

<b>Zeitschrift:</b>	Museum Helveticum : schweizerische Zeitschrift für klassische Altertumswissenschaft = Revue suisse pour l'étude de l'antiquité classique = Rivista svizzera di filologia classica
<b>Herausgeber:</b>	Schweizerische Vereinigung für Altertumswissenschaft
<b>Band:</b>	48 (1991)
<b>Heft:</b>	4
<b>Artikel:</b>	Un imbroglion herméneutique : a propos d'un livre récent concernant la critique de Platon par Heidegger
<b>Autor:</b>	Brunner, Fernand
<b>DOI:</b>	<a href="https://doi.org/10.5169/seals-37708">https://doi.org/10.5169/seals-37708</a>

### Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

### Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

### Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

**Download PDF:** 17.01.2026

**ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>**

## Un imbroglio herméneutique

A propos d'un livre récent concernant la critique de Platon par Heidegger

Par †Fernand Brunner, Neuchâtel

Un des grands étonnements de l'historien de la philosophie a toujours été qu'au génie de Platon ait succédé immédiatement le génie si différent d'Aristote, mais de pareille envergure, comme si la pensée occidentale n'avait pu se contenter d'un seul phare pour éclairer son avenir. Il est vrai que, malgré l'originalité de son épistémologie et de son ontologie, Aristote appartient à l'école platonicienne: le passage de la doctrine du maître à celle du disciple s'opère par des corrections qui ne sont pas des négations pures et simples. C'est ce qu'indique le thème de l'accord de Platon et d'Aristote, traité pour lui-même chez Alfârâbî<sup>1</sup>, ou présent de façon implicite chez les auteurs qui ont puisé à ces deux sources. Il reste cependant que l'attribution au Stagirite, que font les penseurs arabes et les Latins après eux, de la prétendue «Théologie d'Aristote» – en réalité un démarquage de textes de Plotin – donne des arguments fallacieux à la thèse de l'harmonie des deux philosophies, puisque la théorie des Idées divines et celle de la production radicale du monde y deviennent aristotéliciennes ...

Bien entendu, il y eut toujours des auteurs pour défendre et illustrer l'aristotélisme dans son originalité; et le foisonnement merveilleux de la pensée grecque vit naître le stoïcisme et l'épicurisme. Mais, malgré ces mouvements divers et la large emprise de ces deux dernières écoles, l'existence et l'éclat du platonisme ne furent jamais mis en péril. L'enseignement de Platon, renforcé dès l'origine par le pythagorisme, fut cultivé pour lui-même, il eut sa place dans l'éclectisme ou resurgit dans la synthèse néoplatonicienne dans laquelle l'autorité du maître de l'Académie fut acceptée avec la conviction que l'on sait pour mille ans et davantage. Le scepticisme lui-même fut pour une part platonicien, et cela sans trahir le père fondateur, si l'on en croit Augustin, puisque la Nouvelle Académie aurait adopté sa position de repli spéculatif par tactique anti-stoïcienne, plutôt que par conviction<sup>2</sup>.

Au moyen âge occidental, en l'absence de la plupart des Dialogues, le crédit du platonisme, soutenu par celui du néoplatonisme, survécut à l'entrée en scène des textes d'Aristote. Comment se serait-on passé de la doctrine des Idées divines, telle qu'Augustin et d'autres penseurs l'avaient aménagée? La

1 Cet ouvrage d'Alfârâbî est disponible dans la traduction allemande de Fr. Dieterici sous le titre: *Die Harmonie zwischen Plato und Aristoteles*, dans: *Alfârâbî's philosophische Abhandlungen* (Leiden 1892) 1–53.

2 Cf. *Contra Acad.* 17, 37–39.

distinction courante entre les universaux *ante rem*, *in re* et *post rem* illustre bien la persistance du platonisme et la domination qu'il exerçait sur la philosophie<sup>3</sup>. Certes, le développement médiéval, puis moderne, de l'empirisme conduisit au rejet du rationalisme platonicien, mais sans le supplanter universellement ni pour toujours. Transformé, le platonisme revint plus tard sous la forme de l'innéisme cartésien et sous celles du transcendentalisme kantien ou de la doctrine idéaliste de l'intuition intelligible. Dans la théorie de la science, il subsiste aujourd'hui dans le réalisme des classes. C'est ainsi que la survie souvent victorieuse de l'esprit du platonisme, sinon de sa lettre, n'a cessé d'exiger de chaque penseur qu'il définisse sa position devant la doctrine des Dialogues. C'est le sens du mot célèbre de Whitehead, selon lequel toute la philosophie occidentale n'est que notes au bas des pages de Platon<sup>4</sup>.

Il est donc naturel que de nos jours un philosophe de l'importance de Martin Heidegger accorde une place d'honneur à sa réflexion sur la doctrine de Platon<sup>5</sup>. Le maître de l'Académie est, à ses yeux, l'un des fondateurs des recherches sur l'être et, comme tel, l'un des initiateurs des enquêtes du philosophe allemand sur le même sujet. Mais la différence entre les positions de Platon et de Heidegger s'avère telle que le philosophe de Fribourg est porté aussi à reconnaître en Platon, non pas le devancier dans le sillage duquel il mène son vaisseau, mais comme le prédecesseur par rapport auquel se définit l'originalité de sa propre route. C'est pourquoi Heidegger prend souvent le contre-pied de la puissante tradition de louange à Platon pour emboucher une autre trompette. Dans cette perspective nouvelle, la doctrine des Dialogues n'est pas le chaînon majeur de l'histoire de la philosophie grecque, auquel est accroché à peu près tout ce qu'il y a de bon dans la pensée occidentale; elle déclenche au contraire le mouvement déviant qui affecte la philosophie depuis lors et dont aujourd'hui enfin on mesure la portée et on corrige l'effet.

Des courants novateurs, représentés avec passion par Stirner, Kierkegaard, Marx ou Nietzsche, avaient préparé les esprits à la critique des valeurs philosophiques traditionnelles les plus sûres, fussent-elles platoniciennes et même parfois socratiques. Ils jetaient le discrédit sur le rationalisme grec en dénonçant sa prétendue méconnaissance de l'individu, du religieux, de la so-

3 Sur la complexité historique de la question, lire A. de Libera, *Albert le Grand et la philosophie* (Paris 1990), par exemple le chapitre V sur les universaux.

4 *Process and Reality* (Cambridge 1929) 63.

5 Les références à Platon sont nombreuses dans son œuvre. Un petit ouvrage lui est consacré: *Platons Lehre von der Wahrheit. Mit einem Brief über den «Humanismus»* (Bern 1947). D'excellents travaux en français ont paru récemment sur Heidegger, par exemple: M. Zarader, *Heidegger et les paroles de l'origine* (Paris 1986); J. Taminiaux, *Lectures de l'ontologie fondamentale. Essais sur Heidegger* (Paris 1989). Le livre de W. J. Richardson demeure une somme précieuse: *Heidegger. Through Phenomenology to Thought* (The Hague 1963), avec une préface de Heidegger. Signalons cette parution récente: S. Ziegler, *Heidegger, Hölderlin und die Aletheia. Martin Heideggers Geschichtsdenken in seinen Vorlesungen 1934–1935 bis 1944* (Berlin 1991).

ciété ou de la vie. Des analyses précises et une ombrageuse éloquence avaient rendu presque banale la critique des ancêtres. C'est pourquoi le jugement sur Platon que nous venons de rappeler n'étonne vraiment l'observateur que s'il oublie les circonstances intellectuelles du XIX<sup>e</sup> siècle et leurs prolongements dans le nôtre. Il n'en demeure pas moins que, de nos jours, personne avant Heidegger n'avait caressé à rebrousse-poil le manteau de la tradition platonicienne en donnant à sa critique une portée aussi grande.

Selon ce philosophe, le méfait de Platon est d'avoir fondé la métaphysique. A l'évidence, ce mot est susceptible de deux sens, car Heidegger, comme Kant, veut aussi fonder cette discipline. Quand la métaphysique est en général la recherche du savoir portant sur l'être, rien de mieux. Mais dans la mesure où, selon Heidegger, elle a échoué dans son ambition au cours de l'histoire, la métaphysique n'est plus qu'une entreprise engageant l'esprit dans une démarche qui, certes, traite de choses qui ont plus d'amplitude que celles dont s'occupent les autres savoirs – comme l'âme, les Idées ou Dieu –, mais qui n'en sont pas moins des *objets* de connaissance dans lesquels la question de l'être est oubliée. Ce souci de l'objet, ajoute le philosophe, va dans le sens de la mainmise intéressée, puisque l'objet est indéfiniment maniable par le sujet. La métaphysique est donc la mère des sciences telles que les stigmatise Heidegger: une même disposition technique est à l'œuvre d'un côté comme de l'autre, et une réestimation en profondeur de la nature et de la méthode de cette discipline s'impose.

La critique heideggerienne à l'adresse de Platon se focalise sur la notion d'*aletheia* ou de «dé-célement», comme l'entend Heidegger. En effet, dans son commentaire du mythe de la caverne, le philosophe de Fribourg enseigne que le résultat de l'enseignement de Platon a été d'introduire la limitation de la vérité à la connaissance de l'idée ou du *Was-sein* de la chose<sup>6</sup>. Portant l'attention sur *ce qu'est* l'étant et négligeant le fait *qu'il est*, l'auteur des Dialogues, selon Heidegger, oubliait la doctrine de l'être déposée avant lui dans la tradition grecque et donnait à la philosophie occidentale la forme qu'elle a conservée jusqu'à nous. Il faut donc remonter au-delà de Platon pour apercevoir la découverte de l'être que les présocratiques avaient déjà effectuée, quoiqu'ils ne l'aient pas encore pensée. Dans la perspective qu'il ouvrait, Platon s'étant contenté de définir la vérité par la concordance du jugement avec son objet, la volonté de Heidegger est d'aller au-delà en explicitant les conditions sous lesquelles l'objet en tant qu'il est peut être pensé.

Le maître de Fribourg se plaît à opposer la *physis* présocratique à l'idée

6 «Das Wesen der Idee liegt in der Schein- und Sichtsamkeit. Diese vollbringt die Anwesen, nämlich die Anwesen dessen, was je ein Seiendes ist. Im Was-sein des Seienden west dieses jeweils an. Anwesen aber ist überhaupt das Wesen des Seins. Deshalb hat für Platon das Sein das eigentliche Wesen im Was-sein. Noch die spätere Namengebung verrät, dass die quidditas das wahrhafte esse, die essentia, ist und nicht die existentia» (*Platons Lehre von der Wahrheit. Mit einem Brief über den «Humanismus»*, Bern 1947, 35).

platonicienne en montrant que la première n'est pas un objet de représentation comme l'Idée, mais le dynamisme d'un apparaître, d'une venue à l'être. Et, commentant Parménide, il aperçoit l'être dans le participe *on* qui, substantif ou verbe, peut désigner non seulement ce qui est – l'étant –, mais encore l'être. Ainsi se dessinent les avenues d'une philosophie qui ne se cherche pas dans la considération des objets, si sublimes soient-ils, mais qui demeure fixée avec une obstination tenace sur la question de l'*être* de l'*étant*. Le philosophe allemand se demande en quoi consiste leur différence et quelles sont, du côté de l'homme et du côté de l'être, les conditions de possibilité de la révélation de l'être. La subtilité de la problématique heideggerienne éclate aux yeux quand on observe que la différence dont il s'agit n'est pas celle qui distingue deux choses, puisque l'être de l'étant ne saurait avoir lui-même la nature d'un étant. L'être se découvre dans l'étant, mais aussi bien il se cache en lui, puisqu'il en diffère: il se donne dans cette différence ou ce «pli». Cette philosophie est également remarquable par ses rebondissements et sa richesse, par sa marche résolue vers une condition toute première, et par ses ouvertures sur l'homme, la pensée, la science, le langage, la poésie, et ainsi de suite.

Mais quels que soient ses mérites, son lecteur demeure préoccupé par la vision de l'histoire qu'elle implique: le passé de la philosophie a-t-il bien le caractère monochrome de l'oubli de l'être? Justice est-elle rendue aux systèmes philosophiques que balaie le regard du maître allemand? Le cas de Platon est paradigmatic à cet égard, et il est naturel qu'on s'y arrête. C'est ce qu'a fait Danielle Montet, l'auteur d'un ouvrage récent qui, sur la question du rôle historique du fondateur de l'Académie, aboutit à des conclusions qui sont l'inverse de celles du philosophe de Fribourg. Vers la fin de son livre, on lit en effet que «l'écriture de Platon ... hérite de la tradition 'pré-socratique', fait fructifier l'héritage, donne sa pleine signification à ce qui lui fut ainsi légué ...»<sup>7</sup>. Ou bien: «... Le concept platonicien d'*agathon* ... accomplit la tradition grecque dans son dessein le plus secret et lui donne toute son ampleur»<sup>8</sup>. Dans cette perspective, la philosophie de Platon ne serait pas la forme malheureuse, quoique valeureuse, de la pensée occidentale, mais l'annonce de la doctrine de Heidegger.

Les faits de pensée sont sans doute plus difficiles à déterminer que les autres, puisqu'il est encore plus vrai pour eux que pour les autres de dire que leur établissement n'a lieu qu'au travers de la compréhension qu'on en a. La révision proposée par Danielle Montet du procès heideggerien intenté à Platon ne peut donc manquer d'être du plus grand intérêt.

Pour combattre la représentation que Heidegger s'est faite du maître de l'Académie, deux voies se présentent. Dans la première, on met en question la philosophie qui sous-tend cette interprétation et on défend l'idée que le platonisme est autonome et n'a nul besoin d'être corrigé par une philosophie étran-

<sup>7</sup> Danielle Montet, *Les traits de l'être. Essai sur l'ontologie platonicienne* (Grenoble 1990) 212.

<sup>8</sup> P. 220.

gère. La seconde consiste à soutenir que, si Heidegger s'en prend à Platon, c'est faute d'apercevoir la parenté, sinon l'identité, de sa propre doctrine avec celle qu'il critique. Dans le premier cas, on défend Platon contre Heidegger au nom de Platon; dans le second, on défend Platon contre Heidegger au nom de ce dernier. C'est la seconde voie que suit Danielle Montet, voie qui ne laisse pas d'être suggérée par le maître lui-même quand il distingue la pensée de Platon du platonisme<sup>9</sup>. Il est évident en effet qu'en s'inspirant de la philosophie de Heidegger pour comprendre celle de Platon, Danielle Montet condamne l'interprétation de l'être fournie par la tradition platonicienne. Elle la qualifie volontiers de banalité et de rengaine. Puisque le Platon qu'elle va faire entendre ne sera ni celui de la tradition, ni celui de Heidegger, il sera, écrit-elle, «inouï». Magnifique ambition.

Entre l'introduction et la conclusion – que suit une note sur le concept de *thèôria* –, les quatre parties de l'ouvrage sont consacrées respectivement à l'*ousia*, à l'*eidos*, à l'*idea* et finalement à la *polis* et à la *paideia*. Nous n'en retiendrons ici que les trois premières pour rester au cœur de la doctrine de l'être, non sans regretter de ne pas rendre compte de ce livre tout entier, en particulier de ne pas discuter de la *thèôria* honnie par l'auteur, – et surtout de paraître donner plus d'importance à la critique qu'à l'éloge.

*Ousia*, enseigne l'auteur, signifie chez Platon ce que Parménide entend par *on* et par conséquent désigne d'abord l'être et non pas l'objet d'un regard «requis de s'y conformer»<sup>10</sup>. Voilà donc déjà une rectification de l'interprétation heideggerienne, pour laquelle *ousia* se confond avec *eidos* pour signifier l'immobilité et l'éternité d'un étant. En outre, si l'*ousia* n'est pas ce qui demeure identique à soi-même, elle ne s'oppose pas à la *genesis* comme le permanent à ce que menacent la déchéance et la mort. Elle est au contraire le principe de la *genesis*, puisque «l'existence (*ousia*) fait être et naître en tant qu'elle (se) partage»<sup>11</sup>. Mais la malheureuse postérité de Platon, selon son «impitoyable programmation», a interprété la causalité de l'*ousia* en termes de séparation. Au lieu de poser deux mondes ou deux niveaux de réalité, elle aurait mieux fait de «penser l'existence en son pli», pour s'exprimer comme Heidegger, dont Platon serait ici le précurseur et non l'adversaire prédestiné.

A son tour, l'*eidos* n'est pas à comprendre comme le modèle copié par une pauvre image. Connaître l'idée d'une chose, savoir ce qu'est une chose, c'est en connaître l'usage. Ainsi de la flûte, du lit, du corps, de l'âme. On se garde ainsi de prêter à l'*eidos* platonicien une quelconque idéalité transcendante. Quant à

9 On lit par exemple: «Platon passe pour le plus grand penseur de l'Occident parce que le Platonisme, c'est-à-dire ce que dans la suite on a tiré de la pensée de Platon et, du même coup, ce qu'on en a reçu, enfin ce qu'on l'a fait devenir, a incontestablement exercé l'influence la plus puissante sur la pensée occidentale» (*Qu'appelle-t-on penser?* Trad. Becker et Granel, Paris 1959, 174).

10 P. 37.

11 P. 42.

l'*idea*, Danielle Montet, qui la distingue de l'*eidos*, en puise la signification dans les termes du livre VI de la République: ή τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα. Il apparaît alors que, si l'*eidos* est du côté de la différenciation, l'*idea*, elle, indique la configuration qui lie les *eidē* pour qu'un monde soit. Quant au Bien, il n'est pas l'idée des idées, ni une instance supérieure à l'être, comme tous l'ont dit et Heidegger avec eux, mais le dessein ou le sens de l'*ousia*, «car, de l'existence, il ne suffit pas de penser et d'affirmer qu'elle est et ce qu'elle est, mais aussi qu'elle réalise l'ordre le meilleur et le plus beau»<sup>12</sup>. En ce sens, le Bien ne soumet pas l'*ousia* «à une logique autre que la sienne»<sup>13</sup>.

Voilà donc le «Platon inouï» que l'auteur se propose de nous faire entendre en jetant un défi intrépide à «tous les platonismes» et à Heidegger lui-même! Nous apprenons que, contrairement à l'interprétation donnée par Heidegger, la vérité platonicienne ne se réduit pas à la conformité de la pensée à son objet, mais qu'elle est d'abord le dé-couvrement de l'existence; que l'*ousia*, loin d'être coupée de la *genesis* comme ce qui demeure en face de ce qui passe, se différencie en elle comme l'être dans l'étant; que l'*eidos* n'est pas l'essence séparée que Heidegger repousse; que le sensible n'est pas la copie affadie de son modèle, comme si l'être et l'apparence, l'être et le devenir étaient séparés; enfin, que l'*eidos* n'est pas coiffé d'un degré nouveau de séparation, l'*idea* du Bien, puisque celui-ci n'est rien d'autre que la nécessité où est l'*ousia* d'avoir le sens et le dessein qui lui sont propres.

Les analyses de Danielle Montet sont servies par une langue brillante, encore qu'un peu recherchée<sup>14</sup>, cinglante pour le platonisme et parfois pour Heidegger lui-même. Mais leurs résultats sont trop surprenants pour que le lecteur ne se demande pas si le reproche d'inexactitude herméneutique que l'auteur adresse à Heidegger<sup>15</sup> ne se retourne pas contre celle qui le formule. Nous nous contenterons de quelques indications sur la direction de notre réflexion à ce sujet<sup>16</sup>.

Certes, il semble trop facile de dire que la lecture des Dialogues à l'aide d'une philosophie survenue quelque deux mille cinq cents ans plus tard est une entreprise hasardeuse; pourtant, la question est bien là. Ne sait-on pas à l'avance qu'une phénoménologie de l'être, du genre de celle de Heidegger, diffère par essence d'une métaphysique antique? Qui peut s'étonner de la critique que Heidegger adresse à Platon? Dans ces conditions, il est naturel de

12 P. 136.

13 Ibid.

14 Affectionnant les jeux de mots, comme «naître n'est pas n'être» (42), et les assonances, comme «se signe et s'assigne» (154).

15 Il est question à la page 37 «d'une désarticulation et d'une restructuration complètes du texte» de Platon par le philosophe allemand. Cf. 153–155.

16 Nous laissons donc de côté des questions du genre: est-il légitime de traduire *auto kath'auto* par «ce qui existe de soi et par soi» (34, 42, etc.), ou de comprendre les mots *kat'eidos* (*Phèdre* 249 b) comme désignant la limitation de la connaissance humaine par contraste avec celle des dieux qui seuls *voient l'eidos* (87, 94)?

se demander si le recours à la philosophie du philosophe allemand pour rendre compte de celle de Platon met celle-ci au bénéfice de la compréhension qu'on peut attendre. Il est possible sans doute de donner ainsi à l'auteur des Dialogues une apparence nouvelle et jugée avantageuse, mais est-ce toujours servir quelqu'un que de le parer d'habits venus d'ailleurs, si beaux soient-ils?

Comment veut-on qu'une philosophie qui, comme celle de Heidegger, a reçu l'enseignement de Kant, de Nietzsche et de Husserl, qu'une philosophie de la finitude humaine et de la temporalité de l'être, qu'une doctrine qui limite la transcendance à celle du monde et refuse la considération du divin, comment veut-on qu'une phénoménologie dont les principes – pour ne pas dire les présupposés<sup>17</sup> – sont radicalement différents de ceux de la métaphysique classique soit d'un secours véritable pour comprendre celle-ci? Ce qui, en cette métaphysique, aux yeux du phénoménologue, n'est que construction spéculative se présente au contraire en elle comme l'ouverture à l'expérience ultime, celle de la délivrance de la finitude et du temps. La transcendance y est ce qu'elle est, parce qu'elle indique le dépassement, jugé possible et moralement nécessaire, des ordres de la sensibilité, du concept et même de l'idéalité. Les Idées ne s'y offrent pas au regard comme de simples objets, mais comme des objets qui sont des sources d'existence, tandis que le Bien au-dessus d'elles, source ultime, n'est plus un objet en aucun sens.

Pour écarter l'interprétation traditionnelle de Platon, Danielle Montet se fait une notion étrangement sommaire du platonisme. Quand cette école, dit-elle, pose deux mondes séparés et qu'elle accorde l'existence à l'un, elle condamne l'autre au néant. Et qu'est-ce qu'une existence qui ne serait qu'une copie d'existence? Pourquoi séparer, s'il faut ensuite réparer la séparation par la participation? Rejetons donc, comme le veut la philosophie de Heidegger, la dualité des niveaux d'existence, la transcendance métaphysique, l'idéalité, la participation, la relation modèle/copie et ainsi de suite! Ces observations et d'autres semblables témoignent d'une entière méconnaissance de la notion de séparation en platonisme, puisque la transcendance que cette notion signifie implique en fait la précontenance de l'inférieur dans le supérieur, la puissance possédée par le supérieur de produire l'inférieur, et l'immanence du supérieur dans l'inférieur. La méditation de la notion d'imparticipable chez Proclus serait ici d'un grand secours en faisant apparaître la complexité de la question<sup>18</sup>. Mais l'auteur fait peu d'effort pour donner au platonisme qu'elle persécuté le sens favorable qu'il a pu avoir au cours des temps. Son livre ne contient

17 On se souvient des réflexions d'A. de Waelhens dans son beau livre, *La philosophie de Martin Heidegger* (Louvain/Paris 1942, plusieurs rééditions) 179: «Du moment qu'on identifie existence humaine et être-dans-le-monde, il est clair que tout au-delà de l'être-dans-le-monde se révèle absurde.» L'auteur critique la prétention illusoire à la description pure (319–321): une expérience ou une conception de l'existence peut toujours se voir opposer une autre expérience ou une autre conception.

18 Cf. *Eléments de théologie*, prop. 23–24, ed. Dodds, 26–29, et le commentaire, 210–212.

guère d'allusions nominatives aux suppôts du platonisme. Il ne témoigne d'aucune familiarité avec les néoplatoniciens de toute tradition religieuse, chez lesquels les notions originelles, continuant à vivre, révèlent quelque chose, avec toutes les corrections qu'on voudra, de la vie première dont elles procèdent.

L'existence dont Heidegger fait tant de cas n'est jamais que celle des choses qui entourent l'homme dans le monde, et sa condition dernière de possibilité n'est jamais qu'un *es gibt*, qui ne nous élève pas plus haut. Le platonisme, lui, ouvrant à l'homme une expérience plus vaste et plus radicale, recherche l'origine de l'existence des choses dans des existants supérieurs qui, eux-mêmes, dérivent de ce dont on ne peut plus dire qu'il soit l'existence de quoi que ce soit. Ainsi Plotin situe Dieu au-delà de toute forme; Porphyre, reconnu et interprété par Pierre Hadot<sup>19</sup>, voit dans l'être une pure activité d'être; Proclus considère comme son enseignement essentiel la transcendance de l'*hyparxis* première par rapport à toute détermination, etc. Simples points de repère dans un riche terrain d'exploration. Et comment le créationnisme n'aurait-il pas stimulé l'attention portée à l'existence? Il a été jusqu'à dicter la conception d'un Dieu dont l'essence était l'existence et qui, sans détruire la créature plus que sa propre transcendance, était l'être de tout étant. Considérant l'*ens in quantum ens*, c'est-à-dire l'être dans l' étant, Maître Eckhart vise la différence ontologique en donnant à cette découverte une dimension existentielle autrement plus haute que celle que nous proposer, avec de remarquables analogies structurelles et verbales, la philosophie de Heidegger.

Admettre, comme le fait le philosophe allemand, que la pensée contemporaine est la clé de la pensée ancienne dont elle explicite le non-dit, et se donner ainsi la faculté de comprendre les auteurs du passé mieux qu'ils ne se comprenaient eux-mêmes, c'est en somme accepter le postulat hégélien, si hautement discutable, selon lequel le déroulement de l'histoire est l'explication de la vérité. En fait, rien ne prouve qu'une pensée quelconque assume la vérité totale qui fut découverte avant elle. C'est pourquoi, devant le reproche d'oubli que Heidegger fait peser sur la tradition occidentale, il est permis de se demander de quelle autre prétermission Heidegger est l'auteur. La lourde mise en scène heideggerienne de l'oubli de l'être ne possède la plénitude de son sens que sur le plateau de celui qui l'a inventée.

Il n'est donc aucunement paradoxal de dire que les dispositions intellectuelles reçues de Kant, de Nietzsche et de Husserl par le philosophe de Fribourg le détournent nécessairement de la compréhension de Platon, et qu'introduites à l'Académie par Danielle Montet dans l'intention de rendre justice au maître grec, elles nivellent en réalité la pensée de celui-ci et portent atteinte au pluralisme philosophique. Dans la mesure cependant où la critique de

19 Cf. *Porphyre et Victorinus* (Paris 1968), seconde partie, ch. III, spécialement 171–178 et Conclusion IV. Du même auteur, *L'être et l' étant dans le néoplatonisme*, dans: Jean Trouillard et alii, *Etudes néoplatoniciennes* (Neuchâtel 1973) 27–41.

Danielle Montet s'en prend à une interprétation essentialiste et abstraite de Platon et du platonisme, nous ne pouvons que lui rendre hommage, même si le rajeunissement qu'elle propose de Platon n'est pas celui auquel nous applaudissons. Mais Platon, inspirateur du platonisme authentique, a-t-il donc besoin de rajeunir, même dans le troisième millénaire de sa mémoire? Il reste que projeter la phénoménologie heideggerienne sur la philosophie du maître grec pour justifier cette philosophie, comme le fait notre auteur, c'est refuser cette philosophie au nom de la phénoménologie, c'est-à-dire accomplir la subversion que l'auteur reproche à Heidegger d'avoir faite lui-même quand il jugeait Platon de son propre point de vue. Les deux démarches se recouvrent malgré les résultats opposés qu'elles semblent produire.

Prenant donc la défense de Platon au nom de son critique, Danielle Montet reproche à Heidegger de ne pas se reconnaître dans le fondateur de l'Académie et de blâmer Platon au lieu du platonisme. Ce faisant, elle s'expose à la contestation de son paradoxe: on soutiendra contre elle qu'entre la pensée de Platon et le platonisme, il n'y a pas la différence qu'elle aperçoit et l'on en conclura que la critique de Platon par Heidegger s'adresse bien à l'auteur des Dialogues. Par là, revient-on à la position de Heidegger? Nullement, puisqu'on se fait de Platon – et du platonisme – une autre idée que le philosophe de Fribourg. A l'évidence, on observe ici l'un de ces imbroglios herméneutiques dans lesquels s'engagent sans cesse les philosophes et les historiens de la philosophie.

Cependant, ce ne sont pas ces difficultés, si sérieuses soient-elles, qui feront cesser jamais l'effort d'interprétation des grandes doctrines.