

F I G U R E S D U S A V O I R



HEIDEGGER

Jean-Michel Salanskis

Facebook : La culture ne s'entend pas elle se conquiert

LES BELLES LETTRES

Dans la même collection

2. Richard Beardsworth, *Nietzsche*.
3. Patrick Landman, *Freud*.
4. Michel Paty, *Einstein*.

JEAN-MICHEL SALANSKIS

HEIDEGGER

LES BELLES LETTRES

*Tous droits de traduction, de reproduction et d'adaptation
réservés pour tous les pays*

© 1997. Société d'édition Les Belles Lettres,
95 bd Raspail 75006 Paris.

ISBN : 2-251 76000-8

Quelques dates

- 1889 naissance à Messkirch (Bade) de Martin Heidegger.
- 1909 il est reçu à l'*Abitur* (baccalauréat) et s'inscrit à la Faculté de Théologie de l'Université de Fribourg.
- 1913 il soutient sa thèse de doctorat, *La doctrine du jugement dans le psychologisme*.
- 1915 thèse d'habilitation, *La doctrine des catégories et de la signification chez Duns Scot*. Il est nommé *Privatdozent* (assistant) à l'Université de Fribourg.
- 1916 il devient l'assistant de Husserl.
- 1917 il épouse Elfride Petri.
- 1923 il est nommé professeur non titulaire à l'Université de Marbourg.
- 1927 parution de *Sein und Zeit* (Être et temps) dans le *Jahrbuch für Phänomenologie und phänomenologische Forschung*, la revue de Husserl.
- 1928 il est nommé titulaire à l'Université de Fribourg.
- 1929 : participation aux entretiens de Davos (Suisse)

où il s'oppose à Ernst Cassirer, représentant du néo-kantisme.

- 1932 rupture avec Husserl.
- 1933 les Nazis viennent d'arriver au pouvoir, il accepte les fonctions de recteur de l'Université de Fribourg, refuse la révocation de deux professeurs juifs, adhère au parti nazi et prononce, en avril, son « discours du rectorat », *L'auto-affirmation de l'université allemande*.
- 1934 il se démet de sa fonction de recteur et quitte le parti nazi.
- 1939 interdiction de son séminaire sur l'essai d'Ernst Jünger, *Le Travailleur*.
- 1944 il est réquisitionné par les Nazis pour effectuer des travaux de terrassement en bordure du Rhin.
- 1945 interdit d'enseignement par les Alliés, il accueille Jean Beaufret à Todtnauberg (Forêt Noire).
- 1951 il est rétabli dans ses fonctions à l'Université de Fribourg.
- 1955 il participe aux entretiens de Cerisy-la-Salle, séjourne chez Beaufret, rencontre Georges Braque et René Char.
- 1962 premier voyage en Grèce.
- 1966 il se rend, à l'invitation de Char, au Thor (Vaucluse), pour y tenir un séminaire consacré à Parménide et Héraclite ; entretien avec *Der Spiegel* (publication posthume), *Réponses et questions sur l'histoire et la politique*.
- 1973 il organise un séminaire à Fribourg, où il approche la « question de l'être » à partir de Husserl.
- 1976 : il meurt, le 26 mai.

Introduction

Je me souviens de l'annonce de la mort de Heidegger, en mai 1976. Je l'ai apprise à la télévision, au journal de 20 heures. C'était, donc, au début du septennat de Valéry Giscard d'Estaing, en une époque de modernisation paisible de la France, non encore perturbée par le changement de signe économique de son destin. Les institutions, bien qu'elles se maintinssent en apparence, le projet d'altérer la France gaulliste n'étant ouvertement celui d'aucun dirigeant, subissaient quelques infléchissements silencieux dont on ne comprenait pas l'importance. Ainsi l'organisation de la concurrence entre des chaînes de télévision qui demeuraient pourtant toutes publiques, et la création de la S.F.P. si je me souviens bien. C'était donc malgré tout encore la télévision de l'O.R.T.F. qui annonçait au grand public la mort du « plus grand philosophe vivant », philosophe auquel avait été consacré, quelques temps auparavant, une émission culturelle du soir, non reléguée néanmoins à une heure du matin comme il en va aujourd'hui. J'avais eu la chance de la voir, et j'avais été ému par l'évocation du « soir de la vie » que, nous expliquait-on, Heidegger était conscient d'atteindre.

Depuis, beaucoup de temps s'est écoulé, faisant venir Heidegger au premier plan de deux façons au moins.

D'une part, son influence sur beaucoup de discours, qui ont d'abord été reçus et compris par la plupart dans la méconnaissance de cette filiation, est devenue évidente, au moins le fait de cette influence sinon son degré ou sa nature. Pour commencer, les œuvres des auteurs les plus connus des années soixante-soixante-dix dans l'aire française, Jacques Derrida, Gilles Deleuze, Michel Foucault, Jean-François Lyotard, Emmanuel Levinas et Jacques Lacan, doivent toutes quelque chose d'important à Heidegger, et cela se sait désormais. La politique générale de traduction et de publication de ses œuvres ayant évidemment joué son rôle de ce point de vue.

D'autre part, à l'occasion de la parution en France du livre de Victor Farias sur l'engagement nazi de Heidegger, un débat public vivace et passionné sur la signification de cette compromission, et l'apparente indifférence de l'intelligentsia française à son égard, a consacré le nom de Heidegger comme celui d'un nœud de l'histoire contemporaine et de la philosophie, appelant la conscience démocratique de sens commun et le discours spécialisé de la pensée conceptuelle à une rencontre.

Par ailleurs, sous l'effet du développement international de très nombreux et très divers travaux prolongeant l'œuvre de Heidegger à un titre ou à un autre, les études heideggeriennes ont acquis une envergure internationale, rendant l'importance du philosophe incontestable.

C'est dans un tel contexte que je propose aujourd'hui ce petit livre, où je m'efforce de donner des clefs pour une fréquentation fructueuse de la pensée de Heidegger. Si j'ai cru utile, à l'instant, de remonter à l'annonce télévisée de sa mort et d'esquisser un

récit de la réception de sa philosophie depuis, c'est pour faire savoir à mon lecteur que cet ouvrage a été écrit *dans la perspective de l'actualité*. Mon but était de rendre compte de ce qui constituait aujourd'hui Heidegger comme important ou intéressant, à deux niveaux essentiellement celui de ses idées majeures, auxquelles sont consacrés les deux premiers chapitres, et celui des usages auxquels sa pensée donne lieu, de la place et la signification qu'il prend dans la contemporanéité, qui font l'objet du troisième chapitre.

Cette intention éclaire aussi ce qui m'élit comme auteur possible d'un tel livre. Je ne suis pas un propriétaire érudit de la pensée de Heidegger dans son exhaustivité, ses variations, ses nuances et au regard de son insertion dans l'histoire de la philosophie, comme ce pays en abrite de tout à fait excellents et d'infiniment savants. J'écris ce livre en tant qu'universitaire intéressé à l'espace théorique contemporain *dans sa globalité*¹, qui a rencontré à ce titre la pensée de Heidegger de mille façons en suivant le courant philosophique incarné par les Derrida, Lyotard, Deleuze, Levinas, Foucault cités tout à l'heure ; en tant que philosophe des mathématiques ayant proposé une lecture en partie heideggerienne des disciplines formelles² ; en tant que philosophe s'étant systématiquement intéressé à l'herméneutique dans toutes ses incidences actuelles³ ; ou en tant que sujet politique concerné par l'événement de l'extermination il y a plus de cinquante ans, cette liste n'étant pas voulue exhaustive.

D'où il résulte que ce livre, tout en n'ayant pas

1 Spécialisé dans la non-spécialisation contemporaine, en quelque sorte.

2. Cf. *L'herméneutique formelle*, Paris, Éditions du CNRS, 1991.

3. Cf. *Le temps du sens*, Orléans, Éditions HXX, 1997.

d'autre but que de restituer Heidegger et présenter les contenus heideggeriens, ne procède pas par explication de texte ou paraphrase, ne s'en tient même pas à une mise en scène passive des thèmes ou des notions. Je propose une synthèse des idées de Heidegger dans deux chapitres qui sont tous deux des reconstructions, n'hésitant pas à dégager des perspectives concurrentes là où Heidegger offre des significations convergentes, à durcir la définition des concepts de manière à introduire une nécessité plus saillante dans leur enchaînement, à jouer à fond sur la périodisation de son œuvre avant d'en évoquer l'unité. Dans le troisième chapitre, enfin, je reprends l'évocation des contenus heideggeriens du point de vue de leur retentissement, dont je présente le tableau dans une architecture dont j'assume évidemment l'unique responsabilité. D'un bout à l'autre du livre, mais tout particulièrement dans sa conclusion sur l'« usage nazi » de Heidegger, je m'autorise à des mises au point de type critique.

Ma conviction est qu'il faut tout cela pour comprendre ce dont il retourne, et que mes prises de liberté avec le genre de l'exposition pédagogique sont ma manière d'être fidèle à l'intention de base, qui est de faire connaître l'auteur. Sans doute y a-t-il d'autres manières, également légitimes, de donner accès à Heidegger, mais telle était à n'en pas douter la seule qui me convînt. Il me reste à espérer que ce livre trouvera des lecteurs pour qui ma façon de transmettre est la bonne.

L'Existence

Le cinéma américain de l'âge d'or connaît quelque chose de typiquement français qui s'appelle *existentialisme* il y a au moins un film qui raconte comment une jeune américaine délicieuse (Audrey Hepburn je crois) s'échauffe l'esprit et les sentiments pour un douteux « pape » de l'existentialisme qui sévit dans les cafés de Montmartre. L'affaire tourne bien, la belle finit par comprendre la supériorité de cette saveur authentique de l'amour que lui propose et apporte son courtisan d'abord malheureux, à la fois américain, *crooner*, *tap dancer* et romantique — Gene Kelly, je crois.

Le pape douteux est une caricature de Jean-Paul Sartre, cela au moins est clair. Et l'« époque de l'existentialisme » est consignée dans le mythe comme l'époque de Sartre et sa bande (Boris Vian, Juliette Gréco, entre autres), époque où ils sillonnaient Montparnasse et Saint-Germain sur fond de jazz et d'amour libre, tout en se demandant gravement si, quand et comment ils avaient « fait leur choix » ou le feraient, selon l'expression qui, dans *L'Écume des jours*, vient tout naturellement dans le dialogue entre Alise et Jean-Sol Partre¹.

1 . *L'Écume des jours*, Paris, Pauvert, 1963, 10/18, p. 157.

Mais ce qui est totalement absent à la fois du film que j'évoque et du livre *L'Écume des jours*, c'est que le thème de l'existence en philosophie est repris par Sartre lui-même à la philosophie allemande du début du siècle, dont il a eu, comme Raymond Aron, Maurice Merleau-Ponty et Emmanuel Levinas, ses pairs et ses camarades, très tôt connaissance. Et c'est surtout la pensée de Heidegger qui, dans cette matière, a exercé son influence. Bien que Jaspers, sans doute, ait développé à la même époque une pensée de l'absurde et de l'existence qui aurait pu compter, il n'y a guère de doute que nos maîtres français ont plutôt puisé leurs intuitions sinon leurs idées à la source phénoménologique heideggerienne. Il y a d'ailleurs eu une esquisse de polémique entre Sartre et Heidegger, le second ayant (en un sens) répondu par la « Lettre sur l'humanisme » au « L'existentialisme est un humanisme » du premier².

Une première pensée importante, ayant eu un retentissement immense, bien au-delà du seul champ clos conceptuel de la philosophie de Heidegger est donc sa pensée de l'existence. Essayons, donc, sans tricher, d'en exposer les grandes lignes.

L'homme en peine de son possible

Dans le traité magistral auquel son nom reste le plus attaché, *Sein und Zeit* — *Être et temps* pour la traduction française³ — Heidegger part de l'idée qu'il y a une différence fondamentale, mal comprise jusqu'à lui, entre *existence* et *réalité*. Nous disons que les choses du monde — tables, encriers, fleurs, arbres,

2 Les deux textes sont parus en 1946.

3 *Être et temps*, trad. E. Märtineau, Authentica, 1985, trad. F. Fédier, Gallimard, 1986.

montagnes, ou même livres, maladies, électrons — *sont*, et nous disons aussi que les personnes humaines *sont*, mais nous ne réfléchissons pas de manière conséquente à la grande différence de sens qu'il y a entre ces deux emplois du verbe être.

Lorsque nous disons que les tables, encriers, fleurs etc. *sont*, nous voulons dire quelque chose comme elles sont disponibles, quelque part à leur place dans une immense armoire qui est l'armoire des choses du monde, des « étants intramondains ». C'est cela la façon d'être de la réalité reposer en soi dans une sorte de disponibilité inerte, parmi un stock. S'offrir silencieusement à la prise et à la pensée en tant que fragment déposé dans la nacelle englobante du monde.

Mais lorsque nous disons qu'une personne humaine *est*, nous voulons dire qu'elle *existe*, ce que Heidegger exprime comme ceci pour cette personne, *il y va d'elle-même*. *Exister*, cela veut donc dire, pour Heidegger, être engagé dans un rapport de soi à soi, permanent et tout à fait indépassable, selon lequel ce que l'on est importe tout se passe comme si nous ne pouvions à vrai dire être ce que nous sommes qu'en projetant de l'être, qu'en assumant une sorte de sélection de ce que nous pouvons être.

On risquerait de comprendre ce qui précède comme l'affirmation que le propre des sujets humains est la liberté, la faculté de décider ce qu'ils font à chaque instant. Ce dont il s'agit est au plus près de l'idée de liberté, mais ce serait tout de même un contresens que de l'y réduire. Le sujet, que Heidegger appelle le *Dasein* — et nous dirons pourquoi — est en charge de lui-même à ses yeux avant même qu'il s'agisse pour lui de choisir un comportement « il y va » pour lui de lui-même au sens où il est tributaire d'un certain intérêt fondamental envers lui-même qui le confronte à son possible. Tout ce qu'une personne

est se présente à elle comme une possibilité d'être à laquelle elle a cédé un *Dasein* est quelque chose qui n'a aucune substance, aucune détermination stable en dehors de cet intérêt, de cet auto-concernement, de ce trouble fondamental de l'existence qu'est la poussée du possible, l'orientation vers le possible.

Heidegger, en certaines occasions, dépeint d'une manière extraordinairement convaincante cette maladie du possible qui mange constamment l'existence nous ne pouvons accéder à aucune humeur, aucune tonalité d'existence où nous ne sommes pas tournés vers notre possible, en train de l'anticiper, de le redouter, de lui céder, de l'assumer. En toute circonstance, nous faisons cas de lui, il y va pour nous de nous, c'est-à-dire que nous égalons constamment le nous au il-y-va-de-nous, au possible « non indifférent » de nous.

À partir de cette idée extrêmement simple et radicale de l'existence, Heidegger développe une sorte de fresque philosophique où interviennent quelques éléments décisifs qui configurent la notion d'existence. L'idée de Heidegger est à vrai dire que l'existence doit être décrite en termes de certaines notions, qu'il appelle *existentiaux*, et qui sont pour celle-ci l'analogue de ce que sont, dans la tradition philosophique, les *catégories* à l'égard de ce qui relève de la réalité. Les choses qui « sont » sur le mode de la réalité, depuis Aristote, on a envisagé et dénombré des propriétés typiques qui leur reviennent, qu'on a nommées à sa suite *catégories* par exemple, une chose est susceptible d'entrer dans une *relation*, elle mérite en principe d'être regardée comme une *substance*, elle a une *quantité*. Heidegger veut procéder à une description générale de l'existence du même ordre. Mais, du fait même qu'*exister* est une autre notion qu'appartenir à la réalité, la description générale et de principe de l'existence ne se fait pas en

attribuant des *propriétés typiques* à l'existence, mais en recensant ses *attitudes typiques*. Un étant (quelqu'un) pour qui il y va de lui-même se détermine forcément par une attitude, si bien que mettre en lumière en général une existence, c'est enregistrer une attitude comme telle, dans sa généralité. Les *existenciaux* de Heidegger sont des noms généraux d'attitude, où nous sommes invités à reconnaître les patrons des attitudes plus singulières que nous prenons de fait, à des échelles temporelles variées : par exemple, l'*Être-au-monde*, le *comprendre*, l'*angoisse* pour en nommer trois. Il est compréhensible aussi que les diverses attitudes génériques de l'existence humaine s'ordonnent les unes par rapport aux autres il y a des relations de sens entre les attitudes, qui font qu'elles s'enchaînent de telle manière et pas de telle autre. C'est ce qui permet de comprendre que *Sein und Zeit* soit aussi un roman philosophique en décrivant les attitudes génériques qui qualifient l'existence, Heidegger déroule une sorte de récit épuré de l'attitude humaine ; pas forcément l'histoire d'une vie, mais le scénario typique des engagements et prises de position en lesquels elle consiste.

Pour donner un peu plus de chair à cet exposé de la notion de l'existence chez Heidegger, je vais en dire un peu plus sur quelques existenciaux pris en considération dans *Sein und Zeit*.

L'*Être-au-monde*

Le premier existencial qui compte dans *Sein und Zeit*, c'est l'*Être-au-monde*. Heidegger insiste sur le fait qu'exister, c'est avoir un monde. On peut d'abord comprendre de façon tout à fait simple cette affirmation exister, c'est se trouver perpétuellement concerné par soi dans une projection vers le futur, ce qui peut se dire, plus communément, être constam-

ment impliqué dans un *affairement* ; or cela suppose évidemment un « champ » où les « activités » corrélatives prennent place. En fait, ce que décrit Heidegger, c'est la superposition nécessaire entre être intéressé à son propre futur et être tourné vers un monde. Le travail est sans doute l'exemple le plus directement parlant de cela : nous avons une sorte de souci prévisionnel de notre survie, qui se traduit par un *affairement* collectif spécifique appelé *travail* ; mais cet *affairement* se trouve ou se donne un espace où il doit avoir lieu, et notre intérêt pour notre survie s'exprime en fin de compte par le geste de nous tourner vers cet espace de travail, par une tension vers lui qui nous fait revenir nous y inscrire régulièrement. Il n'y a pas de distinction possible, dans l'existence, entre le souci qu'on a de son travail, l'anticipation de ses étapes à laquelle on s'adonne, et une certaine aimantation dirigeant vers le bureau, l'atelier, la boutique ou l'usine, le lieu où l'on travaille.

En fait, l'idée de Heidegger, dans une formulation plus serrée, est que c'est la projection intéressée de nous même dans le futur qui nous porte à l'*affairement* et qui ouvre quelque chose comme un espace et un monde. Il n'y a pas d'abord un espace objectif et un monde objectif en lequel les opérations concrètes de notre exister trouvent place, mais il y a d'abord en nous quelque chose comme une « flèche » de projection, qui nous projette simultanément et d'un même mouvement vers un nouvel état de nous-mêmes et vers un monde spatialisé que cette flèche ouvre.

Naturellement, il ne faut pas prendre cette affirmation comme une façon de contrecarrer l'évidence de sens commun, voire l'évidence scientifique, selon laquelle le monde objectif est le cadre indépendant et préalable du déroulement lui-même objectif du comportement humain. Heidegger dit simplement que l'espace et le monde possèdent un sens « antérieur »

à leur sens objectif, et qui est le sens de but de notre flèche de projection. L'espace et le monde sont d'abord ce « à quoi » comme existence je me voue, en quoi je me projette, à proportion du fait que je suis inexorablement affairé, occupé à configurer quelque chose qui me revienne comme destin de moi.

Il est permis d'illustrer une telle perspective par des considérations anthropologiques peut-être plus facilement saisissables par exemple, la biologie ou l'éthologie du vingtième siècle insistent sur l'idée que tout animal a un *environnement*, qui ne coïncide pas avec le monde objectivable autour de lui, mais consiste plutôt en l'ensemble des lieux cruciaux de la prédation et de la sexualité, des pistes, des parcours et des interactions de l'animal dans l'exercice empirique de son vivre. Heidegger évoque lui-même cet exemple (au moins dans son principe), non pas pour le disqualifier, mais pour dire que, selon lui, c'est sa conception de l'*Être-au-monde* qui éclaire et fonde le concept d'environnement, et pas l'inverse⁴. On peut sourire de cette prétention du philosophe, mais l'expérience du travail intellectuel enseigne que, si elle n'est jamais tout à fait vraie, elle n'est jamais tout à fait fautive non plus.

Des illustrations similaires peuvent être prises dans d'autres registres anthropologiques. Qu'on pense simplement à ce que cela veut dire que d'habiter une ville bien autre chose que, simplement, avoir des comportements objectivement localisables dans le périmètre géographique de la ville. Cela signifie, plutôt, avoir en permanence ses anticipations existentielles tournées vers des lieux-événements-significations émanant de la ville. Avoir une certaine propension à des flâneries, des courses, des travaux,

4. Cf. *Être et temps*, trad. Martineau, p. 64.

des rencontres qui impliquent le système historico-symbolique lié à la ville.

Il faut dire quelque chose de ce que signifie cet existentiel de l'*Être-au-monde*, d'une manière un peu plus théorique, vis-à-vis de la spatialité. Je l'ai formulé plus haut, l'idée de l'*Être-au-monde* est que c'est la flèche de ma projection vers mon possible qui ouvre un monde, en sorte que celui-ci n'a pas le statut d'un englobant objectif déjà donné et connu avant que j'y niche mon comportement. Cette récusation de la notion ordinaire de monde suppose en fait une conception analogue touchant l'espace. Normalement, on conçoit que l'espace est une entité abstraite — dont la clef, peut-être, est détenue par le savoir mathématique — où s'insèrent toutes les choses du monde. Tel est l'espace objectif du sens commun et de la science, convenable pour accueillir les étants relevant de la réalité. Mais cet espace ne peut pas accueillir au même titre l'existence, selon Heidegger. L'existence n'est pas d'emblée dans l'espace à ses yeux, elle l'engendrerait plutôt. Cela signifie, pour lui plusieurs choses congruentes et quelque peu paradoxales

— que nous ne pourrions entrer en contact avec aucun objet si nous n'avions en nous-mêmes une sorte de disponibilité à la rencontre qui s'appelle *Être-à* et qui est le noyau conceptuel de l'*Être-au-monde* ;

— que notre comportement fondamental d'humain est de situer toute chose comme proche, constituant par là un espace et un environnement. L'acte de situer comme proche, Heidegger le nomme *Entfernung*, ce que l'on peut traduire par « soustraire au lointain ». À titre d'exemple, nous « situons-comme proche » en ce sens l'ami qui durant une marche « nous fait encontre à une "distance" de vingt

pas »⁵, mais nous omettons de le faire pour le bitume de la rue, sur lequel nous marchons, bien que nous passions pour être à distance zéro de lui.

Il y a donc, pour Heidegger, une notion de *spatialité existentielle* précédant la notion de spatialité objective elle correspond, pêle-mêle, à l'idée que nous engendrons l'espace par nos actes fondamentaux de situer-comme-proche, à l'idée que notre existence se voue à l'espace, et enfin à l'idée que nous nous situons nous-mêmes dans la constellation des choses que nous avons situées comme proche. Le sujet humain se « trouve » constamment dans un complexe de lieux qui ont tous été eux-mêmes fixés comme membres de la proximité par lui, par son affairement en fait, au fil de ce à quoi il en avait. Si bien que Heidegger dit à la fois que toute configuration spatiale des choses est relative à l'affairement du sujet, et que la situation du sujet elle-même est prise dans cette relativité je me repère par rapport au système des repérages qui m'échappent en tant que j'accomplis mon *Être-à* en m'affairant (toujours à moi-même, à mon possible en un sens).

Telle est justement la clef de la dénomination *Dasein*, que Heidegger substitue au terme ordinaire de *sujet*. Le *Dasein* est celui qui est le *là*, s'il est permis de traduire littéralement l'allemand. La dénomination classique de *sujet* insiste sur l'idée d'un fief imprenable de la subjectivité, de quelque chose de substantiel et de clos en soi qui comme tel s'oppose justement à l'ensemble de ce qui est étranger, extérieur, qu'on appelle génériquement *objet* et qui s'assemble dans un *monde*. Il fait partie de la perspective de Heidegger de refuser dès le départ le concept de ce face-à-face, de déclarer au contraire que le sujet se définit comme quelque chose qui trouve son *là* dans

5. *Op. cit.*, p. 95.

le monde, et que, dans ce mouvement, le sujet-*Dasein* ouvre à vrai dire le monde autant qu'il s'y situe. Si l'*Être-au-monde* engendre en un sens l'espace et le monde, il engendre aussi le sujet au sens d'un sujet localisé, inséré. C'est ce qui amène Heidegger, parfois, à dire que le *Dasein* n'est pas plus subjectif qu'objectif ou mondain : il est une manière de nommer le sujet où l'on voit que lui et le monde sont contemporains, trouvent leur détermination mutuelle dans le mouvement de cette projection vers le possible qui est le propre de l'existence, et qui se laisse aussi qualifier de *transcendance* chez Heidegger, c'est-à-dire, dans son langage, différenciation du monde et projection en lui, sortie-hors-de-soi. Le mot transcendance n'a donc dans cette acception rien à voir avec le divin, le religieux, le théologique, il désigne simplement la puissance de monde et de localisation en lui que recèle notre affairément, notre façon d'être happés par notre possible.

On comprend que cette conception implique également une perspective nouvelle sur le monde. Le monde, avant Heidegger, cela signifie souvent ou la plupart du temps l'ensemble de toutes les choses, la totalisation de la réalité. Ou encore, de manière liée, cela signifie le système cohérent des réalités prises avec leurs rapports de causalité, la nature de la science physique en substance. Puisque Heidegger prend le monde au sens de l'existence plutôt qu'au sens de la réalité, il découvre par force un autre sens du mot monde le sens que ce mot possède pour cet étant en charge de lui-même, en peine de son possible, que nous sommes.

La thèse de Heidegger sur ce monde de l'existence est, en bref, que le monde primitif est l'atelier, le complexe d'outils lié à l'affairément du *Dasein*, structuré par les renvois de l'affairément. Dans mon affairément, certains étants comptent spontanément :

ce sont ceux dont je me sers, ceux que je situe-comme-proches dans le contexte de cette activité où je me plonge, tiré par mon possible. Heidegger les nomme *Zuhanden* (à-portée-de-la-main), pour mettre en vedette le fait que, selon mon rapport à ces étants, ils n'ont aucune consistance indépendante, ils ne sont pas des choses substantielles qui me feraient face de manière stable et autonome dans un monde objectif au sens classique, ils ont au contraire toute leur teneur dans cette utilité qui est la leur au sein de mon affairement. Ils ne sont pas autre chose que des points de cristallisation de cet affairement celui-ci se jalonne naturellement par de tels « outils », et se relance dans sa continuité de processus comme mê par des renvois qui émanent des *Zuhanden*. Heidegger prend l'exemple des rapports de renvoi qui s'établissent entre les *Zuhanden* pertinents d'un bureau « l'écritoire, la plume, l'encre, le papier, le sous-main, la table, la lampe, les meubles, les fenêtres, les portes, la chambre⁶ ». Il faut animer cette énumération pour saisir l'idée de Heidegger, il faut la relier à un parcours de l'affairement de l'écrivain, qui aperçoit son écritoire (= le situé comme proche, le soustrait à l'éloignement), se trouve renvoyé à la plume qui y est fichée, de là à l'encre dont il est besoin pour se servir de la plume, puis au papier qu'il dégage pour le couvrir d'inscriptions, et ainsi de suite.

Tel est donc le monde dans l'acception existentielle, pour Heidegger un complexe de *Zuhanden* animés par des renvois, où se joue mon affairement. Réfléchissant sur cette idée du monde, et sur la façon dont l'existence s'y prend et s'y laisse destiner à ses actes, Heidegger en arrive au fond à la conclusion que les choses de notre monde existentiel sont pour nous des *signes*, ou du moins, que les rapports

6. *Op. cit.*, p. 71.

qu'elles entretiennent sont des rapports de signification. Le monde de l'existence est un système de finalisations circulant de *Zuhanden* à *Zuhanden*, système au sein duquel chaque étant ne se manifeste que par le sens qu'il prend pour moi, sens qui est pour ainsi dire mis à plat dans les renvois aux autres étants de ce monde.

Continuons donc de nous laisser porter par la description heideggerienne de quelques aspects fondamentaux de ce qu'il nomme existence il nous reste, selon l'intention annoncée, à parler du *comprendre* et de l'*angoisse*.

Le comprendre

Une deuxième attitude fondamentale du *Dasein* est le *comprendre*. Est-ce à dire que Heidegger, prévisiblement idéaliste comme tout universitaire, désigne la démarche intellectuelle comme la destination de l'homme ? L'évocation du *comprendre* fait surgir dans ma tête une phrase-slogan qui ponctuait chaque épisode de la série télévisée *Rahan*, réalisée d'après la célèbre bande dessinée de l'ex-journal de l'enfance communiste *Pif* : « Apprendre et comprendre, tel était son destin ». Le héros préhistorique à la crinière blonde, qui passe de village en village et de forêt en forêt en cherchant un mystérieux Eldorado, et qui civilise sur son passage tous ceux qu'il rencontre et combat, connaît comme sa devise cette double formulation de l'idéal du savoir. La perspective implicite de *Rahan* est celle de la science et de l'amélioration rationnelle de la vie humaine, consonante avec les visées rédactionnelles de *Pif* plutôt qu'avec le frisson heideggerien. Pourtant, la distinction entre apprendre et comprendre peut nous aider à saisir ce qu'il en est du *comprendre* heideggerien. *Apprendre*, sommairement, cela veut dire stocker des connaissances, des

propositions, à la limite des mécanismes, bien que, déjà, cette dimension de l'apprendre force peut-être à en modifier le concept. *Comprendre*, dans le langage commun, cela désigne en tout cas autre chose, une faculté plus qualitative d'atteindre la clairvoyance sur des matières, sur des situations. *Comprendre* est susceptible de porter sur n'importe quel type d'objet (comprendre un théorème, un roman, une femme, un pays, une crise...), et se déroule dans un temps difficile à cerner, pas comme l'apprentissage « bachotant » d'un contenu repérable et explicite. On ne sait pas exactement si *comprendre* est actif, il y entre, on le devine, une certaine dose d'ouverture, d'accueil et de passivité, pourtant *comprendre* est certainement le nom d'une attitude, c'est sûrement une modalité de l'existence, on n'a pas de peine à approuver Heidegger, avant même d'avoir plus réfléchi, pour son choix de donner le nom du *comprendre* à un existentiel.

En fait, Heidegger part d'usages du mot *comprendre* où il signifie à peu près « s'y entendre à ». Pour lui, le sens premier de *comprendre* est cela être bien adapté à quelque chose, témoigner silencieusement, sans verbalisations et sans applications de règles, que l'on est à son affaire avec une activité, dans une situation, par rapport à un enjeu. *Comprendre* semble alors, à la limite, vouloir dire la même chose que « naviguer de façon pertinente ». Mais s'il en est ainsi, la relation du mot *comprendre* à la pensée, à la signification semble disparaître. Or Heidegger entend la conserver, nous verrons surtout au troisième chapitre comment il la retrouve.

Pour lui, le *comprendre* est, le plus primitivement, compréhension par le *Dasein* du point où il en est de son « il y va de ». La structure de base de l'existence, nous l'avons vu, c'est cette façon que nous avons, nous autres *Dasein*, d'être happés par notre futur,

d'être inexorablement polarisés par une projection de nous-mêmes, par des possibles relativement auxquels seulement nous nous identifions. Mais, nous l'avons dit également, cette description par Heidegger de l'homme comme en peine de son possible ne coïncide pas avec une description de sa liberté au sens classique, Heidegger ne veut pas dire que l'essence de l'homme s'égalé à l'ensemble de ses projets conscients, de ses décisions explicites, ou de ses auto-transformations rapportables au moyen de mots, en termes de choix. Le cheminement du possible qui tire constamment notre existence n'est pas le cheminement transparent d'une délibération, au contraire, la nature de possible de ce vers quoi nous nous projetons nous est le plus souvent opaque, et notre degré d'assomption et de maîtrise conceptuelle de ce possible, notre capacité à le dire et le suivre de façon volontaire sont en permanence problématiques, vacillants. Le mot *comprendre* désigne justement la pénétration par le *Dasein* de son propre mouvement vers le possible, pénétration loiblement non verbale, leurrée, résistante. À quoi il faut ajouter cette idée importante que, pour Heidegger, il n'y a pas de distinction forte et vraie entre le mouvement vers le possible et le comprendre : c'est au fond le même geste de l'existence que de s'ouvrir des possibles et de s'ouvrir à soi-même son pro-jet, avec toute la relativité qu'il faut attacher, nous l'avons désormais compris, au mot ouvrir et au mot projet. Je ne souhaite pas, dans cette exposition, user systématiquement de citations de Heidegger, mais en voici une qui, à titre d'exception, pourrait être éclairante

« En tant qu'essentiellement affecté, le *Dasein* s'est à chaque fois déjà engagé dans des possibilités déterminées, en tant que le pouvoir-être qu'il est, il en a laissé passer, constamment il se déprend de

possibilités de son être, il les prend et 's'y méprend' ».

Par cette définition du comprendre, profonde et inhabituelle, Heidegger ouvre aussi la voie à la description du rapport de l'existence avec le monde de la signification et du savoir. Il prolonge en effet son explication du comprendre par l'évocation d'un second geste existentiel décisif, redoublant le comprendre, et qui est celui de l'*explicitation*. Il en arrive ainsi à décrire l'*interprétation* comme le comportement fondamental de l'homme. En fait, l'analyse du *comprendre* est le point de départ d'un développement essentiel de la pensée de Heidegger : le développement herméneutique. Comme je lui consacrerai une section de ce petit livre, je ne vais pas plus loin dans l'exposition de ce second existentiel, et je passe à celui qui est peut-être le plus célèbre, l'existential de l'angoisse.

L'angoisse

Au paragraphe 40 de *Sein und Zeit*, Heidegger entreprend l'élucidation d'un existentiel dont il est affirmé d'emblée qu'il est privilégié, que par lui s'opère une révélation radicale de l'essence de l'existence l'existential de l'angoisse.

Heidegger explique l'angoisse d'abord en la contrastant avec la peur la peur est toujours crainte d'un étant du monde, crainte de quelque chose, crainte localisée à un objet de crainte. Alors que l'angoisse, certes, est angoisse devant quelque chose, en un sens à préciser, mais, pour ce qui concerne ce qui est trouvable dans le monde, est expérience du *rien* et du *nulle part*. Lorsque je suis saisi par l'angoisse

7. *Op. cit.*, p. 119.

authentique, je ne puis désigner aucun objet, aucun élément de mon affairément qui soit la source d'angoisse, la menace angoissante, pas plus que je ne puis désigner dans l'ouverture de mon monde un lieu dont proviendrait l'angoisse.

Cet expérience du *rien* et du *nulle part*, Heidegger, par un raisonnement que les habitués de la philosophie nomment transcendantal, la relève en expérience du *monde*, ou plutôt de l'*Être-au-monde* lui-même. Si, dans l'angoisse, nous sommes dans l'incapacité de fixer l'angoisse sur une chose ou sur un lieu, c'est, pense Heidegger, parce que nous sommes possédés par cela même qui ouvre les lieux et les choses à l'existence que nous sommes, possédés par le *monde* contemporain de notre incoercible projection vers les possibles. Lisons un petit passage où Heidegger tient ce raisonnement, où il passe du *nulle part* de l'objet de l'angoisse à l'ubiquité de son devant-quoi, recevant le nom de *monde* ou d'*Être-au-monde* :

« Mais "nulle part" ne signifie point rien : il implique la contrée en général, l'ouverture d'un monde en général pour l'être-à essentiellement spatial. Par suite, le menaçant ne peut pas non plus faire approche à l'intérieur de la proximité à partir d'une direction déterminée, il est déjà "là" — et pourtant nulle part, il est si proche qu'il oppresse et coupe le souffle — et pourtant il n'est nulle part⁸ ».

Ce que nous reconnaissons, dans la description de Heidegger, en nous reportant à n'importe lequel de nos épisodes angoissés, c'est le *flottement* caractéristique de l'angoisse. Être angoissé, en effet, signifie ne jamais pouvoir se fixer dans l'habitation tranquille d'un fragment de vie, d'une promenade, d'un repas,

8. *Op. cit.*, p. 144.

d'une conversation, être constamment renvoyé de toutes ces habitations qui se proposent à ce que nous appelons alors « nous-mêmes », mais qui n'est en fait pas du tout nous dans la richesse de notre détermination subjective plutôt simplement la velléité-de-s'impliquer-dans que nous sommes. Très exactement, l'expérience de l'angoisse est celle d'un tunnel au long duquel notre faculté d'opter pour un préférable, un pis-aller, en tout cas un remplissement du temps, se manifeste à nous dans sa nudité, dans une étrange lumière crue, et obsède nos heures à tel point qu'elle pourrit par avance tout ce dont elle devrait être la faculté précisément. Nous exprimons cela volontiers, et l'existentialisme français, par la voix de Sartre, de Camus ou Levinas, insistera sur ce vocabulaire et cet angle de vue, en disant que nous rencontrons la charge de nous-mêmes qu'est l'existence comme irrécusablement *absurde*. Absurde, cela veut dire privé de sens. Quelque chose a du sens lorsque cela renvoie à autre chose. L'angoisse nous plonge dans l'absurde parce qu'elle nous enferme dans un renvoi qui est renvoi à rien, au rien et au nulle part du renvoyer lui-même.

Heidegger, quant à lui, dit que l'angoisse est, pour le *Dasein*, comme une collision avec l'*Être-au-monde* qu'il est constitutivement. Selon tout ce que nous avons écrit et tenté de rendre vivant depuis le début, il doit être transparent que l'*Être-au-monde* de Heidegger se superpose à ce que j'ai appelé velléité-de-s'impliquer-dans dans le paragraphe précédent.

À ce qui vient d'être dit, il faut ajouter deux choses, pour mieux comprendre l'existential de l'angoisse. D'une part, que l'angoisse est une *affection*, d'autre part qu'elle est aussi traversée de la *Unheimlichkeit*, terme que Martineau traduit par « l'étrang(èr)eté », mais que je rendrai plutôt, pour les besoins de cette section, par *être-hors-de-chez-soi*.

Commençons par l'être-hors-de-chez-soi. Selon Heidegger, ce que nous appelons couramment *être chez soi*, avec toute l'idée de sécurité qui s'y attache, c'est justement ne pas être confronté à cette propension au possible que nous sommes en tant que *Dasein*, et qui, en tant qu'elle ouvre constamment le monde, ne reconnaît pas de choses ou de lieux comme sa fixation acceptable. Ce que nous appelons être chez soi, c'est le fait de nous reconnaître dans une configuration de choses et de lieux *auxquels nous nous identifions*. Cette attitude de l'identification de soi dans son monde, Heidegger l'appelle génériquement *être-auprès*, ou encore *échéance* c'est l'attitude, nécessaire et le plus souvent dominante, du *Dasein* qui consiste à « tomber » dans son monde et oublier cette étrange tension propensive qu'il est, pour se lire plutôt dans les traces disponibles de son affairerement. Vis-à-vis de cette définition de l'être-chez-soi, l'angoisse est bien évidemment, par définition en quelque sorte, expropriation du *Dasein* en faisant face à l'*Être-au-monde* qu'il est, le *Dasein* se trouve expulsé de son monde et de son identification au réseau de ce monde. Il est évidemment troublant et émouvant que Heidegger utilise pour dénommer cette expropriation le même mot que Freud pour décrire une des modalités selon lesquelles la représentation-de-désir revient nous tourmenter *Unheimlichkeit*, que l'on traduit généralement, dans le cas de Freud, par « inquiétante étrangeté », mais qui signifie à la lettre insolite, non familier. Chez Freud aussi, cette non-familiarité est analysée en fin de compte comme émanant d'un extrême familier, qui ne sonne comme inquiétante étrangeté qu'en raison du dispositif limitant la manifestation de tout affect ou toute représentation (le refoulement, disons).

Le fait que l'angoisse est une *affection*, maintenant : tout existentiel, nous l'avons vu, nomme en

principe une attitude fondamentale du *Dasein*. Telle que je l'ai décrite jusqu'à présent, l'angoisse a plutôt l'apparence d'une aventure, d'une malchance, d'une mauvaise rencontre celle de soi comme *Être-au-monde*.

En vérité, Heidegger, la décrit comme *affection*, ce qui signifie tout autre chose. Dans des développements antérieurs, il a expliqué que le comprendre, comme attitude de l'éclaircissement pour soi de cette projection vers les possibles que nous sommes, est toujours précédé et préparé par quelque chose comme une humeur, ou encore ce que Heidegger appelle un *être-intoné*. Le *Dasein*, pour qui il y va constamment de lui-même, vit de façon privilégiée cet *il y va de* sous la forme de l'éprouver d'une tonalité de soi nous sommes dans une certaine humeur, dans une certaine tonalité de nous, qui est en fait une coloration générale de la faculté d'accueil ou faculté-de-s'impliquer-dans que nous sommes. Toutes nos attitudes se produisent sur fond de cette humeur ou tonalité. Le sens commun sait bien, même si cela se dit plus volontiers à propos des femmes (!), qu'au long d'une journée tout ce que nous faisons et tout ce que nous recevons est pris dans notre humeur, modulé dans son style et son importance par cette humeur (d'où la question « De quel pied t'es-tu levé ce matin ? »). C'est pourquoi Heidegger envisage un existentiel de l'affection préparatoire au comprendre, et donc préalable à tout le mouvement de l'*Être-au-monde* en un sens ce que, au sens banal, le comprendre comprend, c'est indissolublement l'affection et le pouvoir-être, les possibles. L'angoisse est une affection, elle est même l'affection primitive qui ouvre le monde. Elle est donc attitude au sens où être-affecté est selon Heidegger la première attitude du *Dasein*. Cette attitude est même cruciale au sens suivant comme proto-attitude, l'angoisse est l'affection qui ouvre l'*Être-au-*

monde dans sa pureté. Il y a donc une sorte de réflexivité, de circularité dans l'angoisse le devant quoi de l'angoisse, l'*Être-au-monde*, n'est pas seulement son devant quoi justement, mais aussi ce que l'angoisse possibilise, ce que, comme affection, elle ouvre. C'est pour ce motif que Heidegger retient l'angoisse comme un existentiel clef pour la compréhension de la « totalité originaire du tout structurel du *Dasein* ». Ce dont il s'agit dans cette dernière formulation est en fait ce que j'aime à appeler le roman de l'existence. J'y viens donc maintenant, sous mon titre.

Vue d'ensemble sur le roman de l'existence : le souci et l'être-pour-la-mort

Le souci

Ce que Heidegger appelle souci peut se dire, dans son langage, en une formule *être-en-avant-de-soi dans-l'être-déjà-dans-un-monde comme-être-auprès*. Cette formule est supposée s'attribuer au *Dasein*, elle le caractérise existentiellement comme *souci*. Elle dit l'attitude fondamentale de l'existence, si l'on veut, mais elle la dit comme attitude composite, comportant un enchaînement de moments, en sorte qu'elle est au fond une narration. Dans cette formule serait contenu, à en croire Heidegger, tout le roman de l'existence. En fait, c'est moi qui dit *roman*, Heidegger parle plutôt, je viens de l'évoquer, de la « totalité originaire du tout structurel du *Dasein* ». Il estime donc que les trois moments du souci, d'une certaine façon, épuisent dans leur cycle l'« aventure » de l'existence, du moins pour ce qui regarde sa capacité à faire structure. Mais, lorsque les événements de nos vies, nos attitudes, forment une structure, n'est ce pas ce que nous appelons une intrigue, ce qui motive une narra-

tion, n'est-ce pas ce qui, notamment, est la raison d'être de ces textes qui abondent sur les rayons des librairies, les romans ? Je crois donc dire la pensée même de Heidegger en affirmant que le souci présente un cycle qui résume le pouvoir de faire roman de l'existence. Cela ne signifie pas, bien entendu, qu'il serait le scénario complet d'une vie l'idée est plutôt que dans chaque vie, l'existence ne cesse pas de reproduire le motif du souci, parce que celui-ci, au fond, est tout ce dont elle est capable en fait d'enchaînement gardant cohérence ; au-delà, le fil de l'existence se perd, elle s'oublie et se reprend. Mais ne nous hâtons pas de poser implicitement le problème du rapport entre le récit du souci et la trame temporelle usuelle des vies.

Pour faire comprendre ce qu'il en est du souci, il faut en tout cas commenter ses trois moments, correspondant aux trois blocs soudés par des tirets de la formule.

L'*être-en-avant-de-soi* désigne ce que nous avons jusqu'ici décrit comme l'existence elle-même la projection vers les possibles, le fait que le *Dasein* est constitutivement non auto-coïncidant, il est en charge et en quête de soi-même, constamment et inexorablement. La notion d'*être-en-avant-de-soi* isole en quelque sorte la poussée vers le possible, la flèche du pro- jet que le *Dasein* est. On dira, éventuellement, qu'elle correspond au *ex* de existence, perceptible à qui connaît l'étymologie latine du mot, et qui se traduit par *hors de* exister, c'est *ex-sistere*, avoir son assise *hors de*. Le *Dasein* n'a donc qu'une fausse assise, il est originellement déséquilibré, décentré par l'attrait du possible, que nomme dans sa pureté l'*être-en-avant-de-soi*.

L'*être-déjà-dans-un-monde* rappelle ce que nous avons déjà vu que la projection vers les possibles est projection dans un monde, que les possibles ont

congénitalement lieu dans un monde. C'est ce que vise l'existential de l'*Être-au-monde*, envisagé pour lui-même tout à l'heure. La formule dit bien la paradoxalité de la « situation » le *Dasein* ne rencontre pas le monde dans une sorte d'après-coup faisant suite à sa délibération d'un projet, il se projette, en fait, dans un monde où il est déjà, mais qui prend son sens de monde à la faveur de ce projeter. Sa relation « romanesque » au monde est donc qu'il s'y trouve « jeté », il est condamné au monde à la fois comme sa prison de réalité banale, que nous connaissons tous, et comme ce qu'il ne cesse de configurer comme le lieu de son tendre-vers-soi, de son ouverture du possible. La métaphore de l'être-jeté, la *Geworfenheit*, que l'on traduit parfois avec quelque pathétique par *déréliction*, est supposée décrire au plus près cette situation singulière, qui n'est pas celle d'une inhérence sans âge au monde et à ses choses, mais celle de la retombée en lui de ce jet que nous ne cessons d'être.

Comme-être-auprès, cela raconte, en fait, l'enjeu de l'authenticité et de l'inauthenticité pour l'homme. Cet enjeu était implicite à ce que je viens de dire de l'existential de l'angoisse. L'angoisse consiste dans le faire face au nulle part et au rien de l'*Être-au-monde*, mais Heidegger explique bien que nous la fuyons nécessairement, sans pouvoir lui donner d'objet ou de localité, parce que nous avons toujours déjà pris le parti de lire notre existence d'après les choses de notre affairément, de réduire cette passion du possible qui nous habite et nous meut au circuit de personnes, d'outils et de lieux que nous parcourons quotidiennement, à tout le jalonnement que nous avons opéré dans le monde. C'est ce qu'il appelle *échéance*, et c'est ce qui conduit le *Dasein* à se réinterpréter comme le *On*, soit l'ensemble des facultés impersonnelles et publiques de l'homme qui se donnent à voir

dans le monde une sorte de moyennisation du faire qui a perdu tout contact avec l'acuité du concernement de soi par le futur de soi qu'est authentiquement l'existence. Aux yeux de Heidegger, le simple fait qu'il y ait des jalons ouvre la possibilité de la méprise : les jalons sont présents, et même présents d'une présence assurée et reproductible, en sorte que ce qui est plus vrai et plus originaire, mais qui n'a pas cette consistance vérifiable de jalon, l'*Être-au-monde*, va se laisser identifier à eux. Mais la présence des traces mondaines de l'existence est aussi ce qui ouvre la possibilité d'une authenticité, d'une compréhension du pouvoir-être par soi-même à proportion du jalonnement de ce pouvoir-être : toute la différence entre l'authenticité et l'inauthenticité réside dans l'écart entre comprendre (souvenons-nous de notre deuxième existential) le jet de l'existence selon la motion qu'il engage ou réduire ce jet à la visibilité de ce qui est mû ici et maintenant.

La configuration de ces trois moments, donc, reçoit dans son ensemble le nom de *souci*. Ce mot, dans sa simplicité et son unicité, exprime ou réexprime l'existence : depuis le début de ce chapitre, j'ai moi-même fait appel, tout naturellement, au lexique du *souci* pour décrire la situation ou l'état de l'homme taraudé par son possible : il est constitutivement affairé, il est en peine, en charge de lui-même et du possible de lui-même. De fait, les trois moments du *souci* ne sont pas forcément distincts, chacun d'eux est l'existence même, ou bien celle-ci est leur superposition : ils composent collectivement un roman de l'existence, à la fois par leur rapport d'enchaînement et par leur redondance. L'*être-en-avant-de-soi* est l'homme en peine de possible, s'anticipant soi-même inexorablement ; *déjà-dans-un-monde*, il l'est, et c'est à certains égards la même chose, parce que l'homme n'est jeté dans le monde qu'autant qu'il

est *Être-au-monde*, c'est-à-dire autant que s'engager dans le monde est sa façon d'aller à son possible ; et *comme-être-auprès* est encore une redite de sa situation, parce que dans ce monde où il s'engage, l'homme ne cesse de se lire à partir du réseau où son engagement se prend, par un leurre nécessaire, du même pas et du même mouvement qu'il s'anticipe et s'engage. Et le mot *souci*, en effet, dans la langue commune, raconte la superposition étrange, douloureuse et contradictoire d'un côté, ordinaire et rassurante de l'autre, de ces divers moments. Celui qui se « fait du souci » ne cesse de retraverser dans sa tête, comme autant de points de passage d'un labyrinthe, qui semblent de confondre au fur et à mesure qu'il est renvoyé de l'un à l'autre 1) un *désir* qui est la cause souvent dissimulée du souci (si je me fais du souci pour le bouclage de ma fin de mois, c'est parce que je rêve de disposer d'un excédent après avoir satisfait à toutes les obligations financières qui sont les miennes) ; 2) un monde de pactes et de personnes (dans lequel par exemple mon « projet budgétaire » est depuis toujours — de mémoire de mon souci — pris) ; 3) et une identification de moi à tout cela qui est précisément ce qui me fait m'oublier indéfiniment dans le soliloque de mon souci.

On ne peut pas, néanmoins, oblitérer tout à fait le caractère d'intrigue du *souci*. Les trois moments composent une petite histoire. Au commencement, il y a cette poussée du possible attirant le *Dasein* au-delà de lui-même, mais cette flèche de la projection, de la sortie-hors-de-soi ne saurait rester en suspens, elle est vouée à ouvrir un monde et s'y transcrire, en sorte que nous « sentons », en écoutant l'histoire du souci, la « retombée » du *Dasein* dans son monde (dont il n'était jamais sorti, certes, mais la projection vers le possible ne cesse de redonner consistance à la fiction d'une telle sortie, et, donc, l'être-dans-le-

monde ne cesse de re-valoir comme retombée). Au bout du compte, le *Dasein* retombé, captif, n'a d'autre ressource que de s'identifier à la prison de son monde, du moins tant qu'il manque à retrouver la mémoire du sens distinctif de son existence. Fin qui n'est ni *happy end* ni fin noire, puisqu'elle laisse l'incertitude entière.

Heidegger va plus loin dans la compréhension temporelle du *souci*. Ce n'est pas simplement que le souci est une petite histoire : il recèle à vrai dire l'histoire mère de toutes les histoires, à laquelle nous devons le temps lui-même.

Heidegger nous enseigne en effet que le temps n'est pas d'abord le temps de la réalité, mais d'abord celui de l'existence. Nous le comprenons spontanément comme une succession de *maintenants*, nous faisant face dans une sorte d'objectivité, et accueillant tout événement du monde. Mais cela n'est jamais qu'une image dégradée du temps, qui ne permet tout simplement pas de comprendre sa contemporanéité avec soi-même. Depuis les Grecs, on a explicité les paradoxes de cette conception du temps comme ensemble de *maintenants* dont certains sont passés, d'autres présents et d'autres futurs. Ainsi Sextus Empiricus disait : du temps, rien n'existe, ni le passé ni le futur, qui à la lettre ne sont plus ou pas encore, ni le présent, qui est une limite évanescence, sans espace propre, entre passé et futur⁹. On peut entendre la conception de Heidegger comme la levée de tels paradoxes. Tentons donc de l'exposer.

Heidegger explique le temps en général par un temps plus profond, qui est le temps de l'existence, et qui se résout en trois tensions travaillant le souci. Les trois tensions temporalisantes du souci, sont ce qui

9. Cf. Sextus Empiricus, *Les esquisses pyrrhoniennes*, Paris, p. 309-312.

véritablement, selon lui, nous donne le temps, elles sont ce qui fait qu'il y a du temps pour nous, que la temporalité de quoi que ce soit fait sens pour nous. Ces trois tensions, il les appelle des *ek-stases*, pour rappeler qu'elles sont en quelque sorte trois « transports » qui émanent du *Dasein*, et lui confèrent une dimension temporelle.

La première de ces *ek-stases* et l'*ek-stase* de l'*à venir*, elle correspond à l'*être-en-avant-de-soi* dans ce moment du souci en effet, le *Dasein* est, pour ainsi dire, branché sur un futur, il appelle un futur, c'est bien ce que nous voulons dire lorsque nous disons qu'il y va, pour lui, d'un possible.

La seconde de ces *ek-stases* est l'*ek-stase* de l'*avoir été*¹⁰, elle correspond au passé du sens commun, et à l'*être-déjà-dans-un-monde* du souci dans ce moment du souci, en effet, le *Dasein* se trouve « ramené » à ce dans quoi il « était » déjà, à savoir son monde. Selon une formulation heureuse, le *Dasein* se heurte à soi comme déjà là pas possible de tendre vers le possible sans provenir soi-même, sans avoir dans son monde la condition dont provient la projection vers le possible, sans être renvoyé à un état et un acquis de soi qui vont avec ce monde de l'engagement. Cette *ek-stase* de l'*avoir-été* n'est pas sans rappeler ce dont faisait constamment état, avec pessimisme et enthousiasme à la fois, la philosophie marxiste que toutes les intentions de dépassement naissent et jaillissent dans un monde historique, et sont profondément conditionnées dans leur destin et leur contenu par lui, bien qu'elles ne cessent de le révolutionner.

10. Je suis ici la traduction de J.-F. Courtine dans *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie* (Paris, Gallimard, 1985), plutôt que le *être-été* choisi par E. Martineau dans *Être et temps*.

La troisième de ces ek-stases est l'ek-stase du *présent*, elle correspond au *comme-être-auprès* du souci. Le *Dasein*, jeté dans son monde, s'y trouve soumis à l'alternative de l'authenticité. Cela veut dire, en particulier, qu'il est par principe contemporain des jalons qui font son monde et en lesquels il est tenté de se lire. La relation fondamentale de simultanéité conférant au temps son présent, pour Heidegger, n'est pas une relation entre des étants externes, entre des étants de la réalité, mais la relation entre le *Dasein* lui-même et les étants privilégiés de son monde, qui le captivent. Cette ek-stase du présent définit le présent par la possibilité de l'aliénation, pour traduire à nouveau les choses dans le lexique hégéliano-marxiste ce qui est fondamentalement présent, c'est la circonstance où je puis me perdre dans une image de moi. Le monde est mon présent en tant qu'il me photographie.

Le roman de l'existence, raconté par le souci, donne donc à la philosophie de l'existence son premier équilibre. Un résultat est obtenu, que Heidegger décrit lui-même, nous l'avons vu, comme l'acquisition du « tout structurel » de l'existence. L'intuition nouvelle de l'existence, de la passion du possible de l'homme, conduit donc à une description synthétique de l'exercice ordinaire de l'existence, avec, en guise de bénéfice imprévu et considérable, une théorie du temps fondamental. De ce temps Heidegger peut dire qu'il est ainsi connu du côté de la temporalisation, c'est-à-dire du côté des « opérations » qui le font et nous le donnent (les ek-stases) la conception usuelle, à la fois vulgaire, scientifique et métaphysique du temps s'explique complètement par la chute dans l'inauthenticité, par la propension fondamentale à lire l'existence par ses jalons. Dans le cas du temps, trame essentielle de l'existence, les jalons sont les *maintenants*, constitués en agrégat universellement accueillant à l'égard des événements.

L'être-pour-la-mort

Le roman de l'existence, cela dit, peut être vu ou raconté d'une autre façon non plus du point de vue du scénario du souci, mais du point de vue de la fin, c'est-à-dire de la mort. Cette fois la perspective sur l'existence de Heidegger semble rejoindre la conception commune de la vie, selon laquelle elle est un processus se déroulant de la naissance à la mort. Cela peut sembler étrange, parce que le fil conducteur de Heidegger, nous l'avons dit d'emblée, est de considérer l'existence dans sa différence d'avec la réalité, c'est-à-dire de ne pas traiter l'homme, étant pour lequel il y va de lui-même, comme une chose disponible dans le monde, exempte de la charge de son possible. Mais, regarder l'homme comme mortel, n'est-ce pas prendre sur son existence un point de vue de la totalité qui, implicitement, la réduit à un fonctionnement observable quelque part dans le monde ? La mort, n'est-ce pas la catastrophe publiquement constatable des objets de la biologie que sont les animaux multicellulaires ?

Dans l'appréciation radicale du roman de l'existence qu'il propose dans *Sein und Zeit*, Heidegger n'envisage pas la mort de cette manière commune. Il lui trouve un sens à l'intérieur de sa problématique « existentielle », sens au gré duquel elle est la « possibilité la plus propre » du *Dasein*, son « pouvoir être tout ». Le *Dasein* est constamment en rapport avec la mort, il la « devance », et cela fait partie de sa structure d'existence en peine du possible. Par rapport à toute possibilité particulière, la possibilité de « ne plus être là » apparaît comme la possibilité extrême, possibilité de l'impossibilité. Et l'extrême et l'impossible, pour Heidegger, sont à la fois *le plus propre* et la *totalisation* du *Dasein*.

Ces qualifications sont un peu mystérieuses, et je

ne suis pas sûr qu'il faille à tout prix réduire ce mystère en un sens, Heidegger nous dit la mort d'une façon étrange où nous nous sentons portés à reconnaître, instinctivement, empathiquement, avant toute compréhension conceptuelle, le vrai. En d'autres termes, nous avons tous, les uns et les autres, une assez bonne connaissance du romantisme de la mort pour adhérer à cette image de la mort comme possibilité la plus propre et totalisante. Néanmoins, nous ne nous contenterons pas de ce niveau de signification et de retentissement pour le message heideggerien. L'être-pour-la-mort est un concept-vedette, un concept décisif de la pensée de Heidegger, et il est un emblème de cette pensée dans le siècle. Heidegger est par excellence celui qui a fait de la mort un sujet philosophique, et qui l'a même imposée comme le sujet de prédilection pour toute une aire de la discussion philosophique. Si quelque chose caractérise le monde philosophique dit continental depuis Heidegger, par opposition au monde philosophique dit analytique — celui de la philosophie logicienne anglosaxonne — c'est bien cette insistance thématique de la mort. On peut d'ailleurs se demander si, en faisant de la mort le thème philosophique que l'on sait, Heidegger n'a pas outrepassé une loi non écrite de la pensée ou du genre philosophique, et s'il n'a pas porté tort à la philosophie du même coup, quelle que soit sa réussite. Le traitement d'une telle question n'entre évidemment pas dans le programme de cette monographie. Je l'ai posée pour faire sentir de quelle affaire singulière et importante il s'agissait avec l'apparition de cette « théorie de la mort ». Sans doute peut-on d'ailleurs en partie rendre compte de celle-ci en invoquant le climat spécifique d'un moment de l'histoire, celui de l'entre-deux-guerres dans une de ses *interviews* tardives, Sartre évoquait avec indul-

gence ce moment où le tragique semblait un point de passage obligé pour toute pensée.

Pour en revenir, comme j'espère en avoir fait ressentir la nécessité, à la tentative de comprendre conceptuellement les « caractères » de la mort (possibilité la plus propre et totalisation) je dirai simplement ce qui suit.

La mort est *totalisation* parce que l'existence est constamment inachèvement, incomplétude, appel du possible. Ce que le *Dasein* est ne peut jamais être dit de lui comme une propriété se récapitule d'une chose de la réalité, parce qu'il est par définition toujours en train de s'adjoindre une nouvelle modalité de lui-même, en suivant le chemin du possible. D'où l'idée que la mort, définie comme événement de l'impossibilité, c'est-à-dire annulation du possible, mort du possible et comme telle mort de l'existence, est sa totalisation totalisation veut donc dire ici plutôt réduction de l'existence à un tout qu'accomplissement et intégration du divers.

Pourquoi la mort est-elle donc le pouvoir-être *le plus propre* ? Parce que, par ailleurs, Heidegger analyse l'existence comme ayant à son fondement une nullité. C'est, si l'on veut, ce qui est expérimenté dans l'angoisse, comme nous l'avons vu. C'est aussi de cette façon que Heidegger comprend l'*être-ende* du *Dasein*. Notre notion commune de la dette et de la culpabilité, Heidegger la résorbe complètement dans la structure du souci, il la met en rapport avec cela que le *Dasein* est pour lui-même nullité, se vise lui-même comme nullité et se convoque soi-même à s'affronter comme nullité. Cette nullité est encore la marque de la mort dans le *Dasein*, elle est la manière dont la mort habite l'existence comme sa possibilité la plus propre en permanence, précède l'existence autant qu'elle l'achève. De la sorte, Heidegger noue la mort, l'existence et l'éthique en un roman qui a

tout autant son équilibre et sa force de conviction que celui du souci. Essayons de mieux décrire cet agencement.

Heidegger réfléchit sur ce que nous appelons *dette* en général. Toute sa réflexion est d'une certaine manière un jeu sur la bivalence lexicale de l'adjectif *schuldig*, qui, en allemand, veut dire aussi bien *fautif* que *en dette*. Il enregistre bien le concept premier de l'être en dette, celui de tout le monde, selon lequel être en dette signifie « être le fondement d'un manque dans le *Dasein* d'un autre ». Pourtant il juge cette approche de l'être-en-dette non seulement insuffisante et superficielle, mais même foncièrement inadéquate, mal proportionnée à ce dont il s'agit. En effet, elle pose que l'existence lésée, celle de l'autre, est frappée du déficit de quelque chose, d'un objet mais c'est typiquement ce qui est inconcevable aux yeux de Heidegger, tant il est vrai qu'entre tout « quelque chose » susceptible de faire défaut et toute existence passe la différence cruciale sur laquelle sa philosophie attire l'attention, à savoir la différence entre *existence* et *réalité*. Au fond, Heidegger considère implicitement l'existence, en tant que rapport circulaire à soi, comme une structure close, qui ne peut pas comme telle être essentiellement affectée par le simple enregistrement de ce qu'un objet quelconque fait défaut dans une liste ou un espace. Une donnée de réalité commune ou de science de cette sorte demeure dans une sphère trop étrangère pour atteindre l'existence, qui est principalement concernement de soi (pour le *Dasein*, il y va de lui-même, rappelons le).

L'être-en-dette reçoit donc une autre interprétation. Heidegger reconsidère le souci, la passion du possible de l'homme, et il y lit que le *Dasein* est effectivement le fondement de sa propre nullité son comportement de base ne cesse de l'avérer. En effet, ce qui est expérimenté dans l'*Être-au-monde*, c'est

que le *Dasein* est « remis à lui-même », il a cette charge de soi qui prend le sens du possible et de la projection vers les possibles, certes, mais cette expérience signifie d'abord que le *Dasein* reçoit ce qu'il est comme un préalable incontournable qui n'est pas en son pouvoir, dont il part, et que cette détermination de lui-même est toujours d'avance marquée comme insuffisante, nulle, par la tension vers le possible elle-même. Le *Dasein* est « fondement jeté », il est comme projet seul responsable, en charge de ce qu'il est, et comme jeté toujours en proie à une détermination de soi dans un monde, détermination en train d'être dépassée. Cela fait une double nullité : celle du défaut de support subsistant, puisque le seul support du *Dasein*, c'est lui-même, c'est-à-dire le pur mouvant, le pur changeant, le déséquilibre par excellence, et celle du projet, parce que le projet ne peut jamais conduire qu'à un accomplissement particulier sanctionnant l'inaccomplissement de tout ce qui aurait pu par ailleurs être projeté.

« Or cela implique que, pouvant-être, il se tient à chaque fois dans l'une ou l'autre possibilité, que constamment il n'est *pas* une autre, et qu'il a renoncé à elle dans le projet existentiel. Le projet n'est pas seulement déterminé, en tant qu'à chaque fois jeté, par la nullité de l'être-fondement, mais, *en tant que projet*, il est lui-même essentiellement nul¹¹. »

Cette conception supplante la notion commune de dette morale, et elle est supposée l'éclairer en profondeur : en substance, si nous pouvons être « chargés » (*schuldig*) de la conscience de notre faute — de ce déficit dont nous frappons autrui — c'est parce que,

11. *Op. cit.*, p. 205.

en tant qu'*Être-au-monde*, en tant qu'existence, nous sommes fondement de notre propre nullité. La dette du sens commun apparaît comme une double distorsion de la vraie dette, selon laquelle nous somme endettés de nous-mêmes distorsion quant à ce qui fait dette et quant à celui auprès de qui l'on s'endette. Étant donné le sens que Heidegger donne à l'endettement consubstantiel à l'existence, cela revient à dire, beaucoup plus simplement, qu'il identifie dans la charge de nous-mêmes qu'est l'existence le fond et le prototype de toute culpabilité. Je ne chercherai pas ici à discuter cette thèse, grave autant que pénétrante. Je signale tout de même qu'elle me paraît fort difficile à rendre compatible avec tout ce qu'on a toujours prétendu comprendre sous le nom de morale, au moins dans la tradition biblique peut-on vraiment croire éclairer le sens spécifique du moral en annulant, dans la perspective conceptuelle proposée, la particularité de la chose due (soustraite, volée, promise, espérée), et la différence d'autrui vis-à-vis de moi ? J'achève ce développement sur l'être-en-dette en citant simplement la conclusion de Heidegger telle qu'il la formule :

« Non seulement l'étant dont l'être est le souci peut se charger d'une dette factice, mais encore il *est* en dette au fond de son être, et cet être-en-dette donne pour la première fois la condition ontologique permettant que le *Dasein*, existant facticement, devienne "endetté". Cet être-en-dette essentiel est cooriginnairement la condition existentielle de possibilité du bien et du mal "moraux", autrement dit de la moralité en général et de ses modifications facticement possibles. Si l'être-en-dette originaire ne peut être déterminé par la moralité, c'est que celle-ci le présuppose déjà pour elle-même ¹² ».

12. *Op. cit.*, p. 206.

Comme je l'ai annoncé, cette théorie de la dette sert de support à ce qui s'appelle chez Heidegger *attestation existentielle* de l'être-pour-la-mort. Heidegger voit la nullité qui affecte le *Dasein* au titre de sa passion du possible comme « la même chose » que cette audace de l'impossible qui l'habite sous le nom d'être-pour-la-mort, du moins s'il veut l'authenticité. Comme il le dit

« Nous avons conçu existentiellement la mort comme la possibilité — plus haut caractérisée — de l'impossibilité de l'existence, c'est-à-dire comme la pure et simple nullité du *Dasein*. La mort n'est pas surajoutée au *Dasein* lors de sa "fin", mais, en tant que souci, le *Dasein* est le fondement jeté (c'est-à-dire nul) de sa mort. La nullité qui transit originellement l'être du *Dasein* se dévoile à lui-même dans l'être pour la mort authentique. C'est le devancement qui rend pour la première fois l'être-en-dette manifeste à partir du fondement de l'être total du *Dasein*. Le souci abrite cooriginellement en soi la mort et la dette. La résolution devançante comprend pour la première fois le pouvoir-être-en-dette authentiquement et totalement, c'est-à-dire originellement¹³ ».

La mort est la possibilité la plus propre de l'homme, donc, parce que sa spécificité d'animal du possible, en général, l'institue comme nul et comme en charge de sa nullité. Donc la tension vers la possibilité ultime qui est en même temps l'interruption de toute possibilité est la manifestation pleine, authentique, de ce rapport fondamental à la nullité qu'est la passion du possible de l'existence. Il me semble permis de dire que le discours de Heidegger, de même qu'il égalait la charge de soi selon le possible à la

13. *Op. cit.*, p. 218.

culpabilité, identifie ici la négativité de la mort à l'égard de tout possible à la négativité ordinairement inhérente à tout projet.

Maurice Blanchot disserte sur ce sujet précisément, sur les deux morts, celle qui habite ma vie de façon constante, ne cessant d'emporter toute configuration de mon monde et de moi, la mort de la négativité historique et qualifiée, immanente à l'aventure humaine, et la mort ultime, infiniment autre, qui est à son bout propre, au-delà de mes choix et mes dérives, et qui m'attend depuis un ordre destiné à capturer le mien et l'y perdre, la mort qui ne me dit rien et vers laquelle je ne tends pas¹⁴. On doit à Heidegger d'avoir radicalisé une possibilité de pensée déjà indiquée par Hegel, en faisant se rejoindre ces deux morts ; ou du moins, d'avoir placé du côté de l'authenticité la faculté, pour l'homme, de pousser son « projet » jusqu'au point ou au moment où la projection vers les possibles se confronte à la mort comme impossibilité du projet et projet de l'impossible. Une fois encore, n'ouvrons pas la discussion avec Heidegger sur ce court circuit ou cette évaluation, contentons nous d'avoir laissé entendre, comme nous venons de le faire, toute la difficulté qu'il pouvait y avoir à boucler les deux morts (difficulté qui, sans doute, est connue de la pensée de Heidegger elle-même, comme d'autres textes, éventuellement plus tardifs, pourraient en témoigner).

L'être-en-dette fondamental témoigne donc de ce que l'*être-pour-la-mort* a de propre. Il faut ajouter l'angoisse dans la résonance mort-dette, pour mieux saisir ce que Heidegger nous présente, la vision à laquelle il nous invite. L'existential de l'angoisse, nous l'avons vu, nomme une attitude qui est large-

14. Dans *L'espace littéraire* ; Gilles Deleuze évoque souvent ce texte dans *Logique du sens*.

ment et d'abord affection, et qui est en quelque sorte l'assomption par le *Dasein* du nulle part et du rien à quoi sa tension vers le possible l'adresse. C'est aussi la nullité qui est rencontrée dans l'angoisse, en l'occurrence plutôt la nullité de toute donnée mondaine vis-à-vis de l'existence ; mais cette nullité se retourne aussitôt contre le *Dasein*, parce que c'est lui qui est nul s'il ne peut se réfugier auprès de ce qui seulement donne la mesure, et qui est l'étant disponible dans le monde, effectif et localisé. Et la douleur de l'angoisse réside bien dans ce sentiment de l'impossibilité d'effacer la souffrance de la tension que l'on est en la repliant sur quelque configuration donnée, habituelle, mondaine. L'angoisse montre déjà l'*Être-au-monde* sous l'angle de la nullité, c'est-à-dire de la dette et de la mort. Et elle le fait comme affection authentique, comme affection de l'authenticité, qui nous ouvre l'*Être-au-monde* plus véridiquement que d'autres humeurs.

La *résolution devançante* vient chez Heidegger de la même manière, comme l'option, ou le geste du *Dasein* authentique. Il convient de comprendre ce qu'elle est, ce qu'elle veut, pour arriver enfin à la juste estimation du roman de l'existence dans sa seconde version, inspirée par l'être-pour-la-mort.

Au départ de son analyse, Heidegger parle seulement de *résolution*, et la définit déjà comme une modalité authentique de l'exister (« un se-projeter réticent et prêt à l'angoisse vers l'être-en-dette le plus propre ¹⁵ »). À ce stade, la résolution apparaît comme une simple volonté, consciente dans son principe, de suivre le chemin perpétuel de l'existence de façon vraie, non mensongère « réti-cent » correspond à l'idée que l'existence ne s'habille pas à la hâte dans le vêtement d'un bavardage de la motivation explicite,

15. *Op. cit.*, p. 218.

« prêt à l'angoisse » à l'idée que l'existence n'esquive pas cette suspension de tout lieu et de toute chose dans le projet qu'elle est, « vers l'être-en-dette le plus propre » à l'idée que dans sa façon même d'aller au possible, elle entend affronter la nullité dont elle se frappe de ce fait. L'ajout de l'adjectif *devançante* surdétermine toute cette bonne intention d'authenticité par l'option ultime de « devancer » la mort, de prendre le possible auquel on marche comme particularisation ou dégradation du possible ultime, c'est-à-dire le possible de l'impossibilité qu'est la mort. La coloration donnée ainsi à la résolution en fait la forme heideggerienne d'une sorte de stoïcisme. Il s'agit de consentir à ce qui seul peut avoir lieu, l'exploitation d'une possibilité factice, en lui accordant et reconnaissant toute la nécessité qu'elle recèle forcément *dans la situation* ; mais aussi en n'ignorant pas que le *Dasein* reste en transit, indéterminé, ouvert à la suite, « nul » comme fondement de sa seule velléité finie, ce qui exige à vrai dire de regarder ce qui est décidé à chaque fois du point de vue de la mort. L'existence est ainsi mise en perspective, racontée comme une assumption sans cesse réitérée de l'indétermination absolue, à travers ce qui en semble la négation même, et qui est le suivi d'un possible comme « vérité » de la situation. Il y a comme un jeu de miroir entre ces deux pôles, qui est le jeu de l'authenticité lui-même. Ce jeu est dégrisé et désespéré parce que le *Dasein* aperçoit que l'indétermination « sous laquelle » il se tient dans sa tension au possible poussée à la limite de la mort autorise et même implique la trahison de l'inauthenticité, de la réduction du possible au monde de ce qui s'appelle échéance ou être-auprès. Le « stoïcisme » heideggerien consiste donc au fond à laisser être cette obturation de ce qu'il y a d'ultime et d'acquiesçant à l'indétermination dans le devancement de la mort : laisser le coup particulier joué dans

la situation occuper la scène, tout en se tenant à la disposition de la suite, en s'exposant à la reprise du projet comme seule façon d'avérer l'authenticité exigible du point de vue de la mort (non sans la vouer à une nouvelle éclipse). Voici quelques phrases où Heidegger formule ce stoïcisme

« La vérité originare de l'existence requiert un être-certain cooriginare en tant que se-tenir dans ce que la résolution ouvre. Celle-ci se *donne* toute situation factice et se *transporte* en elle. La situation ne peut être donnée d'avance et prédonnée comme un sous-la-main en attente de sa saisie. Elle est seulement ouverte en une auto-décision libre, d'abord indéterminée, mais ouverte à la déterminabilité »¹⁶ ;

« Le tenir-pour-vrai qui appartient à la résolution tend, selon son sens propre, à se tenir *constamment* libre, à savoir pour le pouvoir-être *total* du *Dasein*. (...). Dans sa mort, le *Dasein* doit purement et simplement se "reprendre" »¹⁶ ;

« Mais le *Dasein* est cooriginarement dans la non-vérité. La résolution devançante lui donne en même temps la certitude originare de sa fermeture. (...) La résolution translucide à elle-même comprend que l'*indéterminité* du pouvoir-être ne se détermine jamais que dans la décision pour ce qui est situation. Elle sait l'indéterminité qui régit un étant qui existe »¹⁶ ;

« Le devancement transporte le *Dasein* devant une possibilité qui est constamment certaine et qui pourtant demeure à tout instant indéterminée quant au moment où elle devient impossibilité. Elle manifeste que cet étant est jeté dans l'indétermination de sa « situation-limite », en se résolvant à laquelle le *Dasein* conquiert son pouvoir-être-tout authentique »¹⁷.

16. *Op. cit.*, p. 219

17. *Op. cit.*, p. 219-220.

Ce discours, ce récit de l'existence comme dialogue dégrisé avec le possible et avec la mort, qui se rejoignent dans la figure énigmatique et dominatrice de l'indétermination, a profondément influencé la philosophie du xx^e siècle, il l'a dans une large mesure commotionnée. Les auteurs célèbres des années soixante et soixante dix en France, par exemple, Deleuze, Lyotard ou Derrida, ont chacun re-dit à leur manière cette impasse répétitive du possible.

On comprend, j'espère, ce que je veux dire en présentant ce morceau de philosophie conjoignant la dette, l'angoisse, l'être-pour-la-mort et la résolution dans la situation comme une seconde version du roman de l'existence. Il implique en effet par principe l'existence dans un jeu récurrent de significations et de moments : à la fois au motif sans cesse repris de la détermination de l'indéterminé, et à une sorte de confrontation fondamentale, à travers la singularité de la situation à chaque fois ou à chaque tour, de l'existence avec ce maximum de son possible qu'est la fin du possible dans la mort. Confrontation qui est aussi, à un niveau plus platement empirique qu'on ne saurait négliger, confrontation de nos promenades de vivants avec la totalité diachronique du vivré qui nous est imparti. Enfin, n'oublions pas que ce récit, comme il est raconté par Heidegger, est supposé par-dessus le marché détenir la clef de tout ce qui se donne comme dominant la particularité des configurations de l'existence, soit au premier chef tout ce qui est de l'ordre de l'éthique. L'être-en-dette est ramené à l'être-en-charge de son possible, l'authenticité à l'affrontement de la limite ou la totalité qu'est la mort.

Terminons cette section en cessant de faire silence sur un point essentiel pour Heidegger, le roman du souci et le roman de l'être-pour-la-mort sont le même. Il ne s'agit, dans la présentation de *Sein und Zeit*, que de deux façons successives de mettre en lumière

l'existence dans sa « totalité ». À l'enseigne de ce qu'il appelle son « tout structurel » d'abord, dans son rapport à la limite et à la totalité dans un second temps. Mais le roman de l'être-pour-la-mort est supposé habiter de l'intérieur le souci, il en est la vérité, l'authenticité, l'explicitation. La projection vers les possibles se heurtant au déjà-là du monde et à la lecture aliénée de soi du *Dasein* dans les choses doit se comprendre comme le dialogue dégrisé de la résolution devançante avec la mort et l'indétermination.

En fait, pour Heidegger, la temporalité des ek-stases est le fondement ultime de toute l'analyse de l'existence qu'il a menée, en elle tout se place et se retrouve, le souci comme l'être-pour-la-mort il consacre d'ailleurs tout un chapitre (« Temporalité et quotidienneté ») de *Sein und Zeit* à réexposer les existentiels qu'il a successivement dégagés pour les réinterpréter dans la perspective temporelle qu'il a conquise. Moi-même, en donnant le souci et l'être-pour-la-mort comme deux romans, je leur ai d'ailleurs implicitement conféré une unité temporelle en tant que narrations.

J'avais, cela dit, au fond deux raisons pour présenter le souci et l'être-pour-la-mort comme des récits synthétiques concurrents de l'existence d'une part, une intention de clarification, parce que je crois que l'un et l'autre se comprennent mieux dans cette exposition séparée et indépendante, y compris dans la perspective de leur identification ultime ; d'autre part, la volonté de laisser ouverte la place d'une critique, d'une résistance au tableau brossé par Heidegger. Je pense que la superposition des deux romans n'est pas conceptuellement nécessaire, et que nous en avons au moins un indice dans l'œuvre même de Heidegger le fait qu'il a exposé d'un côté, dans *Sein und Zeit*, les deux romans en continuité et en identité, de l'autre côté, dans *Les problèmes fondamentaux de la phéno-*

ménologie à la même époque — soit dans un traité qui a presque autant de poids le seul roman du souci dans sa traduction temporelle, avec une toute petite fenêtre indicative vers le roman de l'être-pour-la-mort (en liaison avec la question de l'infinité du temps). La vision philosophique de cette indépendance a, je crois la plus grande importance pour la réflexion actuelle à laquelle l'œuvre de Heidegger nous invite. D'une part, elle permet d'interroger de manière plus efficace et plus profonde le traitement heideggerien de l'éthique, d'autre part elle permet d'accéder avec plus de précision au contenu conceptuel de l'enseignement heideggerien sur le temps, que je crois pour l'essentiel indépendant de l'affaire de l'être-pour-la-mort, bien qu'il soit exposé dans *Sein und Zeit* à travers elle et en référence à elle.

Sur ces remarques s'achève mon exposition du thème de l'*existence* chez Heidegger.

L'Être et l'étant

Par ailleurs, Heidegger est connu comme le penseur de l'Être. Ce qu'il y a derrière est, sans doute, encore plus dissimulé à la compréhension commune. Si caricaturale soit-elle, et dérivée d'une pensée qui déjà empruntait à Heidegger sans se tenir forcément à son niveau, la conception courante de l'existentialisme a quelque chose à voir avec la pensée heideggerienne de l'existence, que je viens d'essayer de résumer. En revanche, lorsqu'on évoque Heidegger comme penseur de l'Être, c'est éventuellement pour se donner de lui l'image d'un vieux sage, d'un allemand un peu mystique, à qui l'amour de la nature serait monté à la tête. Même dans le cas où celui qui nomme ainsi Heidegger le fait à meilleur escient et en connaissance de cause, il confirme par là une certaine représentation de la philosophie comme méditation ineffable; à mille lieux de l'activité argumentative, théorique, scientifique.

Si je choisis pour titre de cette seconde section *L'Être et l'étant*, c'est pour rappeler que ce que Heidegger a dit et conçu au sujet de l'être est pris dans un dispositif théorique où intervient également l'étant. Et, donc, pour traiter de ce second volet de son œuvre

comme de quelque chose de substantiel, de clair, de relié à beaucoup de choses du savoir et de la vie.

Avant d'aller plus loin, je tiens à rassurer mon lecteur sur un point qui, peut-être, a déjà excité sa curiosité je m'expliquerai, à la fin de cette section, sur mon usage alternatif de la majuscule et de la minuscule pour la première lettre du mot être.

Dans « Pourquoi des philosophes ? », Jean-François Revel prend justement l'exemple de la longue et disert élaboation de Heidegger sur la différence entre l'Être et l'étant comme caractéristique de la vanité — coupée du monde humain, de ses souffrances, ses espoirs et ses problèmes — de la réflexion philosophique contemporaine¹.

Il y a en effet deux sortes de reproches « grossiers » (ce qui ne veut pas dire infondés ou absurdes) et catégoriques que l'on peut adresser à la philosophie heideggerienne. Le premier la juge trop proche des émois humains, et donc intellectuellement peu sérieuse ce reproche vise préférentiellement la philosophie de l'existence, à l'instant exposée. Le second la considère comme trop folle, comme perdue dans d'inconcevables difficultés dénuées de pertinence ou d'authenticité, comme byzantine et absconse cet autre reproche vise de façon privilégiée la pensée heideggerienne de l'Être et de l'étant.

J'ajoute, pour anticiper la fin de cette section, où

1 J.-F. Revel, *Pourquoi des philosophes ?*, Paris, Juilliard, 1957 ; repris dans Jean-François Revel, Paris, Laffont, 1997 ; la charge caustique que j'évoque se concentre surtout dans les pages 56-59. À la vérité, l'auteur reproche à Heidegger plus que la vanité de son propos il en attaque le caractère vide et paralogistique. Mon sentiment néanmoins, et d'autres pages du même livre m'engagent à le croire, est que s'il recevait l'élaboation de Heidegger sur l'Être et l'étant comme non-martienne, il l'évaluerait autrement.

je chercherai à faire le lien avec celle qui la précède, que la pensée de l'Être et de l'étant correspond en substance aux écrits du *second Heidegger* : on désigne ainsi le Heidegger d'après-guerre, celui qui poursuit sa réflexion alors que sa première percée, liée aux idées de *Sein und Zeit*, était déjà devenue mémorable, par la grâce d'un recul de plus de dix ans. Les deux reproches envisagés correspondent ainsi à deux façons de « cadrer » la pensée de Heidegger.

Pour tenter de répondre au « procès d'intention » que faisait Jean-François Revel à sa philosophie, il n'y a pas d'autre moyen que de commencer par expliquer, frontalement et à brûle-pourpoint, à quel titre Heidegger oppose l'Être et l'étant ; tout en se préparant à tenter de faire comprendre ensuite l'intérêt de la réflexion qui propose une distinction de cette sorte.

Le meilleur point de départ, pour entrer dans ce sujet, est linguistique. Heidegger oppose deux façons d'entendre un participe présent : *fleurissant* peut désigner une chose qui fleurit, ou signifier ce qui arrive à une telle chose. Il faut s'exercer à entendre et ressentir les deux significations, un peu comme s'il s'agissait de regarder une présentation visuelle ambiguë, donnant lieu à deux lectures : ainsi celle — fort célèbre — qui se laisse voir à la fois comme un canard et un lapin. Par exemple, si je pense à un *passant* de la place de la Sorbonne ou à un *partant* de la troisième course de la réunion hippique de Saint-Cloud, c'est à un individu identifié par la localisation de sa promenade ou par son prochain jaillissement du box que je pense. En revanche, si je dis que j'ai surpris mon fils *mangeant* du pain brioché avec de la confiture, ce à quoi mon esprit s'intéresse, c'est à cet événement du manger, de la mastication et la déglutition, qui avait lieu sous mes yeux dans mon salon. Si l'on en croit Heidegger, les verbes mis au participe présent peuvent donc attirer implicitement l'attention

sur une chose particulière en laquelle se fixe le processus exprimé par le verbe, ou, bien s'en tenir à refléter ce processus lui-même. L'une et l'autre possibilité ou acception appartiendraient essentiellement à la signification des verbes (en Français pour moi qui écris, en Allemand sous la plume de Heidegger, mais, en l'occurrence, cela semble n'introduire aucune différence intéressante).

Le problème est maintenant de comprendre ce que devient cette « ambivalence » du participe présent lorsqu'elle s'applique au verbe exceptionnel qu'est le verbe *être*. « Étant » peut donc résonner de deux façons

1) ou bien « étant » dit une chose qui est, un particulier, stabilisé et sans doute désignable, qui a le mérite d'être, un *étant*, pour tout dire dans le vocabulaire de Heidegger, on dit « un étant » ou « l'étant » pour nommer une chose absolument quelconque, pour invoquer la figure somme toute simplement logique d'un « quelque chose » ayant quelque statut, quelque raison d'être considéré, ayant cours, ayant lieu. Dans d'autres vocabulaires, c'est le mot *chose* ou le mot *objet* qui a cette fonction. Heidegger préfère dire un *étant* pour rappeler que ce statut, ce mérite qui fait qu'on le désigne comme un étant est purement est simplement celui d'avoir part à l'être, d'être *quelque chose qui est* (j'ai déjà cédé maintes fois à cet usage heideggerien, dans le premier chapitre). Dans cette perspective, l'homme, comme existence, est un étant particulier, pour lequel il y va de lui-même c'est l'étant qui a nom *Dasein*.

2) ou bien « étant » qualifie ce qui arrive à un étant au premier sens du mot il est « en train d'être ». L'Être lui survient comme un processus à la fois un peu étrange et fondamental. L'étant est en proie à l'événement ou l'aventure de l'Être il est « étant », il s'occupe à être, en lui le fait d'être s'at-

teste, se déploie, donne la mesure. J'ajouterais volontiers encore de nombreuses périphrases pour répéter cette même idée si je dis que ce cendrier est un étant, cela renvoie à la pensée qu'il se passe quelque chose qui vient soutenir un tel dire, en sorte qu'une grande narration ultime de tout doit intégrer l'épisode qui rapporte l'«étance» du cendrier, sa traversée convaincante de la posture ou l'événement de l'être.

Par conséquent, la considération attentive du mot *étant* nous enseigne que ce participe présent exceptionnel est pour ainsi dire en situation d'oscillation sémantique naturelle, entre la désignation nominale d'un «quelque chose» sur qui l'être est tombé, qui le porte et en témoigne certes, mais juste comme un conditionnement logique, comme un label symbolique (le cendrier est un étant, il est permis de l'étiqueter ainsi, mais il est plutôt le cendrier «tout court»), et le compte rendu verbal d'un événement, d'un processus, d'un déploiement, qui serait l'Être, justement. L'analyse de cette bivalence du participe dégage ainsi naturellement deux valeurs, celle de l'étant et celle de l'Être. Et il apparaît tout de suite une sorte de jeu conflictuel entre ces deux valeurs elles se croisent et se superposent, n'importe quel étant fait signe vers l'événement d'être qui le qualifie comme étant, mais, dans le même mouvement, il tend à prévaloir sur cette provenance ou cette autorisation qu'il tient d'un tel événement ; il est tout à fait anormal, il est saugrenu comme la philosophie de regarder un cendrier et de s'extasier sur le fait qu'il est en train d'être. Cela, bien que nous n'ayons aucune hésitation à reconnaître que le cendrier est un étant parce que, de fait, il est, il a de l'être.

La pensée du second Heidegger est entièrement un effort pour creuser cette distinction, inlassablement affiner la compréhension qu'on peut en acquérir, et surtout pour prendre la mesure de son importance de

plusieurs points de vue. Et c'est évidemment par là que nous pouvons envisager de répondre au discours de suspicion d'un Jean-François Revel. Il s'agit donc de faire admettre la légitimité, la crédibilité, voire même l'opérationnalité et l'applicabilité de la pensée qui s'attache à distinguer l'Être de l'étant.

Il se trouve alors que la portée de cette distinction entre Être et étant, que j'appellerai désormais, suivant un usage commode, *différence ontologique*², est essentiellement double.

D'un côté, la différence ontologique est une clef théorique, bien que, très souvent, les continuateurs de Heidegger en philosophie, ses exégètes et ses disciples, et même ceux qui travaillent à reprendre dans leur style propre une inspiration de sa philosophie, qui lui doivent quelque chose mais sont libres de lui, l'ignorent plus ou moins totalement. La faute en incombe peut-être à Heidegger qui, au nom de ce qu'il a appelé critique ou dépassement de la métaphysique — et dont je parlerai tout à l'heure — a de lui-même occulté la pertinence théorique de sa distinction *Être-étant*.

D'un autre côté, la différence ontologique est une clef éthico-politique, elle permet à Heidegger de définir et plaider une certaine vision de la pensée, de la société, de l'homme, de prôner une certaine attitude dans l'histoire sinon dans l'existence et d'en rejeter ou disqualifier une autre.

2. Pourtant, le second Heidegger dit plus volontiers *duplicité*. Et la formulation *différence ontologique* est utilisée par le premier Heidegger dans *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, pour désigner la différence entre être et étant certes, mais dans un contexte où l'Être n'est pas encore envisagé par-delà l'essence. Il reste que cette formulation, plus conceptuelle, convient mieux à mon type d'exposition, notamment elle rappelle de façon plus contraignante ce dont il s'agit, et c'est ce qui me convainc de l'adopter.

Ce second aspect est généralement jugé le plus important, il est sans nul doute aussi celui qui compte le plus dans la réception courante de Heidegger. Par-dessus le marché, on sera facilement porté à croire que c'est lui qui donne l'accès le plus commode à la différence ontologique, puisqu'il concerne directement cela que nous vivons tous, de quoi que nous soyons ou ne soyons pas spécialistes.

Je vais cependant parler en premier lieu de la différence ontologique comme clef théorique : je demeure en effet persuadé qu'à rebours de ce que l'on suppose, c'est en comprenant d'abord la portée la plus générale et la plus conceptuelle de la distinction Être-étant que l'on acquiert un juste sentiment de son ampleur, de ses pouvoirs, et de son droit à intervenir dans les registres « existentiels », « éthiques » ou « politiques ».

La différence ontologique comme clef théorique

Pour appréhender, donc, cette pertinence de la différence ontologique comme clef théorique, il faut pour commencer prendre en considération ce qu'elle apporte dans le champ linguistique. Opposer, comme le fait Heidegger, les deux sens de *étant*, cela implique de mettre en relief la fonction de la signification du verbe être. On ne comprend la distinction entre l'étant et l'événement d'être, en effet, que si l'on comprend cette dernière notion, c'est-à-dire si l'on consent à l'effort de prêter un sens au mot être, sens que l'on tâchera de paraphraser, peut-être toujours mal, comme je l'ai fait tout à l'heure, au moyen de mots comme *événement*, *déploiement*, *processus*. C'est à vrai dire une vieille question sémantique que celle de la signification du verbe être. Elle n'est pas locale et négligeable, parce que, comme nous l'avons

vu dans les explications qui précèdent, elle engage la juste compréhension de ce que sont un nom, un verbe et un participe. Déjà les grammairiens de Port-Royal soutenaient que tout verbe devait être traduit par être + participe présent, selon le schème *je chante = je suis chantant*. Pour eux, le verbe être avait la signification de la copule, de l'établissement du lien entre un sujet et un prédicat, signification à la fois essentielle à tout le fonctionnement du langage en tant que structure logique fondamentale, et vide, inexistante en comparaison de la prestation représentative des autres verbes et des noms, qui se chargent pour ainsi dire de la mise en scène du monde dans toute sa richesse. Une telle conception du langage et de sa sémantique s'est transmise au cours des siècles, et reste une conception de référence du débat contemporain. Des auteurs célèbres comme Montague ou Chomsky, qui ont tout deux présenté une « grammaire universelle » susceptible de rendre compte de façon scientifique de l'effet de sens dans les langues humaines, ont chacun à leur manière réassumé le point de vue selon lequel la signification du verbe être n'a aucune positivité qui compte sa charge sémantique se réfugie dans le squelette logique et régulateur du système de la signification. Chez Montague ainsi, il est explicitement attribué au mot *to be*, à titre de contenu sémantique, le schéma fonctionnel de l'identification des termes singuliers coréférentiels en d'autres termes, « être » a de façon absolument nécessaire pour sens d'affirmer que deux termes ont la même désignation ; la phrase « Pierre est le plus roublard de la classe » exprime que le nom propre « Pierre » et la description singularisante « le plus roublard de la classe » visent le même individu dans le monde, et cela constitue le fond de toute la contribution du mot « être » au sens.

Mais ces théorisations « éliminativistes » à l'égard de la signification du verbe être, quelle qu'ait pu être

leur faveur, n'ont nullement réglé la question. De nos jours, les recherches linguistiques sont souvent confrontées à et mélangées avec l'entreprise des sciences cognitives, qui vise, d'un côté, à la description scientifique du comportement intelligent de l'homme comme un fait de la nature, de l'autre à la simulation technique de ce comportement (c'est ce qu'on appelle le projet de l'*intelligence artificielle*). Certains linguistes, membres de l'école chomskienne à l'origine, se sont récemment efforcé de reconsidérer de façon radicale le problème de la sémantique linguistique, en essayant de décrire les significations en termes de l'opération mentale sous-jacente (la « conceptualisation » qui a lieu en nous lorsque nous formons des phrases). Le chef de file de cette nouvelle tendance, dite de la *linguistique cognitive*, Ronald Langacker, propose ainsi d'interpréter tout fait de signification comme la mise en scène d'une figure sur un fond, restituable au moyen d'un diagramme lorsque le mot *main* intervient dans mon discours, je conceptualise, selon Langacker, la main comme se détachant du bras et ce dernier comme s'enlevant sur le fond du corps ; toute pensée vise comme saillante une *région* d'un *domaine*. Vu l'importance qu'il donne ainsi à la notion de cadre, il est naturellement amené à donner une valeur fondamentale aux conceptualisations de temps et d'espace — ou du moins de topologie — et, suivant toujours son programme, il définit la signification du verbe *être* d'une manière très consonante avec la pensée de Heidegger. On retrouve aussi dans son dispositif théorique, notamment dans sa façon de contraster les noms et les verbes, beaucoup d'éléments apparentés à la différence ontologique heideggerienne³.

3 Cf. mon « Différence ontologique et cognition », *Intellectica* n° 17, *Philosophies et sciences cognitives*, Paris, 1993/2, p. 127-171.

En bref, il y a toutes les raisons de juger que la différence ontologique est une clef importante pour les problèmes théoriques du langage. Il en est à vrai dire ainsi depuis longtemps, et l'évolution la plus récente des prises de positions le confirme. Toute réflexion de fond sur le langage est amenée à dire quelque chose des grandes articulations des grammaires, des catégories grammaticales de base noms, verbes, adjectifs, etc. Or une telle prise de position, sans doute, touche toujours à ce que fait valoir Heidegger sous le nom de différence ontologique, et gagnerait à le savoir, à trouver dans cette conscience une source d'inspiration. Dans le contexte moderne des sciences cognitives, cette pertinence théorique de la différence ontologique pour le problème du langage la met en prise sur un des enjeux socio-scientifiques majeurs de ce temps, celui de l'introduction progressive dans la vie économique et intellectuelle de comportements machiniques faut-il, pour rendre nos machines expertes comme nous le souhaitons, c'est-à-dire essentiellement à l'aise dans le langage naturel, les équiper d'une manière ou d'une autre de la différence ontologique ?

La pertinence théorique de la différence ontologique s'illustre d'une seconde façon. Certains esprits y verront l'essentiel, d'autres jugeront au contraire que ce retentissement est plus marginal, et ne doit pas être accentué. Je veux parler de la relation d'analogie et d'affinité que me paraissent entretenir les grandes conceptualisations de la physique mathématique au cours de ce siècle avec le schème philosophique de la différence ontologique les théories que j'ai à l'esprit sont la mécanique quantique, la relativité générale et la toute récente théorie des catastrophes. Les deux premières, ont le remarquera, sont précisément ces théories qui, au début du siècle, ont bouleversé la

communauté intellectuelle au titre de la subversion du sens commun qu'elles apportaient.

Un des développements philosophiques de la pensée de la différence ontologique, développement que conduit Heidegger lui-même, est celui qui en fait une pensée de la *genèse* de l'étant à partir de l'Être. Une fois qu'il est acquis que l'événement ou le processus de l'Être sont tout à fait autre chose que l'item particulier qui tout à la fois en hérite et s'inscrit comme un étant, il est permis de se représenter un rapport de provenance de l'un à l'autre. Pour arriver à concevoir qu'au-delà de tel ou tel étant particulier qui nous fait face, le cendrier ou la montagne de la Forêt Noire, il y a l'événement de son être, l'aventure que cet étant est, ce qui lui arrive et pourrait se nommer son « étance », peut-être faut-il se représenter que l'événement de l'Être nous « donne » l'étant. On va donc penser une dimension au-delà du monde, dans laquelle aurait lieu l'événement mystérieux, mais essentiel et incontournable, de l'Être. Il y a comme un puits sans fond, sans mesure en tout cas, « derrière » toute chose, ce « derrière » n'ayant par force aucune signification spatiale. De là toute chose « provient », non pas au sens d'une généalogie de causes, mais au sens où aucune chose n'illustrerait devant moi l'événementialité de l'Être si elle ne tenait sa stature de chose, le fait d'être là en tant que chose, de ce que l'Être la dépose. Dans certains de ses écrits, Heidegger appelle *déclotion* une telle donation. Heidegger raconte en quelque sorte que l'Être a une dimension propre, indemne de l'expansion spatio-temporelle de la réalité, dimension qui est donc *a priori* close en elle-même du simple fait qu'elle est à ce point autre. Mais, dit le récit heideggerien, elle se déclôt, et c'est ce qui nous vaut chaque étant qui nous fait face, c'est ce qui nous vaut notre monde de choses particulières. Bien que nous l'oublions nécessairement, tant cette

pensée est inconfortable, nous sommes redevables du système des vis-à-vis qui jalonnent notre monde à la générosité silencieuse et en grande partie impensable de l'Être de ce surplus non localisé, de cette réserve sans mesure qui pourvoit à la possibilité de l'événement d'être.

La réaction la plus naturelle, vis-à-vis d'un tel récit, d'une telle pensée, est de le déclarer mystique, religieux au pire, dans le meilleur des cas poétique et infondé, invérifiable. Elle est en somme de douter de l'intégrabilité de ce récit à quelque rationalité. Pourtant, force est, je crois, de reconnaître trois aspects de cette conception qui la distinguent d'une pure et simple élaboration mystique, semblant nous obliger à la prendre plus au sérieux

— elle s'appuie sur une distinction qu'il ne semble pas que nous puissions éviter de faire ; comme l'illustre la rapide évocation du cheminement scientifique de la sémantique linguistique, on voit mal comment on pourrait comprendre quoi que ce soit de la systématisation des significations dans les langues sans accorder une place essentielle à la distinction Être/étant comme clef théorique de la catégorisation grammaticale ;

— elle ne contient aucune identification de l'acteur mystérieux et infini à sa façon qu'elle introduit, l'Être ; c'est ainsi qu'elle se différencie, je crois, de ce qu'on appelle usuellement une théologie. L'Être, dans cette histoire, est quelque chose que je suis amené de façon nécessaire à penser mais qui n'a pas de visage, pas d'histoire, pas de message, qui ne me veut rien, au moins en première analyse.

— le « rôle » attribué à l'Être, celui de nous donner l'étant dans toute sa diversité — les choses — rend la conception d'ensemble homologue aux grandes théories mathématisées de la chose et du changement que sont les « mécaniques ». Comme

elles, la conception heideggerienne entend rapporter la simple présence observable, la simple accessibilité des phénomènes, des effets, des choses, à un processus qui en délivre un historique constructible (spatio-temporel dans ce cas des mécaniques). Ce qu'il y a de « naturel » dans la pensée que « l'Être nous donne les étants » est que toute notre science nous porte à imaginer des processus systématisables et reconstruc-tibles qui opèrent en amont de l'ensemble de ce qui est saisissable par nous de notre monde. La physique mathématique est, pour le dire simplement, une pensée qui fonde le monde, qui rapporte au dispositif qu'elle introduit toute la complexité des phénomènes qu'elle couvre.

On peut et on doit, je crois, pousser plus loin cette troisième remarque. Les « nouvelles » mécaniques qui ont déconcerté le xx^e siècle à son début ont en effet tendance à procéder à cette fondation mathématique du monde en évoquant des dimensions cachées par rapport auxquelles s'expliquent les trajectoires et les destins des étants que nous appréhendons « à la surface ». Elles partagent donc même avec la conception heideggerienne l'idée d'une *actualisation*, l'idée que tout étant provient d'une virtualité, et tient sa stature de l'actualisation à la faveur de laquelle il a échappé à cette virtualité.

La mécanique quantique comprend tout phénomène mesurable comme la capture par un dispositif expérimental d'une *amplitude de probabilité*, et non pas d'un état de fait identifié par la mesure. L'*espace de Hilbert* fondamental en termes duquel elle nous invite à repérer les phénomènes dont elle rend compte est celui où s'organisent géométriquement d'étranges vecteurs qui sont définis comme des « porteurs de virtualité », comme des supports pour l'actualisation d'un ensemble de mesures plutôt que comme des états dont ces mesures déclinent la réalité. L'« identi-

té » de ces vecteurs se détermine sur le mode probabiliste par rapport aux issues possibles des mesures. Autant dire que la mécanique quantique est fondamentalement une théorie de l'actualisation et de la virtualité.

La théorie de la relativité générale, dont il faut savoir qu'elle persiste — jusqu'ici — à être irréductible à la mécanique quantique, semble de prime abord plus près de la mécanique classique dans sa représentation de la chose et du mouvement, et donc plus éloignée de contenir une pensée de l'actualisation, de la « venue au jour de l'étant ». Pourtant, à y regarder de plus près, la nouveauté cruciale de cette mécanique relativiste radicale est la corrélation qu'elle établit entre le tenseur de courbure, lié à la métrique locale, et la distribution de matière en mouvement, « exprimée » par le tenseur d'énergie-impulsion. Mais cette corrélation produit une sorte de perspective selon laquelle le rapport à soi « profond » de l'espace-temps, incarné par le tenseur métrique, donne lieu à l'étant, ou du moins en est ontologiquement inséparable. L'équation d'Einstein, dont on nous dit usuellement qu'elle enseigne comment la courbure de l'espace-temps *résulte* de l'inscription en celui-ci des « sources de gravitation », c'est-à-dire des choses en mouvement, décrète en effet aussi bien que la matérialité dans son incidence répartie n'est pas indépendante de cette structure-tension de l'espace-temps qu'est la métrique d'une loi d'agencement géométrique qui n'est pas à proprement parler immanente à cet espace-temps, puisqu'elle vise les vecteurs d'une dimension tangente (pour ainsi dire destinée à s'y projeter, néanmoins).

La théorie des catastrophes contemporaine, développée par Thom et ses disciples à partir du travail mathématique et des intuitions du premier, se présente ouvertement comme une théorie universelle de la

genèse et la stabilisation des formes, rendant raison de l'actualisation de toute configuration qualitative durable. Par le biais du recours à ce qui s'appelle, dans le langage de cette modélisation, *variété interne* et *dynamique interne*, la théorie des catastrophes explique toute affectation locale de qualité en termes d'un processus éventuellement insaisissable et simplement postulé, mais toujours conçu comme analogue dans son style et son déroulement à ceux que la physique mathématique décrit et analyse depuis l'époque newtonienne. Par cette extension de la théorisation dynamique aux dimensions cachées requises pour abriter le conflit entre les qualités possibles, et grâce à la définition de règles de corrélation adéquates entre les dynamismes cachés et les faits observables, la théorie des catastrophes tend à nous présenter l'organisation du monde en général comme le fruit d'une actualisation.

Que l'on comprenne ou non dans le détail ce que je viens d'exposer de façon incroyablement rapide et succincte — ce qui dépendra de la culture et de l'intérêt propre de chaque lecteur pour de telles matières — j'espère qu'on ne se méprendra pas sur mon intention. Je ne prétends pas laisser entendre que la différence ontologique heideggerienne serait un outil théorique de la science moderne, qu'elle serait mobilisée par, ou explicitement incluse dans les théories physico-mathématiques évoquées à l'instant. Je voulais seulement montrer que les manières de penser étranges auxquelles nous contraignent les développements scientifiques en question — on sait bien en tout cas que chacune des théories nommées est un défi au sens commun, que la raison ne sait plus clairement en quel sens elle est en continuité avec sa propre rationalité en les épousant — sont curieusement en résonance avec le récit lui-même bizarre de la décloison que nous a légué Heidegger.

Mais ce récit est aussi infiniment naturel, en l'entendant on a le sentiment que Heidegger ose formuler et mettre à plat une mise en ordre naïve des choses qui nous vient spontanément à l'esprit. Comment concevoir l'étant autrement que comme l'occasion et le témoin d'un événement d'être ? Comment se représenter le rapport de cet étant à l'événement dont il témoigne autrement qu'en comprenant l'étant comme donné par l'Être, du moins si nous acceptons de céder à notre volonté de mise en série, de compréhension génétique ? Ce que j'ai expliqué au sujet de quelques grandes théories physico-mathématiques atteste qu'une telle naïveté est aussi le fait de la science. La science, au cours de ce siècle, s'est elle aussi efforcée de décrypter et raconter le réel au-delà du simple enregistrement mathématique de la trajectoire des mobiles dans l'immense théâtre de l'espace-temps, de rapporter ce qui est ou la qualité de ce qui est à une tendance venant d'ailleurs (amplitude de probabilité, tenseur métrique, dynamique interne). Cela, même si, pour sauvegarder le caractère explicatif de la théorie, il faut toujours en fin de compte relativiser cet ailleurs, poser qu'il entretient un rapport lui-même mathématisable ou mieux géométrisable avec le plan des choses et propriétés observables (rapport d'espace tangent à variété pour la relativité générale, de fibré à base pour la théorie des catastrophes, corrélation fonctionnelle faiblement contrainte et réduction incontrôlable du paquet d'ondes pour la mécanique quantique).

C'est ce qui me permet d'affirmer, contre le procès en vanité de Jean-François Revel, que la pensée heideggerienne de la distinction entre Être et étant n'est pas une pensée de nulle part, dénuée de relations avec l'ensemble du projet de connaissance, déduction et imagination rationnelles de l'humanité. Il se dégage d'elle, bien plutôt, une figure théorique forte, dont

l'audace intellectuelle est à l'évidence complice de l'audace générale de la science de ce siècle, dont on sait par ailleurs à quel point elle a été « concrètement » couronnée de succès et riche d'effets. J'ajouterai que, bien que Heidegger n'ait pas reconnu formellement son affinité avec le courant ambiant de la pensée scientifique, peut-être en partie en raison d'un manque de recul induit par l'excès de contemporanéité même, il nous a laissé des preuves de ce qu'il était sensible à ce parallélisme maintes observations le suggèrent juste avant de le nier, et ne cessent en tout cas de démontrer la non-indifférence manifeste de Heidegger vis-à-vis de ces affaires. Rappelons, enfin qu'il longuement discuté avec Heisenberg, dont il fut l'ami, et qui est un des pères fondateurs de la mécanique quantique.

Mais enfin, ce qui précède est tout de même, dans le contexte de ce livre, un détour. Mon but premier reste de faire comprendre l'ensemble des répercussions internes à la pensée de Heidegger de sa vision de la différence ontologique, et, notamment, de porter à la connaissance du lecteur le sentiment ou l'attitude éthico-politique plus ou moins directement induits chez Heidegger par cette vision.

Dépassement de la métaphysique et relation « intrinsèque » à l'Être

Un premier geste philosophique important est l'identification par Heidegger de ce qu'il appelle *métaphysique*, et l'enchaînement naturel de cette identification à ce qui se présente comme la condamnation ou la dénonciation de la métaphysique, motivant l'appel à son *dépassement*.

Le mot *métaphysique* est un mot curieux de la langue philosophique. D'un côté, il est l'un de ceux

qui emblématisent la philosophie dans la société les philosophes sont les gens qui font de la métaphysique. Disant cela, la plupart du temps, on veut approximativement exprimer qu'ils s'adonnent à des raisonnements dénués de support concret. D'un autre côté, l'histoire de la philosophie démontre qu'il y a une sorte de querelle perpétuelle, immanente à l'exercice philosophique, portant sur le sens du mot métaphysique. Celui-ci a d'ailleurs considérablement varié au cours des siècles et selon les auteurs.

Dans son fameux *Kant et le problème de la métaphysique*, Heidegger commence par récapituler rapidement l'histoire des acceptions du mot métaphysique, avant de tomber sur le sens qui l'intéresse, et qu'il va illustrer dans sa lecture de Kant, en présentant le travail de l'auteur de la *Critique de la raison pure* comme la refondation de la métaphysique.

En fait, ce texte prouve que Heidegger retient une signification très particulière du mot, assez en harmonie, je crois, avec la langue du XVIII^e siècle. Ce que des auteurs savants ou philosophes de cette époque appelaient métaphysique d'un domaine (ainsi la « métaphysique des infiniment petits), c'est l'ensemble des notions et thèses générales qu'il fallait poser comme sous-jacentes aux démarches en vigueur : en termes modernes, le discours fondationnel que la pratique épistémologique du domaine en question appelait.

Heidegger retient cette acception pour ainsi dire *épistémologique* du mot métaphysique, mais il la traduit dans le langage de la différence ontologique. La connaissance, dit-il, est bien évidemment connaissance de l'étant, son but est d'acquérir et formuler les propriétés régulières de l'étant. Or la connaissance scientifique, Kant y a insisté, mais, au fond, tout le monde le sait avant lui et indépendamment, n'est pas empirique : elle ne consiste pas en l'énumé-

ration de ce qui est dicible à propos de l'étant au titre que nous en avons fait l'expérience. Bien plutôt, la connaissance scientifique « anticipe » toute expérience possible de l'étant et déclare comme vérités nécessaires des propriétés structurelles, des lois et des corrélations concernant l'étant qu'elle puise ailleurs que dans l'expérience, qu'elle semble à vrai dire décréter comme des excogitations autorisées. Cette orientation de la science, ce style qui la porte à énoncer des vérités universelles dans une autonomie typique à l'égard de l'empirique, qui lui permet de prédire ce dernier à proportion de ce qu'elle l'a fondamentalement anticipé dans ses lois, Heidegger en rend compte en la présentant comme une connaissance de l'étant à partir de son être. Ce qui est connaissable de l'étant avant de l'avoir rencontré, explique Heidegger en prétendant redire Kant, c'est non pas ce qu'il se trouve être, son *quoi* déterminable, mais une façon d'être ce qu'il est qu'il partage avec les étants de sa région. Derrière chaque étant, il y a que cet étant est : son être. Mais cet être se laisse qualifier, il a des modalités génériques, il y a des façons d'être qui affectent les étants et les apparentent dans de grandes familles que Heidegger appelle après Husserl des *régions*. Le savoir *ontologique* est le savoir de l'être de l'étant, le savoir qui énonce et caractérise les façons d'être qui appartiennent à l'étant régional. Le savoir *ontique*, en revanche est le savoir qui est directement savoir de l'étant, typiquement le savoir empirique, *a posteriori*, ce que nous sommes en mesure de dire de tel ou tel étant parce que nous l'avons rencontré. Selon l'acception heideggerienne, la métaphysique consiste alors à connaître l'être de l'étant, ou plutôt, en tant que profondément identique à la science, elle consiste à connaître l'étant à partir de la connaissance que l'on a de son être, à le « prédire », à le

déterminer *a priori*. La métaphysique, c'est la science comme science transcendante, c'est cette procédure du savoir qui passe par l'être de l'étant pour arriver à l'étant.

Dans les écrits de la première période, dans *Sein und Zeit* ou dans *Kant et le problème de la métaphysique*, Heidegger présente cette notion de la métaphysique, et le concept d'ontologie qui lui est lié (la métaphysique est l'ontologie comme voie vers le savoir ontique) de façon non polémique. Il laisse seulement entendre qu'il y a un niveau absolument général de l'ontologie que la philosophie est seule à prendre en charge, que toute science particulière esquive dans ses concepts fondamentaux. Il se produit néanmoins un revirement que j'entends maintenant décrire, et qui le conduit à dénoncer la métaphysique dès lors qu'il a mis en place avec la radicalité souhaitée la différence ontologique.

Penser l'Être comme être, de l'étant, dit désormais Heidegger, c'est oublier l'Être, c'est lui porter tort. Heidegger discerne une sorte de faute profonde dans ce qu'il analyse comme comportement intéressé. La métaphysique est tout simplement, pour lui, la systématisation ou la radicalisation de la science, qui avoue ouvertement qu'elle n'a d'autre but que de déterminer et décrire l'étant. Elle pense l'Être à l'image de la science de manière utilitariste, dans la seule intention de circonscrire et anticiper l'étant. Mais, pour Heidegger, en fin de compte, respecter l'Être dans sa différence d'avec l'étant, c'est le réfléchir et le méditer comme tel, sans être obnubilé par le fait qu'il est l'être de l'étant.

Les grands discours de ce que Heidegger appelle métaphysique, et qui s'incarne avant tout pour lui dans l'histoire de la philosophie, ont toujours produit une sorte de méta-science archi-générale, qui déga-

geait un concept de l'Être propice à la saisie de cet être comme être de l'étant.

Ainsi, la pensée antique, à ses yeux, a compris l'être comme *présence constante* l'élément commun à tout ce qui se tient devant nous comme étant, ce serait la permanence d'une certaine disponibilité, évaluation qui est évidemment solidaire de l'exercice d'un sens commun théorique et pratique présidant à la manipulation compétente des étants stables ainsi fondés.

Ainsi, la pensée kantienne, selon Heidegger, comprend l'Être comme *position* le caractère principal de tout ce qui vaut comme étant pour nous est que cela se tient devant nous en une certaine position, cela est situé dans un cadre de présentation. Cette évaluation est évidemment solidaire de la démarche de la physique newtonienne alors en plein essor et en plein triomphe, et qui déploie une description capable de prédiction des trajectoires des étants « posés » dans l'espace où ils se meuvent. La pensée kantienne est donc elle aussi intéressée à la compréhension et la domination de l'étant avant tout.

Heidegger interprète également la pensée de Nietzsche comme de type métaphysique celui-ci aurait produit une compréhension de l'être comme volonté, selon laquelle le trait commun à tout ce qui a la dignité d'étant est que cela procède d'une puissance, qui le porte et le forge, qui le *veut*, fût-ce d'un vouloir anonyme. Cette compréhension est encore essentiellement, pour Heidegger, la mise en perspective générale de notre bon plaisir à l'égard de l'étant, de notre droit à vouloir notre volonté à son propos et à son occasion, elle n'est, en dépit de l'aversion professée par Nietzsche envers quelque chose que lui-aussi appelle *métaphysique*, en aucun cas et à aucun moment la marque d'un intérêt pour l'événement intrinsèque au-delà de l'étant, pour l'Être.

Pour Heidegger, penser l'Être comme être de l'étant, c'est encore le penser comme *essence* plutôt que comme *événement*. Si j'envisage l'Être comme être de l'étant, ce qui m'intéresse, c'est ce qui a été appelé tout à l'heure *connaissance ontologique ayant pour but la connaissance ontique* : je veux déterminer la façon propre d'être qui est celle d'un type d'étant sur lequel je m'oriente, pour atteindre ainsi une connaissance universelle et anticipatrice de ce type d'étant. Autant dire que connaître l'être de l'étant, c'est connaître les déterminations essentielles qui, dans chaque région, caractérisent les étants qu'on y peut rencontrer. L'Être se trouve donc identifié à l'essence, et l'ontologie à l'inventaire des prédicats essentiels dans les diverses régions de l'être, à l'établissement de critères permettant de juger de tout étant en jugeant de sa région. Le « jugement ontologique » sera par suite un jugement classifiant, de subsumption en termes plus philosophiques, attribuant à un étant sa région ou les prédicats de sa région : ce sera un jugement répondant à la forme classique *S est P* (affirmant le prédicat S du sujet P), et obéissant à une logique standard des classes, souvent dénommée logique aristotélicienne⁴. Dans le cas proprement philosophique de la métaphysique, on aura encore un jugement ontologique de cette même forme, déclinant l'essence de l'étant seulement cette essence sera dite par des prédicats supra-régionaux (la connaissance métaphysique antique, ainsi, enseigne à propos de chaque étant qu'il est *présence constante*). Mais, ce qu'il y a à comprendre dans la différence ontologique, aux yeux de Heidegger, c'est justement que l'Être est autre chose que la généralité logique absolue, ou le

4. Notamment par l'auteur de science fiction A. E. Van Vogt, faisant l'hypothèse d'un « monde des non-A » où elle ne serait pas suivie.

lien syntaxique sans contenu *être* veut dire quelque chose, veut dire « en train d'être », être est un type d'événement, ou plutôt le prototype de tout événement, il arrive primordialement que les étants sont. Envisager l'Être du côté de l'événement, c'est tout à fait autre chose que le prendre comme généralité absolument englobante ou comme copule, c'est par excellence ne pas regarder le mot *être* sous sa face logique. La compréhension métaphysique de l'Être comme essence tourne donc le dos à cette événementialité à laquelle il faut porter attention pour comprendre la différence ontologique.

On commence ainsi à mieux saisir pourquoi, selon Heidegger, le projet de prendre l'Être au sérieux dans sa différence avec l'étant est implicitement le projet de ne pas le prendre avant tout et d'abord comme être de l'étant, de refuser l'attitude de la métaphysique. Ce qu'on comprend peut-être encore assez mal pour l'instant, en revanche, c'est la portée éthico-politique de cette option elle apparaît jusqu'ici simplement comme une tentative d'ajouter à la connaissance une dimension radicale négligée, tentative que semble d'ailleurs avoir assumée la physique mathématique au cours du siècle, ou bien comme la critique de toute une tradition philosophique dans sa tendance essentialiste et logicienne.

Nous avons en fait deux façons de rendre sensible le message éthico-politique heideggerien du dépassement de la métaphysique soit du côté positif, en donnant une idée de ce que c'est, pour Heidegger, que « bien » penser l'Être, pour lui-même et pas comme être de l'étant ; soit du côté négatif, en montrant à quel monde historique Heidegger pense quand il critique la métaphysique, et dans quels termes ils le rejette.

Commençons par donner un repère qui concerne le second point. La critique de la métaphysique par

Heidegger, dans son application historique concrète, vise essentiellement la domination de la *technique* dans le monde contemporain. Je m'intéresserai tout à fait spécialement au discours de Heidegger sur la technique dans la troisième section du livre. Qu'il suffise de dire pour le moment que la « technique » est, pour Heidegger, la toute dernière « version » de la métaphysique, la forme la plus contemporaine de la surdité à l'égard de l'Être dans sa différence. Elle est donc conceptuellement l'analogue d'une grande tendance de la philosophie, bien qu'elle se présente historiquement d'une manière tout à fait autre comme une pratique sociale en substance. À l'âge de la technique, on pense — ou plutôt on laisse entendre par le mode de vivre et d'agir que l'on adopte — que le trait commun à tout étant est qu'il se réduit à sa manière de se comporter dans les agencements où l'homme l'insère, si bien que l'étant n'est déterminable qu'en réponse à la provocation « expérimentale » de la science ou de la technique. Cette façon de considérer l'étant dans son être est celle qui porte le tort le plus grave à l'éventualité d'une pensée intrinsèque de l'Être, puisqu'elle nous rend absolument récalcitrants à « ce qui se passe » au-delà de l'homme, pour ne plus prendre en compte que ce qui est agi et convoqué par lui. Or il apparaît que, pour Heidegger, penser l'Être de façon non métaphysique, c'est avant tout le penser dans son extériorité, c'est donc, de façon liée, s'engager à l'accueillir plutôt que de prétendre traquer et provoquer l'étant. Fustigeant l'activisme technique du monde moderne, Heidegger se rapproche ainsi de la sensibilité politique « écologiste » bien implantée aujourd'hui. Cette perspective lui permet, entre autres choses, de brosser un tableau infiniment critique et sceptique du monde qui lui est contemporain, le monde de la guerre froide et de l'industrialisation, où il confond dans son blâme les deux

camps. Encore une fois, je me propose d'en dire un peu plus sur l'anti-technicisme heideggerien plus loin dans ce livre, mais ce que j'en ai d'ores et déjà dévoilé devrait suffire à ce que l'on se représente comment et pourquoi le rejet de la métaphysique est en continuité, chez Heidegger, avec un discours contempteur à l'égard du présent historico-politique mondial.

Venons en maintenant à la définition positive du rapport non métaphysique à l'Être. Heidegger ne le décrit pas dans un traité systématique, mais au fil de plusieurs articles, parfois rassemblés dans des recueils, comme *Chemins qui ne mènent nulle part*⁵ et *Acheminements vers la parole*⁶, ou de cours finalement publiés (comme *Qu'appelle-t-on penser ?*⁷). Il emploie chaque fois une sorte de méthode étrange et indirecte, prophético-poétique, ou érudite-interprétative selon les cas, pour mettre en scène cet autre rapport. De l'ensemble de ces textes, je retiendrai les trois éléments suivants

1) la relation non métaphysique à l'Être prend celui-ci comme *don* et *injonction* ;

2) l'Être est *langage*, et la relation non métaphysique à l'Être s'accomplit avec la décloison dans la *parole* ;

3) la relation non métaphysique à l'Être voit la connexion de l'Être avec l'étant de façon *topologique* et non pas *logique*.

5. Cf. Heidegger, M., 1949, *Chemins qui ne mènent nulle part*, Paris, 1980, Gallimard, trad. Wolfgang Brockmeier.

6. Cf. Heidegger, M., 1959, *Acheminements vers la parole*, Paris, 1976, Gallimard, trad. J. Beaufret, W. Brockmeier et F. Fédier.

7. Cf. Heidegger, M., 1954, *Qu'appelle-t-on penser ?*, Paris, 1959, PUF, trad. A. Becker et G. Granel.

Ajoutons quelques explications pour tenter de rendre clairs ces trois points.

Heidegger ne dit pas seulement que l'Être est l'événement que « vit » l'étant en tant qu'il est, il dit que l'Être nous *donne* l'étant. C'est parce ce qu'il arrive quelque chose à l'étant, à savoir d'être, que cet étant se montre à nous. Nous ne pourrions pas contempler la montagne de la Forêt Noire, au cours de notre promenade d'amoureux de la nature et des paysages, si cette montagne n'endurait pas l'aventure de l'Être. Heidegger parvient à reconstruire notre contemplation de la montagne dans un langage qui lui est propre, toujours plus expressif et s'infléchissant vers l'idée du don. Mais pour concevoir que la montagne est donnée par l'Être, il faut d'abord se représenter qu'en étant, elle sort de l'occultation, l'Être la soustrait au néant, en quelque sorte.

Dans la conférence sur le dépassement de la métaphysique, Heidegger commente la phrase de Leibniz « Pourquoi y a-t-il quelque chose plutôt que rien ? ». Cette phrase fabuleuse formule la question la plus absolument terrassante comment pourrions-nous trouver une motivation au fait du monde, que nous imaginons universellement englobant ? Qu'il y ait, que soit ouverte une arène des choses, c'est un contexte ultime qu'aucune de nos cogitations ne parvient à transgresser si nous « expliquons » le fait de la réalité, ce sera en référence à quelque chose que nous aurons présupposé *étant*, donc notre explication sera circulaire (le cas où ce « quelque chose » est Dieu n'est qu'un cas particulier éminent). *Qu'il y ait* semble donc un conditionnement insurpassable de la pensée, qu'il n'y ait *rien* paraît proprement impensable. Heidegger procède néanmoins à une sorte de détournement de la question de Leibniz, qui lui donne plus de sens qu'elle ne semblait pouvoir espérer. Il concède que le *rien* est impensable, et que nous ne

pouvons excéder par la pensée le contexte qu'*il y a*, mais il identifie le *rien* impensable à l'*Être* lui-même, et propose donc cette réponse à la question de Leibniz qu'*il y a* des choses (de l'étant) parce que l'*Être* nous les donne. L'*Être* n'est pas comme un Dieu, il n'est pas supposé un étant éminent, un personnage habitant la sphère de l'être et y régnant, il est cet événement extraordinaire et omni-occurent qui fait que toute chose qui est (tout étant) se tient dans l'*Être* et vaut comme étant. Il n'est donc à la lettre *rien*, au sens où il ne se confond avec aucune chose : la différence ontologique nous dit précisément cela, que l'*Être* n'est rien, qu'il ne coïncide avec aucune chose (souvenons nous que rien, c'est *rem*, « une chose » à l'origine). Donc le « plutôt que rien » de la phrase de Leibniz a du sens, chaque chose doit être regardée comme s'enlevant sur le fond du néant, comme triomphant de ce fond mais ce fond est l'*Être* lui-même dans sa distinction d'avec toute chose, qui nous « donne » toute chose, en ce sens précis qu'il la colore de sa qualité positionnelle la plus originaire tout en se séparant absolument d'elle, en ne la « gardant » pas pour soi. Heidegger lit, conséquemment, la locution allemande *Es gibt* dans cet esprit elle est la traduction allemande de *Il y a*, mais en allemand, *Il y a* se dit *Ça donne*, donc le *Es (Ça)* est aux yeux de Heidegger l'*Être*, et cet être *gibt (donne)* ; « il y a des fleurs dans le jardin » se relit « l'*Être* donne des fleurs dans le jardin ».

De là, Heidegger en vient à dire et penser que l'*Être* est *injonction*, qu'il requiert de nous l'assomption fidèle de sa donation du monde. Cette seconde partie du premier point, en vérité, nous ne la comprenons qu'en mobilisant le second point que l'*Être* est langage, et que c'est dans la parole qu'il se donne et que nous le recevons fidèlement.

Les choses, les *étants* que nous donne l'*Être*, en

effet, pour Heidegger, ne sont pas des choses positivistes, des objets matériels bien délimités, à ranger dans leur tiroir en attendant l'inventaire de la science ou du sens commun. Ce sont les choses dans ce qu'on appellera en langage phénoménologique *toute leur plénitude intentionnelle*, c'est-à-dire exactement telles que nous les vivons, les accueillons, et les intégrons à notre monde. Ce sont les choses avec toute leur texture affective, sociale, mythique, poétique, avec toute leur charge de pensée. Car la pensée est pour Heidegger l'acte même de l'accueil des choses en tant que données par l'Être.

Dans cette ligne, l'événement de la décloison, celui par lequel l'Être sort de sa réserve et nous donne l'étant, est aussi typiquement, pour Heidegger, événement de la donation d'un monde, d'une *époque* de l'humanité. Heidegger voit d'un même regard philosophique l'Être nous délivrant la montagne de la Forêt Noire à l'horizon de notre promenade et l'histoire mondiale accouchant de la période dite des « Temps modernes », par exemple.

Une façon de redire cela, c'est d'insister sur le « rôle » du langage dans l'affaire de l'Être. Lorsque Heidegger dit que l'Être nous donne l'étant, cela finit par rejoindre cette autre idée que c'est la nomination des choses, ou plutôt la parole rapportant leur présence qui véritablement donne les choses pour ce qu'elles valent pour nous. Le langage est depuis toujours, bien que secrètement, la « maison de l'Être », c'est-à-dire qu'il n'est pas autre chose que la consignation en devenir de l'accueil de l'Être. Ce que dit la parole, actualisant le pouvoir profond du langage, c'est la remise de l'étant par l'Être, c'est, constamment, qu'il se passe quelque chose, que de l'étant nous est donné. S'il a été possible d'entrer dans le concept de la différence ontologique à partir d'une analyse sémantique de la forme du participe présent,

c'est pour cette seule et unique raison le langage dans sa grammaticalité, sa structure autorisant des énonciations toujours nouvelles, n'a d'autre finalité intime que de témoigner de l'Être, du don de l'étant par l'Être. À cette aune, on ne s'étonne plus que cette remise, cette décloison, soit aussi bien celle de la montagne de la Forêt Noire que celle d'une époque. Il nous est naturel, en effet, de considérer qu'un certain état légal du langage, un certain usage des mots, un certain ordonnancement des textes, font toute la contenance d'une époque historique, c'est même à vrai dire ainsi que le discours compétent de l'histoire « construit » les époques, à partir de l'archive. Il nous est parfaitement spontané d'estimer que c'est la parole sédimentée qui nous donne accès à un monde. Heidegger ne fait au fond que généraliser ce pouvoir qu'on prête si naturellement au langage dans la perspective particulière de la rétrospection historique de même, la montagne de la Forêt Noire nous est donnée dans le style singulier de la décloison sous-jacente par une parole faisant venir l'« expérience » de la non-occultation de cette montagne (sa « rencontre ») à l'Être et au langage, d'un même mouvement. Si je prête attention à la parole en me souvenant de la destination fondamentale de tout ce qui est langagier, à savoir celle du témoignage, je me trouve « devant » la décloison, la remise de l'étant par l'Être, à tous les niveaux ou à toutes les échelles où elle se situe, du plus englobant de l'époque au plus circonstanciel de la perception.

Le thème de l'injonction peut alors s'introduire. L'Être nous demande cette attention à l'authenticité du langage dont je parlais à l'instant. Heidegger estime que l'Être, en quelque sorte, demande à être pris en considération pour le fondement de la décloison qu'il est, à travers le langage le langage n'est pas autre chose, à la limite, que le symptôme colossal

de cette demande, de cette injonction de tenir à l'Être qui nous frappe en tant qu'humains. La possibilité de dire la donation de l'étant qui est offerte par le langage, la propension culturelle du langage à accompagner la remise de l'étant, à en témoigner, est inséparable d'une injonction implicite d'user de cette possibilité, de suivre cette propension immanente au langage c'est-à-dire à l'Être. Le langage nous donne notre assise comme humains, il détermine notre situation dans le monde et notre faculté de penser, mais c'est au prix ou à la condition de nous enjoindre la récitation de l'Être, de nous demander de rapporter de façon fidèle ce qui ne cesse d'avoir cours, à savoir que l'Être donne.

La relation métaphysique à l'Être oublie cette injonction, et se méprend corrélativement sur la fonction ou la raison d'être du langage. Elle comprend le langage comme un système qui détient de façon contingente une connexion avec les choses, comme un réservoir de nominations allié avec une mécanique syntaxique neutre, autorisant la poursuite de fins indéterminées à travers la saisie déterminative de l'étant. Comme un système indépendant et opérationnel.

Cela permet d'introduire quelques éclaircissements sur le troisième point. L'homme oublieux de l'injonction d'authenticité portée par le langage perd de vue ce qui est l'âme du langage lui-même, et, du coup, envisage l'Être uniquement comme être de l'étant. Au niveau conceptuel, cela se traduit par un privilège accordé à la dimension logique. Dans la reconstruction « métaphysique » de la pertinence du langage, celle-ci se traduit toujours par la subsomption de l'étant sous une généralité égalisée à l'être de l'étant en question. Donc l'agencement de vérité opéré par le langage est toujours cette subsomption, l'attribution au particulier de l'universel qui lui

convient, parce qu'il le contient logiquement. La conception de Heidegger, au contraire, insiste

— d'une part sur la cristallisation langagière de l'événement qu'est la parole (le fait que le langage a pour finalité de témoigner de l'Être s'exprime par cela que son usage consiste en *paroles*, c'est-à-dire à la lettre en la délivrance d'événements, car qu'est-ce donc qu'une parole, sinon un événement qui nous vient du langage au titre de sa structure et de ses pouvoirs les plus propres ?) ;

— d'autre part sur le « déboulé inter-dimensionnel » qu'est la décloison.

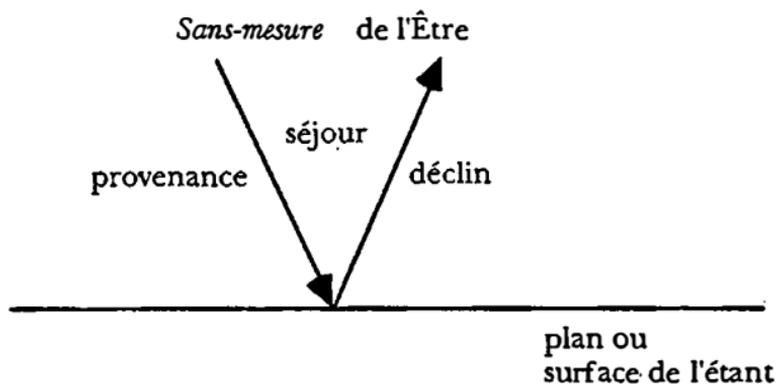
Précisons ce deuxième point, pour le moment ramassé dans une formulation que certains trouveront énigmatique. Je l'ai déjà dit, le discours d'ensemble est que l'Être nous donne l'étant. Mais l'Être est résolument extra-dimensionnel par rapport à l'étant tel est l'enseignement de la différence ontologique, énonçant que l'Être comme événement, comme ce qui arrive, ne peut par principe coïncider avec aucune chose portant l'Être, avec aucun étant. Cette impossibilité de coïncidence, en effet, doit être comprise comme exprimant que l'Être ne saurait se disposer relativement à l'étant, s'insérer dans sa géographie, s'affilier à une série de choses comme leur limite, leur résultante, leur agrégat : l'Être est définitivement « autre », orthogonal, retiré dans sa dimension propre. Heidegger dit encore que l'Être est le sans-mesure (l'*ἄπειρον*), et qu'il se déclôt dans l'étant tout en se retirant de lui. L'être est *a priori* tout autre que l'étant, donc il est clos en lui-même, il n'aurait en quelque sorte par lui-même aucun motif d'aller hors lui-même. Pourtant il se « déclôt », il annule son autarcie et sa suffisance, et nous donne l'étant. Mais, pour ainsi dire, il se « souvient » tout de même de son altérité et la préserve, en sorte que, du même mouvement par lequel il se déclôt, il se retire, se dis-

tingue de l'étant qu'il donne, illustre une fois de plus ou malgré tout sa différence ontologique. J'ai dit plus haut que cet étrange récit de la décloison avait son analogue dans le non moins étrange récit de l'actualisation quantique, mettant en jeu l'espace de Hilbert des porteurs de virtualité et la réduction du paquet d'ondes lorsqu'une mesure quantique a lieu, le vecteur représentant le virtuel du système est projeté sur l'actuel d'une mesure, mais l'équation de Schrödinger du système ne cesse pas pour autant d'avoir cours et de régir une propagation dans le temps de la virtualité quantique ; cette équation ne gouverne pas la prise de mesure, qui est située hors physique, mais elle « détient » toujours la virtualité, il est donc loisible de dire que la virtualité quantique se retire en elle-même en même temps qu'elle se déclôt dans un état mesuré. Cette analogie nous permet aussi de comprendre en quel sens l'Être est *sans mesure* la mesure, c'est toujours l'inscription d'un étant dans une série ou une dimension de l'étant, l'attribution d'un nombre à l'étant au titre de la mesure est une façon de garder la mémoire d'un parcours réglé qui relie cet étant à une série de l'étant. Donc l'Être lui-même est sans mesure, en tant que déconnecté de l'étant par sa différence ontologique. Pour Heidegger, dire cela, c'est une façon de dire que l'Être est infini, et il s'appuie sur ce que nous savons du sens du mot grec *ἄπειρον* pour nous convaincre que cette vision d'une figure de l'infini dans le sans-mesure est une tradition de la pensée.

On peut rapprocher le récit de la décloison, cela dit, d'une tout autre source. La Kabbale, en effet, raconte l'histoire de la création du monde à partir de l'idée d'un « Dieu caché » le Dieu innommable de la tradition juive la plus pure, cet imprédictible absolu qui ne peut même pas être dit exister. Pourtant, de ce Dieu recevant le nom de *En-Sof*, ce qui signifie à la

lettre infini, le monde est supposé provenir. La tradition kabbalistique dénomme *Tsimtsum* l'expulsion originare du monde par l'*En-Sof*, et la raconte, semble-t-il, comme une contraction en soi donnant lieu par « contrecoup » à l'arrachement qu'est le dépôt du monde. Il y a des différences, il y a peut-être plus de tragédie, de rupture, d'exil dans la version kabbalistique, mais il me semble difficile de ne pas entendre aussi ce qui consonne.

Quoi qu'il en soit de l'extra-dimensionnalité, de l'orthogonalité de l'Être par rapport à l'étant, l'Être se déclôt, et, dans cette décloison, entre en contact avec la surface ou le plan de l'étant. Il lui donne séjour, l'amène et se retire tout à la fois, et (nous) le laisse pour ainsi dire au bord de lui-même. J'estime que cela peut être figuré par le schéma suivant



Ce dessin nous montre de manière imagée la décloison comme le « déboulé » d'une dimension dans une autre. On y voit l'étant déposé sur sa surface par l'Être et laissé au bord de la dimension excédentaire du sans-mesure de l'Être. En sorte que le rapport de l'étant à l'Être apparaît bien comme topologique et non logique l'étant est déposé par l'Être au bord de soi, il est comme la mousse d'une vague, au lieu

d'être le cas d'une généralité à laquelle cet Être s'identifierait. Heidegger a beaucoup insisté sur cette vision « dimensionnelle » de la décloison dans son article tardif et fondamental « Temps et Être⁸ », et il a mis en avant le point de vue topologique dans « Contribution à la question de l'Être »⁹.

Mais le schéma que je propose nous permet aussi d'en venir à ce point essentiel qu'est le rapport de la décloison avec le temps. Heidegger conçoit finalement que, dans la décloison, c'est aussi le temps lui-même qui se dispense il y a une provenance et un déclin dans le « séjour » que l'Être donne à l'étant, l'Être est animé d'un double mouvement envers le plan de l'étant, suivant lequel il « encadre » le séjour donné à l'étant, le séjour en lequel l'étant nous est donné. C'est ce que mon dessin prétend rendre clair on y voit bien le séjour, comme l'intérieur du triangle formé par les deux flèches de la provenance et du déclin, on voit que ce séjour, bien qu'il ait « lieu » en l'Être, confine l'étant, le rejoint, si bien que l'étant sous sa face accessible est finalement déposé à la pointe du triangle ; on voit bien, pour finir, le « rythme » de la double tension de la provenance et du déclin, qui manifeste le temps dans sa plus grande profondeur par le battement élémentaire de l'ouverture et de l'obturation¹⁰. Le fond du temps ressemble

8. Cf. Heidegger, M., 1962, « Temps et Être », in *Questions IV* ; Paris, 1976, Gallimard, trad. J. Lauxerois et C. Roels, pp. 12-51.

9. Cf. Heidegger, M., 1956, « Contribution à la question de l'être », in *Questions I* ; Paris, 1968, Gallimard, trad. G. Granel, pp. 195-252.

10. Cette description est en substance celle de « La parole d'Anaximandre » (in *Chemins qui ne mènent nulle part*, Paris, 1980, Gallimard, pp. 387-449). Dans « Le déploiement de la parole », Heidegger retrouve trois tensions qui correspondent aux trois ek-stases de la première problématique : *Gewesenheit* pour

à un appareil photographique, mais du côté de l'objet plutôt que du côté de la technique humaine.

Résumons-nous. Dans le cadre de sa conception de la différence ontologique, Heidegger offre une nouvelle formulation de la temporalisation fondamentale, de cette donation du temps qui précède la mise en ordre d'une droite successive des « maintenant ». Le temps est retrouvé comme s'accomplissant dans le battement de l'ouverture et du retrait de l'Être lorsqu'il se déclôt dans l'étant. Cette notion du temps convient de plus à l'idée d'un temps de la culture, puisque, rappelons-le, Heidegger voit la décloisonnement comme ce qui décrète et gouverne les époques de l'histoire humaine aussi bien que comme ce qui délivre le moindre vis-à-vis perceptif.

Ainsi s'achève ce que je pensais devoir dire de la différence ontologique, de la distinction de l'Être à l'égard de l'étant, avec tout ce qu'elle exprime et ce qu'elle implique. Comme je l'ai déjà indiqué, ce thème est privilégié dans toute la seconde partie de l'œuvre et de la vie intellectuelle de Martin Heidegger, cependant que le thème de l'existence, exposé dans le premier chapitre, est en quelque sorte le centre organisateur du premier train d'écrits que nous tenons de lui. Il est donc légitime de demander quelle a pu être l'unité de sa pensée dans le passage d'un thème à l'autre. Bien que Heidegger ait parfois lui-même marqué l'évolution qui a été la sienne, bien qu'il nous ait donné des raisons de le différencier de lui-même, il a toujours laissé entendre, et dans une

le recueil de l'Être, *Anwesenheit* pour son venir-auprès, et *Gegenwart* pour sa garde de la rencontre « ce qui nous attend tourné vers nous et qui d'ordinaire s'appelle l'avenir », p. 199. Dans « Temps et être », il propose une description très proche, pour laquelle il reprend les noms des ek-stases dans *Sein und Zeit* : présent, avoir été, avenir.

certaine mesure expliqué que c'était le même chemin de pensée, la même intention radicale qui parcourait l'ensemble de son travail. Comment, au niveau de pénétration des idées que nous avons choisi, nous y rendre sensible ?

Vision synthétique des deux dispositifs heideggeriens

On peut commencer par repérer une analogie évidente. Le rôle qui est tenu dans la seconde période par l'Être, soit celui d'une instance singulière qui se distingue de tout étant, de toute chose de la réalité notamment, est déjà celui de l'existence dans la première période. L'existence, selon le discours de cette première période, a l'être d'une façon tout autre que les choses de la réalité, il faut donc concevoir à son sujet un système spécifique d'existentiels faisant pendant aux catégories qui rendent compte de la réalité. Au long de ce que Heidegger appelle *analyse existentielle*, l'existence est ainsi constamment envisagée dans ce qu'elle a d'incommensurable avec la réalité. Ce point de vue culmine en quelque sorte dans la conception selon laquelle l'existence est foncièrement un rien frappant de nullité tout lieu et toute chose. Regardé à l'aune de l'angoisse, de la dette et de l'*être-pour-la-mort*, le *Dasein* est une instance néantisante, se distinguant de toute positivité de l'étant, y compris la sienne propre. La « différence » que le second Heidegger attribue à l'Être, l'existence du premier Heidegger la porte pour ainsi dire par anticipation.

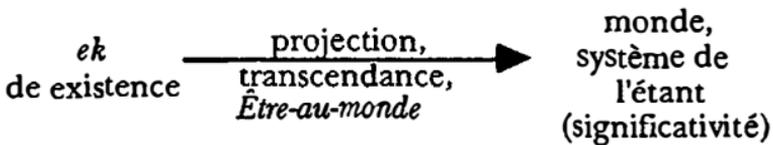
Il n'y a là rien d'étonnant ou d'étrange. Heidegger peut faire valoir en effet que son analyse existentielle a été conduite depuis le début au service d'une enquête sur le « sens de l'être ». Dans *Sein und Zeit*,

Heidegger désire comprendre le sens que possède pour nous l'être, et se déclare d'emblée certain que la réponse à cette question est infiniment importante pour la science et la philosophie. Savoir ce que signifie le fait d'être, le concept de l'être ou tout simplement le verbe être, ce souci intellectuel est bien celui qui commande aussi la mise en avant de la différence ontologique Être-étant. La thématization de cette différence ontologique est en quelque sorte la réponse plus tardive de Heidegger à sa question de toujours. Dans sa première attaque du problème, il juge seulement nécessaire, pour atteindre quelque chose du « sens de l'être », de passer par l'analyse d'un étant spécial, celui pour qui il y va de lui-même, à savoir le *Dasein*, l'existence. L'idée est en fait que cet étant, à cause de sa façon toute particulière d'être, possède une perspective sur ce qui le spécifie et sur les façons d'être possibles en général. Il est présumé que le *Dasein* a une compréhension de l'être, primordiale bien que celée, compréhension qu'il importe donc avant toute chose d'explicitier.

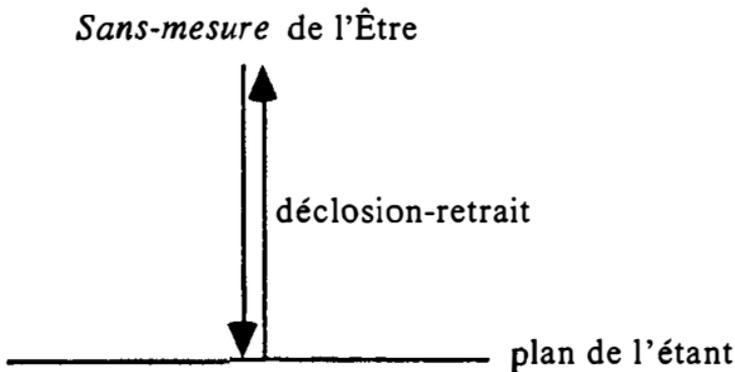
Au bout du compte, toute la démarche de Heidegger est fondée sur la conviction qu'il y a un lien essentiel, où se fonde d'ailleurs toute compréhension, entre l'Être et l'existence. L'existence est cet étant par qui ou en qui l'Être se dévoile. La compréhension de l'Être requiert le *Dasein*. Comme lieu, occasion du dévoilement de l'Être, le *Dasein* est en quelque sorte marqué par l'Être et hérite de la différence ontologique dans sa structure d'existant, le mettant à part de la réalité. La continuité que nous avons observée entre les propriétés « négatives » ou de distinction entre existence et Être se comprend donc pleinement.

On comprendra, dans la même ligne, le « retournement » topologique de certains aspects du dispositif de pensée de Heidegger. Le premier Heidegger parle

de quelque chose qu'il appelle *transcendance*, et qui est cet élément d'arrachement, de sortie hors de soi-même, de projection vers les possibles inséparable d'une projection vers un monde par lequel il caractérise essentiellement l'*Être-au-monde*. Un tel élément ne saurait se symboliser autrement que par une flèche centrifuge, ayant son origine dans le centre de l'existence, insaisissable et inassignable puisque celle-ci est décentrement. Quelque chose comme ceci

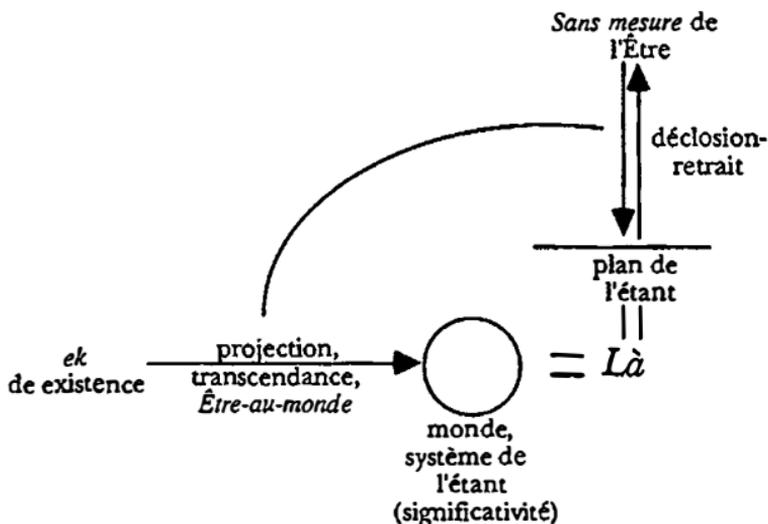


Dans le discours de la seconde période, nous retrouvons une flèche, mais c'est celle de la provenance se retournant en celle du déclin dans le schéma de la décloison. En stylisant ce dernier, on obtient à peu près ceci



Peut-on conjoindre les deux schémas ? Y a-t-il une cohérence de la projection de l'existence et de la décloison de l'Être ? Heidegger donne une réponse positive à ces questions dans son article « Qu'est-ce

que la métaphysique ?¹¹ ». Selon le point de vue auquel il arrive, la projection de l'existence est en quelque sorte l'écho de la décloison. En délivrant l'étant et se retirant, l'Être fait de l'homme son gardien, et détermine le *là* vers lequel se porte l'existence. C'est pour ce motif que Heidegger suggère qu'il faudrait rebaptiser *Inständigkeit* — insistance dans la traduction française — l'ex-istence comme projection. On aurait donc le schéma suivant



Ce nouveau schéma recolle les deux précédents, met en vedette le *Là* comme lieu de convergence des deux descriptions de Heidegger, et signale par un arc de cercle symbolique le fait que la flèche de la transcendance est le report et l'écho des flèches de la décloison (elle va au-devant de la provenance et poursuit le déclin).

11. « Qu'est-ce que la métaphysique ? », in *Questions I*, Paris, Gallimard, 1968, trad. H. Corbin, pp. 23-84 ; la correspondance entre décloison et existence est également exposée dans « La parole d'Anaximandre » (cf. p. 407).

Si l'on prend en considération ce recollement des deux problématiques, des deux constructions conceptuelles, des deux récits de Heidegger, on est aussi en mesure de comprendre ce qu'il y a de commun à ses deux périodes du point de vue de l'analyse du temps. De toute façon, le temps est compris par Heidegger comme autre chose que la succession des maintenant, il ne s'en tient pas à la droite temporelle du sens commun et de la science, au temps de l'étant en quelque sorte. De toute façon, il interprète le temps en fonction de tensions temporalisantes donnant sens au passé, au présent et au futur, au lieu de prendre ces trois déterminations comme des localisations sur un axe temporel déjà donné. Le Heidegger de l'existence identifie les tensions temporalisantes comme les ek-stases par lesquelles le *Dasein* accomplit son souci, par lesquelles il est à son monde, tensions qui sont proprement son existence au bout du compte. Le Heidegger de la différence ontologique rapporte le temps aux tensions fondamentales de la décloison, celle de la provenance et celle du déclin, ou encore celle de l'ouverture et du retrait. Dans les deux conceptions, le passé et le futur sont ensemble contre le présent le présent apparaît comme l'élément-limite où se pose la question de l'authenticité chez le premier Heidegger, où s'insère l'évanescent repos du séjour de l'étant chez le second Heidegger. Le temps a en quelque sorte son intrigue essentielle dans la futurition et le rappel, et trouve une sorte d'équilibre ou d'accord instable — susceptible de virer au désaccord ou à l'oubli — dans cette troisième tension problématique que nomme le présent. Bien entendu, il est concevable de penser que, d'une certaine façon, les deux descriptions sont les mêmes les ek-stases de l'existence répondent aux tensions de la décloison, elles en sont le report ou la relance, de même que la

transcendance est réinterprétable comme insistance en la décloison, ainsi que nous venons de le voir.

Reste une chose à dire sur cette affaire du temps, qui couronne et complète l'exposé conceptuel de la pensée de Heidegger tenté au cours de ces deux chapitres ce qui vient d'être dit sur le temps constitue la réponse de Heidegger à son problème de l'Être. Car il y a, de toute évidence, une unité de toute son œuvre qui est simplement donnée par l'interrogation sur l'Être.

Pour le premier Heidegger, la question est celle du sens de l'être, c'est-à-dire qu'elle exprime l'urgence de comprendre comment et pourquoi être veut dire quelque chose, et pas toujours la même chose on part donc de la bimodalité « être comme réalité » vs « être comme existence », et on tâche de pousser l'analyse au point où quelque chose deviendrait clair de ce qui rend possible une telle disjonction. Déjà pour ce premier Heidegger la réponse réside dans le temps. L'analyse existentielle dévoile que ce qui fait le propre de l'existence, soit de cela même qui, en principe, nous est le plus proche et le plus familier, est une instauration du temps généralement méconnue mais profonde et décisive. Atteignant un tel résultat, Heidegger pressent qu'il signifie, plus radicalement, que le Temps est le père de l'être, que les façons d'être sont dictées par l'instauration ou l'ajointement du temps, que c'est dans l'horizon du temps en bref que nous pouvons et devons considérer la question du sens de l'être et de la diversification de ce sens. Le premier Heidegger ne va guère plus loin dans la tentative de répondre à sa question que je ne viens de le faire dans ce raccourci il se contente de renvoyer au temps le mystère du sens de l'être, laissant entendre, en substance, que l'animation ultime du temps donne à l'être sa tournure, le rend tel ou tel dans la façon dont il se dit de l'étant ; que, si le *Dasein* est apparu

au bout du compte comme « transi de temporalité », une autre temporalisation, plus originaire, fournissant horizon à l'être, doit possibiliser sa temporalité ek-statique¹².

Pour le second Heidegger, la question est reprise dans la perspective de la différence ontologique. Il s'agit désormais de comprendre l'Être dans sa différence à l'égard de tout étant, dans son incommensurabilité à l'égard de l'étant, en dépit du fait que l'Être donne l'étant et que l'Être est tendanciellement compris sur le mode ontologico-transcendental comme essence de l'étant. Il s'agit d'arriver à envisager l'Être pour lui-même, de façon intrinsèque, de façon respectueuse surtout. Et, au-delà de tout ce que j'ai dit dans ce chapitre, la réponse la plus rigoureuse pour Heidegger consiste à proclamer que l'Être est Temps le battement de l'ouverture et du retrait qui se joue en lui est ce qui fait de l'Être l'événement de tous les événements, ce qui le place en posture de transcendance et de réserve à l'égard de tout étant, de tout élément spécial de l'orbe des choses. C'est comme Temps que l'Être se distingue, et c'est dans cette distinction temporelle qu'il nous donne l'étant, les choses, les mondes où nous vivons, tout ensemble avec leur trame temporelle, leur cohérence narrative en quelque sorte. Le Temps donne et accorde tout ce dont se composent les mondes, tel est le secret de l'Être tout à la fois ce dans la perspective de quoi il a un sens et ce au titre de quoi il se distingue et transcende depuis sa réserve. Le mot *événement* conjugue en lui tous ces aspects, et porte donc la caractérisation conceptuelle générale la plus adéquate du sens de l'être il est clair au vu de tout ce que nous avons déjà exposé que l'étant, qu'il s'agisse

12. Je ramasse ici en les reformulant les indications de l'ultime paragraphe de *Sein und Zeit* — le 83.

pour lui d'exister, ou de s'offrir à l'usage ou au jugement, doit se compromettre avec une événementialité. Mais ce mot recèle aussi le secret temporel de l'Être, l'Être est le transcendant, le sans mesure de la décloison en tant que se joue en lui l'Événement de tous les événements, la réflexion triangulaire de l'ouverture et du retrait. C'est parce que cet événement de l'Être-Temps est nécessairement un événement formidable, archétype de tout événement mais pour cette raison même événement singulier par excellence et pas concept multi-instanciable, *nom propre* en bref, que j'écris depuis le début Être avec une majuscule chaque fois qu'il s'agit de l'Être envisagé pour lui-même, selon une juste compréhension de la différence ontologique. Cet Être singulier, certes, possède plusieurs visages, comme l'Arraïsonnement dont je parlerai dans le prochain chapitre, et qui est lui-même un nom propre, mais il est l'unique même en chacun d'eux plutôt qu'il ne se déclinerait en eux à la manière d'un concept. L'article défini, enfin, fait paradoxe devant un nom propre disons que nous assumons ici sur ce mode grammatical le paradoxe ontologique, dans la même veine que Heidegger introduisant la notation ~~Être~~ pour cet Être qui n'est rien d'étant, qui n'est pas en un sens.

Heidegger nomme *Ereignis* le don de l'Être lorsqu'il le charge de toutes les valeurs que je viens de tenter d'explicitier. Le mot allemand signifie à la lettre *événement*, mais Heidegger nous demande d'entendre un peu plus et un peu autre chose en lui. Si le don de l'Être est l'Événement de tous les événements, en effet, cela signifie aussi en un sens qu'il n'est pas un événement, sa contingence n'est relative à aucune échelle, ne se situe dans aucun temps. L'*Ereignis* est, pour Heidegger, ce qui accorde en soi dans sa pluri-dimensionnalité le don de l'Être : l'avancée qui donne l'étant, les tensions qui font le battement profond du

Temps. *Ereignen* contient d'ailleurs *eignen*, qui veut dire *accorder* en allemand. Il faudrait donc parvenir à penser cet accordage des dimensions purement en l'Être. Mais Heidegger dit bien que nous devons de plus concevoir que le don de l'Être préserve sa différence en se retirant dans cet « appropriation » de soi qui est son affaire. Or ce retrait est par ailleurs — vu du côté du sans-mesure — le don de l'étant, si bien qu'il donne sens au temps, à l'événement au sens usuel. Le temps apparaît ainsi doublement comme le secret de l'Être il est à la fois ce qui s'accorde au cœur de la structure singulière ultime de ce dernier, et ce qui ordonne et qualifie les mondes et les étants que l'Être donne.

Cette conception de l'*Ereignis* marque, il me semble, la culmination conceptuelle de la pensée de Heidegger, bien que celui-ci s'efforce, en l'exposant, de nous convaincre qu'elle ne se laisse pas saisir dans le langage des propositions et des concepts. Elle est mise en avant dans l'article « Temps et Être », où Heidegger tente, en prenant le recul qui convient, de dire la solidarité des deux grandes périodes de sa pensée, de comprendre l'unité d'une démarche qui d'abord l'a conduit au temps à partir de l'être, puis l'a amené à reconstruire philosophiquement l'Être dans l'horizon du Temps.

Usages de Heidegger

La différence décisive entre une grande pensée et une pensée plus convenue est que la première est reprise, avec tout ce que cela implique en matière de décalage, de modification d'accent, voire de novation vraie. Un auteur central de la philosophie voit toujours ses livres et ses concepts assimilés par des lecteurs imprévus des philosophes d'une autre tradition, d'un autre style, ayant d'autres objets ou thèmes d'abord, mais aussi des savants ou des artistes, quant bien même l'œuvre de départ n'aurait touché ni à l'esthétique ni à l'épistémologie ; des politiques, des ingénieurs, des décideurs économiques, des communicateurs, et finalement l'homme quelconque pour les besoins de ses discussions habituelles.

Une bonne compréhension du message de Heidegger passe donc aussi, de nos jours, par la vision de la diversité des usages systématiques de sa pensée qui ont été d'ores et déjà engagés. Il y a une « place » de Heidegger dans la vie intellectuelle mondiale que l'on peut essayer de décrire dans ses grandes lignes, et qui consiste en l'exploitation de thèmes heideggeriens dans quelques contextes clefs en un certain nombre de lieux, autour de certains enjeux et à l'occasion de

certaines débats, un usage de son œuvre s'est pour ainsi dire institutionnalisé, à tel point que l'on attend de toute personne abordant ces lieux, entrant dans ces débats, acceptant ces enjeux, qu'elle prenne en considération la pensée de Heidegger dans son incidence particulière.

Mon but sera ici de donner une idée de ces usages de Heidegger, postérité vivante de son travail. Chacun d'eux constitue, pour qui les rencontre, une raison de remonter au cœur de sa pensée pour se rendre indépendant des traductions qui en ont été localement données. On peut donc dire que ce chapitre pourrait tout aussi bien être lu d'abord, puisqu'il traite de ce qu'on a toute chance de rencontrer avant le contenu des deux chapitres précédents. Pourtant, la logique de ma présentation est de ne parler de ces usages qu'après avoir exposé le propos heideggerien dans son architecture vitale, afin de pouvoir donner à chacun sa place, mesurer sa façon de se rapporter à cette architecture.

J'aborderai, dans l'ordre, quatre usages de Heidegger : l'usage technophobe, l'usage herméneutisant, l'usage historien de la philosophie et l'usage poétisant. Je rendrai compte de chacun à proportion de mon degré d'implication et de la connaissance que j'en ai. Je crois, en tout état de cause, qu'il importe d'avoir conscience de tous : c'est leur conjugaison qui produit à mon sens la meilleure image de la place de Heidegger dans notre époque.

Cependant, il me faudra encore compléter ce tableau en prenant en considération un usage de Heidegger d'un autre type, qui fut accessible à Heidegger lui-même et souffert par lui : l'usage nazi.

L'usage technophobe

Sans nul doute, le prestige le plus considérable, la faveur la plus large que s'attire aujourd'hui Heidegger lui viennent de son discours sur la technique. Pour faire bref, Heidegger est regardé comme l'auteur qui, par excellence, aurait perçu l'importance fabuleuse de la technique pour l'essence du monde moderne, qui aurait discerné la faille et le danger de l'engagement de l'histoire mondiale dans le projet ou le processus technique, et qui aurait esquissé une critique de la société inspirée par cette technophobie philosophique. Dans la dispute sur la compromission de Heidegger avec le national-socialisme hitlérien, ceux qui désirent le plus marquer Heidegger d'un opprobre à la mesure de sa faute se sentent retenus par le besoin qu'ils éprouvent par ailleurs de conserver une référence positive à sa critique de la technique¹.

Le discours sur la technique de Heidegger jouit d'une grande notoriété parce qu'il autorise, en dépit de l'abus qu'il peut y avoir dans une telle notion, le développement d'une « politique heideggerienne ». À travers celle-ci, la conception exposée au chapitre précédent, celle de la *différence ontologique*, devient le ressort d'une attitude politique.

Commençons par restituer le propos de Heidegger sur la technique, tel que nous le trouvons exemplairement exprimé dans l'article « La question de la technique ». Dans ce texte, Heidegger veut tout d'abord nous faire entendre ce qu'est l'essence de la technique, selon ses propres termes d'une part élucider en général le concept de technique, d'autre part cerner

1 Ainsi Alain Finkielkraut a rendu public, dans un court billet sur l'affaire de la « vache folle », le désarroi où se trouvait la pensée de tenir sa meilleure analyse critique de la technique du philosophe ayant pour partie suivi la sirène nazie.

ce qu'il y a de propre à la technique *moderne*, à cela qui est en train de s'emparer de manière irrésistible du monde. Cette double orientation correspond à une ambivalence profonde du discours de Heidegger : par certains côtés, il est par excellence l'auteur qui nous a montré l'importance de la technique, qui a rendu ses lettres de noblesses au *faire* technique, dévalorisé par toute une tradition « contemplative » de la philosophie, à la fois littéraire et scientifique ; par d'autres côtés, il est représentatif de la technophobie commune, du sentiment « réactionnaire » des personnes agacées devant toute machine et figées dans un fidèle amour de la « nature » ou de l'ancienne culture.

Heidegger commence par réfléchir sur le rapport de la technique à la notion de causalité. Il veut s'opposer à ce qu'il appelle la conception « anthropologique et instrumentale » de la technique, selon laquelle la technique est d'une part l'initiative de l'homme, d'autre part, au sein de cette initiative, le recours à des instruments, des outils qui en sont les moyens. Le fait que nous — hommes — nous décidions des fins, et que nous tâchions de les faire advenir en nous confiant à des dispositifs instrumentaux n'est en effet pas, contrairement à l'apparence, l'important de la technique. L'important est plutôt que toute l'affaire technique est fondée sur le *faire advenir* justement. Le rôle de la causalité au sens objectiviste ordinaire est simplement que l'advenue de l'effet est supposée pour une part garantie par l'opération de la cause efficiente sur laquelle compte le dispositif instrumental. Mais en fait toute l'élaboration technique, dans chacune de ses dimensions, que ce soit en tant que l'homme se donne une *fin*, en tant qu'il prend en charge une *matière*, en tant qu'il donne une *forme* à cette matière, ou en tant qu'il joue sur l'*efficience* d'enchaînements naturels, est orientée vers

le faire advenir. Heidegger réinterprète l'agir technique comme accompagnement ou escorte, par des moyens conjugués relevant des quatre modes aristotéliens de la cause évoqués à l'instant, de la venue au jour de quelque chose, de la « production » par la nature d'un résultat. Il souligne le fait que dans tout accomplissement technique, quelque chose se passe en dehors de nous : notre intervention finalisée n'est jamais qu'un élément d'une situation technique où de toute façon c'est l'advenue de quelque chose qui est dominante. Cette production de la chose dans la situation technique, Heidegger la nomme en grec *ποίησις*, pour déjà nous enseigner qu'il l'interprète comme la générosité artiste de l'Être

« Une production, *ποίησις*, n'est pas seulement la fabrication artisanale, elle n'est pas seulement l'acte poétique et artistique qui fait apparaître et informe en image. La *φύσις*, par laquelle la chose s'ouvre d'elle-même, est aussi une production, est *ποίησις*. La *φύσις* est même *ποίησις* au sens le plus-élevé »².

De la sorte, Heidegger a donc retourné, déjà, les deux composantes de la conception commune de la technique : c'est toujours la nature qui dans la situation technique apporte le produit, quoi qu'il en soit de notre initiative ou intervention, ce qui défait la vision anthropologique ; et la vision instrumentaliste est ruinée tout à la fois puisque tout dispositif est relativisé en regard de la puissance ou la bonne volonté de la nature qui s'y laisse prendre. Mais il rétablit quelque chose de la fonction de l'homme dans la technique

2 : Heidegger, M., 1954, « La question de la technique », in *Essais et Conférences*, Paris, 1958, Gallimard, trad. A. Préau, p. 9-48., 16.

sur un autre plan, en décrivant son rôle vis-à-vis du *dévoilement* du pro-duire. Ce qui advient dans la situation technique, en effet, sort de l'occultation, se dévoile

« Pro-duire (*hervorbringen*) a lieu seulement pour autant que quelque chose de caché arrive dans le non-caché. Cette arrivée repose, et trouve son élan, dans ce que nous appelons le dévoilement »³.

La générosité de la nature dans la situation technique consiste en cela qu'elle accorde la venue de la chose visée, c'est-à-dire qu'elle se prête à ce que, de cachée, celle-ci devienne non-cachée. C'est pour ce motif que le pro-duire dans la situation technique doit être appelé dévoilement. Mais l'homme impliqué dans la situation technique peut-être dit celui qui dévoile, bien qu'il accompagne le dévoilement pour ainsi dire, l'homme dévoile le dévoilement lui-même, le rend visible. D'où une formulation comme celle-ci

« Qui construit une maison ou un bateau, qui façonne une coupe sacrificielle dévoile la chose à pro-duire suivant les perspectives des quatre modalités du « faire-venir » »⁴.

Tout cela, c'est simplement la conception heideggerienne de la technique en général. Il la rattache à la *ποίησις*, il juge que l'essentiel y est un dévoilement dont témoigne l'homme. On sent bien que cette description se rapproche de la pensée de la différence ontologique exposée au chapitre précédent. Cette impression se confirme lorsqu'on en arrive au

3. *Op. cit.*, p. 17.

4. *Op. cit.*, p. 19.

moment proprement critique du discours heideggerien.

Cette lecture philosophique de la technique en général, il faut en effet l'entendre comme la lecture de la bonne technique, ou plutôt comme l'énonciation d'une vérité de la technique normalement inaccessible dans le contexte de la technique moderne. C'est que celle-ci est sous l'emprise d'une nouvelle figure, qui change tout, et qui est celle du « commettre » (*bestellen*). Quel est donc l'élément constitutif du « tort » de la technique ?

Le point essentiel est pour Heidegger que la technique moderne provoque (*herausfordert*) la nature, elle la *commet*, c'est-à-dire qu'elle en assigne constamment une partie comme réserve (d'énergie) pour autre chose. Toute la diversité de ce qui est rencontrable reçoit ainsi son rôle, se trouve interprété comme relais pour une circulation illimitée de l'énergie et de l'effet. Stockage du pouvoir-produire, canalisation de sa transmission, de son report, le commettre ne cesse de confirmer que le produire sera toujours provoqué, la nature ne délivrera de dévoilement qu'autant qu'on l'aura requise de le faire. Ce nouveau style de la technique, bien entendu, rétablit la primauté activiste de l'homme, le sens même de la provocation est que l'homme s'attribue le dévoilement, puisqu'il le stocke et le programme. En même temps, le « point de vue » de la technique moderne sur le dévoilement n'est pas bornable à quoi que ce soit, il s'applique aussi à l'étant qu'est l'homme, au *Dasein*

« C'est seulement pour autant que, de son côté, l'homme est déjà provoqué à libérer les énergies naturelles que ce dévoilement qui commet peut avoir lieu. Lorsque l'homme y est provoqué, y est commis, alors l'homme ne fait-il pas aussi partie du

fonds, et d'une manière encore plus originelle que la nature ? La façon dont on parle couramment de matériel humain, de l'effectif des malades d'une clinique, le laisserait penser⁵ ».

Ce que Heidegger appelle le *fonds*, c'est l'étant naturel comme ressource, énergie mobilisable et stockée. Le mot allemand est *Bestand*, forgé sur *stehen* (être debout) il désigne une façon typique dont l'étant peut se tenir devant nous pour nous. La technique dévoile l'étant comme *fonds*, pour résumer.

Mais dire cela fait aussitôt comprendre que la technique est un nom ou une figure de l'Être en tant qu'il donne l'étant. Et telle est en effet la conception à laquelle Heidegger arrive à la fin de son article. Elle l'amène à introduire deux nouveaux protagonistes le *Gestell* et le *Gefahr*. Le *Gestell*, c'est proprement la technique comme destinataire de l'injonction de commettre c'est l'instance qui, tout à la fois, rassemble sous soi les manifestations multiples du commettre technique, et engage l'homme dans le « style » du commettre à l'égard de l'étant. La traduction que je cite transcrit *Gestell* par *Arraïsonnement* le commettre est l'Arraïsonnement de l'étant, notre description l'a normalement rendu clair — Heidegger ressent l'approche de l'étant par la technique moderne comme une réquisition militaire — mais le mot *Gestell* nommé en fait plus exactement l'Arraïsonnement *de l'homme* enjoignant le commettre. En même temps, le sens collectivisant du préfixe *Ge* dans *Gestell* est important pour Heidegger de même que, *Berg* signifiant montagne, *Gebirge* signifie chaîne de montagne, de même *Gestell* désigne l'ensemble du *bestellen* (du commettre), il agrège les « commissions » de l'étant naturel en un vaste événement

5. *Op. cit.*, p. 24.

unique, celui de l'Arraisonement qui définit notre époque de la technique. De la sorte, se trouve illustrée cette idée si importante de Heidegger que l'Être, dès lors qu'il est envisagé pour lui-même et pas comme être de l'étant, n'est pas l'essence : l'Arraisonement est un nom singulier de la décloison, circonscrivant une époque, et rassemblant en ce sens sous soi la multiplicité des cas du commettre, mais ce n'est pas une propriété qui se dirait au sens de la subsumption de chaque machine ou chaque outil.

Le *Gestell* est aussi le *Gefahr*, ou plutôt contient le *Gefahr* le danger, ou le péril. C'est dans cette vision du péril que se concentre en fait le sentiment « politique » de Heidegger. Le péril, c'est que le style du commettre occulte tout autre rapport à l'Être et à la vérité. C'est que l'étant ne soit plus et ne puisse plus être dévoilé que sur le mode de la pro-vocation.

En quoi (à quoi) le mode de la pro-vocation fait-il tort ? En deux sens qu'il faut distinguer bien qu'ils se recourent et se recouvrent totalement.

D'une part, le mode de la pro-vocation occulte le mode du pro-duire, de la *ποίησις*. Abordant l'étant selon le commettre, c'est-à-dire exactement autant qu'il le pro-voque, le mobilise comme *fonds*, l'homme perd de vue cela que le passage du caché au non-caché, le dévoilement, s'accomplit de soi-même suivant la générosité de l'Être : qu'il demande seulement à être accompagné et célébré. Donc le tort de la pro-vocation est de nous enfermer dans l'activité, ce qui nous empêche de prendre part à la véritable fête de l'Être, pour laquelle il est besoin de notre passivité.

D'autre part, le mode du pro-duire est plus original, et le mode de la pro-vocation joue sur lui alors même qu'il l'occulte. Nous revenons ici à la caractérisation générale de la technique par Heidegger elle est un faire venir quelque chose, qui se confie néces-

sairement à la générosité du dévoilement, au pro-duire de la ποιήσις. La technique du commettre reste « en vérité » sous la dépendance du pro-duire, elle a seulement le tort métaphysique (politique, idéologique) de le masquer, de le dénier, de tendre à l'oublier. Ici nous retrouvons le discours sur la métaphysique et son nécessaire dépassement. Afin de concevoir et décrire l'Être comme être de l'étant, la métaphysique, chaque fois qu'elle s'accomplit dans une philosophie d'envergure, commence par entendre l'Être dans sa différence ontologique, puis recouvre celle-ci en le rabattant sur une détermination essentialiste de l'étant dans sa généralité. De même l'Arraînement nous commande une « exploitation » éhontée de la faculté merveilleuse de dévoilement qui est celle de l'Être.

Il faut dire alors, cela compte beaucoup dans le retentissement de ce discours sur la technique, que l'occultation du pro-duire est prise par Heidegger comme l'affliction ultime de l'humanité, et, conséquemment, le barrage opposé à la remontée vers la signification originelle du dévoilement considéré comme le danger extrême. Dans l'article « La question de la technique » et dans d'autres textes, il voit dans la perte corrélative de ce refoulement — de cette forclusion peut-être — la plus grave « détresse » du présent historique. Heidegger a semble-t-il inventé en l'occurrence une dramatisation philosophique, une certaine manière de convoquer son lecteur à des enjeux et des douleurs qui surpasseraient infiniment ceux dont il a plus couramment connaissance.

C'est d'autant plus étrange que, par ailleurs, le *Gefahr* reste absolument ambivalent. Heidegger cite la parole de Hölderlin, selon laquelle « *Là où il y a le danger, là aussi / croît ce qui sauve* ». Sa vision est en effet que, au cœur même de la domination du *Gestell*, au sein même de l'habitude du dévoilement commandé par l'Arraînement, la possibilité d'un

basculement vers l'origine, vers la mise au jour de la $\rho\acute{o}\iota\eta\sigma\iota\varsigma$ est pour ainsi dire indiquée. Pour une part, il en va ainsi simplement parce que la technique manifeste le dévoilement comme conjoint, elle est une figure selon laquelle l'Être fait époque en donnant l'étant selon un certain mode. Toute sensibilité accrue à la systématisme de la domination du mode technique renvoie donc à l'originaire de la différence ontologique.

« C'est justement dans l'Arraïsonnement, qui menace d'entraîner l'homme dans le commettre comme dans le mode prétendument unique du dévoilement et qui ainsi pousse l'homme avec force vers le danger qu'il abandonne son être libre, c'est précisément dans cet extrême danger que se manifeste l'appartenance la plus intime, indestructible, de l'homme à « ce qui accorde », à supposer que pour notre part nous nous mettions à prendre en considération l'essence de la technique »⁶.

À quoi l'on pourrait ajouter que le mode technique prend en quelque sorte le contre-pied exact du bon mode le rapport à l'étant conjoint par l'Arraïsonnement est précisément celui qui tourne le dos au dévoilement ayant sa source et son ressort en l'Être. La relation technique à l'étant s'obtient en quelque sorte par renversement simple à partir de la relation fidèle à la décloison : le renversement symétrique étant en l'occurrence celui qui retourne la passivité en activité, en pro-vocation. Pour ce motif, peut-être, le mode technique renvoie, plus qu'aucun mode ayant prévalu au cours des époques antérieures de l'histoire humaine, au mode pensant et fidèle qu'espère Heidegger.

6 . *Op. cit.*, p. 43-44.

Disant cela, nous touchons à la résonance politique de la parole heideggerienne. Il est difficile, en effet, de méconnaître que la « condamnation de l'Occident » comme en proie à l'Arraisonement rejoint dans son style, et dans certains contenus de sa description, la critique marxiste, dont nous aurions tort d'oublier l'extrême autorité, la grande influence, au cours des décennies où Heidegger a écrit (son véritable reflux, à vrai dire, me semble postérieur à 1976).

Ce n'est pas seulement que, sous la rubrique de la technique, Heidegger critique le développement planétaire des forces et rapports de production, de l'appareil industriel, soit à vrai dire du capitalisme dans son caractère universel et envahissant que Marx avait d'emblée repéré (il tend à mettre à l'unisson de la marchandise et du cycle A-M-A' tout aspect de la vie sociale⁷).

C'est aussi qu'il dépeint, comme le marxisme, une faute fondamentale de l'ordre historique et social qui est une *aliénation* à la lettre, l'Arraisonement est l'aliénation du dévoilement selon le pro-duire, il en est la présentation oublieuse, emmurée dans la fausse ou la non-conscience. Dans le mode technique, le dévoilement se montre autre que ce qu'il ne cesse pas néanmoins d'être profondément. Heidegger a pour ainsi dire élevé à la puissance ontologique cette perversion de la manifestation qui s'appelle *aliénation*, et que le marxisme a présentée comme la tare centrale des sociétés capitalistes.

Il ne manque même pas, chez Heidegger, le rattachement à l'homme de cette question de l'aliénation.

7 Le cycle A-M-A' est le cycle suivant lequel une quantité de capital A « achète » des marchandises M en vue de la vente d'un produit fini pour une valeur A' supérieure à A c'est typiquement l'enchaînement économique vu depuis le capital.

Dans la *Lettre sur l'humanisme*, en effet, Heidegger explique amplement, comme il le suggère d'ailleurs aussi en d'autres endroits, que l'époque technique, à l'instar de la métaphysique dont elle est à vrai dire l'accomplissement historique, porte tort à l'essence de l'homme. L'homme est déterminé au plus profond comme le gardien de l'Être, il a sa bonne ou sa juste « essence » dans la tâche de la compréhension de l'Être, ce qui signifie plus précisément l'accompagnement pensant et poétique de la parole en laquelle se joue la décloison⁸. Mais au lieu d'habiter de façon pensante et poétique le monde, l'homme s'aliène dans le commettre, dans la pro-vocation technique de l'étant. L'aliénation de l'Être dans l'Arraînement est donc en même temps l'aliénation de l'homme, au plus près du schéma marxiste.

On peut même dire, de façon encore plus audacieuse, mais qui me semble nécessaire, que Heidegger inaugure à sa façon les gauchismes tardifs de l'histoire du marxisme. D'un côté, il exhibe systématiquement, nous y reviendrons à la fin de ce chapitre, l'art comme l'antidote à la technique par exemple à la fin de l'article « La question de la technique ». D'un autre côté, il articule en un discours polémique emphatique et clos une condamnation absolue du monde. Ces deux traits rendent la tonalité heideggerienne proche de celle des groupes marxistes-révolutionnaires les plus radicaux, dont le prototype reste pour moi l'*Internationale Situationniste*. De tels groupes, eux aussi, allaient chercher du côté du rapport « artiste » au monde la ressource subversive imprenable pour combattre la rationalité dominante ; cultivaient, également, la problématique de l'aliéna-

8 Cf. Heidegger, M., 1946, « Lettre sur l'humanisme », in *Questions III*, Paris, Gallimard, 1966, trad. R. Munier, pp. 73-154.

tion au point de la représenter comme un emprisonnement d'une profondeur et d'une efficacité inconcevables ; promenaient, pour conclure, sur le monde et la logique de son devenir un regard infiniment contempteur, infiniment distancié et désenchanté. Je suggère à mon lecteur de lire dans cet esprit l'article « Dépassement de la métaphysique⁹ » de Heidegger il y a quelque chance, à mon avis, qu'en fermant les yeux il ait le sentiment de réentendre le porte-voix de la révolution ultime, si du moins il a entendu le chant de cette sirène dans sa vie.

Ce qui vient d'être dit permet de comprendre l'usage qui peut être fait de cette part du discours de Heidegger. Le monde où nous vivons est, à l'évidence, un monde qui continue d'être révolutionné par le capitalisme, alors même que la crédibilité politique et philosophique du marxisme, comme utopie et comme mode de condamnation, est désormais nulle. De plus, le développement et la radicalisation du rapport social capitaliste, notamment sous la forme de l'annexion à son régime de secteurs autrefois exempts et séparés (culture, communication, médecine, enseignement) va manifester de pair avec une accélération sans précédent de la mutation technique, principalement à travers la révolution informationnelle désormais. On comprend sans peine qu'un certain esprit de résistance trouve dans la technophobie heideggerienne son principal appui intellectuel, un appui qui a le mérite d'avoir la systématisme et l'ampleur d'une « conception du monde » l'ironie du sort étant que, pourtant, Heidegger avait décelé la bonne

9 Cf. Heidegger, M., 1954, « Dépassement de la métaphysique », in *Essais et Conférences*, Paris, 1958, Gallimard, trad. A. Préau, pp. 80-115.

fortune des *Weltanschauungen* comme signe de la non-pensée d'une époque¹⁰.

Tel est donc l'usage technophobe de Heidegger une référence à sa pensée de la technique permettant, tout à la fois, de justifier et cultiver un décalage, une résistance à l'égard de l'évolution dominante du monde, et de retrouver un style de la critique absolue qui était celui du marxisme, dont un corrélat nécessaire était une certaine vision désespérée de l'aliénation.

D'un tout autre genre est l'usage de Heidegger auquel j'en viens maintenant, et qui est l'usage herméneutisant.

L'usage herméneutisant

Une postérité importante de la philosophie heideggerienne est sa postérité herméneutique. Comme nous allons le voir, c'est à la fois une postérité philosophique au sens strict, et un retentissement de la pensée de Heidegger atteignant l'ensemble du district des sciences humaines, voire celui de la littérature, à beaucoup d'égards parce que le thème herméneutique appartient à vrai dire depuis toujours à cette constellation disciplinaire.

Si la « critique de la technique » est explicitement et directement le fait de Heidegger, en sorte que le succès mondial de son prône est purement et simplement un succès de son discours et de ses thèmes, le message herméneutique a été développé après lui et selon lui d'une façon libre et inventive, essentiellement par son élève Gadamer et par Paul Ricœur, en

10. Cf. Heidegger, M., 1949, « L'époque des "conceptions du monde" », in *Chemins qui ne mènent nulle part*, Paris, 1980, Gallimard, trad. W. Brockmeier, pp. 99-146.

sorte que l'idée d'un courant de l'herméneutique philosophique n'est pas à proprement parler l'idée de Heidegger, quoi qu'elle lui doive.

Chez Heidegger lui-même pourtant, l'herméneutique est mise en avant, de plusieurs manières et d'un bout à l'autre de son œuvre.

C'est par elle, d'abord, qu'il se démarque de son maître Husserl. Dès le début de *Sein und Zeit*, Heidegger nous informe de son intention de prolonger l'entreprise phénoménologique de Husserl. Lui aussi affiche l'intention de revenir aux choses mêmes, de concentrer l'attention sur la façon dont toute chose nous apparaît, vaut comme phénomène pour nous. Mais il ne conçoit pas l'apparition des phénomènes comme Husserl pour ce dernier, cette apparition consiste essentiellement et exclusivement en cela que le sujet se trouve détenir un vécu, la conscience enregistre en elle-même l'incidence ou le passage d'un contenu fugitif, le phénomène comme *Erlebnis* (vécu), originairement inséré dans le flux des tels *Erlebnisse*. Pour Heidegger en revanche, le phénomène est originairement un montré-caché, ce qui se montre se montre voilé dans une compréhension commune qui en dissimule autant qu'elle en manifeste la teneur. Le phénomène appelle donc une élucidation, une explicitation, qui semble bien correspondre à ce qu'on nomme usuellement *interprétation*. Heidegger baptise donc *phénoménologie herméneutique* la phénoménologie qu'il instaure à la suite de Husserl, comme une bifurcation significative vis-à-vis de ce que ce dernier avait institué.

Sein und Zeit revient au moins deux fois sur l'herméneutique. Comme je l'ai déjà dit, cela se produit d'abord autour du paragraphe 32, lorsque Heidegger expose les existentiels du *comprendre* et de l'*explicitation*. Il met en évidence, à cette occasion, le fait que l'interprétation est un comportement fondamental de

l'existence. Comprendre, au sens heideggerien de la projection vers ses possibilités, cela se traduit par l'attitude concomitante et corrélative de l'explicitation, qui prend quelque chose comme quelque chose, c'est-à-dire accède à l'objet de la quotidienneté suivant la finalité qui le rattache à tel ou tel autre au sein du réseau des *Zuhanden* (étants « à-portée-de-la-main » de l'affairement existentiel). Expliciter, cela veut donc dire avant tout retourner la carte sur laquelle on tombe au gré de son affairement, au fil de ce dans quoi l'on s'est lancé. Se dégage ainsi pour la première fois chez Heidegger la figure du *cercle herméneutique* : lorsque je prends quelque chose pour quelque chose, je lie silencieusement des éléments dont il me sera ensuite possible de porter la co-appartenance au discours, dans un énoncé rendant compte de ma pré-compréhension de l'agencement. Ce que je comprends et manifeste comprendre dans mes phrases, je l'ai toujours déjà pré-compris dans ma façon de passer d'un point de cristallisation à un autre dans le réseau de mon affairement. Toute compréhension que j'ai est fondée dans une pré-compréhension, *pré* parce que pré-langagière et parce qu'anticipatrice, notamment à l'égard de mon énonciation possible. Mais réciproquement, la valeur de pré-compréhension de la pré-compréhension renvoie à la compréhension, Heidegger décrypte le comportement compétent dans l'existence affairée comme l'anticipation de ce qui classiquement s'atteste dans la compréhension, consciente et verbalisée. Il y a tout à la fois enracinement de toute signification dans l'existence et sémiotisation de la description de l'existence. Heidegger met en rapport cette notion nouvelle et généralisée de l'interprétation comme explicitation muette dans l'existence avec l'interprétation des textes, l'activité philologique classique. Il estime que sa notion existentielle d'anticipation de la compréhension dans le *prendre quelque chose comme quelque chose*

éclaire la notion de *préjugé* dans la lecture et l'interprétation des textes, et rend notamment plausible et nécessaire le fait que c'est toujours par le préjugé que les textes sont donnés à l'interprète érudit il ne doit pas traiter cette circonstance comme une limitation de la pertinence de sa pratique.

Au paragraphe 63 de *Sein und Zeit*, Heidegger donne un sens méthodologique absolument général à l'herméneutique. Ce qu'il y a à comprendre, c'est toujours l'être d'un étant, le sens qui s'attache à sa façon spécifique de se donner, de se montrer en se cachant. La compréhension procède toujours à partir d'un *premier projet* de l'être de cet étant, nous avons toujours déjà anticipé cet étant comme de tel ou tel style, ainsi que des formulations disponibles en témoignent. Le travail herméneutique de la pensée consiste à laisser l'étant en question prendre la parole sur fond de cette pré-compréhension, le laisser réfuter ou infirmer dans l'exacte mesure où il lui est authentique de le faire la « structure » où le premier projet tend à l'accueillir. De ce cheminement qui est aussi une mise à l'épreuve résulte une explicitation seconde, susceptible de cerner de façon plus adéquate et plus originaire ce qu'il en est de cet étant l'énonciation d'un second projet de cet étant. Heidegger présente en fait cette démarche comme celle qu'il a lui-même suivie dans son interrogation de l'être du *Dasein*, il soutient très précisément que le passage de la compréhension du *Dasein* par le *il y va de* à sa compréhension par l'*être-pour-la-mort* répond à cette forme du cheminement herméneutique. Dans cette vision plus méthodologique de l'herméneutique, qui fait d'elle non plus le comportement typique de l'existence, mais la voie par excellence de l'investigation pensante, Heidegger retrouve et réaffirme le cercle herméneutique. Il consiste cette fois en cela que, ma compréhension de quelque chose, je dois toujours présupposer que je la

tenais déjà dans un premier projet, dans une familiarité première avec l'être de l'étant concerné. Je ne puis « résoudre » les problèmes de la pensée qu'en les supposant à vrai dire déjà résolus en un sens. Cette exposition du cercle herméneutique le rapproche, comme l'a remarqué Bernard Stiegler¹¹, du paradoxe du Ménon de Platon, selon lequel je ne puis rien chercher : ni ce que je connais parce que je n'ai plus à le chercher, ni ce que je ne connais pas parce que je ne peux même pas le viser. Ajoutons encore que dans le contexte de ce paragraphe 63, Heidegger discute ouvertement de la correction logique du cercle, il admet que ce cercle serait inconséquent si l'on se plaçait dans l'ordre de l'administration de la preuve, c'est-à-dire si l'on considérait la pré-compréhension comme une prémisse *logique* de la compréhension. Mais il n'en est rien, l'appui que prend la compréhension sur la pré-compréhension n'est pas logique — il serait plutôt de l'ordre d'une prise d'inspiration — si bien que le cercle herméneutique donne plutôt la mesure de l'approche correcte parce qu'authentique d'une interrogation portant sur l'être d'un étant.

Dans « D'un entretien de la parole », un texte du recueil tardif *Acheminements vers la parole*¹², Heidegger revient sur tout son usage du motif herméneutique, depuis *Sein und Zeit*, et infléchit son discours sur l'herméneutique en telle manière que celle-ci

11. Cf. Stiegler, B., *La technique et le temps — La faute d'Épiméthée*, Paris, 1994, Galilée, p. 107-111, et Stiegler, B., « Ce qui fait défaut », in « Transmissible » « Intransmissible », *Césure* n° 8, Fennetaux, M., & Salanskis, J.-M., ed., Paris, 1995, p. 235-278.

12. Cf. Heidegger, M., 1959, « D'un entretien de la parole », in *Acheminements vers la parole*, Paris, 1976, Gallimard, trad. F. Fédier, p. 85-140.

apparaît au fond commé le trait caractéristique de la pensée, entendue au sens le plus noble et le plus radical. La pensée, en effet, comme l'expose l'ouvrage *Qu'appelle-t-on penser ?*¹³, est accueil de l'Être dans sa différence ontologique, entente de la parole comme ce qui fait résonner cette différence en articulant le mode selon lequel l'étant nous est remis. D'une certaine façon, ce qui avait été dit aux paragraphes 32 et 63 de *Sein und Zeit* se trouve ainsi redit, mais dans le nouveau cadre général adopté par Heidegger, qui fait subir au dispositif de l'existence, comme je l'ai décrit à la fin de la section précédente, une sorte de rotation et de retournement. Il y aura toujours cheminement d'une pré-compréhension à une compréhension, mais, désormais, la pré-compréhension n'est plus l'expliciter de l'existence, ou le premier projet de l'être de l'étant assumé par la pensée, elle est la première entente de la décloison, déposée dans la parole. Le cheminement est alors décrit comme celui de l'homme fidèle à la décloison, laissant retentir la parole en lui selon les associations et les reports sémantiques qui sont les siens — ceux-ci témoignent de la signification plus originelle et plus cruciale du mode de la remise de l'étant, signification qui s'est toujours celée dans la parole où elle s'est accomplie. Comme dans *Sein und Zeit*, ce cheminement conduit à une nouvelle parole, à une nouvelle énonciation. L'ambiance différente de la réflexion heideggerienne fait que cette nouvelle énonciation, à l'instar de celle qui la lance et la lie d'ailleurs, a quelque chance d'être poétique ; ou à tout le moins d'être une reprise inspirée de la parole grecque antique. Le cheminement lui-même, si l'on en juge par les exemples qu'en donne Heidegger, est une succession de sauts

13. Cf. Heidegger, M., 1954, *Qu'appelle-t-on penser ?*, Paris, 1959, PUF, trad. A. Becker et G. Granel.

lexicaux, d'un mot clef à un autre, dicté par des considérations ou perspectives à la fois étymologiques, conceptuelles et poétiques. En tout cas, ce qui est fortement marqué dans cette nouvelle présentation de l'herméneutique, c'est qu'elle est le propre de la pensée la pensée est déterminée comme ce qu'elle est authentiquement par l'Être, par la décloison, qui est nommée dans « D'un entretien de la parole » ce-qui-est-herméneutique, et dans *Qu'appelle-t-on penser ? ce-qui-donne-le-plus-à-penser*. L'herméneutique est donc un prédicat qui passe de l'Être à la pensée au sens où la pensée n'est pas autre chose que la garde de l'Être dans sa différence. Elle est l'attribut de la pensée comme fidèle, et non plus seulement un comportement typique de l'existence ou une méthode de l'interrogation philosophique des essences.

C'est ce complexe d'évaluations convergentes et toujours plus célébrantes de l'herméneutique qu'a pris en héritage Hans Georg Gadamer. Tout en travaillant dans la continuité de Heidegger, en s'affirmant tout à fait ouvertement redevable envers lui du cœur de son dispositif conceptuel, Gadamer a changé le visage de l'herméneutique il en a fait le nom d'une philosophie, ou à tout le moins d'une grande orientation de la philosophie, comparable de ce point de vue à la dialectique. Dans son maître ouvrage *Vérité et Méthode*¹⁴, il a dépeint, sur le fond des notions heideggeriennes, toute la culture humaine selon la clef herméneutique. L'art n'est pas le matériau d'une consommation artistique, il est expression et compréhension du monde, indéfiniment repris dans une performance représentative qui est le jeu esthétique même. Les sciences humaines ne peuvent pas être autre chose que l'étude des manières dont l'esprit

14. Cf. Gadamer, H.G., 1960, *Vérité et Méthode*, Paris, 1976, Seuil, trad. É. Sacre.

s'est lié à des perspectives et des significations chaque époque détermine une appartenance des sujets qui la traversent à un système d'anticipations, les sciences humaines sont la tentative de retrouver et d'éprouver ces sortes de cohérence depuis celle que nous habitons, car la *Zugehörigkeit* (l'appartenance) est incontournable et n'a pas de fin. Dans la troisième section de *Vérité et Méthode*, Gadamer dégage la figure du langage et de la littérature comme englobant ultime des choses humaines. Tirant les conséquences de la pensée du second Heidegger, il énonce que l'Être est langage, et la vie humaine compréhension située, compréhension d'un *Dasein* appartenant à l'époque. En même temps, il insiste sur l'idée que le partage de ce rapport langagier-littéraire à l'Être, dans l'humanité, est circulation dialogale de la question et de la réponse nous ne cessons de retrouver et réentendre les questions qui sont la trace de l'Être et nous délivrent notre appartenance avec les réponses qui nous sont transmises, pour relancer, par notre assumption loquace de la tradition, ces questions dans toute leur transcendance et leur profondeur.

Gadamer définit aussi une certaine vocation de la philosophie. Il en fait le grand témoin de la culture, de l'assujettissement de l'homme à la profondeur questionnante de l'Être dans la culture, selon un régime ou une forme qui sont crucialement ceux du dialogue, de l'écoute fidèle et dessaisie de la parole d'autrui. Tout cela passant aussi par la reconnaissance de la clôture langagière à laquelle sont assignées toute pensée et toute phénoménalité. On peut dire que Gadamer a transmué le message heideggerien en le délestant de sa part révolutionnaire et ténébreuse, celle du combat contre la métaphysique. Du même coup, il l'a en quelque sorte complété d'une éthique du dialogue, et de l'écoute respectueuse d'autrui comme question.

L'herméneutique philosophique, après Gadamer, a connu un succès considérable, non pas tellement autour de cet humanisme, mais plutôt comme philosophie de la connaissance relative, en quelque sorte.

Au cours des toutes dernières décennies, en effet, est apparu une sorte d'étrange consensus mondial sur l'impossibilité ou la caducité de tout dogmatisme ou tout fondationnalisme quant à la vérité. L'idée qui semble prévaloir et s'installer comme une évidence est qu'il n'y aurait à aucun égard et dans aucun champ particulier de principe de légitimation susceptible d'être explicité et d'avoir une autorité universelle nulle part un discours canonique dont dériver toute vérité, tout bien, toute beauté. Cela semble aujourd'hui aller de soi s'agissant du registre esthétique, bien qu'on en ait longtemps jugé autrement, mais la conviction que le domaine éthique n'est pas plus régi par un corps de lois ou d'intuitions nommables s'est très généralement imposée, à la fois au gré de l'évolution des mœurs et du droit dans les sociétés modernes, et sous l'impulsion de quelques grandes pensées, dont celle de Nietzsche bien évidemment. Enfin, le développement contemporain a conduit de nombreux esprits au sentiment selon lequel, quoi qu'il en soit de la puissance opérationnelle de la science, et de la cohérence et la génialité de ces points de vue que sont les grandes théories scientifiques, celles-ci, dans leur pluralité et leur enchaînement historique imprévisible, apparaissent plutôt comme des paris ou des interprétations que comme l'expression de la structure vraie du monde, obtenue conformément à une méthode une et reconnue.

Divers symptômes traduisent cette atmosphère de délégitimation. L'un des plus récents et des plus significatifs est l'aveu d'échec du projet original de

la philosophie analytique¹⁵ par quelques-uns de ses meilleurs spécialistes selon Putnam, ainsi, il s'avère techniquement impossible d'énoncer sur le mode logique le critère ou la règle de la correspondance des mots aux choses. D'où il résulte des conceptions comme celles de Quine ou de Putnam justement, selon lesquelles la vérité de la science est sa cohérence, si bien que la science elle-même apparaît comme une projection générale de sens empiriquement corrélée avec le monde, soit, au fond, une interprétation.

Au gré d'historiens critiques des sciences comme Kuhn, il ne serait pas même permis sans précaution d'égaliser la science à *une* interprétation elle se manifeste plutôt comme la promotion successive et éventuellement parallèle de conceptions encadrantes logiquement incommensurables — qu'il appelle *paradigmes* - soit comme un flux ou une dispersion interprétative.

Toute une connaissance seconde des discours, de leurs présuppositions, de leurs connexions historiques et idéologiques, émanant des diverses sciences humaines et des modalités philosophiques qui les accompagnent, ne cesse de mettre en scène la pensée et le savoir comme une prolifération de décrets configurant le monde et les idées sans en référer à des principes transcendants ou transcendantsaux la moderne « sociologie des sciences », notamment, qui peut se réclamer de la paternité philosophique de Michel Foucault, convainc ainsi chaque jour un peu

15. On appelle ainsi l'ensemble de la philosophie qui s'est développée en Angleterre et aux États-unis principalement à la suite de travaux pionniers de Frege et de Russell au tournant du siècle c'est une philosophie qui privilégie l'analyse logique du langage et s'efforce de transposer dans ce cadre tous les problèmes classiques.

plus ses lecteurs de la relativité interprétative de la signification et du savoir.

Dans cette configuration d'ensemble où se rencontrent, pêle-mêle, l'archéologie foucauldienne, la déconstruction derridienne, la pensée post-analytique de Rorty, Quine et Putnam, le nietzschéisme comme doctrine faisant de la vie une inlassable puissance de mise en perspective et d'interprétation, et le courant philosophique incarné par Gadamer et Ricœur, l'herméneutique apparaît, selon le mot de Vattimo, comme une sorte de *langue commune* de la pensée contemporaine¹⁶, exprimant et résumant sa déception quant aux fondements. De fait, presque tous les auteurs évoqués se réfèrent explicitement à l'herméneutique, le plus souvent dans son acception heideggeriano-gadamérienne.

Voilà donc où conduit le second usage de Heidegger à la formulation savante et profonde du destin de relativité de la pensée, ou du défaut constitutif des fondements. On peut soupçonner que ce qui permet à la pensée héritière de Heidegger de dominer ainsi l'arène du relativisme ou de l'anti-fondationnalisme est son caractère universel et fondant, ce qui tendrait à suggérer que l'ère de la déception du vœu totalisant, et de l'affirmation triomphante de l'incommensurabilité des interprétations entre elles et à tout critère n'est pas réellement arrivée.

En tout état de cause, même pour dissiper ce faux-semblant, s'il doit être jugé tel, il serait requis de discuter de front les thèses heideggeriennes sur l'herméneutique la pensée de Heidegger est au moins devenue incontournable en ce sens.

Je n'en dirai pas plus sur ce second usage, qui consiste donc en le développement d'un courant de

16. Cf. Vattimo, G., *Éthique de l'interprétation*, Paris, 1991, La découverte, p. 7.

l'herméneutique philosophique, et qui coopère de façon déterminante à l'anti-fondationalisme contemporain.

L'usage historien (de la philosophie)

Un grand motif de l'attachement de la communauté professionnelle de la philosophie à l'œuvre, la pensée, la personne de Heidegger est la façon dont il a contribué à consacrer l'exercice de l'*histoire de la philosophie*. Quelques mots peuvent être utiles, ici, pour clarifier de quoi il s'agit.

La discipline historique est bien connue, elle est partout célébrée et pratiquée, les nations et les politiques savent à quel point elles ont besoin d'hommes qui connaissent et comprennent l'histoire. Le point de vue de l'histoire est universel et lui permet de s'appliquer spécialement à tout aspect ou dimension de la vie humaine. Il y a, si l'on veut, une histoire du mariage, de l'enfance, de la mort, une histoire du bassin méditerranéen, une histoire du droit, une histoire des religions, une histoire des techniques. Les sciences ont aussi une histoire, qui passionne généralement ceux qui s'y adonnent ou s'y sont adonnés.

Avec cette notion d'histoire des sciences, justement, les choses commencent de se compliquer. Jusqu'à quel point une histoire des mathématiques, en effet, peut-elle être une histoire comme une autre, s'appuyant sur la recollection de documents publics et « racontant » les événements et leur solidarité pour ainsi dire de l'extérieur, sans avoir égard à leur mathématité ? On distingue à vrai dire, et de plus en plus :

1) une histoire des sciences *externaliste*, qui photographie l'évolution historique des sciences de l'extérieur, comme elle le ferait d'autres activités, en

étant attentive aux modes d'organisation sociale, d'institutionnalisation, à la démographie et à l'instrumentalisation, à l'interaction avec les phénomènes historiques environnants de la science considérée ;

2) et une histoire *internaliste*, qui se veut en fait histoire du concept scientifique au sein de sa science d'appartenance ; cette histoire suit à la trace le cheminement de l'intelligibilité dans une science, en procédant à la relecture des mémoires successifs au fil desquels telle ou telle grande idée fut acquise. Elle reprend à son compte la perspective et les critères de rationalité de la science dont elle fait l'histoire, et s'efforce de construire le temps du concept, le temps du *travail du concept* si l'on veut dans l'enceinte de la science considérée elle tente d'explicitier le contexte notionnel de son apparition, l'enchaînement d'influences, de divorces et de réfutations dont il provient, les systématisations auxquelles il se rattache ou donne lieu. Cette histoire dite internaliste n'est plus une histoire au sens ordinaire du mot en particulier, elle n'est plus liée de la même façon à la chronologie usuelle, elle pourra considérer Clifford comme le précurseur immédiat d'Einstein plutôt que comme le contemporain de Hamilton, ou Démocrite comme le quasi-contemporain de Rutherford plutôt que comme un ancêtre de Lavoisier.

Pourtant, même cette histoire internaliste se distingue encore nettement de la science dont elle est l'histoire ce avec quoi elle tend à se confondre est, on le comprendra sans peine, la *philosophie* de cette science. De fait, en France, la préférence courante des milieux légitimes pour l'histoire internaliste des sciences correspond à l'idée que la bonne histoire d'une science doit être en même temps la réflexion philosophique de cette science, de même que, d'ailleurs, on tient dans les mêmes milieux qu'il n'y a pas

de bonne philosophie des sciences sans méditation historique de l'archive scientifique.

Le cas singulier de la philosophie est que son histoire internaliste lui est effectivement interne, à la limite ne se distingue pas d'elle. Ou du moins, il y a toute une tradition philosophique, celle qu'on appelle généralement continentale et dont Heidegger est le grand maître le plus récemment disparu, qui regarde l'exercice de l'histoire de la philosophie comme une composante essentielle de la philosophie. Ce serait le propre de la philosophie que l'accès à ses lumières et même leur renouvellement passeraient par la remémoration inspirée et structurale de ce qui a été dit, par la compréhension fine et profonde des multiples solidarités et résonances qui se sont établies d'un bout à l'autre du corpus séculaire dont elle est gardienne.

Pour dire les choses avec plus d'exactitude, l'histoire de la philosophie régule la philosophie de trois façons simultanées.

En premier lieu, elle donne dans une mesure importante son contenu à l'enseignement de la philosophie ce qu'on divulgue dans les classes de philosophie, au lycée et en faculté est l'ensemble historique des systèmes philosophiques consacrés, dans leurs liens et leurs ruptures.

En second lieu, elle constitue le dénominateur commun de l'identité sociale de philosophe telle que l'institution philosophique française la contrôle, notamment à travers les concours et les recrutements (un agrégé de philosophie est quelqu'un qui a justifié d'une compréhension et d'une maîtrise suffisante de l'histoire de la philosophie ; un philosophe impétrant est élu sur un poste de chercheur ou d'enseignant chercheur parce qu'il a fait une thèse qui approfondit le savoir de l'histoire de la philosophie sur tel ou tel auteur).

En troisième lieu, comme composante centrale de

la philosophie, elle tend à définir aussi le lieu de son progrès le plus décisif : les discours qui seront le plus facilement célébrés comme percés de l'intelligence philosophique seront ceux qui révolutionnent le regard rétrospectif sur les œuvres et les idées.

Un aspect important de la postérité de la pensée de Heidegger est la façon dont elle se trouve mariée avec cette figure, exemplairement française, mais universelle néanmoins (elle a cours à tout le moins partout où la philosophie continentale reste professée, mais je conjecture que la jeune tradition analytique, si elle ne l'a déjà fait, la retrouvera bientôt). Ce mariage doit se repérer à plusieurs niveaux.

Tout d'abord, il y a le fait, indéniable, que la pensée de Heidegger s'est naturellement trouvée une application extraordinairement féconde à l'histoire de la philosophie. *Sein und Zeit* n'est certainement pas un ouvrage d'histoire de la philosophie, bien qu'il y soit parlé avec une certaine acuité de Descartes, Kant ou Hegel c'est à l'évidence une œuvre strictement imaginative, proposant de nouveaux concepts, de nouveaux mots, de nouveaux récits, et mon premier chapitre visait à en répercuter l'apport à ce niveau de la pure invention idéale. Mais les perspectives ou notions déployées par Heidegger ont été utilisées par Heidegger lui-même à la restitution de grandes pensées qui l'ont précédé, à chaque fois suivant le triple projet d'en manifester la cohérence, d'en dégager l'élément le plus propre, et d'en excéder par un prolongement judicieux l'enseignement le plus précieux.

Ce qui est sans doute le plus frappant à cet égard est le travail de Heidegger sur Kant. Nous disposons d'au moins quatre livres de Heidegger qui sont des livres sur Kant, plus ou moins totalement ou uniquement *Kant et le problème de la métaphysique*¹⁷, le

17. Heidegger, M., 1929, *Kant et le problème de la métaphysique*, Paris, 1953, Gallimard, trad. A. de Waelhens et W. Biemel.

livre qui a été le plus voulu tel, mais aussi le cours dont il procède (*Interprétation phénoménologique de la « Critique de la raison pure » de Kant*¹⁸) et des cours presque exclusivement consacrés à des textes ou des problèmes kantien comme *L'essence de la liberté*¹⁹ ou *Qu'est-ce qu'une chose ?*²⁰.

Force est de reconnaître que, dans ces écrits, Heidegger a démontré par l'exemple qu'il n'y avait pas d'incompatibilité réelle entre la recherche philosophique et le retour du commentaire sur la pensée reçue. Les écrits sur Kant de Heidegger sont universellement salués à la fois pour les lumières qu'ils apportent dans la compréhension de Kant et pour leur importance dans l'élaboration et l'approfondissement des thèmes proprement heideggeriens. Les classer comme modalité mineure de l'exercice du génie heideggerien n'aurait guère de sens.

En fait, Heidegger a utilisé son langage de l'être, de l'étant, de l'existence, de la transcendance pour reformuler à sa main les dispositifs conceptuels de nombre d'auteurs de la tradition continentale. Il a déchiffré et reconstruit pour nous, dans des traités ou des articles, Duns Scot, Nietzsche, Aristote, Platon, Hegel pour en citer quelques-uns. Et il l'a fait avec le genre de succès que je viens d'évoquer pour Kant (peut-être jamais au même degré que dans cet exemple — prévisiblement exceptionnel — néanmoins).

De la sorte, il a défini un programme implicite de relecture justifiante des grands auteurs, lecture qui

18. Heidegger, M. 1928, *Interprétation phénoménologique de la « Critique de la raison pure » de Kant*, Paris, 1982, Gallimard, trad. E. Martineau.

19. Heidegger, M., 1982, *De l'essence de la liberté humaine*, Paris, 1987, Gallimard, trad. E. Martineau.

20. Heidegger, M., 1962, *Qu'est-ce qu'une chose ?*, Paris, 1971, Gallimard, trad. J. Reboul et J. Taminiaux.

néanmoins les ramène toujours à l'histoire de la métaphysique. C'est que, au fond, Heidegger a aussi théorisé la congénitalité de l'histoire de la philosophie à la philosophie. Pour lui, la philosophie est la discipline qui pose la question de l'Être et la prend sur elle. Son histoire s'identifie ainsi à l'histoire de la métaphysique : toutes les philosophies ont explicité des versions de l'être de l'étant, et qui plus est, sous la dépendance de la compréhension de l'être comme présence constante apportée par les Grecs depuis le début. L'histoire de la philosophie est donc la même chose que la remémoration par la philosophie de son aliénation dans la métaphysique, conjuguée avec l'attente passionnée de la percée d'un nouveau chemin, de l'apparition d'une nouvelle figure de la pensée qui s'attacherait à l'Être pour lui-même et ne mériterait peut-être plus le nom de philosophie. Donc, Heidegger rencontre l'histoire de la philosophie non seulement en ce qu'il l'a mise en œuvre excellemment, mais aussi au sens où il a formulé une justification philosophique de la centralité de l'histoire de la philosophie.

Le résultat en est ce que j'appelle l'usage historien de la philosophie de Heidegger, et dont je vais décrire, rapidement, quelques aspects.

D'un côté, le précédent heideggerien légitime le « choix » de l'histoire de la philosophie chez de nombreux auteurs contemporains. Il est tenu pour prévisible et normal qu'un nouvel ouvrage de philosophie soit, au moins pour une part importante de son contenu, la proposition d'une nouvelle lecture d'un auteur, ou même d'une inflexion significative dans une lecture déjà reçue. L'« effet heideggerien » en la matière, plus précisément, consiste en cela que ce n'est pas seulement la vénérable Sorbonne — dans sa supposée inertie — qui induit un tel style de la création philosophique : les « forces vives » de l'innova-

tion, lorsqu'elles s'inscrivent dans la continuité de la recherche phénoménologique heideggerienne, adoptent la même modalité de parole.

Deuxième aspect l'histoire de la philosophie actuelle est profondément influencée par Heidegger dans ses thèses et ses thèmes. Beaucoup d'auteurs cherchent en lisant les textes qu'ils travaillent le même genre d'éclaircissements que Heidegger apportait en traitant de Kant ou d'Aristote. En particulier, la démarche consistant à « situer » une pensée dans l'« histoire de la métaphysique » est devenue, sinon un passage obligé, du moins une option fréquente, quasi bienséante.

Troisième aspect la connaissance érudite de Heidegger tend à devenir un présupposé technique de l'histoire de la philosophie. Le spécialiste type d'un auteur est celui qui, en même temps, le connaît de fond en comble, et détient avec assez de compétence et de profondeur la « lumière » heideggerienne pour proposer une restitution d'histoire de la philosophie de cet auteur satisfaisant aux exigences implicites et momentanées du genre. Cette annexion tendancielle de l'histoire de la philosophie par le regard heideggerien n'est, à vrai dire, effective qu'à des degrés divers, et, notamment, elle ne se recommande pas avec la même autorité selon les auteurs. Le cas le plus représentatif est celui des études husserliennes, qui, à ma connaissance, ne sont presque jamais menées de façon notoire et reconnue par des spécialistes « préférant » la phénoménologie husserlienne à la phénoménologie heideggerienne, une telle tendance ne s'affirmant pas seulement en France.

À tout ce qui précède, je voudrais maintenant apporter un complément institutionnel qui en constitue aussi une correction. Le lien de l'histoire de la philosophie avec la philosophie est plus ancien que Heidegger, il a sa raison d'être indépendamment de

lui, je l'ai en partie exposé tout à l'heure. Dans une certaine mesure, il correspond simplement à un style philologique et interprétatif de la philosophie qu'elle a pris tout naturellement en se liant, de plus en plus au cours des deux derniers siècles, aux disciplines littéraires, et plus généralement à ce qu'on appelle les « sciences humaines et sociales ». L'institution scolaire et universitaire de la philosophie défend et transmet l'exercice de l'histoire de la philosophie spontanément pour ainsi dire selon la logique d'une affirmation identitaire. À un certain niveau du débat social d'ensemble ou des figures contemporaines de la recherche, cette option se marie avec l'héritage heideggerien au point de se confondre avec lui. Mais à un niveau plus intime et régulateur, il en va autrement. En particulier, Heidegger reste un auteur que l'on n'enseigne pas ou guère dans les khâgnes et hypokhâgnes, et dont on ne recommande pas l'utilisation « à découvert » dans les dissertations de concours, qu'il s'agisse de l'entrée dans les Écoles normales supérieures ou de l'accès au corps de l'agrégation. Heidegger est perçu comme un auteur trop contemporain, trop controversé, et peut-être au bout du compte pas assez scolaire et sélectif pour fournir aux épreuves du cursus une nourriture comparable à celle que lui procurent Platon, Descartes et Kant. De ce point de vue, le rapport de Husserl et de Heidegger pourrait bien se trouver inversé. Une des évolutions les plus actuelles de la philosophie institutionnelle française semble être en effet l'admission de Husserl au sein du patrimoine enseignable, donnant matière à exercice et sélection. Les symptômes principaux en sont que, d'un côté, il a été mis tout récemment pour la première fois au programme de l'agrégation, et de l'autre, le choix de faire sa maîtrise sur Husserl se présente aujourd'hui comme l'un des choix les plus en accord avec l'ambition.

Cet usage de Heidegger est à première vue complètement interne à la philosophie, et se distingue par là des deux précédents comme du suivant. Je crois néanmoins qu'il donne un éclairage essentiel sur sa pensée avec le recul, même léger, qui est le nôtre, nous voyons bien qu'un des enjeux de cette pensée est l'identité de la philosophie, le rite de sa transmission, et sa capacité à rester maîtresse de son histoire contre toutes les intrusions, sociales et disciplinaires.

L'usage poétisant

Dernière modalité de l'héritage heideggerien qui a pignon sur rue, du moins à laquelle je sois assez sensible pour m'y intéresser ici celle qui consiste à s'installer à la frontière entre l'art — ou la littérature, la poésie — et la philosophie, pour se consacrer à quelque chose qui, au fond, ne serait ni l'art proprement dit, ni la philosophie au sens classique, fût-ce la philosophie esthétique, mais plutôt « déjà » la *pensée* dans la figure que le second Heidegger appelle de ses vœux.

En évoquant plus haut « La question de la technique », j'ai eu l'occasion de dire qu'à la fin de cet article, Heidegger envisageait la contribution qui pourrait être celle de l'art à l'évitement du *Gefahr* l'art constitue en effet pour lui un recours contre le *Gestell*, contre l'injonction du commettre qui nous prescrit la pro-vocation comme seule relation au dévoilement, nous faisant oublier l'autre modalité plus passive, celle de l'accueil du pro-duire, également nommé po-hsic — nom qui en dit long. Heidegger pense en substance que la poésie, que la littérature comme poétique incline selon sa propension native au bon rapport à l'Être, obvie à l'entente fidèle de la décloison : qu'elle fait droit à cette générosité qui

donne figure à toute chose, notamment à notre posture d'humains. On a toutes les raisons de penser que le dépassement de la métaphysique qu'il attend, qu'il espère, consiste essentiellement en une refondation de la vie humaine autour du mode « poétique ».

À la réflexion, il me semble qu'il faut analyser l'instauration de la complicité entre poésie et pensée à trois niveaux : politique, en enregistrant la possibilité d'un certain usage révolutionnaire de Heidegger ; philosophique, en élucidant la notion heideggerienne d'un *voisinage de la pensée et de la poésie* ayant son incidence à la fois dans le champ philosophique et dans le champ littéraire ; esthétique proprement dit, en évoquant une tendance contemporaine de la réception et l'interprétation des œuvres qui se réclame ou peut se réclamer de Heidegger.

Pour ce qui est du niveau politique, je me contenterai en fait de replacer Heidegger dans le contexte du radicalisme et de la désespérance post-marxistes, en particulier allemands. L'option de chercher dans l'art ce qui faisait défaut à l'anticipation marxiste d'un changement révolutionnaire du monde, de chercher à dénouer l'impasse théorique et pratique de la première espérance en faisant le détour par l'art fut à vrai dire une option courante en Europe au cours des longues années du désenchantement inavoué qui fit suite à l'apparent succès de 1917. L'école dite austro-marxiste, celle des Marcuse, Horckheimer, Adorno, auxquels il faudrait sans doute adjoindre quelques autres que ma culture imparfaite me fait méconnaître, a semble-t-il d'une part entretenu l'héritage hégélien du marxisme, d'autre part mis en relation de façon systématique la liberté subversive de l'art et l'émancipation dont le marxisme traçait la perspective (sans négliger d'ailleurs le soubassement de désir et de pulsion de cette liberté).

J'évoquerai ensuite, à titre de deuxième facette de

la même conjonction, l'émergence de groupes ayant une motivation au premier chef artistique, mais se reconnaissant dans l'intention générale de dépassement de la société marchande et capitaliste formulée par le mouvement marxiste au début du siècle, le surréalisme, le lettrisme, plus près de nous les groupes dont est née l'Internationale Situationniste, *Cobra* et le « Mouvement pour un Bauhaus imaginiste ». Finalement, cette « sensibilité » a pris corps dans un mouvement social à certains égards classiques, le mouvement étudiant de 1968, comme il a été notamment clair en France ; mais une estimation similaire pourrait être faite, je crois, à propos d'autres expériences parallèles — par exemple l'américaine²¹.

L'intérêt paradoxal qu'il peut y avoir à rappeler un tel contexte est, à mes yeux, qu'en dépit de la convergence stylistique, affective, et même partiellement thématique de Heidegger avec ces courants, il leur demeure absolument étranger. L'annonce du dépassement de la métaphysique est prononcée par un homme seul et vieillissant, retiré dans sa maison et les forêts environnantes, peu enclin à rechercher dans l'alliance avec d'autres les voies du changement social. De la vision marxiste, pour ce que j'en sais, il sera resté essentiellement indemne. Enfin, le pacte avec l'art ou la poésie qu'il entend nouer ou qu'il préconise n'est pas tourné vers quelque chose comme l'intensification esthétique de la vie, l'introduction de l'entropie du façonnement artiste de tout réel dans la quotidienneté. Bien au contraire, Heidegger semble avoir par avance refusé une telle orientation dans sa critique de Nietzsche. Il va sans doute de soi, pour lui, que toute mobilisation politique à grande échelle

21. Il restait, oserais-je le dire, quelque chose encore de cette conjonction dans la référence au « *Changer la vie* » de Rimbaud qu'assumait le programme socialiste jusqu'en 1981.

relève encore de l'*Arraisonnement*, que le radicalisme esthétique collabore implicitement à l'interprétation de l'Être comme volonté, laquelle porte tort à l'accueil du don et de l'injonction. Pourtant, de nos jours encore, je pense, il y a des esprits, parfois les meilleurs et les plus soucieux de vérité, qui tiennent à Heidegger principalement en raison de la prolongation de vie qu'il accorde à l'idéalisme esthético-marxiste, par la structure contemptrice même de son discours sur le monde moderne, ainsi que je l'ai expliqué au début de ce chapitre.

Quant à l'aspect philosophique de la complicité de la pensée et de la poésie, l'essentiel en a déjà été exposé. Pour le second Heidegger, l'important est que l'Être nous tient en nous donnant tout étant. Mais cela, il le fait en s'identifiant en quelque sorte à la poéticité même du langage. Le langage donne lieu à la parole, et la parole est le déploiement même dont émane l'espace de jeu spatial et temporel où toute chose peut se tenir. Heidegger appelle *Die Sage* (la Dite) la parole en tant qu'un tel octroi de l'étant. Cette *Dite* est encore l'événement même de la *proximité* la plus originaire, elle est ce qui met en chemin tous les chemins, ouvre toute contrée, rend relatifs en les mettant face à face les étants ou les dimensions l'espace et le temps à un certain niveau, le Ciel, la Terre, la divinité et l'homme à un autre niveau, la pensée et la poésie enfin. L'affinité qu'aménage la *Dite* — selon Heidegger — entre pensée et poésie a quelque chose à voir avec le fait que celles-ci sont toutes deux des modalités ou des qualifications du dire. Selon les mots de Heidegger

« Qu'en est-il maintenant du voisinage de la poésie et de la pensée ? Nous nous trouvons sans voix entre deux modes tout à fait distincts du dire. Dans le chant (*Lied*) du poète, le mot paraît comme

ce qui plonge en tout secret dans l'étonnement. La méditation pensante attentive à la relation entre le "est" et le mot qui n'a rien d'une chose parvient devant quelque chose de mémorable, digne d'être pensé, et dont les traits se perdent dans l'indéterminé. Là ce qui étonne, dans un dire dont l'accomplissement est chant ; ici, ce qui est digne de pensée, dans un dire à peine déterminable et en tout cas non chantant²² ».

Pourtant, ce qu'arrive à concevoir Heidegger, c'est qu'au niveau de la *Dite*, de cette donation qui est parole et qui ménage le jeu pour la présentation de toute chose, un voisinage est institué pour ces deux « modes tout à fait distincts » du dire. Ce voisinage, tout en les opposant, les apparie.

Le nœud de la pensée et de la poésie, conceptuellement, me semble pour Heidegger le suivant.

La pensée est attentive à la corrélation du dire et de ce qui est, au problème de la vérité, disons, mais il s'ensuit qu'elle ne peut que manquer la « valeur » d'être, ou valeur quant à l'être de la parole comme telle. Se fiant à la parole pour sa tâche infinie d'explicitation, la pensée perd tout contrôle possible sur la puissance explicitante même de la parole, qui ne se prête pas elle-même à explicitation sans doute, et demeure donc pour la pensée comme une indétermination « mémorable ». La poésie, quant à elle, apparaît plutôt comme ce qui reçoit la parole en tant que source et élément de l'étonnement, et, tout simplement et avant tout, comme événement. Ce que la pensée manque à dévoiler, l'explicitable de la puissance explicitante de la parole, la poésie le cèle et l'accomplit, en fait le ressort d'un émerveillement. Mais cette

22. Cf. Heidegger, M., 1959, « Le déploiement de la parole », in *Acheminements vers la parole*, Paris, 1976, Gallimard, trad. F. Fédier, pp. 141-202 ; pp. 179-180 pour la citation.

description voit la pensée et la poésie comme toutes deux situées par un don de l'événement qui leur est antérieur et les motive l'une et l'autre. Ce don, c'est la *Dite*, comme parole du déploiement, délivrance de l'espace et du temps de jeu de la présentation.

Cette conception contient-elle le programme d'une collaboration de la pensée et de la poésie? Il me semble que oui, si j'en juge, à la fois, par l'intention et l'usage de Heidegger lui-même, et par certaines retombées de son discours.

Tout d'abord, Heidegger, dans ses écrits les plus tardifs, et singulièrement dans « Le déploiement de la parole » que nous venons d'exploiter, construit son propos à partir du commentaire d'un texte poétique. Il fait les plus grands efforts pour que la venue au langage philosophique de son idée semble émaner, en un sens difficile à cerner, de l'entente du texte poétique, de sa résonance insistante à l'oreille de qui le lit et le relit, faudrait-il peut-être dire. Ce que Heidegger veut, en substance, c'est que la confrontation avec le texte poétique soit la voie d'une « expérience avec la parole », et non pas que la dextérité philosophique accole son verbe au poème comme ce qui en exprimerait pour la première fois clairement la pensée. En principe, le « passage » ou la transmission qui garantissent l'« expérience » avec la parole, qui assurent que pour une fois, la philosophie s'est soumise à l'épreuve de l'authentique-qui-résiste, devrait s'accomplir directement de l'étonnement ou du secret poétique à la faconde formulante de la philosophie. Heidegger exprime sans ambages son refus de voir son commentaire fonctionner comme traduction révélatrice du poème

« Pour nous cependant, la question doit rester entière : sommes-nous en état de nous engager comme il faut dans cette expérience poétique? Le

péril demeure que nous demandions trop à un tel poème, c'est-à-dire que nous importions en lui trop de pensée, en nous fermant à l'atteinte par le remuement du poétique²³ ».

Ou encore

« Nous parlons de la parole dans l'apparence, sans cesse, de ne parler que *sur* elle, alors que déjà, à partir de la parole et en elle, nous nous la laissons dire elle-même, son déploiement. C'est pourquoi il n'est pas permis d'interrompre prématurément le dialogue entamé avec l'expérience poétique que nous avons entendue — de l'interrompre en reprochant à la pensée de ne pas laisser la poésie prendre la parole, et de tout faire passer du côté du chemin de la pensée.

Il faut prendre le risque de parcourir de long en large le voisinage du poème et de la strophe finale en laquelle il se rassemble²⁴ ».

Il peut arriver aussi à Heidegger, dans le même esprit, d'enraciner sa méditation dans la contemplation loquace d'un tableau ainsi, l'article « Sur l'origine de l'œuvre d'art » s'efforce d'obtenir la juste pensée de ce qu'est une chose à travers un long commentaire questionnant les souliers représentés par Van Gogh dans l'une de ses toiles.

Si cette coopération est réelle, c'est-à-dire si elle établit la philosophie dans une véritable dépendance à l'égard des documents poétiques qui sont les supports des « expériences » présentées, ou si en fait le discours heideggerien reste immuablement dans le régime philosophique le plus classique, et convertit à chaque fois ses documents en esquisses de pensées

23. *Op. cit.*, pp. 156-57.

24. *Op. cit.*, pp. 174-75.

discursives, n'ayant pas égard à eux autrement qu'à un morceau choisi de l'histoire de la philosophie, c'est ce qu'il est au fond difficile de juger. Même dans la seconde hypothèse, en tout cas, Heidegger ouvre par son procédé un nouveau style au moins, un nouveau district peut-être pour la philosophie. On peut le concevoir en analogie avec le cas où la philosophie acquiert une différence spécifique de philosophie des mathématiques en réfléchissant à partir de sources mathématiques, quand bien même il serait vrai qu'elle réfléchit toujours de la même façon et soustrait au texte mathématique un contenu philosophique qui esquive en dernière instance sa mathématicité. Il se peut d'ailleurs qu'il soit légitime dans ce cas, parfois, de parler d'une « expérience de la pensée avec la mathématique ». Il me semble donc probable que Heidegger a fait date dans le genre philosophique en introduisant dans ses espèces une sorte d'analogie poétisant de l'épistémologie.

J'ajouterai qu'il a aussi pu, de la sorte, faire date de façon indirecte dans le champ poétique. Quelques poètes, et non des moindres, ont ressenti que la démarche de Heidegger ouvrait pour eux un espace intermédiaire entre philosophie et poésie, qui leur permettait, soit d'ajouter à leur exercice poétique un exercice philosophique inspiré par lui, autour des thèmes heideggeriens, soit même de faire valoir pour poèmes des écrits d'allure réflexive. Il me semble qu'Yves Bonnefoy s'est engagé dans une telle direction²⁵. L'amitié de Heidegger avec René Char a possiblement compté pour accréditer du côté poétique ce « voisinage de collaboration ». Heidegger lui-même

25. Je ressens ainsi comme lié à Heidegger son « Les Tombeaux de Ravenne », in *Du mouvement et de l'immobilité de Douve*, Paris, Gallimard, 1970, pp. 19-39.

nous a laissé, avec « L'Expérience de la pensée²⁶ », un texte habitant plutôt le versant poétique du voisinage.

Enfin, troisième aspect de l'usage esthétisant, il est possible d'entendre les « expériences » que conduit Heidegger sur tel ou tel support artistique comme des normes implicites pour la critique et l'interprétation des œuvres. L'usage que fait Heidegger de Hölderlin, Trakl, Stefan George ou Rilke définirait ce que doit être une lecture pénétrante de ces poésies, voire des poésies en général. Une telle manière d'hériter de Heidegger donne satisfaction à une des opinions constantes de la critique littéraire, régulièrement exprimée et défendue par certains des protagonistes du débat sur cette critique : l'opinion selon laquelle la bonne critique littéraire est la critique philosophique, c'est-à-dire la critique qui dégage le contenu philosophique des œuvres. Telle n'est pas, je l'ai dit, l'intention de Heidegger dans ses « expériences ». Mais dans la mesure où ce qu'il fait se laisse néanmoins assimiler à ce modèle, ne se montre pas inexorablement rebelle, en tout cas, à une telle assimilation, et dans la mesure où la demande d'un tel modèle existe, cela devient une prolongation possible de son sillon que de se livrer, aujourd'hui, à une lecture philosophique des œuvres informée par le dispositif conceptuel heideggerien.

À cette école implicite de l'interprétation ou de la critique des œuvres réagissent alors avec virulence les écoles qui revendiquent au contraire un certain *internalisme* des commentaires. Qui demandent, par exemple, que la critique littéraire accepte de se laisser contrôler et dans une certaine mesure exclusivement

26. Cf. Heidegger, M., 1954, « L'Expérience de la pensée », in *Questions III*, Paris, 1966, Gallimard, trad. A. Préau, pp. 17-41.

inspirer par le réseau signifiant effectif-historique que construit la raison philologique.

Dans un récent article²⁷ tout à fait stimulant quant aux questions abordées ici, Denis Thouard, débattant avec des lectures plus ou moins heideggeriennes de la poésie de Celan, reproche à celles-ci de se montrer tout à fait incapable de rendre compte du forçage d'une nouvelle norme du sens qu'est nécessairement une grande poésie, selon lui.

Tout prouve en tout cas que par sa volonté d'instaurer et d'habiter une marge du voisinage de la pensée et de la poésie, Heidegger a donné naissance à toute une constellation de pratiques intermédiaires et de modes de réceptivité surdéterminés.

L'usage nazi

Difficile d'achever ce livre sans évoquer ce dont tout le monde parle, et qui fait aujourd'hui la notoriété peut-être la plus large de Heidegger sa compromission historique avec l'hitlérisme. Chacun sait que Heidegger a adhéré au NSDAP avant la Seconde Guerre mondiale, qu'il a même accepté des responsabilités universitaires octroyées par le régime nazi, et prononcé quelques discours publics où il faisait allégeance au volontarisme hitlérien pour l'Allemagne. On sait aussi qu'il a pris, en fin de compte, ses distances avec le pouvoir nazi, mais qu'il n'a jamais jugé utile, après-guerre, et après que le droit d'enseigner lui eut été rendu, d'énoncer au grand jour ou d'écrire quoi que ce soit au sujet de l'extermination des juifs d'Europe.

27. Cf. Thouard, D., « Une lecture appliquée — Gadamer lecteur de Celan », in *Poésie et pensée, Atelier 7*, éd. par J.-M. Mouillée, Villeneuve d'Ascq, 1996, pp. 41-58.

S'agit-il en l'occurrence d'un « usage » du heideggerianisme, comme mon titre de section le laisse entendre ? Si cela était, en tout cas, il s'agirait d'abord d'un usage auquel se serait livré Heidegger lui-même, et non pas d'un durcissement ou d'une extrapolation survenue au-delà de lui et indépendamment de lui.

Savoir comment il faut répondre à la question posée à l'instant, cela dit, est justement ce qui fait litige dans le débat sur ce qu'on peut appeler « l'affaire Heidegger ».

Il y a, certes, des gens que leur affection pour l'auteur et le penseur que Heidegger fut pousse encore à nier qu'on puisse tout simplement lui imputer une collusion réelle avec le régime nazi, en dépit des faits que je viens de rapporter pour eux, une interprétation suffisamment bienveillante réduit l'adhésion au NSDAP à une méprise, la participation comme « notable » au régime nazi à un comportement inévitable ou commandé, et le silence après-guerre à un incommensurable respect. Inutile, je crois, d'argumenter dans leur direction on ne peut sans doute faire mieux que de leur demander ce qui reste comme objet d'amour en Heidegger une fois qu'ils l'ont à ce point exonéré. Sans être sûr de ne pas entendre, en réponse, que Heidegger est par-dessus le marché immunisé dans leur estime et leur affection contre la figure d'homme égaré, de sujet terrorisé et de cœur incapable de dire sa honte et son horreur qu'ils ont été obligés de lui composer pour le défendre.

Mais pour la majeure partie de ceux que la question touche, ce qu'il s'agit de savoir est si l'adhésion de Heidegger au nazisme, quels que soient à vrai dire son degré et sa conséquence, était en quelque manière, de sa propre part, un usage de sa pensée. De savoir, si, en prenant cette carte de parti, en assumant ces fonctions de recteur, en prononçant ces discours,

et en gardant plus tard un tel silence, il a compromis le heideggerianisme lui-même avant tout, le dispositif d'idées que j'ai dégagé au cours des deux premiers chapitres.

Mais cette interrogation, au bout du compte, atteint aussi les usages de Heidegger que je viens de passer en revue. Si la pensée de Heidegger a un usage nazi, si elle nous est pour ainsi dire historiquement délivrée avec cet usage, celui-ci ne jette-t-il pas l'opprobre sur les autres usages, qu'on s'apprêtait d'abord à regarder comme « positifs » ? S'ensuit-il, pour être explicite, que la condamnation de la domination de la technique sur le monde moderne est secrètement affiliée aux conceptions nazies — que, peut-être, les groupes qui la reprennent à leur compte sont en danger de suivre un destin nazi — s'ensuit-il que l'herméneutique à la Heidegger et Gadamer, en interdisant l'exercice responsable de la raison critique, favorise l'obscurantisme et le traditionalisme qui font le lit du national-totalitarisme, s'ensuit-il que la prédilection pour l'histoire de la philosophie qui se recommande de Heidegger n'est qu'une machine de guerre pour protéger une activité universitaire des règles de la rationalité, au grand bénéfice de la promotion de l'irrationnel de la haine et de la race, s'ensuit-il enfin que la volonté d'habiter le voisinage de la poésie et de la pensée trahisse toujours un esthétisme aristocratique faisant bon marché de la vie et la douleur de l'homme quelconque ou de l'homme différent ?

Telles sont les questions qui se posent aujourd'hui à ceux pour qui Heidegger compte, et qui ne peuvent donc se déclarer tout simplement absolument étrangers à son apport ni philosophiquement stimulés par la pensée de l'existence et de la différence ontologique, ni technophobes, herméneutes, historiens de la philosophie ou adeptes de la conjugaison inspirée de la poésie et de la philosophie après lui. Fort peu nom-

breux sont, je crois, les lettrés à ce point exempts de Heidegger.

Je conclurai donc simplement ce petit ouvrage en formulant ma réponse à cette question, dans la ligne de ce que j'ai déjà écrit, avec une plume (un peu) plus spécialisée, dans mon article *Die Wissenschaft denkt nicht*²⁸.

Avec beaucoup d'autres, je juge que rien de la pensée de Heidegger n'est en toute certitude étranger à sa compromission personnelle avec le régime nazi. Pour les propositions les plus centrales de l'édifice idéal et philosophique que nous tenons de lui, la connexion réside sans doute dans l'évitement général du motif éthique — au sens vrai du mot — qu'accomplit en fait le système de ces propositions, évitement dont j'ai pu dire ici ou là quelques mots. Sans tenter de développer le sujet, ce qui ne serait d'ailleurs pas possible dans les limites de ce texte et à l'intérieur d'un projet qui est de restitution plutôt que de polémique, je renverrai mon lecteur à la critique de Heidegger par Emmanuel Levinas. Celui-ci, tout en reconnaissant pleinement la grandeur de la pensée de Heidegger, croit que sa figure en dernière analyse neutre de l'Être — alors même que ce dernier est supposé nous enjoindre — aussi bien que sa conception du *Mitsein*, de la dette et de l'enjeu d'authenticité du *Dasein* font obstacle à une réelle compréhension de l'éthique comme assujettissement catégorique à autrui (autrui comme notre maître et comme le démuné, nous enjoignant par sa posture même le secours et l'écoute). En d'autres termes, la « grande »

28. Cf. Salanskis, J.-M., 1991, « Die Wissenschaft denkt nicht », in *Revue de Métaphysique et de Morale*, n° 2, pp. 207-231 ; traduction anglaise par G. Collins, in *Tekhnema*, n° 2, Paris, 1995, pp. 60-84 ; repris dans *Le temps du sens*, Orléans, 1997, HXX.

philosophie de Heidegger est compromise en ce sens qu'elle ne contient aucun accent qui interdise par avance de suivre si peu que ce soit l'aventure nazie ; en ce sens que, plus précisément, elle estompe systématiquement le versant de la tradition philosophique susceptible de motiver une résistance intellectuelle au projet nazi tel qu'il ne pouvait guère ne pas être compris.

Mais, je m'empresse de l'ajouter, car cela me paraît tout aussi important, il convient de comprendre que ce niveau de la compromission est en partie celui de la philosophie en général, et, avec elle, de toutes les démarches et activités humaines émancipées de la problématique pure de la moralité, c'est-à-dire presque toutes. Nous vivons, depuis longtemps déjà, et comme Heidegger, dans un monde qui décrète et endure l'émancipation d'à peu près toutes les sphères de la vie à l'égard de l'absoluité de l'obligation morale c'est en quelque sorte toute l'idée de notre « monde des libertés » que l'obligation morale y est quelque chose de non obligatoire, susceptible seulement de survenir comme la bénédiction et le couronnement d'une société formellement indifférente et égoïste. Dans ces conditions, il n'est pas plus déductible, de ce que l'on dispense un grand message philosophique, qu'on soit en état de bien se conduire, que de ce qu'on est un excellent garagiste ou même une femme d'intérieur hors pair. La croyance commune que les scientifiques ou les hommes de grande culture sont naturellement portés à être de bonnes personnes est non fondée. La critique de Heidegger par Emmanuel Levinas montre seulement que sa philosophie ne contient même pas une partie réceptive à l'enjeu éthique susceptible de contribuer de façon minimale au bien en entretenant l'intuition séculaire de la culpabilité. Mais eût-elle inclus un tel développement, qu'elle n'aurait pas été pour autant une garantie par

elle-même, une protection sûre de son auteur contre le mauvais penchant politique en particulier.

Un second aspect de ma réaction à la question concerne cette fois les usages de Heidegger. Le problème qu'ils posent est différent, parce qu'ils ont une dimension de prône, de slogan, de revendication et d'anticipation historique, même s'ils ne se donnent pas purement et simplement sur le mode normatif. Le discours technophobe est très proche d'une condamnation radicale de l'Occident appelant à le révolutionner. Le discours sur le voisinage de la poésie et de la pensée n'est pas loin d'être l'indication de la voie et des moyens pour une telle révolution, pour un tel dépassement. La figure post-heideggerienne de l'histoire de la philosophie, prise au sérieux, sans humour et sans intelligence, prend le sens d'une prescription à l'intention du travail philosophique, visant à l'orienter définitivement dans une certaine direction thématique et surtout une certaine fréquentation des textes et des arguments. La doctrine herméneutique heideggeriano-gadémarienne, enfin, peut sans doute être reçue comme la recommandation d'un certain rapport à la culture, où la vision de la provenance et de l'appartenance évince l'initiative et la responsabilité critiques.

Comme donc ces usages de Heidegger s'engagent spontanément sur la voie de l'axiologique ou du normatif, fût-il implicite, peut-être avons nous le devoir de nous méfier d'eux à proportion de l'« enseignement » que nous donne l'usage nazi. Pouvons-nous nous fier à l'évaluation à tout le moins comme-simorale qui émane d'une pensée ayant, dans ses expressions les plus hautes et les plus souveraines, obscurci le motif éthique, et n'ayant pas empêché, dans la vie de celui qui la concevait, l'adhésion au nazisme et le silence sur son crime cardinal ?

Encore une fois, nous retrouvons ici, je crois, un dispositif qui accompagnait le marxisme dans sa

grande époque le même discours qui dénonçait et ridiculisait tout « humanisme » et tout moralisme traditionnel était celui qui constituait la référence morale par excellence de millions d'hommes dans des contextes relevant éminemment de l'éthique au sens traditionnel. Il est sans doute indu et de surcroît dangereux de fonctionner comme morale après avoir ruiné la moralité.

Bien entendu, l'affaire est plus fine et délicate qu'on pourrait le croire après avoir lu ces dernières lignes. Chacun des quatre usages de Heidegger que j'ai décrits dans ce chapitre est inséparable d'un développement théorique, conceptuel, philosophique plein d'intelligence à partir des grandes idées de Heidegger, qu'il ne faudrait surtout pas juger, contrairement à toute déontologie de la pensée et de la preuve, « réfuté » par le nazisme de Heidegger. Je voudrais n'avoir énoncé ce qui précède que comme recommandation globale en amont du rapport à ces usages de Heidegger recommandation d'être attentif au moment et à la manière dont ces développements fonctionnent comme des prescriptions arborant la gravité du moral sans en avoir endossé l'essence ; recommandation de ne pas céder trop facilement, pour commencer, à une description du monde et de la vie que suggèrent ou portent ces usages comme si elle émanait du savoir le plus autorisé sur ces matières.

Pour être plus explicite, je crois que chacun des quatre usages doit être équilibré par une sorte de correction critique, qui libère le champ et l'enjeu auxquels il se relie de l'appropriation dogmatique d'un heideggerianisme devenu morale rampante. En quoi cette correction consiste dans chaque cas, c'est ce qu'il n'est pas si facile de déterminer, c'est ce qu'il faudrait peut-être d'autres livres pour exprimer. Je me contenterai, ici, de signaler quelques pistes, de suggérer quelques orientations, pour donner une idée de la

sorte de travail et du genre d'inspiration que j'imagine à l'œuvre dans ces « corrections ».

S'agissant de l'usage technophobe, Bernard Stiegler a récemment relativisé les verdicts heideggeriens à la fois de l'intérieur, en montrant quelle autre philosophie de la technique était implicite chez Heidegger, et de l'extérieur, en allant au-devant, de manière enjouée, de l'approfondissement de l'*herméneia* que la nouvelle donne technique autorise. Il resterait, je crois, à réfléchir sur la technique elle-même, à nous demander ce que nous comprenons sous ce mot avec une nouvelle naïveté, en défaisant la synthèse d'identification confusionniste science-technique-société dont la conception heideggerienne du *Gestell* est porteuse cela revient à ne pas se satisfaire d'une égalisation entre dimensions ou aspects qui n'est au bout du compte justifiée que par le « sentiment » communi-moral de l'inacceptabilité du *commettre*.

S'agissant de l'usage historien de la philosophie, il importerait, d'abord, de ne pas confondre la reconnaissance de la consubstantialité de l'histoire de la philosophie à la philosophie avec la disqualification de la novation conceptuelle ou de l'audace de système, ni avec l'adoption du référentiel de l'Être comme référentiel de toute lecture. Cela est affaire de déontologie et peut s'affirmer sans « anti-heideggerianisme » aucun, bien que contre un moralisme d'inspiration heideggerienne de la dévotion envers les textes. Par ailleurs, pour être plus spécifique, dégager Husserl du prisme heideggerien serait, me semble-t-il, dans le contexte actuel, la priorité des priorités. Faut-il préciser que cela ne porterait aucun tort (d'histoire de la philosophie) à Heidegger, bien au contraire ? Heidegger souffre d'être présenté sur fond d'un faux Husserl, qui est le Husserl réduit en son nom par ses zéloteurs.

S'agissant de l'herméneutique gadamériano-hei-

deggerienne, j'aurai l'outrecuidance de présenter mon propre travail comme une manière de procéder à la correction nécessaire. En validant l'interprétation heideggerienne de la pensée comme cheminement herméneutique, mais en montrant cette figure à l'œuvre au sein de la science formelle ou de la tradition talmudique, j'ai le sentiment de purger la vision heideggerienne de sa mauvaise face partisane. Mais sans doute d'autres travaux ont-ils, d'une tout autre manière, une fonction similaire, ainsi ceux de l'école de l'*herméneutique critique*, qui s'est développée en France autour de Jean Bollack.

S'agissant de l'usage poétisant, je suis beaucoup plus loin de contrôler les enjeux et de deviner ce qui compte le plus. J'ai néanmoins tendance à croire important de refuser toute illusion sur une homogénéité réelle du dire philosophique et du dire poétique, illusion qu'à vrai dire, Heidegger lui-même entendait éviter, mais que sa rhétorique du voisinage et une certaine dénégation silencieuse de la persistance du mode philosophique dans sa prose la plus tardive et la plus rêveuse a inévitablement induite. Peut-être aussi, mais je le dis avec encore plus de prudence, conviendrait-il de mettre la pensée du « voisinage » à l'épreuve d'un art résolument non représentatif. L'idée heideggerienne de la proximité se maintient-elle dans le cas où le dire de la poésie ne se laisse plus rapporter, même comme sidération et comme chant, à la polarité du mot et de la chose ? Et la signification comme-si-morale d'un voisinage de la pensée et de la poésie « a-représentative » n'est-elle pas tout autre ? Je me limite à poser cette double question, qui, je crois, passe ma compétence.

Je conclurai ma discussion des problèmes que nous pose l'usage nazi de Heidegger en essayant de prescrire *a priori*, autant qu'il est convenable, notre comportement d'héritage. À cet effet, je formulerai

simplement deux slogans 1) se livrer, résolument, à la récupération technique des gestes et opérations systématiques légués éventuellement à son insu par Heidegger ; 2) participer à sa canonisation comme auteur de dignité maximale, car telle est aussi la manière de le vouer pour l'éternité au regard critique quant à ce qui nous reste en travers de la gorge.

Le premier point se comprend facilement la pensée se segmente, pour des motifs d'essence, en fragments qui font sens pour une réactivation le plus souvent décalée osée par ceux qui l'ont reçue. Que la volonté de puissance des lecteurs anime en suivant son propre penchant configuratif telle ou telle partie du message reçu, qu'elle le reprenne en un dispositif de pensée nouveau et autre en dépit de la fidélité de la reprise, cela n'illustre pas l'immoralisme arrogant du sujet à l'égard du donné, c'est plutôt la seule modalité vraie et déontologique de l'affectation d'une pensée par une autre. Donc, c'est en célébrant l'opérativité dans l'ordre de la pensée des contenus heideggeriens, en leur faisant délivrer toutes les clefs et toutes les perspectives possibles, en les rapprochant de contenus empruntés aux disciplines apparemment les plus étrangères, en les formalisant, les géométrisant, les musiquant et les picturalisant que l'on respectera la déontologie qui fait foi en la matière, celle du libre commerce de la signification, qui coïncide en l'occurrence avec celle du respect des thèmes reçus, de leur transmission et de leur élucidation indéfinie.

Le second point va également de soi, je crois. Toute tentative de minimiser ou réduire l'importance philosophique de Heidegger irait à l'encontre du vœu de prendre en considération avec toute la gravité souhaitée sa compromission. C'est comme compromission d'un auteur de cette envergure qu'elle compte et requiert de nous une réflexion infinie. Plus cette faute est la sienne, plus elle est grande, et plus il est lui-

même grand enfin, plus elle devient notre responsabilité il nous incombe, sans qu'une limite temporelle du type de la prescription ne soit en la matière acceptable, de défendre et justifier la pensée dans sa liberté et sa joie en la corrigeant comme il convient dans son usage au vu de ce que, comme pensée, elle a laissé être ou accompagné. Dans la conscience que ce laisser être ou cet accompagnement demeurent sans nul doute, aujourd'hui, la faute de cette pensée aussi bien que de beaucoup d'autres.

Références bibliographiques

Ouvrages et articles de Heidegger cités

Heidegger, M., 1927, *Être et temps*, trad. E. Martineau, Authentica, 1985, trad. F. Fédier, Gallimard, 1986.

Heidegger, M., 1927, *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, Gallimard, 1985, trad. J.-F. Courtine.

Heidegger, M., 1928, *Interprétation phénoménologique de la « Critique de la raison pure » de Kant*, Gallimard, 1982, trad. E. Martineau.

Heidegger, M., 1929, *Kant et le problème de la métaphysique*, Gallimard, 1953, trad. A. de Waehlens et W. Biemel.

Heidegger, M., 1938, « Qu'est-ce que la métaphysique ? », in *Questions I*, Gallimard, 1968, trad. H. Corbin, pp. 23-84.

Heidegger, M., 1946, « Lettre sur l'humanisme », in *Questions III*, Gallimard, 1966, trad. R. Munier, pp. 73-154.

Heidegger, M., 1949, « L'époque des "conceptions du monde" », in *Chemins qui ne mènent nulle part*, Gallimard, 1980, trad. W. Brockmeier, pp. 99-146.

Heidegger, M., 1949, « La parole d'Anaximandre », in *Chemins qui ne mènent nulle part*, Gallimard, 1980, pp. 387-449.

Heidegger, M., 1949, *Chemins qui ne mènent nulle part*, Paris, 1980 Gallimard, trad. Wolfgang Brockmeier.

Heidegger, M., 1954, « Dépassement de la métaphysique », in *Essais et Conférences*, Gallimard, 1958, trad. A. Préau, pp. 80-115.

Heidegger, M., 1954, « L'Expérience de la pensée », in *Questions III*, Gallimard, 1966, trad. A. Préau, pp. 17-41.

Heidegger, M., 1954, « La question de la technique », in *Essais et Conférences*, Gallimard, 1958, trad. A. Préau, pp. 9-48 ; 16.

Heidegger, M., 1954, *Qu'appelle-t-on penser ?* PUF, 1959, trad. A. Becker et G. Granel.

Heidegger, M., 1956, « Contribution à la question de l'être », in *Questions I*, Gallimard, 1968, trad. G. Granel, pp.195-252.

Heidegger, M., 1959, « D'un entretien de la parole », in *Acheminements vers la parole*, Gallimard, 1976, trad. F. Fédier, pp. 85-140.

Heidegger, M., 1959, « Le déploiement de la parole », in *Acheminements vers la parole*, Gallimard, 1976, trad. F. Fédier, pp. 141-202.

Heidegger, M., 1959, *Acheminements vers la Parole*, Gallimard, 1976, trad. J. Beaufret, W. Brockmeier et F. Fédier.

Heidegger, M., 1962, « Temps et Être », in *Questions IV*, Gallimard, 1976, trad. J. Lauxerois et C. Roels, pp. 12-51.

Heidegger, M., 1962, *Qu'est-ce qu'une chose ?* Gallimard, 1971, trad. J. Reboul et J. Taminiaux.

Heidegger, M., 1982, *De l'essence de la liberté humaine*, Gallimard, 1987, trad. E. Martineau.

Ouvrages sur Heidegger

Boutot, A., 1989, *Heidegger*, Que sais-je ?, PUF.

Haar, M., (éd.), 1983, *Cahier de l'Herne Heidegger*, Paris, Éditions de l'Herne ; republié comme Livre de Poche, collection *biblio essais*.

Dastur, F., 1990, *Heidegger et la question du temps*, Coll. *Philosophies*, PUF.

Farias, V., *Heidegger et le nazisme*, trad. Benarroch et Grasset, Verdier, 1987.

Granel, G., « Martin Heidegger », in *Histoire de la Philosophie ?* F. Châtelet dir., « Le xx^e siècle », Hachette, Paris, 1973.

Levinas, E., *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Vrin, Paris, 3^e éd., 1974.

Safranski, R., 1994, *Heidegger et son temps*, trad. franç. Isabelle Kalinowski, Grasset, 1996.

Steiner, G., 1978, *Martin Heidegger*, Champs Flammarion, trad. franç. Denys de Caprona (1981, Albin-Michel).

Tugendhat, E., 1979, *Conscience de soi et auto-détermination*, Paris, Armand Colin, 1995.

Vattimo, G., 1971, *Introduction à Heidegger* ; trad. franç. Jacques Rolland, Coll. La nuit surveillée, Cerf, 1985.

Table

| | |
|----------------------------------|-----|
| Les grandes dates..... | 7 |
| Introduction..... | 9 |
| L'Existence | 13 |
| L'Être et l'étant..... | 55 |
| Usages de Heidegger | 99 |
| Références bibliographiques..... | 153 |