se complaît dans ses impressions et états d'âme. Semblable expérience a pour principal effet d'enfermer le sujet en lui-même, là ou rien ne pourra lui contester la certitude d'avoir raison. Exit l'expérience *de l'être*, seul reste sur scène

¹⁷ Célèbre et belle formule de Hegel dans l'Introduction de la *Phénoménologie de l'esprit* (Hegel 1939: 77) remise à l'honneur dans Lazslo Tengelyi, *L'expérience retrouvée* (2006: 60; « Pour parler comme Hegel, dans la *Phénoménologie de l'esprit*, on peut même dire que cette expérience émerge "derrière le dos de la conscience". On pourrait ajouter que cette caractérisation vaut pour toute expérience : en ce sens, toute expérience est une expérience de la transcendance » - voir aussi p. 14, 21, 62).

¹⁸ Accomplissant en cela le sens du latin *experientia* – voir Maldiney 1975: 21–32: « En latin, [l'expérience] est mise en perspective théorique, à partir (ex) d'un sujet percevant ».

¹⁹ Jean Greisch 2003b: 601.

le sujet (humain) et ses "vécus". Or ce moment est celui que choisit Jean Greisch pour prononcer, à la suite de Heidegger, le mot de « nihilisme » – un mot dont l'ombre plane sur *toutes* les pages que nous lisons :

Nul doute nous ayons besoin d'une réflexion critique sur les effets mystificateurs de la notion vague de "vécu". Heidegger dénonçait déjà l'*Erlebnistrunkenbodigkeit*, "l'ivresse des vécus" dont ce gargarisaient ses contemporains. Cette critique occupe une place importante dans l'idée qu'il se fait de la décomposition progressive de la vérité. Le dernier stade de ce déclin coïncide avec l'avènement du nihilisme qui, s'il faut en croire Heidegger, a sa source la plus cachée dans l'abandon par l'être lui-même (*Seinverlassenheit*) (602).

5. « Les vécu eux-mêmes ont de moins en moins besoin d'être ancrés dans un moi substantiel. La fiction d'un sujet ou d'un "soi", qui serait le substrat de nos expériences est la dernière illusion dont il faut nous débarrasser. C'est alors que la route devient libre pour l'avènement d'un ultime concept d'expérience : la "vibration" à l'état pur » (603). Alors que le récit de Jean Greisch, décidément inspiré par Heidegger, semblait avoir atteint le point le plus bas du déclin de l'expérience, le voici qui franchit encore un pas supplémentaire – comme si la philosophie pouvait toujours rêver d'un âge d'or (ce paradis perdu où le monde vrai viendrait à tout moment à notre rencontre) mais jamais imaginez de pire époque pour son histoire (car il n'est pas de désastre qui ne puisse céder la place à un désastre encore plus grand). Avec l'expérience *de l'être*, nous avons aussi perdu l'expérience *du sujet*²⁰.

²⁰ Il est difficile de voir quelles philosophies peuvent se rattacher à ce cinquième moment, à moins d'y reconnaître une forme particulièrement avancée de cette

Là prend fin le récit par Jean Greisch des métamorphoses du concept d'expérience. Aucun sixième moment ne vient prendre la suite (ou la relève) de cette histoire déclinante pour décrire comment en sortir ou comment peut avoir lieu son renversement. À moins que ce silence ne soit lui-même le sixième moment et ne suffise pour que monte ce véritable cri de la pensée : « Cela ne peut plus durer ! »²¹.

6.

Sans doute pouvons-nous maintenant revenir à cette indication donnée plus haut à titre de préalable obligé à tout travail herméneutique (et pas seulement herméneutique) : « il faut [bien] commencer *quelque part où nous sommes* » – à savoir en ce moment d'histoire qualifié par le préfixe *post-* (« post-moderne, post-métaphysique ou post-chrétien » [603]), pour la réécrire, et voir une tâche là il y avait d'abord une évidence : « *il faut recommencer quelque part où nous sommes* ». Nous sommes situés dans l'histoire, pris dans un ensemble de textes déjà là avec leur offre de sens, et leur effacement avec la critique qui frappe de plein fouet les concepts fondamentaux déposés dans notre passé - au moins savons-nous qu'il y a là un fait incontournable à partir duquel la question « Et maintenant, que penser ? » devient possible. Il faut commencer par cette clarification historique – notre âge est celui d'une certaine mort de la métaphysique qui nous laisse pratiquement sans testament – si nous voulons pouvoir recommencer - ce qui veut dire pour Jean Greisch inscrire notre époque sous un autre titre, celui

destitution de l'ego pour laquelle Jacob Rogozinski a forgé le concept d'*égicide* – voir *Le moi et la chair* (2006: 13; « Je parle de l'*égicide*, de cette tendance – massivement dominante dans la pensée contemporaine – qui dénonce le moi comme une illusion qu'il conviendrait de dissiper » ; 138, « Je constate que la vérité de l'ego, loin de s'imposer comme une évidence absolue, a été contestée par tous les successeurs de Descartes, et que cette contestation se radicalise toujours », et *passim*).

²¹ Comme dans le sixième moment de la première variation, voir *supra*.

d'« âge herméneutique de la raison »²². Comme tout bon film policier, il n'y a pas de coïncidence fortuite – et le caractère simultanément de la mort de la métaphysique et de la naissance de l'herméneutique demande à être interrogé :

Remarquons d'abord le fait que la naissance de la philosophie herméneutique coïncide globalement avec l'époque où la métaphysique est soumise à une critique radicale, au point que pour beaucoup, elle semble sur le point d'expirer. Quelques différents que soient les diagnostics des médecins qui se ressemblent autour de son chevet au début du siècle (inconsistance logique : Carnap, Wittgenstein I ; platonisme inguérissable : Nietzsche ; relativité historique des visions du monde : Dilthey etc.) – cette situation fait naître le soupçon que l'herméneutique pourrait être l'exécutrice testamentaire d'une métaphysique moribonde²³.

Reste, comme dans tout bon film policier, que la première piste n'est pas forcément la bonne, car rien ne dit, à y bien regarder, qu'il y ait bel et bien un cadavre. À diverses reprises, Jean Greisch aura engagé un débat avec Dilthey, à l'intérieur de la famille herméneutique donc, à propos de ce prétendu décès de la métaphysique, relevant certaines pages du second tome de *L'Introduction aux sciences de L'esprit* au titre déjà quelque peu dramatique : « La métaphysique en tant que fondement des sciences de l'esprit. Sa domination et son

²² Voir l'incipit du recueil de 1985 auquel les derniers travaux en date de Jean Greisch sont restés fidèles : « Qu'elle soit philosophique ou théologique, la raison est entrée dans son âge herméneutique » (Greisch 1985: 7).

²³ Greisch 1993b: 417. Mais qu'il y ait un exécutant testamentaire ne suffit pas pour mettre la main sur un testament.

déclin », comme on relève un défi²⁴. Au verdict de Dilthey, par exemple celui-ci : une « métaphysique universellement reconnue dépendait d'une situation des sciences que nous avons laissée derrière nous, de sorte que le temps d'une fondation métaphysique des sciences de l'esprit est à jamais résolu²⁵ », Jean Greisch est en mesure d'opposer un double démenti, d'une part en exhibant des travaux où la métaphysique s'avère bel et bien vivante, à commencer par les siens propres sur la fonction méta²⁶ (réponse à la question *quid facti*), d'autre part en plaidant pour des relations sans conflit entre les diverses figures de la raison – métaphysique, phénoménologique, herméneutique²⁷, ou bien encore raison critique, analytique, communicationnelle etc. (Greisch 1993: 81) (réponse à la question *quid juris*). Ce qui ne veut pas dire qu'il n'y ait rien à retenir des remarques de Dilthey. En premier lieu parce que son verdict est plus nuancé qu'il n'y paraît à première lecture et, en un geste qui n'est pas sans faire penser à Kant, ne referme la parenthèse historique (dogmatique) de *la* métaphysique que pour maintenir vivante une aspiration naturelle de l'homme *au* métaphysique tel qu'elle s'exprime par exemple dans la morale ou la religion (« La métaphysique, en tant que science, n'est qu'un phénomène historique dont les limites sont nettement tracées. Quant à la conscience que nous nous avons de nous-mêmes, de l'existence du "méta-physique" elle est éternelle²⁸ »). D'autre part parce que Dilthey note avec justesse que la conscience

²⁴ Greisch 2000: 191–195 ; et « La métaphysique, le métaphysique, la fonction méta : repenser l'articulation de l'herméneutique et de la métaphysique », Greisch 2020: 18–20.

²⁵ Cité dans Jean Greisch 2020: 18.

²⁶ Voir son récent et magnifique ouvrage, *Transcender. Libres méditations sur la fonction méta* (Greisch 2021) – dont les prémices remontent au début des années 90 (voir p. 7).

²⁷ Comme nous avons cherché à le montrer dans notre Présentation du Colloque de Cerisy, *Jean Greisch, les trois âges de la raison. Métaphysique, phénoménologique, herméneutique* (Bancalari, Gramont et Leclercq 2016).

²⁸ Cité dans Greisch 2000: 192 ; voir aussi Greisch 2020: 20.

herméneutique s'éveille toujours en temps de crise, « à savoir chaque fois » que la transmission ne va plus de soi » (Greisch 1992: 6 [tapuscrit]) – plus concrètement avec la Réforme, quand la lecture de la Bible devient un problème, ou au cours du XIXe siècle, alors que la conscience historique détruit les prétentions du savoir absolu.

Comment ne pas lui donner raison ? C'est seulement au moment où nous cessons de comprendre que se pose la question « Qu'est-ce que comprendre ? » Plutôt que d'une mort définitive de la métaphysique – sous réserve d'ailleurs d'en élucider l'idée, ce qui n'est pas une mince affaire – c'est donc bien de crise qu'il s'agit de parler, une crise de la raison dont il n'y y'a pas lieu de sous-estimer le danger mais dont rien ne dit qu'elle conduise inéluctablement à une mort. Dès ses premières contributions philosophiques dans les années 70, Jean Greisch aura lié la naissance de l'herméneutique à une situation de crise :

- dans une étude de 1973 intitulée précisément « La crise de l'herméneutique » : « Ce que la "crise" en question signifie tout d'abord pour le théologien c'est une invitation discrète à renoncer à l'attitude confortable de celui qui attend l'issue d'un conflit pour mieux pouvoir recueillir des résultats. La crise signifie que les "résultats" sont devenus indisponibles » (Greisch 1973: 168).
- dans un article de 1976 repris comme premier chapitre de *L'âge herméneutique de la raison* : « "Du nombre des choses qui survivent au doute" pourrait être... l'intitulé d'une herméneutique philosophique. Cette formulation contient tout d'abord un aveu capital : l'expérience du doute ne peut être contournée, et c'est dans cette crise que naît la question herméneutique » (Greisch 1985: 27) ²⁹.

²⁹ Ce qui reprend et corrige une formule de Paul Valéry dans *Tel quel* : « Du nombre des choses que nous n'avons pas encore songé à mettre en doute ».

Où il faut prendre au sérieux le mot même de « crise », *krisis*, en tant qu'il renvoie à une décision : ici laisser mourir une figure de la raison ou sauver ce qu'elle transmet. Si l'on décide de renoncer à la mise en terre de la métaphysique, une tâche dès lors s'impose : celle de se *réapproprier* ce qu'elle nous lègue³⁰, une tâche proprement herméneutique à laquelle correspond parfaitement notre maxime : « *il faut recommencer* quelque part nous nous sommes ».

Ce qui est transmis *et ce qui ne l'est plus*, ce qui est donné *et ce qui est effacé* dans l'histoire de la pensée, voilà ce qu'il s'agit de s'approprier et se réapproprier. Même ce qui est oublié laisse des traces. De quoi s'agit-il, derechef ? De redonner accès depuis leur plus petite présence qui est la trace aux phénomènes et aux textes, alors que les premiers sont recouverts et que les seconds menacent de se perdre. « Sauver les phénomènes » à l'heure de leur plus grand oubli et « sauvez les textes » à l'heure du danger, celui de leur complète disparition. Par exemple : « sauvez les phénomènes religieux »³¹, ce qui passe par sauvez l'entente du texte biblique, serait-il le livre le plus lu de l'histoire³², et la relecture de l'histoire de la philosophie au fil du questionnement spécifique de la philosophie de la religion³³.

Nous sauvons les phénomènes quand nous sauvons les livres qui nous apprennent à les voir. « Sauver les phénomènes » - là où le précepte grec (*sozein ta phainomena*) signifiait initialement rendre compte de ce que nous voyons (dans une tradition qui remonterait à l'enseignement oral de Platon et aboutirait commentaire par Simplicius du traité aristotélicien *Du Ciel* : « Platon pose aux mathématiciens ce

³⁰ Sur les « stratégie d'appropriation » ou de « réappropriation » de l'histoire de la pensée, voir Greisch 2020: 418, ou Greisch 2000: 196 sq.

³¹ Pour reprendre le titre d'une étude de Jean Greisch, « "Sauver les phénomènes" religieux. Les tâches d'une phénoménologie herméneutique de la religion » Greisch 2010.

³² Voir Greisch 2006 ; et le chantier des *Méditations bibliques* menées à partir de la peinture (à paraître).

³³ Voir la magistrale trilogie de Greisch: 2002-2004.

problème : "Quels sont les mouvements circulaires et parfaitement réguliers qu'il convient de prendre pour hypothèses, afin que l'on puisse sauver les apparences présentées par les astres errants ?"³⁴ »), ou rendre compte de ce que nous entendons (si on interprète en ce sens la formule aristotélicienne « d'établir les phénomènes, après avoir d'abord exploré les problèmes », c'est-à-dire si l'on pose une stricte équivalence entre les *phainomena* et les *endoxa*, donc les croyances, ou les « opinions qui sont les plus répandues et les plus importantes »³⁵), sa reprise contemporaine se jouerait d'emblée au niveau de la compréhension de ce que nous lisons (rendre compte de ce dont il est question dans l'immense héritage de notre passé). Ce qui n'a pas seulement valeur de conservation pieuse (au sens de ce que le Nietzsche de la *Deuxième Considération intempestive* nomme histoire antique) mais croise la « sauvegarde respectueuse » avec « le discernement critique »³⁶ (celui qui définit justement la seconde grande forme d'histoire dans le texte nietzschéen).

Dès *Herméneutique et grammatologie* (1977), à la faveur de la lecture d'une page de la seconde *Intempestive* où mention est faite de la piété envers le passé³⁷, et a rebours du sens obvie du texte qui consiste à déprécier la vertu fondamentale de l'herméneutique (la gratitude envers le passé propre à l'histoire antique), l'idée s'est imposée du caractère inséparable de l'authentique *pietas* herméneutique et de l'esprit critique. Il faut être sensible à la manière par Jean Greisch d'accompagner le texte de Nietzsche et de le prendre à contre-pied, pour y voir la preuve que le travail herméneutique ne se

³⁴ Simplicius, *Commentaire du De Caelo*, II.12, cité d'après Duhem 1997: 28.

³⁵ Aristote, *Ethique à Nicomaque* 1145 b 2-7, cité d'après Jean Greisch 2011: 198.

³⁶ Voir *Ib.*, 200.

³⁷ Dans la traduction de Geneviève Bianquis : « Le don de pénétrer par le sentiment dans l'épaisseur du temps et d'en tirer un pressentiment de l'avenir, de retrouver des traces presque effacées, une façon instinctive de déchiffrer le passé, si illisible qu'en semble le manuscrit, l'intelligence rapide des palimpsestes, voire des polypsestes, – telles sont ses dons et ses vertu » (Nietzsche 1964: 239).

contente pas d'être savant (soucieux seulement d'exactitude philologique) mais garde tous ses droits à l'intelligence critique de la pensée (celle qui s'enquiert de la chose même et définit proprement la philosophie).

Relisons encore Nietzsche : ce que Nietzsche définit comme la vertu fondamentale de l'histoire *antiquaire*, c'est au fond la vertu herméneutique comme elle est comprise par Gadamer : il y a une *pietas* herméneutique, qui se retourne avec gratitude vers l'origine, et qui est le "bon esprit de la philosophie". [...] A cette description saisissante de l'instinct herméneutique que nous donne Nietzsche (et qu'il tient pour incompatible avec l'esprit critique), il faudrait opposer le "mauvais esprit" grammatologique. Autrement dit, une manière de relire les "traces" effacées pour ce qu'elles sont. A ce titre, la pensée de la trace se rapproche beaucoup plus de l'histoire *critique*, telle que la définit Nietzsche, faisant jouer toute la polysémie du mot *krisis*. Encore une fois, "critique" n'est pas synonyme de "scientifique". Nietzsche oppose les trois attitudes dans leur ensemble à la raison historique et à son *fiat veritas pereat vita*. La pensée de la trace est "critique" dans la mesure où elle implique une pensée de la "crise". Elle appartient aux hommes et aux temps du danger, qui sont également ceux qui sont le plus profondément menacés (Greisch 1977: 62).

Laissons ici de côté l'opposition sans doute trop rapide entre un supposé "bon esprit de la philosophie" incarné par l'herméneutique et un "mauvais esprit" représenté par la grammatologie, ce qui supposerait de reprendre des textes postérieurs à l'ouvrage de Jean Greisch : « Destructures et déconstruction » de Gadamer (1985) et

Béliers de Derrida (2003), pour nous attacher aux trois fils qu'il convient de tenir ensemble : le fil de l'herméneutique (celui d'une tâche dont nous comprenons d'ores et déjà qu'elle relève d'un grand art, celui de la lecture, plutôt que de la stricte application d'une méthode de conservation des textes³⁸), le fil de la crise (celui-là même dont nous avons déjà suivi l'exposition lors des deux grandes variations historiques sur un autre texte de Nietzsche), et enfin le fil de la trace (autrement dit de ce qui commence de s'effacer mais qu'il est toujours possible de retenir dans son mouvement de disparition pour l'interpréter). Ce qui nous permet de réécrire à nouveau notre maxime : « il faut recommencer (fil herméneutique), quelque part où nous sommes (fil de la crise), pris dans des textes où le sens a commencé de se déposer puis s'effacer *mais a laissé des traces* (fil de la trace). Que cette réserve de sens contenue dans la trace ne se tienne pas à notre disposition ne nous décharge pas de la tâche d'en reprendre la promesse, bien au contraire.

Ici plus que jamais, avec ce thème de la trace, nous avançons dans l'incertain. Un article de 2003 intitulé « Trace et oubli : entre la menace de l'effacement et l'insistance de l'ineffaçable » souligne avec raison la difficulté d'une saisie de la trace assimilée à « une véritable *crux* de toute phénoménologie » (Greisch 2003: 100) tant elle semble tourner le dos au sens premier du phénomène comme ce qui apparaît dans le champ de la conscience. Pourtant le même article lui réserve une place centrale : « A mes yeux, écrit Jean Greisch, une phénoménologie herméneutique doit mettre en question la thèse du primat de la perception dans la détermination du présent vivant » (94), et pour cela reconnaître la part de la trace dans ce même présent. Autant la perception livre accès à ce qui se tient pleinement en

³⁸ Un grand art, mais aussi tout un ensemble de vertus qui font l'objet du livre de Jean Greisch, *Désirez comprendre* (Greisch 2019).

présence de notre conscience (la face visible du phénomène), autant la trace est marquée au sceau d'un défaut de présence (la face invisible du phénomène en quelque sorte). Par ce mot de trace nous nommons moins l'apparaissant que le disparaissant. Non pas ce qui a disparu absolument, mais ce qui reste d'un passage, d'un événement qui s'éloigne, reste fragile en proie à l'oubli. (La phrase de Jean Greisch : « Il y a oubli là où il y a eu trace » (86) appelle sa réciproque : Partout où il y a trace, un oubli est à l'œuvre.) Trace signifie ce qui s'efface, *mais jusqu'à un certain point seulement*, sans quoi nous n'aurions même pas de mot pour la dire, pourquoi elle se voit prise dans un jeu de l'oubli et de l'ineffaçable. Pour employer une image qui a autant de force qu'un concept : « La présence ne s'efface jamais sans laisser des traces. Quand le feu s'éteint il reste des cendres » (103).

Si l'on se souvient de la logique qui conduit à la tournure herméneutique d'*Etre et temps* – le recouvrement du phénomène, le fait que le phénomène de la phénoménologie de prime abord et le plus souvent ne se montre pas, et que tout l'enjeu du logos est alors d'explicitier ce qui justement se dissimule – on comprend qu'une phénoménologie de la trace ne peut avoir lieu que comme herméneutique, même si par ailleurs Jean Greisch préfère placer son programme d'une « recherche logique » qui aurait pour titre *Spur und Deutung* sous l'égide de Husserl. Notre étude s'achèvera au bord de ce programme, au moment où se dessine la double tâche de « penser la trace » et, à partir de cette pensée, *sauver ce qui commence de se perdre, s'oublier, s'effacer*. Tâche immense, aventureuse même³⁹, aux dimensions d'une relecture de toute l'histoire de la philosophie (depuis Parménide) et d'une explication soutenue avec les plus grands phénoménologues du siècle dernier⁴⁰, mais qu'il est possible plus

³⁹ « *Penser la trace : une tâche philosophique*. Nous voici embarqués pour une longue aventure, dont on devine aisément le caractère périlleux » (Greisch 2003: 101).

⁴⁰ Voir *Ib.*: 101–103.

modestement de resserrer dans une autre image, celle de traces de pas laissées sur le sable ou dans la neige (« des empreintes d'un marcheur sur le sable au bord de la mer, ou des pieds d'un chevreuil dans la neige. Des traces de ce type nous indiquent que quelqu'un, homme ou animal "est passé par là"» [99]).

Pas sur la neige. Quelqu'un avance dans la neige à pas lents et silencieux. Quelqu'un anonyme s'éloigne – nous venons trop tard pour connaître son visage et son nom – à peine aura-t-il laissé derrière lui cette œuvre précaire que sont les empreintes de ses pas conservées dans cet écrin de blancheur appelé à disparaître, ces traces fugaces déposées sur une page blanche tombée du ciel et qui s'appelle la neige, ce chemin de peu mais suffisant pour qu'un chemin s'invente. Laquelle de nos œuvres échappe à cette fragilité ? laquelle, là où même le Christ n'a écrit que sur le sable, peut prétendre à plus qu'à « écrire à l'encre blanche, sans bruit, presque sans voix » (Maulpoix 2004: 18) – quoi ? le temps de quelques pas conservés à même la neige ce peu de signes arrachés à l'invisible et à l'oubli pour fixer « *un semblant d'orientation* » (17).

« Des pas sur la neige » s'effacent, retenus par un prélude de Claude Debussy.

Références

Arendt, H. (1972). *La crise de la culture*. Préface. trad. J. Bontemps et P. Lévy. Paris: Gallimard.

Arendt, H. (2005). *La vie de l'esprit*. Trad. L. Lotringer. Paris: PUF (coll. « Quadrige »).

Aristote, *Ethique à Nicomaque*.

Bancalari, S., de Gramont, J. et Leclercq, J. dir. (2016). *Jean Greisch, les trois âges de la raison. Métaphysique, phénoménologique, herméneutique*. Paris: Hermann.

- Breton, S. (1988). L'itinéraire spirituel de Maître Eckhart. *Revue de l'Institut catholique de Paris*, n. 28, octobre.
- Char, R. (1983, 1995²). *Feuillets d'Hypnos* 62, dans *Œuvres complètes*. Paris: Gallimard.
- Derrida, J. (1967). *De la grammatologie*. Paris: Minuit.
- Duhem, P. (1997). *L'aube du savoir. Epitomé du Système du monde*. Paris: Hermann.
- Greisch, J. (1973). La crise de l'herméneutique. Réflexions méta-critiques sur un débat actuel. In *La crise contemporaine. Du modernisme à la crise des herméneutiques*. Collectif. Paris: Beauchesne.
- Greisch, J. (1977). *Herméneutique et grammatologie*. Paris: Ed. du CNRS.
- Greisch, J. (1983). La déesse vérité. Histoire du plus long oublié. In *La vérité*, collectif. Paris: Beauchesne.
- Greisch, J. (1985). *L'âge herméneutique de la raison*. Paris: Cerf.
- Greisch, J. (1992). Comprendre et interpréter. Le statut contemporain de l'herméneutique. Conférence faite à Liège, janvier, tapuscrit.
- Greisch, J. (1993). Eloge de la philosophie herméneutique. *Revue de l'Institut catholique de Paris*, janvier.
- Greisch, J. (1993b). Herméneutique et métaphysique. In *Comprendre et interpréter. Le paradigme herméneutique de la raison*, collectif. Paris: Beauchesne.
- Greisch, J. (2000). *Le cogito herméneutique. L'herméneutique philosophique et l'héritage cartésien*. Paris: Vrin.
- Greisch, J. (2002-2004). *Le Buisson ardent et les lumières de la raison. L'invention de la philosophie de la religion*. Paris: Cerf.
- Greisch, J. (2003). Trace et oubli : entre la menace de l'effacement et l'insistance de l'ineffaçable. *Diogène*, janvier 2003.
- Greisch, J. (2003b). Les multiples sens de l'expérience et l'idée de vérité. *Recherches de science religieuse*, octobre 2003. Texte repris

dans Ph. Capelle (éd.). *Expérience philosophique et expérience mystique*. Paris: Cerf, 2005.

Greisch, J. (2006). *Entendre d'une autre oreille. Les enjeux philosophiques de l'herméneutique biblique*. Paris: Bayard.

Greisch, J. (2010). *Théologie et vérité au défi de l'histoire*. Collectif. Louvain: Peeters.

Greisch, J. (2011). « Sauver les phénomènes » religieux. *Archivio di filosofia*, 79(2): 71–82.

Greisch, J. (2017). *Rendez-vous avec la vérité*. Paris: Hermann.

Greisch, J. (2019). *Désirez comprendre. Court traité des vertus herméneutiques*. Louvain: Presse universitaires de Louvain.

Greisch, J. (2020). La métaphysique, le métaphysique, la fonction méta : repenser l'articulation de l'herméneutique et de la métaphysique. In J. Grondin (dir.), *Herméneutique et métaphysique. Une articulation renouvelée ? Le cercle herméneutique*, n. 34-35.

Greisch, J. (2021). *Transcender. Livres méditations sur la fonction méta*. Paris: Hermann.

Hegel, G.W.F. (1939). *Phénoménologie de l'esprit*. Trad. J. Hyppolite. Paris: Aubier.

Heidegger, M. (1959). *Qu'appelle-t-on penser ?* Trad. G. Granel. Paris: PUF.

Heidegger, M. (1971). *Nietzsche I*. Trad. P. Klossowski. Paris: Gallimard.

Heidegger, M. (1976). *Acheminement vers la parole*. Trad. F. Fédier. Paris: Gallimard.

Heidegger, M. (2011). *Parménide*. Trad. Th. Piel. Paris: Gallimard.

Maldiney, H. (1975). *Aîtres de la langue et demeures de la pensée*. Lausanne: L'Age d'homme (Paris: Cerf, 2012).

Maulpoix, J.-M. (2004). *Pas sur la neige*. Paris: Mercure de France.

Merleau-Ponty, M. (1964). *Le visible et l'invisible*. Paris: Gallimard.

Nietzsche, F. (1964). *Considérations inactuelles 1 et 2*. Paris: Aubier-Montaigne.

Nietzsche, F. (1974). *Crépuscule des idoles*. Trad. J.-C. Hémery, *Œuvres philosophiques complètes*, t. VIII.1. Paris: Gallimard.

Rogozinski, J. (2006). *Le moi et la chair*. Paris: Cerf.

Romano, R. (1998). *L'expérience et le monde*. Paris: PUF.

Simplicius, *Commentaire du De Caelo*.

Tengelyi, L. (2006). *L'expérience retrouvée*. Paris: l'Harmattan.

