

MAXENCE CARON

HEIDEGGER
PENSÉE DE L'ÊTRE
ET ORIGINE
DE LA SUBJECTIVITÉ

Préface de
JEAN-FRANÇOIS MARQUET

La nuit surveillée

LES ÉDITIONS DU CERF
www.editionsducerf.fr
PARIS

2005



Imprimé en France

© *Les Éditions du Cerf*, 2005
www.editionsducerf.fr
(29, boulevard La Tour-Maubourg,
75340 Paris Cedex 07)

ISBN 2-204-07732-1
ISSN 0298-315X

À Marie.

« *Abyssus abyssum invocat.* »

« L'abîme appelle à soi l'abîme. »

Psaume XLI, 8.



Préface

On peut se demander si la monumentale étude de Maxence Caron a besoin d'une préface, dans la mesure où elle-même, prise dans son ensemble, relèverait précisément de cet exercice. Un travail d'histoire de la philosophie, en effet, ne saurait être qu'une postface ou une préface : une postface, lorsqu'il traite d'un auteur qui est réellement (ou illusoirement) arrivé ; une préface, lorsque l'auteur en question s'est toujours maintenu, volontairement ou non, en chemin, si bien que la tâche de l'exégète ne peut consister qu'à introduire, à initier le lecteur sur ce chemin. Que Heidegger appartienne à ce deuxième type de penseurs, c'est ce qu'il a toujours lui-même revendiqué, et c'est ce qu'atteste encore l'épigraphe célèbre Wege – nicht Werke placée comme un avertissement au seuil de la Gesamtaugabe. Mais cette pluralité de chemins ne doit pas être considérée comme irréductible : de même que dans le Labyrinthe, ce n'est jamais qu'un seul chemin qui revient incessamment sur lui-même – et c'est à découvrir l'unité de ce Denkweg que Maxence Caron s'est employé avec une rigueur et une ferveur également exemplaires.

Le plus grave danger qui menace un philosophe en chemin, c'est sans doute de se voir fixé par ses contemporains et/ou sa postérité dans une de ses étapes, parce que celle-ci aura coïncidé avec l'éclosion d'un chef-d'œuvre où tout le parcours semblait se totaliser, se récapituler et se clore. Pour ne donner que quelques exemples, Fichte est toujours resté prisonnier des Grundlage de 1794, Schelling de la Darstellung de 1801, Husserl des Ideen de 1913 – et trop fréquemment Heidegger lui-même se trouve réduit à Sein und Zeit qui, bien qu'inachevé, n'en reste pas moins son seul livre proprement dit, le reste de son immense production se disséminant en leçons, articles, essais, conférences, lettres, entretiens,

séminaires, tous secrètement aimantés, à partir de 1936, par ce soleil noir qu'est l'autre livre de Heidegger, les Beiträge zur Philosophie, livre caché, éclaté, ruiné, profonde carrière souterraine dont Heidegger, pendant quarante ans, monnaiera parcimonieusement les trésors, non sans les éclairer de significations encore nouvelles. Un des grands mérites du livre de M. Caron vient justement de son souci d'envisager dans son ensemble la trajectoire heideggerienne, tout en reconnaissant à Sein und Zeit son caractère privilégié, dû non pas à une quelconque supériorité de fond ou de forme, mais à la position critique que ce texte occupe (comme lieu d'un retournement) non seulement sur ladite trajectoire, mais sur une autre, plus ample, qui la supporte, et qui n'est rien moins que la courbe même de la pensée occidentale. Et c'est là où il apparaît nécessaire de dire quelques mots sur l'angle d'approche choisi par le commentateur.

N'y a-t-il pas, en effet, quelque paradoxe à poser la notion de subjectivité comme axe directeur d'une réflexion sur un auteur qui s'est voulu « le seul penseur non subjectiviste de la philosophie » ? Et, puisque la « déconstruction de la subjecti(vi)té » apparaît comme une des tâches majeures de Heidegger, faudrait-il dire de lui, comme de Mallarmé (M. Caron ne désavouerait pas ce rapprochement) que « la destruction fût [sa] Béatrice » ? Oui, mais à condition d'ajouter immédiatement que cette destruction ne fait que libérer et dégager ce que la subjectivité, dont le déchaînement progressif, puis affolé, remplit l'histoire de la métaphysique, n'avait cessé de recouvrir et d'offusquer – « l'excès du Soi », das Selbst, l'ipséité radicale qui à chaque fois me constitue proprement (eigentlich) et qui, après Nietzsche le déluge, resurgit aux yeux enfin dégrisés de la phénoménologie dont Sein und Zeit est comme le testament. Toute la première section de l'œuvre de M. Caron se présente ainsi comme une subtile généalogie elle-même heideggerienne de l'œuvre de Heidegger, comme la preuve magistralement administrée que toutes les routes forestières de la métaphysique aboutissaient à ce chemin dans la clairière. Mais, dira-t-on, cette généalogie, cette « histoire de l'Être » nous délivre-t-elle autre chose qu'un pur mythe ? Certes, et il serait aussi naïf de chercher chez Heidegger la « vérité historique » sur Hegel ou Nietzsche que de vouloir apprendre l'histoire de l'Angleterre dans les tragédies de Shakespeare ou les rudiments de la cosmogonie dans le Timée de Platon. Mais la naïveté, en l'occurrence, consiste à faire du mythe,

pour y adhérer ou le dénoncer, un objet de croyance, au lieu de le maintenir dans la suspension qui seule lui permet de faire signe vers la vérité d'un destin. Plus encore que les autres, « les non-dupes errent », comme disait joliment Lacan, et, dans cette marche délicate, il faut féliciter M. Caron d'avoir trouvé le pas juste.

Reste que si Sein und Zeit marque le point historial où le Soi devient proprement (eigentlich) lui-même, et opère également le tournant par lequel cette appropriation (Eignis) se révèle comme une expropriation – dans la mesure (démesurée) où l'authenticité (Eigentlichkeit) du Soi coïncide avec l'assomption résolue de son être-vers-la-mort, c'est-à-dire de la possibilité de sa propre impossibilité. Je ne suis vraiment moi que pour autant que je me trouve mis hors de moi, et toute l'œuvre ultérieure de Heidegger, qu'explore la seconde section du livre de M. Caron, ne sera qu'une tentative persévérante pour répondre à cette question : quel est ce même à la fois radicalement autre (on pense à l'Idipsum de saint Augustin) qui m'approprie à moi dans le décentrement ek-statique qu'il m'impose ? Dans la représentation la plus courante que l'on se fait de Heidegger, cette place est, comme on sait, assignée à l'Être (Sein ou Seyn), mais notre penseur semble avoir été de plus en plus gêné par l'ambiguïté de ce terme dont le Japonais du Gespräch soulignera, sans être démenti par son interlocuteur, l'incurable inscription métaphysique : d'où son effacement progressif au profit de ces termes à la fois plus précis et plus originels que sont l'Ἀλήθεια, la parole et, pour finir (mais il était déjà là au commencement), l'« événement appropriant » lui-même, l'Ereignis, « mot unique » et intraduisible que Heidegger convoquera pour « nommer et rassembler la teneur de l'éclosion », comme Mallarmé rêvait de faire aboutir tout l'univers à un seul Livre, désespérément à venir. Une note de 1949 en marge de la Lettre sur l'humanisme précisera ce système de corrélations en un oracle lapidaire :

Sein als Ereignis, Ereignis : die Sage
[L']Être comme Ereignis, Ereignis : la Dite

Die Sage, la Dite (pour reprendre l'excellente traduction de F. Fédier) désigne l'essence de la parole, c'est-à-dire ce que celle-ci donne là où elle parle solitairement, d'elle-même, dans le monde de la pensée et de la poésie. On ne saurait donc

qu'approuver Maxence Caron pour avoir si souvent dans son texte fait place à la poésie – allemande, mais également française : comme si au niveau de la Dite se trouvait conjurée la dispersion babélique des langues et que celles-ci, ramenées à leur racine, se retrouvaient capables de dire la même chose, ou la Chose même. Mais l'Ereignis n'a pas fini de nous instruire : ainsi que le note, après Heidegger, M. Caron, ereignen s'écrit aussi eräugnen, où nous retrouvons le radical Auge, l'œil, le regard. Dans le discours de la Dite, quelque chose nous regarde (à tous les sens du terme), « le regard de l'être nous cherche de son œil de mystère ». Or, ce qui, à travers l'être, nous regarde ou vient briller à nos yeux (les deux sens conjoints de l'allemand blicken), Heidegger, dans son grand cours de 1942-1943 sur Parménide, l'identifie expressément au Dieu (θεός ← θεάω). Ce peut être l'éclat lumineux du Dieu grec – ce peut être, comme chez Kierkegaard, le miroir de l'Écriture du fond duquel nous regarde Christ, le « signe de contradiction » – ce peut être aussi quelque chose de plus inquiétant, comme chez Goethe, où es eignet sich a souvent le sens de es spukt, « l'endroit est hanté » (et on pense à l'atmosphère si fantomatique de la poésie de Trakl). Mais il nous faut renoncer à suivre toutes ces pistes, et renvoyer le lecteur au texte qui les a ouvertes, à ce sous-chapitre sur Le Regard de l'être et l'identité, qui nous paraît un des sommets de l'ouvrage de M. Caron.

Quoi qu'il en soit, de l'Eigentlichkeit de Sein und Zeit à l'Ereignis à partir (vom) duquel parlent les Beiträge et les textes ultérieurs, c'est dans l'unité d'un même chemin que nous avons progressé, sous la conduite toujours sûre de M. Caron. Il nous reste à souhaiter bonne route au lecteur qui s'apprête à s'engager dans le même trajet. Il peut avoir confiance : c'est un guide à la fois savant et enthousiaste qui le dirige dans sa marche vers l'étoile.

J.-F. MARQUET

AVANT-PROPOS

La question de la subjectivité, l'interrogation sur son origine et sur sa structure, semble être l'une des plus courues de celles qui parsèment non seulement l'histoire de la philosophie moderne, mais également de celles qui préoccupent les recherches les plus contemporaines. Il peut sembler inutile, voire outrecuidant, de venir rajouter sa propre note. Mais une naïveté première nous ramène à ce raisonnement premier : si le problème de la subjectivité est aussi rémanent, c'est qu'il n'est pas résolu et qu'il ne saurait peut-être l'être *a priori*. Personne ne saurait donc être constitué en ce domaine comme un « tard venu ». Nous venons, paradoxalement et au contraire, toujours trop tôt par rapport à la conscience que nous pouvons prendre de notre essence, immergés que nous sommes en notre être à tel point que le recul et le souffle nous manquent pour endurer l'écoute des discrets agissements de sa présence constitutive. De plus, l'apparente banalité du problème ne peut être légitimement accusée que si ce problème n'est pas rémanent ; or, il ne serait pas devenu banal s'il n'était pas rémanent, bref, s'il n'était pas un problème en vérité.

Cependant, il est aussi facile de poser le problème du soi que de ne le pas résoudre, et ce n'est certes pas en suivant quelque prime-sautière intuition que nous pourrions prétendre à une telle résolution¹ – à supposer que celle-ci soit envisageable². Lors nous sont apparus deux éléments : d'une part, qu'un problème bien posé

1. HEGEL, *Notes et fragments, Iéna 1803-1806*, fragment 50 : « La mauvaise réflexion est la crainte de s'enfoncer dans la Chose [*Sache*] ; elle veut toujours aller au-delà de celle-ci et se replier sur soi ».

2. Faire l'hypothèse de la possibilité de cette résolution est, dans tous les cas, nécessaire à titre *heuristique*.

devait avoir une chance de trouver sa solution, c'est-à-dire que « les questions auxquelles la philosophie ne répond pas se voient ainsi répondre qu'elles ne doivent pas être formulées ainsi »¹ ; d'autre part que la radicalité des termes dans lesquels Heidegger approche cette question (qui n'était pas moins débattue ou rebattue à son époque qu'à la nôtre) était le chemin qu'il fallait, au moins pour un temps, emprunter rigoureusement et sans réserve – car ce chemin permet précisément de formuler et donc de poser le problème dans toute son intensité. Heidegger constate en effet le phénomène du *Dasein*, c'est-à-dire la présence immédiate et déterminante, mais cachée et impensée, de l'être à la conscience, et dénoue les implications ontologiques et structurelles de cette compénétration originnaire de l'être et de l'ipséité.

Mais cette radicalité du questionnement heideggerien a depuis longtemps fait école, avec un inévitable cortège de conséquences : on s'irrite ou on se fait épigone, parfois les deux en même temps. Dans ce contexte et en toute lucidité, comment continuer à penser sereinement sur l'origine de la subjectivité et sur sa solution heideggerienne ? Quelle voie emprunter pour éviter les deux écueils que sont la répétition de thèses fortement implantées, ou la course individualiste aux hypothèses farfelues et aux opinions personnelles ?

Parmi ce concert rarement symphonique de solutions ou de remises en cause, la pensée peut toutefois suivre son chemin, et, recueillie sur sa tâche, affronter la question aux côtés du compagnon que son propre travail de problématisation et la nécessité du concept lui ont fait choisir.

On s'aperçoit en effet rapidement que, par-delà l'explosif et incontestable succès des grilles lexicales heideggeriennes, la voix de l'essentiel a été assourdie par le vacarme de l'enthousiasme ou de la détestation que l'inlassable recherche de l'essentiel, caractéristique de l'imperturbable penseur de Todtnauberg, a paradoxalement suscité. Apparaît alors une douloureuse évidence : la cohérence interne de cette pensée, préjugée d'emblée comme inexistante sous le prétexte de la diversité de ses chemins – Heidegger ne mentionne pourtant qu'un unique *Feldweg* –, n'a pas été découverte ; elle n'existe peut-être pas. Avec une question qui est celle du travail que nous essayons, nous nous trouvons donc en face de deux impasses apparentes : la question de la subjectivité, aussi rebattue que non

1. HEGEL, *Notes et fragments, Iéna 1803-1806*, fragment 35.

résolue, et celle d'un penseur chez qui il est communément admis qu'on y trouvera plus de problèmes que de solutions sur cette question elle-même déjà réputée insoluble.

Mais, au cours des recherches que nous avons entreprises, il nous a semblé que ces deux objections concernant et la question et l'auteur, par leur enchevêtrement même, bien loin de paralyser l'entreprise, mettaient en relief une force cachée susceptible d'ouvrir une voie de clarification : *car la pensée heideggerienne, comme nous avons tenté de le montrer au long de ces pages, acquiert précisément sa cohérence du fameux traitement (en exacte communion avec celui de la Seinsfrage) de la question sur l'origine du soi* ; et, une fois cette cohérence conquise, la portée de la solution heideggerienne infuse d'une dimension nouvelle la traditionnelle question de la subjectivité en la faisant bénéficier d'éclaircissements et de découvertes qui libèrent l'espérance d'un chemin vers un élément de solution. Loin de s'ajouter l'une à l'autre pour finalement alourdir et redoubler la problématique, les deux questions, *nolens volens*, s'abreuvent chacune l'une dans l'autre, s'éclairent réciproquement, et la problématique de l'une voit pour ainsi dire décroître son espérance de vie au contact de celle de l'autre. Par la différence instaurée entre le moi et le soi, Heidegger part en quête de ce qui rendra le soi à ce qui lui est propre (*eigen*) : il établit l'ipséité en son *Eigentlichkeit*. Or, cet être-soi-même-en-propre révèle le soi comme celui qui, imprégné d'être, désigne vers l'être comme vers son fond. Ce fond le domine et pourtant le soi, qui est *Da-sein*, y a accès : il sait ce qui l'ouvre à soi, tout en étant jeté en cette structure qui le surplombe et le pro-duit. Cette structure apparaît ainsi comme un acte d'appropriation (*Er-eignis*), celui de l'être qui, en envoyant le soi à sa propre ipséité, l'envoie également à lui-même être – d'un abîme l'autre. L'être se donne ainsi comme cet *Eigenen* en qui toutes les structures existentielles mises en relief par *Sein und Zeit* trouvent leur source donatrice.

C'est dans cette articulation fondamentale entre l'*Eigen* et l'*Eigenen* que se dévoilent, nous semble-t-il, l'unité et la cohérence de la pensée heideggerienne à partir desquelles la question de la subjectivité puise la possibilité d'un enrichissement. On a souvent prolongé une tradition interprétative qui voit dans la pensée heideggerienne une entreprise de « destruction » du sujet ; mais cette fameuse « *Destruktion* » que Heidegger a toujours entendue en un

sens positif¹ – plus précisément, au sens d'un déblayage couche par couche, ou d'une déconstruction faisant apparaître les éléments agglutinés au fil des âges dans des concepts aussi usés qu'usités, et devant être, pour cette raison, désenclavés ou délivrés d'eux-mêmes –, cette *Destruktion*, loin de nier la subjectivité, la *fonde*. Et cette fondation ne peut être précisément obtenue que si l'on déblaie les structures accumulées les unes sur les autres et qui dissimulent à elle-même l'origine essentielle de la subjectivité.

La subjectivité (le moi) apparaît d'abord comme le résultat de l'activité phénoménalisante de l'ipsité (le soi) qui, comme *Dasein* précompréhant l'être, *peut* nativement se rendre l'étant visible, puis *doit* s'approcher de l'impulsion conditionnante bien qu'invisible de l'être en qui toutes choses sont vues afin de la manifester comme *Ereignis* en qui l'être se donne en se donnant un soi pour qui il y a de l'être. L'*origine* de la subjectivité, sous toutes ses formes, en tous ses avatars et toutes ses structures, est l'*être* avéré comme *Ereignis*. La pensée de l'*Ereignis* n'est pas l'écart d'imagination d'un philosophe vieillissant : comme l'attestent les manuscrits de Heidegger, elle apparaît dans ses plus explicites implications moins de dix ans après la parution de *Sein und Zeit*, chez un homme en pleine force de l'âge, et se présente comme ce que l'ouvrage de 1927 recherche et finalement conquiert selon les linéaments mêmes prévus par le plan exposé à la fin de son introduction (à savoir : une lecture de l'histoire métaphysique de la subjectivité selon le fil conducteur du temps, lecture qui aboutit à la formulation de la reprise du soi par l'être dans l'*Ereignis*).

La continuité est frappante entre ce qui est annoncé et ce qui proprement advient – bien que tombant sous le coup d'inévitables métamorphoses lexicales au fur et à mesure que l'enfoncement dans la *Sache selbst* se fait plus profond, que cet engouffrement remodèle la langue de celui qui recherche, et que se fait jour la nécessité qui naît de toute résolution de penser les termes dans l'élément qui les déploie. C'est pourquoi il est toujours surprenant de voir à quel point la notion de *Kehre* (en dépit des propos les plus accessibles de celui-là même qui est l'auteur de cette notion qu'on n'eût peut-être jamais remarquée s'il ne l'avait lui-même formulée en

1. Cf. le § 6 de *Être et Temps*, composé en 1926, mais tout aussi bien le *Séminaire du Thor* de 1969, Q III et IV, p. 426 : « destruction – qu'il faut entendre strictement comme *de-struere*, *ab-bauen*, dé-faire, et non pas dévaster ».

termes précis) ne cesse de servir à faire passer pour quelque chose de « bien connu » un soi-disant « revirement » de l'auteur et par conséquent une prétendue non-cohérence de son itinéraire philosophique. On ne se lasse jamais d'insister sur une insituable rupture qui interviendrait vers la fin des années 1920, et viendrait ainsi briser l'unité et la cohérence du *Denkweg*, alors qu'il y a au moins autant de motifs rendant possible la mise en relief d'une continuité et d'une cohérence de l'œuvre qui, à notre connaissance, ont trop rarement été rationnellement mises en lumière. Car, et c'est ce que nous avons voulu mettre en évidence, *l'interrogation suivie de la question de l'essence du soi donne précisément sa cohérence à cette pensée présentée de façon certes éparse mais toujours monothématique*. La *Seinsfrage*, donnant lieu à tant de chemins, est maintenue sur un même sentier d'unité par la question qui regarde, en même temps que la question de l'être, le fond et l'origine de l'ipséité. La notion fondamentale d'« ipséité » (ou celle de « soi »), que Heidegger oppose d'emblée à l'ennemi qu'il se choisit et qui apparaît sous les traits d'une traditionnelle et monolithique égoïté (c'est-à-dire le « moi »), nous est ainsi apparue comme la charnière centrale sur la base de laquelle prend forme l'unité de la pensée heideggerienne – cette dernière acquerrant alors à son tour la force nécessaire pour éclairer d'un jour nouveau le problème de l'origine de cette « subjectivité » qui sans cesse assiste imperceptiblement à l'éclosion de l'être.

Note sur le texte

La bibliographie est placée à la fin de cette étude : qu'il s'agisse des œuvres de Heidegger, des études et articles sur sa pensée, ou des œuvres d'autres auteurs, les détails des ouvrages et éditions utilisés y sont mentionnés, ce pour quoi nous ne les signalons pas dans les notes. Pour les abréviations, nous renvoyons le lecteur à la table située à la fin de ce travail.

La qualité des traductions françaises étant, comme il est devenu habituel de le souligner, particulièrement variable et fonction des traditions de réception de l'œuvre heideggerien¹, nous nous sommes exclusivement attaché au texte original. Les traductions, quand elles ne sont pas nôtres, ont été modifiées le cas estimé échéant, ou maintenues quand nous n'avons pas su trouver mieux face à des textes parfois si enfermés dans leur propre langue qu'il devient presque impossible d'en donner une traduction satisfaisante, sans même parler d'élégance. Se trouve mentionnée dans tous les cas, d'une part, la référence du texte original, d'autre part – si elle existe et, la plupart du temps, même quand nous ne l'utilisons pas – la référence dans la traduction française.

Pour le cas de *Sein und Zeit*, la pagination du texte de la première édition étant toujours indiquée dans les traductions françaises existantes, nous ne nous rapportons qu'à celle-ci. Pour les *Séminaires du Thor* et le *Séminaire de Zähringen*², dont les protocoles ont été établis en français et dont la traduction allemande se trouve au tome 15 de l'*Édition intégrale*³ nous donnons la référence du texte français. Nous nous sommes efforcé, autant qu'il était possible et à quelques exceptions près⁴, de nous rapporter à la *Gesamtausgabe* en cours de parution chez Klostermann.

1. Cf. D. JANICAUD, *Heidegger en France*.

2. Regroupés dans *Questions IV*, recueil lui-même désormais associé par Gallimard à *Questions III* dans la collection Tel, d'où notre abréviation : « Q III et IV » (même cas pour *Questions I* et *Questions II*).

3. Sur les modalités d'établissement de ces protocoles, on peut lire l'intéressante notice du traducteur allemand, C. Ochwadt, à la fin de GA 15.

4. Cf. sur ce point la table d'abréviation et la bibliographie.

Remerciements

Ce livre fut écrit en deux fois. La majeure partie de son contenu et les grandes lignes spéculatives qui l'articulent furent rédigées en mars 2000, et cette première totalité fut complétée d'avril à août 2003 dans le cadre d'une thèse de doctorat soutenue la même année. Qu'il nous soit permis de remercier les membres qui constituèrent le jury de la soutenance et les personnes qui furent pour l'auteur ses principaux soutiens.

Nous voudrions remercier en tout premier lieu Gilles-Hervé Masson, dont l'amitié et la confiance donnèrent à ce livre d'exister.

Nous souhaitons dire toute notre gratitude à M. Rémi Brague, qui consentit à assumer la direction de ce travail, et dont la bienveillante attention nous fut une aide précieuse. Nous remercions également M. Alain Boutot d'avoir honoré notre jury de sa présence et de sa sollicitude.

Nos recherches sur Heidegger commencèrent officiellement en 1999, dans le cadre d'un DEA que M. Jean-François Marquet nous fit l'honneur de diriger. Bien avant cette échéance, nous admirions déjà la puissante alchimie par laquelle Jean-François Marquet parvient à nous conduire avec tant de sereine souveraineté au cœur des choses les plus complexes ; c'est selon l'exigeant modèle qu'il constitue à nos yeux et selon cette indépassable conception de la « philosophie pure », que nous nous sommes toujours efforcé de penser. Nous tenons à lui exprimer notre profonde reconnaissance non seulement pour sa disponibilité et pour les remarques dont nous avons si souvent pu bénéficier, mais aussi pour la confiance qu'il n'a cessé de nous accorder au cours de ces années.

Nos remerciements vont aussi à Bernard Mabile qui dirigea nos antérieures études hégéliennes, et au contact de qui il nous a été donné et nous est donné d'assister au mariage spéculatif de la rigueur et de l'élégance.

Nous voudrions enfin dire tout ce que notre réflexion doit à l'œuvre, à l'enseignement, à la personne et à l'amitié de Jean-Louis Chrétien, qui accompagna nos recherches et les éclaira au cours de

longues conversations. Qu'il soit remercié de l'hospitalité intellectuelle dont il nous fit le présent.

Il est sans doute banal de signaler qu'un travail de ce type doit beaucoup à tous ceux, parents et amis, qui exonérèrent son auteur de certaines obligations, mais il n'est jamais banal, pour le bénéficiaire, de vivre ce témoignage de fidélité et de compréhension. Que les nombreux anonymes soient ici assurés que nous ne saurions les oublier.

Marines, 20 septembre 2003

INTRODUCTION GÉNÉRALE

LE MOI ET LE SOI

« L'homme, en tant que transcendance ex-sistante, surabondant en possibilités, est un *être du lointain* [double sens simultané : un *déploiement du lointain [lui-même]* (*Wesen der Ferne*) ¹]. C'est seulement par ces lointains originels qu'il se façonne dans sa transcendance envers l'étant dans son ensemble et que monte en lui la vraie proximité des choses. Et c'est seulement le pouvoir-entendre au lointain qui, pour le *Dasein* en tant que soi, éveille la réponse d'une co-présence, dans l'être-avec par lequel il peut sacrifier le moi-même, pour se conquérir comme soi-même propre ».

HEIDEGGER, *De l'essence du fondement* ².

1. Pour la justification de la traduction de « *Wesen* » par « déploiement », selon la signification que Heidegger lui-même donne à ce mot, cf. GA 12, p. 189-190 ; AP, 186. Cf. également la différence instaurée en GA 7, p. 278 (EC, p. 328) entre la *Wesenheit* ou l'essence conçue statiquement, et le *Wesen* ou l'être au sens verbal du mot. Quand Heidegger dit « *Wesen* » ou écrit l'être (*Sein*) « *Seyn* », il s'agit pour lui d'insister sur ce que nous n'entendons plus dans « être », à savoir le déploiement, l'émergence, le jaillir.

2. *Vom Wesen des Grundes*, in GA 9, p. 175 (Q I et II, p. 158).

1) LE PROBLÈME DE LA SUBJECTIVITÉ

« *Mihi quaestio factus sum* ».

SAINT AUGUSTIN, *Confessions*, livre X, xxxiii ¹.

a) Des contradictions de la subjectivité à leur cristallisation dans une parole de Delacroix : nécessité de se mettre à l'écoute des implications de cette parole.

Si le problème de la subjectivité ne cesse d'être posé, ce n'est pas pour des raisons de curiosité ou pour d'autres motifs liés à diverses conjonctures, mais parce qu'il constitue, consciemment ou non, l'histoire intime de toute personne. Qui ne s'éveille un jour à la conscience ou tout au moins au sentiment qui fait prononcer ou éprouver ces paroles populaires à la trivialité presque agaçante : « qui suis-je, pourquoi suis-je moi, pourquoi ce moi-ci et pas un autre ; qu'est-ce qui fait que je suis moi, que je dis et peux dire moi, que je me sens moi, et pourquoi ? ». Si les réponses apportées tendent de moins en moins à l'originalité – pour ne pas parler de *l'originalité* même à laquelle le questionnement accepte de bien vouloir se situer –, la question générale, quant à elle, ne l'est plus du tout. Elle demeure ; elle *résiste* ; au point qu'il devient peut-être lassant de la poser et de la voir posée. Mais cette insistance même a sa source dans ce dont il est précisément question. Car la question est posée autant de fois qu'il y a éclosion de conscience ; et ce n'est pas là le moindre des problèmes que de voir précisément la question de la subjectivité faire partie de l'être même de celui qui questionne ; ces deux facteurs expliquent ainsi la permanence du problème.

Poser la question de son propre être est la dimension fondamentale de la personnalité de celui qui pose une telle question : dès lors, la question est ineffaçable de la conscience elle-même, constituée singulièrement comme ce qui a le pouvoir de revenir sur soi de manière problématique. « Qui d'autre pose la question de savoir ce qu'est l'homme, qui d'autre y répond, si ce n'est l'homme

1. Édition bilingue, Institut d'études augustiniennes, 1992 : « Je suis devenu pour moi-même une question ».

lui-même ? »¹. Le simple fait de se constater questionnant quant à soi-même montre également que, loin de se superposer à elle-même dans une parfaite certitude de soi, une initiale non-coïncidence à soi grève de sa déchirure la conscience humaine. Cette conscience accède à elle-même, mais cet accès a lieu sur le mode énigmatique : ce simple constat permet de renouveler d'emblée la problématique propre à l'essence de la subjectivité, puisque poser la question ne peut paraître vouloir encore et toujours la rabâcher à partir du moment où l'on a connu et reconnu que la question fait partie de l'essence même du questionné ; poser le problème de la subjectivité devient ainsi un devoir pour chacun, et la répéter a lieu autant de fois que chacun accomplit ce devoir. L'essentiel reste toutefois d'avancer sur le chemin d'une solution afin que cette obligatoire et nécessaire répétition soit facilitée par une orientation susceptible d'éviter, autant que faire se peut, l'errance de l'individu en lui-même.

Cependant, le simple constat de l'existence d'un être pour qui l'accès à soi est possible, et pour qui cet accès a lieu dans l'obscurité d'une question sur soi, ne facilite en rien l'obtention de la solution recherchée. La conscience parvient à elle-même, elle est *conscience de soi* ; elle éprouve cependant par rapport à elle-même l'excédent, en son propre cœur, d'un élément énigmatique qui la fait revenir à soi pour se voir mystérieuse en sa structure et sa propre existence. Proche la conscience, son natif mystère ; proche les quelques pas qu'elle entreprend sur le chemin du se-connaître, l'énigme constitutive : « Non loin, parmi ces pas, rêve mon précipice... »² Face à cette béance, l'inhérence de la question à la subjectivité même, la paroxystique proximité d'un tissu énigmatique interne, provoque la panique d'un désir de compensation s'exprimant par un réflexe classique : combler le gouffre avec ce que l'on trouvera à portée de ses mains.

« [Les hommes] sentent alors forcément leur néant sans le connaître »³, et tentent la diversion du divertissement. Quel que soit son degré de conscience, la subjectivité veut parvenir coûte que coûte à se vivre, malgré son précipice intérieur. Pleine de mystère, vide d'assurance, elle demeure mue par un désir d'affirmation de soi, malgré (et à cause de) sa présence aporétique à elle-même.

1. GA 6.1, p. 322 ; N I, p. 282.

2. VALÉRY, *La Jeune Parque*, in *Œuvres I*, p. 105.

3. Cf. PASCAL, *Pensées*, fragment 36.

Transportant son mystère, la subjectivité traîne avec elle un boulet de nuit qui lui confère la dynamique d'une inquiétude la poussant au remplissement et à la quête de l'objet-but. Cet objet dont elle se donne pour fin l'accomplissement, c'est elle-même. Elle veut mouvoir sa teneur de mystère vers un point qu'elle ignore, donc qu'elle se forge, devenir elle-même malgré tout, ce qu'elle appelle « vivre ». Elle répond à l'énigme par une alacrité accrue de ce contact avec l'abîme, et qui toujours s'accroît dans la volonté d'être soi. À un excès de mystère semble vouloir répondre ce surcroît de mouvement de soi vers soi, comme pour gommer la question constitutive qui sans cesse renvoie la subjectivité à l'impossibilité d'une transparence de soi à soi. Plus la vie apparaît impossible, plus le vouloir veut se rendre possible. La subjectivité est en conquête contre sa propre essence : elle est mue par la question de son être, mais la remplit d'autant de solutions de fuite, pour finir par se vouloir soi-même indéfiniment sans savoir au fond ce qu'elle veut quand elle *se* veut.

Confronté au silence de son être, le sujet désire se faire d'autant plus sonore qu'il n'entende pas cet être ; jusqu'à ce que sa propre réaction, toujours simultanément lasse et volontariste (précisément par réaction contre le spectre de cette lassitude), se retrouve face à elle-même. Cette lassitude entremêlée de ce corrélatif volontarisme, ce sentiment de gouffre et l'exigence de le combler par l'affirmation de soi, se lisent pleinement dans une phrase de Delacroix, que nous trouvons dans le *Journal* du peintre, en date du 15 janvier 1860 : « Il faut une grande hardiesse pour oser être soi ». Cette affirmation apparemment triviale porte néanmoins une richesse problématique insoupçonnée ; et c'est par la méditation de cette courte parole qu'un renouvellement du problème de la subjectivité va nous devenir possible. La subjectivité s'y retrouve face à elle-même, dans la contradiction qui lui fait éprouver l'énigme de sa constitution (sans quoi il n'y aurait besoin de « hardiesse », effectivement présente que s'il se trouve quelque élément à surmonter) et l'obligation de se tenir en soi-même. Cette phrase est un symptôme de l'esquive volontariste de la question de l'origine : elle parle d'« oser être soi » sans évoquer l'établissement d'une pensée du soi qui nous donnerait les marques nécessaires pour savoir nous tenir dans la vérité de ce soi. Écoutons donc parler cette subjectivité qui tente d'assumer un problème qu'elle ne sait plus entendre. Redonnons naissance à ce qui a donné naissance à cette réponse tellement

entendue qu'on ne l'écoute plus. Faisons vibrer la vibration première par l'esquive de laquelle nous avons inventé la vibration dérivée d'un vivre fiévreusement orienté vers ce soi dont nous voulons l'auto-accomplissement – vers ce soi dont nous voulons sans y penser un accomplissement qui n'a pu émerger que sur la base de la confrontation désormais impensée avec une question si enfouie qu'elle ne constitue plus que le lointain office de prime de notre conscience. Retrouvons les basses de ce thème qu'à force de siffloter dans l'inquiétude, nous avons transformé en ritournelle quand ce n'est pas en tyrannique rengaine.

« *Il faut une grande hardiesse pour oser être soi* ». Cette parole peut être écoutée de deux façons différentes, selon que l'on s'attache au dernier couple de mots (*être soi*), ou que l'on insiste sur l'ensemble de l'aphorisme. C'est en entrant dans cette double écoute que nous découvrirons le sol pour un renouvellement et une position solide du problème de la subjectivité. C'est dans cette écoute que nous parviendrons au dégagement des divers registres conceptuels nécessaires au déblaiement qui fera apparaître la question dans cette nudité sur la base de laquelle il sera redevenu possible d'essayer de penser. Nous nous placerons ainsi progressivement au niveau exigé par ces paroles de Heidegger : « La question de savoir ce qu'est l'homme, il faut d'abord qu'elle soit éprouvée en tant que nécessaire, et pour cela, que la détresse même de cette question s'abatte sur l'homme dans toute sa violence et sous toutes ses formes. Mais il ne suffit pas non plus d'en avoir éprouvé la nécessité ; tant qu'on ne s'est pas interrogé avant tout sur ce qui procure à cette question même sa possibilité : d'où et à partir d'où l'essence de l'homme doit-elle être déterminée »¹.

b) Première écoute : la distinction du soi et du moi.

Au cœur de la phrase de Delacroix, c'est l'expression « *être soi* » qui attire l'attention en un premier temps. Définir ces termes ne semble poser aucune difficulté, et leur aspect conventionnel paraît faire de cette phrase une simple remarque de sens commun. Il est vrai : qu'est-ce donc qu'être soi, sinon l'alpha, l'oméga, et le ressort incassable de tous ces conseils que les contemporaines sagesse

1. GA 6.1, p. 323 ; N I, p. 283.

individuelles prodiguent à discrétion : il faut se réaliser soi-même, s'accomplir, réussir sa vie, bref, il faut être soi-même. Mais qui est donc ce *soi-même* ? Qu'est-il celui que l'on doit imiter à tel point qu'on le doit devenir ? Existe-t-il quelque part, est-il un lieu précis, connu ? L'opinion commune ne s'embarrasse guère de ce genre de considérations. Elle ne sait pas qui est ce « soi » dont elle parle et dont elle veut faire le sens de son action. Il suffit à chacun de dire : « je suis moi », pour être satisfait. Mais les difficultés commencent au moment où on entend définir sérieusement ce soi dont chacun fait le principe de son existence. Qu'est-ce donc que le soi ? Beaucoup ne réalisent même pas qu'il y a là un problème. On pourrait au moins, à la façon de saint Augustin, reconnaître ce simple fait : « Si personne ne me le demande, je le sais ; mais si on me le demande et que je veuille l'expliquer, je ne le sais plus »¹.

Quel est l'être du soi ? Pour l'interrogé, l'obstacle est immédiat. Toutefois, la pensée commune n'a de cesse qu'elle ait rompu le silence de ce problème, et répond alors généralement par une formule dont la périlleuse vacuité, bien loin de résoudre quoi que ce soit, se contente de déplacer la question tout en l'occultant définitivement par cet acte faussement innocent qu'est la présence d'une réponse, quelle que soit cette dernière et pourvu qu'elle y soit. À la question « *qu'est-ce que le soi ?* », elle renvoie un : « *par exemple, c'est moi* », dont la possibilité autant que la signification demeurent non interrogées. Se trouve alors posée sans plus l'équation la plus évidente du monde et pourtant la moins vraie : être soi, c'est être moi.

Ce glissement du soi au moi est en toute rigueur illégitime. On ne saurait confondre sans plus le soi et le moi. Dire « moi », ce n'est la plupart du temps rien d'autre que ratifier l'unité ontique, l'intégrité biologique du vivant que « je » suis. Dire « moi », c'est donc constater en subissant, c'est enregistrer un fait. En revanche, l'acte de dire « moi », puis de penser que l'on dit « moi » et d'inclure ce dire-moi au moi, fait nécessairement ressortir l'insuffisance du concept de moi à rendre compte de la plénitude et de la complexité de *celui qui* dit moi : le soi. Dire-moi ou penser-moi est un phénomène qui inclut nécessairement en lui le moi dont il est question. Dans le dire-moi ou la représentation du moi, le moi n'est qu'un membre de la réflexion qui le dépasse, de ce jeu de séparation

1. Saint AUGUSTIN, *Confessions*, XI, XIV.

de soi et de retour à soi qu'est la conscience humaine. Dire « moi », c'est poser moi = moi, et dans cette relation, la totalité constituée est supérieure aux termes qu'elle articule : elle les englobe. On comprend aisément qu'il soit en toute rigueur impossible de confondre le soi et le moi ; c'est-à-dire le mouvement réflexif, la dynamique spirituelle, et le résultat, le phénomène dérivé d'un procès plus ample. Le rapport de soi à soi du soi précède et rend possible sa qualification même comme moi. En ce sens, Heidegger pourra écrire (et c'est *la distinction fondamentale* pour toute tentative de penser l'origine de la subjectivité) que « le moi [est] apparence du soi (*scheinbare Selbst*) »¹, ou encore : « L'homme n'est pas un soi parce qu'il est un moi, mais inversement : il ne peut être un moi que parce que, dans son essence-déployante, il est un soi »².

Pourtant, l'opinion commune persiste dans l'optique illusoire qui l'incite à croire que chacun réalise, en se contentant d'être un moi, cet être-soi dont nous parle la courte parole de Delacroix. *Chacun* veut être soi : *tout le monde* veut être soi. Tout individu entend accéder à ce qu'il a en propre, à ce qu'il est en propre, à ce qu'il est *lui* et à ce qu'un *autre* n'est pas. Mais vouloir se distinguer de l'autre et accéder à la primauté de ce qu'on appelle « son propre soi », voilà chose qui demeure paradoxalement l'apanage de l'être-public par excellence, public-ité qui encourage chacun à refuser toute mimétique afin de mieux accéder à l'originalité. Quoi de plus commun que d'aspirer à l'originalité ? Si le soi place le pôle principal de son être dans l'originalité, qui est l'attribut principal du moi idiosyncrasique, son accès à l'*originarité* semble compromis. Car *originalité* (moi) n'est pas *originarité* (soi). En effet, chaque moi voulant se couper des autres pour être soi, effectue en réalité le même acte de particularisation que tous ces autres moi qui, portés par une semblable pulsion d'insularité, agissent comme lui. Ainsi et finalement, le théâtre de la brigue d'une complète originalité se trouve être simultanément celui d'une chute inévitable et inconsciente dans le « non-soi » que l'on cherchait précisément à éviter. Chacun voulant être soi et visant l'accomplissement de son soi, agit au fond comme tout le monde, et par cet acte même de vouloir se séparer, unit son comportement séparateur à celui des autres. Chacun recherche, par *opposition*, la *position* de sa propre unité ontique,

1. GA 2, p. 420 : note à la page 317 de SuZ.

2. GA 38, p. 40.

de sa propre particularité, mais, comme a pu le remarquer Hegel, « si la répulsion est considérée en elle-même, elle est, en tant que *comportement* négatif des plusieurs Uns les uns à l'égard des autres aussi bien essentiellement leur *relation* les uns aux autres. [...] La répulsion est par suite aussi bien *attraction* ; et l'Un exclusif ou l'être pour-soi se supprime »¹.

L'appréhension du soi comme un moi, c'est-à-dire comme un étant, nous conduit à l'impasse : l'évanouissement de toute subjectivité dans le moment même où elle entend s'affirmer. Vouloir être soi, c'est donc repousser les autres, mais chacun repoussant l'autre, *ce commun acte-de-se-repousser-des-autres constitue aussi bien le lieu d'un agir-de-la-même-manière*. Hegel a cette puissante formule : « lorsque je dis moi, ce moi *singulier-ci*, je dis en général *tous les moi* ; chacun d'eux est juste ce que je dis : moi, ce moi *singulier-ci* »².

Le désir d'être soi par crispation sur sa propre « substance », sur cette sous-jacence qui fait de moi l'unité fixe de caractères particuliers et de vécus individuels, le désir d'être soi par une simple affirmation fermée, donc négatrice des autres, s'achève contre toute attente en dissolution du moi dans la moyenne. La position de ma propre unicité fait de moi l'égal de tout autre. Si je veux conquérir ma personnalité, il me faut renoncer d'emblée à l'insularité, au risque de perdre ce dont j'étais précisément en quête, et de me griser de ce mensonge qui fait croire que la singularité s'obtient au gré d'une simple crispation sur l'ego quand cette crispation me fait finalement frère de tout autrui qui agit de la même manière ; si je veux atteindre cette personnalité dans sa vérité, il me faut au moins dire, avec la Jeune Parque : « Adieu, pensai-je, MOI mortelle sœur, mensonge... »³, et reconquérir la singularité sur un autre terrain que celui de son simulacre. Quand je dis « moi », l'unité individuelle est

1. HEGEL, *Enzyklopädie* (1827-1830), § 98.

2. HEGEL, *Phénoménologie de l'Esprit*, I, p. 86.

3. VALÉRY, *Œuvres* I, p. 99. La Jeune Parque est la tentative de cette reconquête du soi dans la pureté de son essence première, essai qui fait d'abord renoncer à la naïveté des premières croyances. Le moi ne devient moi véritable ou moi en vérité que si, dans le silence essentiel, loin de toute rêverie individualiste, il se manifeste dans des actes purs de toute contamination avec l'attitude commune. L'habitation de la solitude lui fait dire alors, après une ellipse pensive : « Harmonieuse MOI, différente d'un songe, / Femme flexible et ferme aux silences suivis / D'actes purs !... » (*ibid.*).

effectivement obtenue de la sorte, le dire-moi reflète l'instinct d'unité ou de conservation de l'intégrité monadique par lequel l'individu s'atteint lui-même ontiquement comme entité, mais la vérité de la personnalité n'est pas présente. Car « toute chose est une chose singulière »¹ : la certitude nue de l'*ego*, me relègue au niveau d'un banal étant parmi les étants², étant dont la conscience constituerait un caractère surajouté mais nullement essentiel. Le soi est alors réduit au « moi » du dire-moi ; il se comprend comme un étant parmi les autres, lui qui est pourtant et fondamentalement *celui pour qui il y a de l'étant*³. Le soi se vise comme moi : il se substantialise, oublie le processus interne qui l'amène au jour devant soi-même, et continue d'ignorer que lorsqu'il dit « moi », ce moi n'est que le résultat occultant d'un acte plus profond de constitution. Quand il n'est saisi que comme un pôle d'équanimité structurelle, comme la somme intégrante des vécus, le soi demeure malheureusement en deçà de ses propres possibilités et de ses capacités de compréhension.

La volonté d'être soi qui habite tout individu en tant qu'il est un individu, et qui fait de tout individu le même que son autre dans le désir même d'être autre, considère le soi comme une base stable, comme un moi, un sujet, un pôle fixe qui serait ici et pas ailleurs. Quand le bon sens prétend vouloir être soi, c'est cela même qu'il veut dire : pouvoir camper fermement à telle ou telle place au milieu de l'étant en totalité, à tel ou tel endroit, « avoir sa place », comme on dit ; de là, grignoter un peu plus d'espace, sortir de cet abri pour gagner du terrain et investir d'autres places ; puis, dans cette

1. HEGEL, *Phénoménologie de l'Esprit*, I, p. 91.

2. Rappelons que le mot « étant » n'est pas un néologisme commandé par les exigences de la traduction française de l'allemand « *Seiende* » : si le mot a disparu de la langue au cours du XVII^e siècle (Litré, Robert, etc., ne le mentionnent pas), il apparaît encore, par exemple, chez Scipion Dupleix, in *La Logique ou art de discourir et raisonner*, Paris, 1603, I, 7 (cf. éd. R. Ariew, Paris, 1984, p. 45 sq.).

3. Le « il y a » français traduit l'expression allemande « *es gibt* », littéralement « cela [quelque élément inconnu] donne ». La traduction française ne restitue pas la profondeur de sens de « *es gibt* », comme le relève Heidegger lui-même : « « il y a » est trop ontique, en tant que faisant signe vers une présence d'étants », et non vers la venue en présence des étants (Q III et IV, p. 451-452). La dynamique de donation de l'expression allemande ne doit donc pas être perdue de vue lorsque nous écrivons « il y a » dans le cours de cet ouvrage – le « il y a » recouvrant ainsi toujours l'acte de venue en présence ou l'éclosion mystérieuse et inaperçue par laquelle une chose se tient devant l'homme.

continuelle partie de gagne-terrain, revenir à soi régulièrement pour « faire le point » (au propre comme au figuré), et pour alimenter, cultiver, faire fructifier, et enfin étendre cet îlot miraculeusement extensible qu'est le moi. *Le moi est ainsi conçu sur le modèle d'un étant extensible*. Et l'homme se comprend selon la mesure de l'étant qui lui fait rencontre, c'est-à-dire comme une chose parmi les choses, une chose qui pense, certes, mais une chose quand même ; jamais la capacité de penser qu'il est et en qui il se tient, jamais ce pouvoir de parcourir en un clin d'œil l'espace qui l'entoure et, en un bâillement, d'avaler le monde, jamais cette faculté de faire retour sur soi au point même de s'égarer sur sa propre essence et de réifier l'acte de penser, jamais ce qui fait de lui le tout autre de tout étant ne donne la mesure.

L'opinion courante ressent l'être-soi comme un devenir-chose, ou, ce qui est similaire, comme un devenir-moi en tant que ce moi est compris comme un étant et non comme ce qui est en mesure de se mesurer à l'aune de ce qu'il peut, à savoir dire moi = moi. En affirmant notre égoïté, nous affirmons comme tout un chacun notre élanité, nous nous identifions à cet étant et le fait que nous opérons précisément la même chose que n'importe qui ou n'importe quoi, ne nous dérange en rien : nous continuons d'affirmer cette unicité en croyant ainsi la confirmer lors même que nous ne faisons que nous conformer. En affirmant notre moi, nous affirmons notre « ponctualité » spatiale, et nous nous perdons au moment même où nous croyons nous gagner : dirigés vers l'étant et vers nous-mêmes que nous considérons comme simple étant parmi les étants, nous voilà crispés sur ce point de l'espace auquel nous nous réduisons, proclamant « moi » à tout bout de champ, sans que le fait même de le proclamer se constitue à nos yeux comme ce qui seul peut nous remettre à notre singularité la plus propre. C'est le piège dont souffre la Jeune Parque, enlacée à elle-même et jalouse de soi : « Au plus traître de l'âme, une pointe me naît ; / Le poison, mon poison, m'éclaire et se connaît : / Il colore une vierge à soi-même enlacée, / Jalouse.... »¹ Pourtant, nulle singularité possible dans le moi proclamé, puisque lieu même de l'abîmement dans l'étant et de la perte de tout comportement propre, plongeon et noyade dans l'*eadem sed aliter* de l'indéfinition ; le moi, séparé du flux qui le

1. VALÉRY, *Œuvres I*, p. 97.

produit, n'est rien d'autre qu'un étant parmi les autres, non singulier et interchangeable.

Cette dialectique où chacun fait ce que fait l'autre en se particularisant le plus possible, nous apprend également – et c'est le côté positif ou dynamique de l'aporie – que tous appartiennent finalement à un même élément : c'est de cet élément qu'une pensée qui recherche la structure du soi doit partir – de cette mêmeté mystérieuse qui donne à chacun de se constituer comme une personnalité à part – et non de ce que cet élément rend possible.

Il y a donc une mêmeté productrice d'ipséité, un élément paradoxal, à la fois commun et radicalement isolant ; c'est *en* cette origine qu'une structure du soi doit être pensée, et non à partir de l'effilochage qui en surgit. L'efflorescence sourd d'une même racine dont nous devons interroger l'être ainsi que le sol qui la nourrit. Comment une mêmeté peut-elle produire une unicité et un isolement ? Quelle est la forme d'« identité » capable de produire une ipséité productrice d'identité ontique ? Questions insolubles tant que les notions de soi et de moi demeurent indifférenciées, notamment à l'avantage du moi qui absorbe alors en lui et en son évidence dérivée le mouvement même d'ipséisation.

Cette conception de l'être-soi comme moi et du moi comme sous-jacence ou base stable possède en outre pour corollaire quasi-immédiat la sacralisation de toutes les particularités individuelles – ce qui s'accomplit selon un processus bien défini. Réalisant rapidement que cette individualisation par la forme, par le moi-substance, demeure vide et insuffisante, qu'elle ne comble donc ni le désir d'unicité ni l'instinct insulaire, l'opinion commune à qui l'on a demandé ce qu'elle entend par soi et qui a répondu : « c'est moi », à qui l'on demande à présent naturellement ce qu'est le moi, et qui se retrouve une fois de plus dans l'embarras de ses fausses évidences, livre cette deuxième réponse : « le moi, c'est moi ». Mais ce moi = moi n'a pas la valeur du soi originel, de cette unité brisée en elle-même, dont il faut interroger le pouvoir réflexif et qui sous-tend dans le voilement la totalité de nos actes de pensée ; au contraire, il est le pâle reflet d'une vie plus originelle, une version dérivée de la possibilité du retour sur soi, un retour sur soi qui reste comme tel dans l'inapparence. Dans l'expression « le moi, c'est moi », le premier moi n'est pas le même que le second ; et ce second moi signifie : moi, tel individu, avec telles particularités physiques ou psychiques. L'opinion courante ne s'aperçoit pas que dans cette

tentative de réponse à la question qu'on lui a posée, c'est toujours le soi lui-même qui agit dans la question même qui lui demande ce qu'est son être, question qui constitue son être même, mais qui comme telle reste en retrait. Si le moi n'était pas plus que le moi qu'il croit être, il n'entendrait même pas la question qui demande l'essence du moi. Pourtant, il ne retient de cette situation que le contenu qu'on lui demande, et ne regardera même pas la forme même de cette demande – cette forme qui fait autant partie de lui.

On se retrouve donc encore face au soi, qui apparaît dans l'exigence de question et l'exigence de réponse, mais le voilement de sa prévalence se fait toujours plus intense : plus la pensée courante pense l'être-soi et moins elle pense le soi. Elle fait d'abord déchoir de la mobilité du soi à la choséité du moi (c'est la première réponse que nous avons vue), puis (deuxième réponse) elle tente de combler la vacuité ressentie de cette choséité en la remplissant d'une multitude de caractères accidentels liés à l'individualité la plus contingente. Le sujet sort de lui-même pour aller chercher de quoi se compléter, de quoi colmater son inquiétante vanité, n'interrogeant jamais cette brèche comme telle, ne prêtant aucune attention à l'activité même qu'il exerce, mais toujours et seulement au résultat obtenu et au contenu présent. *Au mouvement d'individualisation par la forme succède le mouvement d'individualisation par la matière.*

Tel est ainsi le domaine dessiné par la compréhension commune de l'être-soi, oscillation entre le désir d'unification sur un mode ontique et l'affirmation de mes particularités contingentes comme contenu de mon identité. Toute la philosophie moderne, qui, selon Heidegger, débute avec le « *cogito sum* » cartésien et s'accomplit dans la tentative nietzschéenne d'inscrire la personnalité au cœur du jeu multiforme des instincts, toute cette modernité se meut dans cet espace circulaire. Jamais le soi n'est pensé en tant que tel¹ ; il reste toujours victime d'une mesure à l'aune de ce qui n'est pas *son propre* et que lui-même, en son agir essentiel, phénoménalise. Jamais le soi n'est envisagé dans son être-soi, dans son ipséité. L'être-soi est toujours compris comme un sentiment de soi, et la

1. C'est également le cas du système hégélien dont la structure comme négativité est bien placée au principe mais demeure impensée en son être-essentiel, c'est-à-dire en son être-négativité. Sur cette question, cf. le manuscrit de 1938/1939, in GA 68 : *Hegel. Die Negativität*.

recherche de son essence se change en une vaine investigation psychologique, en un remuement introspectif du « misérable tas de secrets » dont parle Malraux, activité qui met au secret le vrai secret, le secret même de toute possibilité introspective. Ou alors, à un niveau plus spéculatif, par la méthode sélective de la *réduction*, et dans le but plus noble d'une « philosophie comme science rigoureuse », cette investigation porte sur le décompte et l'exégèse infinis des vécus intentionnels, dont Husserl (par-delà tout psychologisme mais en deçà de toute pensée du fond essentiel, c'est-à-dire de toute pensée de la possibilité même de l'activité analytique qu'on est en train d'opérer) a été pour Heidegger le témoin significatif.

Être-soi en vérité : non pas un « je suis moi » au sens d'un « je me sens moi », mais *ce qui fait* que je peux dire « moi » et me (res)sentir moi. Sans cesse pourtant l'être-soi se voit rattrapé par le non-propre, par l'imitation, par l'emprunt de ses modèles herméneutiques à l'extérieur de lui-même, ou à cet intérieur qui n'est autre chose qu'une extériorité plus proche, mais jamais à la confrontation avec sa propre essence qui seule ouvre un espace à tout regard que le soi porte sur lui-même. On se retrouve ainsi poussé à la limite de l'alternative suivante : ou bien l'on décide promptement de faire jouer l'instinct de sécession qui pousse à l'originalité, et l'on imite alors tous les moi qui disent « moi » et toutes les entités du monde qui ne disent pas « moi » mais qui *sont* sur le simple mode de la coïncidence à soi (animaux, végétaux, nature organique) ; ou bien l'on s'abandonne aux particularités de son individualité, à la « matière » de son être, le soi abdiquant dès lors et résolument son ipséité au profit de l'imitation passive d'un déterminisme naturel : « ce qui fait mon soi, pourra alors proclamer très sérieusement l'individualiste, c'est que j'ai les yeux bleus et mauvais caractère »... En ce dernier cas, dont les extrémités sont atteintes par la moderne mise au pinacle de la vie pulsionnelle, il demeure parfaitement aisé d'être soi : il n'est « qu'à se laisser submerger par ses propres tares »¹. Et l'on comprend que Valéry puisse s'exclamer : « Être soi-même !... Mais soi-même en vaut-il la peine ? »²

Que l'on imite les autres, que l'on imite la structure de l'étant ou que l'on n'imite plus que « soi » – un soi dès lors éloigné de *deux degrés* du soi originel et cantonné aux modalités contingentes d'une

1. CIORAN, *Syllogismes de l'amertume*, in *Œuvres*, p. 748.

2. VALÉRY, *Mauvaises pensées et autres*, in *Œuvres II*, p. 811.

matière vivante –, l'imitation, c'est-à-dire le ne-pas-être-soi, rattrape toute pensée du soi comme le ferait la Némésis. Jamais l'être-soi n'est pensé à partir de lui-même, dans l'intégrité et l'intégralité de son essence ; sans cesse victime de son ouverture, il demeure mesuré à l'aune de ce à quoi il donne accès et qui n'est pas lui. Mais, comme le dit Heidegger, « l'expérience quotidienne du monde ambiant, qui demeure ontiquement et ontologiquement dirigée vers l'étant intramondain, est incapable de prédonner ontiquement de manière originaire le *Dasein* à une analyse ontologique. De la même façon, il manque à la perception immanente de vécus tout fil conducteur ontologiquement suffisant¹ ». Qu'il s'agisse d'une vulgaire introspection individualiste, d'une banale interprétation de l'être-homme selon le modèle d'un étant intramondain, ou au contraire – à un niveau génial mais que Heidegger juge insuffisamment radical – de la libérante entreprise husserlienne de réduction du monde et de l'individuel au profit de la mise en évidence des formes intentionnelles de la conscience pure, le soi manque à chaque fois la pensée de l'essence de sa possibilité. Il se complaît dans le ratage (*Versäümnis*) de son être-propre, autrement dit dans la « confusion entre le monde du soi et le moi »², il vit en deçà de sa possibilité la plus propre, de son existence authentique : la communion avec son fond, aussi mystérieux soit-il. Vivre dans la proximité de son fond le plus essentiel est pourtant la seule façon digne du soi de ne pas vivre en deçà de soi, autrement dit de vivre son ipséité. C'est la raison pour laquelle Heidegger pourra dire dans un cours, en se réclamant de saint Augustin : « Vis ton soi de façon vivante »³. Mais comment déterminer cette « vie vivante » et être sûr que celle que nous appelons ainsi l'est véritablement, autrement dit n'est pas le masque du volontarisme égocentrique qui ne vit et ne se meut, aussi frénétique qu'en soient les manifestations, que de fuir cette même ipséité ? Cette question nous amène à la seconde manière dont la parole de Delacroix peut être entendue et méditée.

1. SuZ, p. 181-182.

2. GA 61, p. 94.

3. GA 58, p. 62 : « *Lebe lebendig dein Selbst* ».

c) Seconde écoute : sortir de soi pour atteindre le soi en son essence.

Approfondissons la pensée à l'œuvre dans la phrase de Delacroix en soulignant sa seconde signification, en en déplaçant l'accent, afin de lui faire livrer tout ce qu'elle peut dire « à l'extrême attentive ». « Il faut une grande hardiesse pour oser être soi » : il n'y est pas question d'un être-soi que nous sommes, mais d'un être-soi ne s'atteignant qu'au terme d'une *audace*, être-soi que nous *avons* à être et qui ne saurait dès lors aucunement se donner de manière monolithique. Il ne suffit pas de se laisser aller à ce que nous sommes d'emblée ou à ce que nous croyons être immédiatement. L'être-soi ne se livre au terme d'aucune expérience immédiate, d'aucune coïncidence directe à soi en tant que nous serions tel ou tel. L'être-soi est un oser-être-soi, une audace primordiale, et il ne peut y avoir d'audace sans une dynamique originelle provoquant une sortie hors de l'état dans lequel on se tient à tel instant, c'est-à-dire hors du moi instantané. L'expression « oser être soi » suppose que le moi instantané possède la faculté de se transcender ; il ne se réduit pas à cette instantanéité, mais il est toujours plus que cela, et c'est cet excès qui doit être interrogé.

On ne saurait être soi naturellement, aisément, sans mouvement d'arrachement à un état antérieur ; on ne saurait être soi en se laissant aller à « soi » ou à ce qu'on est toujours d'emblée et immédiatement, en se contentant d'être celui que l'on est, car le dégalement et la mise en évidence d'une telle manière d'être font toujours déjà appel à tout ce que contient d'activité l'*audace*, cette « honnête flamme au peuple non commune »¹. La condition *sine qua non* d'une telle audace, Delacroix la nomme « hardiesse ». C'est elle qui nous dispose à nous ouvrir à l'audace de l'oser-être-soi. Le terme de hardiesse provient de l'ancien français « hardir », c'est-à-dire « devenir dur », « se rendre dur » (sens que l'on retrouve dans l'allemand « *hart* » ou l'anglais « *hard* »). Être hardi, c'est être courageux, vaillant, téméraire, bref toute vertu opposée à la simple passivité et au facile confort par lequel on croit pouvoir définir couramment l'être-soi. Oser être soi ne peut se comprendre en sa vérité comme une volonté individualiste de parvenir à l'affirmation d'une constitution idiosyncrasique, ce qui

1. DU BELLAY, *Les Regrets*, 6, p. 72.

ne serait au fond qu'un enfermement en soi-même et non un accès à l'ipséité propre. La hardiesse est vertu chevaleresque. L'être-soi, que la pensée quotidienne ne comprend que comme une conséquence simplement naturelle à laquelle il suffirait de penser pour l'effectuer, nous est ici signifié comme un fruit difficilement mûri.

À l'inverse de ce que le sens commun faisait tout d'abord dire à la phrase de Delacroix (elle-même commune, bien que pleine d'implications cachées, comme nous le voyons), l'être-soi se donne donc comme résultat d'un arrachement à cette individualité qui place son ipséité dans les états dits « naturels ». Jamais le soi n'apparaît consister en une acquisition définitive, comme un présent subsistant à portée de main. Être soi et oser être soi : il n'y a là qu'une seule et même essence : une ipséité qui n'est nullement un état stable ou telle autre forme de réification, mais une continuelle endurance envers ce qui n'est jamais présent comme tel et demeure seulement accessible en tant que l'acte même de son accession à soi. « Il faut une grande hardiesse pour oser être soi » : il faut se rendre courageux afin d'endurer ce qui exige cette endurance pour se manifester dans l'authenticité de son être-propre.

Ainsi, dans sa tentative de penser le soi, l'opinion courante a-t-elle dévalé deux pentes qu'une pensée plus attentive nous a rendu possible de remonter. *D'une part*, la caractérisation de l'être-soi comme d'un oser-être-soi dans lequel l'audace en question instaure une dynamique et une activité totalement intégrées au contenu, la mise en évidence de cette vie propre au soi, nous ont permis de pallier la tendance réificatrice de la compréhension courante de l'*ipse*. S'il faut de « l'oser » dans l'être-soi, cette empreinte ineffaçable de mobilité fait partie du soi, et aucun soi ne pourra se contenter d'une réduction de lui-même à la structure d'un moi de type substantiel. Le soi possède une audace intrinsèque – c'est sa possibilité dynamique interne – et il peut se représenter lui-même comme soi – c'est son inaliénable dimension de réflexivité ; il n'est pas un moi, mais la totalité mouvante du moi = moi dans laquelle attraction et répulsion demeurent en régime de simultanéité. L'audace qui lui est inhérente épargne au soi une réduction structurelle à ce qu'il y a en lui de dérivé. Tout élément dérivé coupé du mouvement en qui il s'origine ne saurait être qu'une superficialité, qu'un épiderme, autrement dit un phénomène séparé de son horizon de phénoménalisation. *D'autre part*, la prise en compte de la hardiesse comme d'une condition nécessaire,

disposition ou *habitus* permettant l'ouverture à ce qu'il convient d'endurer, permet de remonter le second dévalement, celui du moi chosique qui cherche à remplir la vacuité de sa certitude de soi par un contenu présent sous la main et contingent (la particularité du moi individuel). La hardiesse, consistant avant tout en l'interpénétration d'une disponibilité dynamique et d'une activité combative, sérénité active, brise toute possibilité d'abandon à l'immédiateté et à l'inertie qui (ne) nous constituent (qu')ontiquement.

L'aphorisme de Delacroix permet donc de dégager trois degrés hiérarchisés (de l'originaire au dérivé) : le soi, le moi, les vécus. Le soi est ce sans quoi ni le moi ni les vécus ne pourraient apparaître. Sans cet énigmatique rapport qu'il constitue en une structure totale et encore non pensée, aucune donation, que ce soit celle du moi ou des vécus, ne pourrait avoir lieu ; rien sans *lui*, domaine d'apparition par excellence, n'apparaît ou n'est donné. Le rapport à soi du soi rend possible toute présentation d'un objet en tant que tel, que cet objet soit un ustensile, un sentiment ou la totalité imaginée de ce dont je suis composé (le corps ou le moi). Le soi dessine la sphère à l'intérieur de laquelle quelque chose peut prendre place. Dans sa différence interne de soi à soi, le soi ouvre un espace vide qui est champ de manifestation pour un quelque chose ; le soi, à travers cet être-en-rapport qu'il est, révèle sa structure essentielle comme complète disponibilité pour une apparition. Lui-même pourtant constitue un tel mystère, que la pensée ne cesse de le refouler et de l'offusquer au profit de ce qu'il offre et présente. En quel élément, en quel sol le soi plonge-t-il ses racines pour pouvoir être ce qu'il est, c'est-à-dire pour pouvoir être cette capacité de phénoménalisation ? Comment penser l'essence du soi, de cette négativité irréductible à de l'étant et donnant à tout étant d'apparaître à un être conscient ? Quel est l'être même de notre subjectivité, quelle est la structure expliquant ses structures propres et ses guises d'être ?

La hardiesse, dans le soi, dispose le soi à être soi. L'adjectif « hardi » peut s'employer au double sens de ce qui est audacieux avec bonheur (cf. « une expression hardie », c'est-à-dire à la fois originale et étonnante), mais aussi de ce qu'il est dangereux de soutenir (cf. « il paiera ses hardiesses »). À la fois bonheur et danger. Le fait pour l'homme d'exister en un soi apparaît donc comme une exposition au soi, et donc, plus profondément, comme exposition à un élément sans lequel le soi ne serait pas soi, n'aurait rien vers quoi s'ouvrir, n'accéderait pas à la pensée de son être et ne

serait pas l'être qu'il est. Cet élément en qui le soi se tient nécessairement afin d'être structurellement celui qu'il est, serait en même temps immaîtrisable, prépotent (*überwältigend* dit Heidegger dans *Introduction à la métaphysique*). Serait-il possible que le soi ne fût pas ontologiquement le soi lui-même et pût se rattacher à une région plus haute en origine, lui qui, en même temps que sa soumission à sa propre constitution, éprouve néanmoins continûment sa liberté ? Serait-il possible que le soi fût donné à lui-même par une instance plus originaire que lui ? Le soi ne serait-il plus rien de certain, ne serait-il plus rien d'identique à soi au sens d'une confortable coïncidence avec soi assurant son assise, la certitude de soi ne serait-elle plus finalement que le propre d'un moi, version non originaire d'une ipséité qui en soi-même ne posséderait plus une telle guise mais au contraire la produirait seulement *a posteriori* ? Et si le soi était à compter au nombre des réalités que l'homme ne possède pas, mais qui au contraire le possèdent ? Et si l'essence du soi était finalement la seule réalité en l'homme à ne pas être totalement à lui ?

De toute évidence, l'être du soi, en tant que dire-moi ou dire-je, ne pourra devenir accessible que par un déplacement de l'intérêt spéculatif du dire-moi au *dire* du dire-moi, du pensé à l'acte qui le pense. Que l'on situe le soi au niveau du « sujet conscient » ou au niveau du « corps », cela revient exactement au même, puisque la pensée est dans tous les cas restreinte à tenir le rôle réducteur de greffier des états psychiques, puisqu'elle est considérée comme ne servant qu'à souligner l'intégrité empirique d'une individualité monolithique, sans être jugée devoir se donner la peine d'interroger la possibilité même qu'elle a de s'ouvrir à son être et de pouvoir dire « je suis moi » ou « je suis ce moi-ci ». L'état permanent dans lequel l'homme vit et pense son ipséité est donc le suivant : *nous ne pensons pas ce à quoi toujours nous pensons pour pouvoir penser*. L'homme n'est alors conçu que comme un simple vivant, comme un étant parmi d'autres, sans que *le fait* de la conscience en tant que telle, ni sa singulière capacité réflexive, ni les conditions de possibilité d'une telle réflexivité, donnent la mesure. Or, ce qui est vrai du phénomène de l'homme, cela ne peut l'être du soi qui le phénoménalise. Sinon, le pensé (le moi) absorbe et occulte l'acte même qui le pense (le soi). Il s'agit au contraire de rendre compte de l'être du moi en tant que constitué par un acte voilé de constitution : le soi, dont l'être-dévoilant voilé doit être pensé en sa vérité. Comme le dit Heidegger, en une phrase qui résume la démarche de toute sa

pensée, et son perpétuel souci d'interroger les possibilités ontologiques de toute structure cognitive : « au moment où la connaissance proprement philosophique doit prendre son élan, ce qui est décisif n'est pas tant de saisir la chose que de méditer le lieu où l'analyse se situe ¹ ».

Ce lieu, ce domaine essentiel dans lequel l'homme instaure une relation à lui-même et aux autres étants, l'aphorisme que nous avons analysé nous l'a révélé irréductible à toute structure monolithique qui, ou bien abaisse le soi à ce qu'il constitue, au sentiment qu'il génère et qui se fixe sur l'unité vivante que j'incarne ontiquement et biologiquement ; ou bien fait résulter le soi de la bigarrure des modalités individuelles de son caractère ; en tous les cas, fixe et réduit le soi à la pointe (*Spitze*) dérivée que sa spatialité ponctualisante (*Zugespitztheit*) engendre, cette « pointe poison de l'âme » dont parle Valéry. La parole de Delacroix, une fois méditée, souligne le réquisit qui s'impose à toute tentative de penser le soi : une hardiesse dont l'inhérente mobilité est synonyme de désubstantialisation, de dérégification de l'être-conscient, et ce dans la mesure essentielle où cette mobilité introduit au cœur du soi-même une activité de constitution. La hardiesse en même temps est audace, dans la mesure encore où elle nous expose à la prévalence de ce qui, en nous, est plus que nous en même temps que terre natale de notre intimité. Faisant sortir le moi de ses inadéquates certitudes sur lui-même et de sa séculaire possession de soi, la hardiesse, libérant la dimension projective de l'esprit, l'ouvre à l'espace qu'il contient et qui le contient ; elle accorde de l'espace au moi tout en lui montrant son caractère dérivé dans l'économie d'un mouvement de phénoménalisation qui le transcende et le constitue en propre. Le soi trouve ainsi son site dans l'entre-deux conique d'une pointe extrême (le moi-étant présent et subsistant) et d'un espace im-mense, incommensurable (l'être-soi ouvert à la possibilité, c'est-à-dire à la représentation, ou encore à la précompréhension ontologique du mot « être »).

C'est dans la mystérieuse contrée ² ouverte par ce soi que peut prendre place et se déployer toute la teneur du célèbre aveu

1. GA 29-30, § 68, p. 414-415.

2. *Contrée* qui seule rend possible l'*encontre*, comme le laisse entendre la polysémie du mot allemand « *Gegend* ». Pour une définition de l'*encontre* selon le jeu de mots entre « *gegen* » et « *Gegend* », cf. GA 12, p. 168 ; AP, p. 162-163.

pascalien : « le silence éternel de ces espaces infinis m’effraie »¹. Le soi ouvert à la possibilité de son être-soi et ayant pour soi l’élément inconnu où plonge la liberté de son projet, tremble pour le moi situé au milieu de l’étant autant que pour lui-même exposé en sa propre intimité et sa propre constitution à la démesure de l’espace pur avec lequel il a relation. L’horizon auquel le soi est (l’)ouvert lui fait saisir la précarité de son être-jeté ; il est un moi, un étant conscient, ou mieux, une conscience étante au milieu de l’étant et livrée à la domination de la nuit qui l’appelle et le regarde. Le statut paradoxal du soi se précise : authentique tête de Janus dont l’un des visages est tourné vers l’espace pur, et dont l’autre demeure, « par l’espace infligé », assigné à tel lieu. Prenant son envol et retombant aussitôt sur sa facticité, le tout en un même temps, tel le cygne mallarméen, le soi intensifie son énigme : « Fantôme qu’à ce lieu son pur éclat assigne / Il s’immobilise au songe froid de mépris / Que vêt parmi l’exil inutile le Cygne »².

La hardiesse d’être soi fait de nous un soi, mais nous expose également à l’extrême danger : c’est le résultat auquel nous parvenons à présent. Il faut approfondir le problème de ce double statut simultané du soi comme, premièrement, destruction du moi par ouverture à l’espace, et deuxièmement, retombée du soi en un moi chosique par exposition à l’incommensurabilité de ce même espace. Ainsi : comment saisir la communauté en un de deux directions aux mouvements opposés ; comment comprendre le soi à la fois : 1) comme prise en compte de la structure négative-intentionnelle du moi, structure constituant la mise en mouvement, la mobilisation (dans tous les sens du terme) de ce qui est figé, l’ouvrant à la vie qui est en lui, accomplissant une déstructuration et une désobstruction du moi-substance sclérosé ; 2) comme soi *constituant* un moi, se structurant en un moi par sa propre pulsation interne, se phénoménalisant en une *res cogitans* qui oublie, dans l’interprétation qu’elle fait d’elle-même, la genèse dont elle est issue ? En quoi le rapport à l’espace pur peut-il entraîner le soi vers une pointe de lui-même oublieuse de sa propre origine ? Quelle est la nécessité pour cette origine de ne pas faire montre d’elle-même ?

Afin d’éclairer le comportement paradoxal d’une subjectivité exposée à l’espace et pâtissant de la profondeur à laquelle elle

1. PASCAL, *Pensées*, 201.

2. MALLARMÉ, *Œuvres complètes*, p. 68.

s'ouvre en son propre fond, laissons-nous guider par un sonnet de Mallarmé singulièrement significatif.

2) MALLARMÉ OU L'INTUITION D'UN CHEMIN

« Die Einzige sachgerechte Auslegung seiner Kunst schenkt uns der Künstler selbst durch die Vollendung seines Werkes in das geringe Einfache ».

HEIDEGGER, *Für René Char*¹.

Ce sonnet portait le titre *Cette nuit* lorsqu'il parut pour la première fois en novembre 1883², titre qui fut reconduit dans d'autres éditions, pour disparaître ensuite et, comme souvent chez Mallarmé, dans le but de laisser place au seul poème et ainsi souligner son caractère auto-télique. Le titre demeure toutefois déterminant pour le lecteur et révèle les intentions profondes du poète. Cette œuvre nous est une aide précieuse pour la clarification de notre problème, en ce qu'elle décrit un procès de mort et de résurrection au sein de la personnalité du poète, autrement dit une annulation et une redécouverte du moi transfiguré en sa structure. En associant de manière inouïe *la nuit* et *le soi*, ce sonnet concentre en lui la multiplicité des questions et des thèmes dont notre ouvrage se fera l'écho. Le regroupement des thèmes en si peu d'espace littéraire ne manque pas de provoquer une multitude de nœuds et problèmes fondamentaux, énigmes millénaires et intrigues spéculatives nouées depuis le commencement de la pensée, que l'œuvre heideggerien tentera de desserrer afin qu'une intelligence rigoureuse puisse en être donnée. Nous n'entendons nullement affirmer une quelconque « influence » du poète sur le penseur, ce qui serait totalement fantaisiste, mais une relation se tisse entre les deux auteurs au sein du plan spacieux de la pensée. Signalons toutefois

1. GA 13, p. 183 : « La seule interprétation de son art qui soit conforme à la Chose, c'est l'artiste lui-même qui nous l'offre à travers l'accomplissement de son œuvre dans la confrontation avec le Simple ».

2. Dans les *Poètes maudits* de Verlaine, à qui Mallarmé écrit que le poème fait partie de ses anciennes œuvres.

que Heidegger lisait Mallarmé, à qui il faisait une place sur sa table de travail, comme en ont témoigné plusieurs de ses visiteurs français d'après guerre ¹.

Ce poème nous initie à une nouvelle conception de la subjectivité ; il nous libère en nous plaçant, par-delà Mallarmé lui-même et dans l'ordre propre de la pensée, sur un plan qui sera aussi celui de la problématique heideggerienne. Ces quelques vers contiennent métaphoriquement une nouvelle approche de la vie du soi, et c'est ce qui les rend essentiels ; l'intuition poétique mallarméenne nous introduit d'elle-même au cœur d'une première et fondamentale expérience de la dynamique spécifique d'une ipséité confrontée à sa dimension nocturne, c'est-à-dire au mystère de l'être avec qui elle se tient en intimité. À la lecture de ces paroles, nous nous donnons de laisser naître sans violence et dans la plus complète fluidité les conditions d'une nouvelle intelligence de l'essence du soi. Mallarmé nous peint le tableau d'une subjectivité aux prises avec ses natives contradictions, et dégage ainsi le paysage authentique de la dynamique propre de celle-ci : c'est pourquoi il y a ici, et par-delà tout rapprochement plus attendu, un lien « stellaire » (comme dirait Nietzsche) et inconnu entre l'intuition du poète et la pensée heideggerienne, bien que Heidegger n'ait jamais été à un quelconque moment influencé par ce poème. Le lien entre le poème et Heidegger est à rechercher sur un plan plus profond, uniquement sur le plan de la *Sache selbst*, c'est-à-dire et au fond rien moins que sur l'essentiel. Il n'y a rien d'étonnant à constater cette liaison, puisque Heidegger lui-même écrit que « c'est avec la poésie que l'homme se risque dans l'être en tant que tel » ². Qu'une expérience privilégiée de l'essence de la subjectivité soit donnée à un poète plutôt qu'à quiconque n'a rien de surprenant s'il est vrai, comme le dit encore Heidegger, que la poésie est la configuration fondamentale du soi, intimement confronté à l'être et à soi-même en tant qu'étant confronté à l'être. La poésie est effectivement la réponse de l'homme face à l'énigme de son propre être qui est précisément le rapport à l'être : c'est pourquoi la poésie et la pensée s'accompagnent sans cesse chez Heidegger ³. *La confrontation avec*

1. Cf. l'article de J. GUITTON, « Visite à Heidegger », in *La Table ronde*, n° 123, 1958 ; cf. D. JANICAUD, *Heidegger en France*, I, p. 226.

2. GA 39, p. 76 ; HH, p. 80.

3. Cf. *ibid.* : « La poésie en tant que dialogue originel [avec l'être] est l'origine de

l'être en tant qu'être ayant été pour Heidegger esquivée, comme nous le verrons, *par la métaphysique occidentale qui a réduit la question de l'être à celle de l'étantité de l'étant, la poésie, d'un point de vue heideggerien, est souvent plus à même de nous faire acquérir les fondamentales intuitions que la pensée doit prendre en charge pour parvenir à son niveau le plus originaire*. Il y a un sens à se rapporter aux poètes dans un cadre heideggerien puisque Heidegger estime lui-même que la parole poétique rapproche d'une source à laquelle la raison philosophique est dite s'être empêchée d'accéder. Pour nous également, accompagner notre méditation de références poétiques, ce sera manifester la parole et l'expérience de ceux qui se sont, de tout leur cœur, risqués dans l'être, et dont le témoignage est toujours secrètement et discrètement gorgé d'une vérité certes brève, si cachée qu'elle est presque tue¹, mais essentielle². Citer un poète n'a pas une valeur d'illustration s'il est vrai que la poésie « n'est pas une façon d'embellir la vie, mais une exposition à l'être »³. Pour Heidegger, la poésie conduit la pensée dans des contrées qu'il lui arrive de négliger, et notamment l'espace de mystère de ce qui n'est en rien réductible à l'étant. La poésie, loin de conduire à l'irrationnel⁴, ouvre par le mot l'espace d'énigme en

la langue, et c'est avec elle, son plus périlleux partage, que l'homme se risque dans l'être en tant que tel, qu'il l'affronte ou qu'il y succombe, se rengorge et se vide dans le déclin du bavardage ».

1. Cf. in GA 13, p. 227, *Rimbaud vivant* : « [L'] inconnu ne peut être nommé [...] que s'il est « tu ». Ne peut toutefois vraiment se taire que celui qui a charge de dire ce qui montre la voie et l'a dit en effet, par le pouvoir de la parole qui lui a été conféré. Ce silence est autre chose que le simple mutisme. Son ne-plus-parler est un avoir-dit ».

2. Cf. GA 39, p. 109 ; HH, p. 108, où Heidegger met en relation l'acquisition majeure de *Sein und Zeit*, à savoir la temporalité du soi, et la poésie qui est dite faire partie des possibilités essentielles de cette temporalité et constituer l'expression de son authenticité. Heidegger explique que la poésie nous transporte dans la temporalité véritable, donc dans le jaillissement, ce qui a pour conséquence de nous placer dans la nécessité d'un constant dialogue avec la parole poétique qui a, quand elle est authentique, l'intuition de ce que pour Heidegger la « métaphysique » ne s'est pas résolue à prendre en charge : l'être, le soi, et le rapport du soi au mystère de l'être comme tel (ce rapport que Heidegger nomme éloquemment « *Dasein* »).

3. *Ibid.*, p. 48.

4. GA 12, p. 163 ; AP, p. 157 : « Comme on est encore pris par un préjugé séculaire, celui de croire la pensée une affaire de ratiocination c'est-à-dire de calcul au sens le plus large, on se méfie rien qu'à entendre parler d'un voisinage de la pensée et de la poésie ».

quoi l'être-homme déploie son existence, et contribue ainsi à éveiller la possibilité d'une pensée tournée vers l'être nu comme vers l'espace de sa propre possibilité : « Elle montre en direction de ce mémorable qui met au défi la pensée depuis toute antiquité, bien que de manière voilée. Elle montre quelque chose de tel qu'il y a [*es gibt*], et qui pourtant n'« est » pas »¹.

La poésie a son propre espace, elle *est* un espace propre et donne à la pensée cet espace que la philosophie, qui s'est voulue depuis son commencement comme métaphysique de l'étant et non comme pensée de l'être en tant qu'être, n'a pas su ménager. Quand la métaphysique ramène à l'étant et pousse à ne considérer le soi que dans ses recoins lumineux, la poésie sait s'engouffrer intuitivement dans les énigmes et nous faire sortir de la banalité quotidienne sur le mode de laquelle la pensée a pris l'habitude de considérer le sens de « être » et l'essence du soi. Non que la pensée doive devenir poésie, mais la poésie ouvre la pensée, plus que ne le fait la métaphysique, à ce que la pensée doit devenir. « Il nous [faut] sortir de notre banalité quotidienne et nous jeter dans la puissance de la poésie » et ce afin « que nous ne retournions plus jamais dans ce quotidien tels que nous l'avions quitté »², c'est-à-dire afin que la pensée soit devenue, au contact du poème, suffisamment forte pour ne plus voir les choses de la même manière, et que nous parvenions à nous mouvoir dans l'espace dégagé par cette « puissance de la poésie » qui nous aide à combattre nos tendances à masquer le mystère et à réifier (pour les rendre maniables) des vérités irréductibles à l'étant. « Ce travail contre nous-mêmes est le travail de traversée du poème »³.

Traversons ainsi avec confiance le poème de Mallarmé :

*Quand l'ombre menaça de la fatale loi
Tel vieux Rêve, désir et mal de mes vertèbres,
Affligé de périr sous les plafonds funèbres
Il a ployé son aile indubitable en moi.*

*Luxe, ô salle d'ébène où, pour séduire un roi
Se tordent dans leur mort des guirlandes célèbres,
Vous n'êtes qu'un orgueil menti par les ténèbres
Aux yeux du solitaire ébloui de sa foi.*

1. *Ibid.*, p. 177. « Sie zeigt solches, was es gibt und was gleichwohl nicht « ist » ».

2. GA 39, p. 22 ; HH, p. 34.

3. *Ibid.*

*Oui, je sais qu'au lointain de cette nuit, la Terre
Jette d'un grand éclat l'insolite mystère,
Sous les siècles hideux qui l'obscurcissent moins.*

*L'espace à soi pareil qu'il s'accroisse ou se nie
Roule dans cet ennui des feux vils pour témoin
Que s'est d'un astre en fête allumé le génie¹.*

**a) Les révélations de la confrontation à la nuit :
le soi comme simultanéité d'un mouvement d'aspiration
protentionnelle et de concentration rétentionnelle.**

Nous assistons ici à l'anéantissement progressif d'une forme d'individualité consciente, au profit de la renaissance simultanée d'une modalité plus élevée de l'esprit. La première strophe commence par l'affirmation d'un événement venu contrarier l'élan originel du sujet vers un but qu'il s'est depuis longtemps fixé (« Tel vieux Rêve ») et qui est dit constituer l'essentiel de sa préoccupation, un souhait ou un désir surgissant de sa personnalité la plus profonde et lui imposant une douloureuse exigence de réalisation (« désir et mal de mes vertèbres »). Le « Rêve » dont il s'agit n'est point plus amplement précisé. Dans le cas de Mallarmé, nous pourrions nous douter du genre d'aspiration dont il est question : réaliser l'Œuvre, pouvoir résumer en un mot, en un poème, un livre (*le Livre*), l'Absolu de l'univers que l'ambition mallarméenne a assigné comme finalité à la poésie. Mais si le contenu du Rêve n'est pas fourni, si Mallarmé néglige de le livrer, lui qui ne néglige jamais rien dans une phrase, c'est que cette négligence n'en est pas une, qu'elle est entièrement voulue, bref, c'est que l'auteur possède ses raisons, raisons que nous devons découvrir. Et il est en effet indifférent de connaître le contenu précis qui fait les affres de ce désir, quand seul importe la présence nue d'une activité désirante. Ce désir, ce projet qui surgit de toute la personnalité matérielle du poète, de tout l'étant vivant, situé à tel point de l'espace et du temps, qu'il incarne en sa chair, cette dynamique d'aspiration finissant par être plus importante que le sujet même qui est son support, c'est la structure projective, le projet fondamental ou le choix de vie, qui

1. MALLARMÉ, *Œuvres complètes*, p. 67.

seule est à même de définir l'essence d'un individu. La matière est traversée d'un souffle, elle est spacieuse, aérée, elle *respire*, de part en part en *aspiration* ; et si cette matière peut constituer le socle de l'émergence d'une spiritualité, si une spiritualité peut de la sorte naître d'elle, c'est que la spiritualité en question était déjà là, présente enveloppée au cœur de ce dont elle surgit ; l'esprit apparaît ainsi à la fin comme étant source du processus qui, de la matière, conduit à lui-même. Autant dire que l'individualité monolithique dépend du mouvement qui l'anime. Pour Mallarmé comme pour Heidegger, le su-jet est d'abord et avant tout pro-jet.

Ainsi Mallarmé dégage-t-il au vers 2 la protention qui se tient au cœur de tout homme, dont tout homme en tant que corps n'est que le support dépendant, faisant habiter en lui un être-en-dehors-de-soi originel. Le contenu de ce désir est ici indifférent – d'où l'indétermination du Rêve dont il est question –, il importe seulement de mettre en évidence une commune présence au sein de tout sujet conscient. Ce désir tente de s'épanouir jusqu'au moment où il se heurte à la « fatale loi » dont l'ombre le menace. Cette loi de nuit hante tout projet, que ce soit celui de l'homme du peuple ou celui, plus audacieux, du poète : tout projet est soit trop petit, et se trouve alors dépassé et déprécié par le néant auquel le condamne le fait que ce projet puisse avoir une fin puis une suite dans un autre projet, le fait qu'il soit toujours empreint, réalisé ou non, d'une sorte de conscience de son incomplétude et de son inessentialité ; soit trop grand, inaccessible à l'individu fini qui, se trouvant renvoyé à sa propre finitude et à sa propre impuissance – on reconnaît là un aspect caractéristique du drame mallarméen –, ne voit plus que la nuit dont son être est traversé. Bref, toute structure projective se risque à la nuit, tout jet se voit exposé à la menace inhérente d'un contrejet puis d'un rejet, tout bond renvoyé au danger et à la perspective d'un rebond. La nuit étend ses murailles autour de toute aspiration, et au-dessus du soi ses plafonds. L'envol du Cygne reste impossible, comme le dit un autre sonnet déjà cité, son corps reste prisonnier du givre de la « blanche agonie ».

Mais, toujours dans cette première strophe, les « plafonds funèbres » de la nuit jouent finalement un rôle salutaire. Car sans « cette nuit » (titre initial du poème, rappelons-le), à aucune aile ne serait donnée la possibilité de se reposer. Sans l'obstacle de la barrière nocturne, le désir serait pure fuite en avant, une aspiration qui tournerait et se déroulerait à vide, telle quelle, sans jamais se

ressaisir, et sans jamais donc parvenir à la conscience. Un pur projet contredirait immédiatement la structure même de tout projet, en tant que ce projet demeurerait non conscient. C'est sur l'arrière-plan *transcendantal* et *conditionnant* de la nuit, c'est sur le filigrane du vide que peut être donné au projet comme tel de dessiner ses contours. Le Rêve s'efforce toujours vers l'altitude, mais il serait sans conscience et reviendrait au simple niveau biologique et naturel de la pulsion immédiate et inconsciente si la noire paroi du néant ne le rejetait inlassablement sur soi. Ainsi, « affligé » – c'est-à-dire étymologiquement « écrasé vers » (en l'occurrence écrasé vers soi), parfaite expression de cette essence oxymorique du projet –, « affligé de périr sous les plafonds funèbres », l'élan indéterminé du projet intégral ploie son aile indubitable en un moi. Le projet rencontre le centre originel d'un néant qui fait rencontre, et la transcendance projective trouve le site de sa possibilité. La nuit apparaît donc à la fois, premièrement, comme la condition de possibilité de tout projet (une « nuit approbatrice », dit la première version du sonnet en « x »), puisque seule elle donne le vide, c'est-à-dire l'espace pour un élan possible (s'il est vrai que donner du vide, c'est donner de l'espace pour un déploiement), et deuxièmement, comme l'altérité radicale, l'Autre absolu auquel se heurte l'élan pour pouvoir trouver une terre d'accueil, un moi. Le problème du soi se précise donc à présent, il s'intensifie même, puisque *le soi est dans le même temps constitué d'une aspiration protentionnelle et d'une centration rétentionnelle*.¹

Ce sont là les deux directions opposées et néanmoins simultanées que nous avons déjà évoquées plus haut. Dans la célèbre lettre à Cazalis du 28 avril 1866, Mallarmé affirme vouloir se donner le spectacle d'une ponctualité matérielle ayant conscience d'être, « et cependant s'élançant forcenément dans le Rêve qu'elle sait n'être pas »². Un rêve par définition n'est pas, mais ce non-être est précisément sa définition, sa condition même, son être-structurel, et c'est donc sur le fond de ce non-être que le Rêve peut seulement espérer apparaître : autrement dit, le rapport à la nuit est absolument nécessaire à la mise en œuvre et à la mise en évidence de tout objet fini

1. Cf. HEIDEGGER, GA 34, p. 232 : « [L'âme] tient ce à quoi elle tend dans une *architecture de tension* de telle sorte que la tension, en partant de ce à quoi elle tend, fait en même temps retour sur soi-même, sur l'âme elle-même en tant que tension ».

2. MALLARMÉ, *Correspondance*, p. 297.

d'aspiration, de tout projet fini ou de tout rêve. La même lettre affirme ainsi avoir rencontré l'abîme du néant, et met en liaison immédiate cette découverte avec la possibilité pour le poète de s'élancer vers l'inconnu. Le néant donne l'espace nécessaire au projet ; ce n'est pas le néant du bouddhisme où toute personnalité s'efface et par quoi toute individualité est constamment contredite, mais un néant possibilisateur d'élan¹. En cela apparaît l'aspect original de l'intuition mallarméenne, proche des conclusions de *Vom Wesen des Grundes* : le soi n'est soi qu'en relation au vide et non pas en dépit de ce vide ; car ce vide est le pur lointain qui rend possible la dynamique projective. Ainsi le soi n'est-il qu'un soi fini, mais il n'est *soi* qu'en relation avec ce vide : c'est là simultanément l'acquisition et le problème fondamentaux de toute pensée qui entend poser la question de l'essence du soi. Avant de reposer son aile en soi, le soi est un pur projet, un pur bond seulement possible parce que l'espace d'un vide primordial le précède. La nuit est tout à la fois ce qui rend possible le soi et ce qui l'afflige en l'assignant à la propre finitude de son projet ou de son être-en-projet, le renvoyant ainsi à sa propre précarité – que ce soit comme moi, perdu au milieu de l'étant, ou comme soi, perdu au milieu de l'être. La nuit est approbatrice et écrasante. Heidegger, comme nous le verrons, tentera de penser ce paradoxe dans la notion de projet-jeté.

1. Mallarmé affirme, dans la même lettre, avoir rencontré deux abîmes : l'un est celui de sa finitude, manifestée par la délicatesse de sa santé qui lui interdit tout labeur excessif susceptible de donner quelque fruit d'éternité, l'autre celui du néant, dont il dissocie sa propre découverte de celle qu'il aurait pu faire au contact du bouddhisme : « j'ai rencontré deux abîmes [...] L'un est le Néant, auquel je suis arrivé sans connaître le bouddhisme ». Et le poète conclut, dans un mouvement de refus des conséquences bouddhiques de cette découverte, en affirmant : « Oui, *je le sais*, nous ne sommes que de vaines formes de la matière, – mais bien sublimes pour avoir inventé Dieu et notre âme. Si sublimes mon ami ! ». Le constat de la faiblesse individuelle va donc dans la direction exactement opposée à celle que le bouddhisme veut lui faire prendre : non pas anéantissement de l'individu, mais possibilité même de son affirmation. *Le néant individualise au plus haut point*, et ouvre l'espace au projet. Mallarmé refuse par là que la découverte de ce néant qui manifeste la vanité individuelle, ou plutôt la faiblesse liée à la finitude, puisse être jamais séparée de l'horizon de possibilité que révèle ce néant, plein de mystère et en lui-même, par sa dimension tout à la fois opaque et spatialisante, promesse de futurs jaillissements créateurs. *Le néant, bien loin de contredire le soi, l'ouvre à lui-même et à ses possibilités les plus propres.*

Il est insuffisant de réduire la signification de ce poème à une thématique cartésienne, comme tente de le faire (après G. Poulet) J.-P. Richard¹. Il n'y a pas de négation du mouvement protentionnel ni de concentration ou réduction de la dimension de celui-ci en un point fermé, tel l'ego cartésien ; mais au contraire, c'est le mouvement même qui, en tant que mouvement, s'ipséise lui-même, se représente l'ipséité comme cette dynamique de déploiement et de repliement. Ce mouvement se représente lui-même comme l'être-en-œuvre de la personnalité propre et la produit, au sein de cette dynamique dont seule la totalité et non uniquement le résultat peut être affirmée définir le soi. Le soi ne se conquiert pas lui-même comme petit point de l'espace coupé des autres points du même espace, comme *res* opposée à l'altérité de la nuit, mais comme la totalité d'une dynamique projective dans laquelle la confrontation avec la nuit n'est pas vécue en régime d'extériorité, mais d'intimité. La nuit n'est pas niée de façon triviale en une simple et simpliste négation immédiate d'un élément étranger. Le rapport du soi et de la nuit n'est pas de pure opposition. C'est l'être-hors-de-soi initial qui se reprend en lui-même, non comme une substance fixe, inflexible et rigide, non comme une *res*, mais comme un mouvement. Le soi se réfléchit ici non pas comme moi, mais comme cette dynamique protentionnelle qui retombe sur sa facticité et se sait précisément comme ce mouvement de retombée, autrement dit se sait comme un soi, et non une simple chose (ce qu'est le moi considéré comme *res*).

On n'obtient pas ici un point ferme et précis, principe de la pensée, mais un « miroitement en dessous », un « suspens vibratoire », la pensée elle-même comme principe, dans la mesure où, cernée de nuit, elle est également con-cernée par cette nuit, en relation essentielle avec elle. Certes, le Rêve « a ployé son aile indubitable en moi », donc en un moi manifestement monolithique ; mais il faut, comme le dit Joubert, « se faire de l'espace pour déployer ses ailes »². L'aile ne peut se ployer qu'à condition d'avoir d'abord été déployée. C'est son mouvement même qui la fait être ce qu'elle est, une aile, et ce battement, c'est lui qui est indubitable et symbolise ainsi le soi en sa guise essentielle. Pas de repliement

1. Cf. respectivement : G. POULET, *Études sur le temps humain*, t. II, *La Distance intérieure*, p. 337, et J.-P. RICHARD, *L'Univers imaginaire de Mallarmé*, p. 181.

2. JOUBERT, *Carnets*, p. 376.

sans déploiement premier. Et ce déploiement premier nous est ici montré dans tout son caractère apriorique avec ces trois premiers vers, au terme desquels seulement le moi, résonnant à l'extrême fin de la strophe, vient au jour. Ce moi est placé par le poète, de façon stratégique, dans la perspective de la rime avec le mot « loi » du premier vers : « Quand l'ombre menaça de la fatale loi [...] [le Rêve] a ployé son aile indubitable en moi ». C'est donc face à l'ombre que le soi existe préalablement, il est originairement un être-en-relation avant de devenir, au terme d'un reploiement, ce moi monolithique. Le moi ne saurait donc se constituer en abri indépendant ; il demeure soumis à cette fatale loi *contre* laquelle *et avec* laquelle seulement il s'avance à la présence. La subjectivité n'apparaît donc en aucun cas comme maîtresse d'elle-même ni de son être, puisqu'un projet plus profond que ses propres vertèbres l'inaugure, et que la confrontation à une opacité première (immaîtrisable par définition) seule la reclôt en son entièreté sans pour autant l'enfermer entre deux limites bien déterminées. C'est parce que le soi est ouvert sur la nuit, sur cet infracassable mystère, qu'il lui est donné d'être soi et de se ressaisir, de se rapporter à soi – inauthentiquement, comme moi, ou authentiquement, comme soi. L'emploi de l'adjectif « indubitable », à résonance cartésienne si l'on veut, ne saurait masquer la singularité de la démarche mallarméenne ni nous ramener à une problématique cartésienne, dans la mesure où c'est l'aile elle-même qui est coiffée de cette épithète – l'aile, c'est-à-dire le mouvement simultanément de déploiement-reploiement lui-même, et non une quelconque substance ou un état précis du mouvement de cette aile. Si le vocabulaire est peut-être celui de Descartes, comme entend le souligner J.-P. Richard, il est utilisé en tout état de cause pour souligner des éléments qui ne le sont pas. Un strict retour à Descartes est en toute rigueur impossible pour l'« hégélien » Mallarmé¹, dont l'intérêt avoué pour l'auteur du *Discours de la méthode* sera toujours rapporté à la problématique du jaillissement mystérieux de la totalité vivante.

1. Mallarmé fut fortement impressionné par la *Logique* de Hegel, qu'il lut en 1966 dans la traduction de Véra. Il est évident que nous sommes plus ici en présence d'une ipséité de type hégélien que de type cartésien, si l'on en juge par l'importance accordée aux dimensions de mobilité et de négativité de la conscience. Rien ne nous rappelle la *res cogitans* si ce n'est le phénomène « moi » né de l'acte antérieur de phénoménalisation porté par le soi et sa relation à l'ombre. Pour un aperçu de la question du rapport entre Mallarmé et Hegel, cf. J.-P. RICHARD, *op. cit.*, p. 231-233.

**b) La tentation de se fuir dans les clartés produites
et de se réduire à l'étant.**

La deuxième strophe confirme l'insuffisance de toute tentative d'interprétation dans le sens de la subjectivité cartésienne ou d'un soi bien assis et bien installé sur ses terres. Car le soi étant une nuit fondamentale par rapport à laquelle seulement le soi se rétracte en soi-même, les terres de ce soi sont tout sauf bien assurées. Le soi ne se tenant pas sur un sol ferme et déterminé, il ne saurait en aucun cas prétendre à la quelconque primeur d'un principe stable. Ce que nous apprend la deuxième strophe est clair : le soi éprouve la tentation de fuir le fond sans fond qui le constitue, l'espace pur dont il est le dépositaire et dont il est invité à soutenir le regard et l'inquiétante étrangeté ; et c'est en cette esquivé que le moi réifié de la tradition cartésienne peut apparaître, par conséquent en deçà de sa vocation primordiale, tentant de se sécuriser en se comprenant à l'image des objets qui l'entourent. *Il n'y a donc présence d'une subjectivité de type cartésien qu'en aval de la dynamique protentionnelle de la subjectivité humaine.*

Le soi est tenté de contourner comme il peut cette obscurité englobante (ce qui est par définition impossible) au profit du peu de lumière qu'il lui est donné de répandre et des quelques objets qu'il lui est donné d'éclairer. Car de l'épreuve de cette nuit, le « vieux Rêve » sort illuminé sur lui-même et sur toutes choses, il sort donc illuminant ; de même que toute personne qu'on dit illuminée demeure elle-même rayonnante, de même et paradoxalement le soi rayonne de sa proximité avec la nuit, de sa familiarité avec l'étrange, il est illuminé-illuminant. Le soi est un domaine lumineux, une comète au milieu de la nuit, intervalle de clarté au sein d'une double obscurité. La nuit contre laquelle il « rebondit » (sur soi) lui donne de quoi faire la lumière sur lui-même, lui donne la possibilité de ployer son aile et, dans ce mouvement même, de dessiner un espace de jeu ou une clairière. De sa confrontation avec la nuit, le soi sort producteur de lumière, lumineux.

N'est-ce pas ici la signification du calembour typiquement mallarméen par lequel commence la deuxième strophe : « Luxe » ? Comment ne pas entendre résonner ici le mot latin « *lux* », la lumière. À partir de l'obscurité, une poche de luminosité, une contrée illuminée se dresse. C'est pourquoi la lumière, *lux*, se dessine sur le fond d'une salle d'ébène. Mais quelle est la raison

profonde de ce calembour pour la détermination plus précise du comportement du soi ? Tout simplement que le soi va ressentir cette lumière qu'il diffuse comme un *lux*e tentateur dans lequel l'oubli de la « nuit approbatrice » (c'est-à-dire également donatrice), allumeuse de clartés, origine du soi en sa guise, menace à chaque instant d'envahir un soi fasciné par le rayonnement qui en lui-même émerge d'autre chose que de lui-même, c'est-à-dire de sa confrontation au mystère de l'ombre des plafonds funèbres. Ainsi, des « guirlandes célèbres », autrement dit les objets illuminés par la clarté du soi, des objets familiers donc, quotidiens, se tordent en de lascives contorsions, afin d'absorber en elles et de conserver pour elles seules la source lumineuse. Elles sont « célèbres », étymologiquement : nombreuses, en grand nombre et familières ; bref, elles symbolisent la multiplicité des objets qui se présentent au soi et peuvent à tout moment capter la totalité de son regard, l'éloignant ainsi de son ipsité. Elles entament des danses séductrices, c'est-à-dire étymologiquement encore, des danses de détournement visant à ramener à elles (*se-ducere*), afin de di-vertir le soi de sa propre essence et de le pousser à se réduire lui-même à ce qu'il constitue. Les guirlandes célèbres, qui « se tordent *dans* leur mort », autrement dit à qui il n'est donné de se tordre que parce qu'elles bénéficient de ce vide (la mort, équivalent du néant possibilisant) leur octroyant l'espace de jeu nécessaire à leur déploiement, vide révélateur concomitant à leur finitude, toutes ces couronnes de fils d'or (signification étymologique précise de « guirlande »), métaphores des étants finis dont la source de rayonnement n'est pas située en eux, ne tiennent pas en elles-mêmes le fondement de leur être, et ne peuvent donc en aucun cas assurer une quelconque assise : à l'intérieur du « clair baiser de feu », selon l'expression d'un autre poème de Mallarmé ¹, seule la cendre peut prendre place.

La fausse consistance que miment tant bien que mal les guirlandes, le feu qu'elles veulent, tel Prométhée, dérober à la source lumineuse, essaie de « séduire un roi ». Là encore, il convient d'être attentif au jeu de mots mallarméen : il ne s'agit pas tant de souligner la fonction politique du mot que de faire résonner une fois de plus le champ lexical de la lumière par l'emploi de l'archaïsme du mot rayon (rai, roi : cf. « un rai de lumière ») ². Séduire un roi signifie

1. MALLARMÉ, *Œuvres complètes*, p. 73.

2. L'utilisation de cet archaïsme n'est pas un hapax dans la poésie française de la

donc : absorber la lumière et la garder en soi. Le soi se trouve ainsi menacé d'une perte de soi dans les étants irradiés d'une lumière qu'il porte certes en lui, mais qui n'empêchent pas les objets d'essayer par tous les moyens de capter le regard du soi, tentation à laquelle il succombe d'autant plus facilement qu'il refuse de rester exposé à l'ombre génératrice d'angoisse de la fatale loi et que les étants ont une saveur proportionnelle à leur accessibilité. Présentant les charmes de leur évidence et de leur maniabilité, les choses font espérer au soi que, par la vertu du propre rai de lumière qu'il produit de son contact avec la nuit, il peut devenir ce roi qu'elles ne cessent de tenter par les aisances qu'elles proposent afin que, croyant les dominer parce qu'il en jouit, il soit imperceptiblement dominé par cette jouissance qui le rend finalement jaloux de posséder les étants, qui obstrue son regard sur lui-même, qui lui voile son rapport au voilement qu'est la nuit et ainsi lui dissimule son essence même. Cette essence est la relation même au mystère qui seule rend le soi lampadophore ou porteur de lumière : l'espace de jeu nécessaire à toute apparition est engendré dans l'intervalle dessiné par le déploiement de ce « Rêve » (ou projet) rendu possible par le vide nocturne, projet qui se heurte au plafond du mystère provoquant alors le reploiement du soi sur lui-même – le tout de ce mouvement traçant, comme on le constate, le cercle même (prise d'élan et retombée) de la phénoménalisation de tout objet, la zone de clarté où le regard quotidien peut s'exercer. Une fois cette zone ouverte, il est facile d'y choir ou de s'y laisser choir. En effet, d'abord « affligé de périr sous les plafonds funèbres », puis tenté par la facilité offerte par les « guirlandes » qui se tordent pour l'appâter, le soi peut d'une part, en réponse à la première difficulté, refuser son exigeante vocation, d'autre part et en réponse à la seconde, préférer le poids des étants au poids de la nuit. Le soi peut désespérer de cette structure projective qui le pousse vers la nuit mais qui, le menant ainsi au mystère pur, peut aussi lui apparaître comme ne le menant à rien ; le soi peut dès lors refuser l'appel qui semble sourdre de cette nuit, et croire que, si « les plafonds funèbres » ne cessent de briser l'effort de sa structure projective vers le mystère, c'est qu'il doit chercher autre chose et délaisser l'être au profit de ce

seconde moitié du XIX^e siècle. Cf. par exemple le *Voyelles* de Rimbaud : « E, candeurs des vapeurs et des tentes, / Lances des glaciers fiers, rois blancs, frissons d'ombelles ; [...] » (RIMBAUD, *Œuvres complètes*, p. 53, nous soulignons).

qui est. C'est la tentation de l'immersion dans une réalité coupée de toute interrogation sur son fond, tentation dont l'état est admirablement décrit par Reverdy, en écho avec ce que nous apprend l'expérience mallarméenne : « Il se mit à courir espérant s'envoler d'un moment à l'autre, mais au bord du ruisseau les pavés humides et ses bras battant l'air n'ont pu le retenir. Dans sa chute il comprit qu'il était plus lourd que son rêve et il aima, depuis, le poids qui l'avait fait tomber »¹. Cette manière impropre de revenir à soi et de s'interpréter, cette *Rückdeutung*, cette interprétation en retour², qui n'intègre pas dans l'explication qu'elle a avec elle-même la totalité de ses possibilités (surtout et précisément celle qui consiste à être *Rückdeutung*), est une tentation ouverte par la structure du soi, et Heidegger constate lui-même que le soi « incline à chuter (*verfallen*) sur le monde où il est et à s'interpréter réflexivement (*reluzent*) à partir de lui »³.

Pour parvenir à rester soi-même et ne pas abdiquer son être, qui est de garder son regard prêt pour l'essentiel, le soi doit garder les yeux tournés vers les ténèbres afin de ne pas perdre de vue « l'orgueil » de chaque étant voulant conserver pour soi toute lumière et avoir le privilège de la totalité de la clarté, chacun tendant à se faire ainsi soi-même centre de lumière. Seules les ténèbres, c'est-à-dire la rémanence du fond nocturne, possèdent paradoxalement la capacité d'apporter une *lucidité* suffisante pour démentir cet orgueil des objets étant : « vous êtes un orgueil menti par les ténèbres ». Le soi reste un soi, se tient dans sa singularité vraie, échappe à l'absorption dans le non-propre, demeure solitaire et ancré en son essence, s'il reste « ébloui de sa foi ». Cette foi est à comprendre selon le sens profond de la *fides* latine, qui signifie d'abord fidélité, résistance, endurance, et n'a pas de connotation religieuse immédiate : le soi demeure en son propre et évite de déchoir au rang de pure chose, s'il accepte de se maintenir dans une attitude de fidélité profonde à ce qui l'éblouit et d'endurer le face-à-face avec la nuit. La lumière qu'il diffuse lui-même en propre grâce à cette intimité nocturne, son être-lumineux, son propre être-soi, est seulement accessible, ainsi évidemment que tout ce qui se tient au sein de cette lumière, à celui qui soutient une « lumière »

1. REVERDY, *La saveur du réel*, in *Plupart du temps*, p. 53.

2. *Sein und Zeit*, note au § 12, in GA 2, p. 78.

3. SuZ, p. 21.

bien plus puissante, celle de l'obscurité qui *fait lumière*, l'obscurité de la fatale loi, ténèbre lumineuse puisque luminante, paradoxalement éblouissante puisque quasiment insoutenable. Fidèle à son origine énigmatique, le soi évite la chute qui consiste à se mesurer soi-même à ce à quoi il donne la lumière pour apparaître ; il accède à une ipséité irréductible à l'égoïté du moi perdu au milieu des étants du monde et considéré comme l'un d'eux. Le soi *ose* alors être soi.

c) La ressaisie du soi en son propre : la terre de l'énigme.

La troisième strophe confirme notre perspective. L'affirmation du « Oui, je sais » ne signifie pas ce que d'aucuns interprètent comme la proclamation d'une certitude nue, révélant par là les préjugés dans lesquels se meut leur conception du soi comme d'une simple identité immédiate à soi ou coïncidence à soi subjectivo-substantielle. Ce « Oui, je sais » peut tout autant signifier : « Oui, certes, je reconnais que..., je me sou mets à la vérité qui me traverse et que j'exprime au plus profond de mon être ». Ce qui n'a strictement rien à voir avec le triomphalisme cartésien d'une certitude acquise. Ensuite, l'expression « au lointain de » peut s'entendre en plusieurs sens : d'une part, dans le sens banal d'un « loin de », mais il n'est pas dans les habitudes de Mallarmé de choisir une expression complexe pour signifier une idée simple, bien au contraire ; d'autre part, en attribuant au « au » une signification relationnelle, la signification de « au contact de... », « en rapport à... », « porté devant... ». Alors, entendu en cette deuxième façon, « au lointain de cette nuit » veut dire : « en rapport au lointain de cette nuit », en relation avec l'irréductible lointain que représente cette nuit englobante, *la nuit étant en soi le lointain*. Et c'est uniquement dans cette relation nocturne que la Terre, l'astre portant l'homme, la planète de l'humanité, peut espérer pouvoir luire ou jeter « d'un grand éclat l'insolite mystère » de sa clarté. La Terre est ici l'allégorie de la condition humaine comme « matière » s'élevant à la contemplation de la nuit, donc comme matière empreinte en son fond de l'élément non matériel enveloppé en elle et qui, pour cette seule raison, peut précisément surgir de ses tréfonds. La Terre est le nom pour désigner la dualité humaine en une unité problématique mais pourtant viable : les hommes sont véritablement ces « vaines formes de la matière, mais bien sublimes pour avoir inventé Dieu et

notre âme »¹. La nuit ménage l'espace nécessaire au rayonnement de cet astre. Cette terre – présence du soi rayonnant au milieu de la nuit, rayonnement constituant qui l'arrache à la domination de l'ensemble des étants, qui le place ailleurs que dans l'étant en totalité, qui montre qu'au sein de l'être-homme « la possibilité est plus haute que la réalité »² –, l'astre éclatant, entouré et traversé de mystère, demeure ainsi irréductible à une vie enfermée dans le siècle, ce siècle où règne les « guirlandes célèbres » dont la clarté seulement dérivée cache un désert de cendre et obscurcit l'origine.

Cette clarté entourée et pénétrée de ténèbres se tient au-dessus des « siècles hideux qui », dès lors, « l'obscurcissent moins ». Nous disons « au-dessus » alors que Mallarmé écrit « Sous »... Le poète utilise la préposition « Sous », certes, mais après la virgule, qui est toujours un événement déterminant de ponctuation dans sa prosodie, si bien que le « Sous » se trouve particulièrement souligné par sa double position de rejet (au début du vers et après une virgule) ; il se tient en un certain isolement, et Mallarmé met ainsi tout en œuvre pour qu'on le prononce de façon entière ; ce mot offre ainsi une pleine sonorité, occupant une place à lui seul et laissant entre lui et le mot suivant suffisamment d'espace sonore pour pouvoir supposer l'existence d'un *sous*-entendu. « Sous », c'est-à-dire « Sous elle [la terre] : les siècles hideux ». Notre interprétation est authentifiée par une première version publiée par Mallarmé, dans laquelle le « Sous » était remplacé par un « par », ce qui rétablit le sens que nous venons de souligner, à savoir l'aspect surplombant de la terre par rapport aux siècles dont elle éclaire la vanité. L'éclat de la terre détermine par conséquent la présence de deux degrés d'obscurité : une nuit conditionnante, approbatrice et inquiétante, mais donatrice de clarté ; et une « hideuse » obscurité dérobeuse de lumière, absorbant et occultant toute éclaircie. Heidegger opposera lui-même la nuit de l'être, son silence, et l'obscurité tournoyante de l'étant, son « néant bruyant » – ou, de façon plus classique, la nuit positive et la nuit négative, le *nihil positivum* et le *nihil negativum*.

Ainsi, le soi, la terre mallarméenne de ce poème, établissant ses quartiers dans le lointain de la nuit, constitue un champ de lumière, un rai ou un roi, inondant d'un éclat ce qui prend place au cœur de

1. MALLARMÉ, Lettre à Cazalis, *op. cit.*

2. SuZ, p. 39.

sa clairière. Cet espace trop humain, aménagé grâce à la lumière (du soi) allumée au contact d'un espace nocturne beaucoup plus ample, la quatrième strophe souligne son indifférenciation : « un espace à soi pareil qu'il s'accroisse ou se nie », autrement dit, de l'étant ajouté à de l'étant, une chose ajoutée à une autre chose, et cela indéfiniment, « [roulant] dans cet ennui » ou dans cette danse macabre, « des feux vils » (toujours les « guirlandes célèbres ») qui avalent la lumière originaire et tendent à occulter sa primauté. Ces feux vils sont appelés « des témoins » ; leur être-vil fait signe, par ce moindre être même, vers une région plus élevée en origine qui leur donne de révéler ce qu'ils sont. Ils sont les témoins d'un astre en fête, la Terre ou le soi qui, dans son rapport soutenu à la nuit, a gagné la pensée de son être, sa clarté, et acquis son être-propre ; c'est-à-dire et selon les mots de Mallarmé : elle a allumé son génie. Le génie est ici à pendre au sens premier d'*ingenium*, c'est-à-dire d'individualité propre, de personnalité achevée, bref d'être-soi.

Le dernier mot du sonnet fait ainsi immédiatement référence à toute la thématique du soi mise en œuvre depuis son début. Le génie s'allume, le soi apparaît à lui-même en son ipséité, dans une relation fondamentale à la nuit et au vide spatial, ce qui le rend producteur de lumière et de contrée. Par sa vaporisation, le soi advient simultanément comme centration, et c'est là précisément le mystère de son essence. Son être ek-statique crée l'horizon possible à la manifestation d'une pointe ; il révèle la processualité d'une activité de centrage ou de « pointage », ce que Heidegger appelle en terme précis : une *Zugespitztheit*¹. Ce n'est pas seulement le terme du processus, à savoir la pointe proprement dite, qui constitue le soi, mais l'activité prise dans sa globalité. Ce processus de *Zugespitztheit* donne lieu à une *Spitze*, mais doit être considéré non pas seulement dans ce qu'il donne (le *Was*), mais dans la manière (le *Wie*) dont il donne : Heidegger écrit ainsi que « cette *Zugespitztheit* n'est pas seulement un contenu de chose (*Wasgehalt*), mais un contenu de processus (*Wiegehalt*) »², et ce « contenu de

1. Cf. le cours *Grundprobleme der Phänomenologie* de 1919-1920, in GA 58, p. 59. Ce thème de la *Spitze* qui caractérise le terme du processus, par lequel le soi, en contact avec l'élément nocturne, revient à soi, apparaît également dix années plus tard, autrement dit après ce qu'on appelle avec Heidegger le « Tournant », dans le grand cours de 1929-1930, *Die Grundbegriffe der Metaphysik*, GA 29-30.

2. GA 58, p. 85.

processus », cette processualité même sera soulignée en 1930 par le mot « *Zuspitzung* »¹ dont la désinence est éloquente pour exprimer la *dimension dynamique de l'ipséité*. C'est exactement l'expression conceptuelle de l'intuition qui commande ce poème de Mallarmé : il ne s'agit aucunement de revenir sur le soi comme s'il était un étant ou comme s'il était réductible à des schèmes ontiques, mais de faire apparaître le soi dans l'épaisseur et la richesse de son activité phénoménalisante, de le manifester dans sa structure processuelle par laquelle, en se projetant structurellement et avant toute chose sur la nuit à laquelle est lié son être, il projette antéprédicativement une lumière qui rend possible l'apparition de l'étant, ainsi que celle du soi à soi-même. De la rencontre avec le mystère, le soi fait naître la lumière : c'est dans cette nuit (titre initial du poème) et dans la clarté qui en dérive que la réflexivité du soi prend source. Cette réflexivité peut faire bon ou mauvais usage de ses propres possibilités, c'est-à-dire qu'elle peut user d'elle-même en son propre, en se considérant dans la totalité de sa dynamique processuelle comme ce qui, en lien avec le non-étant, vit d'une manière autre que l'étant simplement présent et permet le phénomène de ce dernier ; ou de manière impropre, en se réifiant, en se réduisant au moi-chose après avoir oublié le caractère non chosique du processus même par lequel elle porte précisément en elle la possibilité de se réduire à ne se considérer que selon la morphologie de la simple chose étant là. Le soi « a pour sens de découvrir l'étant, c'est-à-dire aussi de le dissimuler »².

Le poème de Mallarmé nous éveille ainsi à la genèse même du champ de l'apparaître et au rôle fondamental du soi, non pas par lequel mais plutôt à travers lequel cette genèse a lieu. L'astre final dont s'allume le génie est le champ cosmique de l'apparition, le lieu de l'apparaître. Le génie, c'est ce qui fait la singularité de l'être-homme, c'est la problématique puissance intérieure à la subjectivité : le *soi* dont le statut complexe et les inédites propriétés le rendent irréductible au simple étant et à toute interprétation de son

1. GA 31, p. 130 ; EL, p. 130.

2. GA 19, p. 649 ; PS, p. 614. Cette tentation ouverte par la structure du soi elle-même, et que Heidegger relève en disant, comme nous l'avons vu plus haut, que le soi « incline à chuter (*verfallen*) sur le monde où il est et à s'interpréter réflexivement (*reluzent*) à partir de lui », la question de la possibilité et du sens de cette tendance inhérente au soi est cependant un problème qu'il faut poser et qu'il faudra résoudre.

essence dans le sens de l'ego. Cette puissance phénoménalisante en qui le soi est jeté et qui le constitue en ses guises, c'est elle qui anime le moi intramondain et son monde tout en leur conférant un centre et un sens tous deux mystérieux, mais pour cette raison même ouvrant toutes les possibilités – notamment l'insigne possibilité pour l'homme de cesser de se comprendre à la mesure de l'étant, de mourir à son moi inauthentique pour vivre les possibilités de son ipséité la plus propre qui se tient en permanente intimité avec le mystère dans le cœur duquel elle peut puiser, pour le poète, des formes nouvelles, pour le penseur, une origine dont l'énigme appelle sans cesse la conscience afin qu'elle interroge sa teneur. Mourant au moi, l'être-homme s'éveille au soi, et trouve son sens en se ressaisissant dans l'espace de l'énigme. C'est quand l'âme devient « veuve de soi » que cesse de lui être « refusé le don suprême de se ressaisir »¹.

Mallarmé instaure une telle prévalence du mystère du soi, il donne une telle importance à cette énigmatique ouverture qui le constitue, que la cosmologie allégorique établie à l'issue de ce poème ne pouvait manquer d'être géocentrique. Car il convient de revenir au soi lui-même et à son mystère pour parvenir à ressaisir notre être. Ce mystère est la clef, elle-même paradoxalement incompréhensible, qui permet de tout comprendre, et c'est bien cet incompréhensible même qu'il s'agit d'interroger en son incompréhensibilité. C'est la raison pour laquelle la démarche de Heidegger lui-même atteste la nécessité d'une analytique fondamentale du lieu problématique et toujours impensé où la question de notre être, témoignant en nous d'une précompréhension ontologique, peut être posée. Le géocentrisme mallarméen n'a donc rien à voir avec une régression vers une obsolète forme de pensée, c'est au contraire un géocentrisme méthodique entendant revenir à la source d'eau vive à partir de laquelle est donnée au fleuve toute latitude. Ce géocentrisme n'est donc pas envisagé comme une centration induite sur le moi substance, mais sur le soi en tant que terre en perpétuel rapport au lointain permanent de la nuit. Le soi étant relation à l'espace pur, toute primeur accordée au soi finira assurément par suivre la direction indiquée par le soi, et par témoigner ainsi de la prévalence de l'être en direction duquel seulement le soi est ce qu'il est.

1. MALLARMÉ, *L'œuvre poétique de Léon Dierx*, in *Œuvres complètes*, p. 690.

Nous voyons donc à présent l'ampleur de ce que la lecture de ce sonnet de Mallarmé apporte au problème. Avant toute chose, ce point fondamental, qu'il nous faudra attentivement et rigoureusement expliquer par la suite, à savoir qu'il y a deux manières de s'ipséiser, c'est-à-dire d'être soi et de se comprendre soi-même : par rapport à l'étant, comme moi (social, historique, biologique, etc., défini par référence à une situation intramondaine), mais aussi par rapport au non-étant, la nuit elle-même (métaphore du mystère de l'être en son sens infinitif), dont le caractère énigmatique rejaillit sur le soi se définissant précisément comme relation à ce non-étant, et qui fait ainsi apparaître le soi à la fois dans toute la plénitude et toute la complexité de son apérité. Ensuite, autre point capital, la terre du poème ne devient lumineuse qu'après s'être nourrie dans le ciel nocturne et par son contact avec lui. De même, le soi n'est soi que par la présence d'un vide primordial qui lui donne de prendre son élan, lui attribue la possibilité d'être un projet, de viser quelque chose, et lui confère également de se ressaisir dans un choc titanique contre cette Altérité, opacité absolue que Mallarmé nomme « les plafonds funèbres », principe tout à la fois le plus aérien et le plus étouffant, véritable évocation de ce que la liberté nue peut comporter de chaînes. Le soi est rapport, être-en-relation, mais cet être-en-relation lui interdit pourtant toute relation de certitude de soi. Jamais le soi ne peut se refermer sur soi ; c'est uniquement parce qu'il s'ouvre à ce qui n'est pas son soi et se tient tout de même en lui, en relation fondamentale avec lui, qu'il peut être soi. Sans cet être-hors-de-soi, sans cette ek-stase, il n'est pas soi.

De l'explication de ce sonnet sont sorties des énigmes bien plus que des certitudes ; de cette lecture sont également sorties les confirmations d'une nouvelle configuration du problème de la subjectivité, configuration qui tourne autour de trois axes conceptuels : le *moi*, le *soi*, l'*être* en sa dimension nocturne ou son identité avec le néant – c'est-à-dire (étymologiquement) le non-étant. Notre analyse, ayant engendré des noyaux problématiques et montré en direction du mystère de la relation incontournable du soi et de l'être dans l'énigme d'une unité encore indéterminée, a donc échappé à l'écueil propre à toute explication et dont parle Heidegger : « Expliquer quelque chose, cela veut dire le ramener à quelque chose qui nous soit palpable et maniable. Toute explication est toujours cette échappatoire vers ce qui nous est habituel, où nous trouvons jour après jour la tranquillité rassurante, et dont nous

pouvons à chaque instant disposer – ce que nous connaissons déjà. C'est pourquoi découvrir une explication présente toujours un caractère gratifiant et apaisant, au sens de cette paix d'ataraxie qui résulte d'une quiétude délivrée de toute peine »¹. En effet, nous avons précisément découvert dans cette lecture mallarméenne un schéma inhabituel, que nous ne connaissons pas et qui n'a rien d'apaisant puisqu'il conduit au contraire à une intensification de l'énigme du soi. Notre explication s'est donc déroulée selon ce que Heidegger appelle « la seule explication d'un artiste en conformité avec la chose », soit dans « la confrontation avec le Simple »² : nous est apparue effectivement la lutte, constitutive du soi en son propre, avec l'imperturbable simplicité de la nuit de l'être. Nous aboutissons à une mise en valeur de l'énigme, car nous nous sommes efforcé à l'*entente* plus qu'à l'explication (et le fait de s'expliquer avec le simple mystère plus que de l'expliquer fait de l'explication une entente) : « Où quelque chose est seulement expliqué, il n'y a plus rien à entendre, c'est-à-dire au sens le plus strict : aucune entente n'a plus place ni droit de cité. Entendre, à proprement parler et en le saisissant dans son essence originale, c'est savoir l'inexplicable comme tel. Entendre une énigme, cela ne signifie pas la déchiffrer, mais bien au contraire, c'est laisser l'énigme libre d'être cela pour quoi et en vue de quoi nous n'avons pas d'expédient du côté des dispositions quotidiennes et de leurs comptes. Plus nous entendons originalement, plus l'inexpliqué et l'inexplicable comme tels deviennent amples et se révèlent »³. C'est précisément la situation dans laquelle nous nous trouvons et dans laquelle la prochaine partie va nous installer.

Résumons ainsi les problèmes rencontrés au cours de cette « explication » que nous espérons avoir élevée au rang de « l'entente ». Les problèmes que nous avons déjà rencontrés resurgissent de notre lecture de Mallarmé avec une intensité accrue. Nous nous trouvons ainsi face à plusieurs difficultés. Serait-il possible d'abord que le soi fût une réalité n'étant pas à soi mais *ayant à être soi* ? Serait-il possible que le soi ne pût jamais être en mesure d'établir la moindre relation de certitude de soi dans la pure

1. GA 39, p. 246 ; HH, p. 227.

2. Cf. le passage de *Für René Char*, cité en exergue à cette partie, ou GA 13, p. 183.

3. GA 39, p. 246-247 ; HH, p. 227.

coïncidence à soi, que le soi ne contînt aucune superposabilité de soi sur soi, et par conséquent que le fait d'avoir à être soi ne se réalisât pas par l'obtention de cette totale coïncidence ou certitude ? L'être de l'homme est-il définitivement expulsé de toute proximité à soi, et exposé à la proximité d'une étrangeté primordiale qui le rend également, en tant qu'il se tourne vers elle continuellement et en son propre fond, irrémédiablement étranger à soi-même ? Si ce n'est qu'en s'ouvrant à l'inquiétante étrangeté de la nuit que le soi est soi, il semble dès lors exclu, d'une part, que le soi puisse faire fi de ce pôle déterminant par rapport auquel seulement il peut *être*, d'autre part, qu'il puisse se couper de toute relation pour s'assurer de la fermeté de son être. Le soi semble écarté de toute possibilité d'assise, semble en toute guise n'être pas à moi. Est-ce donc que je subirais un être-soi, une manière d'être particulière qui aurait pour nom le soi, qui ferait de moi une source immaîtrisée et immaîtrisable de lumière, ainsi qu'un rapport tout autant immaîtrisé et immaîtrisable à l'obscurité ? Le soi dépasse le moi, comme nous l'avons vu ; il constitue l'être-moi du moi, il est le moi uniquement en tant que l'être de ce moi est d'être rapport à l'être et à son propre être dans le moi = moi. Le sujet ne choisit pas son être ; en son soi il est jeté. De même, le soi a un comportement qu'il *est* et ne possède pas, il est une manière d'être précise : il est rapport au tout autre de l'étant, ce qui l'expulse *a priori* de toute possibilité d'atteindre la certitude de soi. Pourtant le sentiment de certitude existe. Comment comprendre que quelque chose comme une certitude d'être-soi puisse alors émerger de ce qui est avant tout « rapport à » et « projet vers » quelque chose ?

Heidegger nous dit : « un homme qui ne serait qu'homme, uniquement de et par lui-même : une telle chose n'existe pas ¹ ». Tout « sujet », au sens de ce qui se tient en soi indépendamment de tout rapport, demeure donc ici impossible. Pourtant, l'homme a la possibilité de s'éprouver lui-même dans une solitude et un isolement complets, et de ressentir ainsi l'unicité et la singularité de son être. La singularité de l'être-soi apparaît donc paradoxalement en co-appartenance avec l'épreuve de l'être-jeté, autrement dit dans la complète incertitude de soi et non dans l'affirmation caquetante d'une soi-disant individualité. Cependant, on ne saurait non plus supposer que toute personnalité doit être abolie au profit d'une nuit

1. GA 7, p. 32-33 ; EC, p. 43.

indifférenciée dans laquelle toute détermination serait engloutie. La nuit est englobante, mais pas engloutissante, elle n'est pas cette « nuit où toutes les vaches sont noires » dont parle Hegel dans la *Préface* de sa *Phénoménologie de l'Esprit*. C'est pourquoi il nous faut poser la question de la *structure ontologique* du soi, d'une structure qui, de nature non subjective et de nature non ipséique (car l'essence ne saurait être située sur le même plan que ce dont elle est l'essence : « toute vraie question questionne au-delà de ce auprès de quoi elle questionne » ¹), produit tout de même une ipséité, elle même productrice d'un moi compris selon le modèle de l'étant ainsi ouvert. La question est donc claire : quelle est la nature du soi dans lequel les racines se nourrissent pour donner de tels fruits ; en quel élément la structure dynamique qu'est le soi plonge-t-elle ses racines pour pouvoir donner naissance à quelque chose comme une conscience, à quelque chose comme ses structures, ses comportements et ses errances ?

Quelle est la condition de possibilité pour qu'à un « étant » tel que le soi, dont nous avons déterminé le comportement original, impensé et problématique au cours des analyses de la parole de Delacroix et du sonnet de Mallarmé, il soit donné d'émerger et de se déployer en un mode d'unité complexe mais viable ? Quelle doit être la teneur de cette identité qui ne saurait être réduite à celle d'un objet ou d'un étant, et doit donc demeurer exempte de toute compromettante promiscuité avec le « sujet » de la philosophie moderne ? Quel est le fond ou l'origine de la subjectivité humaine ? Ce fond ou cette origine sont-ils humains ? Est-il même pensable comme un fond ou comme une origine, au sens d'un commencement dans le temps et dans l'espace ? Il s'agira pour nous, tout au long de cet ouvrage, d'examiner la manière dont Heidegger substitue le soi ou l'ipséité à la subjectivité traditionnelle, maintient continuellement la distinction du soi et du moi-sujet, tente de dégager jusque dans ses dernières œuvres les conditions de possibilité ontologiques de l'ipséité, et la manière dont il souligne par là le fond impensé des tâches traditionnellement et inconsidérément attribuées au sujet. La pensée du soi et de l'ipséité, en constante relation avec la pensée de

1. Cf. GA 39, p. 166 ; HH, p. 157 : « Lorsque nous sommes effectivement en quête de l'essence de l'homme, nous questionnons par-delà et au-dessus de lui, car toute vraie question questionne au-delà de ce auprès de quoi elle questionne ».

l'être, constitue pour Heidegger une tentative de réponse post-métaphysique au problème classique de l'identité personnelle.

3) TERMES FONDAMENTAUX DE LA PROBLÉMATIQUE HEIDEGGERIENNE : LA STRUCTURE DU SOI

« Das « Selbst » pflegt man zu begreifen einmal in dem Bezug eines Ich auf « sich ». Dieser Bezug wird als ein vorstellender genommen. Und schliesslich wird die Selbigkeit des Vorstellenden mit dem Vorgestellten als Wesen des « Selbsts » gefasst. Auf diesem und entsprechend abgewandelten Wegen ist jedoch das Wesen des Selbsts nie zu erreichen.

Denn zuvor ist es keine Eigenschaft des vorhandenen Menschen und mit dem Ichbewusstsein nur scheinbar gegeben. Woher dieser Schein kommt, kann nur aus dem Wesen des Selbsts geklärt werden ».

HEIDEGGER, *Beiträge zur Philosophie* ¹.

Nous avons établi que le soi était une réalité dynamique, une activité cognitive irréductible à toute position précise que la pensée courante entend lui faire occuper au sein de l'étant pris en son entier. Le soi n'est pas le moi, même et surtout si *le moi est un phénomène du soi*. Le soi se situe au-dessus, nous préférierions dire *ailleurs*, que l'étant, il n'existe pas sur le mode d'un simple présent-subsistant. Pourtant, le soi reçoit son être d'une instance plus haute en origine, il est donc *aussi* un qui-est, un étant. *À la fois autre de l'étant*

1. GA 65, p. 319 : « On a coutume de concevoir le « soi » en tant que rapport d'un je à « soi ». Ce rapport est saisi comme rapport qui représente. Et la mêmeté entre celui qui se représente et celui qui est représenté est appréhendée en fin de compte comme l'essence du « soi ». Par ce moyen et les autres lui correspondant, l'essence du soi n'est cependant jamais atteinte. Car ce dernier n'est pas en premier lieu une qualité de l'homme présent-sous-la-main et n'est donné qu'en apparence avec la *conscience du je*. D'où provient cette apparence, cela ne peut être éclairci qu'à partir de l'essence du soi ».

possibilisant l'apparition de l'étant, et lui-même redevable de son être, donc en une certaine mesure étant, le soi possède le statut ambivalent d'un non-étant étant, ou d'un étant dont l'être entier est d'être ouvert sur le non-étant. Quelle est la structure d'un tel élément, et une structure est-elle pensable à son endroit ?

« Nous avons cessé depuis longtemps et dès l'instant où nous nous comprenons nous-mêmes comme soi, de nous mouvoir sur la voie d'une réflexion égoïste courte et mesquine sur notre moi. Nous nous tenons désormais en nous-mêmes, dans notre essence, en un lieu où toute approche psychologique ou autre vole en éclats »¹. Toute pensée qui réduit le soi au moi-sujet est victime d'une interprétation (inadéquate) du soi à la mesure de l'étant qui lui vient à l'encontre – un étant appréhendé superficiellement comme faisant rencontre et non comme *venant* à l'encontre. L'étant dans sa coïncidence à soi immédiate, dans sa présentété, devient mesure pour une représentation du soi en général, ce qui a incité la pensée moderne à établir une substantialité du soi, dès lors dénommé « moi » en référence à la certitude qui l'imprègne et le pénètre en son être-dérivé². La sacralisation du moi est contemporaine d'une vision ontique de l'étant comme d'un simple présent-subsistant : l'étant présent coupé de sa propre venue en présence donne la mesure pour le moi qui s'auto-interprète selon ce qui se présente à lui et ce qu'il en comprend. Si cette présentation n'est pas saisie comme une perpétuelle décloison, il n'y a aucune chance pour que le moi se comprenne lui-même sur le modèle de la phénoménalisation et revienne à soi comme à un soi phénoménalisant pris lui-même comme prolongement d'une phénoménalisation ontologique plus profonde. Réduire le soi au moi, c'est oublier que le propre du moi n'est pas seulement de ratifier la présence d'une intégrité physique, biologique et dans tous les cas ontique ; c'est également omettre de prendre en compte ce qui est plus essentiel encore que le sentiment ou la certitude de son moi : la *possibilité même* d'une telle connaissance ou d'une telle tonalité. L'essentiel qui se tient au cœur du moi

1. GA 31, p. 136 ; EL, p. 134-135.

2. Ce travers est visible jusque dans la grammaire de la langue, car le terme « moi » provient phonétiquement de l'accusatif latin de *ego* : *me*. Le mot même de « moi », issu d'un accusatif, est ainsi imprégné d'une sorte de « péché originel » de fermeture par lequel le soi se voit devant soi-même et se repaît ainsi de ce soi-même sans penser l'apérîté initiale qui rend possible un tel cercle ou un tel accusatif.

n'est pas ce qui est obtenu dans la vision d'un moi-substance, mais le fait même d'obtenir quelque chose comme cette vision d'une identité immédiate à soi, le fait de l'obtention elle-même.

Le soi se meut donc dans un intervalle, celui de la *réflexivité*, et cet intervalle le fait être le tout autre de n'importe quel étant, puisqu'il est le seul étant à ne pas se contenter d'être seulement ce qu'il est : en son être, il se constitue également comme relation à cet être même. Le soi comprend quelque chose comme l'être. Il y va en son être de l'étant qu'il est et de l'étant qu'il n'est pas. Il est perpétuelle ouverture. Il est exposé structurellement à un élément qui lui rend possible de poser ce regard qu'il porte sur l'étant dans son ensemble et sur lui-même en tant qu'étant ou en tant qu'étant posant la question de son propre être. Bref, le soi se meut dans l'entre-deux de l'être et de l'étant : se situant toujours déjà dans la compréhension de l'être, il lui est donné d'assister à la manifestation de ce qui est en tant même que cela *est*. L'exposition à l'être, au dévoilement de l'étant, à sa venue en présence, lui accorde la possibilité de se représenter tel ou tel « qui est » (tel ou tel étant), et l'étant en sa totalité. La subjectivité humaine se tient dans un rapport antéprédicatif à l'être. Cependant, quelle est l'essence de cet « être » que nous avons constaté la constituer transcendentalement ?

L'analyse de la phrase de Delacroix a permis de situer le soi *entre* le moi et l'exposition à l'espace pur. Le soi se tient en une contrée *intervallaire*, à la fois au-dessus de l'étant en totalité et au-dessous de ce par quoi cet étant lui est révélé. Si ce comportement d'ouverture au vide et de relation à l'objet a pu être à plusieurs reprises mis en évidence par la recherche philosophique traditionnelle – au plus haut point dans les doctrines de « l'idéalisme allemand » où la manière d'être et la négativité du soi, en cela différencié de l'étant et dépositaire d'une réalité in-finie, sont utilisées pour articuler autour de ce pôle unique la totalité du réel –, jamais pourtant cette négativité n'a été pensée *comme telle*, en son origine, son essence et sa fin. Il convient d'abord, comme l'a voulu Heidegger, d'éveiller la *nécessité* d'une question pour ce qu'on aimerait ensuite mettre en question. Nous avons précédemment fait émerger cette question. Soulignant l'absence dans l'histoire de la philosophie d'une réelle mise en question de l'essence du soi, Heidegger affirme que le comportement original et contradictoire du soi, avéré comme non-étant (ou plus-qu'étant) étant, exige à présent d'être pensé en son origine ontologique interne, et non uniquement constaté dans l'espoir d'articuler de

façon exhaustive une doctrine cohérente. Le soi en tant que moi = moi n'est pas un outil ou un échafaudage destiné à disparaître en sa singularité une fois la construction édifiée. Il est, avant toute autre chose, un problème. Heidegger vient situer la problématique générale de la philosophie à un niveau de profondeur qu'elle n'avait selon lui jamais atteint ou jamais voulu atteindre : *reconnaître* dans l'exhaustivité la complexité des structures de la subjectivité humaine et faire paraître leur fond ontologique comme *précompréhension de l'être*.

a) L'*idem* et l'*ipse*.

Le mot allemand qui désigne le soi et qu'emploie donc Heidegger est celui de « *Selbst* », dont la définition courante en allemand est la suivante : « *eine Person als Ganzes mit ihren Eigenschaften, Wünschen, Fähigkeiten* » (« une personne en son entier, avec ses qualités, ses souhaits, ses facultés »)¹. Cette définition générale de la notion de *Selbst* évolue déjà à un niveau bien plus élevé que la compréhension habituellement développée par la pensée commune. Nous pouvons même affirmer que, même dans la plupart des doctrines philosophiques connues et reconnues, jamais la pensée ne s'élève suffisamment pour prendre en compte *la totalité* des éléments mis en jeu dans cette simple définition officielle pourtant issue d'un simple dictionnaire. Et en effet, jamais la notion de « personne » n'est véritablement comprise *als Ganzes*, comme un tout, soit dans la totalité de ce qu'elle est et de ce qu'elle *peut*. Sans cesse nous émondons cette totalité, nous la tronquons de ses éléments complexes, et l'aménageons de sorte à obtenir une entité représentable et immédiatement consommable pour une pensée calculante et utilitariste. Et c'est l'élément qui est le plus caractéristique de la « subjectivité humaine », la réflexivité, le pouvoir voir, dont les conditions de possibilités sont finalement continuellement occultées – malgré l'effort de l'idéalisme allemand qui, néanmoins, intègre plus la dimension réflexive à un mouvement général qu'il n'explique véritablement le secret de son origine. Nous autres, hommes quotidiens, privilégions indûment tel ou tel aspect, et souvent toujours le même : l'intégrité ontique de notre corporéité, que notre pensée prononçant « moi », se réduisant elle-même à un

1. Cf. *Langenscheidts Grosswörterbuch*.

simple et inessentiel épiphénomène, se contente d'enregistrer. La pensée est couramment considérée de manière basement psychologique, comme un reflet appauvri des modalités de notre corps, comme la ratification *a posteriori* d'une unité corporelle prédéterminante. Cette simple définition nous l'apprend, mais en nous rappelant également et malgré elle à l'évidence : *le soi doit être pensé avec ses qualités présentes, certes, mais également avec la structure de son projet et l'ensemble de ses possibilités.*

La pensée en général ne se meut donc même pas au niveau d'une définition de dictionnaire. Ce qui ne constitue aucun point d'arrivée pour la plupart des doctrines philosophiques révèle en tout cas, par sa prise en compte directe, la profondeur et le niveau de radicalité auxquels se place d'emblée la pensée heideggerienne. Heidegger radicalise la thèse husserlienne de l'intentionnalité par le dégagement du concept de « précompréhension de l'être », qui confère au soi une dimension naturellement ontologique en faisant apparaître en lui la précédence et la prééminence conditionnante d'une communication avec l'être nécessaire à toute expérience¹, – et ne relâche jamais l'effort qui le fait envisager l'ipséité comme une totalité structurelle d'éléments au premier abord disparates, mais dont aucun ne saurait être évacué en vue des besoins de clarté et des réquisits de cohérence d'une quelconque doctrine philosophique. Le soi est une totalité qui possède ses qualités (présentes), ses souhaits ou projets (à venir), ses possibilités ou capacités (constitutives de son passé) ; le soi est donc l'unité de trois rapports temporels, de trois relations dont aucune ne saurait être mise entre parenthèses : relations au présent, à l'avenir, au passé. Voilà donc ce que nous apprend cette simple définition : le soi est « une personne en son entier, avec ses qualités (présentes), ses souhaits (son avenir), ses facultés (l'être-acquis de son passé) », bref une structure traversée de *temporalité*, triple et pourtant une (c'est-à-dire unitrinitaire), dont il faut interroger la possibilité et l'existence non-ontique. Chercher à penser la structure du soi, c'est donc chercher à penser la totalité qui

1. GA 34, p. 207 : « La porte est fermée » : cet « est », tout le monde l'entend. Nous savons d'emblée ce que « est » signifie. Nous nous y entendons très sûrement à employer dans leur sens « est » et « être », et toutes les formes conjuguées présentes dans les différentes expressions verbales ou autres que comporte notre langue. On peut bien douter que la porte soit fermée ou pas ; mais ce que le « est » signifie, nous le savons ; – nous devons le savoir car, sans cela, nous ne pourrions même pas *douter* que la porte « soit » fermée ou ne le « soit » pas ».

ajointe en une origine commune une multiplicité de phénomènes complexes et apparemment indépendants.

D'un point de vue grammatical, le terme « soi » se rapporte à la troisième personne, selon le schéma pronominal moi/me, toi/te, soi/se. Si le soi se caractérise donc originellement dans la langue comme appartenant à la troisième personne, il possède bien en lui quelque chose comme une valeur impersonnelle d'altérité : je me rapporte bien à moi-même, mais à moi-même comme à un autre, comme à un étant extérieur. Mais qu'est-ce qui peut ainsi me donner la possibilité de me faire apparaître moi-même en tant que tel, c'est-à-dire en tant qu'autre, sur la propre scène de ma représentation ? On ne s'étonne habituellement jamais de ce que le soi, considéré comme l'apanage même de la possession intégrale de soi, n'apparaisse que sur ce mode d'altérité. Quand je dis « c'est moi » ou « je suis moi » (plus théoriquement « moi = moi »), je *reviens sur* moi, c'est donc que je me suis d'ores et déjà quitté ; je me regarde alors comme un autre, dans une distance de moi à moi certes réduite, mais prédéterminante. La mienneté ne serait-elle alors qu'une appréhension de l'autre sur le mode du mien, ou du mien sur le mode de l'autre ? N'y aurait-il de sien (*Seine*) que sur le mode du rapport au tout autre (*Sein*) ? Le *Seine* et le *Sein*, le caractère de « sien » et l'être, le « subjectif » et l'« ontologique », paraissent ainsi s'entrecroiser et s'entre-pénétrer. Simple homophonie ? Heidegger, en tous les cas, n'hésite pas à faire jouer les ressources sonores de sa langue pour faire s'entrecroiser les consonances et les entrecroisements possibles de « *sein* » comme possessif, « *sein* » comme verbe, et la problématique fonction « *selbst* » – comme l'atteste une définition de la caractéristique fondamentale du *Dasein*, au début de *Sein und Zeit*, où s'entrelacent précisément et avec densité les trois termes : « *es geht diesem Seienden [das Dasein] in seinem Sein um dieses Sein selbst* »¹. S'il y a plus qu'homophonie, comment penser cette *co-originarité* ?

C'est en tout cas dans le pli de cette énigmatique origine où ce qui est apparemment le plus universel, l'être, et ce qui est apparemment le plus singulier, le soi, s'enchevêtrent conceptuellement et jusqu'au point d'une homophonie impensée, c'est dans ce pli qu'il est possible de comprendre que le Moi hypostasié n'aboutit à rien d'autre qu'à l'affaissement d'un individu sur sa plus

1. SuZ, p. 12.

contingente idiosyncrasie, et de comprendre, également et par exemple, que de célèbres personnages politiques ou historiques (pensons bien sûr à César) puissent parler d'eux-mêmes à la troisième personne, comme si une part de leur être, régie par les dieux et le destin, pouvait échapper à l'emprise immédiate du moi ontique et être regardée comme surplombant toute personnalité immédiate. Que l'on songe au texte de Valéry sur « Le Dieu *Moi* », qui montre d'une part l'état d'aliénation de tous ceux qui croient être eux-mêmes quand ils ne sont qu'un simple et vague moi abstrait, corollaire conceptuel de la ratification d'un agrégat d'accidents et signifiant la soumission d'un individu à ses particularités les plus absurdes, et d'autre part la sagesse de ceux qui, grands ou fous, parlent à la troisième personne, pressentant que le fond de leur personnalité est plus que leur personnalité même : « Le Moi est une superstition qui s'étend au chapeau, à la canne, à la femme de quelqu'un, et leur communique un caractère sacré, marqué par le possessif. *Mon* chapeau exprime une croyance, – (que tel chapeau a des relations mystiques avec le dieu MOI et qu'il y a des actes à *moi* seul permis qui peuvent s'exercer sur lui). *Mon* mal, *mon* ennemi... Ce moi touche à tout, se mêle de tout... Qui se délivrera de ce mot ? Il y a pourtant des fous qui ont la sagesse de parler d'eux-mêmes à la troisième personne ! Tous les autres sont des possédés, habités par un esprit malin qui prétend s'appeler MOI »¹. Dans le cas des grands hommes, bien loin de représenter l'assurance d'une complète possession de soi, l'usage de la troisième personne qui confère à leurs paroles une dimension supra-personnelle – usage que le sens commun ne saisit que comme le pendant de la vanité la plus sauvage et le relent d'un orgueil mégalomane – est fondamentalement le sceau de la modestie et de l'extrême abandon de celui qui subit ce qu'il est et s'appréhende soi-même comme un autre : « Soi-même comme un autre, dit Paul Ricœur, suggère d'entrée de jeu que l'ipséité du soi-même implique l'altérité à un degré si intime que l'une ne se laisse pas penser sans l'autre, que l'une passe dans l'autre, comme on dirait en langage hégélien. Au « comme », nous voudrions attacher la signification forte, non pas seulement d'une comparaison – soi-même semblable à un autre –, mais bien d'une implication : soi-même en tant que... autre »².

1. VALÉRY, *Mauvaises pensées et autres*, in *op. cit.*, p. 881.

2. P. RICŒUR, *Soi-même comme un autre*, p. 14.

La notion de « soi » peut être employée de deux façons différentes dans le langage quotidien. Le terme « soi », ou plus exactement « soi-même », peut être accolé à n'importe quel mot afin de souligner tout particulièrement l'identité à soi immédiate d'un étant avec soi-même, son intégrité ontique. Il est vrai que cette tournure est plus utilisée en allemand qu'en français : là où le français parlera de « cet objet-même », l'allemand emploiera le mot *selbst* pour exprimer cette « mêmeté ». Ce *selbst* vise le renforcement de l'unicité d'une chose ou l'insistance sur son caractère singulier. Mais, et c'est son second emploi possible, « soi » se rapporte d'ordinaire à un mot indéterminé et général, ou à un verbe à l'infinitif. Ainsi, la fonction grammaticale « soi » apparaît pour qualifier une indétermination complète, quelque chose dont on ignore justement si c'est une chose, ou quel genre de chose cela peut être. « Soi » se construit avec les termes indéfinis « chacun », « quiconque », etc. Par exemple : « tout tend à soi » (et alors quelle est la nature de ce tout ?) ou bien « chacun pour soi » (qu'est ce « chacun » qui semble vouloir se replier sur son soi ?). On obtient donc la conséquence suivante : « soi » qualifie à chaque fois une identité, qui peut prendre différentes formes selon l'étant dont elle vise à souligner l'identité. Et l'identité portée par la fonction « soi » semble être d'une extrême souplesse et d'une extrême malléabilité puisqu'elle peut s'appliquer à tout étant déterminé et aperçu comme tel, autant qu'à ce qui est totalement indéterminé (comme certaines formes grammaticales). L'identité du soi se plie par conséquent à toute forme de réalité, simple ou complexe, déterminée ou indéterminée, déterminable ou indéterminable (on peut ainsi parler du néant en *soi* ; on dit également *se* présenter, *se* nommer, *se* placer, etc.). *Cette polysémie apparente du soi n'est au fond que la « monosémie » d'un terme ou d'une fonction qui transcende à chaque fois ce dont il fait ressortir l'être.*

Par cette méditation sur la teneur grammaticale du soi, nous apprenons que la définition de *selbst* comme pronom réfléchi, a pour principale et inconsciente intention de marquer le primat de la médiation réflexive sur la position immédiate du sujet. Cette prévalence de la médiation réflexive, dont l'emploi habituel du terme « soi » selon ses diverses guises n'est qu'une figure, « trouve ainsi un appui dans la grammaire des langues naturelles lorsque celle-ci permet d'opposer « soi » à « je » », comme le remarque P. Ricœur¹.

1. *Ibid.*, p. 11.

Le « soi », le « se », représente alors une fonction de pénétration de tous les étants et de toutes les personnes, une fonction véritablement transcendante, un « ce sans quoi » de toute identité et de tout type d'identité. Comme le dit encore le même auteur : « le « se » désigne alors le réfléchi de *tous* les pronoms personnels, et même de pronoms impersonnels, tels que « chacun », « quiconque », « on » »¹. Il est ainsi possible de parler d'une forme de la réflexion, qui n'a rien à voir avec un « sujet » au sens traditionnel (c'est-à-dire une base stable), même si cette forme déploie son agir de façon privilégiée dans le domaine de la subjectivité : c'est une forme transcendant les sujets particuliers eux-mêmes et constituant pourtant cette particularité même. Tout étant non conscient et toute personne consciente incarneraient ainsi des dévoilements plus ou moins accomplis de cette mêmeté fondamentale dont le soi humain servirait de domaine d'accession à soi. *Le soi apparaît comme une réalité qui n'est ni subjective ni subjectale.*

Le soi n'étant pas un moi, toute caractérisation de son fond comme certitude de soi étant exclue, le fond du soi n'étant pas un sujet, il apparaît donc que ce soi, une fois fondé en son être propre, risque fortement de ne plus être littéralement un soi, de voir son nom s'effacer au gré du dégagement de sa possibilité, d'être repris par ce dont il est la problématique manifestation, c'est-à-dire de perdre son nom au fur et à mesure que se gagnera la pensée de son être. En tant que *fonction ontologique omnipersonnelle*, le soi devra nécessairement voir évoluer sa propre dénomination que le langage courant utilise sans penser à ce qu'il implique. La fonction « soi » semble bien destinée déjà, sur la base de ce que nous connaissons de son comportement essentiel, à voir le problème qu'elle incarne faire évoluer la notion elle-même à mesure que ce problème avancera sur la voie de sa résolution. Le soi dissimule trop d'implicites, dont nous avons à présent déjà idée, pour ne pas se dilater en ceux-ci afin, précisément, de mieux gagner son essence : par le dégagement de la pensée de son origine, le soi n'est pas voué à se dissoudre mais à se reconquérir *en vérité* et à voir ainsi évoluer sa propre conscience et, partant, son propre nom. Le soi est une activité, un agir, un sensible non sensible, un étant non ontique, une présence non donnée comme un déjà-là-sous-la-main ; quand on dit « le soi », il ne faut pas penser à une chose disponible qu'on pourrait

1. *Ibid.*

saisir comme telle et prendre en main au sens propre, il faut au contraire penser à un *acte en propre*. Nous sommes de toute façon confrontés d'emblée à la difficile et toujours insatisfaisante nominalisation d'un processus multiforme. Quand on entend le mot « soi », il faut d'ores et déjà avoir en tête la vibration de ce procès – de même que lorsqu'on parle du boire, du manger, du devenir, etc. (sous-entendu *l'acte de boire, l'acte de manger, l'acte de devenir*).

« C'est en vertu de la même permission grammaticale que l'on peut dire « le soi » », reconnaît P. Ricœur ¹. Quand on dit « le moi », on parle d'un *subjectum*, d'un étant étalé dans toute sa visibilité et se prêtant aux prises de l'esprit. Mais quand on dit « le soi », on dit le moi = moi, totalité complexe, *écart de soi à soi dans soi*, dimension de temporalité, tension et mouvement au sein d'un domaine d'extension. L'identité déployée par le soi est donc plus complexe que la simple coïncidence à soi ontique de tout étant pris en soi-même. Nous avons vu que « soi » pouvait se dire, de manière équivoque, à propos de tel ou tel étant déterminé comme de telle ou telle indétermination. Cette équivocité, P. Ricœur également la relève et lui confère un domaine unique en lequel se distinguent deux modes de l'identité : l'identité au sens de *idem*, et l'identité au sens de *ipse*. Le soi peut s'entendre comme un *idem* ou comme un *ipse*, comme appliqué à un étant déterminé subsistant ou comme s'appliquant à un domaine d'indétermination ontique. L'identité au sens d'*idem* est ce « dont la permanence dans le temps constitue le degré le plus élevé, à quoi s'oppose le différent, au sens de changeant, variable » ². Cette identité est la traditionnelle substantialité, ou, comme le dit Heidegger, la jacence-au-fond de tout étant, qui lui donne d'être tel étant et pas un autre et le préserve du changement pour un temps qui est le temps de sa vie. Cet *idem* constitue l'intégrité physique de tout étant du monde ; il est le compte-rendu d'un présent qui se tient, se maintient et dure dans l'ouvert pendant un temps. Cette identité de l'*idem* est la modalité d'être qui quotidiennement nous concerne, s'offre à notre regard, et également la seule que nous ayons coutume de prendre en compte.

« L'idée d'être en général est donc expliquée au moyen de l'*inesse* en tant qu'*idem esse*. Ce qui fait d'un étant (*ens*) un étant, c'est l'« identité », l'unité exactement comprise qui, en tant que

1. *Ibid.*, p. 12.

2. *Ibid.*, p. 12-13.

simple, unifie dès l'origine et en même temps, par cette unification, individualise. Opérant l'individualisation dans la simplicité et dès l'origine, anticipant donc, cette unification qui constitue l'essence de l'étant comme tel, c'est elle en outre qui forme l'être essentiel de la « subjectivité » du sujet, du *subjectum* (la substantialité de la substance) »¹. L'identité de l'*idem* demeure suffisante pour que nous puissions trouver nos marques dans la réalité intramondaine, elle permet à l'homme d'habiter parmi les étants, au milieu de ces étants mêmes dont il fait ses objets, et qui ne cessent de s'imposer à sa vue (sans que la globalité de ce processus vienne cependant à la pensée).

Si l'étant substantiel faisant rencontre au sein du monde s'atteint selon la guise de l'*idem*, l'essence vraie et totale de l'homme, au contraire, se développe selon la guise de l'*ipse*. *Ipse* et *idem* sont les deux pôles constitutifs de l'équivocité de l'identité. D'une part, une différence fondamentale subsiste entre ce qui est simple coïncidence à soi et ce qui dans soi est rapport de soi à soi, mais, d'autre part, l'*idem* peut seulement être compris sur la base de l'*ipse* qui le rend possible alors que l'inverse est impossible. Car c'est bien une même identité qui s'exprime à chaque fois, mais seulement à des degrés divers de profondeur. Si l'*idem* est l'identité du présent comme présent, la durée sous-jacente à tout changement, la détermination de cet *idem* est une détermination temporelle (le présent), et se trouve alors d'emblée reliée à la plus ample temporalité de l'*ipse* (déployée ne serait-ce que dans l'intervalle du moi au moi dans le moi = moi) dont elle n'est qu'une figure apaisée et amoindrie : la manifestation manifeste quelque chose, le présent est *présentifié*.

Ainsi pouvons-nous annoncer de façon programmatique et avec Paul Ricœur : « Notre thèse constante sera que l'identité au sens d'*ipse* n'implique aucune assertion concernant un prétendu noyau non changeant de la personnalité. Et cela quand bien même l'ipséité apporterait des modalités propres d'identité »². Le but de notre méditation est donc d'établir une pensée de l'essence du soi (qui ne suivra pas, précisons-le, l'itinéraire de Paul Ricœur, aux seules intuitions problématiques – et non aux réponses originales – duquel nous en appelons), afin de saisir la façon dont le soi, en déployant son être, développe par la même occasion un nouveau type

1. GA 9, p. 135 ; Q I et II, p. 102.

2. P. RICŒUR, *op. cit.*, p. 13.

d'identité (*ipse*), qui ne serait celle d'aucun objet, mais qui permettrait d'ouvrir quelque chose comme l'identité ontique (*idem*) d'un objet. Du moins est-il certain que le pôle d'un genre tout à fait singulier, qui porte cette ipséité, ne pourra pas être pensé comme un sujet, ce terme étant entendu dans sa signification traditionnelle, c'est-à-dire comme *privilege cognitif de premier accès à soi*. Le problème consiste donc à déterminer l'élément qui fait de l'*ipse* un *ipse* générateur d'*idem*, à déterminer la structure fondamentale, fondatrice et essentielle de l'ipséité pour que le soi puisse être le soi qu'il est.

b) La question de la possibilité d'une structure : identité et ouverture.

Mais n'y a-t-il pas contradiction à parler de structure à propos d'un être tel que le soi ? La structure, c'est la totalité qui joint en un même site une multiplicité de phénomènes complexes. La notion de structure semble malheureusement proche de celles de substance ou de sujet. Chercher la structure, c'est chercher quelque chose de total et d'identique, la cohésion en un Même, une entité organique dont l'essence permette de coordonner, autour d'un axe de cohérence précis et déterminé, une diversité de phénomènes. Mais pour ce qui est du soi, toujours ouvert, imperceptiblement déployé avant que d'être médiatement ployé, comment prétendre un seul instant reclore un tel être en une unité et parler de « structure » ? Au risque de s'interdire toute recherche, il nous faut entendre le concept de structure dans un sens différent de celui que nous avons l'habitude d'écouter.

Suivons pour cela la démarche heideggerienne qui, tout en engageant une « de-struction » de toute structure indûment figée, ne s'interdit nullement de viser et de penser quand même et malgré tout la structure. Pour penser le soi, il convient d'abord de déconstruire le moi substantiel de la métaphysique de la subjecti(vi)té ; le déconstruire, c'est-à-dire le résoudre en ses présupposés et le laisser être absorbé en amont par ces derniers. Mais cela suppose dès lors cette donnée fondamentale : pour penser le moi, il faut rester attentif à la structure que le soi construit et tisse lui-même dans le moi. En lui, le soi se structure et s'établit en différentes structures. On arrive ainsi à la distinction suivante : d'une part, le structuré, le moi, le résultat d'un

procès de structuration qui le surplombe et le dépasse ; d'autre part, l'acte même de structurer ou de se structurer. Selon cette distinction, il est possible de dégager une double signification du problème posé par la tentative de penser la structure *du* soi : comme *génitif objectif*, la structure du soi est ce qui donne sens à la modalité d'être particulière du soi ; comme *génitif subjectif*, la structure du soi souligne l'être du soi en tant qu'il se structure, se rassemble et se recueille lui-même en un point, le moi (qui peut déchoir et oublier que tout lui vient du procès de cet être-en-dehors-de-soi essentiel).

Se mettre en quête de la structure du soi, c'est donc d'abord pratiquer une *destruction*, au sens d'une déstructuration ou déstruc(tura)tion, un déblayage, une désobstruction de l'*ego* afin de revenir, par-delà la pensée qui le pense métaphysiquement selon le canon de l'*ὑποκείμενον*, à la source où il puise sa phénoménalisation. C'est ensuite se mettre en quête de *l'unité d'une donation non-une*. Par conséquent, le terme de « structure » ne sera entendu et compris comme unification fermée que par celui qui, incapable de penser une autre forme de réalité plus profonde que celle de l'étant immédiatement présent sous ses yeux, demeure également impuissant à penser la possibilité d'une *mêmeté non-identitaire, ouverte et en quelque sorte non-une bien que même*.

La pensée immédiate raisonne selon le syllogisme suivant : ne pouvant déterminer de structure que de ce qui est, et ne connaissant comme réalité que la réalité ontique immédiate de l'étant donné, elle en déduit qu'il n'existe aucune structure de ce qui n'est pas sur le mode de l'étant ; or, le soi n'est pas sur le mode de l'étant ; il faut donc ou bien nier son existence, ou bien le ramener à des schèmes déjà connus. Par conséquent, si la finalité de notre recherche est la libération de l'essence du soi et la recherche d'un unique sens d'être de ses diverses et différentes guises, le terme « structure » ne peut néanmoins s'employer qu'en une signification nouvelle, à savoir non pas comme unification fermée d'une diversité, mais comme *pensée en vue du dégagement de l'unité non-une d'un non-étant*. La seule méthode que s'autorise ainsi cette recherche de la structure du soi et de l'origine de la subjectivité est donc, en dernière instance, un *laisser-s'ouvrir ce qui de soi est déjà ouverture*. C'est pourquoi le plan de cet ouvrage sera composé de deux moments essentiels : premièrement manifester l'ouverture, deuxièmement sauter en elle afin de la comprendre en nous laissant com-prendre par elle.

La question du caractère fondamental du soi ou de l'« étant » ayant rapport à l'être, « est essentiellement distincte de la question de l'être d'un sous-la-main »¹. Le but est de manifester, dans le moi = moi, la structure fondamentale-ontologique du moi-même, c'est-à-dire de l'être-ouvert-à (quelque chose, quelqu'un, ou soi-même). Mais la possibilité d'une structure ouverte et d'une démarche ouverte de structuration échappe constamment, et pour cause, à l'ontologie traditionnelle qui ne se laisse porter que par la mesure de l'étant-présent. La pensée philosophique traditionnelle est pour Heidegger victime « d'une tendance méthodiquement non réfrénée à faire provenir tout et n'importe quoi d'un « fondement originel » simple »². Le défaut ne consiste pas à tout faire provenir d'un fond (Heidegger reconnaît l'exigence d'unité de tout acte de pensée et parle lui-même de l'(Ab)Grund d'où procède toutes choses), mais de conférer à ce fond un mode inadéquat d'identité, une simplicité simpliste, là où il faut au contraire libérer pour une pensée le déploiement essentiel de la Mêmété capable, en son être, de faire surgir non seulement quelque chose comme de l'*idem* mais également quelque chose comme de l'*ipse*, et surtout capable de *faire surgir* tout court – Mêmété ainsi irréductible à tout *idem* ou à tout *ipse* et néanmoins les rendant possibles. La seule méthode possible est de laisser se déployer ce fond non ontique qui laisse être quelque chose comme une subjectivité.

Le soi est à la fois capable d'espacement et de concentration, capable de s'exposer à l'immensité ou de se rétracter en une « pointe », un être-point, une ponctualité (c'est le procès de *Zuspitzung* dont parle le cours de 1930 sur *L'essence de la liberté humaine*, procès qui de l'état d'ouverture de la *Zugespitztheit* propre au soi aboutit à la *Spitze*, le moi³). Le problème de cette interpénétration de l'espacement et de la rétraction au cœur de la structure de l'être-soi est capital ; néanmoins, parfois mais rarement relevé, il n'est à notre connaissance jamais résolu. Ainsi a-t-il pu être mentionné, par exemple, chez Joubert qui affirme de manière éclairante : « Il faut de larges fondements. Mais nos esprits n'ont pas de

1. Cf. SuZ, p. 181.

2. *Ibid.*, p. 131.

3. GA 31, § 13, page 130, à laquelle nous avons déjà fait référence et qui met remarquablement en relation paradoxale l'ampleur embrassante et l'isolement.

bases et se terminent tous en pointe »¹ ; également chez Baudelaire dans le premier aphorisme de *Mon cœur mis à nu* ; mais la question n'a jamais été véritablement prise en charge, et la philosophie semble tout faire pour ignorer qu'il y a là une structure demandant à ce que son fond ontologique soit déterminé. Heidegger, dès le début des années 1920, reconnaît la nécessité de découvrir la raison structurelle qui fait de l'ipséité cet être d'espace et de pointe, et comprend que la relation native de la conscience avec cet être qu'elle ne cesse de prononcer à chaque phrase ou de désigner par chaque geste voulant signifier, est le lieu d'une ouverture, dans l'exposition aux choses, en même temps que celui d'une rétraction, dans le sentiment de soi qui en est la contrepartie. C'est uniquement ainsi dans la relation avec *das Sein* qu'il est donné au *Seine*, à l'être-sien, d'apparaître. L'enchevêtrement de l'extrême « universel » (la commune présence de l'être) et de l'extrême « singulier » (le soi en sa conscience d'unicité) doit être démêlé, et sa possibilité même doit être pensée. Cette co-originarité du *Sein* et du *Seine*, qui s'accomplira dans celle de l'*Eignen* et de l'*Eigen*, constitue le ressort principal de la problématique heideggerienne, le rapport à l'être pouvant seul permettre de penser en général, et de penser le soi en particulier. Et c'est précisément ce phénomène de co-originarité que la pensée contemporaine s'entête à oublier, préférant expliquer la structure du soi par les structures que ce soi structure, confondant ainsi sans cesse la cause et l'effet. Le soi présent dans l'homme se voit mesuré à partir de données sociologiques, psychologiques, politiques, anthropologiques, biologiques, etc., mais jamais à partir du fait qu'il est précisément *capable de* telles thématisations, *capable de* sociologie, *de* psychologie, etc. L'humanisme entend fonder l'essence de l'homme sur l'homme lui-même, ce dont aucun être (quel qu'il soit) n'est capable, tout être devant, avant d'être ceci ou cela, tout simplement *être*, et toute chose étant donc redevable de son propre être. On fait de l'homme un hémiplogique en effaçant en lui la disposition naturelle à poser la question qu'en permanence il porte sur lui-même. L'homme est un être naturellement métaphysique (selon l'expression de Kant dont Heidegger soulignera la portée dans le *Kantbuch* de 1929), il pose la question de l'être ; il pose la question de l'être de l'étant qu'il n'est pas, et la question de l'être de l'étant qu'il est et dont l'être consiste précisément à poser

1. JOUBERT, *Carnets*, t. II, p. 561.

cette question de l'être. Le soi qui s'interprète soi-même à la lumière des pulsions, des déterminismes sociaux, de sa situation politique ou historique, un tel soi oublie avant tout qu'il est un *s'interrogeant* ; il oublie qu'avant d'établir une réponse, il est celui à qui a toujours déjà été posée une question. En tant que l'homme est l'être qui a à répondre, il est avant tout celui qui est appelé, interpellé, interloqué par une énigme : Œdipe n'est pas Œdipe sans la Sphinx.

La structure projective du soi précède l'apparition de l'étant et du moi individuel qui s'y rapporte avant de s'y réduire. L'idéalisme allemand n'a pourtant cessé de penser la vie et le déploiement du soi. Le soi est bien conçu comme dépassant la simple manière d'être du moi-sujet autoréfléchi, certain de soi, identique à soi et sans faille. Le moi en tant qu'il prend en compte sa propre structure réflexive se constitue en un soi, en un moi = moi conscient de soi comme soi. C'est le résultat hégélien de l'idéalisme postkantien, qui débarrasse la problématique philosophique de toute possibilité d'une identité fermée et seulement immédiate¹, le sujet substantiel de la tradition se trouvant progressivement revivifié par les structures extériorisatrices qui lui sont progressivement conférées. Mais le soi n'est jamais interrogé en son être de non-étant. L'in-finité de la subjectivité absolue hégélienne, en laquelle Hegel entend très consciemment manifester l'irréductibilité du soi au simple objet existant là, n'est toutefois pas interrogée en direction de l'espace de sa propre possibilité de déploiement. La dynamique du soi est mise en évidence dans ses contours précis, mais le plan sur lequel ces contours peuvent apparaître ne vient jamais en question.

Il ne s'agit pas seulement de penser le moi comme un soi, de prendre en compte l'auto-réflexion du soi et la structure intentionnelle de la conscience (comme le fait déjà et magistralement la *Phénoménologie de l'Esprit*), mais également de ne pas absolutiser ce mouvement de réflexion, de ne pas en faire un *asylum ignorantiae*. Il faut, aussi banal que cela puisse paraître dans un premier temps, penser son être, ce qui revient à interroger l'origine de son jaillissement même. Heidegger constate qu'il est possible de poser la question de l'être de cette négativité et que, dès lors, celle-ci ne peut plus prétendre constituer le terme dernier de la régression vers l'origine. *Cette remarque constitue le point de départ de la pensée*

1. Cf. à ce sujet notre ouvrage, *Lire Hegel*, p. 92.

heideggerienne. Le moi peut se penser comme moi, s'élever au soi dans le moi = moi ; mais le soi lui-même peut poser la question de son être et se rapporter à son propre être, il peut se rapporter à l'être de sa propre totalité auto-réflexive. Beaucoup prétendront que c'est alors la réflexion qui se réfléchit elle-même *comme* réflexion, qu'elle ne fait alors qu'obéir à son propre être. Et cela est entièrement vrai. Mais il n'empêche que la pensée peut aller encore plus loin : la réflexion, certes, se réfléchit elle-même et demeure ainsi fidèle à son propre être-réflexif, mais cette réflexion demeure également dans un rapport d'étrangeté avec cet être même qu'elle réfléchit, avec cet être-réflexif même, avec cet être qui la constitue. Elle peut encore prendre du champ par rapport à lui. Au moment où elle est censée coïncider avec soi-même, elle s'éprouve en réalité comme au plus loin de soi, elle s'étonne de ce qu'elle est. Bref, cet être s'impose à elle ; dans la complète adéquation avec soi, il lui est encore possible de s'étonner de cet être qui l'habite et en qui elle habite, tout en étant pourtant entièrement reclose sur elle-même, en une circularité sans faille, mais dont la présence demeure pourtant énigmatique. Car c'est bien la provenance de ce cercle qui fait problème.

La pensée heideggerienne fait cette observation inaugurale : celle de cette ouverture continuelle constitutive du soi, ouverture qui ne saurait se refermer, puisque même lorsque le soi réfléchit sur sa réflexion, sur son être propre, même lorsqu'il se repaît de lui-même dans la totale adéquation à soi-même et dans la négativité, même au sein de la dynamique la plus intense et dans la volonté de déposer toute substantialisation¹, le soi peut encore réfléchir sur son *être* et s'étonner de ce dernier. Même une fois le problème apparemment forclos, même une fois le soi reclos sur soi dans la parfaite fluidité d'une vie in-finie, il ne trouve finalement en soi qu'ouverture ou rencontre avec le mystère de son être. On a beau, comme dans le hégélianisme, affirmer l'équivalence du Soi en sa négativité et de l'être en sa vie, on a beau dire que l'être est le Soi, l'être sera toujours plus originaire que le Soi puisque le Soi, pour être Soi, doit d'abord, nécessairement et une fois de plus, *être*. *La tentative de Heidegger peut être résumée comme étant la recherche d'une identité qui serait perpétuellement ouverte et tiendrait son être-identique précisément de cet être-ouvert*. Cet être-ouvert jamais ne

1. Songeons à la pensée hégélienne.

peut se refermer – ce que Hegel accorderait sans hésitation –, et absolutiser cette ouverture revient inconsciemment à tenter de la refermer – point qui échappe en revanche à la pensée hégélienne – car l'ouverture devient alors l'autre nom de l'être lui-même, l'être devient un soi, le nom même de l'être en son mystère se trouve ainsi éclipsé au nom d'un concept qui sera toujours plus maniable que l'énigme nue, et le rapport à l'être lui-même comme être qui seul, en sa rémanente opacité, peut laisser ouverte une ouverture, s'efface et entre dans l'oubli.

Certes, le Concept hégélien est ce qui sans cesse demeure exposé à l'autre et s'ouvre librement à l'altérité, mais l'absolutisation de cette ouverture occulte alors le fait que cette ouverture même tient son être d'autre chose qu'elle-même, qu'elle ne provient pas de soi, que le soi lui-même ne procède pas de lui-même mais avant toute chose, avant toute ouverture, *est*. Seul l'être est originaire, aussi problématique que soit cette origine. Et si le soi, tout soi qu'il est, néglige le mystère qui le constitue en son être, le mystère de cet « il y a » auquel il a rapport, alors le soi se ferme à la seule chose qui pouvait le laisser ouvert, il *se* ferme donc immanquablement. En réfléchissant sur sa réflexion, le soi lui-même doit se mettre devant les yeux le mystère de sa propre provenance. L'identité est continuellement menacée par la chute de son *ipse* en *idem*. *Heidegger entend montrer que le soi est le lieu d'une identité qui ne gagne son être-identique et son être-soi que de la perpétuelle reprise de son ouverture par un élément qui la maintient en son apérité*. C'est pourquoi Heidegger substitue au moi de la subjectivité, le soi ou l'ipséité, dont l'être est d'être un pur rapport. Certes, il n'est pas le premier à remarquer un tel ordre de choses, et le reconnaît : « Que l'ontologie antique travaille avec des « concepts de choses » et que le péril subsiste de « réifier la conscience », on le sait depuis longtemps. *Mais, [...] pourquoi* cette réification assure-t-elle constamment de nouveau sa souveraineté ? Comment l'être de la « conscience » est-il *positivement* structuré pour que la réification lui demeure inadéquate ?¹ ». La toujours possible rémanence de la réification est le danger qui guette en permanence toute pensée du soi. Husserl en était conscient au plus haut point, qui a pu écrire dans un manuscrit de 1920 : « Qui nous sauve de la réification de la

1. SuZ, p. 437.

conscience est le sauveur de la philosophie, voire son créateur »¹. Cette phrase (que Heidegger a peut-être connue, si ce n'est en l'état, du moins au gré des discussions qu'il a pu avoir avec celui dont il fut l'assistant pendant une période), est à double tranchant. Que l'auteur des *Recherches logiques* considère la réification de la conscience comme une erreur de la philosophie et qu'il souligne par là son caractère endémique sont deux éléments tout à fait remarquables ; mais qu'il fasse dépendre la création de la philosophie de l'évitement de cette erreur révèle le poids qu'il accorde à la notion de conscience. Accorder une place fondamentale à la conscience n'a évidemment rien de gênant pour la pensée, mais seulement si on ne franchit pas un certain cap, autrement dit si on ne fait pas de la question de la conscience la question fondatrice et même créatrice de la philosophie, au détriment de ce vers quoi la conscience fait signe et de ce en rapport à quoi elle se constitue comme conscience : l'être. S'enfoncer dans la conscience, c'est y découvrir le rapport au mystère de l'être, et donc, tout en restant dans la conscience, inévitablement en sortir, guidé par la propre structure de cette conscience, pour se porter vers ce que le fond de cette conscience désigne comme son fond : encore une fois l'être. Si la conscience est une notion certes fondamentale et dont la juste approche permet l'acquisition de découvertes également fondamentales, il n'en demeure pas moins vrai que pénétrer la structure intentionnelle de celle-ci, c'est y découvrir l'être, ce qui interdit de proclamer que la philosophie commence avec la conscience sauf pour souligner qu'en ce cas, elle doit nécessairement commencer par l'être en relation auquel seul elle se constitue et est constituée. Si la philosophie commence avec la conscience seule, avec la conscience dans sa simplicité la plus stricte, alors elle commence pour Heidegger avec la *relation* de la conscience à l'être, et elle établit donc ses quartiers dans cette interpénétration du soi et de l'être qui fait du soi non pas seulement une « conscience », mais plus originairement ce que Heidegger appelle le « *Dasein* ».

Heidegger semble donc bel et bien se présenter avant tout comme le penseur qui pose en toute rigueur la question de la structure *ontologique* de la personnalité, le penseur qui se tient exclusivement en une perpétuelle vigilance afin de maintenir et garder en vue le

1. Cité par F. DASTUR dans son étude « Husserl », in D. FOLSCHEID (dir.), *La philosophie allemande de Kant à Heidegger*, PUF, 1993, p. 282.

comportement ex-statique de l'esprit, le penseur qui annonce clairement et d'emblée sa volonté de ne pas trahir ses intentions par sa démarche. Il se veut lui-même le premier à poser rigoureusement et avec une complète lucidité la question strictement ontologique de la structure de ce soi qui est native relation à l'être, et la question des conditions d'émergence de ce pur être-relationnel qu'est le soi.

Cependant et à plus forte raison, l'histoire nous montre à quel point ces possibilités propres sont constamment évitées par le soi qui ne cesse pourtant de vivre en elles de manière voilée. À notre époque, constate Heidegger, le soi vit même au plus loin de l'espace qu'il contient et se confine dans la volonté de faire un usage consommant de l'étant en totalité, le comportement occidental s'exaltant dans la production du superflu quand le nécessaire lui est depuis longtemps assuré. Comment le soi, préalablement ouvert à l'être et capable de s'arrêter devant le monde pour en regarder et questionner sa présence, peut-il en arriver à se voir produit dans cette farce tragique qu'est notre contemporaine époque de la technique, époque où toutes choses ne sont plus regardées que dans une perspective d'usage anthropocentrique et non dans l'énigme de présence qu'elles véhiculent ? Comment le soi peut-il en arriver à maintenir une telle distance face à son être propre, en se contentant d'une attitude face à l'étant qui est la plus radicalement opposée à sa possibilité : l'attitude technique qui ne fait qu'utiliser l'étant et provoquer le monde au rendement quand chaque chose fait résonner au cœur du soi, s'il tend l'oreille, l'énigme de son être-donné ? Comment le soi peut-il advenir à une telle errance ?

Malgré tout, il ne suffit pas de se contenter de stigmatiser l'auto-limitation du soi à l'attitude consumériste. Plus profondément, il ne suffit pas de dénoncer les pensées du sujet qui opèrent plus ou moins ouvertement la réification du soi ou malgré leurs efforts y reviennent, mais il faut aussi penser en toute rigueur cette *rémanence de l'ontique comme un aspect fondamental possibilisé par la structure du soi elle-même* : l'errance du soi en lui-même fait partie du soi et, pas plus que ses dimensions les plus originaires, ne doit être purement effacée ou « réduite » de la vie de l'ipsité ; cette errance doit être au contraire expliquée et intégrée à l'existence du soi dont ni la relation à l'être ni la dimension facticielle ne doivent faire pour Heidegger l'objet d'une réduction.

En substituant le soi (*ipse*), l'ipsité, à la subjectivité (*idem*), Heidegger entend faire signe vers un fondement non subjectif de la

subjectivité, vers l'être de l'« étant » qui comprend l'être. *Le soi ne s'ouvre que dans la relation à l'être, l'être n'est ouvert que pour un soi* : ce sont là les deux propositions qui sont requises afin que la question du soi puisse être posée dans sa plus profonde radicalité.

c) Résultat : démarche du présent travail.

Quel chemin convient-il de suivre pour rendre possible une résolution de la question de l'origine de la subjectivité humaine ? Quel chemin emprunte Heidegger pour y parvenir ? En outre, devant la multiplicité des chemins qu'il dit lui-même emprunter, au milieu des nombreux *Holzwege* (qui ne mènent pas « nulle part », comme le croit la coutume, mais seulement dans des sentiers encore non explorés), comment trouver le fil directeur qui permettra de faire apparaître l'unité de ce même *Feldweg* au terme duquel nous entendons que « tout dit le renoncement qui conduit vers le Même » ? Quelle doit être notre démarche, au vu et au su de ce que nous avons dégagé plus haut, pour qu'apparaisse dans toute sa portée la résolution heideggerienne de la question qui regarde la structure du soi ? – résolution qui manifeste la cohérence et la portée de la pensée heideggerienne.

Un premier ordre de problèmes apparaît autour de cette notion de soi et de la façon dont la tradition métaphysique a pu l'envisager. Il s'agit de prendre conscience de l'ampleur de cet oubli de l'être qui, conditionné par une longue errance dont l'euphémisme est l'histoire, réduit le soi au moi, et finit par faire du culte du moi la cause principale de l'arraisonnement de l'étant en totalité. Une première étape de la problématique consiste ainsi à regarder naître les conditions de l'éclosion de la notion de sujet puis les conséquences de son établissement dominant, ce qui revient à opérer avec Heidegger une désobstruction de cette notion de sujet afin de faire apparaître ce dernier dans sa nudité, soit comme le constitué d'un acte voilé de constitution qui est à sa base (processus opéré par le soi). Le soi n'est pas le moi, mais le moi est phénomène du soi. Il faudra donc accéder dans un premier temps à la présence d'un tel procès, puis demander à quelles conditions ce procès est possible. Mais comment penser ce soi qui, dépassant la structure figée de l'ego, en même temps la fonde en sa fixité ? Tant que l'homme est pensé comme un étant subsistant ou le sujet comme une substance,

tant que l'être est interprété sur le mode de l'étant et que l'étant donne la mesure pour toute herméneutique de l'ipséité, le domaine qui dans l'homme demeure en continuelle proximité avec l'être est perdu. Ce domaine dans lequel l'homme apparaît comme relation à l'être est ce que Heidegger nomme le *Dasein*. En quoi le *Dasein* en l'homme différencie-t-il de manière radicale ce dernier de l'animal et cesse de faire du corps le lieu de l'individualité propre ? En quoi le soi humain est-il irréductible à toute individualisation de type biologique, et son identité personnelle à la simple unité physique d'un organisme ? Dans quelle mesure une temporalité originaire qui serait l'apanage exclusif du soi humain en tant que *Dasein*, est-elle suffisante pour déterminer la multiplicité structurelle et pourtant ontologiquement structurée de l'ipséité ? Comment le soi peut-il entretenir un rapport au monde et à lui-même, et notamment, comment le soi peut-il entretenir un rapport vis-à-vis de son propre être-en-rapport et de tous les divers rapports qui le constituent ? « En direction de quoi l'homme doit-il être situé et par rapport à quoi, qu'il possède ainsi cette garantie de rencontrer son essence ? [...] Dans quelle mesure l'homme est-il un, lui-même placé dans le rapport à son rapport et à ses rapports ? »¹. Bref, un deuxième ordre de questions jaillit autour de ce que Heidegger a tôt baptisé la « temporalité du *Dasein* », et qu'il présente comme la structure ontologique de l'ipséité. La pensée doit alors progresser, sur la base de cette acquisition, de la temporalité de l'ipséité à l'être-temporal.

Le soi se fonde ainsi, comme nous le montrerons en une *première section*, dans une temporalité originaire ; il est, en son être même, temporal. Mais un problème fondamental subsiste : une fois traversé, infusé, pénétré de cette temporalité, le concept de soi disparaît presque totalement de la réflexion heideggerienne. Là où la *Selbstheit* constituait un motif primordial de recherche dans une œuvre telle que *Sein und Zeit*, les mots mêmes de soi ou d'ipséité s'évadent progressivement du vocabulaire heideggerien. L'évolution chronologique de l'œuvre heideggerien pose donc la question de la progressive disparition de la notion de « soi ». Une fois fondée en vérité – ou mieux : à peine le soi s'approchant du chemin sur lequel il doit (et ne s'est donc pas encore) engagé, à peine situé face à sa propre tâche (ce qui advient précisément à la fin de *Sein und Zeit*) – le soi semble s'abolir alors que son but demeure

1. GA 66, p. 154-155.

le même : trouver son propre fond. Le projet reste le même et cependant l'objet de ce projet semble disparaître... Disparaît-il vraiment, ou est-ce seulement le nom qui, pour des raisons liées à la Chose (*Sache*) même, se raréfie après l'usage massif qu'en fait Heidegger pendant toute la décennie 1920-1930 ? Nous sommes au moins logiquement fondés à pressentir que, si la pensée s'enfonce dans la *Sache selbst*, la *Sache selbst* est alors nécessairement et précisément vouée par essence et par définition à reprendre en soi le *Selbst*, à reprendre la mêmeté du soi dans le propre déploiement de sa Mêmeté. Ainsi, le soi changerait-il tout simplement de nom au moment même où il se trouve établi en son fond, sans pour autant disparaître, se déployant uniquement d'une autre façon et en d'autres termes ? Peut-on décemment parler d'un revirement ou d'un renversement complet des termes de la problématique qui surgirait au moment de ce que Heidegger a lui-même appelé le « Tournant » de sa pensée, mais dont il a dit qu'il était le Tournant de toute pensée aux prises avec l'Affaire (*Sache*) de la pensée ? Si le Tournant est véritablement un tel revirement, alors autant dire qu'il est inutile de vouloir chercher à penser chez Heidegger un thème (le soi) qui ne demeure explicitement présent en ces termes précis que dans la première partie de l'œuvre de l'auteur, puis s'efface, marquant le début d'une seconde période (qui correspond arithmétiquement aux trois quarts de l'œuvre entier). Mais le soi s'efface-t-il réellement, ou au contraire se dissimule-t-il derrière des termes comme celui de l'*Ereignis*, du *Seinlassen* ou de la *Gelassenheit*, dont on pourrait inférer, en y portant une attention soutenue, les implications fondamentales pour la structure et l'origine du soi ? Il est évident que c'est cette seconde perspective qui doit être, sinon admise *a priori*, du moins pensée pour qu'on puisse voir s'il est justement possible de l'admettre. On peut en tout cas d'ores et déjà affirmer qu'il est impossible de soutenir l'existence d'une distinction entre un Heidegger première manière et un Heidegger deuxième manière, lors même que Heidegger – que l'on doit au moins, dès lors qu'on veut essayer de comprendre son œuvre, supposer maître du cours de sa pensée¹ – prévoit le chemin emprunté par la fameuse « deuxième manière » dès l'introduction de *Sein und Zeit* ? Faut-il souscrire à la thèse actuellement en vogue,

1. C'est une attitude méthodologique et philologique que nous avons voulu nous imposer comme élémentaire.

selon laquelle, par un retournement subit, Heidegger passerait de la compréhension d'un *Dasein* actif à celle d'un homme s'abandonnant à ce qui lui est destiné ? Peut-on opposer, comme le fait M. Haar¹, le Heidegger de l'*Entschlossenheit* à celui de la *Gelassenheit*, et n'y a-t-il aucune continuité pensable entre ces deux concepts fondamentaux ? L'*Entschlossenheit* n'est-elle qu'une « résolution » au sens banal et volontariste du terme, et la *Gelassenheit* un laisser-faire également au sens banal et passif du terme, ou bien peut-on au contraire les lire l'un dans l'autre en pensant chacun de ces concepts dans toute leur teneur ? Peut-on parler d'une abolition du soi, d'un dangereux anti-humanisme, d'une personnalité humaine demeurée infondée, d'une dissolution du soi dans un vide de type bouddhique ? N'y existe-t-il pas, au contraire, une raison profonde et rigoureusement spéculative à cet effacement de la notion, une raison liée à la conquête et à la manifestation progressive de son soi ? La disparition d'un terme est-elle forcément symptôme de l'abandon d'une pensée ? Assurément non : une notion une fois fondée disparaît en son être-indépendant et, n'étant plus objet de recherche mais corrélat du déploiement de sa vérité, perd son nom quand se découvre la pensée de sa structure essentielle. Abandon de la pensée du soi ? Et si c'était l'inverse qui était vrai, et si c'était justement parce que le soi trouvait son origine qu'il se *résolvait* précisément en cette origine (réconciliant les significations obvies de « *Entschlossenheit* » et « *Gelassenheit* ») ? C'est en tout cas la pensée de Heidegger lorsqu'il écrit : « par l'appel, en une lointaine Origine, une terre natale nous est rendue »². En cette courte phrase, conclusion de *Feldweg*, s'entremêlent les thèmes de l'origine, de l'être (« l'appel »), du soi (« nous »). Il y a une profonde unité de la pensée heideggerienne, et il devient impossible de se porter ainsi indéfiniment contre les propres paroles de l'auteur.

La principale préoccupation de Heidegger est la relation de l'homme à l'être, relation qui s'ouvre ensuite d'elle-même sur celle de l'être à l'homme, justifiant effectivement le virage³ du *Selbst* de l'homme à la *Selbigkeit* de l'être ; au fur et à mesure que la structure du soi se découvre, la pensée avance et prend possession d'elle-même

1. M. HAAR, *Heidegger et l'essence de l'homme*.

2. GA 13, p. 90 ; Q III et IV, p. 15.

3. Né de la nécessité même où nous plonge l'analytique existentielle, comme nous le verrons et montrerons plus loin.

en donnant l'initiative à l'être, de la relation auquel, montre *Sein und Zeit*, dépend la et les structure(s) du soi. Chez Heidegger, la critique d'un moi transparent à lui-même et refermé sur lui-même est constante. C'est en ce sens qu'il refuse le simplisme philosophique issu de toute doctrine de la subjecti(vi)té. Mais les références au rapport à soi, puis à la mêmeté, sont constantes et traversent tout l'œuvre : si le vocabulaire évolue, on retrouve néanmoins la fonction ontologique présente dans le soi à travers les notions fondamentales du « deuxième » Heidegger : *Selbe, Selbigkeit, Er-eignis*. Il y a bel et bien continue présence de la pensée de l'ipséité d'un soi qui n'est pas un sujet et dont l'être demeure pensable au sein d'une pulsation ontologique qui le dépasse mais ne l'abolit en rien, puisque, le déployant, il l'envoie à lui-même au moment précis où il le reprend. De la recherche de l'ipséité authentique à la méditation de l'*Ereignis*, une pensée de l'être-en-propre et de l'identité personnelle sans cesse se développe et s'approfondit, renouvelant dès lors à chaque pas le vocabulaire de la problématique traditionnelle, puis son propre vocabulaire, mais ne faisant en rien disparaître le souci du soi qu'il s'agit de fonder : la solution de Heidegger n'est pas dissolution.

Ainsi le moi doit-il d'abord être désubstantialisé, afin que le soi puisse libérer pour une pensée la temporalité qui l'habite, qu'il habite et dont il est proprement tissé. Notre première section dévoilera pas à pas la temporalité et l'établira comme structure de ce soi qui précomprend l'être. En cette première étape, nous irons ainsi du moi à l'être-soi, puis de l'être-soi à l'ipséité comme temporalité du *Dasein*.

Être soi, c'est tout à la fois être rapport à l'être et être rapport à soi, c'est pouvoir poser la question de l'être de son propre moi. La possibilité de poser cette question et de se rapporter ainsi à « soi-même comme un autre » fait sortir le moi du carcan dans lequel la tradition subjectiviste a voulu l'enfermer. Le moi échappant à la réification grâce à la prise en compte, en lui, de l'être-soi, il faut alors penser la possibilité même de cet être-soi dans le *Dasein* temporel – ou, si l'on veut et plus exactement, puisqu'il s'agit d'une structure non ontique, temporel – alors compris comme l'ipséité même. Nous obtiendrons ainsi la structure temporelle de l'ipséité. Le soi s'ipséisera alors, au terme de cette première section, dans son rapport à l'être qui seul maintient ouverte sa propre ouverture. Le soi n'est soi qu'en tant qu'il montre (et monte) vers l'être.

Mais alors, cet être dépassant le soi qui a rapport à lui comme au sol natal de son propre être-soi, cet être devient en tant qu'être le fond de

l'ipséité elle-même. Afin de ne pas sacrifier la rigueur, le sérieux de la pensée, et de maintenir ouverte cette dernière, la tâche deviendra alors le saut vers l'origine qui est en même temps le seul saut véritablement originaire (*Ur-sprung*) ; nous laisserons ainsi le soi s'inonder de sa propre source, il se gagnera lui-même par l'être. En se jetant dans la vérité de l'être, que le soi, en tant que *Dasein* et temporalité, connaît alors comme sa propre vérité, celui-ci se laisse régir par ce qui depuis toujours le gouverne et l'oriente sans qu'il en ait expressément conscience. Notre seconde section correspond à ce que Heidegger a appelé *die Kehre* (le « Tournant »), et qui, loin de constituer une date précise de son chemin de pensée, n'a pas lieu une seule et unique fois à tel point de sa chronologie personnelle, mais toutes les fois que la pensée, montrant vers l'être et constituant son être comme cette monstration même, laisse être ce qui toujours la surplombe et la produit, afin que ce fond originaire à son tour la laisse être comme son co-respondant. Si l'ipséité n'est pas un soi, alors il convient de partir de cette essence non-ipséique du soi, l'être, pour revenir au soi.

Il s'agit donc, premièrement, de monter du moi jusqu'au soi pour en montrer l'essence temporelle et donc non subjective, deuxièmement, de faire le saut dans cette essence pour revenir à la nécessité ontologique du soi dans l'économie de la dispensation. Et comme le soi se trouvera dès lors repris en son être, son appellation disparaîtra comme telle et se trouvera renouvelée en sa nomination : le soi sera le mortel au sein du Quadriparti, il sera inscrit dans le déploiement de l'*Ereignis*. On ne saurait accéder au *Sein* en restant crispé sur le *Dasein*. La *Kehre*, c'est le saut dans l'essence déployante de l'être, le saut que toute pensée du fond se doit d'opérer *par nature*. Montrer vers quelque chose qui nous englobe, c'est en dernier lieu avoir la conséquence de se laisser englober par ce qui nous contient et a été reconnu comme tel. Ce n'est qu'en laissant être ce fond qui me domine, et non en le ramenant exclusivement et inadéquatement à ma subjectivité, que je puis parvenir à une pensée véridique de l'être de cette subjectivité. Le soi sera ainsi convoqué à laisser être l'être qui est son être ; il lui sera donné dès lors la possibilité de « boire à ce qu'il contient », selon l'expression de Joë Bousquet, et, de fait, à ce qui le contient. « Je voudrais, comme d'une blessure, sentir ruisseler en moi quelque chose d'inconnu, boire à ce que je contiens »¹ : telles sont les paroles que pourraient prononcer le soi au seuil de notre seconde

1. J. BOUSQUET, *Traduit du silence*, p. 128.

section, lui qui, se retournant (*sich kehrend*), réalise que tout ce qui lui est donné d'apercevoir devant lui, c'est lui-même en tant que pris en lui-même et jeté dans l'être. La *Kehre*, c'est le soi qui se retourne et regarde ce qui, depuis toujours et en amont, le gouverne. En définitive, la *Kehre* se produit à chaque fois que la pensée passe du soi comme ouverture à... au soi comme ouverture issue de ce à quoi il s'ouvre. C'est là tout ce qui fait l'essence paradoxale du soi : le soi est ouverture à/de l'être, le soi est pensée *de* l'être (au double sens du génitif).

Nos deux principales sections suivent donc les deux paliers d'un même mouvement d'approfondissement : 1) du *Ich* au *Selbstsein*, puis du *Selbstsein* à la *Selbstheit/Dasein* ; 2) de la *Selbstheit/Dasein* à la Liberté (qui est liberté *dans* l'homme, c'est-à-dire liberté *de* l'être), puis de la Liberté à la *Selbigkeit/Ereignis*.

Le chemin suivi par Heidegger nous permettra ainsi d'apporter une réponse à la question fondamentale de la philosophie, reprise dès l'introduction de *Être et Temps*¹, et qui se donne comme la question fondamentale de la pensée heideggerienne elle-même et de sa cohérence interne, comme le corrélat immédiat de la *Seinsfrage* : quelle est la consistance ontologique d'une âme qui a pour essence de « convenir avec tout étant », comme le dit saint Thomas, d'être « *en quelque sorte* tout étant », comme le dit avant lui Aristote² ? Quelle est la signification de cet « *en quelque sorte* » ? Quelle l'ipséité, quelle sa structure, quelle sa teneur, pour pouvoir être ainsi ouverte à toute chose et laisser les choses s'inscrire en elle ? Heidegger nous montre la pensée dans et comme le don de l'être, qui lui-même sans cesse, en tant qu'*Ereignis*, se l'approprie, se l'accorde pour refléter son propre don. La pensée, permanente souvenance de l'être, comme la Mnémosyne de Claudel, garde et re-garde :

Elle écoute, elle considère.

Elle ressent (étant le sens intérieur de l'esprit),

Pure, simple, inviolable ! elle se souvient.

Elle est le poids spirituel. Elle est le rapport exprimé par un chiffre très beau. Elle est posée d'une manière qui est ineffable

*Sur le pouls même de l'Être*³.

1. Cf. § 4.

2. C'est Heidegger lui-même qui opère ce rapprochement. Cf. GA 24, p. 155, 171, 318, et surtout SuZ, p. 14.

3. CLAUDEL, *Cinq grandes odes*, in *Œuvre poétique*, p. 222-223.

PREMIÈRE SECTION

DU MOI AU SOI : DÉCONSTRUCTION DE LA SUBJECTI(VI)TÉ ET DÉGAGEMENT DE L'ÊTRE-TEMPORAL DE L'IPSÉITÉ

« De la vaporisation et de la centralisation du
Moi. Tout est là. »

BAUDELAIRE, *Mon cœur mis à nu* ¹.

1. *Œuvres complètes I*, p. 676.

CHAPITRE PREMIER

LA PHÉNOMÉNOLOGIE ET LA QUESTION DU *COMMENCEMENT RADICAL* : DE L'EGO TRANSCENDANTAL AU SOI COMME PRÉCOMPRÉHENSION DE L'ÊTRE

« Se devoir aux signes soudains
Que dans l'ombre la source destine ».

HEIDEGGER, Prélude ¹.

Au seuil d'un chapitre qui tente de penser la difficile relation de Heidegger à Husserl sur la question de l'origine de la subjectivité et de retracer la quête heideggerienne de la précompréhension de l'être qui ouvre son chemin de pensée, il convient de préciser et de justifier quel point de vue méthodologique nous estimons devoir adopter. Il n'est pas ici question de prendre parti pour l'un ou pour l'autre de ces deux incontestables génies, mais de se situer dans une perspective strictement heideggerienne afin de se donner les moyens d'apprendre du mieux possible non pas si Heidegger a tort ou raison, mais ce que Heidegger a personnellement obtenu de son explication ou de son *Auseinandersetzung* avec le maître de la

1. *Vorspiel*, in *Gedachtes*, GA 13, p. 224 : « ... *Sichverdanken jähren Winken / aus dem Dunkel des Geschicks* ».

phénoménologie pour l'édification de sa propre pensée du soi. C'est sur la base d'une confrontation avec Husserl que Heidegger conquiert le point de départ de sa propre pensée. Le Husserl de Heidegger est largement discutable en bien des points, et il n'est pas original de le rappeler ; mais notre propos étant de comprendre ce que Heidegger a pensé à l'endroit des problématiques posées par Husserl, et Heidegger s'étant lui-même opposé, parfois violemment, au père de la phénoménologie, il convient, si le but est de *montrer* la pensée de Heidegger, d'épouser les étapes et les objectifs de ce dernier, c'est-à-dire finalement d'adopter une base méthodologique phénoménologique qui consiste à laisser la chose en question (dans le cas présent la pensée heideggerienne) se donner telle qu'elle s'est donnée, et d'abord contre les thèses de Husserl. C'est la raison pour laquelle nous commençons notre analyse de cette relation par une mise en relief de ce qui distingue d'emblée les deux auteurs et les rend, pour ainsi dire *sub specie aeternitatis*, étrangers l'un à l'autre, à savoir une intuition initiale et une approche originelle totalement différentes de la philosophie et, partant, de la façon dont la question de l'ipséité doit être envisagée. Nous pouvons ainsi poursuivre en montrant la philosophie husserlienne telle qu'elle est apparue à Heidegger, c'est-à-dire essentiellement sous la forme d'une *Abschattung*, celle des *Ideen I*, puis en dressant le tableau de la façon dont Heidegger, contre un ennemi évidemment aménagé selon le prisme de ses propres objectifs, mène sa critique de la doctrine husserlienne de l'essence de la subjectivité. La question de la pertinence de la critique heideggerienne ne peut être abordée dans le cadre de cet ouvrage qui se propose la mise en lumière de la cohérence interne de la philosophie de Heidegger au projet global de laquelle Husserl est inévitablement intégré.

1) LA RELATION DE HEIDEGGER À HUSSERL.
UN DIFFICILE CONTREPOINT SUR LA BASE
D'UN THÈME POURTANT MÊME :
L'ESSENCE DE LA SUBJECTIVITÉ

« Ce que tu cherches, cela est proche et vient déjà à ta rencontre ».

HÖLDERLIN, *Heimkunft* ¹.

On a coutume d'admettre que Heidegger s'est exclusivement formé au contact de la phénoménologie husserlienne. Et il est manifeste que l'auteur de *Sein und Zeit* reconnaît et reconnaîtra jusqu'à la fin de sa vie une dette à l'égard de Husserl. Mais il reconnaîtra tout autant l'embarras dans lequel le plongèrent les tentatives de Husserl qui, après avoir souligné le caractère constituant de la conscience transcendantale en ses guises intentionnelles, laissera inexplorée la question de l'être du constituant², et léguera ainsi à Heidegger bien plus de questions – qu'il considérera en outre la plupart du temps non posées – que de réponses. Heidegger oppose continuellement à Husserl une opiniâtre volonté de fonder la subjectivité *dans l'être* et de conduire la phénoménologie à son accomplissement en la faisant accéder à ce qu'il considère comme sa possibilité. Si la découverte de la phénoménologie fut déterminante pour Heidegger, c'est avant tout pour la puissance de problématisation qu'elle éveilla chez lui par le seul appel ou mot d'ordre (*Ruf*) de l'absence de présupposition, c'est-à-dire du retour aux questions essentielles mêmes (*zu den Sachen selbst* ! affirme Husserl en 1910-1911)³, et non pour le fond même des préoccupations strictement husserliennes qui font dépendre l'absence de présupposition

1. *Retour*, 4 : « Was du suchest, es ist nahe, begegnet dir schon ».

2. Cf. in *Cahier de l'Herne* « Martin Heidegger », les *Lettres à Husserl*, Annexe I : « La question du mode d'être du constituant lui-même est incontournable ».

3. C'est la célèbre maxime de l'article paru dans la revue *Logos* en 1911 et repris sous le titre *La philosophie comme science rigoureuse* (cf. par exemple *Husserliana* (Hua XXV), p. 305 ou p. 340), mais cette maxime est déjà présente dans l'introduction des *Recherches logiques* (cf. § 7) avec le *Prinzip der Voraussetzunglosigkeit*.

de l'expérience intuitive : « *Die Sachen selbst müssen wir fragen*, ce sont les Choses elles-mêmes que nous devons interroger » dit Husserl, mais cette phrase s'accompagne immédiatement chez lui d'un corollaire que Heidegger ne cessera jamais de trouver incompatible avec l'exigence de ce mot d'ordre, à savoir « *Zurück zur Erfahrung, zur Anschauung*, retour à l'expérience, à l'intuition »¹. Pour Heidegger, le « principe des principes » des *Ideen I* (§ 24), ou le principe d'évidence des *Méditations cartésiennes* (§ 5), ne demeurent pas fidèles à la célèbre maxime de départ qui commande le retour aux affaires propres de la pensée, et non le rétrécissement de l'affaire de la pensée à une zone d'évidence intuitive, car la pensée est capable du mystère de l'être, qui est l'obscur par excellence : « Plus je voyais clair en cela, et plus devenait pressante la question : D'où et comment, d'après le mot d'ordre de la phénoménologie, se détermine ce qu'on doit éprouver comme la question même (*die Sache selbst*) ? Est-ce la conscience et son objectivité, ou bien est-ce l'être de l'étant comme dévoilement et voilement ? »². Husserl est donc venu introduire dans l'esprit questionnant du jeune Heidegger une scission, d'une part méthodologique, entre les possibilités propres de la phénoménologie et sa réalité effective, d'autre part théorique, entre les possibilités propres de la conscience et la présence voilée de l'être, scission générale que la pensée heideggerienne se veut vouée à réunifier. Bien que les possibilités de la conscience intentionnelle et de son intuition catégoriale apportassent une contribution importante pour la libération du concept de conscience, la question de la conscience dans sa relation à l'être était pour Heidegger moins résolue par Husserl, que résorbée par la position d'une conscience absolue évoluant indépendante dans la sphère constituante de son immanence, toute transcendance de l'objet ayant fait l'objet d'une réduction. *Par conséquent et pour le jeune Heidegger, il y eut dès le départ et simultanément les apports et les apories de Husserl.*

Heidegger se reconnaît donc devoir à Husserl la dette de l'accès à une question : celle – entièrement renouvelée par la clarification des possibilités propres de la conscience – de la relation de la conscience et de l'être. Le manque d'une interrogation ontologique

1. Cf. *Hua XXV*, p. 305 et p. 340 ; *La philosophie comme science rigoureuse*, p. 33-34 et 84.

2. ZSD, p. 87 ; Q III et IV, p. 333.

chez Husserl (manque reconnu et revendiqué par lui-même, qui place la phénoménologie comme science de l'ego transcendantal *avant* l'ontologie réduite au champ des ontologies régionales devenues dépendantes de la structure égologique, sans que la possibilité d'une ontologie de l'ego transcendantal ou de la phénoménologie elle-même soit envisagée) est le corrélat d'une absolutisation du champ de la conscience, estimé suffisant par Husserl pour servir de fondation à toute science. Si la conscience est ce domaine suffisant, l'être lui-même est objet de réduction, la question de l'être est mise entre parenthèses par la réduction phénoménologique, et la question de la relation de la conscience au pur transcendant qu'est l'être n'a donc logiquement pas lieu de se poser. *Il n'y a pas d'être en régime de réduction*. Seulement et « malheureusement », juge Heidegger, si la théorie de la conscience transcendantale, ainsi fondement de toute autre science, n'est pas rigoureusement établie dans toute sa puissance de fondation – et comment pourrait-elle l'être si la question de son être, qui est moins une exigence épistémologique (à laquelle on pourrait éventuellement échapper) qu'une insatisfaction de la conscience en elle-même (à laquelle on ne se dérobe pas), ne pouvait éviter sa native redondance autour de la question sur son propre être –, un dualisme de la conscience et de l'être se rétablit malgré la réduction husserlienne. Cette dernière met l'étant hors-jeu pour voir l'ego intentionnel constituer le monde dans l'immanence et l'évidence de ses propres vécus ; mais – ne posant pas la question de l'être de l'ego une fois cet ego devenu principal, puisque pour Heidegger l'être envisagé par Husserl n'est pas considéré autrement que l'étant, et que l'ego, différent de tout étant, ne peut dès lors poser la question de son être sans qu'on ait l'impression qu'il prend la cause pour la conséquence ou le constitué pour le constituant – cette réduction n'est pas à l'abri d'une résurgence de la question qui lui demandera : si l'être est un objet immanent donateur de sens, comment cette donation de sens ne précéderait-elle pas la recherche du sens de la conscience transcendantale elle-même ? Heidegger ne cessera ainsi d'affirmer que Husserl se désintéresse du problème de la conscience constituante : « La question primordiale de Husserl n'est pas du tout celle du caractère d'être de la conscience »¹.

Ainsi, d'une part le projet heideggerien de mise en question de la

1. GA 20, p. 147.

possibilité de la réduction phénoménologique elle-même et de l'être de cet intentionnel sur lequel repose la constitution du monde, d'autre part le projet husserlien d'une utilisation de l'ego transcendantal (à propos duquel les principes de la phénoménologie supposent qu'il est inconséquent de le questionner en son être), pour fonder l'apparition du monde et la scientificité des ontologies régionales, ces deux projets se présentent d'emblée non seulement comme étant incompatibles, mais aussi comme étant diamétralement opposés. D'un côté nous constatons la soumission de la totalité du monde à l'évidence intuitive de l'ego transcendantal, lui-même pierre angulaire d'une entreprise grandiose, de l'autre la communication du soi avec un espace obscur, celui de l'être, irréductible à toute forme de luminosité et de scientificité, et par conséquent, ne pouvant servir d'appui que dans ce vers quoi il tend et qui n'est pas lui-même. C'est au nom de cette scientificité, concept qui recouvre la possibilité ou non de placer l'évidence au principe de la pensée du soi, que Husserl finira par condamner l'ensemble de l'entreprise heideggerienne, comme en témoigne une lettre à Pfänder datée du 6 janvier 1931 : « J'en suis arrivé à cette navrante conclusion que je n'ai philosophiquement rien à faire avec la « profondeur » [*Tiefsinn*] heideggerienne ni avec cette géniale non-scientificité [*mit dieser genialen Unwissenschaftlichkeit*] ».

Heidegger et Husserl n'appartiennent pas et ne peuvent appartenir au même champ problématique. Heidegger déclare ainsi en 1925 qu'« il n'y a pas une ontologie à côté d'une phénoménologie, mais, tout au contraire, [que] *l'ontologie comme science n'est rien d'autre que la phénoménologie* »¹ (sous-entendu : à partir du moment où la phénoménologie elle-même décide d'assumer la tâche que Heidegger veut lui assigner et qui est le questionnement vis-à-vis de l'être de l'être-conscient (*Bewusst-sein*)). Cette phrase sonne comme une déclaration de guerre contre l'état d'esprit de la phénoménologie husserlienne qui, ne visant pas la question de la possibilité même pour une conscience de pratiquer la réduction, c'est-à-dire la possibilité de se retirer de tout étant, peut affirmer en toute logique avec elle-même : « Car en soi, et nous en reparlerons, *l'ontologie n'est pas la phénoménologie* »². La radicalité d'un tel

1. GA 20, p. 98 : « *Es gibt keine Ontologie neben einer Phänomenologie, sondern wissenschaftliche Ontologie ist nichts anderes als Phänomenologie* ».

2. *Ideen III, Beilage I*, § 6, Hua V, p. 129 : « *Denn an sich, wir werden davon*

antagonisme de fond n'est pas vouée à s'étioler. De fait et en tout état de cause, parler d'un « parallélisme » entre ces deux pensées, parallélisme qu'on affirme avoir été au moins momentanément, ne devient effectivement et paradoxalement possible que si l'on entend « parallélisme » en son sens rigoureux, autrement dit uniquement si l'on reconnaît que les deux pensées, quand bien même elles sembleraient se côtoyer sur le plan lexical ou historique, demeurent en tout point parfaitement irréductibles l'une à l'autre, que ce soit dans leur projet, dans leur intention, dans leur ambition ou dans leur démarche. Les textes sont nombreux pour manifester cette totale différence de visée entre les aspirations fondamentales-ontologiques du « jeune » Heidegger (qui pose inlassablement et en une certaine continuité avec les préoccupations de l'idéalisme allemand, la question de la possibilité de la méthode, la question de la possibilité de la réflexivité qui permet la réduction, la question de la possibilité de la vie de cette ipséité avérée intentionnelle), et ce qu'il ressent comme une mauvaise orientation prise par la phénoménologie husserlienne s'épuisant à la lente érection d'une science absolue visant l'exhaustivité dans la recension des vécus intentionnels¹ et se perdant en une sorte de « mauvais infini ». Rien ne semble en effet devoir échapper au regard du phénoménologue husserlien ni se soustraire à une intuition jugée toujours possible et devant le tribunal de laquelle le monde comparait progressivement en ses significations intentionnelles.

Tâche infinie de détermination des vécus, et résolution de la question de la structure de l'ego dans l'exigence conférée par le dogme scientifique de l'évidence (c'est-à-dire domination du regard et non de la source de ce regard) : ce sont là les deux aspects principaux de la phénoménologie telle que la présente Husserl, qui déclare que le problème de la donation d'un objet à l'ego « ne peut être résolu que dans la sphère de l'évidence pure, dans la sphère de la présence absolue, qui, en tant que telle, est la norme ultime », et « que par conséquent il nous faut suivre, une à une et en procédant par la vue, toutes les figures fondamentales de la connaissance et

sprechen, ist Ontologie nicht Phänomenologie ». Rappelons que, comme l'atteste la note du § 7 de SuZ (p. 38) concernant Husserl, Heidegger avait accès aux travaux inédits de Husserl.

1. Husserl n'aura de cesse, pour cette recension, qu'il n'ait cherché des collaborateurs que Heidegger fréquentera et dont il fera aussi partie.

toutes les figures fondamentales des objets qui viennent en elle, pleinement ou partiellement, à la présence, afin de déterminer le sens de *toutes* les corrélations qui sont à éclaircir »¹. Mais, et c'est la question que se pose Heidegger, comment l'évidence et le regard pourraient-ils être la « norme ultime » si le sujet se rencontre lui-même sur le mode de l'énigme et rencontre en soi une inévitable dimension de nuit ? Ces normes ne sont-elles pas inadéquates à partir du moment où l'on choisit d'envisager la subjectivité dans la totalité des facettes de sa constitution interne, autrement dit comme relation à soi dans l'angoisse du mystère de sa propre provenance et comme proximité ou intimité de ce mystère à la personnalité la plus propre ? Comment faire appel à la vue quand cette vue dépend d'une rencontre avec une obscurité qui impose son caractère premier ; comment ne pas s'essouffler vainement dans l'entreprise de détermination de la globalité des corrélations de la conscience avec ses objets, au lieu de remonter à l'être de la source de cette donation même ?

Comme le montre le cours de 1921 sur *Augustin et le néoplatonisme*, et comme le confirme une note de *Sein und Zeit* indiquant une double « influence » de saint Augustin et d'Aristote sans nommer Husserl², Heidegger a appris de ce qu'il appelle en 1926 « l'anthropologie augustinienne » les exigences à l'aune desquelles toute approche de l'essence de la subjectivité doit être tentée, et notamment l'exigence fondamentale – sur laquelle repose toute sa pensée et toute son interprétation des autres philosophes – de ne pas cantonner le soi uniquement au domaine de ce qui est à la portée du

1. *Hua II*, p. 76 ; *L'idée de la phénoménologie*, p. 102. Nous soulignons.

2. Cf. SuZ, p. 199 n, où Heidegger précise que la primauté donnée au « souci » dans l'interprétation de la structure du soi provient « de ses tentatives pour interpréter l'anthropologie augustinienne – c'est-à-dire gréco-chrétienne – par rapport aux fondements posés dans l'ontologie d'Aristote ». Le souci est en effet la façon dont le soi prend conscience de lui-même comme s'ayant lui-même pour charge, c'est-à-dire comme pouvant porter sur soi un regard, capacité dont l'origine n'est donc pas pour Heidegger à chercher dans le regard, mais dans ce qui déploie le souci lui-même et que Heidegger définira comme la relation d'être-envers ce non-étant qu'est la mort. Saint Augustin n'a cessé de mettre en relief la constitution in-quiète du soi traversé par l'exigence du rapport à ce qui n'est aucun étant, et Aristote avait d'ores et déjà souligné le caractère insituable de l'être irréductible à une seule catégorie, soit l'insaisissabilité de l'être. Avec saint Augustin, cette insaisissabilité de l'être advient comme le cœur même de la subjectivité, ou, selon une expression qu'il emploie à plusieurs reprises, comme « l'âme même de l'âme ».

simple regard. La primauté du voir, dont Heidegger constate l'ampleur prise dans le projet husserlien d'investigation des structures psychiques, est un élément dont il a très vite voulu apprendre à se méfier, et ce au contact de saint Augustin : « Cette remarquable primauté du « voir », c'est surtout *Augustin* qui l'a dégagée »¹. Car l'auteur, au livre X de ses *Confessions*, a effectivement averti son lecteur du pouvoir que la vue *portait* en elle afin de nous *porter* elle-même vers une fascination pour l'étant, qui finit par nous faire perdre de vue l'invisible flux de manifestation par où l'étant lui-même est étant. Augustin perçoit l'étonnant privilège que possède le voir pour toute connaissance humaine, celle-ci ne cessant de se modeler sur lui sans y penser, le soi laissant progressivement tout intérêt pour l'essentiel et se laissant entraîner loin de son propre par le chatolement de l'étant. Se réfugier dans le regard est également pour Heidegger une manière de couper sa propre vue de ce à quoi elle a accès pour être vision de quelque chose, une manière de ménager son regard en contournant ce envers quoi il doit avoir égard et qu'il doit re-garder. Le regard se laisse prendre au plus facile, et porte en lui la structure d'un délaissement de l'originaire pour le dérivé ; il est une dérivation, une tentation d'éviter et de contourner l'essentiel. Heidegger écrit ainsi que le voir, prisonnier de ce qu'il voit ou du simple étant présent-subsistant, est le déploiement du contournement, « le comment du contournement-se-ménageant » : « *[das Sehen] ist ein Wie des Umgehens mit* »². Or, la préoccupation principale de Husserl se meut, de son propre aveu, dans l'horizon du regard³, et Heidegger demeure ainsi d'emblée *retenu*, notamment par ses lectures augustiniennes, loin de ce projet consistant à faire venir les vécus intentionnels dans « la sphère de la présence absolue » ou « dans la sphère de la pure vue ». La connaissance réduite à la vision présuppose sans y penser l'éclaircie dans laquelle elle s'accomplit et ne médite pas la teneur même, concrète bien que non ontique, de cette venue en présence ; elle est inattentive à la provenance première et dédaigne de « [s']enfoncer *jusqu'aux yeux* dans la source de soie »⁴. Ainsi

1. SuZ, p. 171.

2. GA 60, p. 218.

3. Reste à savoir si ce regard est, comme l'affirme Heidegger, prisonnier de l'étant et incapable d'un projet vers l'invisible comme tel.

4. RIMBAUD, *Nocturne vulgaire*, in *Illuminations* ; *Œuvres complètes*, p. 142.

Husserl pourra-t-il affirmer dès les *Recherches logiques*, et pourtant au cœur même de cette *Sixième Recherche* qui a tant marqué Heidegger (ce pour quoi il y a plus de motifs de parler d'une stimulation que d'une influence de Husserl), cette phrase en laquelle se résume remarquablement toute l'*incompatibilité de principe* entre lui-même et Heidegger : « au lieu d'avoir à porter notre attention sur *l'acte* donateur, nous devons bien plutôt la concentrer sur ce qu'il donne, sur *l'ensemble* qu'il fait apparaître *in concreto*, et élever sa forme générale à la conscience conceptuelle générale »¹.

Un simple examen des projets fondamentaux de ces deux penseurs pousse de la sorte à un simple constat dont il nous semble que toute étude de la relation entre Husserl et Heidegger devrait, au moins dans l'esprit, prendre acte : *le différend principiel entre les deux auteurs, qui a précisément lieu à l'endroit du problème de l'essence du soi, interdit à la philosophie comparée d'insister trop lourdement sur une mise en rapport qui présente d'emblée une sorte de domaine d'impossibilité*.

C'est bien et avant tout sur la question des fondements de ce que Husserl a appelé, prenant sur lui le lexique d'une tradition que Heidegger juge difficile à porter, « l'ego transcendantal », qu'une incompatibilité de principe a lieu *dès le commencement* (ou plutôt dès avant le commencement) entre les deux auteurs. Pour Heidegger, les premiers cours de Marbourg sont destinés à rechercher, au nom de la phénoménologie dont le concept est présent dans l'intitulé de la plupart des cours, le dégagement d'une vie vivante pour le soi ; ces cours prennent appui soit sur l'expérience religieuse de saint Paul, de saint Augustin ou de Luther, pour montrer en quoi *la foi* conduit à vivre l'hors-de-soi de sa propre subjectivité et l'exposition à l'être, soit sur Aristote pour souligner la présence d'une proximité du soi à l'étant dans son « en tant que », c'est-à-dire dans son être – structure d'un soi qui est ainsi destiné, de lui-même et en tant que *logos ti kata tinous*, à être de nouveau mis en relief dans son être-hors-de-soi originel². Il y a d'entrée de jeu chez

Nous soulignons. À noter : le jeu de mots sur « soie », le soi rimbaldien étant toujours éprouvé sur le mode paradoxal, à la fois comme une insaisissable altérité (« Je est un Autre ») et comme la source dont on aimerait pouvoir toujours garder la douceur près de soi. *Douceur angoissante d'insaisissabilité*, tel est le soi tissé de soie.

1. Hua XX, p. 141-142 ; *Recherches logiques* (RL), III, p. 174.

2. Cf. respectivement GA 60, *Phänomenologie des religiösen Lebens*, ou GA 58,

Heidegger une volonté de dissocier la phénoménologie de celui qui s'en veut certes légitimement le père, mais moins légitimement, aux yeux de Heidegger, la matrice : Husserl met en relief le concept d'intentionnalité et permet ainsi de repenser la signification du *logos tinos* platonicien¹ : « c'est seulement avec Husserl que [la vue du *logos tinos*] a été redécouverte, grâce au concept d'intentionnalité » ; mais Heidegger affirme au même moment que les difficultés ouvertes par ce champ problématique réactualisé sont loin d'être adéquatement envisagées, car le problème n'a précisément pas encore été mesuré : « Apprendre à voir à nouveau ce phénomène de l'intentionnalité, cela n'a rien d'évident et ce n'est pas si simple »². Ainsi, face à l'intentionnalité sur la dynamique de laquelle Husserl fait reposer la capacité de constitution de l'ego et la phénoménologie elle-même, Heidegger affirme que, bien loin de clore le champ du questionnement phénoménologique ou de se présenter comme l'inviolable amorce d'une solution, le concept d'intentionnalité ouvre de nouvelles perspectives problématiques qui élargissent le domaine d'investigation de la phénoménologie : « le questionnement phénoménologique conduit, selon son trait le plus intime, à la question de l'être de l'intentionnel »³. L'être-intentionnel du soi n'est pas un point d'arrivée mais constitue au contraire un point de départ pour une pensée qui recherche la condition de possibilité de l'intentionnalité ou l'espace dans l'horizon duquel un tel mouvement peut avoir lieu. Et la phénoménologie se doit, pour Heidegger, de préciser le « champ d'être » dans lequel elle déploie sa propre problématique⁴.

Il nous paraît ainsi difficile de déterminer une phase proprement husserlienne de la pensée de Heidegger, phase dont Heidegger se serait par la suite affranchi en trouvant son propre chemin. L'amorce de ce chemin est déjà présente dès le commencement. Il est à ce propos frappant de voir à quel point le « jeune » Heidegger, à une époque estimée à tort comme constituant pour lui une période

Grundprobleme der Phänomenologie ; GA 61 : *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung*.

1. Précisons toutefois dès maintenant que le *logos* n'est pas ici appréhendé en son sens d'être le plus originaire, ce que nous analyserons au chapitre II de la seconde section.

2. GA 19, p. 598 ; PS, p. 564.

3. GA 20, p. 184.

4. GA 63, p. 2.

husserlienne, se tient en réalité en pleine possession du vocabulaire ainsi que des enjeux qui seront ceux de *Sein und Zeit*. Nous constatons ainsi et par exemple, en 1922, la très explicite volonté de fonder cette visibilité dont Husserl est affirmé faire un principe non pensé d'exégèse, et l'opiniâtreté à découvrir le domaine de possibilité de toute tentative d'exégèse ou d'interprétation en elle-même : « À toute interprétation appartient à chaque fois selon son champ de réalité et sa prétention à la connaissance 1) un point de vue, plus ou moins expressément approprié et arrêté, et 2) une perspective subséquente, dans laquelle se déterminent l'« en tant que » en fonction duquel l'objet à interpréter se trouve appréhendé anticipativement et l'« en direction de quoi » par rapport auquel il doit être explicité, 3) un horizon défini par le point de vue et l'orientation du regard ; c'est à l'intérieur de cet horizon que se meut toute interprétation avec sa prétention spécifique à l'objectivité »¹, et c'est donc de l'horizontalité de l'horizon, de son être même ou de la possibilité de son « en tant que » qu'il faudra chercher la racine. Heidegger se donne pour rôle de découvrir l'horizontalité de cet horizon que toute connaissance comme telle pose avec soi, l'essence de cette position de sens inhérente à toute prise de connaissance, bref, *la possibilité de tout acte herméneutique comme tel*. Car l'essentiel est là : il faut fonder la méthode, quelle que soit cette méthode ; il n'est pas permis, en toute rigueur, d'exercer une méthode sans que celle-ci trouve la nécessité de son exercice autrement que dans ses résultats ; toute méthode doit rendre compte en elle-même de sa possibilité et de son fondement, doit être reprise dans l'instance même qui la déploie, c'est-à-dire dans la structure du *Dasein* humain. C'est pourquoi « la recherche philosophique », si elle veut être philosophique en vérité, doit évoluer dans cette exigence fondamentale : « elle se comprend elle-même et saisit le sens fondamental de son effectuation dans le *Dasein* humain »².

Le plus important dans l'approche de l'origine de la subjectivité n'est pas de constater comment elle se déploie et à partir de quelle instance, mais de se porter en amont de cette instance elle-même pour prendre en garde ce qui rend possible un tel comportement : il faut revenir à la source de la singularité des comportements fondamentaux de la subjectivité et pratiquer une méthode d'accès à cette

1. IPA, p. 17.

2. *Ibid.*, p. 18.

démarche de retour qui soit elle-même expliquée dans la structure de ce qui fait question. L'orientation de la démarche philosophique doit être ancrée, en sa possibilité même, dans ce vers quoi elle se fait démarche, sinon elle est considérée par Heidegger comme n'ayant aucun fondement et n'étant qu'une approche parmi d'autres possibles – ce qui ouvre la voie à la pléthore des conceptions du monde (*Weltanschauungen*) et, partant, au relativisme. Si la phénoménologie veut atteindre ce qu'elle vise, c'est-à-dire l'établissement de sa méthode en science absolue, elle se voit obligée aux mêmes exigences qui furent celles de Fichte ou de Hegel : fonder la méthode *dans* le déploiement même de ce qu'on veut faire émerger comme fondement. Mais, malgré les ambitions de science absolue et la sincère détestation husserlienne pour les *Weltanschauungen*, ce problème, selon Heidegger, n'est pas d'une importance suffisante aux yeux de Husserl pour que ce dernier mette tout en œuvre afin de le résoudre, et la phénoménologie demeure ainsi une méthode non fondée qui parvient à un principe (l'ego transcendantal) ne portant pas en lui la nécessité de la méthode qui conduit à lui-même. D'après Heidegger, Husserl finira par voir dans ce problème une carence de sa propre démarche, mais ne réussira pas pour autant à le résoudre. Or, si la phénoménologie ne parvient pas à fonder sa méthode, si elle se contente de n'être qu'une clarification de concepts méthodologiques et de concepts précisément atteints par ces concepts méthodologiques, autrement dit si elle ne dirige pas son regard vers les conditions ontologiques de possibilité de ce sur quoi elle s'appuie, elle retombe inévitablement au rang d'une *Weltanschauung* : il faut, pour Heidegger, garder à la pensée le fond de toute activité herméneutique ou spéculative, c'est-à-dire « interroger les conditions ontologiques originaires de possibilité de chaque vision du monde »¹. Et cette exigence s'accomplit quand le « vécu de l'interrogation »² lui-même est pris en charge par la pensée. Le soi est en lui-même herméneutique. C'est même son comportement fondamental : il parle, il veut faire sens, et cette activité prend parfois les proportions de la production d'une philosophie entière. Le soi, naturellement herméneutique et philosophique, porte sur l'être de l'étant une interprétation : « tout *Dasein* humain fait œuvre d'interprétation, il interprète soi-même comme

1. *Ibid.*, p. 27.

2. GA 56-57, p. 67.

tout étant en un sens ou en un autre et en cette interprétation, quelle qu'elle soit, un sens de *être* se trouve précisément vivant »¹. Cette dimension doit pour Heidegger non pas seulement être remarquée, mais devenir pierre d'angle de toute pensée de l'essence de l'homme, « car toute investigation nécessite un déjà ouvert à l'intérieur duquel son mouvement devient possible »². La dimension herméneutique du soi doit être prise en compte, de crainte que ne soit masqué le caractère fondamental d'un soi qui est par nature philosophe, et que ne soit manquée ainsi la question de la possibilité de la philosophie elle-même, à savoir la relation à l'être qui permet une position du soi sur soi et sur l'être³.

Or, « on n'a pas encore saisi la phénoménologie dans ses motifs principaux, lorsqu'on voit seulement en elle – comme cela arrive en partie à l'intérieur même de la recherche phénoménologique – une science philosophique préliminaire destinée à fournir des concepts clarifiés, à l'aide desquels il est en principe possible de mettre ensuite en œuvre quelque philosophie véritable. Comme si l'on pouvait élucider descriptivement des concepts philosophiques fondamentaux, sans clarifier l'orientation centrale fondamentale, et qui doit toujours à nouveau être réappropriée, en fonction de l'objet de la problématique philosophique »⁴. Il est nécessaire, avant toute considération extérieure, de s'en tenir à la chose en question, et cette chose, cette affaire qui occupe la pensée avant tout autre objet et qui permet à la pensée de s'extraire du rang des simples conceptions du monde, par définition toujours relatives, cette *Sache* est en vue quand on s'engage dans le commencement radical qu'est l'analyse de ce qui ne pourra jamais être dit seulement une vue subjective, à savoir l'analyse des conditions de possibilité d'un soi *qui se rapporte* de fait à son propre destin, à son propre être, *et qui pose la question* de son propre destin et de son propre être.

C'est ce commencement que choisit Heidegger, celui du déploiement de l'existence elle-même, cette existence par laquelle un soi sait qu'il est lui-même relation à l'être : « [La recherche

1. GA 19, p. 467 ; PS, p. 439.

2. GA 5, p. 77 ; Ch., p. 102.

3. Cette capacité devra voir à son tour interrogée sa propre possibilité : le soi ne précomprend l'être, lui qui est « sous la vérité », comme dit Heidegger dans son cours de 1931-1932 sur Platon, que parce que l'être s'adresse à lui. Nous traiterons ce point en détail dans la seconde section de cet ouvrage.

4. IPA, p. 28-29.

philosophique] a maintenant compris, uniquement à partir de la saisie du présent, qu'il lui a été confié avec celui-ci d'interroger les conditions ontologiques originaires de possibilité de chaque vision du monde à titre de réalité que seule une recherche rigoureuse peut mettre en lumière. Ces conditions ne sont pas des « formes logiques », mais ce sont les possibilités, comprises catégorialement et authentiquement disponibles, du déploiement temporel facticiel de l'existence »¹. En commençant par le soi pris dans son intégralité (comme relation à sa propre fin, ou comme être temporel²), ou (ce qui revient au même, puisque le soi se rapporte temporellement à soi du fait de la précompréhension de l'être qui lui permet d'avoir rapport à son propre être et d'être effectivement un soi) par la relation du soi avec l'être, on est certain d'atteindre l'absence de présupposition. Car l'essentiel est avant tout pour Heidegger de déterminer *le sens* du fait que le soi puisse être une relation à l'être et donc au sens d'un objet, de déterminer la signification de cette capacité à se rapporter à la signification d'être de toute chose. Il s'agit ainsi de penser *le sens vers* lequel se dirige le soi, *la direction* même qu'il emprunte structurellement, celle de l'être. Dès sa dissertation sur *La théorie du jugement dans le psychologisme*, le jeune Heidegger demandait : « Quelle est la signification du « sens » ? *Sens* se tient en étroite connexion avec ce que nous désignons de façon très générale par « penser ». Par là nous ne comprenons pas par « penser » la large notion de représentation, mais le penser qui peut être exact ou inexact, vrai ou faux »³, c'est-à-dire *le penser qui est position d'être*. Ainsi faut-il comprendre la question du jeune Heidegger de la même façon que celle qu'il ne cessera de poser : quel est le sens du fait qu'il puisse y avoir, pour un « étant » (le soi), l'accès à un sens d'être ou à un étant comme tel, la possibilité d'une position d'être ou d'un énoncé thétique sur l'être d'une chose. Cette question tourne autour de la même tâche : déterminer l'horizon de possibilité ontologique par lequel un soi se tient en relation avec l'être – et cette approche de la question du soi est ainsi dénuée de

1. *Ibid.*, p. 27-28.

2. Cf. notre « Introduction générale » en son troisième moment.

3. GA 1, p. 172 : « *Was ist der Sinn des Sinnes ? Sinn steht im engsten Zusammenhang mit dem, was wir ganz allgemein mit Denken bezeichnen, wobei wir unter Denken nicht den weiten Begriff Vorstellen verstehen, sondern Denken, das richtig oder unrichtig, wahr oder falsch sein kann* ».

toute présupposition, puisque le questionnant, le questionné et la question sont d'emblée aperçus comme étant les trois faces possibles d'un même soi en rapport à son propre être. Méthode (c'est-à-dire capacité d'exercer une activité herméneutique), relation à soi et question sur son propre être sont les dimensions mêmes du soi dans sa facticité. La pensée ne se penche que sur ce qu'elle est, et ce qu'elle est lui permet de se pencher sur sa propre essence : rien n'est présupposé, chaque élément trouve son horizon dans l'autre puisque, d'une part, le soi questionne en rapport au mystère de l'être qui constitue son être, d'autre part, le soi est relation à soi du fait qu'il est relation à l'être. Toutes les capacités du soi, toutes ses guises comportementales, sont prises en charge par le projet heideggerien et réunies autour d'une même origine, la relation à l'être, dont il s'agit précisément d'interroger l'origine elle-même : l'être même qui structure fondamentalement le soi. Car « celui qui veut au premier chef avoir commencé à philosopher doit avoir déposé cette pensée chimérique selon laquelle l'homme pourrait seulement poser, et encore moins résoudre, un problème sans se tenir dans un site »¹ ; or, *poser la question de l'être du soi, c'est se tenir dans le site de l'être, ou être soi-même compréhension d'être*.

Interroger la structure de l'ego est une tâche ainsi accompagnée pour Heidegger de deux exigences qui ne seront pas celles de Husserl : 1) penser le déploiement du sujet en vue de son être et non de ses manifestations – ce qui exige que le sujet soit apprécié dans sa possibilité caractéristique, celle de se rapporter à l'être comme tel, et soit donc nommé en fonction de cette possibilité (d'où la notion de *Dasein* qui fait apparition dès le début des années 1920) ; 2) fonder la *nécessité* de la méthode *dans* ce qu'elle vise elle-même. Nous lisons donc, dans le sens de cette double exigence, la déclaration programmatique suivante : « L'objet de la recherche philosophique est le *Dasein* humain pour autant qu'il est interrogé en son caractère d'être. Cette orientation fondamentale du questionnement philosophique n'est pas plaquée du dehors ni surajoutée à l'objet interrogé [...], mais elle doit être comprise comme la saisie explicite de la vie facticielle dans sa mobilité foncière. [...] La vie facticielle comporte ce caractère ontologique d'être à charge à

1. GA 34, p. 78 ; EV, p. 99.

elle-même »¹. L'herméneutique est une capacité du soi en tant que tel, non une activité extérieure à lui ; le soi est principalement relation à l'être, donc donateur de sens, et c'est l'essence de cette possibilité qui doit être recherchée. Cette recherche n'a rien d'extérieur puisque le soi s'atteste lui-même de fait comme questionnement de son propre être. La mobilité foncière de la vie facticielle est dirigée simultanément vers l'être et vers le questionnement de son propre être. C'est pourquoi « cette recherche constitue elle-même une modalité déterminée de la vie facticielle »². Il n'y a pas de différence entre l'objet questionné, celui qui questionne et la façon dont on questionne, car « le questionner est ici co-affecté par ce que la question elle-même a en vue [*das Erfragte*] »³. Sujet de la question, objet de question et démarche communiquent au sein d'une même instance interrogative, communauté que soulignera *Sein und Zeit* dès son début, et privilège d'une « région » de l'être (l'ipséité) où rapport à soi, rapport à l'autre et recherche de soi sont reconnus comme les faces d'un même être, tandis qu'au sein de la phénoménologie husserlienne, l'unification de ces divers aspects du soi, qui se présentent dans une irréductible dissémination, n'est pas suffisamment privilégiée.

L'herméneutique, pour ne pas être extérieure au contenu qu'elle veut éclairer, doit ainsi prendre sa source dans cela même qu'elle envisage ; or, ce qu'elle envisage étant le soi, il doit y avoir dans le soi lui-même une instance possibilisatrice de l'activité herméneutique elle-même, et cette instance est la précompréhension d'être, soit le *Dasein*, le fait de pouvoir se rapporter à l'être et à son propre

1. IPA, p. 18-19. « Facticité » ou « facticiel » désignent un état de fait propre au soi qui se caractérise par la relation à l'être, c'est-à-dire propre au *Dasein* qui n'appartient pas au domaine du simple objet mais à celui de l'horizon de phénoménalisation de cet objet. La facticité ne se confond donc pas avec la factualité qui est précisément le fait de l'objet qui se tient sous les yeux. *La facticité est l'état de fait d'un domaine d'être qui n'a pas la structure de l'objet donné*. La vie facticielle est la vie d'un soi qui, ayant rapport à son propre fait d'être, ne se réduit pas à ce fait puisqu'il le phénoménalise : le soi n'a donc pas une vie factuelle mais facticielle. Le *Dasein* peut ainsi être dit facticiel dans le sens où son être est de se tenir en relation avec son propre être. Nous lisons en ce sens : « Par facticité, j'entends [...] le caractère d'être spécifique du *Dasein*. L'expression n'est pas prise dans un sens indifférent qui serait simplement synonyme de la factualité de n'importe quel objet se tenant sous la main (*vorhanden*) » (GA 21, p. 233).

2. IPA, p. 20.

3. GA 20, p. 200.

être ; c'est pourquoi, « en ce qui concerne la méthode de l'interprétation, tout comme s'agissant de la méthode en général [...], il faut qu'elle trouve son fondement dans une phénoménologie du *Dasein* »¹, souci de fondation qui ne sera pas assez cher à Husserl pour lui faire résoudre ce problème crucial. Ainsi, dit abruptement Heidegger, « les spéculations sur la méthode n'ont pas grand sens s'il n'y a rien derrière. [...] Celle-ci est bien davantage que ce que signifie le terme : elle est effectivement elle-même à son tour une recherche réelle liée à la chose en question »². On ne saurait penser une méthode extérieure à l'affaire de la pensée : la méthode n'est qu'un point de vue arbitraire ou une expérimentale hypothèse de travail, si elle n'est pas ancrée dans ce à quoi elle veut aboutir, au sein d'une unité de principe qui n'est rien d'autre que l'exigence de mêmeté liée à toute pensée comme telle.

Le souci de Heidegger a toujours été la recherche de la mêmeté directrice : « voici la question qui me mit en chemin : si l'étant est dit dans une signification multiple, quelle est alors la signification directrice et fondamentale ? Que veut dire être ? »³ ; cette question de la signification unitaire de l'étant passe nécessairement par *celui* qui est porteur d'une donation de sens, par le soi, puisqu'il n'y a pas de manifestation de l'être sans un être manifestant ; il s'agit donc de penser cette communauté de l'être et du soi dans le sens de son unité, et cette unité apparaît dans cette communauté de la méthode, du questionnant et du questionné, inhérente à l'ipséité qui se rapporte à l'être. La moindre faille dans la présentation philosophique de ce qui se présente comme étant toujours uni dans la vie facticielle est un manquement dans lequel on ne saurait s'installer, et dans lequel pourtant s'installe la phénoménologie, grisée selon Heidegger par l'opulence de ce que donne ce qui a été reconnu comme source donatrice mais demeure non interrogé dans son être-donateur.

En entrant dans l'intériorité du *Dasein* humain, Heidegger, contrairement à Husserl, y trouve la plus grande extériorisation : l'être-auprès-de-l'être qui correspond pour le soi à un être-hors-de-soi initial, une extériorisation qui n'est plus seulement sortie-de-soi mais être-déjà-à-l'extérieur. Dans la perspective heideggerienne,

1. GA 19, p. 62 ; PS, p. 66.

2. *Ibid.*

3. ZSD, p. 81 ; Q III et IV, p. 326.

l'extériorisation du sujet husserlien n'est pas assez radicale puisqu'elle n'est qu'extériorisation et non être-à-l'extérieur. Les *Méditations cartésiennes* s'achèvent sur une célèbre phrase de saint Augustin : « *Noli foras ire, in teipsum redi ; in interiore homine habitat veritas*, ne va pas au-dehors, rentre en toi-même ; la vérité habite dans l'homme intérieur »¹. Mais il n'est pas impossible d'affirmer que Husserl, qui invoque pourtant explicitement ici l'autorité de saint Augustin, passe symptomatiquement à côté de l'esprit augustinien de cette parole, esprit qui, à l'inverse, sera plus fidèlement reconduit par Heidegger. La façon dont Husserl utilise cette phrase en 1929 est radicalement opposée à celle dont Heidegger envisage l'augustinisme une décennie plus tôt : la volonté husserlienne est d'entrer dans l'intériorité afin d'y retrouver le monde, celle de Heidegger est de trouver au cœur du soi un non-soi, motif de « vivre une vie vivante » ou, pour le soi, de s'initier à son propre et natif être-en-dehors-de-soi. Et il est vrai que, pour saint Augustin, l'intériorité de l'homme est indissociable de la présence d'une immensité dépassant toute subjectivité, de même que chez Platon, l'homme qui se dirige vers la sortie de la caverne pour y trouver la vérité s'enfonce d'abord dans un rétrécissement, s'engouffre dans l'étroitesse d'une chatière qui débouche finalement sur l'espace lumineux. *Entrer dans l'intériorité, c'est y trouver l'élargissement* : ainsi chez saint Augustin, le « *In teipsum redi* » est indissociable de ces « *Cor meum dilatasti* » qu'il ne cesse d'adresser à l'être. Et nous lisons chez Augustin, à la suite de la phrase citée par Husserl, ce dont Husserl précisément n'a pas voulu retrouver la pleine inspiration : « va au-delà de toi-même, mais, en te dépassant, n'oublie pas que tu dépasses ton âme raisonnante »². Le soi augustinien vit en lui-même la présence de son propre au-delà constituant, et cet au-delà n'a pas la structure d'un ego. C'est pourquoi il faut questionner à un niveau de radicalité suffisant pour « trouver [...] l'accord de l'homme intérieur

1. Saint AUGUSTIN, *De vera religione*, XXXIX, 72 ; Bibliothèque augustinienne, p. 130. Husserl cite ce passage en remplaçant « *teipsum* » par « *te* ». Ce lapsus laisse entrevoir que le soi-même n'est pas la première préoccupation de Husserl, qui se penche avec beaucoup plus d'intérêt sur ce que les modalités d'intentionnalité qu'il découvre au cœur du soi permettent de déployer que sur l'être même de la source du déploiement.

2. *Ibid.* : « *transcende et teipsum. Sed memento cum te transcendis, ratiocinantem animam te transcendere* ».

avec l'hôte qui est en lui »¹, c'est-à-dire pour Heidegger reconnaître l'homme comme proximité à l'être et poser sans relâche la question de la possibilité ontologique, donc de la possibilité, *dans l'être* (et non dans le soi qui ne saurait qu'en dépendre), d'une communication du soi et de l'être². Au cœur du soi s'impose la percée d'une instance d'immensité irréductible aux contours de la structure « encapsulée » (*verkapselt*) d'un sujet replié sur soi, quand bien même ce sujet serait doué d'une structure d'extériorisation ou structure intentionnelle qui ne lui donne pas pour autant la configuration d'un être-au-dehors toujours déjà exposé à l'être pour pouvoir être ce qu'il est. Le soi, dit Heidegger quinze années plus tard, est « insertion originelle dans l'espace [qui est] horizon de l'étant et dans la profondeur de l'être. Pour l'homme, rentrer-en-soi ne signifie pas s'ébaubir devant ses expériences personnelles et y consacrer tous ses soins, cette entrée est en fait une sortie dans l'exposition à l'étant manifeste »³. *L'entrée en soi est l'exposition à la pure présence non ontique de l'étant*.

Ainsi et aux antipodes des visées husserliennes, le cours de l'été 1921 sur Augustin (dont les résultats seront reconduits dans l'œuvre ultérieur) s'attache à définir comment le soi peut et doit assumer la vie de sa propre ipséité. Le mérite de la position augustinienne est l'appel à un retour dans la vie du soi propre. Or, dans le cœur de cette ipséité retrouvée, on trouve la relation fondamentale au plus-que-soi dont le soi constituant (et non pas seulement le moi psychologique) dépend lui-même entièrement. Ce plus-que-soi, Heidegger a appris chez Aristote son équivocité et son irréductibilité à tout déjà-connu ou déjà-vu, à tout déjà-pris-en-vue, puisqu'il y a reconnu l'irréductible multiplicité des sens de « être » autant que la nécessité d'une signification unitaire⁴ ; ainsi Heidegger rappelle-t-il

1. *Ibid.* : « ... ut ipse interior homo cum suo inhabitatore [...] conveniat ».

2. Cette question passe par une étape provisoire de mise en relief de la structure ontologique du soi (précisément la tâche que s'assigne *Sein und Zeit*, mais à laquelle fait déjà écho, dans un lexique certes plus husserlien mais investi de ce que Heidegger y entend, le texte de 1922 sur Aristote : « il est d'abord nécessaire d'exposer à titre préparatoire l'objectivité spécifique de la vie facticielle » (p. 20), c'est-à-dire la vérité ontologique des modalités propres et comportements spécifiques du *Dasein* humain), puis par une recherche dans le cœur même de cette structure, de la communicabilité avec un soi (ce que sera l'itinéraire de Heidegger après l'analytique préparatoire du *Dasein* : l'assomption par la pensée d'une exposition à ce à quoi le *Dasein* a montré être toujours déjà exposé).

3. GA 39, p. 142.

4. Ce statut singulier de l'être lui est également remémoré par certains passages

en 1952 la référence à une insituable unité que représenta immédiatement pour lui le τὸ ὄν λέγεται πολλαχῶς¹ : « Au cours de mon propre itinéraire (1906-1907), le pas qui s'échappe de la métaphysique », comprise comme subsomption de l'étant sous une simple unité ontique du même ordre, « est tout simplement fourni par la question que pose le [...] τὸ ὄν λέγεται πολλαχῶς », la question des multiples sens possibles de l'étant : « l'unité, où se trouve-t-elle dès lors à proprement parler, et que veut dire alors être ? Cette question n'avait de cesse de me relancer, et elle fut pour moi ce qui donne l'élan ; c'est d'abord grâce à elle que j'entrai en phénoménologie »². L'*ipséité* apparaît d'emblée à Heidegger dans une dimension à la fois pleine et complexe : comme *relation à l'être insituable*. De fait, l'attitude par laquelle le soi se convertit à la teneur de sa propre vie gorgée de l'évanescence touffue de l'être, et celle par laquelle il convertit son regard des « objets » vers l'essence concrète de leur manifestation, sont une seule et même attitude. La réflexion heideggerienne sur la conversion religieuse est indissociable de la réflexion sur la conversion du regard de l'étant

des *Recherches logiques* de Husserl dans lesquels le caractère insituable de l'être est rappelé d'une manière ou d'une autre : ainsi Heidegger a-t-il pu lire qu'« une signification comme celle du mot d'*être* ne trouve aucun corrélat objectif possible et, par suite, aucun remplissement possible dans les actes de cette perception » (*Hua XX*, p. 138 ; *RL III*, p. 171). Cette absence de corrélat objectif pour l'être, alors qu'elle conduit Husserl à considérer l'être comme un élément négligeable puisque l'impossibilité de remplissement lui interdit de satisfaire les réquisits de l'évidence intuitive (quand bien même l'être serait reconnu comme corrélat de la dynamique intuitive), renvoie au contraire Heidegger à la problématique aristotélicienne qui souligne la présence non localisable de l'être comme tel. Sur la base de ce que dit Husserl, Heidegger ne retient que ce caractère éminemment aporétique de l'être au point qu'il évite, de façon très aristotélicienne, la mise sur le même plan des diverses catégories et de l'être – qui au contraire a lieu chez Husserl quelques lignes après le passage cité à l'instant. Heidegger choisit ainsi de demeurer dans la ligne problématique dessinée par Aristote : le fait que l'être soit non localisable ne l'oriente pas vers la conclusion qui ferait de l'être un vide qu'on ne pourrait jamais remplir et à ce titre un motif secondaire de vérité – conclusion qui est celle de Husserl –, mais au contraire le conforte dans le mystère d'un être qui se dit dans toute catégorie en même temps qu'il ne s'y réduit pas. *Pour Heidegger, l'être est un excédent catégorial également dans le sens où il excède la sphère des catégories tout en les irrisuant.*

1. ARISTOTE, *Métaphysique* Γ 1, 1003 a 33-1003 b 5, etc. Cf. également E 2, 1026 a 33-b 2.

2. « Colloque de Muggenbrunn », in *Hegel-Studien*, 25, p. 13.

vers l'être de sa venue en présence. Cette conversion s'accomplit par l'assomption de la vie que le soi porte en soi, une vie dont la facticité manifeste en toutes ses modalités une relation conditionnante à l'être. Le soi rentre en soi et y trouve la spatialité la plus grande en même temps que le plus grand mystère : l'être comme *être*. Découvrir sa propre vie signifie pour le soi s'éveiller à sa propre relation à l'être. Ainsi Heidegger peut-il conclure son cours sur Augustin en affirmant : « *Vita* (la vie) n'est pas un simple mot, ni un concept formel, mais au contraire un se-tenir-ensemble structurel, qu'Augustin a vu lui-même »¹. Reste que les héritiers d'Augustin (notamment Descartes) sont estimés par Heidegger avoir *détourné* l'intuition fondamentale de ce phénomène originaire, de ce qu'elle contenait en profondeur, et avoir pris une autre direction qui fut « une défection » (« *eine andere, abfallende Richtung* ») vis-à-vis de ce qui demandait à être rigoureusement pensé en ce *Grundphänomen*. Et cette défection ou *abfallende Richtung* de l'idée du soi comme vie relationnelle avec l'être, Heidegger affirme en toutes lettres que la philosophie contemporaine, *dans son ensemble* (donc *y compris la phénoménologie*), n'a pas, elle non plus, réussi à s'en départir ni à s'en libérer². Les exigences émanées des pensées aristotélicienne et augustinienne empêchent donc d'emblée Heidegger qui s'y est fixé, d'épouser le projet phénoménologique tel que Husserl l'a institué. Les *Grundprobleme der Phänomenologie* de 1919, au titre provocateur puisque le contenu du cours évolue à contre-courant de la tendance phénoménologique en vigueur, lisaient ainsi contre Husserl le « *crede ut intellegas* » augustinien comme une invitation à « vivre son soi de façon vivante »³, ce qui n'est pas une invitation à un mouvement de recentration sur la sphère d'immanence du soi, mais celle d'un mouvement de recentration sur ce qui, dans le soi, présente le soi comme étant toujours déjà porté au-dehors de soi ; bref : revenir au soi de façon vivante signifie *opérer une recentration sur la native excentration du soi*.

1. GA 60, p. 298 : « *Vita (Leben) ist kein blosses Wort, kein formaler Begriff, sondern ein Strukturzusammenhang, den Augustin selbst gesehen hat* ».

2. *Ibid.* : « ... *abfallende Richtung [...], wovon dann die gesamte neuere Philosophie nicht losgekommen ist* ».

3. GA 58, p. 62.

La question initiale qui a heurté le jeune Heidegger, comme l'explique le court texte *Mon chemin de pensée et la phénoménologie*¹, est celle de la multiplicité des sens de « être » chez Aristote, multiplicité qui ne se résorbe en aucune signification unitaire bien que se profilant sur le fond d'un horizon de mêmété ; comprenons : celle de la multiplicité que les sens de l'être peuvent prendre au contact d'une conscience humaine sans que l'être se donne à cette conscience comme une unité maniable pour la pensée, l'être attestant par là même son irréductibilité à toute conscience puisqu'il échappe à l'exigence d'identité de cette dernière et demeure mêmété voilée par son équivocité. Heidegger a toujours vu en Aristote un compagnon pour formuler les difficultés de l'Affaire que lui-même se proposait de penser et qui prend origine dans la possibilité propre à l'être de se donner plusieurs sens par son contact avec l'être-homme : l'être, qui n'est pourtant qu'un seul acte phénoménalisant, est toutefois dit en plusieurs sens, et « Aristote lui aussi a visiblement été harcelé par la question de l'unité des πολλαχῶς λεγόμενα »². On comprend qu'un tel premier contact avec la question de l'être, et qui devait imposer à Heidegger la pensée de l'être dans son indépendante singularité vis-à-vis de toute conscience créatrice de substances, interdisait à celui qui prend cette question avec un tel sérieux d'admettre que l'être puisse faire l'objet d'une quelconque réduction, lui qui n'est précisément pas un objet. Le désaccord entre Husserl et Heidegger a donc eu lieu avant même la lecture des *Recherches logiques* et des *Ideen I*, car l'être dans toute son insaisissable épaisseur s'était déjà imposé au jeune philosophe comme ce qui, par excellence et simultanément, ne saurait se réduire à la conscience et pourtant cesser d'interpeller cette dernière – la métaphysique en témoigne, qui n'a cessé de se confronter au problème de l'être de l'étant (même si d'après Heidegger, elle n'a pas pu l'affronter dans toute la radicalité de sa nudité).

On ne peut donc pas non plus parler d'une scission entre les deux auteurs quand il y a incompatibilité de principe. Si *Sein und Zeit* est bien dédié à Husserl et si (quasiment) chacune des rééditions de cette œuvre conservera la dédicace, si Heidegger a toujours souligné sa dette vis-à-vis de l'impulsion que lui avaient donnée la

1. Cf. ZSD ; trad. fse, in Q IV.

2. GA 33, p. 31 ; AM, p. 38.

découverte husserlienne de l'intuition catégoriale¹ et le génie husserlien en général, cela ne doit pas masquer ni faire illusion sur la différence fondamentale du projet initial. Le contexte, strictement ontologique, dans lequel Heidegger éprouve cette notion n'est pas le même que celui vécu par Husserl : chez ce dernier, dit Heidegger, « l'intuition catégoriale fait apparition sans nullement ressortir d'une explicite thématique ontologique »². Aussi, l'intuition catégoriale mise en évidence par la *Sixième des Recherches logiques* se présente plus comme *le stimulant* qui a permis à Heidegger de trouver les termes d'un véritable dépassement de la phénoménologie par elle-même – une phénoménologie dont il n'accepte ni les visées ni les conséquences – que comme ce qui proprement le lierait et l'aliénerait à la pensée de Husserl. Car l'intuition catégoriale est le terrain où Heidegger parvient à saisir l'interpénétration de cet être dont il sait déjà, par sa lecture d'Aristote, qu'il est irréductible à la conscience, avec le soi lui-même, autrement dit *le terrain où la transcendance de l'être se fait comme telle immanente à la conscience*. Il n'en faut pas plus à Heidegger pour se situer sur un autre plan que celui de la phénoménologie husserlienne : le soi est relation à l'être, ce qui ne signifie pas qu'il est simple corrélat intentionnel ou horizon dessiné par l'ego pour permettre l'apparition d'un monde, mais qu'il est dans l'ego cette condition d'apparition à laquelle l'ego est lié, mais qui ne se réduit pas à cet ego. *Ce n'est donc plus l'ego qui est transcendantal, mais la transcendance de l'être en lui*. « Pour Husserl, le catégorial (c'est-à-dire les formes kantienne) est tout autant *donné* que le sensible. Il y a donc bien intuition catégoriale. [...] Pour pouvoir même déployer la question

1. Cf. *Séminaire de Zähringen*, in Q III et IV, p. 462-466. Heidegger mentionne (p. 465) que la découverte de l'intuition catégoriale lui a été « un stimulant essentiel », ce qui est loin de représenter une déclaration d'allégeance.

2. Q III et IV, p. 469. Toujours dans le protocole du *Séminaire de Zähringen* et dans l'optique de la relativisation de la portée proprement husserlienne de la découverte de l'intuition catégoriale, on peut lire, juste avant le passage cité : « En ce qui concerne Husserl, Heidegger demande en quel contexte les *Recherches logiques* rencontrent l'intuition catégoriale. Il faut remarquer que ce n'est pas dans le contexte d'une élaboration du problème des catégories – c'est-à-dire du problème métaphysique de l'être. Ce contexte est au contraire formé par le rapport d'analogie entre entendement et sensibilité, ces deux instances entendues dans l'unité où devient possible la constitution de l'objet comme objet d'expérience. Il s'agit donc d'une problématique de la théorie de l'expérience – par quoi Husserl se rattache à l'héritage kantien ».

du sens de l'être, il fallait que l'être soit donné, afin d'y pouvoir interroger son sens. Le tour de force de Husserl a justement consisté dans cette *mise en présence de l'être*, phénoménalement présent dans la catégorie »¹.

Si l'être est ainsi objet d'intuition, c'est alors le mystère même qui s'intègre au soi et opère une percée dans le domaine d'immanence de la conscience ; autrement dit, pour Heidegger lecteur d'Aristote, c'est la présence de l'excédent de l'être (apport d'Aristote qui fait pressentir cet excédent à travers l'équivocité de l'être) qui advient lui-même à la conscience (apport spécifique de la démarche de Husserl qui réveille chez Heidegger l'intuition augustinienne de l'indéfectible lien entre l'être et le soi, en donnant à cette intuition les indispensables armes d'une consolidation rationnelle) : l'être est définitivement mis en présence pour le soi qui parvient ainsi rationnellement au dégagement de la présence de cet être dans sa propre structure interne. Husserl écrit : « L'objet n'apparaît pas avec de nouvelles déterminations réelles, il est là, bien le même, mais là *selon un mode nouveau*. L'insertion dans le contexte catégorial lui confère une *place* et un *rôle* déterminés, le rôle *de membre d'une relation*, spécialement d'un *membre-sujet* ou *-objet* ; et ce sont là des différences qui se manifestent phénoménologiquement »². L'apport du catégorial est la mise en évidence du lien entre l'être et le soi, ou plus précisément entre l'être et l'objet (ou la visée) du soi – lien que ne peuvent donner aussi phénoménologiquement, c'est-à-dire avec autant de nécessité, Aristote ni saint Augustin. La conceptualité mise en place par les *Recherches logiques* montre à Heidegger la relation du soi aux catégories, et surtout à la plus importante d'entre elles, l'être (à propos duquel Husserl ne fait aucune différence de dignité et qu'il place à côté des autres catégories³). Ainsi le jeune Heidegger parvient-il à atteindre grâce au génie husserlien ce que sa méditation d'Aristote n'avait

1. *Ibid.*, p. 464 et 466. Nous soulignons.

2. *Hua XX*, p. 157 ; RL III, p. 191.

3. Cf. par exemple *Hua XX*, p. 129, 138-139, 143 ; RL III, p. 160, 171, 176. On lit ainsi dans *Hua XX*, p. 138-139 : « Ce qui est vrai de l'être l'est aussi des autres formes catégoriales dans les énoncés, qu'elles relient entre elles des composantes des termes, ou les termes eux-mêmes, pour former l'unité de la proposition. Le *un* et le *le*, le *et* et le *ou*, le *si* et le *alors*, le *tous* et le *aucun*, le *quelque chose* et le *rien*, les *formes de la quantité* et les *déterminations numériques*, etc. – tous sont des éléments propositionnels importants ».

visiblement (et d'après ses propres textes) pas encore suffi à lui faire comprendre : l'excédent de l'être et le soi sont inséparables pour que le soi puisse être perception d'objet.

Cependant et aux yeux de Heidegger, cet excédent ne peut pas être pensé seulement comme un horizon de signification corrélatif à l'activité intentionnelle d'une conscience constituante, mais, en toute rigueur et en vérité *comme un excédent*, c'est-à-dire avec toutes les conséquences que cela implique : si l'excédent est un excédent, si l'excédent est dans la conscience, s'il excède par définition la conscience, alors ce n'est plus la conscience qui gouverne mais, quelle que soit la difficulté à penser cette constitution du soi par le mystère encore indéterminé, *l'être lui-même*. « Pour être ainsi vu, il faut que l'être soit *donné* » : le soi est passif devant ce don. Heidegger insiste sur ce caractère de don : le soi pâtit de l'être qui lui est donné et qu'il n'a pas inventé mais seulement dé-couvert, le soi est structurellement gouverné par l'être, il est en quelque sorte *sous* l'être ; et, comme l'être est par excellence le surcroît de la transcendance, la sphère d'immanence de l'ego est brisée par ce qu'elle se voit contenir en elle-même. Grâce au tour de force opéré par Husserl pour faire de l'être une intuition, et bien que Husserl ne croie en obtenir qu'un horizon de signification, Heidegger affirme avoir enfin trouvé ici un sol¹. Ce sol est l'être même comme *donné* au soi, comme lié au soi de façon précisément inaliénable. *Cette acquisition de l'intimité de l'être au soi allait devenir la source de toute la pensée heideggerienne*, du *Dasein* à l'*Ereignis*. Elle allait permettre de définir l'essence de l'homme comme *Dasein* et l'origine du *Dasein* comme mouvement d'appropriation de l'être en lui-même (*Er-eignis*).

1. Heidegger ajoute immédiatement : « « être », ce n'est pas un simple concept, une pure abstraction obtenue grâce au travail de la déduction ». En effet, l'être est découvert comme horizon de donation de l'objet, il permet à ce qui apparaît d'apparaître et devient donc ainsi et en quelque sorte, malgré son inapparence, plus apparent dans son inapparence que l'apparent lui-même. Il est la condition de possibilité du voir. « Le catégorial, les formes, le « est » sont rendus abordables » (Q III et IV, p. 464) par la découverte de l'intuition catégoriale. Heidegger n'ajoute rien à ce résultat, à savoir l'être comme horizon catégorial pour la saisie des objets, si ce n'est le fait de le considérer comme digne de question. Il n'en fait pas un concept ni une abstraction, il ne fait pas de l'être « l'Être », ce qui le ferait sortir des limites du pur donné ; mais il souligne que le questionnement sur l'être comme horizon invisible de visibilité est ce à quoi la pensée se doit après une acquisition telle que celle de l'intuition catégoriale, quand Husserl choisit de prendre cette pensée comme un

En découvrant l'intuition catégoriale, en « [libérant] l'être de sa fixation dans le jugement »¹, en faisant de l'être l'horizon de présence de l'objet, mais en n'interrogeant pas la teneur de l'horizon ainsi obtenu, en en faisant un corrélat de la conscience sous l'exposant ou la domination de la conscience et non de l'être, en ne prenant pas en compte, par conséquent, les pleines implications de la teneur d'excédent de cet être, et en ne franchissant pas le point qui consiste à s'interroger sur le sens de l'être – c'est-à-dire le sens du fait que « être » puisse avoir un sens (pour un soi) ou le sens du fait qu'un soi puisse dire « être » et se rapporter à l'être ainsi qu'à soi comme posant la question de l'être et de son propre être – Husserl est devenu pour Heidegger celui qui demeure en deçà de la possibilité même de ce que la phénoménologie a déployé de plus révolutionnaire : « Le point que ne franchit pas Husserl est le suivant : ayant quasiment obtenu l'être comme donné [au soi], il ne s'interroge pas plus avant. Il ne déploie pas la question : que veut dire « être » ? Pour Husserl, il n'y avait pas là l'ombre d'une question

fondement assuré afin de la rendre opératoire dans le but de recenser les différentes déclinaisons de l'intuition et les différentes possibilités de rendre visibles les actes de conscience. Pour Heidegger, l'être ne devient pas une abstraction hors du champ d'immanence de l'ego transcendantal, mais la découverte, à l'intérieur de cet ego, de la présence d'une question, puisque « être » est la « notion » la moins claire de la philosophie. L'ego contient un soi qui est un mystère : quoi de plus naturel que de vouloir entrer dans ce mystère ? Et cette pénétration dans la nuit même de ce qui constitue la dimension nocturne de l'ipsité n'a strictement rien à voir avec l'absolutisation d'une abstraction, comme semble le croire R. BARBARAS (cf. *De l'être du phénomène. Sur l'ontologie de Merleau-Ponty*, J. Millon, 1991, p. 364), pour qui « la pensée de l'Être en tant qu'Être » (qu'il écrit symptomatiquement avec une majuscule, demeurant ainsi dans la mouvance husserlienne qui ne semble pouvoir s'élever au-dessus d'une pensée pour qui « être » signifie être-objet » (cf. Q III et IV, p. 466)) comporte de l'« abstrait ». Heidegger répond lui-même à ces objections courantes en citant SuZ (cf. Q III et IV, p. 389) : « *das Sein ist keine Abstraktion von « ist », sondern « ist » kann ich nur sagen in der Offenbarkeit des Seins* ». L'appréhension de l'être est *omni-précédante* ; elle précède même la critique présente qui ne pourrait avoir lieu sans une compréhension du « est » sur laquelle s'appuie sans le savoir tout débat ultérieur concernant le statut de ce « est ». Pour une définitive mise au point de cette question par Heidegger, cf. GA 9, p. 263-265 ; Q I et II, p. 520-522.

1. Q III et IV, p. 465. Cf. également GA 21, p. 109. Cf. GA 20, p. 73 : même si la phénoménologie husserlienne ne permet pas de poser radicalement la question de la relation du soi et de l'être, Husserl effectue une percée décisive en évacuant le poids que le jugement fait peser sur la vérité, et en ouvrant un chemin inexploré vers le concept grec de la vérité.

possible »¹. Heidegger nous montre donc un élément jugé nouveau : le soi est en liaison avec ce mystère dont on sait qu'il veut être pensé puisqu'il nous apparaît phénoménologiquement comme nous dépassant, et qu'il s'adresse cependant à nous puisque nous pouvons nous tourner vers lui. Tout dépend de la place que l'on accorde à l'excédent de la conscience elle-même : Heidegger veut penser cet excédent en toute sa rigueur d'implication, soit *comme* excédent ; il veut entrer dans une phénoménologie de cet inapparent dont l'épaisseur permet de comprendre que le soi, même au terme de la réduction, puisse toujours s'apparaître à soi-même sur le mode d'une question et éprouver son être sur le mode de l'angoisse. Car la réduction phénoménologique ne place le sujet dans aucun état de certitude suffisamment fort pour qu'il soit susceptible d'extirper l'angoisse. Nous savons que la coïncidence à soi s'accompagne toujours du trouble de rencontrer son propre abîme : « J'ai un frisson, c'est moi qui me rejoins », comme l'écrit Beckett². Heidegger utilise l'image de la « nébulosité » ou de la « brume » qui accompagne toute relation du soi à sa propre vie et sa propre dynamique³. Une certitude à l'endroit de l'ipséité est impossible, car cette ipséité est traversée par l'être indéfinissable dont la découverte de l'intuition catégoriale nous a montré la présence au cœur du soi. Tout contact de soi à soi se fait sur le mode de la rencontre avec l'énigme, et cette dimension ne peut pour Heidegger être évacuée. La présence de l'être au cœur du soi fait subir à la notion de subjectivité un élargissement sans précédent : *au sein du sujet se tient l'espace de l'être qui ne renvoie pas le sujet à sa propre stase mais au contraire perce la poche de la subjectivité pour situer le soi originairement et fondamentalement en dehors de lui-même*. Le soi ne saurait trouver en soi aucune coïncidence à soi dans la certitude d'une possession sans faille, mais seulement *le lieu d'une altérité qui le traverse tout en le constituant* ; il ne saurait trouver aucun accès à soi dans une évidence extatique mais seulement l'espace de sa propre dimension *ek-statique*. La percée de l'être au cœur du soi, telle qu'elle est attestée par la découverte de l'intuition catégoriale, dévoile au sujet l'espace (à la (dé)mesure du mystère) que lui ouvre sa dimension ek-statique. L'intuition catégoriale est ce

1. *Ibid.*, p. 466.

2. BECKETT, *Arènes de Lutèce*, in *Poèmes*, p. 17.

3. GA 61, p. 88.

« souffle » qui « ouvre des brèches opéradiques dans les cloisons », ce « souffle » qui « disperse les limites du foyer »¹.

L'idée de certitude de soi pour un soi dont la caractéristique est de se rencontrer dans l'angoisse semble donc bien être dans l'optique heideggerienne la dernière que le soi puisse attribuer aux possibilités de sa structure. Le soi a une dimension temporelle encore inexploquée, comme nous l'avons vu dans notre introduction générale, dimension qui le rend capable de se rapporter à la mort comme telle, au fait que du non-étant puisse surgir, et cette relation au non-étant ou né-ant est une possibilité du soi qui ne peut pas être négligée puisque le soi lui-même s'angoisse à son endroit et à sa seule pensée. Se rencontrant lui-même, le soi rencontre sa possibilité la plus propre : l'imminence du non-étant, et entre dans un trouble qui fait vaciller l'étant en totalité. Il n'y a donc aucune possibilité de certitude de soi pour le soi puisque « [l'homme], qui voit l'avenir obscur, voit aussi la mort et seul entre tous les êtres, seul avec lui-même, il la craint »².

Dans la *Sixième Méditation cartésienne*³, donc à la fin de son itinéraire de pensée, Husserl, en collaboration avec son disciple Eugen Fink dont il dirige la plume, manifeste les intentions profondes de la phénoménologie telle qu'il la conçoit : pour Husserl, la réduction phénoménologique faisant accéder à la différence entre l'être des choses mondaines et l'être de la conscience constituante apparaît comme relevant d'un saut (*Sprung*)⁴, et ce saut hors de

1. RIMBAUD, *Nocturne vulgaire, Illuminations* ; *Œuvres complètes*, respectivement p. 141 et 142.

2. HÖLDERLIN, *Der Mensch* : « ... und der / Die dunkle Zukunft sieht, er muss auch / Sehen den Tod und allein ihn fürchten », Éd. bilingue, p. 150.

3. Cette sixième méditation, rédigée et signée par Fink, a néanmoins été dirigée par Husserl.

4. Ceci peut servir d'argument à qui voudrait souligner le caractère forcé de la réduction husserlienne qui ne donne jamais le principe ontologique de sa propre possibilité ; attitude spéculative que l'on opposera aisément à celle de Heidegger qui campe un *Dasein* avançant de lui-même et opérant de lui-même les réductions qu'il est capable d'opérer à un moment donné de son parcours existentiel. Chez Heidegger, la réduction ne revêt aucun caractère abstrait, artificiel ou forcé puisqu'elle a lieu à travers l'évolution de la prise de conscience du soi confronté à lui-même comme relation précompréhensive à l'être ou *Dasein*. Le *Dasein* est jeté, et la réduction s'opère par l'arrachement progressif au monde ambiant et la découverte du non-étant dans l'expérience de l'être-à-la-mort. Le *Dasein* avance ainsi de lui-même vers son fond, pour peu qu'on le laisse se montrer sans violence, ce qui est

l'existence naturelle est l'œuvre d'un sujet en excédent, d'un sujet qui veut en savoir plus, qui désire se convaincre de quelque chose et accéder à un résultat *au nom d'une évidence scientifique*. La recherche de l'être est commandée par des exigences de scientificité et des réquisits d'évidence : l'être doit apparaître dans son évidence pour une conscience, c'est-à-dire devant le tribunal de cette conscience, et la phénoménologie husserlienne est contradictoirement prête à ce qu'il y a de moins scientifique (un saut) pour établir sa propre exigence de scientificité. Mais l'expérience de l'être se fait sur un tout autre ton chez Heidegger, puisque la rencontre avec l'être, issue de la méditation sur la portée de l'intuition catégoriale, a lieu sous la forme d'un don qui s'offre dans une donation sortant de ce qu'est l'ordinaire de la vie consciente. La rencontre de l'être a lieu en un choc ; l'être-donné (*Gegebenheit*) de l'être donne tout autre chose qu'une évidence ou qu'un réconfort intellectuel, il donne la conscience de la proximité d'une béance à la conscience. Ainsi, dans *Sein und Zeit*, c'est au moment où l'objet apparaît dans l'inquiétante étrangeté (*Unheimlichkeit*) de son inemployabilité, c'est quand l'outil est cassé ou le marteau inutilisable, que s'ouvre pour le soi l'espace inquiétant dans lequel l'objet s'étale imperceptiblement et dont il recouvre l'abîme quand il remplit encore sa fonction ; c'est donc dans l'*Unheimlichkeit* que s'ouvre ainsi la proximité du soi au tout autre auquel il a accès. Le moi pur de Husserl ne connaît pas cette angoisse de la béance, il est le « phénomène originaire » et Husserl considère tout trouble d'existence comme appartenant à la sphère d'un sujet empirique ; cela est jugé par lui incontestable ; mais au cœur de ce phénomène originaire, Heidegger décèle la facticité d'une émotion première et primordiale, elle aussi originaire, qui n'est pas seulement une peur empirique mais une constitution transcendante, celle d'un trouble lancinant et structurel propre au face-à-face du soi avec soi-même. Le véritable principe apparaît inséparable d'un affect fondamental qui, paradoxalement, n'est pas de l'ordre de la vie affective mais imprègne directement le

le propos de l'analytique existentielle dont l'introduction précise que la phénoménologie est le se-montrer de ce qui se montre. Ce statut du *Dasein* dans *Sein und Zeit*, évoluant et prenant conscience de son ipséité au fur et à mesure qu'il expérimente la *Zuhandenheit*, la *Vorhandenheit*, la *Sorge*, la *Verfallenheit*, le *Sein-zum-nichts*, etc., fait revêtir à l'œuvre un caractère de *Bildungsroman* qui l'apparente *mutatis mutandis* à la *Phénoménologie de l'Esprit* de Hegel.

domaine le plus ultime de la conscience, celui de l'interrogation sur le fond ultime de toutes choses : faire de la philosophie n'est pas sans frais pour l'individu singulier, et une forte expérience affective a lieu au moment de la prise en souci (*Bekümmern*) du fondement ; par conséquent, cette expérience appartient elle-même à la façon dont le fond se destine à l'être pensant et constitue l'une de ses essentielles guises. Au moment de la rencontre de la conscience avec son fond d'être, celle-ci fait une expérience à la fois philosophique et existentielle, *elle pâtit son fond*. C'est pourquoi « le principe authentique ne peut être gagné existentiellement-philosophiquement que dans l'expérience fondamentale de cette passion »¹. Heidegger fait ainsi entrer l'angoisse dans la sphère du transcendantal tout en conférant une place à la légitimité des craintes husserliennes de voir la sentimentalité investir la sphère originaire, c'est-à-dire en reconnaissant le caractère empirique de la peur². Les phénomènes acquièrent ainsi chez Heidegger cet horizon d'abîme absent de la phénoménologie husserlienne : avec la percée de l'approche heideggerienne, on peut affirmer, selon l'expression de Rimbaud, que « les Phénomènes s'émurent »³. D'autre part, la guise du *saut* inhérente à la réduction (comme le montre le texte de Husserl et Fink), malgré ses mobiles scientifiques et ses visées de scientificité, est une méthode aux tendances finalement irrationnelles puisqu'elle ne fonde pas sa propre possibilité : comment un tel saut d'une couche de l'être à l'autre est-il possible si la réflexivité même qui permet un tel recul n'est pas montrée en sa possibilité ; et qu'est-ce qui peut établir la possibilité du retrait de la conscience par rapport à l'étant si ce n'est l'immersion de cette conscience dans un élément qui n'est rien d'étant donc se tient en retrait : l'être lui-même dont le soi s'avère facticiellement comme la précompréhension.

Dans l'intuition catégoriale, c'est la possibilité même de la monstration d'un objet qui se révèle ; c'est, comme le disent les *Prolegomènes pour l'histoire du concept de temps*, « l'objectité des objets qui se donne à voir »⁴. En apparence, Husserl ne dit pas autre chose, mais il fait dépendre d'une logique transcendantale la pensée

1. GA 61, p. 24.

2. C'est la raison pour laquelle *Sein und Zeit* dissocie soigneusement les deux phénomènes, l'angoisse et la peur.

3. RIMBAUD, *Guerre*, in *Illuminations* ; *Œuvres complètes*, p. 146.

4. GA 20, p. 98.

de cet *a priori* phénoménalisant, manifestant par là que cette source phénoménalisante provient de l'activité d'une conscience dont il n'interrogera jamais réellement la possibilité ni l'origine. Or, interroger la possibilité de cette activité, se donner pour tâche de découvrir l'espace de son agir, c'est sortir de la logique, quand bien même celle-ci se voudrait transcendante, pour entrer dans le questionnement ontologique. Et c'est précisément ce que fait Heidegger pour qui « le sens originaire de l'*a priori* »¹, n'est pas logique mais ontologique. Voilà pourquoi Heidegger peut dire que « l'*a priori* entendu au sens de la phénoménologie [...] est un titre de l'être »². Car « si nous voulons conquérir un concept plus vivant de la « logique », cela veut dire qu'il nous faut interroger de manière plus pénétrante ce dont elle est la science – science du discourir, de la parole »³. Et la première caractéristique de la parole, du *logos*, est de prononcer le mot « être », de dire (même implicitement) à propos de chaque étant « il est », de laisser apparaître ainsi l'étant dans sa *présence pure*, l'étant dans *son être*. Le thème fondamental de la logique est la parole en ce sens précis où la parole manifeste sa propre dépendance à l'égard de l'être sans qui jamais elle ne pourrait (se) prononcer, et révèle le lien du soi avec l'être ou le soi comme *Da-Sein* : « Le thème de la logique est la parole, dans l'optique de son sens fondamental : laisser voir le monde, le *Dasein* humain, l'étant en général »⁴. La logique n'est pas seulement le lieu de l'activité d'une conscience qui dessine le cadre des motifs intentionnels constituant le monde, mais le lieu où apparaît l'ouverture de la conscience à l'être et l'être de la conscience comme rapport à l'« en-tant-que » de l'objet (à son *als*)⁵.

« La compréhension de l'être précède tout énoncé et toute détermination logique, en les rendant seulement possibles »⁶. Heidegger ne

1. *Ibid.*, § 7.

2. *Ibid.*, p. 101.

3. GA 21, p. 1.

4. *Ibid.*, p. 5.

5. GA 12, p. 229-230 (AP, p. 227-228). C'est la raison pour laquelle « la capacité de parler signale l'être humain en le marquant comme être humain. Cette signature détient le trait [*der Aufriß*] de sa manière d'être. L'homme ne serait pas homme s'il lui était interdit sans cesse, depuis partout, en direction de chaque chose, sous de multiples avatars et la plupart du temps sans que ce soit exprimé – de parler en un « il est » ».

6. GA 27, p. 320.

se situe pas en deçà de la logique dans laquelle il ne verrait que de pures abstractions, mais au contraire choisit de se placer dans le cœur même de la possibilité des différentes formes logiques et de leur inhérente capacité de dévoilement de l'étant dans son « est » ou dans son « en tant que » : l'intuition catégoriale, qui est présaisie de l'être, donne la chose elle-même dans son être-chose, et ce mouvement dépend d'une compénétration du soi et de l'être qui permet de sortir de l'alternative posant la question de savoir si c'est l'être ou le soi qui a l'initiative d'un tel mouvement, comme le montre la belle ambiguïté de cette phrase du cours *Logik* : « *Die Sache selbst gibt die Anschauung* »¹, phrase qui en allemand *peut être lue dans les deux sens*. Par sa proximité catégoriale à la chose, le soi ne peut plus être dit posséder la primeur d'un tel contact antéprédicatif, puisque l'appréhension de l'être de la chose, qui lui donne cette chose en chair et en os, provient de ce que l'être lui est donné, processus dans lequel le soi n'a pas l'initiative. *Le soi est par conséquent tout autant vecteur de l'apparaître que soumis à cet apparaître* : la structure du soi est le rapport ou le com-portement avec l'être, elle est une relation à l'en-tant-que, un *als-haftes Verhalten*. « Cet « en-tant-que » (*Als-was*) est d'emblée précompris ; c'est à partir de lui que ce qui vient à l'encontre, ce à quoi j'ai affaire, est d'abord compréhensible comme tel. [...] Mon être au monde n'est rien d'autre qu'un tel se-mouvoir toujours déjà compréhensif »². Heidegger nous montre que la dimension fondamentale de l'être-homme est d'avoir rapport à l'en-tant-que (au *als*) par l'intermédiaire d'une intuition *a priori* de l'être. « L'homme est l'être qui se tient en rapport à [ou : se comporte à l'égard de, *ver-hält*] l'étant en tant que tel »³, car « l'être, le rapport à l'être sur lequel ouvre sa vision, garantit à l'homme la relation à l'étant »⁴.

Heidegger entre ainsi dans la possibilité la plus propre de la logique considérée non comme structure formelle d'un moi ou d'un penser imposant au monde les cadres de son intentionnalité, mais comme ouverture précompréhensive à un monde qui laisse lors

1. GA 21, p. 105 : « L'intuition donne la chose même » ou « La chose même donne l'intuition »...

2. *Ibid.*, p. 146-147 : « *Dieses Als-was ist im vorhinein verstanden, aus ihm her wird das Begegnende, mit dem ich zu tun habe, als solches erst verständlich. [...] Mein Sein in der Welt ist nicht anderes als dieses schon verstehende Sichbewegen* ».

3. GA 6.1, p. 195 ; N I, p. 175.

4. *Ibid.*, p. 196 ; N I, p. 175-176.

apparaître les propres formes de son étantité, c'est-à-dire les étants dans leur visibilité ou leur *eidos*. La logique doit être regardée dans sa possibilité catégoriale de relation précompréhensive à l'être ; elle doit être envisagée dans cet horizon de l'être qu'elle dégage comme s'y mouvant. Elle n'est pas vaine ni formelle, puisqu'elle révèle d'abord que la parole porte l'être, puis, que l'être porte la parole qui porte précisément sur lui étant compris que cet être est catégorialement donné, donc que *le soi est mû vers l'être parce que mû par l'être*. La logique montre ainsi l'homme comme évoluant dans une structure qui le met toujours déjà en relation à cet être sans qui aucune chose ne peut être atteinte puisqu'aucun en-tant-que, aucune présence d'objet, ne peut se manifester sans lui : la logique est donc le *lieu* par excellence où le *lien* de l'homme à l'être se manifeste et où la question du soi peut être posée avec une réelle pertinence, dans l'horizon de l'être. La logique, manifestant le soi comme pouvant s'ouvrir à l'ouverture du monde, est irréductible à un simple cadre de constitution du monde. Heidegger résume ainsi la valeur réelle du logique en soulignant ce qu'il ouvre et non ce qu'il paraît être : « Nous renonçons à la présomption à bon marché qui ne voit dans la logique que des fouilles formelles [*Formelkram*] ou des formules creuses. [...] La logique est [...] l'état de l'homme où l'homme vient en question [*die Stätte der Fragwürdigkeit des Menschen*] »¹. Il ne s'agit donc pas de détruire la logique en général mais de l'ébranler pour qu'à travers les lézardes réapparaissent le comportement *ontologique* qui est son horizon permanent et possibilisateur². Toutefois il ne s'agit pas non plus, comme le fait Husserl,

1. GA 38, p. 45.

2. C'est pourquoi il nous paraît excessif de parler avec J.-F. COURTINE « d'une métaphore de la démolition » (cf. « Les « recherches logiques » de Martin Heidegger », in *Heidegger 1919-1929*, p. 30) sur la base de la déclaration heideggerienne : « *Wir wollen die Logik erschüttern* », le terme *erschüttern* n'ayant aucune connotation strictement destructrice puisqu'il signifie avant toute chose « secouer ». Et secouer la logique pour lui faire révéler ce qu'elle porte, comme on secoue un arbre pour en faire tomber les fruits mûrs, telle est bien la volonté de Heidegger. D'une manière générale, la destruction au sens heideggerien, comme le rappelle R. BRAGUE, n'implique aucun vandalisme (*Du temps chez Platon et Aristote*, p. 122 ; cf. aussi l'étude « La phénoménologie comme voie d'accès au monde grec », in J.-L. MARION et G. PLANTY-BONJOUR, *Phénoménologie et métaphysique*, p. 267).

de faire émerger une dimension transcendantale de la logique, mais au contraire de dégager l'horizon transcendantal de l'activité logique elle-même.

Le constat d'une telle différence principielle entre Husserl et Heidegger doit donc nous apprendre, comme nous le disions, à limiter la possibilité de l'étude comparée. Et si l'on veut tout de même insister sur un parallélisme des deux penseurs, tenons-nous-en effectivement au théorème selon lequel deux parallèles ne sauraient concourir en aucun point de leur parcours. Car le débat spéculatif doit savoir se limiter quand il ne saurait avoir lieu que sur la base d'une collusion externe et chronologique entre deux personnalités dont l'intuition fondamentale et le souci philosophique premier sont ailleurs. Pour Heidegger, il est un fait que Husserl s'est enfermé dans des difficultés qui lui ont souvent fait oublier l'essentiel auquel lui-même considère s'être au contraire voué dès ses premières tentatives sans jamais abandonner l'exigeante obsession de la *Sache selbst*, de la Chose même à laquelle seulement et dans leur essence les autres choses se rattachent. Le projet de fondation des sciences cognitives ne se situe pas sur le même plan que celui de la fondation de la subjectivité dans l'être en tant qu'être et qui n'est rien d'étant. Le débat prolongé entre les deux penseurs est ainsi évitable par la tournure même de la pensée heideggerienne dont la radicalité dans la compréhension de l'essence de la subjectivité comme précompréhension de l'être la place résolument ailleurs. De sorte que confronter les deux auteurs sera toujours devoir choisir l'une des deux intuitions fondamentales : soit la fondation du monde dans la richesse des actes de conscience dont Husserl met en avant les infinies possibilités, soit entrer dans la radicalité de la précompréhension de l'être et retrouver une origine de l'ipséité ; soit déployer une ipséité originaire dont il est possible d'affirmer que tout lui revient puisqu'elle ne peut sortir d'elle-même et qu'il n'y a pas de sens à vouloir sortir d'elle, soit déployer l'origine de l'ipséité dont il est possible de constater la native proximité à l'être qui ne peut être considéré comme réductible au sujet dès lors que le sujet y voit le terme de ses capacités d'emprises. Devant une telle différence de registre, qui n'est autre que la présence de deux intuitions philosophiques géniales, toute étude comparée se voit obligée de choisir l'un des deux chemins puis de s'y tenir. Le chemin de Heidegger doit donc et pour une fois être exploré dans son sens propre.

Le « commencement radical » de Heidegger, la *précompréhension* d'être qui exploite les possibilités et les implications ontologiques de l'intuition catégoriale, nous place au-delà même d'une certaine nécessité présupposée qu'il y aurait à envisager la relation des deux auteurs. Comprendre la pensée heideggerienne ne passe pas par la nécessité d'une préalable compréhension de celle de Husserl, et Heidegger demeure indépendant vis-à-vis d'elle, autant (et peut-être même plus) que Hegel l'est vis-à-vis de Kant. Non que l'étude de cette relation Husserl/Heidegger soit inutile, loin s'en faut, mais il ne doit pas s'agir, au risque de déformer la liberté de la pensée de Heidegger, de la faire dépendre de ce dont elle dépend si peu¹. La teneur même de la démarche de Heidegger permet non pas d'ajourner l'intérêt du débat, mais en tout cas de « raccourcir » ce dernier afin de pénétrer dans l'une ou l'autre des deux intuitions directrices et de lui faire dire tout ce qu'elle est et comporte sans que l'ombre d'un illustre voisin ne paralyse la recherche de la pensée. En dernière instance, cette différence de registre nous fait prendre conscience qu'il n'y a pas lieu de faire dépendre Heidegger de Husserl pour constater en fin de compte une sorte de parricide : ce dernier ne saurait exister puisque Husserl ne peut être en toute rigueur considéré comme un père². La différence est telle, par-delà

1. Heidegger établit dès 1923 sa propre filiation dans laquelle Husserl ne tient qu'une place relative : « Mon compagnon sur le chemin de la recherche fut le jeune Luther et mon modèle Aristote, que le premier détestait. Les coups, c'est Kierkegaard qui me les a portés et les yeux, c'est Husserl qui me les a ouverts » (GA 63, p. 5-6). Husserl n'est donc pas à la source du questionnement, ni même du cheminement. Husserl est venu donner un regard sur des problèmes déjà existants, il est venu se greffer sur des préoccupations qui l'ont précédé ; il est ainsi le coup d'éperons qui a engagé Heidegger sur sa voie, mais il n'est pas l'initiative, et sa problématique propre n'est jamais celle de Heidegger. La question des « ancêtres » réels de la pensée de Heidegger reste ouverte, mais Husserl, qui ne fut, comme le laisse suffisamment entendre Heidegger, qu'un stimulant, n'est certainement pas le tronc vers lequel convergeront les branches de l'arbre généalogique, que l'on s'appuie sur les dires de Heidegger ou sur les faits.

2. Il existe certes, à l'époque de la parution de *Sein und Zeit*, une lettre de Heidegger à Husserl (22 octobre 1927) commençant par un « Cher et paternel ami » (cf. *Cahier de l'Herne*, p. 44) ; mais étant donné son contenu, il est difficile d'y voir une manifestation d'asservissement intellectuel. Bien au contraire : Heidegger y parle en effet de l'article « *Phénoménologie* » dont Husserl lui a confié la rédaction pour l'*Encyclopaedia Britannica*, et annonce à ce dernier qu'il a essayé d'y placer la problématique de *Sein und Zeit*, ce qui n'est assurément pas la meilleure façon de proclamer sa filiation. Heidegger voit dans la phénoménologie, qui n'est toujours

certaines apparences immédiates, que ce serait se rendre aveugle que de persister à vouloir voir l'un (Heidegger) dans l'autre (Husserl) puis, après la publication de *Sein und Zeit*, l'autre (Husserl) dans l'un (Heidegger). S'intégrer à l'un pour penser avec lui n'est donc pas forcément récupérer la charge obligatoire d'entrer dans la pensée de l'autre. Nous disons aussi cela à des fins pédagogiques. Ils n'appartiennent pas au même plan. La pensée de Heidegger est donc indépendante de celle de Husserl, même si elle puise son inspiration dans l'inspiration (et non dans la lettre) phénoménologique. Affirmer une rigoureuse filiation de Heidegger vis-à-vis de Husserl, c'est se mettre dans la position de courir *a priori* le risque de s'obliger à considérer, *d'une part* que la pensée de Heidegger connaît un revirement complet dès qu'elle n'apparaît plus dans le lexique phénoménologique, *d'autre part* que toute la pensée de Heidegger évolue dans le sens contradictoire d'une bizarre poésie philosophique étymologisante quand elle se contente de mettre tout bonnement en œuvre ce qu'elle annonçait dans *Sein und Zeit* et dès le début des années 1920, c'est-à-dire quand elle se contente de se mettre à l'écoute de ce qui s'annonce précisément comme *la source* produisant la possibilité même de l'écoute et, pour cet insigne motif, comme la source devant être nécessairement écoutée¹. Bref, faire dépendre Heidegger de Husserl consiste non

pas, en 1927 (et ne le sera pas non plus par la suite), définitivement élaborée, un chantier au sein duquel est laissée une place pour les tentatives de percer de nouveaux chemins : la phénoménologie est une possibilité infinie d'auto-dépassement et une inhérente capacité de développement de ses possibilités. Il n'y a donc pas pour Heidegger de contradiction à reconnaître Husserl comme « paternel ami » et à manifester simultanément sa volonté de faire part de ses recherches, puisque Husserl est précisément à ses yeux celui qui a permis à la philosophie de se placer sur le terrain de la *Sache selbst* et par conséquent la personne théoriquement la mieux disposée à accueillir tout ce qui essaiera de s'en rapprocher le plus possible. Heidegger a toujours vécu la phénoménologie comme un chemin de liberté, et même comme l'établissement et l'incarnation de la liberté de pensée – ce pour quoi il put quitter, sur la base de la lecture des *Recherches logiques*, ses études de théologie dogmatique afin d'entrer dans le chemin (nécessaire pour chacun, même s'il se destine par la suite à la théologie) de la réappropriation par soi-même des énigmes de la *Sache selbst*.

1. Cf. à ce propos, dans IPA, p. 20 : « Être attentif à la polysémie des termes (*pollakhos legomenon*) ne revient pas simplement à épilucher les acceptions isolées des mots, mais exprime la tendance radicale à rendre accessible l'objectivité signifiée elle-même et de se rendre à la source qui motive les différentes manières de signifier ».

seulement à courir le risque d'un contresens, mais à s'interdire la possibilité méthodologique d'atteindre une vision cohérente du penser heideggerien. Il est à ce titre étonnant de regarder une certaine exégèse heideggerienne contemporaine préférer souvent contredire la continuité du *Denkweg*, c'est-à-dire les propos de Heidegger lui-même, plutôt que reconnaître une évidence, à savoir l'indépendance première de Heidegger vis-à-vis de Husserl.

Heidegger retient de la *Sixième Recherche logique* la donation catégoriale de l'être. La mise en œuvre des possibilités de l'intuition catégoriale demeurées non pensées par Husserl ne fait au fond que mettre en œuvre ce qui n'a jamais cessé de hanter Heidegger, bien avant la découverte de la phénoménologie husserlienne, à savoir la pénétration du mystère dans l'âme humaine, et la reprise de la subjectivité dans un mystère constituant. L'expérience heideggerienne du soi a toujours lieu sur la base de la reconnaissance de la présence nocturne et fuyante d'un *principe aussi insaisissable que structurant*, ce mystère qui pénètre à tel point la conscience que cette dernière ne peut poser la question de son être sans éprouver crainte et tremblements. Le mystère connaturel au soi ne peut être contourné, et, bien que sans cesse refoulé, également il s'approche sans cesse dans l'épreuve que le soi fait de lui-même. Un poème de jeunesse dit ainsi : « Ton feuillage crissant / Dans la mort s'effrayant / Perçoit une fois de plus, s'abattant, / La détresse s'approchant »¹.

Le désaccord entre les deux auteurs a donc lieu à l'endroit de la question de l'origine de la subjectivité. Et c'est là précisément tout l'intérêt paradoxal de ce rapport tant étudié entre Heidegger et Husserl : en analysant les deux projets de fondation du moi (projet égomorphique chez Husserl, ontologique puis méta-ontologique chez Heidegger), on est de moins en moins forcé à la philosophie comparée ou à l'intertextualité. Les vouloir rapprocher, c'est nécessairement se trouver face à la différence de registre qui les caractérise, c'est prendre conscience que leur parallélisme strictement pensé ne saurait jamais apparaître comme le contrepoint d'une fugue (même la plus dissonante) où les registres par définition s'enchevêtrent ; c'est donc entrer dans la *vigueur* de leur irréductible différence et, partant, dans la singularité du génie de chacun.

1. GA 13, *Sterbende Pracht* [Magnificence mourante], p. 5 : « Dein raschelndes Laub / Erschauernd im Tod / Spürt noch im Fall / Die nahende Not ».

Entrer dans l'étude comparée est découvrir leur différence, et donc entrer *en toute rigueur* dans leur différence ; par conséquent, décider d'entrer pleinement dans cette étude, c'est se décider corrélativement à ne pas entrer à moitié dans cette différence, c'est être cohérent avec celle-ci et la laisser s'exprimer, ce qui revient logiquement à faire taire la comparaison et à dissocier les registres, autrement dit et encore une fois à choisir un chemin et s'y tenir.

Le contrepoint est impossible, bien que le thème soit le même puisqu'il s'agit de l'essence de la subjectivité : mais précisément, le thème seul est même, pas le problème, que Heidegger formule dans des termes d'origine ontologique et non uniquement de manière d'être, se tenant en cela d'emblée loin du projet husserlien. Assumer la différence des deux horizons, c'est donc aboutir à l'assomption de cette différence en faisant taire un dialogue qui demande, au fur et à mesure qu'il a lieu, à ne pas être engagé ; c'est, corrélativement, devoir entrer dans une voie, forcément injuste envers l'autre mais instructive sur son auteur quand on tente de la suivre jusqu'à son terme.

La finalité du présent propos et des développements qui vont suivre est de montrer comment l'exigence heideggerienne de fondation ontologique de l'ego transcendantal lui interdit le chemin sur lequel Husserl persiste – la mise en évidence des différentes modalités intentionnelles de la conscience absolue comme constitution du monde – et le pousse à reformuler l'exigence phénoménologique elle-même afin que cette dernière assume la présence gouvernante de l'être à la conscience et détermine comment le concept de conscience ou de sujet, mis au principe par Husserl, qui laisse ainsi échapper aux yeux de Heidegger l'essentiel contenu dans cette conscience, a été compris dans sa relation à l'être au cours de l'histoire de la philosophie. Si Husserl est estimé par Heidegger manquer si près du but la découverte de la relation précompréhensive à l'être, c'est parce qu'il est victime de son utilisation de concepts fondamentaux déjà existants et pourtant demeurés impensés, notamment ce concept d'être qui n'est pas compris autrement que comme être-objet. Le recours à un dialogue avec l'histoire de la compréhension métaphysique de l'être permettra d'expliquer en vertu de quelles obstructions l'intimité de la conscience avec l'être, pourtant nommée par le terme allemand « *Bewusstsein* », a pour Heidegger été manquée aussi souvent qu'on a tenté de la penser.

Heidegger refuse que l'être ne soit compris que comme un simple corrélat intentionnel – ce qui le réduirait, lui l'indéfinissable, au statut d'un objet par nature définissable – et voit dans la possibilité d'appréhender l'étant comme tel, en son *als*, le signe d'une liaison antéprédicative à l'être qui devient ainsi l'horizon non subjectif permettant au soi d'ouvrir le champ phénoménal : « Se représenter l'étant en tant que tel n'est point un processus qui ne ferait que se dérouler, pour ainsi dire, accidentellement chez l'homme, mais un comportement dans lequel l'homme se tient de telle sorte que le fait de se tenir dans ce comportement expose l'homme dans l'ouvert de ce rapport »¹. C'est donc sur la base d'une recherche d'un commencement radical ayant site dans cette possibilité d'ouverture à l'être, que Heidegger entend dépasser la phénoménologie husserlienne : il veut dé-couvrir ce qui est à la base de toute relation intentionnelle à un objet immanent, soit *l'immanence à la conscience, de l'être transcendant*. La relation précompréhensive à l'étant en son « en tant que » ou en son être, nommée très tôt et très éloquentement « *Dasein* », apparaît ainsi comme le commencement de toute investigation fondamentale-ontologique sur l'être de la conscience. Mais, d'après Heidegger, cette relation précompréhensive à l'être est demeurée voilée à Husserl ainsi qu'à toute la philosophie, alors que l'être est pourtant ce qu'il y a de plus proche pour la pensée. C'est la raison pour laquelle il devient nécessaire d'interroger la façon dont le soi s'est compris lui-même au cours des différentes époques importantes de la tradition philosophique, recherche qui passe par la question de savoir comment l'être a été compris pour que la pensée ait été elle-même tenue si longtemps loin de la conscience de sa propre intimité à l'être. L'inhibition qui ferme la pensée à un élément aussi simple en apparence que la relation précompréhensive de l'être par la réalité humaine – c'est-à-dire à un phénomène aussi élémentaire que le *Dasein* qui fait d'emblée exploser la « capsule » du sujet en comprenant le soi non pas seulement comme être-intentionnel, ni trop frileusement comme « être entrouvert »², mais radicalement comme l'être-ouvert (*Erschlossenheit*)³ –, cette inhibition

1. GA 6.1, p. 497 ; N I, p. 429.

2. BACHELARD, *Poétique de l'espace*, PUF, 1957, p. 200.

3. Cette radicalité de l'être-ouvert, cette désobstruction de la conscience, sont sans précédent, sauf peut-être chez Plotin sur lequel nous pourrions nous appuyer quelquefois dans la seconde section de ce travail. Assumer une telle radicalité a

a pour Heidegger sa source dans la façon dont l'être a été compris depuis le commencement de la philosophie : si le soi est relation à l'être et l'être compris inadéquatement, alors le soi est immanquablement compris en deçà de ses possibilités les plus propres. La compréhension propre du soi dépend de celle de l'être puisqu'à la fin de la métaphysique, précisément à travers la pensée heideggerienne, le soi se manifeste comme relation à l'être. La relation à l'être et la relation du soi à soi-même s'enchevêtrent donc au cours de l'histoire de la philosophie, et cet écheveau doit être démêlé. Il nous faudra donc en dernière instance, après avoir mis en évidence la critique heideggerienne de l'ego transcendantal de la phénoménologie husserlienne et déduit la précompréhension d'être à partir d'une analyse *intra-phénoménologique* ou « immanente »¹ de ce « moi pur absolu », nous ouvrir avec et selon Heidegger à la façon dont l'être a pu être recouvert de la sorte, d'une part pour que Husserl ait pu manquer ce qui venait pourtant si vivement à la rencontre des possibilités ouvertes par la *Sixième Recherche logique*, d'autre part pour que le soi puisse prendre les figures qu'il a prises au cours des âges, et puisse ignorer de considérer sa propre constitution fondamentale : la relation à l'être, précédant tout acte de conscience et sans laquelle même une mésinterprétation de l'essence de l'être ou de l'essence de l'être-soi demeure impossible.

Le soi n'a accès au monde ou à soi-même, le soi ne peut poser la question du monde ou de soi-même, que s'il a rapport à l'être. La question du soi passe donc avant tout par la prise en considération de cette dimension d'ouverture qui donne au soi – comme le confirme la simple capacité de se rapporter au « il y a », au phénomène comme tel, ou de prononcer, silencieusement ou non, le « est » ou le « c'est » à l'endroit d'une chose, du monde, d'une personne, ou de soi-même – l'accès à tout élément de présence. Le soi est ce qui peut se rapporter à soi, et cette possibilité lui est

naturellement été possible avant Heidegger, mais dans un domaine qui, en général, relève plus de l'attitude mystique. Heidegger a le mérite de faire entrer dans la philosophie, par voie phénoménologique, la dimension ekstatique-structurelle de la conscience dans toute sa radicalité.

1. Le § 11 de GA 20 s'intitule « Immanente Kritik der phänomenologischen Forschung ».

ouverte par une intuition *a priori* de l'être, que Heidegger appelle la *Seinsverständnis*. L'homme ne pourrait pas se rapporter à soi si cet accès ne lui était ménagé. La philosophie, quand elle envisage ou interroge l'essence de l'homme, ne prend pas en compte cette dimension de précompréhension ontologique qui n'est pas une propriété du soi, mais le soi lui-même, un soi qui ne serait rien de ce qu'il est sans cette capacité par laquelle un phénomène lui est présent et une chose lui apparaît. Sans cette compréhension, aucune science ni aucune philosophie ne pourrait exister puisque le fait de demander ce qu'est tel ou tel objet, ou quelle est la structure de l'étant en général, serait impossible. Cette précompréhension de l'être, qui rend possible tout ce que l'homme est et déploie, constitue donc l'élément fondamental et le milieu par excellence dans lequel toute pensée de l'essence de l'homme doit se situer. Heidegger a toute sa vie été très clair sur ce qui pour lui doit constituer le commencement de toute tentative philosophique, et que résume dans le cadre des *Séminaires de Zollikon* ce passage de 1965 : « Ma thèse est que l'essence de l'homme est la compréhension de l'être. C'est à partir de la compréhension de l'être que je peux appréhender l'essence de l'homme »¹. L'homme est ouvert à l'être, sans qu'aucune relation à la présence ou au « est » de quoi que ce soit ne serait possible, et c'est par l'être que le soi s'ouvre à soi-même. Par cette considération aussi banale en apparence que profonde en vérité, Heidegger entend remonter jusqu'à l'origine du soi en général, et jusqu'à l'origine de la dynamique propre à l'ego transcendantal de la phénoménologie husserlienne en particulier. C'est sur la base de la prise en compte de l'ego cogito husserlien, et de sa mise en question, que Heidegger conquiert le chemin vers l'origine de toute forme de « subjectivité ».

1. ZS, p. 260.

2) HEIDEGGER FACE À L'EGO TRANSCENDANTAL
DE LA PHÉNOMÉNOLOGIE HUSSERLIENNE

« J'hérite d'inconnus
L'insaisissable m'a saisi
qui tout traverse
Quelque chose parachève en moi quelque chose
Fidèle à l'être ».

HENRI MICHAUX ¹.

Le lieu du désaccord de fond entre la phénoménologie telle que Husserl désire en léguer l'héritage à ceux qu'il considère comme ses disciples², et la phénoménologie telle que Heidegger entend l'ouvrir aux possibilités qui sont en elle, est celui de la question du sol, c'est-à-dire de l'origine de la subjectivité. Comme le remarque J.-F. Courtine, « c'est la question du sol (*Boden*) qui est décisive quand il s'agit d'éclairer le rapport de Heidegger à Husserl »³, et la question du sol prend chez Heidegger la forme de celle de l'origine de la subjectivité. Husserl ne cherche pas à proprement parler cette origine puisque la phénoménologie transcendantale a pour ressort fondamental de s'appuyer sur l'ego qui devient chez Husserl le sol dont Heidegger affirme qu'une subjectivité ouvrant sur l'énigme de sa propre constitution ne peut constituer le lieu. En parfaite continuité avec ses propres principes et résultats, Husserl considère ne pas avoir à rechercher l'origine de la subjectivité dès lors qu'un concept de cette subjectivité jugé suffisamment opératoire a été acquis par la réduction phénoménologique. Les motivations critiques de Heidegger concernent avant tout le problème de cet ego dont Husserl ne lui semble pas vouloir penser l'être de l'être-intentionnel à partir du moment où se voit obtenue la manière d'être de cet être-intentionnel et son mode de fonctionnement comme subjectivité transcendantale. La radicalité heideggerienne dans la quête de l'origine du soi ne peut s'arrêter là et veut que l'être-homme soit d'abord envisagé comme « cet étant qui existe en portant le regard

1. *Jours de silence*, p. 24.

2. Héritage dont Heidegger montrera qu'il est celui de toute la conceptualité d'une tradition philosophique que Husserl n'a pas pensée.

3. J.-F. COURTINE, *Heidegger et la phénoménologie*, p. 167 n.

sur l'être »¹. Une fois la phénoménologie parvenue au pouvoir de constitution de l'ego, Heidegger voit le questionnement husserlien s'arrêter, et la possibilité que possède le sujet de se rapporter à l'être et à son propre être est absorbée puis oubliée dans le caractère constituant de l'ego pur. Mais, nous dit Heidegger, « plus haut que la réalité se tient la possibilité », et cette possibilité pour le soi d'être un soi ou de se rapporter à son propre *être* devient pour la phénoménologie la possibilité même d'accéder au véritable sol – le sol de la subjectivité et non la subjectivité comme sol. Dans le contexte de la pensée husserlienne, l'être n'est autre chose que le corrélat de la vie intuitive d'un moi qui constitue le monde, l'arrière-fond non interrogé de toute appréhension d'un objet intentionnel (comme les *Recherches logiques* l'ont montré), l'outil nécessaire à dynamiser la vie de l'ego et à justifier la présence d'une intentionnalité sur la base de laquelle on pourra déployer toutes les possibilités de la science phénoménale intentionnelle sans se soucier de l'être même de ce comportement fondamental de la conscience sur lequel la phénoménologie transcendante prend appui. L'être, permettant le déploiement d'une intuition catégoriale et rendant possible l'intuition elle-même, est réduit à cette intuition au service du déploiement de laquelle il se tient². Par l'être, l'objet intentionnel possède un horizon qui lui permet de devenir objet vécu, mais le fait que ce soit l'être qui constitue cet horizon ne vient pas à la question. L'être chez Husserl apparaît donc à Heidegger comme l'horizon sans problème du déploiement d'un moi intentionnel dont le propre caractère d'être ne fait pas non plus problème. La liaison de l'être à la réalité humaine est vécue sans question par la phénoménologie husserlienne.

1. GA 34, p. 77 ; EV, p. 98.

2. Quand Husserl s'attache à chercher un fondement de cette intuition catégoriale, il ne parle pas de fondement ontologique, mais affirme que « le concept d'intuition catégoriale manque encore d'un fondement descriptif » (*Hua* XX, p. 145 ; RL III, p. 178), étant entendu par là que toute question de fondement de cette intuition sera susceptible, pour Husserl, d'être réglée par une simple description dont la pertinence, si elle est mise en évidence, suffira à établir le fondement qui dépend, en son être-fondement, de l'efficacité conceptuelle que cette description engendrera. Une description phénoménologique qui fera apparaître l'efficacité que peut produire une nouvelle notion sera jugée satisfaisante pour servir de fondement. C'est la description, la certitude qu'elle engendre pour l'intuition et l'efficacité qu'elle produit, qui font droit – ce que Heidegger refuse.

a) La rection du soi par l'être, contre l'instauration de la subjectivité transcendante.

La méthode de la phénoménologie est la réduction transcendante qui consiste à détourner le regard de l'existence des objets du monde naturel – ce que Husserl nomme le monde transcendant ou extérieur (sous-entendu : à la conscience) – pour retrouver la présence possible de ce monde à l'intérieur de la structure intentionnelle de la conscience, c'est-à-dire dans l'immanence de l'ego, sphère de pure évidence dont on ne saurait rejeter l'indubitabilité des vécus. « Toute connaissance naturelle, dit Husserl, la connaissance préscientifique et à plus forte raison la connaissance scientifique, est une connaissance qui objective de façon transcendante ; elle pose comme existant des objets, elle élève la prétention d'atteindre, en connaissant, des états-de-choses [*Sachverhalte*], qui ne sont pas en elle « donnés au vrai sens », qui ne lui sont pas immanents »¹. Il faut donc pour Husserl revenir à une sphère dans laquelle la certitude fait loi, et cette sphère ne saurait être empruntée à ce qui est extérieur à la subjectivité, seul lieu où la conscience peut atteindre quelque certitude sur ce qu'elle appréhende. Cette méthode s'inspire de « la démarche cartésienne du doute »² et du dégagement de la « sphère des données absolues, ou cercle de la connaissance absolue, qui est comprise sous le titre de la *cogitatio* »³. Mais on ne saurait évidemment nier le caractère original de l'approche husserlienne qui n'a aucunement l'intention de revenir à Descartes ni à la primauté de la certitude comme simple sentiment⁴. C'est pourquoi la sphère de l'immanence en qui nous sommes certains d'atteindre nos objets, la sphère du moi, doit être établie dans son domaine de certitude autrement que par la voie cartésienne. La différence entre le moi cartésien et le moi husserlien provient du fait que pour Husserl les idées, à titre de vécus, sont la réalité elle-même et ne doivent pas être appréhendées comme des éléments coupés d'une extériorité seule jugée réelle, c'est-à-dire comme le font les traditionnelles philosophies de la représentation,

1. *Hua II*, p. 34-35 ; *L'idée de la phénoménologie*, p. 59.

2. *Ibid.*, p. 57.

3. *Ibid.*

4. Cf. *Hua III*, p. 39 ; *Idées directrices pour une phénoménologie* (abréviation : *Idées I*), p. 71.

dont le schéma principal est celui d'un hiatus présupposé entre le domaine du monde extérieur et celui de ce que la conscience en connaît. Dans les vécus de conscience, il y a déjà pour Husserl toute la réalité. C'est pourquoi la réduction husserlienne ne peut que s'opposer à celle pratiquée par Descartes, puisque ce dernier, en niant la réalité du monde – alors que Husserl *suspend* la thèse du monde pour déplacer le regard vers une autre sphère jugée plus appropriée à la résolution des problèmes de la philosophie – donne une réalité d'opposition à ce monde et se voit ainsi obligé, à un moment ou à un autre, de faire à nouveau dépendre la sphère des idées de son contact avec l'extériorité. La réduction cartésienne pose une thèse sur le monde, bien que sous la forme d'une anti-thèse, en affirmant son non-être : il y a donc *énoncé thétique* sur la réalité ou la non-réalité de ce monde transcendant à la conscience, ce qui est une manière de le prendre encore en considération ¹.

Pour Husserl, il n'y a pas à prendre en considération la sphère transcendante du monde extérieur afin de lui opposer celle de la conscience qui s'y rapporterait en déformant le monde dans la re-présentation qu'elle s'en fait. Il s'agit au contraire de faire cesser les faux problèmes en laissant de côté la notion de monde extérieur, cette notion même ne pouvant apparaître qu'au sein d'une conscience par conséquent seule réelle ou seule source de réalité. Seule une conscience *est*, même pour reconnaître ce qu'elle n'est pas ; ce qu'elle n'est pas appartient donc aussi à son champ d'apparition et il n'y pas de sens à parler d'une extériorité de la conscience ou à poser un problème philosophique qui prenne en compte cette extériorité, puisque cette extériorité est toujours un phénomène *dans*

1. Cf. *ibid.*, p. 100 : « Dans la *tentative du doute* qui s'adjoint à une thèse et, comme nous le supposons, à une thèse certaine et inébranlée, la mise « hors circuit » s'opère dans et avec une modification du type antithèse, à savoir avec la « *supposition* » (*Ansetzung*) du non-être qui forme ainsi le soubassement complémentaire de la tentative de douter. Chez Descartes, l'accent est mis avec une telle force sur cette supposition qu'on peut dire que sa tentative de doute universel est proprement une tentative d'universelle négation. Nous en faisons ici abstraction ». Descartes se prononce encore malgré tout sur le monde transcendant ; Husserl met ce monde hors circuit pour porter le regard sur les actes qui sous-tendent toute thèse sur le monde et dégager ainsi l'action omniprésente de la conscience seule, sans qu'il y ait d'autre réalité à prendre en compte. La radicalité cartésienne l'exposait au solipsisme, celle de Husserl, sans exclusion de difficiles problèmes d'intersubjectivité (cf. la cinquième des *Méditations cartésiennes*), ne l'expose pas en tout cas de cette façon au solipsisme puisque la conscience est la seule réalité commune.

la conscience. Il n'y a rien hors de la conscience car cette dernière ne peut jamais sortir d'elle-même, et quand elle croit être à l'extérieur de soi, elle est toujours en elle-même mais dans un mode particulier de visée de l'objet, la visée transcendante.

Puisqu'il n'y a pas de sens à porter le regard hors de la conscience étant donné que la conscience seule est pour l'homme le lieu de toute manifestation, il s'agit de comprendre comment la conscience peut toutefois porter un jugement sur une extériorité qui, dépendant d'elle, ne manque pas pour autant de se présenter dans sa pleine extériorité. La structure d'extériorité doit être ainsi retrouvée au cœur de la conscience elle-même. Pour cela, Husserl souligne la présence dans la conscience d'une instance catégoriale qui permet de dessiner l'horizon d'apparition de tout objet d'apparence extérieure et rend possible que la conscience puisse se prononcer en elle-même sur l'extériorité. Pour dépasser l'idéalisme cartésien, il suffit de reconnaître que l'idée n'est pas coupée du monde qu'elle appréhende, mais qu'elle est un vécu possédant en lui-même la capacité de projeter la constitution d'un monde. Afin de parvenir à acquérir une telle force de constitution, le vécu doit être doté de cette intuition catégoriale à travers laquelle toute structure de monde lui est donnée. Il faut que la pensée puisse trouver en elle-même de quoi remplir en puissance ses propres vécus eidétiques, de même que les vécus de sensations sont remplis par leur objet ; il faut qu'il y ait un remplissement possible de la sphère de la pensée pure afin que cette pensée ne soit plus tributaire d'un remplissement qui n'appartienne pas à son ordre propre (le cognitif), et n'ait plus à aller chercher des motifs d'adéquation dans le monde extérieur. « Il faut qu'il y ait là un acte qui rende aux éléments catégoriaux de la signification les mêmes services que la simple perception sensible rend à ses éléments matériels »¹. La fonction de remplissement de l'objet sensible par la visée perceptive doit avoir son analogue dans le domaine des visées catégoriales. Le moi ne peut atteindre la pleine indépendance nécessaire à la constitution du monde que si la sphère des idéalités dont il est porteur trouve un point de chute qui ne doit pas être le monde extérieur ; il faut qu'il y ait dans le moi un élément d'intuition qui évite tout recours à la transcendance, c'est-à-dire qui permette de considérer que la perception des idéalités possède sa source de remplissement dans le moi lui-même et non en marge de

1. *Hua* XX, p. 142 ; *RL* III, p. 175.

l'activité de ce moi. Et ceci n'est possible que si l'être, traditionnellement attribué à l'objet intramondain, c'est-à-dire extérieur à la conscience, se manifeste comme n'appartenant pas à un monde extérieur, mais comme étant présent au cœur même des actes de conscience à visée idéale.

Or, il est manifeste que je puis me rapporter à l'être et que l'être n'est pas dans l'objet transcendant puisqu'il est impossible que je l'appréhende par les sens : « Je puis voir la couleur, non ce qu'est l'être-coloré. Je puis sentir le poli, mais non ce qu'est l'être-poli. Je puis entendre le son, mais non ce qu'est l'être-sonore. L'être n'est rien *dans* l'objet, ni une de ses parties, ni un moment qui lui serait inhérent ; il n'est ni une qualité ou une intensité, ni un caractère constitutif, de quelque manière qu'on le conçoive. Mais l'être n'est non plus rien d'adhérent à l'objet, il n'est pas plus un caractère réel extrinsèque qu'intrinsèque, aussi n'est-il absolument pas un « caractère » au sens *réel* [c'est-à-dire matériel] »¹. Husserl entend ici clairement dissocier l'être de toute spécificité d'ordre matériel, et souligner l'imperceptibilité de l'être à toute intuition sensible. L'être n'appartient donc à aucun objet extérieur : « Nous avons parlé jusqu'à présent d'*objets*, de leurs caractères constitutifs, de leur rapport matériel avec d'autres objets, qui crée des objets plus vastes, et conjointement confère aux objets partiels des caractères extrinsèques ; nous avons dit qu'il n'y avait rien à chercher en eux qui correspondît à l'être. Or, tout cela, ce sont des choses perceptibles, et qui épuisent le domaine des perceptions possibles, de telle manière que cela équivaut à dire et à constater que *l'être n'est absolument rien de perceptible* »². Si l'être n'est pas objet de perception, s'il ne se confond ainsi avec aucun objet naturel, si « une signification comme celle du mot d'*être* ne trouve aucun corrélat objectif possible et, par suite, aucun remplissement possible dans les actes de perception [sensible] »³, c'est que le fait de son intuition par une conscience doit nous conduire à chercher la cause de cette intuition dans une intuition d'un genre nouveau. L'être ne se confond pas avec l'objet, mais cela ne signifie pas qu'il ne soit rien, puisqu'il est vécu par le moi. L'être n'est pas non plus coupé du moi et transcendant à sa sphère puisqu'il est le corrélat de

1. *Ibid.*, p. 137 ; RL III, p. 169-170.

2. *Ibid.*, p. 138 ; RL III, p. 170.

3. *Ibid.* ; RL III, p. 171.

tout énoncé. *L'être n'est ainsi ni quelque chose d'à part, ni un rien du tout : il fait partie d'un genre déterminé d'intuition qui n'est pas l'intuition sensible.* La présence de l'être à tout énoncé atteste sa présence pour la conscience, et son absence dans le mode de l'intuition sensible atteste sa présence *exclusive* à la conscience idéatrice. Il est la *Sache*, l'affaire ou la Chose de la conscience, ce en quoi la conscience en tant que conscience cognitive trouve son point d'appui, et ce point d'appui n'est pas, à proprement parler, extérieur à cette conscience elle-même. L'être appartient à la structure de la conscience et de ses objets propres, et ce, dans un type d'intuition également propre. « *Les formes elles aussi trouvent réellement leur remplissement [...], comme le montre incontestablement l'actualisation de n'importe quel exemple d'énoncé de perception* »¹.

Les énoncés de perception emploient tous le mot « est » ou le sous-entendent. La perception a son remplissement propre, l'énoncé de perception a également le sien et possède son propre mode de perception. « De fait, à la question de savoir ce que veut dire : les *significations de forme catégoriale* trouvent leur remplissement, se confirment dans la perception, nous ne pouvons que répondre ceci : cela ne signifie rien d'autre sinon qu'elles se rapportent à l'objet lui-même dans sa *formation catégoriale* ; que l'objet avec ses formes catégoriales n'est pas simplement visé comme dans le cas d'une fonction purement symbolique des significations, mais qu'il est mis lui-même sous nos yeux, précisément dans ces formes ; en d'autres termes : que l'objet n'est pas seulement pensé, mais précisément *intuitionné* ou encore *perçu* »². L'être est ainsi donné dans une « intuition universelle »³ ou intuition de l'universel, *l'intuition catégoriale* qui donne à tout acte cognitif son remplissement et évite d'aller chercher ce remplissement ailleurs que dans la sphère d'immanence de la conscience. C'est par l'intuition de l'être « selon un mode nouveau »⁴, que la phénoménologie husserlienne échappe à la nécessité de sortir de la conscience pour lui donner son pouvoir constituant. La pensée trouve en soi de quoi remplir ses propres idéalités ; elle ne dépend plus de la recherche d'un remplissement

1. *Ibid.*, p. 142 ; RL III, p. 175.

2. *Ibid.*, p. 142-143 ; RL III, p. 175-176.

3. *Ibid.*, p. 162 ; RL III, p. 196.

4. *Ibid.*, p. 157 ; RL III, p. 191.

qui n'appartient pas à son immanence ; elle possède en elle de quoi dessiner l'horizon de donation de tout objet.

La conscience husserlienne vise l'objet grâce à la présence d'actes catégoriaux au sein desquels la présence de l'objet peut être donnée. Par les actes catégoriaux, l'être et les autres catégories se trouvent à l'arrière-plan de la donation de l'objet à la conscience ; parce que le catégorial est donné comme corrélat de l'activité perceptive de la conscience, celle-ci peut percevoir un objet à travers les catégories qui seules permettent (comme chez Kant) qu'un objet apparaisse dans sa structure d'objet. L'intuition catégoriale rend possible que le moi puisse avoir sa dynamique intentionnelle propre, sans que cette dernière dépende d'un monde extérieur : c'est *de lui-même* que le moi husserlien est intentionnel, et non par l'action d'un monde extérieur qui mettrait la conscience en mouvement. La présence de l'être à la conscience permet que celle-ci atteigne d'elle-même son objet de manière immanente, dans une intuition, sans qu'un objet transcendant n'ait à provoquer cette dynamique de visée. L'objet est désormais atteint par la conscience grâce au fait que les catégories, et notamment l'être sur lequel insiste Heidegger bien que Husserl le considère comme une catégorie parmi d'autres, sont données à cette conscience sur le mode immanent, c'est-à-dire grâce au fait qu'elles ne lui sont pas données sur un mode transcendant. La présence propre de l'être même comme catégorie permet à l'objet d'être là pour la conscience sans être en dehors d'elle, et cela confère à cette conscience un statut éminemment constituant puisqu'elle n'a plus à prendre en charge la présence comme quelque chose d'extérieur, mais comme un élément qu'elle déploie elle-même.

Si toutes ces analyses ont bien entendu captivé Heidegger lecteur de Husserl, elles ne l'ont pas pour autant capturé. Car Heidegger ne cessera de poser cette question : peut-on ainsi affirmer, comme le fait Husserl, que c'est par elle-même exclusivement que la conscience constitue le monde, dès lors qu'il a fallu mobiliser l'être pour la rendre elle-même à sa propre mobilité, dès lors qu'il a fallu mettre en relief les apports et les possibilités de l'intuition catégoriale, c'est-à-dire mettre en présence l'être comme tel, pour expliquer que la conscience puisse s'établir en sa dynamique ? La dynamique de la conscience intentionnelle étant obtenue par la mise en évidence de la présence de l'être en elle, Heidegger souligne qu'il est difficile de passer brutalement de la dynamique de la conscience

à la dynamique *indépendante* de cette même conscience : il semble tout au contraire que si la conscience peut apparaître dans sa dynamique intentionnelle, elle le doit précisément à sa propre structure catégoriale, c'est-à-dire, selon Heidegger, plus particulièrement à l'être qui est en elle et non uniquement à elle-même. La dynamique de la conscience n'est pas celle d'une conscience indépendante. Husserl paraît oublier ce qui lui a précisément permis d'obtenir le fondement de l'intentionnalité de la conscience (puisque la subjectivité va devenir la source même d'un mouvement qui n'est possible en elle que par la présence de l'être à son intimité) et se contenter de sa propre présence comme d'un inébranlable point d'appui : selon les mots de Valéry, « l'âme, ivre de soi, de silence et de gloire, / Prête à s'évanouir de sa propre mémoire, / Écoute, avec espoir, frapper au mur pieux / Ce cœur, – qui se ruine à coups mystérieux, / Jusqu'à ne plus tenir que de sa complaisance / Un frémissement fin de feuille, ma présence... »¹. Comment expliquer un tel « oubli » de l'élément qui permet à Husserl d'obtenir la puissance déployante de la subjectivité ? : c'est la question qui se pose à Heidegger. Le premier souci de l'entreprise husserlienne, tel qu'il apparaît en 1900, était de fonder la certitude des actes de conscience pour se donner un lieu assuré de certitude et échapper au scepticisme ; et cette fondation de ce qui deviendra la subjectivité transcendante passait par la mise en évidence de l'intuition catégoriale ; mais pour Heidegger, l'intuition catégoriale faisant dépendre la puissance de la sphère subjective de sa liaison à l'être, il devient impossible de conclure à l'absoluité de cette sphère alors que c'est précisément elle que l'auteur des *Recherches logiques* cherchait depuis le début. Nous nous trouvons face à la difficulté de la démarche husserlienne : chercher à renforcer la subjectivité par un élément qui, en fin de compte, l'affaiblit en la faisant dépendre d'autre chose qu'elle-même, et trahir par l'âpreté de la recherche la non-principialité du principe.

On conçoit qu'une telle difficulté ait pu déconcerter Husserl qui en a été le premier conscient et a ainsi cherché à maintenir le point de vue de la subjectivité absolue d'une autre façon, par la réduction, étant donné les embarras dans lesquels les conséquences de l'intuition catégoriale le plongeaient. C'est le sens du tournant transcendantal qui n'est pas autre chose que la révélation des intentions

1. VALÉRY, *La Jeune Parque*, in *Œuvres I*, p. 107.

profondes de Husserl : fonder la véracité de l'idéalité logique et, partant, de la subjectivité en général¹. Le tournant transcendantal peut donc s'expliquer ainsi : ne pouvant prendre appui sur l'intuition catégoriale pour assurer la sphère d'immanence dont l'établissement est projeté depuis le début en vue d'une extinction de toute possibilité de scepticisme et d'une fondation de la logique pure ou des idéalités de la subjectivité, il faut trouver un autre chemin. L'intuition catégoriale fait donc place à la réduction qui aboutit à une forme plus générale d'intuition dans laquelle l'être n'intervient pas ; car loin de renforcer le statut de la sphère d'immanence afin de la faire parvenir à une complète indépendance constituante, la théorie de l'intuition catégoriale la fait dépendre de l'être et la volonté première de Husserl (qui s'avère comme une présupposition) est alors contredite. C'est la raison pour laquelle Husserl écrira en 1920 qu'il n'approuve plus certains aspects de la théorie de l'intuition catégoriale². Car l'intuition catégoriale sera réduite à une intuition nue, celle de l'ego, « la pure vue », et l'aspect catégorial n'aura plus à être particulièrement souligné. C'est pourquoi Husserl parlera d'« intuition eidétique » plus que d'intuition catégoriale, le côté invisible du catégorial ne pouvant plus satisfaire aux réquisits de la vue (eidétique, *eidōs*, *idein*, c'est-à-dire « voir ») qui deviennent la pierre d'angle de la phénoménologie husserlienne : Husserl en appelle à « celui qui est capable de se mettre dans l'attitude de la pure vue » et affirme que « tout le secret consiste à laisser purement la parole au regard de la vue »³. Et il est évident que l'être n'a rien à donner à voir, et doit donc se voir exclu du champ de l'intuition proclamée absolue. Cette immédiate visibilité de la non-visibilité de l'être, délaissée par Husserl, sera au contraire le point de départ de la démarche heideggerienne.

• 1. Dans les *Prolégomènes à la logique pure* de 1900, Husserl affirme vouloir « dégager une science nouvelle et purement théorique [...] possédant le caractère d'une science apriorique », et se place lui-même dans la lignée de Kant qu'il entend certes dépasser, dont il souligne les manquements, mais qu'il mentionne comme ayant toutefois cherché cette même chose que lui-même recherche à présent, à savoir fonder la scientificité d'une logique pure. Cf. *Hua XVIII*, p. 7 ; *RL I*, p. 7.

2. Cf. l'Avant-propos à la deuxième édition de la *Sixième Recherche logique*, in *Hua XX*, p. V ; *RL III*, p. 5.

3. *Hua II*, respectivement p. 51 et 62 ; *L'idée de la phénoménologie*, respectivement p. 77 et 88-89.

Heidegger remarque donc dans l'évolution de Husserl la chose suivante : après avoir servi de support au déploiement et à la dynamisation de l'intentionnalité de l'ego en ouvrant cet ego à des possibilités perceptives nouvelles dans l'intuition catégoriale, l'être est ainsi relégué à l'arrière-plan et l'ego apparaît comme le *terminus ad quem* auquel l'être lui-même est réduit. L'essentiel pour Husserl est que « [la théorie de la connaissance] doit commencer par quelque connaissance qu'elle n'emprunte pas ailleurs sans examen, mais qu'elle se donne au contraire elle-même, qu'elle pose elle-même comme première connaissance. Cette première connaissance ne doit contenir absolument rien de l'obscurité et de l'incertitude qui autrement confèrent aux connaissances le caractère d'une chose énigmatique »¹. Il est donc également essentiel d'éviter ce qui non seulement ferait dépendre la connaissance d'autre chose que de sa propre sphère cognitive, mais aussi ce qui, que ce soit en elle ou hors d'elle, représente un quelconque facteur d'obscurité : or, l'être est tout cela puisqu'il est à la fois, d'une part ce qui, bien qu'ayant été montré intérieur à la sphère d'immanence, n'est pas un élément cognitif, donc possède en esprit une guise d'extériorité, et d'autre part ce qui est énigmatique ou obscur par excellence puisqu'on ne peut précisément rien en dire². L'intuition, une fois établie dans toute cette force qu'elle n'acquiert que de sa contiguïté à la catégorialité de l'être, est mise au principe, et l'être ravalé au déploiement qu'il possibilise : « *nul être réel*, nul être qui pour la conscience se légitime au moyen d'apparences n'est *nécessaire pour l'être de la conscience même* (entendue en son sens le plus vaste de flux du vécu) »³. L'être – dont Husserl s'est servi pour conforter l'assise de la subjectivité pure grâce à la théorie de l'intuition catégoriale, théorie dont il laisse ensuite de côté les aspects gênants afin de ne mettre au principe que cette sphère d'évidence qu'il cherchait depuis le commencement – fait partie de cette réduction du monde transcendant qui ne laisse plus apparaître que le moi pur, et se voit absorbé par la sphère d'immanence de cette conscience intentionnelle qui n'est qu'intuition pure.

1. *Ibid.*, p. 29 ; *L'idée de la phénoménologie*, p. 51.

2. Nous verrons un peu plus bas que le moi pur apporte un meilleur confort à la pensée puisqu'il y a tout de même plus à dire sur le moi pur – dont Husserl prétend qu'il n'est rien et qu'il ne peut être objet d'étude – que sur l'être.

3. *Hua III*, p. 92 ; *Idées I*, p. 161-162.

Il n'est plus besoin de l'être pour asseoir le pouvoir intuitif et constituant de la subjectivité, car la réduction conduit d'elle-même à l'évidence résiduelle du vécu : « *Tout vécu intellectuel et tout vécu en général, au moment où il s'accomplit, peut devenir objet d'une vue et saisie pure, et dans cette vue il est une donnée absolue.* Il est donné comme un être, comme un « ceci-là » dont c'est un non-sens de mettre en doute l'existence »¹. Le vécu *est*, il se suffit à lui-même, l'être n'est plus nécessaire pour fonder le fait que le vécu puisse se rapporter à quelque chose, puisque le vécu s'impose lui-même indubitablement pour le soi réduit au regard intuitif, comme être et être-en-relation. Il n'est plus besoin de fonder la vue, elle est elle-même source donatrice originaire ; « en tout ceci je me meus continuellement sur un terrain absolu, c'est-à-dire : cette perception est et demeure, tant qu'elle dure, un absolu, un « ceci-là », quelque chose qui est en soi-même ce qu'il est, quelque chose sur quoi je peux mesurer comme sur une mesure ultime ce que *être* et *être donné* peut signifier »² : l'être n'est plus ce par quoi l'acte de conscience se constitue, mais ce qui est au contraire constitué par cet acte. Tel est donc ce que Heidegger repère comme l'infléchissement que Husserl fait subir à l'intuition catégoriale : le lien de l'être et de la conscience est repris par la conscience et non par l'être, ce qui représente pour Heidegger le contraire des conséquences vers lesquelles devrait se diriger la théorie instituée dans les *Recherches logiques*, et du chemin suivi par lui-même qui a voulu retenir que l'acte de conscience des *Recherches logiques* n'est ce qu'il est que par la proximité de cet être qui ne saurait donc en rien être réduit à ce qu'il conditionne. Mais, chez Husserl, par voie de réduction au pur vécu, l'être apparaît comme étant finalement confondu avec le vécu lui-même, car le vécu possède en lui-même une guise d'évidence qui le rend indubitable pour une conscience réduite à sa teneur perceptive. L'être va ainsi « se fondre dans l'unité intuitive d'un champ d'objets de conscience »³. Lui, l'élément qui seul permet qu'une intuition d'un quelque chose en son « en tant que » ou qu'un regard sur un vécu puisse survenir, n'est pas regardé en son facteur possibilisant et ce qu'il rend possible prend finalement sa place. Que serait le moi sans l'être ?

1. *Hua II*, p. 31 ; *L'idée de la phénoménologie*, p. 54.

2. *Ibid.*

3. *Hua III*, p. 169 ; *Idées I*, p. 284.

Il ne pourrait se rapporter à rien, répond Heidegger ; pourtant la phénoménologie de Husserl pense un moi pur qui est rapport à la chose, qui n'a besoin de rien d'autre que lui-même pour exister, sans penser comment ce rapport peut advenir en lui-même, avoir lieu ou tout simplement *être*, jaillir, se donner. L'être déployant la conscience n'apparaît plus finalement que comme un corrélat de conscience dépendant de cette conscience.

La phénoménologie de Husserl se présente donc en fin de compte comme une vaste entreprise de retour à la conscience, et l'investigation des domaines de cette conscience pure, qui apparaît comme « le résidu » de la mise entre parenthèses (ou réduction) du « monde transcendant »¹, est le champ privilégié, pour ne pas dire exclusif, de son activité. « Mettre au clair dans son principe la nécessité du retour à la conscience, déterminer de manière radicale et expresse le chemin et les procédures de ce retour, délimiter principiellement et explorer systématiquement le champ de la subjectivité pure tel qu'il s'ouvre à la faveur de ce retour – voilà ce que signifie, écrit Heidegger en accord avec Husserl, le terme de phénoménologie »². Cette définition est issue de l'article *Phénoménologie* que Husserl demande à Heidegger de rédiger pour l'*Encyclopaedia Britannica*. Cet article, effectivement rédigé en majeure partie par Heidegger, a été complété par Husserl qui y a également mis la dernière main. L'article est un témoignage de toute première importance, car il manifeste que Husserl est d'accord avec Heidegger sur l'essence de « sa » phénoménologie transcendantale. Tout ce qui appartient à cet article est donc superlativement digne de foi : à travers cette collaboration, les deux auteurs se sont rejoins au moins une fois sur l'idée de la phénoménologie telle que la conçoit Husserl³.

Le problème d'une subjectivité qui soit l'indépendante donatrice de la sphère d'évidence recherchée, comme le montre le passage cité, apparaît comme la préoccupation fondamentale de la

1. Cf. le titre du § 49 des *Idées I* : « La conscience absolue comme résidu de l'anéantissement du monde ».

2. *Seconde version de l'article « Phénoménologie »* de 1927, in *Cahier de l'Herne*, p. 38.

3. Husserl est d'accord avec l'exposition qu'en présente Heidegger, comme le prouve la réalité de leur collaboration – ce qui accorde un poids certain à la critique heideggerienne en général qu'on accuse souvent de n'avoir pas compris la phénoménologie husserlienne. En tout état de cause, ce soupçon n'effleurait même pas

phénoménologie¹. L'initiale préoccupation de Husserl est celle de montrer une fondation de la puissance d'une sphère d'immanence au sein de laquelle toute connaissance pourra être proclamée certaine : « C'est là que j'ai rappelé la *démarche cartésienne du doute* et la sphère des données absolues, ou le cercle de la connaissance absolue, qui est comprise sous le titre de la *cogitatio*. Il s'agirait maintenant de montrer de plus près que l'*immanence* de cette connaissance la rend propre à servir comme premier point de départ de la théorie de la connaissance ; que, en outre, *grâce à cette immanence*, cette connaissance est libre du caractère énigmatique qui est la source de tous les embarras sceptiques ; et enfin aussi que, *d'une façon générale, l'immanence est le caractère nécessaire de toute connaissance gnoséologique* »². Ainsi, la définition de la phénoménologie telle qu'elle apparaît dans l'article de 1927, en même temps qu'elle met l'accent sur la question du sujet, révèle aussi que le retour au moi ainsi proclamé vise plusieurs éléments qui n'ont strictement rien à voir avec une recherche de l'origine ontologique du pouvoir de dire « moi », ni de l'origine historique qui a fait qu'une évidence telle que l'intentionnalité de la conscience ait pu mettre tant de temps à se déployer et à devenir le principe d'un philosophe ; ce retour au moi vise à asseoir le moi, par une description de ses potentialités, dans une sphère d'influence où lui seul parvienne à régner sur les fondements de toute connaissance. Il n'est en effet question, dans cet article, que de « déterminer [...] le chemin et les procédures de ce retour » au moi, autrement dit de légitimer la tentative d'une méthode dont on vise à faire apparaître toute la rigueur sans manifester toutefois une quelconque volonté de fondation autre que les résultats qu'elle permettra d'obtenir (ce qui apparaît à Heidegger comme une manière, d'autant plus insigne qu'elle est masquée, de prendre l'effet pour la cause) ; il n'est également question que de « délimiter [...] et explorer

Husserl qui confiait la rédaction de l'article à Heidegger malgré la récente rédaction de *Sein und Zeit* dont il avait pris connaissance, et Heidegger (qui a eu accès aux inédits) était finalement bien mieux placé qu'on ne croit pour comprendre ce dont il retournait dans la pensée de Husserl.

1. Il demeure que les *Recherches logiques* de 1900-1901 montraient déjà un projet problématique qui ne pouvait aboutir qu'à cette survalorisation de l'espace subjectif en tant que tel puisque le propos de l'ouvrage était l'obtention d'un fondement absolu de la logique pure.

2. *Hua II*, p. 33 ; *L'idée de la phénoménologie*, p. 57.

systématiquement le champ de la subjectivité pure », autrement dit, de mettre en évidence les « mécanismes », les articulations ou les rouages de la conscience afin de manifester en quelque sorte ses « droits de fait » à la constitution, mais non de rechercher son origine. « En attendant, affirme Husserl, nous retenons que, dès l'abord, il est possible de désigner une sphère de présence absolue ; et c'est la sphère dont nous avons précisément besoin, si notre but, celui d'établir une théorie de la connaissance, doit être possible »¹.

Il n'est donc question que de trouver un commencement absolument non problématique où une lumière soit perçue comme suffisamment forte pour qu'on puisse établir en son champ toute une chaîne de certitudes ; ce commencement n'a selon Heidegger, malgré tout ce que peut en dire Husserl, rien de radical puisque, loin de vouloir revenir à la racine, il vise avant toute chose ce qu'on pourra en tirer². Husserl veut prendre appui sur la conscience pure pour mettre en œuvre une vaste tentative de clarification de la vie psychique dont la structure est progressivement démontrée constituer le monde ; mais il n'est pas mû par la vocation première d'une recherche du fond ontologique d'un être tel qu'une conscience intentionnelle : l'important est le dégagement d'un fondement dont la lumière interne soit suffisamment propre à un conséquent essai de clarification. Il s'agit de porter le regard sur l'évidence des vécus et du principe de leur flux, le moi pur intentionnel qui s'atteint dans l'évidence après la réduction du monde transcendant, et constitue le point originaire lui-même pris comme non originé ; c'est en ce sens que, à la recherche d'un nouveau commencement, d'un commencement radical, mais prisonnier pour Heidegger des présupposés qui font de l'évidence de soi à soi un principe et de la recension maximale un idéal scientifique, Husserl peut écrire en 1911 : « puisqu'elle remonte à ce qui est le plus absolument originaire, il est de l'essence de la philosophie que son travail scientifique s'effectue dans le domaine de l'intuition directe ; et le plus grand progrès que puisse accomplir notre époque sera de reconnaître que l'intuition philosophique bien comprise, c'est-à-dire l'*appréhension phénoménologique des essences*, ouvre un champ illimité de travail, et donne le jour à une science qui, sans la moindre méthode recourant aux mathématiques et à la

1. *Ibid.*, p. 32 ; *L'idée de la phénoménologie*, p. 55.

2. Cf. GA 20, p. 153.

symbolisation indirecte, sans l'appareil déductif et démonstratif, parvient à une profusion de connaissances absolument rigoureuses »¹. La phénoménologie apparaît bien comme une tentative infinie d'exploration de la subjectivité selon un fondement qu'elle cherche le plus originaire possible, c'est-à-dire pour Husserl le plus évident : l'ego transcendantal comme résultat résiduel de l'universelle *épochè*.

Husserl a pour projet une fondation non psychologiste du psychisme, c'est-à-dire une fondation en origine plus haute que ce qu'elle veut fonder, toute fondation ne dépendant pas en son principe de la structure de ce qu'elle veut fonder (point que Heidegger fera sien et qui parcourra toute son œuvre). « Le retour à la conscience [...] porte donc au-delà du domaine du psychique pur, jusqu'au champ de la subjectivité pure »² : et c'est ce « plus haut en origine » que Husserl appelle originaire, c'est cela même qui satisfait un idéal husserlien d'originarité que Heidegger juge insuffisant. Pour parvenir à l'idéal d'un fondement absolument originaire, Husserl met en œuvre la réduction, car ce n'est que par cette réduction « que j'obtiens une donnée absolue, qui n'offre plus rien de transcendant » ; autrement dit, c'est par la réduction de toute extériorité à l'immanence conscientielle que Husserl se met en position de fonder ce que Heidegger considère comme le présupposé recherché depuis le départ, à savoir la toute-puissance de l'évidence propre à la subjectivité et le dégagement d'une donnée absolue³. Car « *à tout vécu psychique correspond, sur la voie de la réduction phénoménologique, un phénomène pur, qui révèle son essence immanente (prise individuellement) comme une donnée absolue*. Toute position d'un « être non immanent », d'un être non contenu dans le phénomène, quoique visé en lui, et en même temps d'un être donné au second sens, est mise hors circuit, c'est-à-dire suspendue »⁴. Il est clair qu'une telle réduction présuppose la toute-puissance de fondation du vécu subjectif qui est institué comme le lieu où rien ne peut être mis en doute puisqu'il est le lieu d'un apparaître certain. On ne peut mettre en doute cet apparaître, et c'est sur la certitude du phénomène pur que Husserl veut s'appuyer, et le

1. Hua XXV, p. 341 ; *La philosophie comme science rigoureuse*, p. 85-86.

2. Article *Phénoménologie*, *op. cit.*, p. 39.

3. Cf. *Séminaire de Zähringen*, mais déjà GA 20, § 12.

4. Article *Phénoménologie*.

corollaire de cet état de fait consiste à ne pas poser la question de l'origine même de cet apparaître indubitable. Il y a un lieu d'évidence, certes, et Heidegger ne cherche pas à contester cela à Husserl, mais ce dernier ne cherche pas en quoi cette évidence peut elle-même apparaître comme telle, ou en quoi l'apparaître lui-même peut apparaître.

Le fait d'un apparaître intérieur à la conscience est donc le point d'arrêt du questionnement qui ne se poursuit pas dans le sens de la signification de cet apparaître ni de sa possibilité, et se cantonne à ses diverses modalités d'expression : « nous nous sommes assurés du champ de la connaissance pure, dit Husserl ; nous pouvons maintenant l'étudier et établir une science des phénomènes purs, une *phénoménologie* ». La phénoménologie prend ainsi aux yeux de Heidegger l'aspect d'une traditionnelle science positive, à ceci près que ce n'est pas la structure d'une cellule ou l'anatomie d'un animal qui est son objet, mais la morphologie d'une subjectivité proclamée originaire pour qu'il soit jugé possible de ne pas interroger son origine. « Le but est bien une phénoménologie, ici une phénoménologie de la connaissance, comme doctrine de l'essence des phénomènes cognitifs purs »¹ ; cette doctrine se fonde sur la présence non interrogée de l'ego qui porte pourtant en lui une instance de questionnement sur lui-même à la possibilité de laquelle la phénoménologie husserlienne ne reconduit pas ; le but de cette théorie phénoménologique est ainsi de ramener chaque phénomène cognitif à son essence, la subjectivité constituante, étant entendu que la conscience en général prend pour Husserl une signification qui n'est « pas du tout mystérieuse »² – alors que le fait même que la question du sujet soit possible, le fait même que c'est elle qui met en marche le propre philosophe de Husserl, contredit la proclamation de l'absence de mystère de cette conscience dont la caractéristique première est précisément de poser la question de son être, question sans la dynamique de laquelle aucune entreprise philosophique (à plus forte raison une entreprise comme celle de la phénoménologie qui fait des formes de la subjectivité son motif principal d'investigation) ne serait pas même possible.

Néanmoins, Husserl affirme la nécessité de pénétrer dans cette sphère d'évidence ou de donnée absolue afin de parvenir à des

1. *Hua II*, p. 47 ; *L'idée de la phénoménologie*, p. 72.

2. *Ibid.*, p. 48 ; *L'idée de la phénoménologie*, p. 73.

connaissances certaines sur le sujet et ses structures. Il faut dégager la puissance intentionnelle du moi afin qu'il puisse se porter lui-même comme l'être constituant du monde. Pour ce faire, Husserl ne prend plus appui sur une quelconque intuition catégoriale mais sur la réduction phénoménologique qui, forte des acquisitions des *Recherches logiques*, prend elle-même appui sur la présupposition qu'elle aboutira à une sphère de puissance constituante dont la théorie de l'intuition catégoriale, à présent délaissée, a servi à souligner la possibilité. Bref, avec la réduction, Husserl sait déjà où il va, car la réalité de l'intuition catégoriale a montré que les actes de conscience possédaient leur propre être-relationnel¹. C'est la raison pour laquelle le § 31 des *Idées directrices*, consacré à l'introduction de la notion de réduction, peut déjà parler, avant même que la réduction soit commencée, d'une inversion ou conversion de valeur², ce qui serait impossible si Husserl n'avait pas préalablement à l'esprit le statut de donnée absolue que vise à dégager l'attitude réductrice. Il aurait pu ne parler que d'inversion du regard, ce qui serait dans la droite ligne de ce dont il est explicitement question dans ce § 31, à savoir l'arrachement à l'attitude naturelle qui fait du monde transcendant la réalité, mais le fait d'introduire la notion de valeur est le signe de ce que la réduction présuppose : l'élévation déjà consciente à une sphère où règne le pur donné de la pure vue. Husserl ne s'en cache pas qui, quelques lignes plus loin, définit l'épochè comme « une certaine suspension du jugement qui se compose avec une persuasion de la vérité qui demeure inébranlée, voire même inébranlable si elle est évidente »³. La valeur de la conscience pure ayant été reconnue, toute autre valeur supposée doit être réduite pour qu'apparaisse en pleine lumière la seule lumière qui ait été jugée digne, du fait de la solidité qui y a été reconnue, de devoir éclairer : l'immanence propre à cette conscience pure en qui le Husserl de Heidegger ne veut pas voir le mystère constitutif lié au fait même de pouvoir se rapporter à son être sous la forme d'une question ; n'oublions pas, et c'est un thème heideggerien récurrent, que si la conscience n'était pas mystérieuse en son être, il n'y aurait pas de philosophie possible puisque cette dernière ne serait plus nécessaire.

1. Cf. *Hua XX*, p. 157 ; *RL III*, p. 191.

2. Cf. *Hua III*, p. 55 ; *Idées I*, p. 99.

3. *Ibid.* ; *Idées I*, p. 100-101.

Mais Husserl poursuit sa route, assuré de parvenir à une sphère de validité et de stabilité supérieure à celle de toutes les autres sciences : « j'opère l'épochè phénoménologique qui m'interdit absolument tout jugement portant sur l'existence spatio-temporelle »¹, car un domaine de certitude si grand qu'il en constituera le monde lui-même attend comme la valeur suprême, résultat de cette universelle mise entre parenthèses. « Toutes les sciences qui se rapportent à ce monde naturel [...], je les mets hors circuit, je ne fais aucun usage de leur validité ; je ne fais mienne aucune des propositions qui y ressortissent, fussent-elles d'une évidence parfaite ; je n'en accueille aucune, aucune ne me donne un fondement »², car une validité bien plus grande, une évidence bien plus claire et un fondement bien plus puissant m'attendent qui reposent sur la solidité présupposée du moi pur, validité, évidence et fondement absolus. Ce que vise cet engagement de la pensée dans la réduction est avant tout la dévalorisation de toute extériorité, afin que soit rendue possible la mise en valeur corrélatrice du domaine d'immanence : nous avons là toute la beauté et l'originalité de la démarche husserlienne. Le monde, ne faisant l'objet d'aucune affirmation ni négation, devient un non-objet : « ce monde maintenant n'a plus pour nous de valeur, il nous faut le mettre entre parenthèses sans l'attester, mais aussi sans le contester »³, ce qui nous oblige à chercher la structure de l'objectivité ailleurs, c'est-à-dire dans la conscience pure.

Il ne faut toutefois pas perdre de vue que la réduction ne peut être considérée comme un commencement radical, puisqu'elle est manifestement programmée par des certitudes préalables sur la validité de l'ego pur qui en sera le résultat. Husserl ne s'engage dans aucun processus de radicalité, puisque la réduction sait depuis longtemps où elle va. Ainsi, au moment de la première occurrence de la notion de réduction, dans les conférences de 1907 prononcées à Göttingen⁴, cette dernière apparaîtra sous le statut ambigu d'une activité qui ne doit rien présupposer comme déjà donné, mais qui

1. *Ibid.*, p. 56 ; *Idées I*, p. 102.

2. *Ibid.* ; *Idées I*, p. 102-103.

3. *Ibid.*, p. 57 ; *Idées I*, p. 104.

4. Notons toutefois que, dès les *Prolégomènes*, le fait « qu'il y a un monde extérieur étendu dans le temps et dans l'espace » apparaît comme faisant partie des présuppositions de la pensée courante (cf. *Hua XVIII*, p. 11 ; *RL I*, p. 11). Vouloir prendre appui sur un psychisme pur ou évacuer les incertitudes liées à la réalité d'un

doit elle-même poser une première connaissance¹ ; or, cette première connaissance ne peut être que ce qui la sous-tend, à savoir la subjectivité elle-même ; poser l'absence de présupposition comme définition de la réduction revient donc à présupposer l'absoluité de la subjectivité opératrice de cette réduction. La subjectivité pure est la présupposition fondamentale sans laquelle il n'y aurait même pas eu idée de l'épochè. Dans ce contexte et après examen, la réduction ne saurait donc en rien passer pour une volonté d'absence de présupposition. Si l'épochè ne suspend pas l'intuition mais la libère (de son entremêlement au monde extérieur), c'est que l'intuition est sans cesse *présupposée* en sa morphologie tenue pour schéma de principe. Le « droit à la chose même ! » devient un « droit à l'intuition ! », celle-ci étant posée comme la chose même en vertu de la certitude qui est censée y trouver lieu.

Une région d'être, la subjectivité intuitive qui est supposée atteindre d'elle-même son objet, a été d'emblée séparée en dignité d'une autre région, celle du monde transcendant et de ses incertitudes, et le dessein de la réduction est d'établir la région de la conscience comme principe. La perception est dite prescrire le sens des choses : « il ne faut pas perdre de vue que, *quoi que les choses soient* – ces choses dont nous seuls faisons l'objet d'énoncés, sur l'être ou le non-être desquelles seuls nous disputons et décidons rationnellement –, *elles sont telles en tant que choses de l'expérience*. C'est elle seule qui leur prescrit leur sens »² ; et cette vérité précède la réduction qui est censée y conduire. Il y a donc un cercle de présupposition, et l'épochè sait où elle va, car c'est la présupposition de la validité universelle de l'intuition qui la motive. Husserl demeure insensible au fait que le moi intuitif puisse rencontrer en son propre cœur la question de son propre être, et, dans le sens de cette insensibilité entretenue par l'ivresse de ce qui s'offre aux prises de la subjectivité et recouvre tout ce sur quoi la subjectivité ne peut déployer la moindre emprise (en premier lieu son propre être), affirme comme si cela ne pouvait faire problème, « qu'un doute est toujours pensable et qu'il en est ainsi parce que la possibilité du non-être, en tant que possibilité de principe, n'est jamais

monde extérieur à la conscience est, pour Husserl, une préoccupation de longue date.

1. *Hua II*, p. 29 ; *L'idée de la phénoménologie*, p. 51.

2. *Hua III*, p. 88 ; *Idées I*, p. 156.

exclue »¹. Quand le « c'est ainsi » fait loi, il n'y a effectivement plus rien à dire, et le questionnement, « cette piété de la pensée »² dit Heidegger, ne peut plus rien face à ce qui apparaît médiatement comme un dogmatisme : le principal reproche adressé par Heidegger à Husserl est de ne pas avoir porté le questionnement à son terme, ce que Husserl ne jugeait pas nécessaire puisque remonter au-delà d'un moi pur considéré comme originaire n'a effectivement et de ce point de vue rien de nécessaire.

Heidegger demeure ferme : la pensée répond à sa vocation quand elle pénètre dans le problème qui s'ouvre devant elle, non quand elle le ramène à ses propres normes de confort. Mais quand l'obscurité se présente devant la conscience husserlienne, l'attitude fondamentale consiste à la réduire à la clarté dégagée par la conscience, clarté dont on ne connaît pas l'origine mais qu'on institue tout de même principe sous prétexte qu'elle est seulement clarté, comme s'il n'y avait pas de clartés surgissant de l'ombre et retournant à l'ombre : Heidegger et Husserl s'opposent essentiellement sur le problème du statut qui doit être accordé à la lumière, originaire pour Husserl, pour Heidegger surgie d'une obscurité qui doit être pensée dans sa capacité même à faire jaillir la zone de clarté de l'ouvert. Ainsi, quand une zone d'obscurité se présente à la conscience, la pensée husserlienne n'y pénètre pas mais veut tout à fait consciemment la dissoudre dans la clarté du déjà-connu inhérent à la conscience : « La clarté n'exclut pas une certaine aire d'indétermination, reconnaît Husserl. [Mais] c'est précisément la tâche ultérieure de la déterminer avec plus de précision ou de la rendre plus claire, de même qu'il importe d'autre part, par des comparaisons, des changements dans le contexte, d'en faire l'analyse intérieure pour la résoudre en composantes ou en couches »³. Quand le mystère se présente, Husserl s'enfonce dans la normativité de la lumière, que contredit pourtant la survenue même de ce mystère, afin de résoudre ou de dissoudre l'énigme ; Heidegger veut au contraire s'enfoncer dans cette énigme en la laissant être de sorte qu'en s'exprimant elle puisse ainsi au moins montrer à la pensée comment l'aborder.

1. *Ibid.*, p. 87 ; *Idées I*, p. 152.

2. GA 7, p. 36 ; EC, p. 48.

3. *Hua III*, p. 170-171 ; *Idées I*, p. 286.

Quelle que soit la relativité que les *Ideen I* impriment malgré elles à la notion d'« absence de présupposition », Husserl met en pratique la réduction phénoménologique qui le fait aboutir comme prévu à une conscience se manifestant d'emblée comme absolue, ce qui parachève cette soumission de l'être au moi, que reconnaît Husserl en affirmant que se trouve inversé le sens usuel de l'expression être. « L'être qui pour nous est premier, en soi est second, c'est-à-dire que ce qu'il est, il ne l'est que par « rapport » au premier »¹. Ce renversement absolu n'est possible que parce que la réduction aboutit elle-même à une conscience absolue dont l'être ne peut alors que dépendre : « Si [...] nous évoquons ainsi la possibilité du non-être incluse dans l'essence de toute transcendance de chose, il devient clair *que l'être de la conscience*, et tout flux du vécu en général, *serait certes nécessairement modifié si le monde des choses venait à s'anéantir, mais qu'il ne serait pas atteint dans sa propre existence*. [...] *Par conséquent nul être réel*, nul être qui pour la conscience se figure et se légitime au moyen d'apparences, n'est *nécessaire pour l'être de la conscience même* (entendue en son sens le plus vaste de flux du vécu). *L'être immanent est donc indubitablement un être absolu, en ce sens que par principe nulla « re » indiget ad existendum* »². La réduction fait apparaître la conscience comme n'ayant besoin de rien pour exister. Ce célèbre texte du § 49 des *Ideen* est la parfaite généralisation de ce qui est énoncé un peu auparavant sur le statut du vécu : « Toute perception immanente garantit nécessairement l'existence de son objet. Quand la réflexion s'applique sur mon vécu pour le saisir, j'ai saisi un absolu en lui-même, dont l'existence ne peut par principe être niée ; autrement dit, l'idée que son existence ne soit pas est par principe impossible »³. Ce qui est valable pour le vécu l'est sur un mode encore plus éminent pour ce qui est le pôle de tous les vécus et leur structure : le moi pur. Un problème émerge cependant, que ne se pose pas Husserl : si le vécu, et à plus forte raison le moi pur, est ainsi posé sur l'existence, aspect même dont dépend leur absoluité, ne faut-il pas se demander quelle est la consistance de ce sur quoi le vécu et le moi sont ainsi déposés, la consistance de cet être dont le contact permanent leur donne leur caractère absolu ? Mais loin

1. *Ibid.*, p. 93 ; *Idées I*, p. 164.

2. *Ibid.*, p. 91-92 ; *Idées I*, p. 161-162.

3. *Ibid.*, p. 85 ; *Idées I*, p. 149.

d'entrevoir le caractère conditionnant de l'être pour l'absoluité du moi pur, Husserl fait dépendre l'être de ce moi qui ne reçoit pourtant son absoluité que de sa persistance dans cet élément qui de fait le dépasse.

Une fois l'épochè accomplie, demeure malgré tout cet ego résiduel et absolu (dont les principes sont en réalité (présup)posés depuis le départ ¹), ego dont la vie intérieure, tissée d'une multitude de vécus intentionnels qui sont autant de visées d'objets, apparaît dans toute sa plénitude : « tandis que nous sommes maintenant tournés vers l'objet pur sous le mode du « cogito », toutes sortes d'objets « apparaissent néanmoins, accèdent à une conscience intuitive » ². Le moi pur est ainsi « un *champ de perceptions potentielles* » ³. Chaque vécu de conscience vise quelque chose et se révèle comme un être-relationnel produisant lui-même l'horizon de l'objet ; il n'est donc plus besoin d'un extérieur pour que la conscience puisse se rapporter à un extérieur, puisque la propre structure de la conscience est elle-même extériorisatrice. « En tout cogito actuel un « regard » qui rayonne (*ausstrahlender*) du moi pur se dirige sur l'« objet » (*Gegenstand*) de ce corrélat de conscience, sur la chose, sur l'état de choses, etc. » ⁴. Cette structure extériorisatrice ne dépend plus d'une action du monde extérieur sur la conscience puisque la conscience intentionnelle dessine elle-même et en elle-même, dans sa propre immanence, la structure d'extériorité du monde : il n'y a plus à considérer de monde extérieur ou transcendant, puisque l'extériorité est un mode de l'immanence d'une conscience intentionnelle. Parce qu'elle est intentionnelle, la conscience possède la capacité intrinsèque de constituer le monde ; c'est la raison pour laquelle l'intentionnalité peut être dite « le thème central de la phénoménologie ». L'intentionnalité est un thème qui impressionne déjà beaucoup le Husserl « pré-phénoménologue » – avant qu'il ne le généralise pour en faire le ressort fondamental de la dynamique psychique – puisque nous le voyons apparaître dès ses premiers travaux, notamment sous la forme du concept scolastique d'« *inexistence* » où le préfixe latin « *in* » (qui

1. Cf. *ibid.*, p. 94 ; *Idées I*, p. 165, où Husserl parle du « résidu phénoménologique cherché », dont la présence est par conséquent présupposée.

2. *Ibid.*, p. 169 ; *Idées I*, p. 284.

3. *Ibid.*

4. *Ibid.*

n'a ici aucun sens privatif) est déjà compris, par-delà son sens locatif, dans son sens de visée (« *in* » peut en effet signifier « vers »)¹. Par ce mouvement pensé dans l'intentionnalité, le moi pur est établi pouvoir devenir suffisamment puissant pour *intégrer* la transcendance dans le sein de l'immanence : « Si la mise hors circuit du monde et de la subjectivité empirique qui s'y rattache laisse pour résidu un moi pur [intentionnel], différent par principe avec chaque flux du vécu, avec lui se présente une transcendance *originale*, non constituée, *une transcendance au sein de l'immanence* »². Dès lors que l'extériorisation appartient à la sphère d'immanence de la conscience, la possibilité de la perception d'objet ne dépend plus d'un « choc » avec le monde extérieur : la capacité d'être affecté se présente, après la réduction, comme corollaire de la conscience intentionnelle. Ce domaine de rayonnement qu'est l'ego pur produit la possibilité de la rencontre avec un objet sans que la conscience ait à sortir d'elle-même. « C'est l'intentionnalité qui caractérise la *conscience* au sens fort » et « il s'agit donc de reconnaître dans *l'intentionnalité* le titre qui rassemble des structures phénoménologiques fort vastes »³. La conscience possède cette vie intentionnelle qui la porte à la rencontre du monde. « Nous allons plus loin : il n'est même pas impensable que le monde de notre intuition puisse être le dernier mot »⁴. La conscience constitue donc la possibilité même du monde avant toute conscience

1. Cf. *Philosophie de l'arithmétique*, p. 83-86. Notons que le geste général de l'intentionnalité, qui consiste à penser la conscience dans la relation à son objet, n'a rien d'original en soi puisque, outre son utilisation par la scolastique, on le retrouve entre autres et particulièrement chez Maine de Biran où l'on peut lire : « *Conscience* veut dire *science avec*, [...] *science de soi avec celle* [...] de quelque chose » (*Mémoire sur la décomposition de la pensée*, Vrin, p. 325 n.), ou chez Hegel pour qui la conscience est directement conçue dans son rapport à l'objet qui se tient devant elle (*Gegen-stand*), comme le montre le début de la *Phénoménologie de l'Esprit* ou le § 413 de l'*Encyclopédie* de 1830. L'originalité de l'intentionnalité husserlienne ne provient pas de la notion d'intentionnalité en elle-même, mais de l'usage qui en est fait en vue de la constitution du monde par le déploiement de l'ego dont elle est le comportement fondamental.

2. *Hua III*, p. 110 ; *Idées I*, p. 190.

3. *Ibid.*, p. 168 ; *Idées I*, p. 283. Heidegger met en cause une tendance husserlienne qui apparaît nettement ici : au lieu de poser la question de l'espace rendant possible le déploiement de l'intentionnalité, Husserl regarde immédiatement en direction de la façon dont il va pouvoir utiliser ce nouveau concept fondamental. c'est-à-dire en aval et non en amont de ce dernier.

4. *Ibid.*, p. 88 ; *Idées I*, p. 155.

thétique d'un monde – c'est-à-dire avant même qu'une thèse ou une position sur le monde ne soit prononcée – et avant tout remplissement du flux intentionnel par une donnée matérielle (ou « hylétique »). Elle constitue (dans tous les sens du terme) le monde. Ce qu'on considère traditionnellement comme l'extériorité du monde (ou sa transcendance, dit Husserl) à la conscience est désormais com-pris à l'intérieur même de la structure de cette conscience en tant qu'intentionnelle. « On ne doit donc pas se laisser abuser par les mots, quand on parle de la transcendance de la chose à l'égard de la conscience ou de son « être-en-soi ». Le concept authentique de la transcendance de la chose, qui sert d'étalon pour tout énoncé rationnel portant sur la chose, ne doit pourtant lui-même avoir d'autre origine que le propre statut eidétique de la perception ». De fait, « il n'est point d'objet existant en soi que la conscience et le moi de la conscience n'atteignent »¹.

Ainsi, « parce que dans [la subjectivité pure] se constitue l'être de tout ce qui, pour le sujet, se laisse diversement expérimenter – à savoir le transcendant au sens le plus large du terme –, on l'appelle subjectivité transcendantale »². La subjectivité pure est le fondement de l'apparition de toutes les régions perceptives ou conceptuelles possibles dans le monde. La réduction fait naître cette conscience « à la générosité qu'elle s'ignorait répandre »³. Bien que son être-rayonnant ou son être-source ne soit pas explicité en son espace de possibilité, c'est de cette subjectivité que dépendent toutes les autres sciences particularisées par la spécificité de leur domaine de recherches (sciences particulières que Husserl appelle les ontologies régionales, manifestant pour Heidegger, par l'usage présent du terme « ontologie », qu'il ne fait pas de distinction entre l'étant dans son extériorité pure ou dans la possibilité de l'appréhension de son en-tant-que, c'est-à-dire de son être, et l'objet comme objet banal, naturel ou intramondain). Et plus généralement encore, « toute construction hypothétique introduite par la vie pratique et par la science empirique se réfère à cet horizon variable mais toujours « posé-avec » le monde même ; c'est lui qui donne sa signification essentielle à la thèse du monde »⁴. C'est dans la

1. *Ibid.*, p. 89 ; *Idées I*, p. 157.

2. Article *Phénoménologie*, *op. cit.*, p. 39.

3. Selon l'expression de P. Ricœur, en note de la p. 158 de sa traduction d'*Ideen I*.

4. *Hua III*, p. 90 ; *Idées I*, p. 158.

subjectivité pure aussi et seulement que, selon Husserl, toute psychologie peut trouver son fondement : « La psychologie pure, à titre de science positive de la conscience, renvoie à la science transcendante de la subjectivité pure. Cette dernière est la réalisation effective de l'idée de la phénoménologie en tant que philosophie scientifique »¹.

Par ce que l'article *Phénoménologie* n'hésite pas à appeler, en stricte continuité avec les *Ideen I*, une « conversion du regard » (*Blickwendung*), les vécus de la conscience, en tant qu'intentionnels, apparaissent comme constituants en même temps qu'ils se constituent un monde d'objets. Leur inhérente intentionnalité les met directement en relation avec leur corrélat, ou mieux : les fait correspondre à ce corrélat même. Le vécu intentionnel est sa propre corrélation et se présente comme la structure même de l'objectivité. Il porte en lui la possibilité de l'objet ; il est lui-même l'objet, à cela près qu'il lui manque son remplissement, manque que viendront pallier les données hylétiques dont le surgissement n'est rendu possible que par l'espace d'affectibilité déployé par la subjectivité transcendante – le remplissement dépend donc également de la sphère de l'immanence conscientielle. La révolution husserlienne telle qu'elle apparaît dans les *Ideen I* consiste en ce que le vécu prend à présent la place de l'objet : ce dernier demeure ainsi maintenu dans une sphère d'immanence, la conscience pure dont l'activité intrinsèque désormais mise en évidence et prise en compte, suffit pour Husserl à faire cesser le problème de l'extériorité du monde : « Tous les vécus à travers lesquels nous nous rapportons directement aux objets (expérimenter, penser, vouloir, évaluer) sont susceptibles d'une conversion du regard en vertu de laquelle ils deviennent eux-mêmes objets. Les différents modes du vécu se révèlent comme ce en quoi se montre, « apparaît », tout ce à quoi nous nous rapportons. On nomme donc ces vécus des phénomènes »². Le vécu est en lui-même cet être-en-rapport qui fait cesser la nécessité d'une extériorité de l'objet pour expliquer le contact de fait de la conscience et de cet objet, et ramène la possibilité d'une relation à l'extériorité, à l'intérieur du domaine d'immanence d'une conscience intentionnelle. Ce qui est extérieur, « ce qui est transcendant est donné au moyen de certains enchaînements au

1. Article *Phénoménologie*, *op. cit.*, p. 39.

2. *Ibid.*

sein de l'expérience »¹, c'est-à-dire au sein de la sphère du moi pur. Le rôle de la phénoménologie telle que l'a établie Husserl, consiste à prendre acte de cette plénitude retrouvée dans le vécu d'essence intentionnelle afin d'y découvrir la totalité du monde.

La phénoménologie de Husserl considère comme des objets, ou comme étant l'objet lui-même, les actes de conscience considérés jusqu'alors comme non objectifs : « Pendant que nous intuitions, pensons, traitons théoriquement des objets [extérieurs], et les posons par là comme réalités dans n'importe quelles modalités d'être, nous ne devons pas diriger notre intérêt théorique sur ces objets, ce *n'est pas eux* qu'il faut poser comme réalités tels qu'ils apparaissent et tels qu'ils ont validité dans l'intention de ces actes, mais au contraire, ce sont justement ces actes, jusque-là dénués de toute objectivité, qui doivent désormais devenir les objets de l'appréhension et de la position théorique ; c'est eux que nous devons considérer dans de nouveaux actes d'intuition et de pensée, analyser d'après leur essence, décrire, rendre objets d'une pensée empirique ou idéatrice »². Pour en venir à cette conversion, la méthode de la réduction phénoménologique est nécessaire, car l'esprit humain a une incompressible tendance naturelle à se rapporter au monde extérieur comme à la seule réalité (c'est ce que Husserl nomme « l'attitude naturelle »), et à demeurer ainsi aveugle aux possibilités de la conscience intentionnelle. S'en tenir aux vécus ou aux purs actes de conscience, « c'est là une orientation de pensée contraire à nos habitudes les mieux ancrées, se renforçant sans cesse depuis l'origine de notre développement psychique. D'où le penchant presque indéracinable à retomber constamment de l'attitude de pensée phénoménologique dans l'attitude simplement objective »³.

Bien que Husserl réduise le monde à l'activité d'une conscience constituante absolue, donatrice de sens et d'apparaître, et que l'être ne soit vu que comme un simple corrélat de l'intentionnalité, il se défend pourtant de ce dont on l'a souvent et de diverses manières accusé, à savoir de tomber dans l'idéalisme : il affirme à la fois, d'une part, que l'être est corrélat intentionnel et « [n']a par conséquent [que] le sens purement secondaire, relatif d'un être *pour* une

1. *Hua III*, p. 92 ; *Idées I*, p. 162.

2. *Hua XIX*, p. 9-10 ; *RL II*, I, p. 10-11.

3. *Ibid.*, p. 10 ; *RL II*, I, p. 11.

conscience », mais d'autre part, que « cela n'implique pas qu'un ordre aveugle de lois impose à l'*ordo et connexio rerum* de se régler sur l'*ordo et connexio idearum* »¹. Comment concilier ces deux propositions ? Simplement en étant attentif à ce que Husserl explique tout de suite après, à savoir que l'être n'étant qu'un corrélat de la conscience intentionnelle, il n'y a en fait aucun sens à supposer deux mondes, un monde d'idées et un monde de choses, alors qu'il n'y a que le monde de l'immanence conscientielle. Husserl tente ainsi d'échapper à l'accusation d'idéalisme en affirmant que l'être n'est rien, donc ne saurait s'opposer à une sphère d'idéalité ; et s'il n'y a pas de domaine pour s'opposer à l'idéalité, il n'est donc pas besoin de poser l'idéalité en l'opposant : étant la seule réalité, elle est idéalité sans être idéalisme, puisque idéalité constituante de toute transcendance. « La réalité, aussi bien la réalité d'une chose prise séparément que la réalité du monde dans son ensemble, ne comporte par essence aucune autonomie. Ce n'est pas en soi quelque chose d'absolu qui se lie secondairement à un autre absolu ; ce n'est au sens absolu, strictement rien ; elle n'a aucune « essence absolue » ; son titre d'essence est celui de quelque chose qui par principe est *seulement* intentionnel, *seulement* connu, représenté de façon consciente, et apparaissant »². Husserl entend donc se soustraire à l'idéalisme grâce à cet argument : éviter le schéma de tout idéalisme classique qui oppose la conscience à la chose en donnant la primauté à la conscience – ce qui est une façon d'admettre tout de même la réalité de la chose. Mais, comme le montre Heidegger, Husserl va en fait beaucoup plus loin dans l'idéalisme que l'on n'a finalement coutume de le dire : au lieu d'opposer la conscience et l'être, il supprime la réalité propre de l'être (par laquelle pourtant l'ego se constitue – dans l'intuition catégoriale – et est constitué – puisque, pour être absolu, il faut d'abord être). L'idéalisme de Husserl n'échappe à l'idéalisme banal que dans le sens où il est un *idéalisme total* dans lequel toute transcendance est résorbée et soumise à la vie de la conscience intentionnelle. On n'est pas moins idéaliste quand, loin de ne faire que dévaloriser l'être, on le supprime en le réduisant au déploiement d'une intentionnalité dont Heidegger montrera au contraire qu'il la

1. *Hua III*, p. 93 ; *Idées I*, p. 164.

2. *Ibid.*, p. 93-94 ; *Idées I*, p. 164-165.

conditionne¹. Cette étonnante radicalité husserlienne qui donne absolument tout à la conscience devient moins curieuse lorsqu'on la replace dans le contexte des *Recherches logiques* dont le motif principal est la découverte d'une indépendance principielle de la logique formelle. On peut même lire, dans l'Appendice situé à la fin de la *Sixième Recherche* et qui est un appendice à l'ensemble des *Recherches*, une certaine tendresse pour la fameuse phrase de Schopenhauer, « le monde est ma représentation », que Husserl considère être une suffisante évidence pour mentionner l'espèce (un peu méprisée, et jugée rare) de ceux qui refusent de l'admettre².

Malgré cette rapide référence à Schopenhauer, l'idéalisme de Husserl n'a rien de banal et demeure original. Pour Husserl, la conscience pure est la forme absolue du monde, non toutefois dans le sens trop unilatéral, trop facilement idéaliste, où elle plaquerait ses catégories finies sur le donné afin de se rendre ce dernier visible selon le prisme de ses propres normes, mais en tant que la conscience pure se révèle comme l'origine donatrice d'un monde, alors que le monde transcendant à la conscience et les énoncés thétiques sur ce monde ont été mis entre parenthèses puis ont été structurellement ramenés à la sphère de l'immanence. Tout ce qui a fait l'objet de la réduction peut être retrouvé dans l'immanence de la conscience : il n'est donc plus besoin d'un monde transcendant ; il n'y a plus de sens à penser en philosophie un monde extérieur dont on peut précisément se passer entièrement grâce à la découverte de la richesse de la vie intentionnelle et de la multiplicité des significations qu'elle est capable de déployer. La phénoménologie met toute thèse transcendante hors de jeu ; « nous n'y prenons plus part ; nous dirigeons notre regard de façon à pouvoir saisir et étudier théoriquement la *conscience pure dans son être propre absolu*. C'est donc elle qui demeure comme le « *résidu phénoménologique* » cherché ; elle demeure, bien que nous ayons mis « hors circuit » le monde tout entier, avec toutes les choses, les vivants, les hommes, y compris nous-mêmes. Nous n'avons proprement rien perdu, mais gagné la totalité de l'être absolu, lequel, si on l'entend correctement,

1. La réduction de l'être à la conscience est pour Heidegger rigoureusement impossible puisque toute conscience absolue l'est de sa persistance dans l'être et ne peut se rapporter à son être que si elle a un accès premier à cet être lui conférant la possibilité d'une accession à soi-même.

2. Cf. *Hua* XX, p. 234 ; RL III, p. 282.

recèle en soi toutes les transcendances du monde, les « constitue » en son sein »¹. La phénoménologie abolit ainsi le problème du rapport entre l'extérieur et l'intérieur par la mise en lumière d'une conscience dont la structure intentionnelle constitue un unique monde d'immanence : « la nature n'est possible qu'à titre d'unité intentionnelle motivée dans la conscience au moyen de connexions immanentes »², et « l'existence d'une nature ne peut pas conditionner l'existence de la conscience, puisqu'une nature se promeut elle-même comme corrélat de la conscience ; elle n'est qu'en tant qu'elle se constitue au sein d'un enchaînement ordonné de la conscience »³. La conscience peut donc se clore en toute sûreté sur elle-même puisqu'elle retrouvera en soi-même la possibilité de l'apparaître d'un monde qui lui restera objet d'intuition tout en étant affirmé dans son extériorité en vertu de ce que rend possible la notion d'intentionnalité. La transcendence du monde est soit intégrée à l'immanence de l'ego, soit définitivement mise entre parenthèses par la réduction phénoménologique qui veut montrer qu'il n'y a aucun sens à vouloir sortir d'une conscience qui par essence ne peut sortir d'elle-même pour mesurer sa propre distance à l'objet extérieur. Husserl pose ainsi avec force : « La conscience [...] ne peut rien admettre en soi d'étranger à son essence sous peine d'absurdité »⁴.

L'ego transcendantal produit en lui-même et sans sortir d'un cercle sans extériorité – d'un cercle au-delà duquel il n'y a rien et/ou au-delà duquel il n'est ni nécessaire ni utile que nous supposions qu'il y ait quelque chose – l'être-extérieur de l'objet qui n'est autre pour Husserl que la structure intentionnelle du vécu. « *Le se-rapporter-à-l'objet-transcendant*, viser cet objet de telle ou telle manière, est assurément un caractère interne du phénomène »⁵, autrement dit de la sphère d'immanence des vécus, le moi absolu. L'ego transcendantal *ne crée pas* le monde puisque le terme « créer » supposerait la position d'une extériorité de principe, et il n'y a rien qui puisse échapper aux connexions internes de l'immanence ; l'ego *constitue* le monde, il est son domaine d'apparition ou

1. *Hua III*, p. 94 ; *Idées I*, p. 165-166.

2. *Ibid.*, p. 95 ; *Idées I*, p. 167.

3. *Ibid.*, p. 96 ; *Idées I*, p. 169.

4. *Ibid.*, p. 103-104 ; *Idées I*, p. 179.

5. *Hua II*, p. 46 ; *L'idée de la phénoménologie*, p. 71.

« la source donatrice originaire ». Il n'y a et ne peut y avoir rien d'extérieur au moi transcendantal : « *Das transzendente Ich hat kein Draussen*, écrit Husserl : Le moi transcendantal n'a pas d'extérieur »¹. Dans ce contexte, où tout dépend de l'intentionnalité de la conscience absolue, intentionnalité qui assure à elle seule la possibilité d'une constitution intégrale du monde, le couple sujet/objet qui recouvre la présupposition de cette différence entre l'immanent et le transcendant qu'abolit la réduction, n'a plus lieu de voir maintenue son obsolète formulation ; c'est pourquoi, l'unité établie par l'intentionnalité entre l'« intérieur » et l'« extérieur » permet de remplacer ces concepts par le couple de la noèse (l'acte de penser, la visée intentionnelle) et du noème (l'objet de pensée ou plus précisément : le corrélat objectif-intentionnel sur lequel porte l'acte de penser). Le couple noèse/noème recoupe « une distinction fondamentale qui concerne l'intentionnalité : la distinction entre les composantes proprement dites des vécus intentionnels et leurs corrélats intentionnels (ou les composantes de ces corrélats) »². Le règne de l'intentionnalité fait apparaître les vécus de conscience comme des « structures noético-noématiques ». La terminologie noético-noématique accomplit la réduction de l'objet à la sphère d'immanence de l'évidence intuitive. Cette nouvelle formulation n'a rien de révolutionnaire par rapport à ce qui est et a déjà été mis en place par Husserl, mais ne fait que tirer les conséquences lexicales de l'agir intentionnel de la subjectivité absolue. Les *Prolégomènes* de 1900 parlent déjà de conditions noétiques de la connaissance, et, sans parler encore de noèmes, affirment qu'à ces déterminations doivent correspondre « des conditions qui sont fondées purement dans le « contenu » de la connaissance »³. La structure noético-noématique de la conscience ne surgit pas tout à coup, mais apparaît comme la ratification lexicale d'une attitude philosophique visant à investir la subjectivité d'un pouvoir de constitution et de donation de sens⁴.

1. *Zur Lehre des transzendentalen Idealismus* (Pour une théorie de l'idéalisme transcendantal), B IV 6 (passage de 1924).

2. *Hua III*, p. 181 ; *Idées I*, p. 303.

3. *Hua XVIII*, p. 238 ; *RL I*, p. 263.

4. C'est pourquoi il nous paraît difficile de nous étonner, avec J. ENGLISH, que

**b) L'ego : un fondement laissé impensé.
Difficultés de la tentative husserlienne.**

Puisque tout l'effort de la phénoménologie consiste à réduire l'extériorité et à mettre en évidence la richesse du moi pur qui porte dans l'immanence de ses vécus la structure même de la manifestation, on comprend rapidement qu'il ne reste plus qu'une seule chose à faire : si « la révolution du regard qui se tourne vers [les vécus], l'expérience et la détermination des vécus purement et simplement comme tels [...] caractérise la phénoménologie », alors « avec la conversion du regard en direction des phénomènes s'ouvre une tâche générale, celle d'explorer systématiquement et de comprendre comme un tout clos et achevé en soi la multiplicité des vécus, ses formes typiques, ses degrés et ses connexions hiérarchisés [*Stufenzusammenhänge*] »¹. La phénoménologie suspend la thèse du monde et reconduit le regard vers ce qu'elle veut penser comme l'origine de toute manifestation de monde : la subjectivité intentionnelle comme structure de la phénoménalisation du monde. La conscience évolue en elle-même, dans l'opulence que lui confère son être-intentionnel. En outre, et c'est là l'élément capital pour saisir l'intention première de la phénoménologie husserlienne, le monde une fois mis entre parenthèses et ne faisant plus l'objet d'aucun acte thétique, le moi pur transcendantal une fois posé comme unique réalité sans extériorité et à qui il n'est besoin de rien d'autre que soi pour exister, l'unité systématique du phénomène en général peut alors être postulée, autrement dit, une intelligence exhaustive de la totalité des phénomènes est possible en droit, ce qui impose à la phénoménologie de se porter elle-même comme

Husserl « ait si peu cherché à exploiter les ressources que lui offrait cette nouvelle formulation » (*Le vocabulaire de Husserl*, p. 81), car cette formulation ne donne aucune ressource autre que celle dépendant de l'intentionnalité dont elle sert à dire les effets sur la compréhension que la phénoménologie transcendantale prend de la structure du psychisme. Le couple noèse/noème ne vise rien d'autre qu'à parler du monde en régime de réduction. C'est l'aboutissement de l'établissement de l'immanentisme husserlien. Il ne s'agit donc pas de « découverte », selon l'expression que choisit J. English, mais d'une *déduction*. Ce couple n'étant que le synonyme d'une pensée déjà existante, rien n'est plus naturel que son usage relativement restreint puisque Husserl bénéficie d'un lexique déjà existant dont ces concepts sont une manifestation parmi d'autres et auquel ils n'ont pas, dans l'esprit de l'auteur, à se substituer de manière radicale.

1. Article *Phénoménologie*, *op. cit.*, p. 39.

permanent inventaire de l'infinie multiplicité des actes de conscience. Il y a donc à la fois infinité *de fait* des possibilités pour la conscience de se rapporter à un objet ou d'avoir un vécu, et clôture *de droit* du secteur d'investigation qui est considéré lui-même comme le tout, et Husserl parle de l'étendue immense des recherches dont ont été à la fois reconnues la possibilité et l'exigence¹ : comment la phénoménologie pourrait-elle dès lors devenir autre chose qu'une permanente recherche visant à établir le catalogue exhaustif des différentes possibilités de se rapporter à l'objet... Et de fait, c'est ce qu'elle deviendra, oscillant continuellement entre la préoccupation de recension qu'autorise mais (surtout et finalement) *exige* l'établissement de la clôture sur soi de la conscience, et le souci constant (prenant souvent pour cette raison de doloristes accents) de vouloir renforcer la réduction en s'y maintenant perpétuellement afin de garder en vue le moi pur qui donne en retour sa légitimité à cette nécessairement fastidieuse recension : *le moi pur ouvre finalement le difficile paradoxe de la possibilité d'une impossible exhaustivité.*

La multiplicité des vécus, multiplicité qui compose le monde immanent, est, dit Husserl, « un monde clos et achevé en soi ». De cette totalité dont la phénoménologie husserlienne conduit à postuler la présence, il s'agit donc de faire l'exégèse progressive, jusqu'à ce qu'un « système de l'idéalisme transcendantal ou intentionnel » soit érigé². « La recherche phénoménologique, dit Heidegger, a pour tâche de scruter tous les domaines existant quant à leur structure »³, et cette structure commune aux différentes régions du monde est celle de la conscience intuitive dont la dynamique intentionnelle permet de produire l'horizon d'objectité rendant possible l'accès à l'objet. Comme le résume N. Depraz, « la phénoménologie est une nouvelle manière de regarder les choses autour de nous et de les décrire scientifiquement »⁴, et ce projet fondamental est aux antipodes d'une pensée qui recherche le *fond ontologique s'avérant comme fond d'abîme* » désigné par la structure de cette ipséité qui regarde en permanence et sans y penser

1. Cf. *Hua III*, p. 319 ; *Idées I*, p. 512.

2. N. DEPRAZ reconnaît ainsi à juste titre que « Husserl n'a cessé de rechercher une telle synthèse » (« Husserl », in *Gradus philosophique*, p. 339).

3. *Conférences de Cassel*, p. 175.

4. *Op. cit.*, p. 338.

vers l'être – de la capacité d'accueil de la chose par le soi. La vue, comme intuition, ayant été érigée par Husserl en principe absolu d'investigation, il s'agit de tout placer sous ce nouveau regard potentiellement totalisant, de comprendre tout élément à la lumière du fait qu'il tient sa source de l'activité constituante du moi absolu, et d'établir le catalogue des divers types de structurations intentionnelles dont ce moi est capable. C'est pourquoi « la phénoménologie procède en élucidant par une vue, en déterminant le sens et en distinguant le sens. Elle compare, elle distingue, elle établit des liaisons, met en rapport, divise en parties, ou isole des moments »¹, et ce « afin de déterminer le sens de *toutes* les corrélations qui sont à éclaircir »². Husserl se livre à une véritable archéo-logie de la vie psychique, c'est-à-dire à une mise en œuvre d'une pensée des déclinaisons du principe (l'ego), ou encore à un constant repérage de la présence du principe dans les vécus afin de réactiver leur teneur de sens au sein de ce principe. La phénoménologie telle qu'il la comprend est une recherche des implications intentionnelles du divers sur la base de la présence de l'ego absolu enlacé à ce divers.

Pourtant, à partir de la clôture apparemment rationnelle du soi sur soi – apparemment rationnelle puisque fondée sur des bases non pensées qui font de la certitude de l'intuition des vécus la norme de toute apparition possible – un autre chemin est possible, un chemin intra-phénoménologique dans le sens où il *traverse* cette phénoménologie, un chemin paradoxal puisqu'il suit le même chemin tout en aboutissant à un autre espace. Entrer dans la vie intentionnelle une fois la réduction décidée et maintenue est une obligation à laquelle on ne peut se soustraire. Mais, d'une part, il faudrait trouver, dans le moi pur ainsi dégagé, la possibilité même de la réduction qui conduit à lui-même³ ; et, d'autre part, ne trouver dans l'analyse des vécus qu'occasion de description, n'est possible qu'à partir du moment où la description n'a pas été au bout d'elle-même, c'est-à-dire à partir du moment où elle n'a pas trouvé le sens de son propre être-décrivant. Et comment pourrait-elle aller jusqu'à sa

1. *Hua II*, p. 58 ; *L'idée de la phénoménologie*, p. 83.

2. *Ibid.*, p. 76 ; *L'idée de la phénoménologie*, p. 102.

3. Ce que Husserl ne fait pas qui, comme le montre la structure circulaire de la démarche vers la réduction dans *Ideen I*, se contente de présupposer la nécessité de la réduction du but qui est à atteindre, puis, une fois ce but atteint, de se réjouir du chemin qui y a conduit.

limite supérieure si la tâche que la phénoménologie transcendantale s'assigne – sur la base de la clôture sur soi de la subjectivité pure, et forte de l'idée régulatrice d'une totalité dont l'idée de clôture postule par définition la possibilité – consiste, comme le montre J.-L. Marion¹, à compter dans la plus obsédante et impossible exhaustivité, l'infinie multiplicité des occurrences intentionnelles, des donations de sens, et des comportements consciencieux, puis à se porter elle-même à la description phénoménologique de toutes les autres sciences (devenues ontologies régionales) pour montrer comment elles dépendent de la propre constitution du moi pur. Husserl insiste ainsi, dans le dernier paragraphe des *Ideen I* (éloquentement intitulé « L'extension totale du problème transcendantal »), sur « l'étendue immense des recherches dont on vient de reconnaître la possibilité et de poser l'exigence »², comme nous l'avons vu, et affirme un peu plus loin l'extension épistémologique de cette extension même en l'identifiant avec la phénoménologie elle-même : « Ce qui vient d'être dit peut être transposé de la sphère matérielle à la sphère formelle et aux disciplines ontologiques qui lui sont appropriées, donc à tous les principes et à toutes les sciences en général reposant sur des principes, à condition d'élargir comme il convient l'idée de constitution. Par là s'élargit, il est vrai, le cadre des recherches constitutives, au point de pouvoir embrasser finalement l'ensemble de la phénoménologie »³.

La phénoménologie husserlienne finit ainsi par porter son regard vers ce qu'elle ouvre plutôt que vers ce qui ouvre, ou mieux, *ne regarde ce qui ouvre que pour mieux regarder ce qui s'ouvre*. Et à la découverte de l'infinité du champ d'investigation, Husserl, comme l'attestent nombre de ses lettres ou de ses confidences, est pris de vertige devant l'ampleur de la dispersion rendue possible par l'exploitation totale de la position du moi absolu comme fondement de toute science rationnelle. Mais ce vertige est dit appartenir à l'essence même de la phénoménologie puisqu'« un traitement systématique de toutes les descriptions de conscience exigées par le terme global de constitution de l'objet devrait embrasser absolument toutes les descriptions de conscience »⁴. Dans ce contexte,

1. Cf. J.-L. MARION, *Réduction et donation*, chap. 1.

2. *Hua III*, p. 319 ; *Idées I*, p. 512.

3. *Ibid.* ; *Idées I*, p. 513.

4. *Ibid.*, p. 323 ; *Idées I*, p. 517. Il s'agit de la dernière phrase des *Ideen I*.

remarque Heidegger, l'exploration descriptive ne peut que faire d'elle-même sa propre fin et se perdre ainsi en elle-même, noyée par la luxuriance du donné qui voile non seulement la tâche mais jusqu'à la possibilité même de penser la donation, la phénoménologie regardant en fin de compte plus vers le bas que vers le haut, plus vers ses possibilités de déduction que vers la source du moi-principe qui donne déduction. Et c'est précisément ce qui advient chez Husserl pour qui l'être de la subjectivité transcendantale source du monde n'est pas interrogé autrement que pour en faire ressortir les multiples déclinaisons. C'est ainsi que les *Ideen II* (qui sont significativement comprises et désignées comme « recherches phénoménologiques pour la constitution »), prenant appui sur les acquisitions principielles des *Idées directrices*, donnent son matériau concret au projet phénoménologique de description pure rendu possible par la mise en présence de l'ego constituant. Adossées à ce qui doit donc être considéré finalement comme l'effort le plus originaire de la phénoménologie husserlienne (les *Ideen I*), les *Ideen II* sont le champ d'application des lignes fondamentales obtenues par la réduction, et visent à construire la notion phénoménologique de ce qui se trouve en deçà de l'ego pur et est conditionné par lui, à savoir l'être et son sens d'être qui sont affirmés dépendre de cet ego. *Ideen II* manifeste à la fois la puissance analytique de Husserl et (ce qui est finalement aux yeux de Heidegger la même chose) la perte de soi de la phénoménologie dans le champ des analyses concrètes : l'être y est compris comme un ensemble constitué dont il faut exhumer les différentes couches de signification (nature matérielle, nature animale, monde de l'esprit). Le moi se dit en plusieurs sens et les diverses manières de ces sens doivent être replacées dans leur consistance intentionnelle. Car « les objets sont pour moi et ils sont, pour moi, ce qu'ils sont uniquement comme objets d'une conscience effective et possible. Si cela ne doit pas être un vain discours ni un thème de spéculations creuses, il faut montrer ce qui constitue concrètement cet être-pour-moi et cet être-tel, à savoir quel type de conscience effective et possible est en question, comme elle est structurée. [...] C'est l'affaire de la recherche constitutive »¹.

Le moi est à ce point enchevêtré à ce qu'il ouvre, qu'il ne peut accéder dans un contexte husserlien au statut d'objet d'étude à part

1. Hua I, p. 99 ; *Méditations cartésiennes*, p. 111-112.

entière¹, lui qui est pourtant la source même, c'est-à-dire pour Heidegger ce qui est le plus digne d'être pensé en son *als* : Husserl invoque le fait qu'il n'y a rien à penser dans le moi pur puisqu'il est pur, et se dispense ainsi de la tâche de se confronter au mystère d'une vacuité donatrice. Le « moi absolu » se perd dans ce qu'il donne, et son être-donateur n'est pas pris en charge par la pensée. L'ego est en ce sens considéré comme n'étant rien puisqu'il n'est pas un vécu mais source des vécus : la dignité du questionnement est ainsi paradoxalement octroyée aux éléments dérivés de la source mais non à l'originaire. Ce « rien » qu'est pensé être le moi pur est pourtant bien la source de tous les vécus, et toute donation passe par la possibilisation qui en découle. Heidegger met ici à coup sûr le doigt sur un problème interne de la philosophie husserlienne et un élément particulièrement digne de question : comment le rien peut-il être donateur s'il n'est rien, le non-étant ne doit-il pas être porté en tant que tel à la question et pour le motif qu'il est précisément un non-étant qui, pour pouvoir donner, est nécessairement quelque chose, même s'il n'a pas la structure de la chose ? La phénoménologie husserlienne n'apporte pas par elle-même de réponse sur le statut propre de la donation².

1. Cf. *Hua III*, p. 160 ; *Idées I*, p. 270 : « [le moi] n'est point quelque chose qui puisse être considéré pour soi et traité comme un objet propre d'étude ».

2. J. BENOIST, dans son bel article sur l'ego transcendantal husserlien, se penche sur cette question et note à juste titre que l'ego tel que le découvrent les *Ideen* n'est pas un étant. Il note également, après Husserl lui-même, que l'ego est l'unité du flux, et qu'il articule lui-même la réalité de la conscience (cf. *Autour de Husserl*, p. 13-14). Mais toute la question est là : comment penser en même temps une simple notion d'unité dont la mêmété singulière n'est pas interrogée, et conférer à cette unité impensée le statut de non-étant ou de non-substance quand l'unité est précisément un caractère de chose ?

J. BENOIST affirme également (*ibid.*, p. 15) que « pôle n'est pas substance, mais pôle est mouvement » : suffit-il cependant de ne pas être purement monolithique ou de posséder une mobilité intentionnelle pour être plus qu'une substance ? Ne peut-on concevoir un mouvement qui soit bien mouvement mais toutefois refermé sur lui-même et donc ayant structure de simple chose, « un mouvement de rien à rien et par là à soi-même en retour », comme l'est celui de l'essence hégélienne quand elle n'a pas encore vécu sa propre aliénation ? Ce que dit J. Benoist est juste mais n'enlève rien au problème : cela le répète. Que l'ego transcendantal puisse être ramené à un étant alors qu'il n'est pas un étant est précisément possible chez Husserl et malgré les intentions du philosophe, comme nous l'apprend Heidegger (cf. *Séminaire de Zähringen*) parce que cet ego s'y ramène de lui-même en ne prenant pas en compte la dignité et la singularité propres à son statut de non-étant : ne pas interroger

Dans les *Ideen I*, Husserl établit la présence du moi à chaque vécu et, au lieu de conclure, sur la base de cette immanence du moi au vécu, à une dépendance de ce moi vis-à-vis d'eux, oppose au

le non-étant placé au principe revient à ramener le rien à rien quand on en fait cependant l'absolu. Il n'y a d'intérêt à affirmer l'ego comme non-étant que si ce statut singulier vient à la pensée, sinon, le non-étant revient à un rien qui n'est effectivement rien et non à un rien qui apparaît comme rien parce qu'il est irréductible à une banale chose du monde. Nous pensons qu'affirmer la non-validité de la critique heideggerienne, implicitement visée par J. Benoist, pour la raison qu'elle dit de l'ego transcendantal husserlien qu'il est un étant alors que Husserl dit manifestement le contraire, est manquer la portée de cette critique : la critique heideggerienne n'affirme pas que l'ego husserlien est une *res* ou un étant, mais que cet ego *revient* à une *res* ou *retombe* dans l'étant après avoir été effectivement fluidifié par l'effort husserlien. Heidegger reconnaît le statut dynamique de l'intentionnalité de l'ego, mais cela ne change rien pour lui qui établit que la fluidification des structures est insuffisante à obtenir une véritable déréification du sujet, seulement atteinte par le concept d'être-intégralement-au-dehors ou d'ek-stase de l'ipséité.

L'ego transcendantal n'est pas un étant, mais il *revient* finalement à un étant puisque son pôle d'ombre – c'est-à-dire le fait qu'il soit justement pôle de donation tout en n'étant rien (cf. *Ideen I*, § 80) – est considéré comme n'ayant pas à entrer dans le champ de la description. Il est vrai que le rien ne peut être décrit, mais ce rien est proclamé transcendantal : chez Husserl, ce qui est ainsi indescriptible ne l'est que parce qu'il n'est rien d'étant, mais cette zone de non-étant n'est précisément pas interrogée alors que c'est ce que la phénoménologie dit avoir trouvé de plus originaire. Seule une question posée à l'endroit du non-étant qu'est l'ego transcendantal peut faire que cet ego puisse continuer à être pensé comme un élément qui diffère de l'étant, car seule cette question montre, par sa seule présence, qu'il y a quelque chose dans ce rien apparent. En outre, pourquoi s'arrêter quand la question continue : le moi ne peut réprimer la question qui porte sur lui-même et qui est une dimension de son être propre ; et le fait de demander ce qu'est l'ego suppose un point de recul qui place le questionnant à distance de cet ego et relativise ainsi la zone d'influence de son absolutité (ce qui ne sera pas le cas de la question qui interroge l'être puisque, montrera Heidegger, demander ce qu'est l'être nous plonge dans l'être qui permet simultanément la question sur l'être et le recul réflexif rendant possible de la poser). Si la zone d'ombre de l'ego, le mystère de sa vacuité constituante, n'est pas prise en compte, alors le rien est ravalé au rang d'un objet maniable, d'une simple chose du monde, et son être-rien ne peut apparaître que comme un étant, même si cela n'a pas lieu immédiatement mais médiatement : la conscience n'est pas pensée par Husserl comme substance, et Husserl, qui a pour cette raison soulevé bien des enthousiasmes chez ses premiers jeunes lecteurs, a la réputation d'être celui qui aurait enfin permis d'établir le mouvement et la vie de la conscience ; mais *cette conscience se laisse ramener à la substance*. Pour Heidegger, seule la *question* maintient le non-étant comme tel, et Husserl refuse cette question puisqu'il refuse de penser l'être de la donation ; il fait coïncider la phénoménologie avec une vision intégrale du donné. C'est pourquoi, on ne saurait évacuer la portée de la critique heideggerienne sous prétexte d'une apparente défail-

contraire et de façon inattendue la pureté de ce moi dont il vient de dire l'enchevêtrement aux vécus. Il veut que le moi *soit*, quoi qu'il en soit ; ainsi, s'il n'y a pas à penser le moi et si ce n'est pas possible, ce n'est pas parce que l'impossibilité provient de cet enchevêtrement qui supprime toute instance unitaire, mais parce que le moi est affirmé libre de cet enchevêtrement dans lequel il est simultanément et paradoxalement affirmé s'épanouir. Ce n'est *pas parce qu'*il est entrelacé à ses vécus et dispersé en eux que le moi est impensable en son être, dit Husserl¹, mais c'est *bien qu'*enlacé aux vécus qu'il ne peut être pensé : autrement dit, il demeure présent et subsistant comme fondement absolu malgré le problème posé par le fait de son ubiquité dans les vécus. L'important pour Husserl est que le moi soit là, et les difficultés qui s'ensuivent semblent ne pas entrer en ligne de compte : ni le fait que le moi puisse être un tout en étant dans chaque vécu particulier, ni le fait brut de sa propre présence. On peut ainsi lire la phrase suivante : « Bien qu'il soit entrelacé d'une façon particulière avec tous « ses » vécus, le moi qui les vit n'est pourtant pas quelque chose qui puisse être considéré *pour soi* et traité comme un objet *propre* d'étude. Si l'on fait abstraction de sa « façon de se rapporter » ou de « se comporter », il est absolument dépourvu de composantes eidétiques et n'a même aucun contenu qu'on puisse expliciter ; il est en soi et pour soi indescriptible : moi pur et rien de plus »². La première phrase qui fait entendre que l'entrelacement aux vécus serait censé rendre le moi pensable, est révélatrice d'une aporie dans la violence de laquelle Husserl s'installe pour ne pas vouloir laisser échapper le principe du moi pur qu'il a voulu instituer afin de parvenir à un fondement ferme et assuré : le moi n'est pas pensable puisqu'il n'est pas un vécu, ce qui signifie que le vécu est en quelque sorte la mesure de tout le pensable ; mais le pensable n'est pourtant possible que par le moi impensable, et ce moi affirmé impensable est au moins suffisamment pensable pour qu'on puisse en dire le

lance philologique, car c'est dans l'esprit de la pensée husserlienne que Heidegger pose la mise en cause de celle-ci : *cet ego transcendantal, qui n'a effectivement rien d'un simple étant, finit par se réduire à un étant*. Il est également impossible, en toute rigueur, de parler de la présence chez Husserl d'une véritable égologie puisque l'ego n'est jamais pensé en son être : la phénoménologie husserlienne se donne et se veut plutôt comme une *égopraxie*.

1. Cf. *Hua III*, p. 160 ; *Idées I*, p. 270.

2. *Ibid.* ; *Idées I*, p. 270-271.

déploiement ou même qu'il est « moi pur et rien de plus » ; Husserl donne finalement beaucoup d'informations sur ce moi dont il mentionne en ce sens dans la seconde phrase le caractère intentionnel. Le moi est donc pensable malgré tout puisqu'il est dit être moi pur, ou, à mots couverts, intentionnel, et que c'est à partir de la pensée de cette pureté sans contenu que se déploie la multitude des vécus ; mais Husserl fait en sorte qu'il n'y ait à penser dans ce moi que les raisons pour lesquelles il n'y a pas à le prendre comme « objet d'étude », c'est-à-dire pour lesquelles il n'y a pas à le penser, car le penser serait remettre en cause son caractère absolu. L'auteur des *Ideen I* met tout en œuvre afin que le moi apparaisse comme impensable afin que, selon le présupposé qu'un fondement n'a pas à être pensé¹, le principe puisse rester principe ; il ne s'aperçoit pas de la traditionnelle difficulté qui en résulte et où, d'après Heidegger, il retombe : le caractère inexplicable de l'existence d'une unité du moi malgré son dispersement dans chaque vécu. Ainsi, le moi demeure impensé dans ce qu'il révèle de lui-même : qu'il ne soit rien et pourtant déployant, qu'il soit un et pourtant entrelacé aux vécus, cela ne vient pas en question. On se retrouve donc face à un pôle dont l'entrelacement au flux des vécus ne semble contredire en rien la stabilité. Et de fait, cette stabilité principielle a été présupposée, comme nous l'avons vu, bien avant qu'elle n'apparaisse comme résultat d'une réduction qui sait depuis le commencement où elle doit aller (vers une « terre ferme de données » dont il sera permis de disposer²).

Que manifestent ces raisonnements aussi complexes que la situation dans laquelle Husserl se trouve ? Ceci que la phénoménologie husserlienne ne veut retenir du moi que ce qu'il donne et non son statut donateur, qu'elle veut y trouver un point d'appui pour déployer une compréhension du monde, mais non le tremplin pour entrer dans le mystère de l'origine de la possibilité d'un tel déploiement. Une telle fixation sur l'ego, proclamé indépendant malgré le constat de son entrelacement, prouve que Husserl tient à

1. Présupposé auquel Heidegger opposera que tout fondement a une dette envers ce qui lui accorde présence et ne peut, sans l'être puis dans l'être, se poser comme ab-solu. Ce sera la grande thèse de *Der Satz vom Grund*, mais qui parcourt les travaux heideggeriens déjà dans les années 1920 : cf. par exemple les réflexions sur le *Dass*, in GA 20, p. 150 sq.

2. Cf. Hua II, p. 46 ; *L'idée de la phénoménologie*, p. 70.

cet ego par-delà même la vacuité qu'il y reconnaît : qu'importe que le moi pur soit vide pourvu qu'il soit principe, semble dire Husserl¹. Et cette fixation sur l'ego prouve aussi plus profondément que l'ego est implicitement présent et recteur depuis le début et avant toute entreprise de réduction. Pour Heidegger, le projet de scientificité qui consiste à « mettre la main » sur un principe sans le penser dans sa présence, mais seulement dans toute sa consistance constituante et dans le but de la déployer, le préjugé de certitude, est tellement ancré dans l'intention première de la phénoménologie transcendante que cette intention finit par devenir fondatrice, et que Husserl est prêt à entrer dans des contradictions auxquelles il reste aveugle car lui-même demeure aveuglé par la prégnance de ce qu'il veut. N'écrit-il pas dans son journal, en 1906 : « J'ai plus qu'assez goûté aux tourments de l'obscurité, du doute qui va et vient. Je dois parvenir à une intime assurance »². Aussi l'essentiel est-il le maintien, envers et contre tout, d'un sol qui, pour Husserl, ne doit rien avoir de meuble (et la *pensée* du sol amollirait ce sol), mais *doit* être une « assiette ferme » mise à la disposition d'une pensée qui veut faire taire son inquiétude par la mise en évidence des formes de la vie psychique, par le relevé complet des différents types de structurations propres à l'ego pur, et non par la question en vue de l'origine de sa propre assise. Ce sol qu'est le moi pur, étant et n'étant pourtant pas un étant, *doit* à l'inverse, pense Heidegger, donner le sens de cette présence non-étante et reconduire le questionnement à une inquiétude qui est la marque de sa quête d'une origine non présente (donc inquiétante) de la présence. Mais Husserl se refuse à cette conséquence : « Notre but, qui est l'établissement d'une critique de la connaissance, nous conduit à un commencement, à une terre ferme de données dont il nous est permis de disposer et dont nous paraissions avoir besoin avant tout : pour étudier l'essence de la connaissance, la connaissance doit, sous toutes ses figures qui sont en question, être naturellement en ma possession *comme une donnée* »³. Cependant, demande constamment Heidegger, comment ne pas interroger l'être de cette

1. Alors qu'on ne peut le considérer comme principe que si on a implicitement reconnu pouvoir en dire quelque chose et ne pas se trouver devant un vide suffisamment intense pour qu'il n'y ait pas possibilité de le penser.

2. *Journal*, 25 septembre 1906, *Hua I*, p. VIII.

3. *Hua II*, p. 46 ; *L'idée de la phénoménologie*, p. 70.

donnée, comment prendre appui sur ce qui n'est ferme que tant qu'on ne le questionne pas ; car dès que la pensée se penche sur elle-même, ou la connaissance sur elle-même, elle rencontre tout sauf l'assurance d'une donnée sur laquelle prendre appui : une donnée est par définition ce qui est donné, et le « par quoi » ou plutôt le « par où » de cette donnée place la pensée devant un abîme.

C'est pourquoi l'essentiel est, pour le Husserl des *Ideen I* et comme le montre le passage du § 80 cité plus haut, de conserver le moi comme cette donnée pure, et de le maintenir contre tout questionnement qui en voudrait faire un objet de recherche : ce moi est la base, et son statut ontologique n'a pas à être pris en considération. La pensée de Husserl se meut dans la présupposition d'un idéal scientifique dont l'ego est l'assiette ; cet idéal est assuré par la position du moi pur dont Husserl refuse de penser de manière plus radicale le mystère afin de ne pas faire évanouir l'assise qu'il trouve en lui. Le moi pur est ce dont Husserl ne veut en aucun cas imaginer la problématique afin d'asseoir sur lui la certitude des vécus, quitte à produire à partir de cette crispation elle-même une aporie consistant à faire tenir le flux des vécus à un pôle à propos duquel il n'est pas expliqué que son absence de contenu puisse simultanément être une énigmatique bien que réelle force de cohésion. *Le vide se trouve alors vidé de la signification donatrice de sa propre vacuité.* Pourtant, si l'on veut que l'ego soit principe, il faut nécessairement que ce soit sur la base du mystère de ce vide donateur (que Husserl nomme sans qu'il lui soit nécessaire de le penser), dans l'épaisseur duquel il faut donc également entrer pour y trouver le fond de son propre être-principe : ce n'est pas parce qu'il n'est rien d'étant que le moi n'est rien, mais la réduction nous conduit à conclure, au contraire, que c'est parce qu'il n'est rien d'étant que le moi pur est précisément essentiel et fondateur. Il faut donc poser la question de ce non-étant dont l'ego est tissé pour être justement transcendantal. Le non-étant a une consistance de principe que Husserl met en évidence mais n'interroge pas : c'est pour Heidegger le problème fondamental que pose la démarche husserlienne, qui consiste à dépasser le monde des objets et l'attitude naturelle de la conscience vers un fondement reconnu irréductible au simple étant-là sous la main, mais qui se caractérise par un délaissement simultané du caractère d'être du non-étant ainsi dégagé. Qu'il y ait obtention d'un principe suffit à Husserl ; mais pourquoi il y a ici, dans le moi pur, effectivement principe, question qui demande à ce que soit pensé le

principe en son être-principe, cela ne l'arrête pas puisque, du point de vue de la phénoménologie transcendante, la sphère d'évidence ne saurait, par définition et dès lors qu'elle est acquise, être interrogée sans contradiction. Que le non-étant puisse *déployer* n'interpelle pas Husserl et n'a pas à l'interpeller dans le contexte de sa pensée et étant donné le chemin qu'il emprunte ; le fait du déploiement ou la positivité de la donation lui suffit. Entrer dans ce non-étant consécutif à la réduction, c'est là ce second chemin dont nous parlions plus haut ; c'est le chemin qu'en toute rigueur choisit Heidegger.

Husserl manifeste donc le présupposé dont il est le véhicule : croire que la clef de voûte de la subjectivité transcendante – à propos de laquelle il fait artificiellement cesser le questionnement, mais qui est pourtant et de fait questionnable en son être et donc, par cette possibilité même d'être mise en question quant à son propre être, qui manifeste la réalité en elle d'un espace rendant possible l'attitude transcendante de l'être-questionnant –, parce qu'elle élimine principiellement toute transcendance, n'a pas à faire l'objet d'une question sur son être, l'être ayant été lui-même phénoménologiquement réduit en son être-transcendant et n'étant que le simple corrélat de l'intentionnalité du moi pur. Husserl est plus attiré, voire ébloui, par tout ce que la source donatrice peut donner, que par la source même de cette donation. Tentation dont Heidegger veut se garder : l'exploration descriptive, pour ne pas se perdre en elle-même, doit savoir garder une sorte de *lucidité sombre* (ou de regard pour l'ombre dont surgit le tout) au milieu même de son éblouissement. Elle doit demeurer exploratrice *en vérité*. L'explorateur est celui qui cherche, et le chercheur cherche pour trouver, à moins de demeurer insensible à l'effroi qui naît à l'idée de tomber dans cette figure de la conscience qui apparaît chez Hegel comme « la république des esprits »¹ – face au contre-exemple de laquelle l'attitude de Heidegger semble se définir² –, figure du mauvais infini où la conscience, tombant amoureuse de ses pouvoirs exégétiques, n'a de cesse qu'elle ait épluché jusqu'au bout le moindre détail de ce qui s'offre à ses yeux, sans réfléchir à la possibilité même du regard qui lui est donné de pouvoir porter sur un contenu. Pour Heidegger,

1. HEGEL, *Phénoménologie de l'Esprit*, C, « Raison ».

2. Cf. la volonté d'unification des savoirs présente dans *Die Selbstbehauptung der deutschen Universität*, in GA 16, p. 107 sq.

comme nous savons, l'exigence est claire : « Toute investigation nécessite un déjà ouvert à l'intérieur duquel son mouvement devient possible »¹.

L'explorateur avance sur de difficiles chemins de forêt, mais débouche également parfois sur une clairière au sein de laquelle la lumière se fait sur l'ensemble des chemins parcourus. L'exploration descriptive peut donc être menée dans le sens d'une infinie recension, parcourant ce qui a son lieu en aval de la donation originale et à qui la donation donne précisément d'apparaître (chez Husserl : les vécus de conscience), ou dans le sens exactement inverse d'un déblayage, d'un éclaircissement du paysage touffu qui se présente à ses yeux, éliminant la curiosité (*Neugier*) pour le constitué afin de garder les yeux sur la possibilité même du regard, sur le constituant, c'est-à-dire sur l'être même de ce constituant. L'éclaircissement du paysage correspond à un « retour amont » qui ne se laisse pas dériver avec les eaux, mais remonte à la source. C'est l'esprit de ce chemin que choisit Heidegger, et en est-il d'autres possibles quand le but est de penser la vérité du soi dans la vérité de l'être ? Il y aurait pour Heidegger le chemin de Husserl si la position de l'ego transcendantal parvenait à faire taire l'inquiétude de la pensée ; mais dès lors que cette origine peut encore faire l'objet d'un questionnement, dès lors que la question sur la condition de possibilité de l'espace de l'intentionnalité, de l'espace de déploiement et de l'espace de dynamique de la vie intentionnelle, bref de l'espace de jeu du je, dès lors que cette question n'est pas posée, alors que le fait même qu'il y ait question suffit à attester la présence de cet espace qui seul rend précisément possible le fait même de la question, dès lors qu'une interrogation fondamentale sur l'être du déploiement de l'ego transcendantal n'est pas posée, l'exploration ne peut être dite parvenue à sa fin. C'est cette insatisfaction qui meut la pensée heideggerienne.

Tous ces facteurs ne font pas question pour Husserl puisque l'exploration est prise par lui dans le contexte d'une clôture (jugée possible après réduction phénoménologique) de la question fondamentale, c'est-à-dire que la seule exploration qu'il peut désormais opérer en régime de réduction est celle du donné (ontologie régionale) ou de la modalité de donation (phénoménologie transcendantale), non celle de la donation comme telle. Avec la clôture du

1. GA 5, p. 77 ; Ch., p. 102.

moi constituant sur lui-même, se clôt en retour toute interrogation sur l'être de ce moi puisque l'être est le corrélat du moi et qu'on ne peut plus dès lors mettre l'être au principe d'une question qui ferait dépendre le constituant (présumé) de son constitué : dans le système logique institué par Husserl, cela reviendrait effectivement à marcher sur la tête. L'originalité de Heidegger, qui a conscience de la puissance du penser husserlien, consiste précisément à prendre en compte cette puissance, c'est-à-dire à l'assumer, à endosser ce penser dans l'une de ses possibilités de recherche en vertu de laquelle il se maintient volontairement dans l'attitude phénoménologique afin de faire porter l'exploration du vécu sur ce qui est *au cœur même* de ce vécu. Le vécu propre de la vie facticielle, de cette vie du soi qui se rapporte à lui-même sur le mode de la question, est ainsi investi par la pensée ; mais ce vécu de la vie facticielle, qui est le fait que pour le soi il y va en son être du problème de son être même, est lui-même le vécu le plus originaire puisque, sans lui et la question qu'il est capable de déployer, le problème de la constitution transcendante de l'ego ne pourrait même pas être thématisé. Conditionnante pour tout acte de conscience, espace de déploiement de toute région de questionnement, « la vie facticielle ne peut être rangée dans une région et elle-même n'en constitue aucune, pas même en ce qu'elle s'opposerait à tout ce qui est régional »¹. Car « le soi dans *l'accomplissement actuel de l'expérience de la vie*, le soi dans *l'expérimenter* de son soi est la réalité originaire »². Ainsi, le problème fondamental de la phénoménologie husserlienne n'est pas le plus urgent : « Le problème de la constitution transcendante [...] est un véritable problème de la phénoménologie mais non le plus originaire, non le problème ultime »³.

Heidegger emprunte donc un autre chemin. Dans l'article *Phénoménologie*, en accord avec Husserl, il parle de communautés hiérarchisées (*Stufenzusammenhänge*) des vécus, et c'est dans cette brèche qu'il s'engouffre ; l'exploration descriptive propre à la phénoménologie n'interdit pas de pénétrer à l'intérieur d'un degré plus élevé de cette hiérarchie des vécus, autrement dit de prendre ce qu'il y a de plus essentiel dans le vécu ou de se pencher sur le vécu le plus essentiel ; et cet élément plus essentiel est l'en-tant-que du

1. GA 60, p. 130.

2. GA 59, p. 173.

3. GA 58, p. 18.

vécu, la perception de son horizon de visibilité, c'est-à-dire dans un premier temps son essence, ce qu'on peut voir de l'objet en tout premier lieu et ce par quoi on voit en lui un objet, son *eidōs* ou son idée (du grec *idein*, voir). Pénétrant de la sorte au cœur du vécu, dans une volonté exploratrice en apparence pleinement orthodoxe d'un point de vue phénoménologique, Heidegger se porte devant le *als* que contient en lui-même le vécu. Or, comme nous le savons d'après la théorie husserlienne de l'intuition catégoriale revue par Heidegger, ce *als*, cet en-tant-que, ce « est » de l'objet en sa présence, est le lieu où l'être est donné comme tel à la conscience phénoménologique en réduction. La réduction fait apparaître au cœur du vécu la présence de son horizon : le moi, dont le nécessaire corrélat intentionnel est l'être.

La réduction phénoménologique telle que l'opère Heidegger ouvre donc simultanément le moi et l'être ; elle révèle ainsi ce qui, dans le vécu, brise la clôture du vécu sur lui-même, la proximité de l'être avec lequel le moi se fond. La réduction menée par Heidegger renverse celle que mène Husserl tout en demeurant la même : quand Husserl parvient au moi pur, Heidegger parvient de même au moi *et* à son corrélat intentionnel : l'être avec lequel le moi fonctionne pour avoir l'horizon de son intentionnalité. La différence provient du fait que Heidegger veut prendre au sérieux la proximité de cet être à la conscience : si le moi pur ne peut se déployer qu'en partenariat avec l'être, c'est que l'être est un élément capital de ce déploiement – conséquence à laquelle Husserl demeure imperméable, qui a posé d'emblée le moi au-dessus de l'être à cause de la vacuité totale de cet être en qui il ne trouve rien à penser et en qui, malgré la vacuité proclamée du moi pur, on trouvera d'après lui toujours moins de choses à dire que sur le moi... Pour Husserl, il n'y a rien au-dessus du moi, source donatrice originaire de droit, légitimée par une réduction dont il est, en son agir, l'unique résidu ; ce moi, en son agir, dévoile l'être comme son horizon intentionnel ; l'être est corrélat nécessaire du déploiement. Soit, répond Heidegger, mais *un corrélat nécessaire ne peut par définition être considéré comme un facteur subalterne*, et la réduction révèle tout autant le moi que ce qu'est le moi, à savoir intuition catégoriale possibilisant l'intentionnalité, relation à l'être ; or, si l'être est un tel horizon, le moi pur dépend de l'être sans qui il ne pourrait poser le moindre acte intentionnel : la puissance constituante du moi dépend de sa structure de liaison à cet être sans qui rien ne peut être visé.

Le moi n'est absolu et ne peut constituer le monde dans l'immanence des vécus que parce qu'il est intentionnel, et l'être-intentionnel du moi ne peut se déployer que si une intuition catégoriale, ou une présaisie de l'être, accompagne le moi dans toute son activité intentionnelle : il ne peut y avoir visée sans horizon de visée, ni position sans horizon de position, ni énonciation sans horizon d'énonciation.

La communauté du moi pur et de l'être est affirmée par Husserl uniquement dans l'intention de faire de l'être l'outil du déploiement de l'intentionnalité du moi ; l'activité du moi implique l'apparition de l'être et l'être est dit dépendre de cette activité, ce qui pour Heidegger est logiquement impensable puisque l'être ne saurait rigoureusement dépendre de ce qui n'aurait pas lieu sans sa proximité. Ainsi Heidegger, pénétrant dans le cœur du vécu, y décèle l'horizon de l'être et prend en charge cet horizon qu'un moi qui lui-même *est*, qui par conséquent dépend de l'être, ne saurait faire dépendre de soi. Pénétrer dans le vécu c'est y trouver la singularité de son corrélat, l'être, c'est ouvrir la clôture du vécu sur lui-même, c'est retrouver au cœur du moi le monde transcendant, mais dans sa transcendance propre et non comme étant réduite à la sphère de l'immanence. Y a-t-il pour autant régression par rapport au problème que voulait résoudre la phénoménologie transcendentale, celui de l'extériorité du monde ? Non, puisque *le soi heideggerien n'est pas plus éloigné de son monde que l'ego husserlien, dans la mesure où le soi heideggerien est, par sa proximité à l'être, déjà au dehors, donc auprès de son objet : la réintroduction de la transcendance n'annihile pas les acquisitions de la réduction, mais rend la réduction inutile pour obtenir de tels résultats*. La réduction opérée par Heidegger, fixée sur la structure catégoriale du vécu et sur le vécu qui peut penser « être », fait dépendre l'appréhension du vécu de celle de l'être qui est en lui. Heidegger suit donc le chemin tracé par la phénoménologie mais dans l'intention d'y trouver un tout autre espace. Il investit le vécu pour trouver, dans la singularité de son nécessaire corrélat, la conséquence d'une donation dont le moi lui-même dépend pour être déployant et donateur : le don de l'être lové dans l'intuition catégoriale, l'être sans qui non seulement aucun vécu ne pourrait manifester un quelconque objet mais également parvenir à la manifestation de soi (car « c'est seulement

si la compréhension d'être est que de l'étant peut devenir accessible comme étant »¹).

Pour s'intéresser, comme le veut Husserl, à ce que sont les vécus, il faut que ces vécus eux-mêmes, visés par la phénoménologie transcendante et objets de sa propre investigation, puissent apparaître comme tels. Pour « objectiver le psychique pur », selon l'expression de l'article *Phénoménologie*, il faut *pouvoir* objectiver ce psychique pur ; il faut pouvoir mettre à distance ce phénomène pour en faire un objet de pensée, pour le faire apparaître dans son en-tant-que, et cela n'est possible que si le moi est préalablement ouvert à l'être. Le moi n'est donc pas l'être absolu, mais, pour pouvoir être conscience de soi et se porter comme son propre objet de pensée, il est nécessaire qu'il soit préalablement ouvert à l'être qui rend possible que le moi s'apparaisse à soi-même et s'envisage de fait dans son propre *être*. Qu'il n'y ait rien à penser dans le moi en tant que tel, comme le dit Husserl, ne signifie rien pour Heidegger dès lors que la possibilité de le mettre en question est rémanente.

La définition heideggerienne de la phénoménologie est donc en apparence la même que celle de Husserl (du moins tombent-ils d'accord dans l'article de 1927) : *il faut explorer la subjectivité*. Mais c'est l'exploitation des modalités de l'exploration qui sont différentes : l'approche heideggerienne permet de dépasser, en le perçant de l'intérieur, ce que Heidegger juge être le carcan *rétabli* par la sphère d'immanence de l'ego pur. La question n'est donc pas de savoir si Husserl a tort ou raison, mais de savoir s'il est allé assez loin dans l'exploration de ce qu'il a lui-même ouvert. Husserl considère que le moi pur est « moi pur et rien de plus »², et nous avons vu que le statut de non-étant qu'il confère au moi *devient un pur rien* pour n'être pas pris en compte ; c'est pourquoi Heidegger veut insister sur le fait que ce non-étant, bien que n'étant pas un étant, a quelque chose d'étant (donc à considérer) sans avoir quelque chose d'un étant. Il écrit ainsi à Husserl : « Nous sommes d'accord sur le point suivant que l'étant, au sens de ce que vous nommez « monde », ne saurait être éclairé dans sa constitution transcendante par retour à un étant du même mode d'être. Mais cela ne signifie pas que ce qui constitue le lieu du transcendantal n'est absolument rien d'étant – au contraire, le problème qui se pose

1. SuZ, p. 212.

2. *Hua III*, p. 160 ; *Idées I*, p. 271.

immédiatement est de savoir quel est le mode d'être de l'étant dans lequel le « monde » se constitue »¹. Il s'agit de découvrir en quoi le non-étant qu'est l'ego constituant est lui-même l'origine de la constitution ; car ce n'est pas parce que l'ego pur est un ego qu'il est constituant, mais parce qu'en lui se tient un caractère d'être par où il peut être ce qu'il est. Être un ego n'a jamais suffi à être constituant ; le concept d'ego, pour parler comme Kant, ne contient pas analytiquement en lui celui de constitution. C'est pourquoi « il s'agit de montrer que le mode d'être du *Dasein* humain est totalement différent de celui de tous les autres étants » (ce que la phénoménologie husserlienne a admis en ses propres termes), mais surtout « que c'est précisément en raison de ce mode d'être déterminé qui est le sien qu'il recèle en lui la possibilité de la constitution transcendante »².

Ce mode d'être spécifique est le fait de pouvoir dire « être » ou de se rapporter à l'être de quoi que ce soit, et surtout pour le soi à son propre être ; ce phénomène propre au soi, considéré dans ses racines les plus profondes et en même temps les plus nues, implique la native possibilité pour le soi d'être en soi-même hors de soi, ce qui annule la distinction de l'immanence et de la transcendance puisque le soi est lui-même transcendant, c'est-à-dire toujours déjà auprès de ce qu'il ouvre quand bien même ce qu'il ouvrirait serait l'objet le plus éloigné. C'est en ce sens que l'homme peut être dit ex-sistant, au sens étymologique. Ce concept heideggerien précis de l'existence permet à Heidegger de rappeler un peu insolemment à Husserl, qui s'étonnait devant « la merveille des merveilles » qu'est le moi constituant, où se trouve le véritable lieu de l'étonnement, à savoir dans le fait qu'une subjectivité *puisse* constituer quand rien de ce genre n'est compris dans son concept immédiat : « la merveille ici tient à ce que la constitution existentielle du *Dasein*

1. *Lettre à Husserl*, 22 octobre 1927, Annexe I, « Difficultés quant à la chose », p. 45. Cette lettre démontre, à qui veut, la conscience et la connaissance que Heidegger avait du statut non ontique de l'ego husserlien, et fait taire toute insinuation qui voudrait trop facilement accuser Heidegger de n'avoir pas compris l'essence de cet ego sous prétexte qu'il en viendra à constater que l'étant imprégné de non-étant qu'est le soi revient à ne pouvoir être considéré que comme une variante de substance à partir du moment où son être comme être-ouvert à et par l'être, attesté par la possibilité interne au soi de pouvoir poser la question de son propre être et de se rapporter à soi sur le mode de l'énigme, n'est pas pris en charge.

2. *Ibid.*

rend possible la constitution transcendantale de tout ce qui est positif »¹. L'essentiel est donc de déterminer le statut de ce soi qui n'est pas réductible à un étant, mais dont le non-étant n'est pas rien : « L'élément constituant n'est pas rien, il est donc quelque chose (*aliquid*) et quelque chose d'étant – bien que ce ne soit pas au sens du positif »². Et s'il y a véritablement « merveille », la moindre des choses est alors, aux yeux de Heidegger, d'entrer dans l'étonnement qu'elle suscite par définition, autrement dit d'entrer dans la question de l'origine de la subjectivité constituante : « La question du mode d'être du constituant lui-même est incontournable »³. La tâche que Heidegger s'assigne consiste donc à dé-couvrir la spatialité de l'être au cœur du vécu, en soulignant la valeur donatrice de l'en-tant-que auquel le moi a accès, source de donation et modalité spécifique de la subjectivité que Husserl manque dans la découverte de l'intuition catégoriale puis fuit dans l'établissement de la phénoménologie transcendantale. Corrélativement à cette tâche, Heidegger renoue avec la possibilité d'une question sur l'être, c'est-à-dire regagne la dignité du concept d'être qui, loin d'être conditionné par l'ego transcendantal, procure à cet ego son caractère constituant et permet que quelque chose comme un vécu (et qui plus est, l'être même du vécu, principal objet d'investigation de la phénoménologie transcendantale qui ne demande pourtant pas comment elle peut avoir accès à une telle question) puisse apparaître : Heidegger est ainsi amené à poser la « question interdite », celle de l'être de la subjectivité transcendantale.

On peut à partir de là déterminer trois degrés : le donné, la donation, l'être de cette donation⁴, et ce troisième degré a pu être arraché au cloisonnement ou à l'encapsulement (les *Prolegomena* de 1925 utilisent à plusieurs reprises le verbe *verkapseln* et ses dérivés) de la subjectivité husserlienne, et conquis sur la corrélatrice fermeture du questionnement, par la mise en relief de la valeur

1. *Ibid.*

2. *Ibid.*

3. *Ibid.*

4. Donation que Husserl considère comme une simple positivité sans problème, mais face à laquelle Heidegger prend en charge la positivité qu'il y ait précisément à l'endroit de cette donation une possibilité d'interrogation. Si la donation possède en elle cette possibilité d'ouvrir une question, c'est qu'il y a justement en elle une dimension d'appel, encore non explicitée, qui rend possible que le soi s'y confrontant puisse s'y rapporter sous la forme de l'énigme.

d'ouverture du *als* présent au cœur de l'intuition catégoriale. Les assistants de Husserl étaient voués par le « maître » à la tâche d'établir les différentes « ontologies régionales », c'est-à-dire à l'exégèse du donné, tandis que Husserl se réservait l'enfoncement et l'endurance dans la réduction afin de parvenir à maintenir le regard sur la solidité du principe donateur et de permettre ainsi à ses équipes de chercheurs de savoir au nom de quel fondement ils travaillaient. Mais, par-delà le donné ou l'acte donateur, Heidegger – après l'avoir, de l'intérieur, conquise sur la volonté d'autonomie de la phénoménologie qu'il voit comme son auto-enfermement de principe – choisit l'ontologie *fondamentale* qui vise la pénétration dans le mystère de la donation comme telle à travers la pénétration au cœur de ce que la subjectivité transcendante possède de plus radical : la précompréhension de l'être. La phénoménologie veut faire parvenir à l'évidence les multiples structures du psychique pur : « tournés vers les vécus, nous objectivons les différentes modalités qui relèvent du se-comporter-vis-à-vis-de l'« âme », nous objectivons le psychique pur »¹. Mais la possibilité même de cette objectivation n'est pas pensée, la possibilité d'une mise à distance interne n'apparaît pas clairement et la phénoménologie se trouve, pour Heidegger, face à un problème interne majeur : elle ne fonde pas sa méthode dans le caractère d'être de ce moi pur qui est pourtant voulu comme fondement de tout, et devrait donc l'être de la méthode même qui vise à le mettre en évidence dans ses recoins les plus cachés. La phénoménologie ne pense pas sa propre possibilité, elle ne pense pas la possibilité de la réduction dans le moi-résidu de la réduction. La réduction n'est pas comprise dans l'être de la donation, c'est-à-dire, pour la phénoménologie husserlienne, dans le moi. Cette réduction n'apparaît donc pas comme une démarche nécessaire – tout en prétendant paradoxalement aboutir à l'apodicticité d'un ego en qui elle n'est pas lisible – et se trouve ainsi réduite à n'apparaître que comme une décision méthodologique arbitraire, puisqu'elle ne parvient pas à un fondement qui lui donnerait une légitimité autre que celle, éphémère, de l'efficacité exégétique.

En outre, le fondement absolu, l'ego transcendantal, est ce qui pour Husserl, comme nous savons, ne saurait être décrit en aucune façon. Il n'apparaît qu'entrelacé à ses vécus, situation qui le fait

1. Article *Phénoménologie*, *op. cit.*, p. 39.

dépendre du donné qu'il déploie et devrait lui dénier en fin de compte ce statut de pureté dont il a besoin pour continuer à être l'absolu qu'il doit être, si Husserl ne posait pas l'absoluité de l'ego pour des motifs d'efficacité scientifique et afin de permettre à la philosophie de se poser comme science explicatrice de la vie psychique. Donateur emmêlé à ce qu'il donne, enchevêtré à ses productions, indescriptible autrement que dans ses diverses émanations, fondement non fondé ou dont le sans-fond n'est pas pris comme motif de méditation, pôle invisible d'un flux dans lequel on se doit de le lire (ce qui est impossible si on ne l'a pas au moins un peu décrit dans sa pureté intentionnelle prétendue indescriptible) : l'ego transcendantal husserlien n'est là que pour donner l'élan à une nouvelle science dont les fondements n'intéressent que dans les limites des résultats qu'ils permettent et non en eux-mêmes dans leur guise fondatrice. Heidegger définit la tâche de la pensée comme le fait de devoir pénétrer au fond même de tout principe et non de se confondre avec le suivi de sa mise en action. Mais la tâche assignée à la phénoménologie par Husserl est le dégagement des différentes couches de l'ego, ou des différentes structures constitutives de monde ; ces strates sont porteuses de leurs différentes relations à l'être, mais l'être, loin d'être compris comme le facteur d'orientation de la visée pure, est au contraire affirmé comme conditionné par cette visée intentionnelle absolutisée qui, inexplicablement, n'a besoin de rien d'autre qu'elle-même pour être ¹. Chez Husserl, comme le rappelle J. Benoist ², la détermination du mode d'être spécifique de la conscience n'apparaît que négativement : la réduction fait accéder à la pensée de la forme d'être que la conscience n'est pas, mais ne dit pas quelle forme d'être elle est et se refuse à le demander, le vide donateur étant appréhendé comme vide dans lequel il n'y a par définition rien à penser, et non comme non-étant donateur qui, par le fait même d'être donateur, révèle qu'il n'est pas un rien insignifiant mais une tâche pour la pensée. Il est principiellement interdit par Husserl, nous l'avons vu, d'entrer dans la pensée de l'être de l'ego, *parce que* l'ego est *fondement* ; mais Heidegger pose cette simple question : « d'où le fondement tire-t-il son être-fondement ? », et oppose ainsi à la phénoménologie husserlienne ce à quoi cette dernière en fin de compte ne résiste pas, le

1. Cf. *Ideen I*, § 49.

2. « Qu'est-ce que l'ego transcendantal ? », in *Autour de Husserl*.

trope sceptique de la régression à l'infini. Ce trope n'est toutefois pas utilisé de manière traditionnelle, c'est-à-dire en vue de nier toute possibilité de savoir, mais afin de faire sentir qu'un fondement n'est jamais ultime parce qu'avant d'être fondement, il *est* tout simplement, il dépend de cet être par où il est, et que cet être même, quelle que soit la puissance du fondement mis en place, doit être envisagé comme tel. L'intentionnalité de l'ego pur est pour Husserl le phénomène primitif dont est dit dépendre l'être même. Mais avant d'être fondement, le fondement *est* : et si le fondement est précisément posé comme soumis à l'être même, la question de son être-fondement devient la question de l'être.

Qu'il y ait chez Husserl indétermination de l'ego n'est pas gênant en soi, c'est même un aspect très important que de parvenir à dissocier le mode d'être du fondement et le mode d'être de ce qu'il fonde, c'est-à-dire de parvenir à montrer que le fondement n'est pas un banal étant. Pour Heidegger, l'affirmation de l'indétermination de l'ego est pertinente, qui affirme ainsi que l'ego appartient à un mode d'être qui l'exclut de toute détermination objectale ; mais pour parvenir à un tel savoir, il faut, qu'on le veuille ou non, avoir déjà pu entrer dans un questionnement minimal sur la teneur de l'indétermination : Husserl a donc eu inconsciemment accès à ce questionnement et les textes concernant l'impossibilité de prendre la zone d'indétermination de l'ego comme objet d'étude ne font finalement que révéler, dit Heidegger, une secrète volonté de ne pas poursuivre plus loin un questionnement qui a pourtant déjà été amorcé, qu'on le veuille ou non. D'autre part, supposer qu'interroger l'indétermination de l'ego est impossible, c'est penser que l'ego n'est rien, et si ce rien n'est pas d'une quelconque manière un « quelque chose » ou un élément, s'il n'est effectivement rien, il ne serait même pas parvenu à la pensée et ne saurait de toute façon en (tant que) rien être constitué fondement. Dire le rien, c'est au moins supposer une consistance au rien, c'est-à-dire une manière d'être différente de celle des objets du monde ; ne pas interroger son être revient finalement à supposer qu'il n'y a effectivement rien à l'endroit où l'on proclame l'existence d'un fondement absolu...

Cette volonté de ne pas décrire ce dont tout phénomène est dit provenir, de s'interdire tout questionnement essentiel, de refuser d'autre idéal que celui d'une philosophie comme science rigoureuse tournée vers la fondation de l'objet donné et non vers l'origine de la donation en elle-même, manifeste donc ce que Heidegger considère

comme les limites du projet husserlien qui, faisant tout reposer sur l'intentionnalité obtenue par réduction, ne pose pas la question de la possibilité de cette intentionnalité ou de l'espace au sein duquel cet être-intentionnel de la conscience pure peut se déployer. Husserl constate qu'il y a accès, par l'intentionnalité, à l'objet rendu à la sphère d'immanence de la subjectivité constituante, mais ne demande jamais en vertu de quoi. Il lui suffit de « demeurer dans l'attitude réductive pour accomplir l'analyse eidétique du psychique pur, c'est-à-dire pour dégager les structures essentielles des différents modes de vécu, pour mettre au jour les formes de leur enchaînement et de leur genèse »¹. La phénoménologie s'intéresse bien à cette genèse des vécus, mais non à la possibilité qu'il y ait vécu, ce qui n'est en effet possible que sur le fond d'une proximité première à l'être dont Heidegger a reconnu la marque dans la mise à découvert des implications de la présence d'une intuition catégoriale – alors que Husserl se satisfait de la mise en œuvre, ou mieux de la mise à l'ouvrage de cette même intuition. Husserl met bien en évidence la vie de l'âme, mais non l'espace ontologique de cette vie même. « La monstration du psychique qui s'accomplit dans le maintien réductif prend donc en vue les *invariants* tels qu'ils ressortent des variations, autrement dit la forme nécessaire et paradigmatique (*Eidos*) du vécu »² : la phénoménologie cherche à prendre appui sur des principes invariants, les essences obtenues par la méthode des variations successives (ou réduction eidétique), afin de mieux investir l'étant d'une nouvelle compréhension de sa structure, mais sans jamais dégager l'ultime fondement (c'est-à-dire le fond-sans-fond du fondement proclamé fondement). Et « seule l'effectuation de la réduction rend visible toute la teneur intentionnelle d'un vécu »³, ce qui oblige la phénoménologie à une situation d'écartèlement entre, d'un côté, le maintien du principe dont on ne peut ni ne doit rien dire et dont il faudrait néanmoins pouvoir dire quelque chose pour qu'il soit principe, et de l'autre, l'utilisation de ce principe, affirmé indescriptible en ses enjeux ontologiques fondamentaux, en vue de déployer toute cette teneur intentionnelle d'un vécu dont l'intentionnalité n'est pas fondée.

1. Article *Phénoménologie*, p. 41.

2. *Ibid.*

3. *Ibid.*

Toutes ces difficultés quant au statut de l'ego transcendantal engagent Heidegger dans une critique de la phénoménologie telle que Husserl veut la présenter, une mise en cause de la façon dont Husserl pense puis se rapporte à cet ego absolu placé au principe. Les diverses couches de sens dont le moi est le vecteur ne sont pas des bases stables puisque, se constituant elles-mêmes comme être immanent dont l'être transcendant est dit dépendre dans sa signification, elles sont de fait imprégnées de l'élément le moins saisissable qui soit, un vide donateur de sens. Au lieu d'être regardées comme autant de stabilités, la problématicité de ce que ces diverses couches portent en elles pour pouvoir être autant de donations rattachées à une unique donation, la problématicité de la possibilité de leur auto-réflexion sur leur propre être, la problématicité de la possibilité d'un moi refluant sans cesse sur lui-même pour envisager sa propre essence, tous ces éléments encore énigmatiques doivent être pris en considération ; car, loin de n'être que de fixes assurances sur lesquelles on peut à l'infini s'appuyer, les différentes couches de la conscience pure sont des énigmes de présence qui reviennent continûment agiter le moi : elles sont, comme l'écrit Michaux, « des rivières en étages glissants », un « ressac sans fin sur moi »¹. Le dépassement des difficultés du husserlianisme dépend donc pour Heidegger d'une refondation complète du problème de l'ego, sur la base de cette présence de l'être à la conscience sous l'exposant de l'être, conquise par la compréhension de la portée et des implicites de l'intuition catégoriale. « Il ne s'agit donc pas de revenir en arrière sur les directions et les discussions phénoménologiques, mais de gagner la position où engager à fond, en travaillant, le débat quant aux choses mêmes, il s'agit d'apprendre à voir phénoménologiquement². Quand la compréhension des choses est atteinte, alors la phénoménologie peut disparaître »³. Cette compréhension des choses mêmes est atteinte quand l'est la notion de précompréhension d'être, aboutissement de l'impensé présent dans la notion d'intuition catégoriale puis dans la

1. MICHAUX, *Face à ce qui se dérobe*, p. 96.

2. Dans le sens que donne Heidegger au voir phénoménologique : une appréhension de l'horizon de toute visibilité et de toute monstration : « Le style de considération propre à la phénoménologie est caractérisé par l'optique déterminée dans laquelle elle place ce qui se montre et où elle le poursuit. Cette perspective primordiale est la question de l'être de cet étant » (GA 19, p. 8 ; PS, p. 18).

3. GA 19, p. 9-10 ; PS, p. 19.

mise au principe de l'ego. La précompréhension ontologique nous apparaîtra dans toute sa portée quand nous aurons regardé Heidegger remettre en cause l'idée husserlienne de l'ego. Avec la mise en présence de la relation précompréhensive à l'être comme cœur de l'ego constituant, seront posées les bases pour une complète refondation ontologique de la pensée de l'origine essentielle du soi.

3) LA CRITIQUE HEIDEGGERIENNE DE LA STRUCTURE DE L'EGO TRANSCENDANTAL

« Un coup de ton doigt sur le tambour décharge
tous les sons et commence la nouvelle harmonie.
Un pas de toi, c'est la levée des nouveaux
hommes et leur en-marche ».

RIMBAUD, *À une raison* ¹.

L'acquisition principale de la phénoménologie est la mise hors-jeu de tout ce qui ne relève pas du domaine d'immanence du moi pur, et, en contrepartie, la mise en relief du pouvoir constituant de l'ego. Celui-ci étant essentiellement intentionnel comporte en lui-même la possibilité de l'édification et de la signification de tout monde. L'objet repose structurellement sur une multiplicité d'actes de conscience théoriquement capables de faire apparaître la totalité du donné comme un vécu intentionnel, actes de la teneur de sens desquels la phénoménologie doit opérer la continuelle analyse, ce pourquoi précisément elle se perd selon Heidegger dans l'indétermination du champ des analyses concrètes ².

1. In *Illuminations ; Œuvres complètes*, p. 130.

2. La raison pour laquelle la phénoménologie perd ainsi sa vocation à la Chose et se disperse dans les choses ou dans les phénomènes, à savoir ce goût illimité pour les analyses concrètes qui manque l'exigence de retour à la source du déploiement de l'ego, est précisément ce qui attire à Husserl bon nombre de zéloteurs grisés par la luxuriance de l'analytique phénoménologique, par les possibilités qui en découlent, et perdant de vue que Husserl souffrit malgré tout, jusqu'à la fin de sa vie et selon ses propres aveux, de ne pas parvenir à fonder de manière satisfaisante la phénoménologie. Ce qu'attestent les multiples attermoissements autour de la question de la publication des *Méditations cartésiennes*, présentées par l'auteur comme l'œuvre de sa vie puisque censées établir les fondements définitifs de la phénoménologie (cf. la

a) S'adonner à la donnée : le dégagement de la précompréhension de l'être.

Les vécus, par l'entrelacement de l'ego absolu qui se déploie en eux, sont la source de droit de tout phénomène, ils sont le phénomène lui-même, et leur évidence pour la conscience est la base sur laquelle s'appuie Husserl pour affirmer qu'il n'existe pas d'autres moyens d'accéder à une science pure et rigoureuse de la vie psychique. La présence immédiate des vécus à la conscience est pour Husserl l'assise ou le gage de la vérité de la méthode dont il dit ainsi qu'elle incarne « le principe de l'absence de présupposition dans les recherches relevant de la théorie de la connaissance »¹. Dans l'évidence du vécu, tout est donné, au même titre qu'un objet serait donné à un entendement infini ; la conscience atteint intuitivement l'essence elle-même, elle est domaine de présence absolue ; c'est le caractère tout-puissant d'une intuition dont cette toute-puissance est seulement reconnue mais non interrogée : « J'ai une intuition singulière, ou plusieurs intuitions

lettre à Roman Ingarden du 19 mars 1930 : « Je ne devrais pas [...] différer la version allemande des Méditations cartésiennes car ce sera le grand-œuvre de ma vie, un abrégé de la philosophie que j'ai développée, un ouvrage fondamental de méthode et thématique philosophique. Du moins pour *moi* la conclusion et la clarté ultime à quoi je puis parvenir, après quoi je pourrai mourir tranquille » (passage cité dans la présentation de l'œuvre, PUF, p. ix)), mais jamais véritablement achevées et donc non publiées du vivant de Husserl. Ce dernier s'inquiétait de plus en plus de ces zéloteurs enivrés par les possibilités ouvertes par cette philosophie qui ne parvenait toujours pas à trouver les bases rigoureuses de son luxuriant déploiement, et écrivait le 21 décembre 1930, toujours à Ingarden : « Je suis très perturbé par le fait que les *Méditations cartésiennes* [l'ultime œuvre fondatrice] ne sont toujours pas achevées bien qu'à l'été la composition fût terminée. [...] Surtout, c'est une vraie malchance que je sois si tardivement parvenu à mettre sur pied ma propre (c'est hélas l'expression appropriée) phénoménologie transcendantale sous la forme d'une esquisse systématique, alors qu'il y a maintenant une génération qui est fortement pénétrée de *préjugés* [nous soulignons], et qui, en raison d'une psychose d'effondrement, ne *veut* plus rien savoir en matière de philosophie rigoureuse » (cf. *ibid.*, n). Cette génération a eu une envahissante descendance et l'arborescence paraît loin de s'étioler quand la moindre tentative analytique, se sentant avoir fait effort d'objectivité, s'auto-baptise aujourd'hui « phénoménologie de x » ou « de y », et déclare ainsi allégeance à une église dont le pape était lui-même perclus de doutes et d'hésitations face à l'élaboration du catéchisme élémentaire qui aurait seul permis d'asseoir – mais qui ne l'a pas fait – l'activité phénoménologisante des épigones.

1. *Hua* XIX, § 7, p. 19 ; RL II, I, § 7, p. 20.

singulières, du rouge, je maintiens l'immanence pure, je veille sur la réduction phénoménologique. Je retranche ce que le rouge signifie autrement, ce comme quoi il peut être appréhendé ici de façon transcendante, par exemple comme le rouge d'un buvard sur ma table, ou autres choses semblables, et maintenant j'accomplis, de façon purement intuitive, le *sens* de la pensée : rouge en général, rouge *in specie*, disons *l'universel identique* que la vue tire de ceci et de cela ; ce n'est plus maintenant l'objet singulier en tant que tel qui est visé, non pas ceci ou cela, mais le rouge en général. Si nous procédons en cela vraiment dans les limites d'une pure vue, serait-il compréhensible que nous puissions encore avoir des doutes quant à savoir ce que cela peut bien être quant à son essence ? Nous le voyons en effet, c'est là, nous visons ceci qui est là : cette espèce, *le rouge*. Une divinité, un intellect infini pourrait-il en posséder davantage sur l'essence du rouge que par le fait précisément que, dans une vision générique, il la voit ? »¹. Cette intuition, domaine d'absolu, est la structure de l'ego transcendantal. Avec l'intuition, je ne puis pour Husserl rêver meilleur accès à la chose, et l'évidence dont le moi est capable lui donne les attributs de ce qui est traditionnellement réservé à la divinité. Mais une telle puissance d'appréhension de l'être de l'objet lui-même par le moi n'est pas interrogée dans sa possibilité ; que le moi soit absolu est donc, au point de vue heideggerien, un fait de réduction et non un élément de pensée. Cette sphère de présence imprime son caractère transcendantal à tout monde possible dont l'être est dit dépendre. Mais cet accès du moi à l'être (ou même cette identification du moi et de l'être autour de la domination du moi affirmé seul être) reste considéré lui-même comme une évidence, comme un fait, comme le fait de la présence absolue d'un moi non questionné bien que conçu comme rendant présent la présence et sa présence ; la question du caractère d'être d'une intuition si puissamment phénoménalisante ne peut néanmoins et rigoureusement être évacuée.

Pour Husserl, l'intuition demeure cependant le terme indépassable ou l'inépuisable source de droit ; comme le rappelle Levinas à propos de la pensée de Husserl : « C'est dans la vie intuitive qu'il faut chercher l'origine de l'être »². Ce caractère de fondation, propre à l'intuition, devient ce qui donne au sujet sa stabilité

1. *Hua II*, p. 56-57 ; *L'idée de la phénoménologie*, p. 81.

2. LEVINAS, *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*, p. 128.

constituante et ce qui l'intronise base de toute vie psychique. Heidegger oppose d'emblée que la vie n'est intuitive que parce qu'elle est primordialement appréhension d'être, ce qui lui permet de ne fonder qu'*en un second temps* la structure d'apparition du monde ou de l'étant, c'est-à-dire le soi. Mais Husserl affirme que « nier la présence-en-personne, c'est nier toute norme ultime, toute mesure de base qui donne un sens à la connaissance »¹. Reste que l'accès à la présence ici nommée doit être rendu possible pour le moi pur, et cela ne l'est pas si cet ego est considéré tout bonnement comme un absolu aux attributs divins, alors qu'il ne tient son pouvoir d'appréhension que de la *possibilité d'avoir accès* à la présence même. Husserl fait tout dépendre de la pure évidence ou de la pure vue ; qu'on en convienne effectivement et surgit alors immédiatement la question de savoir comment le moi peut avoir accès à cette évidence pure. *Si l'évidence est principe au point de faire du moi qui y participe un principe en retour, qui plus est absolu, il est urgent de demander quelle est la modalité d'accession du moi à l'évidence dont sa teneur dépend, c'est-à-dire quelle est la possibilité même de l'apparition d'une telle teneur d'évidence.* Le moi est pleine vision, mais comment peut-il voir ? Chez Husserl, le fameux « principe de l'absence de présupposition (*Prinzip der Vorraussetzungslosigkeit*) » n'est autre que celui de l'évidence de la vie intuitive à la structure intentionnelle de laquelle la constitution du monde est soumise². Le principe est le moi, mais le moi est principe par l'évidence à laquelle il est associé ou avec laquelle il est confondu. Cependant, comment une vision peut-elle avoir lieu ou se déployer ? Husserl n'interroge pas ce principe de visibilité, et le fait de *pouvoir voir*, dont tout dépend, reste dans l'ombre. La pure vue a pour lui une valeur absolue, mais il est capital de demander avec Heidegger d'où elle tire justement la « lumière » ou l'élément d'éclaircie (de provenance nécessairement non lumineuse) par laquelle elle se constitue comme vision. Il faut que nous apprenions, dit Heidegger, « à devenir de plus en plus allergiques à l'évidence et [...] à suivre la trace de ce qui, au plus intime d'elle, est à mettre en question »³ ; c'est pourquoi il est fondamental de se laisser confronter à la *part nocturne de l'évidence*, au mystère de son

1. Hua II, p. 61 ; *L'idée de la phénoménologie*, p. 87.

2. Cf. Hua XIX, p. 20 ; RL II, I, p. 22.

3. GA 33, p. 189 ; AM, p. 187.

éclosion *donnée*, à ce pour quoi l'on peut ainsi à elle s'adresser : « évidence nocturne ta brûlure / pas à pas au long du jour nous hante »¹.

Dans quel élément le moi pur plonge-t-il ses racines pour pouvoir être ce qu'il est ? Husserl ne se porte pas devant cette question ; il ne considère pas l'évidence comme étant une présupposition, se rattachant ainsi pour Heidegger à toute une tradition de l'immédiateté pour laquelle l'accès direct ne souffre pas le questionnement, et notamment à Descartes qu'il intronise « vrai père fondateur de la phénoménologie »². En outre, il ne dédaigne pas la comparaison avec la notion mystique d'*intuitio sine comprehensione* : « le moins possible d'entendement, mais autant que possible d'intuition pure (*intuitio sine comprehensione*) ; c'est en effet le langage des mystiques, décrivant la vision intellectuelle qui ne serait pas un savoir de l'ordre de l'entendement, qui nous vient à l'esprit. Et tout le secret consiste à laisser la parole purement au regard de la vue »³. Par la *réduction*, qui est le *maintien provoqué dans la pure vision* ou *évidence* (du latin *videre*), Husserl dévoile même une attitude mystique plus ambitieuse que celle du plus pur des mystiques, ce dernier sachant très bien ne se pas pouvoir maintenir au cœur de cette vision nue du fait même que celle-ci ne tient pas d'elle-même sa possibilité, mais de l'être qui l'accorde mystérieusement. Le mystique a conscience de ne pas pouvoir saisir la lumière pour s'en rendre maître ; ainsi l'âme de saint Jean de la Croix qui, bien loin de croire posséder *le fond* le plus pur de sa subjectivité, s'écrie : « Où t'es-tu caché / me laissant gémissante mon ami / après m'avoir blessée, / tel le cerf tu as fui ; / j'ai couru criant, tu étais parti », ou encore : « ma douleur ne fait que croître / de ne pouvoir te posséder ; / Oui, toute ma peine est augmentée / de ne te voir tout à loisir »⁴. Pour un mystique chrétien (celui auquel pense ici Husserl), l'accession à la vision pure s'obtient dans la

1. J.-L. CHRÉTIEN, *Joies escarpées*, p. 24.

2. *Conférences de Paris*, in *Hua I*, p. 3 ; *Méditations cartésiennes*, p. 1.

3. *Hua II*, p. 62 ; *L'idée de la phénoménologie*, p. 88-89.

4. SAINT JEAN DE LA CROIX, respectivement, *Cantique spirituel A, Chant entre l'âme et l'époux*, in *Œuvres complètes*, p. 344 : « Adonde te escondiste, / Amado, y me dejaste con gemido ? / Como el ciervo huiste, / habiéndome herido ; / salí tras ti clamando, y eras ido » ; et *Couplets de l'âme qui aspire à voir Dieu*, in *op. cit.*, p. 136 : « haceme mas sentimiento / el no te poder gozar ; / todo es para mas penar / por no verte como quiero ».

prière qui est elle-même *principe d'humilité devant la donation incontrôlable et incontrôlée du don ainsi sollicité*, et non par la violence réductrice qui serait à ses yeux une manière « semi-pélagienne », c'est-à-dire volontariste et ascétique, de tenter Dieu en provoquant sa grâce au lieu de la laisser être comme elle veut se donner. Malgré cette référence à la mystique, Husserl compare l'attitude de la phénoménologie à ce qui est en réalité son antithèse dans l'approche de l'être et de sa donation. « Fais silence, fléchis, et accède à la Ténèbre », peut-on ainsi lire chez Angelus Silesius¹. L'attitude de soumission à sa propre essence, que Heidegger considère comme celle de toute subjectivité conséquente placée face à elle-même et se voyant recevoir cet être propre qu'elle n'a pas choisi, n'est pas l'attitude adoptée par le « père de la phénoménologie » qui présuppose la lumière pure de l'évidence comme principe, et en constitue le moi propriétaire. Husserl confiait lui-même à Édith Stein en 1935 : « J'ai voulu atteindre Dieu sans Dieu »², ce qui signifie sans les ressources de l'abandon au principe institué principe, autrement dit sans considérer Dieu *comme* Dieu, ou l'être comme ayant lui-même et par essence l'initiative, mais en tentant de saisir et dominer l'insaisissable par excellence. Et c'est parce qu'il est constituant, au sens où il constitue l'ego constituant, que l'insaisissable est ainsi par définition insaisissable ou plus haut en origine, ce qui signifie qu'il ne se tient pas sur le même plan d'être que l'ego.

La difficulté de la démarche husserlienne qui veut ainsi « atteindre Dieu sans Dieu » consiste à se mettre en quête du fond de la subjectivité comme si la subjectivité possédait elle-même son essence quand elle ne fait que recevoir les guises dans lesquelles il lui est donné de se déployer ; la phénoménologie se donne un but sans assumer la confrontation avec les exigences que réclame son atteinte, elle veut attribuer à la forme d'un ego les propriétés qui sont celles de cet ego, c'est-à-dire penser l'ego à partir de lui-même et non à partir de ce en quoi il est pour pouvoir être soi. L'ego porteur de lumière s'attribue la possession de cette lumière, s'interdisant ainsi l'accès à la source de son propre déploiement, accès qui n'est possible qu'à partir d'une certaine dépossession de soi du soi

1. ANGELUS SILESIUS, *Le Pèlerin chérubinique*, IV, 36.

2. Cité dans Édith Stein, *par une moniale française* (Élisabeth de Mirbel), Éd. du Seuil, 1954, p. 113.

devant ce qu'il constate vivant comme cœur de son ipséité : le lien avec l'essentiel. Ainsi, le mystique avec lequel Husserl manifeste une velléité de comparaison ne désire pas avoir prise sur la lumière, mais tout au contraire lui donner prise : « Plus tu sauras te dépouiller de toi et te déverser hors de toi / Plus Dieu se voit forcé de te submerger de sa divinité »¹. Rentrer en soi pour y trouver un ego et non le non-étant par qui passe la manifestation prépotente, est donc un contresens du point de vue de cette démarche mystique à l'autorité de laquelle Husserl fait malencontreusement appel, et qui ne cesse de dire avec Tauler : « mets ton néant dans l'être transcendant »².

De plus, et malgré cette volonté husserlienne d'auto-comparaison avec la mystique, toute métaphore pertinente cesse à cet égard quand on remarque qu'il ne s'agit pas de la même quête de lumière, et que ce n'est pas la même lumière qui est visée par Husserl ou par l'attitude mystique dont il voudrait se réclamer à *cause de son résultat* : l'évidence dont sont emplies à ses yeux les personnes qui vivent dans la pure lumière. La lumière des mystiques n'est cependant pas celle de l'évidence du savoir, mais celle de la non-évidence d'un non-savoir et d'un non-voir, comme le disent éloquemment Maître Eckhart, saint Jean de la Croix et tant d'autres. La lumière briguée par l'attitude de réduction est celle de la pure vue ; celle dont le mystique attend patiemment la révélation est une « nuée ténébreuse / qui donne lumière à la nuit »³, qui « tient l'âme ravie / sans lumière en l'obscur vivant »⁴, lumière qui se confond avec la nuit, lumière invisible dont sort toute clarté visible, « lumière jamais obscurcie, dont tout éclat surgit malgré la nuit »⁵. L'attitude d'abandon au mystère constituant, posture qui fait vivre la proximité de cette sombre lumière incréée comme la « délicieuse

1. ANGELUS SILESII, *Le Pèlerin chérubinique*, I, 138.

2. TAULER, *Sermons*, n° 61, § 4, p. 498.

3. SAINT JEAN DE LA CROIX, *Couplets sur une extase de sublime contemplation* : « que es la tenebrosa nube / que a la noche esclarecía », in *Œuvres complètes*, p. 130.

4. SAINT JEAN DE LA CROIX, *Glose*, in *op. cit.*, p. 204 : « ... tiene al alma rendida, / sin luz y a oscuras viviendo ».

5. SAINT JEAN DE LA CROIX, *Chant de l'âme qui connaît Dieu par la foi* [ou dans l'endurance du mystère], in *op. cit.*, p. 150 : « Su claridad nunca es oscurecida / y sé que toda luz de ella es venida / aunque es de noche ».

plaie » dont parle Jean de la Croix ¹, est aux antipodes d'une volonté de disposer de cette nuée donatrice à laquelle la subjectivité doit au contraire se disposer. « Le regard de la vue », auquel Husserl veut avoir recours pour accéder à une sphère d'évidence, ne souffre pas la comparaison avec le regard ni la certitude mystiques, puisque le mystique se trouve devant une lumière ténébreuse ou une ténèbre lumineuse, devant « le rayon ténébreux de la divine Suressence » ², bref devant une lumière qui n'a rien de l'épaisseur malléable que croit y découvrir tout philosophe en quête d'appui absolu pour une reconstruction systématique de l'étant en totalité à partir d'une assise suprême.

Husserl parle, certes, de zones d'opacité dans la vie de la conscience, mais c'est toujours afin d'en ramener le sens à la lumière seule originaire de l'ego : pour la phénoménologie transcendante, dit Heidegger, tout est *en droit* déterminable dans le champ de l'ego qui est celui d'une et de la seule lumière originaire ³.

Aux déclarations heideggeriennes affirmant que Husserl n'a pas pris en considération le caractère d'être de la subjectivité, on peut en permanence rétorquer qu'il n'a voulu au contraire n'avoir d'yeux que pour cette subjectivité ; Husserl ne dit-il pas lui-même : « Que cela convienne ou pas, que cela puisse paraître monstrueux (de par quelques préjugés que ce soit) ou non, [le je suis] est le fait primitif auquel je dois faire face, dont en tant que philosophe je ne peux pas détourner les regards un seul instant. Pour les enfants philosophes, cela peut être le coin sombre où reviennent les fantômes du solipsisme, ou aussi du psychologisme, du relativisme. Le véritable philosophe préférera, au lieu de s'enfuir devant ces fantômes, éclairer le coin sombre » ⁴. La phénoménologie husserlienne s'est originellement vu assigner la vocation d'aller jusqu'au bout du scepticisme afin d'y trouver – en fin de compte plus logiquement que paradoxalement (songeons à l'itinéraire de Descartes) – le chemin d'une science considérée comme la plus rigoureuse. La subjectivité, principe de cette science, est néanmoins reconnue comme un « coin

1. Cf. *Chant de l'âme dans son intime union avec Dieu*, in *La vive flamme d'amour* ; *op. cit.*, p. 1446 : « ... regalada llada ».

2. PSEUDO-DENYS L'ARÉOPAGITE, *La théologie mystique*, § 1 ; *Œuvres complètes*, p. 178.

3. Cf. *Séminaire de Zähringen*.

4. *Logique formelle et logique transcendante*, p. 318.

sombre » à interroger continuellement, ce qui semble devoir invalider toute la critique heideggerienne. Mais prenons garde de ne pas nous tromper en croyant Heidegger ignorant des textes de Husserl ou incapable de les comprendre dans leurs implications : « éclairer le coin sombre », ce n'est pas le penser, c'est-à-dire le laisser à lui-même afin qu'il affiche la pleine teneur de son phénomène ; c'est au contraire le ramener à ce qu'une subjectivité réduite à ses clartés peut en saisir. Or, ce n'est pas par des principes subjectifs que la subjectivité peut se rapporter à elle-même et avoir la possibilité d'un recul sur soi-même ; par-delà elle-même, donc en dehors de ses propres principes, elle obtient la possibilité d'un regard sur elle-même. La subjectivité ne s'atteint que par la relation à un élément se tenant plus loin que le sujet. Pouvoir regarder le « coin sombre » c'est avoir relation primordiale avec le sombre, et si cette zone obscure doit être éclairée comme ce qu'elle est, elle ne doit pas être pour autant réduite à la lumière. L'homme angoissé veut éteindre son angoisse, c'est-à-dire éteindre toute chose ; il veut posséder, mais, concernant ce qui le gouverne en propre, et qui est pourtant pensé par Husserl sans qu'il en tire les conséquences de méthode, cette attitude arraisonnable est en elle-même contradictoire : si le fond est fond, c'est lui qui étroit, et ce ne sont pas nos lumières scientifiques dérivées d'une activité plus originaire qui en peuvent maîtriser l'afflux.

Husserl n'affirme pas d'emblée que cette région d'obscurité est en elle-même lumineuse, mais l'aborde en permanence comme si elle était vouée à le devenir, et de fait, la tâche de la phénoménologie selon Husserl consiste à porter la lumière dans l'obscur non pour le faire apparaître comme il se donne, à savoir dans son obscurité, mais pour tenter de l'infuser d'une lumière qui n'est pas la sienne et dérive de lui. Dans sa confrontation avec le « coin sombre » de la subjectivité transcendantale, la phénoménologie husserlienne ne vit donc pas une sorte de « saison en enfer », puisqu'il n'y a aucun séjour véritable dans ce lieu : le « coin sombre » est abordé à l'aune de réquisits et de bases de luminosité qui trouvent en lui leur principal motif de contrariété. Ainsi, et toujours sur ce thème de la saison en enfer, on peut affirmer, d'une part, que le « coin sombre » n'apparaîtrait pas à la phénoménologie husserlienne comme un séjour infernal mais comme la grâce d'une insaisissable diffusion de présence s'il était laissé être ce qu'il est et ce comme quoi il se donne en dehors de toute réduction à une

lumière inquisitrice qu'il ne cesse de contredire et donc de faire souffrir ; d'autre part, que la confrontation avec la zone obscure n'est même pas une *saison* en enfer, car cette saison ou ce séjour, s'il était vraiment immersion dans le gouffre révélé par la subjectivité, aboutirait à faire disparaître l'impression d'un enfer puisque aucune lumière subjective ne serait apportée par une pensée qui aurait choisi de vivre la stricte décision de laisser être l'abîme comme tel, et puisque de fait aucune blessure ne pourrait être infligée à une lumière qui a choisi de disparaître devant l'originarité du mystère à qui elle a pensé se devoir en toute justice. Si la subjectivité possède nativement une part d'obscurité, qui rend possible ce rapport problématique à soi-même produisant l'amorce du questionnement philosophique, il doit y avoir un motif, et c'est ce motif que Heidegger ne perd pas de vue dans sa propre approche.

Il n'y a pas à éclairer le coin sombre mais à le penser, sans l'attirer à soi subjectivement, c'est-à-dire selon les lumières qui en émanent, mais en le rendant à lui-même et en cherchant le sens de son obscurité. Ce fameux « royaume jamais foulé des Mères de la connaissance », comme il est dit dans la *Krisis* en référence à Goethe, ne l'est manifestement pas encore suffisamment en 1935-1936, soit quelques mois avant la mort de Husserl, pour que l'auteur puisse cependant se dispenser d'un tel constat. Néanmoins, la phénoménologie veut éclairer cette terre obscure. Par conséquent, l'investigation lampadophore propre à la phénoménologie husserlienne a l'impression de n'avoir jamais commencé car l'opacité de l'être refoule par nature son effort inadapté à la teneur du principe. Le « coin sombre », loin d'être l'occasion pour la pensée husserlienne de laisser apparaître l'aspect nocturne inhérent à toute subjectivité comme telle, est de toutes les façons destiné à entrer dans le cadre de vue qui pourra mener au « ciel lumineux d'une philosophie absolument rationnelle ». Ainsi, « l'œil fonce sans limite / Et que trouvera-t-on au bout / Un paysage fermé »¹, celui de l'énigme de la présence qui sans cesse resurgit ou resurgira. Le problème que soulève pour Heidegger le projet philosophique husserlien n'est pas celui d'avoir de l'ambition pour la pensée – Heidegger n'est pas sceptique ou relativiste –, mais celui de réduire la pensée à la vue (alors que la pensée a paradoxalement accès à elle-même et à l'énigme de l'être, bref à des *domaines*

1. REVERDY, Rives, in *Les ardoises du toit ; Plupart du temps*, p. 194.

agissants d'invisibilité), de tout faire dépendre de la vue ou de ce à quoi la pensée a immédiatement accès, l'étant ou la structure de chose, alors que le phénomène, selon Heidegger, nous montre trop son évanescence structure¹ pour être mesuré à l'aune de ce qui le fait éclore à la présence et au regard. Au lieu d'être attentive aux conditions de la venue en présence du principe, la phénoménologie se perd dans un désir de placer tout étant sous les yeux afin de mieux porter le monde à nos mains et de fuir ainsi dans des idéaux scientifiques la tâche de penser l'énigme de la présence pure de ce monde face à un soi. Qui dit primat de la vue dit primat de l'étant comme *Vorhanden*, et réduction de la pensée à une activité de maniement ou d'arraisonement de l'étant quand sa tâche est de répondre à l'immense injonction qui la requiert dans la nudité du « il y a » ; toute théorie sur la subjectivité comme moi ou *idem* est accompagnée d'une survalorisation de l'étant au détriment de l'élément qui accorde le regard et la chose au sein d'un même jaillissement et n'est donc rien d'étant ni de visible. Une pensée qui pense la singularité de l'*ipse* à l'œuvre dans le soi et une pensée de l'être sont concomitantes, puisque c'est en ayant accès à l'être, dont l'obscurité est constituante, que le soi peut être à la fois la réflexion propre à l'*ipse* et la relation problématique à soi-même. Pourtant, même quand il s'agit d'obscurité, c'est encore chez Husserl la vue qui mesure la pensée alors qu'un accès à l'obscur comme tel n'est possible que sur la base de la proximité structurelle de cet obscur au soi qui s'y rapporte.

La pure vue a pour Husserl valeur d'absolu ; l'évidence est une incontestable donnée et devient ainsi la mesure pour toute pensée : « l'évidence signifie un phénomène originaire de la vie intentionnelle »². Mais d'où l'évidence tient-elle sa propre validité ? Descartes posait encore cette question qui remettait en cause la valeur de la donnée mathématique pure par l'hypothèse du « malin génie », et l'évidence en tant que telle devait trouver son fondement ailleurs qu'en elle-même. La notion de donnée absolue n'a finalement pas de sens pour un cartésianisme rigoureux ; même si c'est sur le principe d'évidence que la reconstruction du monde s'édifie, celle-ci pour Descartes ne fait pas droit en elle-même. Mais la mise en relief de la structure de l'ego transcendantal husserlien veut

1. Cf. SuZ, p. 36.

2. Hua I, p. 84 ; *Méditations cartésiennes*, p. 92.

attester que l'intuition est la seule absence de présupposition possible puisqu'elle est la seule instance donatrice originaire : pour mettre en cause l'intuition, il faudrait, dit Husserl, pouvoir sortir d'elle, ce qu'il n'imagine pas pouvoir être possible. Et de fait, ce n'est pas possible si l'on considère que la conscience peut sortir de ses données pour mesurer son inadéquation à un monde qui n'est pas le sien ; c'est pourquoi Husserl accomplit un remarquable progrès par rapport aux philosophies de la représentation et au classique problème de l'adéquation, puisque la conscience n'a pas à sortir de son propre domaine pour atteindre l'objet. Toutefois, le cadre du problème de l'adéquation entre le sujet et l'objet impose toujours son filigrane puisqu'une pensée n'est jugée complète par Husserl que lorsque s'unissent *intention* et *intuition*. Une pensée est estimée achevée quand l'acte intentionnel d'une visée trouve son remplissement : « Dans l'unité du remplissement, le *contenu* qui remplit se *recouvre* avec le contenu intentionnel, de telle manière que dans l'acte de vivre cette unité de recouvrement, l'objet à la fois visé et *donné* ne nous est pas présent comme double, mais seulement comme *un* »¹. La nouveauté de la pensée husserlienne vient du fait que le sujet, maintenu en lui-même par la réduction, se remplit à présent dans la présence intuitive et la richesse de ses propres vécus ; il n'y a donc plus à chercher l'objet de l'adéquation à l'extérieur, cette adéquation à l'objet dépendant d'un regard réductif pour la coïncidence du sujet avec lui-même dans l'immanence. Le problème de l'adéquation est résorbé par la réduction, mais n'est pas définitivement dépassé – ce pour quoi Heidegger tentera à nouveau un dépassement dans la conférence de 1930 sur l'essence de la vérité² ; car la question de l'*adaequatio rei et intellectus* a beau être brillamment désamorcée par la méthode husserlienne qui affirme que « la phénoménologie signifie [...] la théorie

1. *Hua* XIX, p. 51 ; RL II, 1, p. 58.

2. Cf. *Vom Wesen der Wahrheit*, in GA 9 (*De l'essence de la vérité*, in Q I et II). Cf. *De l'essence de la vérité*, in Q I et II. Cette conférence, qui est certainement le texte le plus important de Heidegger, surmonte définitivement le problème de l'adéquation à partir de la simple constatation de la présence conditionnante et nécessaire d'un espace de dévoilement avant toute possibilité de se pencher sur un quelconque objet et à plus forte raison sur le problème classique de l'adéquation de la *res* et de l'*intellectus* qui, avant de devenir objet de thématique, suppose le préalable dévoilement de l'étant avant de pouvoir lui-même avoir (son) lieu. Précédant toute possibilité pour l'énoncé de s'accorder avec la chose, il faut un milieu pour cet

des vécus en général, y compris toutes les données non seulement réelles, mais aussi intentionnelles que l'on peut déceler avec

accord, et c'est sur ce milieu que la pensée doit porter son effort, sur le lieu où un énoncé peut « rencontrer » un objet qui vient précisément à l'encontre.

Il faut également noter, parallèlement à la magistrale portée de la conférence heideggerienne sur l'essence de la vérité, que les premières sentences du *Tractatus logico-philosophicus* de Wittgenstein (dont tant de démarches caricaturalement contemporaines ont fait leur sésame) : « 1. – Le monde est tout ce qui est le cas. [...] 2. – Ce qui est le cas, le fait, est l'existence d'états de chose », assertions qui nous ramènent devant une factualité à l'étalon de laquelle sont mesurés les énoncés, jugés vrais quand ils sont « images du monde » – que ces sentences, donc, sont l'un des plus grands véhicules inconscients de préjugés traditionnels. Le schéma de l'*adequatio* guide toute la démarche, et surtout, la réduction du monde au fait laisse totalement de côté le sens phénoménal de ce monde (pourquoi ne pas dire sa « grammaire » phénoménale...) ainsi que la fondation d'une méthode véritable : cette philosophie n'interroge pas sa propre possibilité de se porter vers un *Sachverhalt* en général.

L'idéologie analytique répondrait que les énoncés de Heidegger, comme ceux de toute la philosophie, n'ont pas de signification puisqu'ils ne sont pas susceptibles d'être vérifiés par un état de chose. À quoi l'on répond aisément que les énoncés analytiques généraux ou basiques ne possèdent pas non plus la structure d'une proposition de vérité. Reste alors l'ultime argument de l'empirio-scepticisme analytique de type wittgensteinien : « le *Tractatus* est voué à disparaître une fois énoncé, comme le dit une métaphore de Wittgenstein qui compare son travail à une échelle permettant de grimper à un niveau à partir duquel on n'aurait plus besoin d'elle et qui permettait donc que de cette échelle on se débarrassât sans conséquences. Sophisme, car il faut bien que cette disparition et l'attitude qui s'ensuit soient précisément établies par le *Tractatus* ; cet « argument » ne peut donc ôter à l'ouvrage la valeur de position dont il voudrait se dénuer afin d'arranger son auteur et ses épigones et de rentrer (enfin...) dans le nihilisme de l'absence de questionnements (cf. la vie de Wittgenstein après la rédaction de son *Tractatus*, et l'aspect étriqué de son « retour » à la philosophie dont les ambitions et l'exercice même nient les dimensions les plus originaires de l'être-homme). La volonté avouée de Wittgenstein et de ses disciples est d'en finir avec la philosophie sous prétexte que ses énoncés ne font pas partie d'un domaine de vérité préétabli qui n'est autre que celui de la palpabilité : ce grossier empirisme, voilé par les nuances infinies qu'on développe à partir de l'abdication vers quoi il oriente discrètement depuis le départ, et par qui la paresse technicienne a trop intérêt à se laisser hypnotiser, traîne naturellement derrière lui les préjugés les plus éculés et les plus grossis d'une tradition qui divinise le fait à tel point que *le fait qu'il y ait fait* (le dévoilement) n'est jamais pris en garde. *Le fait qu'il y ait fait* : cette remarque à elle seule transporte le fait lui-même dans un horizon où sa factualité acquiert une autre dimension : il y a un fait d'invisibilité qui s'impose à nous au même titre que le fait le plus banal, et convoque la pensée à le prendre en charge toujours à ce même titre. L'ultime fait de la présence du fait ne vient pas en question alors qu'il est autant un fait que le fait qu'il mentionne comme fait.

évidence dans les vécus »¹, et que « toutes les aperceptions et les thèmes judicatifs prétendant viser au-delà des données d'une intuition adéquate, purement immanente (donc au-delà du pur flux des vécus), [la phénoménologie] les traite purement comme les vécus qu'elles sont en elles-mêmes, et les soumet à une analyse d'essence purement immanente »², il n'en demeure pas moins que c'est dans le schéma d'une exigence d'adéquation que s'édifie la théorie de ce moi pur immanent qui n'a pas à sortir de soi pour rejoindre son objet. Husserl ne dépasse donc pas intégralement mais se satisfait, pour ainsi dire, de résoudre une fois de plus ou de dissoudre ce problème, qui ne peut être véritablement surmonté, montrera Heidegger, qu'à partir du moment où l'on prend acte qu'il n'est pas le problème fondamental puisque, avant d'être perçu adéquatement par le sujet, l'objet doit d'abord *venir en présence* : c'est sur le terrain de la possibilité de cette venue en présence de l'étant pour un regard que le questionnement doit se fixer, c'est-à-dire par-delà cette différence sujet/objet ou immanence/transcendance qui a pour fond *l'élément qui accorde* sujet et objet au sein d'une même apparition et avant toute thématization ultérieure de *la qualité* de cet accord.

La solution de Husserl constitue, d'après Heidegger, un repli sur le sujet, repli présupposant la possible coïncidence à soi d'un moi pur qui demeure ainsi enfermé en soi et *auto-nome*. Heidegger veut au contraire démontrer que la « subjectivité » est bel et bien une primordiale sortie de soi à partir du moment où, au sein de cette conscience dont, selon Husserl, on ne peut visiblement pas s'extraire, la donnée peut toutefois se regarder elle-même, se dégager d'une manière ou d'une autre des limites subjectives afin de se prendre elle-même en vue et d'interroger son propre être ; aucune activité phénoménologique ne serait possible si la conscience n'était capable de ce recul réflexif – dont Heidegger montrera, comme nous le verrons, qu'il provient de la proximité

La thérapie wittgensteinienne n'est paradoxalement que le symptôme d'une maladie : l'épuisement d'une civilisation devant la tâche de se porter *en vérité* devant le fait *et* son dévoilement. Husserl échappe à la rigueur de ce diagnostic, car la place accordée par lui à la recherche de l'originaire, même si elle ne permet pas d'aboutir à « la terre promise » appelée de ses vœux, est profondément présente.

1. *Hua XX*, p. 236 ; RL III, p. 283-284.

2. *Ibid.* ; RL III, p. 284.

au soi de l'être *comme retrait*. Il y a au cœur de la donnée une possibilité de réflexivité et d'auto-questionnement qui n'est pas intégrée par Husserl à l'activité de l'ego absolu. Ce dernier demeure prisonnier de l'évidence en quoi Husserl le fait consister.

Mais c'est à l'origine même de cette évidence qu'il faut aller ; autrement dit – si le soi consiste en l'évidence intuitive qu'il dégage et n'est rien en dehors de cela –, il faut demander ce qui fait que l'évidence peut *être*, autrement dit demander ce qui fait qu'une source donatrice originaire se confondant avec l'intuition peut effectivement être donnée ou apparaître. Que la donnée intuitive généralisée à la position d'un ego pur soit fondement ne dispense pas de demander en quoi quelque chose comme cette donnée peut être *donnée*, ni ne dispense d'entrer dans la source donatrice elle-même pour interroger son être. Ce problème est absurde pour Husserl qui considère que l'être est précisément constitué par la source en question, mais il ne l'est pas pour Heidegger qui constate qu'une question sur l'être des vécus est le ressort fondamental de la phénoménologie, que cette question doit donc avoir sa source dans l'ego qui a une relation à l'être, et que cette relation à l'être doit donc être étudiée pour elle-même sans que l'être soit trop rapidement réduit à l'ego qui ne peut poser la question des vécus qu'à partir de cette compréhension de l'être permettant le rapport réflexif de l'ego à son propre être. L'activité phénoménologique elle-même, dans sa possibilité ou dans son exercice, et comme toute philosophie, dépend pour Heidegger de cette relation du soi et de l'être. Un *être* aussi conditionnant ne peut donc être ravalé au simple rang de constitué puisqu'il permet l'activité phénoménologique ou la philosophie en tant que telle. La précompréhension de l'être est cette relation du soi et de l'être, et cette relation est ce qu'il y a de plus originaire et de proprement indépassable car, dit Heidegger, « cette compréhension de l'être qui s'exprime dans la philosophie ne peut être imaginée ou inventée par la philosophie elle-même, au contraire : parce que *le philosophe s'éveille dans l'homme même à titre d'action originaire de celui-ci*, parce qu'il jaillit donc de ce que l'homme était déjà avant toute philosophie explicite, parce que cette existence pré-philosophique de l'homme doit déjà contenir une compréhension de l'être – sans quoi il ne pourrait même pas se comporter par rapport à l'étant –, pour toutes ces raisons la compréhension de l'être qui s'exprime dans la

philosophie est ce que l'homme apporte déjà avec soi à partir de son existence préphilosophique »¹.

Le but de Husserl demeure cependant « l'effort de comprendre dans l'évidence ce qu'est, en général, c'est-à-dire d'après son essence générique pure, l'acte de penser »². Nous lisons un peu plus loin les conditions pour y parvenir, autrement dit la mise au principe de l'évidence intuitive comme unique accès à cette connaissance de l'essence de la pensée : « S'il faut que cette réflexion sur le sens de la connaissance ne conduise pas à une simple opinion, mais au contraire, comme il l'est ici rigoureusement exigé, qu'elle conduise à un savoir évident, elle doit nécessairement s'effectuer en tant que pure intuition d'essence sur la base exemplaire de vécus *donnés* de la pensée et de la connaissance. Le fait que les actes de pensée s'orientent à l'occasion vers des objets transcendants ou même inexistants et impossibles n'importe pas ici. Car cette orientation objective, cet acte de représentation et de visée d'un objet qui n'est pas réellement donné comme composante phénoménologique du vécu, est, il faut bien le remarquer, une caractéristique descriptive du vécu en question ; et ainsi doit pouvoir s'élucider et se déterminer en se fondant sur le vécu lui-même le sens d'une telle visée ; qui plus est, il ne serait d'ailleurs pas possible de procéder autrement »³. Dès l'introduction des *Recherches logiques*, l'attitude réductive est donc manifestement présente en intention et la transcendence déjà ramenée à une visée de sens particulière du vécu subjectif ; l'impossibilité d'agir autrement qu'en ramenant tout au vécu est également présupposée. L'intuition est elle-même considérée comme le résultat du désir d'absence de présupposition, et il n'est pas possible de procéder autrement qu'en considérant le domaine des vécus comme le seul que l'on puisse en droit explorer, puisque le reste appartient à un domaine où il n'y a pas sens à concevoir que la conscience puisse y avoir accès, un domaine de transcendence qui ne peut entrer dans son champ d'investigation et qui doit être considéré comme s'il n'existait pas – car il n'existe effectivement pas en dehors des actes de conscience.

Pour Husserl, sortir de l'intuition demeure impossible et impen-sable – de même que pour Descartes demeure impossible à la pensée

1. GA 31, p. 44 ; EL, p. 52.

2. *Hua XIX*, p. 19 ; RL II, I, p. 21.

3. *Ibid.*

de sortir de la substance pensante pour rejoindre les choses extérieures. Cependant Husserl, à la différence de Descartes, verra dans la conscience et sa puissance de donation de sens l'unique monde constitué auquel aucun extérieur ne fait face autrement que comme extérieur *de* la conscience au sens subjectif du génitif. Chez Descartes, rejoindre la « transcendance » du monde est rendu possible par l'intervention du Dieu véracé, mais chez Husserl, aucun moyen terme de ce genre n'est nécessaire, la puissance de l'appréhension intuitive étant jugée suffisamment intense pour annuler définitivement toute notion d'extériorité et toute utilité à poser la thèse du monde. La conscience déploie en elle-même une extériorité, ce qui n'explique pourtant pas comment elle peut avoir un tel pouvoir de donation ou de phénoménalisation. Et c'est la raison pour laquelle Heidegger change le schéma proposé par l'immanentisme intentionnaliste husserlien sans en perdre le résultat (l'abolition du problème du pont entre la conscience et le monde), en montrant que la proximité du soi à l'être situe le soi toujours déjà au dehors et auprès de l'étant envisagé ; le soi n'a pas à se demander s'il y a un extérieur ou une transcendance, puisqu'il est lui-même déjà à l'extérieur ; il n'est donc pas moins près de son objet tout en n'étant pas enfermé dans sa propre sphère. Ainsi, le soi n'étant plus enfermé en soi¹, il peut trouver ailleurs qu'en soi-même le principe de son être-donateur, inexplicable si jamais à cet être-donateur est conféré le statut d'un ego pur sans contenu, de la vacuité duquel on est alors obligé de constater passivement la valeur donatrice sans que rien dans le simple concept d'ego pur permette cependant la déduction d'un quelconque être-donateur, la position d'un ego au principe ne rendant possible que le simple constat d'une donation vouée de fait à demeurer impensée.

Mais Husserl ne parvient pas à ces méditations et n'a pas à y parvenir puisque l'intuition lui suffit. Il ne pense pas la consistance du fond non ontique de l'ego, consistance qui a tout lieu d'être considérée comme un tissu d'évanescence dont le mystère est

1. Notons toutefois que l'ego de Husserl ne peut être dit enfermé en lui-même puisqu'il n'a pas d'extérieur. La notion d'enfermement n'intervient à son niveau qu'à partir du moment où il est considéré comme réalité absolue, ce qui étouffe effectivement la pensée qui, ayant découvert l'ego comme constitution, n'est pas mise dans la situation de trouver autre chose que cet ego comme possibilité de la constitution donatrice.

justement qu'un tel non-étant ou une telle absence d'appui soit constituant. Le moi pur apparaît pourtant chez Husserl comme une *inconsistance constituante*, mais n'est retenu que le côté constituant et non le fait qu'un vide en soit la source, vide qui, aussi insaisissable soit-il, se donne cependant nécessairement au champ de la conscience d'évidence comme un quelconque élément n'apparaissant que comme vide mais, dit Heidegger, seulement pour n'avoir pas encore été frayé. Husserl veut une « terre ferme » et c'est la raison pour laquelle il ne peut que contourner l'exigence de penser ce vide donateur qui imprègne le soi ; il y a dans la phénoménologie transcendantale une volonté première de découvrir dans le soi un élément de *solidité* qui serve de base absolue à la pensée : la sphère intuitive de l'évidence qui demande pourtant, d'après Heidegger, à ce que soit pensées les possibilités de vision et de luminosité qu'elle déploie. L'ego est porteur d'une lumière donatrice mais, « étoile de nacre qui s'étiolé »¹ dans un vide constituant, il est néanmoins affirmé par Husserl s'allumer à partir de lui-même, postulat dont la possibilité est jugée impensable par Heidegger et doit être recherchée non dans l'ego mais dans son être le plus propre : ce n'est pas parce qu'on ne voit pas en quoi l'ego peut déployer de la lumière que l'ego la déploie de lui-même et qu'il n'y a pas d'origine à cette capacité. Être porteur de lumière ne signifie pas porter soi-même toute lumière, surtout quand le porteur de lumière, ici l'ego transcendantal, est reconnu comme un rien : s'il est en effet un rien dont tout émerge, sa teneur de rien n'est autre que la présence d'un élément en lui caché, qui lui confère ce pouvoir lampadophore. Une vacuité donatrice est un non-étant en qui il y a à penser qu'à *sa proximité d'énigme le soi peut éclairer tout étant*. La Jeune Parake constate en ce sens : « Je scintille, liée à ce ciel inconnu... »².

L'intuition est posée par Husserl comme structure essentielle de l'ego transcendantal. Le rôle conféré à cette intuition (dont la possibilité n'est pas interrogée) n'est pas et ne peut être par Husserl envisagé comme un présupposé, puisque l'intuition est source même de donation ou « donation originaire » : pour qu'il y ait conscience de présupposition, il faudrait que l'intuition ne fût pas posée comme précédant la donation de toute chose. Mais l'intuition,

1. Robert DESNOS, *Rrose Sélavy*, 7, in *Corps et biens*, p. 33.

2. VALÉRY, *Œuvres I*, p. 96.

du fait de son statut husserlien de donation originaire, précède toute théorie à propos d'une quelconque région du monde ; elle précède également pour Husserl toute théorie visant à mettre en cause son statut originaire, et c'est ce qui fait sa force : *on ne peut donc ouvrir une brèche dans la pensée de Husserl, et Heidegger l'a compris, qu'en posant la question de l'être de toute intuition en tant que telle, question possédant une efficacité double, d'abord parce qu'elle force à regarder le regard lui-même et sa possibilité, ensuite parce qu'elle atteste elle-même, par sa propre possibilité, la présence d'une précompréhension d'être pour pouvoir être précisément posée*. Malgré la belle construction husserlienne où, rentrant en elle-même, la conscience voit dans l'évidence des vécus intentionnels la structure même du monde, le principe de l'absence de présupposition apparaît comme corrélé à une autorité de l'intuition qui, même si elle ne fait pas question pour Husserl, ne peut échapper à la question de la condition par laquelle l'intuition peut donner l'objet dans son être, dans son *esse*. C'est l'inlassable question que Heidegger pose à cette théorie de l'intuition, mais c'est également et surtout l'inlassable problème que provoque pour lui l'identification de l'absence de présupposition avec la mise au principe de *l'intuition précisément présupposée donatrice tant que l'être de son être-donateur n'a pas été reconduit à son origine*. Par quel caractère d'être l'intuition est-elle donatrice ? Le fait de pouvoir se rapporter ainsi à la source donatrice en posant la question de son être ne place-t-il pas le questionné en-deçà de *l'horizon* attesté par le questionnement ? Si l'intuition, structure de l'ego transcendantal, se confond avec la structure de l'objectité, que signifie que l'objectité *soit*, c'est-à-dire que l'intuition *soit* ; comment une ipsité intuitive peut-elle *être* et *être intuitive* ?

En 1930, Levinas reconnaissait que « seul M. Heidegger ose affronter délibérément ce problème »¹. Et en effet, seul Heidegger demande comment l'en-tant-que ou le « est » de l'étant peut être accessible à l'intuition si la catégorialité de l'intuition ne la fait pas elle-même dépendre de l'être auquel elle donne accès, c'est-à-dire si la conscience n'est pas préalablement soumise à la structure fondamentale d'une précompréhension de l'être qui rend possible un rapport intuitif à l'être du vécu et confère au principe de l'intuition une autorité que l'intuition ne peut se donner à

1. LEVINAS, *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*, p. 218.

elle-même. « Le problème fondamental est justement de voir cette structure fondamentale et de la déterminer de manière ontologiquement adéquate en son authentique *a priori*. Le problème de la connaissance n'est pas éliminé par un coup de force ; au contraire, ce n'est que s'il est placé sur son sol possible qu'il devient un problème »¹.

Nous savons que la *Sixième Recherche logique* a appris à Heidegger que le domaine des catégories était intuitivement donné, et que l'être même – qui est la seule catégorie qu'on ne peut circonscrire² et qui devient ainsi la seule dont la rationalité ou le moi ne peut se dire maître mais à qui il doit soumettre son propre déploiement – devenait ainsi pour Heidegger une condition de toute intuition d'étant et non un simple corrélat de conscience : car ne saurait être corrélat ce dont dépend l'intuition et ce qui manifeste sa supériorité par le fait même qu'il est aussi indéfinissable ou immaîtrisable que conditionnant. Nous ne pouvons intuitionner que parce que « nous nous tenons et nous mouvons incessamment dans une telle compréhension de ce que « être » signifie »³. Que l'intuition catégoriale soit structurée par un élément auquel Husserl n'accorde aucune importance autrement que pour s'en servir comme faire-valoir de la puissance de déploiement de la conscience (dont le déploiement en dépend pourtant de part en part), et sans entrer dans la question de l'être de cet être qui conditionne toute vie intuitive, est dans la perspective heideggerienne une grave inconséquence : l'intuition dépend de l'être, mais l'être est pris comme appui pour développer ce dont il rend capable la philosophie quand elle met l'intuition au principe, à savoir la réactivation des teneurs de sens intentionnelles et l'établissement d'un système transcendantal de l'ego⁴. L'horizon par lequel l'intuition peut être donatrice n'est pas pensé, autrement dit l'intuition elle-même n'est pas pensée

1. GA 20, p. 218.

2. Puisque, comme Heidegger l'a appris d'Aristote, être étant se dit en plusieurs sens, ce qui fait de l'être tout autre chose qu'un simple étant sous la main et univoque.

3. GA 31, p. 41 ; EL, p. 49.

4. Cf. *Hua III*, p. 59 ; *Idées I*, p. 108 : « la conscience a en elle-même un être propre qui, dans son absolue spécificité eidétique, n'est pas affectée par l'exclusion phénoménologique. Ainsi elle subsiste comme « résidu phénoménologique » et constitue une région de l'être originale par principe, et qui peut devenir en fait le champ d'application [nous soulignons] d'une nouvelle science ».

puisque penser quelque chose est revenir à son être ; or, la phénoménologie de Husserl ramène chaque vécu à son sens intentionnel, mais le sens intentionnel n'est pensé ni dans son essence (son *quid*, son *Was*), ni dans la signification de sa présence nue (son *quod*, son *Dass*)¹ ; ainsi l'ego transcendantal n'est pas lui-même situé par Husserl dans l'horizon de son propre être.

Husserl affirme que l'intuition n'a pas à être pensée puisqu'elle est déclarée comme étant l'absence de présupposition elle-même ; mais Heidegger ne voit là qu'un raisonnement trop court : elle n'est cette absence de présupposition que parce qu'elle est donatrice, cependant elle n'est donatrice que parce que l'être lui est donné de façon catégoriale. Si la démarche veut demeurer conséquente, elle doit alors interroger ce qui donne à l'intuition ce pouvoir que Husserl veut lui faire déployer. Ce dernier écrit, comme nous savons : « ce sont eux [les actes de conscience] que nous devons [...] analyser d'après leur essence »² ; mais comment un tel programme justifie-t-il sa possibilité, comment la phénoménologie peut-elle avoir ainsi accès à l'essence des actes si elle n'a pas accès à une préalable compréhension de l'être qui lui donne la possibilité de se rapporter à un vécu ou à un acte en sa teneur essentielle ? Ainsi, à la question : « en vertu de quoi une telle démarche est-elle possible ? », Heidegger répond par la mise en valeur de ce que l'intuition catégoriale présuppose : *la précompréhension de l'être qui seule donne accès à la présence d'un quelconque objet de conscience, et ce, quelle que soit l'attitude selon laquelle l'étant est envisagé*. « Nous comprenons le « est ». [...] Nous nous tenons et nous mouvons incessamment dans une telle compréhension de ce que « être » signifie, et cela non pas seulement ni principalement lorsque nous prononçons dans un discours exprès ces formules linguistiques de l'être et de ses métamorphoses. Même lorsque, par exemple, nous nous disons silencieusement à nous-mêmes en écoutant un cours : ce qu'il dit n'est pas bon, nous comprenons le « est » et nous nous mouvons dans cette compréhension. Ou encore, lorsque nous parcourons du regard un paysage, que nous nous arrêtons un instant, que nous regardons autour de nous et disons, à voix haute ou à voix basse : « magnifique ! », nous comprenons alors ceci : *magnifique est ce paysage qui est autour de nous. Le paysage est magnifique tel*

1. Cf. GA 20, p. 151 sq.

2. *Hua XIX*, p. 10 ; RL II, I, p. 11.

que justement il est et tel qu'il se dévoile à nous en tant qu'étant. Loin que nous nous mouvions dans la compréhension du « est » seulement en parlant de l'étant, en proférant expressément ce « est », il en va déjà ainsi dans tout *com-portement* silencieux par rapport à l'étant. Et encore : non pas seulement ni surtout dans la jouissance contemplative de l'étant ou sa considération *théorique*, mais encore dans toute appréciation, dans toute maîtrise, dans tout usage « pratique » de l'étant. Et encore : ce n'est pas seulement dans chaque comportement par rapport à l'étant qui nous entoure que nous comprenons que cet étant « est » et qu'il « est » ainsi et non pas autrement, mais nous comprenons aussi quelque chose comme l'*être* dans notre comportement par rapport à nous-mêmes qui *sommes* et à nos semblables *avec* qui nous *sommes*. Et enfin : cet être de toute sorte d'étant, nous ne le comprenons pas seulement si et dans la mesure où nous utilisons proprement le mot « être » – « est », « était », etc. –, mais dans tout discours nous visons et nous comprenons l'étant dans son être-ainsi et être-autrement, ne pas être ainsi, etc. Le « est », le « était », et autres mots semblables, nous ne pouvons les employer et nous exprimer en eux sur ce qui est visé que parce que nous comprenons déjà l'être de l'étant avant toute expression et tout énoncé »¹.

Il est en effet strictement incontestable que « notre comportement est porté et régi par cette compréhension de l'être », et qu'« à tous moments et à tous points de vue, [...] constamment, nous séjournons dans un tel comprendre de l'être »². De fait, l'être qui perce au cœur de l'intuition catégoriale est un élément déterminant pour la structure du soi qui ne se constitue comme ce qu'il est que dans cette liaison avec l'être. Aussi insaisissable soit-il, il n'en est pas moins vrai, dit Heidegger, que c'est à l'être que toute pensée et toute perception ont affaire et que c'est à son contact que le sujet peut rayonner son intentionnalité ou toutes ses visées particulières ; le moi n'est pas son propre producteur de lumière, comme une imperturbable veilleuse qu'on n'aurait jamais à nourrir pour qu'elle continue d'éclairer, car la veillée ou la stance lumineuse du moi pur est perpétuellement conjointe à cet être si nocturne qu'il constitue malencontreusement pour Husserl un objet naturel d'époche malgré son caractère originaire. La veillée de l'ego luminescent et

1. GA 31, p. 40-41 ; EL, p. 49.

2. *Ibid.*, p. 42 ; EL, p. 50.

pourvoyeur de lumière est elle-même alimentée à une source obscure : « une poudre noire pleut doucement sur ma veillée », constate ainsi Rimbaud¹. Au cœur de l'intuition catégoriale perce cet élément qui donne l'espace possible à toute prise en vue, à toute tonalité affective, à toute prise de distance réflexive par rapport à un vécu, par rapport à un objet et, partant, à ce que Husserl appelle « l'intuition donatrice originaire » elle-même. *Ce constant contact avec l'élément nocturne accorde phénomène et luminosité* : c'est de la proximité de l'insaisissabilité de cet espace nocturne, et non d'un ego pur préjugé auto-luminescent, qu'il s'agit de partir pour comprendre la structure du soi – chemin suivi par le Rimbaud des *Illuminations* qui, immédiatement après avoir goûté le son de la nocturne dont la régulière cantilène constitue sa pensée, affirme en s'adressant aux choses imprégnées d'être et dont il ressent pour cette raison et paradoxalement *l'intimité en même temps que le règne dont lui-même dépend* : « Je baisse les feux du lustre [...] et tourné du côté de l'ombre je vous vois, mes *filles*, mes *reines* ! »².

Tant que l'intuition donatrice peut faire objet d'une prise en vue, ou qui plus est, objet de question, sans contenir en elle-même, dans sa structure interne, l'instance de possibilité de la question ou de la prise en vue, elle demeure en deçà du principe caché mais véritable par lequel elle peut être ainsi mise à distance et interrogée. Mais Husserl ne fait rien ni pour interroger la source donatrice dont il refuse qu'elle devienne objet d'étude, ni pour y placer la possibilité de ce questionnement sur soi-même ; bref, aussi bien ontologiquement (dans l'absence de questionnement sur l'ego intuitif) que méthodologiquement (par le manque patent d'une mise en lumière au sein de l'ego, de la possibilité de poser une question sur sa propre essence, sur ses propres vécus, c'est-à-dire de la possibilité de faire tout simplement de la phénoménologie), la démarche de Husserl ne peut être jugée par Heidegger satisfaisante. Husserl interroge la signification de toutes les couches de la conscience, il se place devant cette couche ultime et pourvoyeuse de lumière, de visibilité ou d'évidence – la subjectivité transcendante jusqu'à présent cachée dans son pouvoir donateur – mais ne reconduit aucune de ses possibilités d'investigation à leur fondement ; Husserl n'interroge pas la possibilité intra-conscientielle d'accès à l'être des différents

1. RIMBAUD, *Phrases*, in *Illuminations* ; *Œuvres complètes*, p. 132.

2. *Ibid.* Nous soulignons.

actes de conscience, bref la possibilité du questionnement phénoménologique. Comment et par quelle intuition avons-nous pourtant accès à l'intuition donatrice elle-même ; comment et par quelle intuition avons-nous accès à l'essence de quoi que ce soit, à tout ce qui nous est rendu visible, même à l'invisible catégorial constituant ou à l'invisible pureté de l'ego ? Husserl a mis en place une intuition des essences, la *Wesensschau*, grâce à la brillante opération d'une réduction éidétique qui fait apparaître l'invariant de toute perception derrière la variation qu'on peut lui faire subir : mais comment la conscience possède-t-elle la capacité de ce recul nécessaire à la mise en pratique d'une telle réduction, qu'est-ce qui en elle lui permet de s'engager dans un tel processus de distinction ? Husserl ne répond pas à ces questions liées à la possibilité même de toute réduction et donc de toute phénoménologie. Cependant, il est manifeste que, d'une part, la démarche et le projet phénoménologiques peuvent faire l'objet d'une question d'essence, d'autre part, que la recension de l'essence des vécus est une question d'essence intérieure à la phénoménologie elle-même : or, toute question d'essence extra- ou intra-phénoménologique, dépend d'une présaisie du sens de l'être, et ce d'autant plus que la phénoménologie n'intègre pas à l'ego transcendantal la possibilité de la forme de toute question d'essence ou de sens, autrement dit la possibilité de la phénoménologie elle-même.

Husserl travaille exclusivement « sur le fond de la même fondation intuitive [*desselben anschaulichen Untergrundes*] »¹, il s'appuie sur ce principe dont il a constaté l'efficacité expérimentale, et dans lequel il a vu « l'idéation évidente où le général nous est donné « en personne » »². Il cherche un fond à partir duquel déployer une « science nouvelle », mais non un fond pris comme tel pour lui-même afin de penser sa consistance proprement essentielle. Il voit un domaine de donation mais ne se porte pas devant la structure donatrice comme telle ; il n'accède donc pas à l'essence de la donation et se limite à souligner la teneur de donation de ce qui est objet de donation. La donation est constatée, elle n'est pas pensée. C'est ce que Heidegger rappelle pendant le *Séminaire de Zähringen* : le fait que la catégorie soit donnée est pris par Husserl comme terrain d'investigation des vécus quand Heidegger y

1. *Hua XIX*, p. 114 ; *RL II*, I, p. 134.

2. *Ibid.*, p. 145 ; *RL II*, I, p. 170.

voit l'occasion d'une libération du sol de questionnement à partir du lien apparu entre l'être ainsi donné et le soi. À partir de l'intuition catégoriale, Heidegger comprend que *le soi vit dans une sphère de données dont la donnée de fond est l'être même*. Husserl a pour Heidegger le grand mérite d'avoir montré cette nécessité, mais il n'est pas entré dans la nécessité ainsi montrée puisqu'il n'a pas fait entrer le soi, comme l'exige aux yeux de Heidegger la rigueur de la pensée, *sous* ce qui lui est ainsi donné ; il n'est pas entré dans le lieu du lien entre le soi et le pur don de l'être – ce qui lui aurait permis d'établir en quels termes la donation imprègne la conscience, comme Heidegger le montrera avec la pensée de l'*Ereignis*.

Dans un geste qui est selon Heidegger celui de toute la tradition philosophique, Husserl s'est servi de la donation pour penser autre chose que la donation, mais ne s'est pas asservi à cette donation, comme l'exigeait pourtant la reconnaissance de son caractère originaire qui implique pour la pensée une attitude de ce que Heidegger appellera plus tard « *Gelassenheit* », c'est-à-dire *abandon de soi d'un soi réceptif à l'emprise de son fond*. Husserl voit le domaine de donation mais n'entre pas en lui ; il le ramène à un concept connu, l'ego, afin de penser autre chose que la donation et autrement que dans la donation. Le moi est dispensateur de lumière et base de phénoménalité, mais son permanent contact avec l'obscurité et sa conscience de mystère sont écartés du champ d'investigation de la phénoménologie transcendante afin que le moi continue d'être fondement. C'est pourtant à la proximité de cette nuit que le soi se rapporte au phénomène et peut ainsi, *lui-même mais pas de lui-même*, dans un procès qui le dépasse, donner ou plutôt transmettre apparition, car

« *La lucide et seigneuriale aigrette*
 au front invisible *de vertige*
 scintille »¹.

Le catégorial est donné intuitivement, et d'après Heidegger, Husserl est demeuré ébloui par cette saisie intuitive et par le champ de possibilités qu'elle ouvre au regard, dans une fascination semblable à celle, paralysante, dont furent victimes Platon et Aristote eux-mêmes, aveuglés par ce qu'ils découvrent, au point de ne pouvoir aller plus amont ; « Repos et vertige / À la lumière

1. MALLARMÉ, *Un coup de dés*, in *Œuvres complètes*, p. 470-471.

diluvienne »¹ : « La lumière alors était si vive que ces deux grands penseurs en restèrent toujours pour ainsi dire aveuglés, et qu'ils ne purent rien faire d'autre que de mesurer et de fixer pour la première fois ce qui s'offrait d'abord à eux : il fallait que la première grande moisson fût d'abord rentrée. Et depuis ce temps-là, l'histoire de la philosophie n'a cessé de battre cette récolte, jusqu'à ne plus battre que la paille vide. C'est pourquoi le moment est venu où il nous faut repartir pour une 'nouvelle moisson, c'est-à-dire, avant tout, apprendre à connaître le champ où elle se trouve, son sol et sa croissance »². La nécessité d'un tel moment a été de nouveau éveillée par ce que Heidegger considère comme l'inachèvement de la phénoménologie husserlienne elle-même, passant pour lui à côté du sol dont elle a repéré l'emplacement mais qu'elle a simultanément voué à l'absence de fouilles. Pour cette nouvelle moisson, Husserl avait le soc mais n'a pas pu l'utiliser, ni mesurer la qualité propre de la terre qui recouvrait la surface du champ. Husserl n'est pas entré dans la signification du fait que l'être soit *donné*. Il n'a pas fait le lien entre le fait que l'être soit donné dans l'intuition catégoriale³ et le fait que l'être puisse être lui-même source donatrice, car Husserl n'a pas interrogé l'essence du don comme tel, n'a pas pénétré dans la phénoménalité du phénomène, ce qui, pense Heidegger, lui aurait permis de saisir comment et à quel point ce qu'il considérerait soit comme une vacuité corrélatrice de l'ego, soit comme un objet de réduction, pouvait être lui-même la plus haute instance de donation sur laquelle était donné au soi de s'ouvrir en lui-même. L'être, en lui-même vide pour un regard ontique (pour ce regard qui n'a d'yeux que pour l'étant ou sa configuration objectale), est source donatrice pour celui qui sait voir par-delà le schème dessiné par la simple présence factuelle ; toute donation est en elle-même et par définition un vide si elle est vraiment donation, c'est-à-dire effacement, car le don ne se donne qu'en s'effaçant⁴.

1. RIMBAUD, *Mouvement*, in *Illuminations* ; *Œuvres complètes*, p. 152.

2. GA 31, p. 48 ; EL, p. 55.

3. C'est-à-dire que l'être soit donné par l'être même et non par celui à qui il est donné, car si l'être est donné au soi, le soi dépend de l'être et non l'être du soi.

4. Ce que nous verrons et éluciderons lorsque nous serons confronté à la lecture de *Zeit und Sein*.

**b) L'ego mené à son propre éclatement :
ek-stase et com-portement.**

C'est en creusant l'essence de l'intuition catégoriale que Heidegger accède à une pensée du soi non plus comme ego transcendantal, mais comme précompréhension de l'être. Prenant appui sur le lexique husserlien qu'il met en relation avec les termes fondamentaux de la tradition philosophique, il fait apparaître la spatialité intérieure à l'ego ¹, la présence de l'être à cet ego, présence qui à l'intérieur de l'ego le fait exploser en le dispersant et faisant mitoyen de chaque étant, de chaque « qui-est ». Au cœur du sujet transcendantal en régime de réduction, l'être opère une percée qui a pour effet l'élargissement de la subjectivité, percée révélée par le pouvoir que possède le soi de se référer à l'être d'un objet : « Les actes d'idéation, d'intuition du général [ou de l'universel], sont en tant qu'actes catégoriaux des actes donateurs d'objets. Ce qu'ils donnent, on le caractérise comme idée, ἰδέα, *species*. Ce terme latin traduit εἶδος, l'aspect sous lequel se montre quelque chose. Les actes de l'intuition générale donnent ce que l'on voit d'abord et tout simplement des choses. Lorsque je perçois simplement, parcourant mon environnement, lorsque je vois des maisons, je vois non pas d'abord, d'emblée et expressément, des maisons particulières, distinctes, mais je vois d'abord universellement ceci : voici une maison » ². Je vois la maison en tant que telle dans sa présence avant de voir cette maison ou cette autre dans leurs différentes modalités de présence. L'en-tant-que précède toute perception d'objet ; le regard regarde l'être et voit l'étant ; comme le disent ces lignes de *Phänomenologie und Theologie* (1927) : « le regard se tourne de l'étant vers l'être, mais l'étant [...] demeure toutefois l'objet du regard » ³.

L'intuition des essences précède l'intuition sensible et la rend possible ; mais c'est l'exposition première du soi à l'être qui rend à son tour possible cette intuition de l'essence et qui donne accès à « cette forme structurelle primordiale du quelque-chose-en-tant-que-quelque-chose » ⁴. Quand Heidegger traite des structures

1. Cf. SuZ, § 22-24, puis la fin de *Vom Wesen des Grundes*. in GA 9.

2. GA 20, p. 90-91.

3. GA 9, p. 48.

4. GA 19, p. 601 ; PS, p. 567.

fondamentales de l'intentionnalité telles que Husserl les conçoit, il ne semble parfois que retranscrire en des termes personnels la pensée de celui que l'on aime appeler « son maître » ; mais en employant précisément son propre lexique, Heidegger ne cesse au contraire de consommer son éternelle dissension de fond. C'est ainsi qu'il définit l'intentionnalité, dans les *Grundprobleme der Phänomenologie* de 1927, comme un com-portement (*Ver-halten*), soulignant par là l'être-relatiönnel du soi, et qu'il montre sa volonté de dissociation par l'emploi de termes empruntés à la scolastique : en définissant de la sorte l'intentionnalité comme le se-diriger-vers d'une *intentio* en direction d'un *intentum*, il évite d'entrer dans la distinction de la noèse et du noème qui accomplit, comme nous l'avons vu, la mise au principe de l'absoluité de l'ego, il évite le schéma noético-noématique dont la simple mention lui ferait épouser les présupposés de ce schéma (à savoir que le monde est constitué par l'acte constituant – ou noèse – d'un ego dont les objets sont intérieurs à la conscience – ou noèmes –, monde qui se présente comme identique à la sphère d'immanence refermée sur elle-même de la conscience). Heidegger met tout en œuvre pour dilater jusqu'à la faire éclater cette poche de la conscience, résultat-résidu de la réduction : pour lui, le but est d'atteindre « une intentionnalité sans réserve ». La structure de l'intuition catégoriale dément à ses yeux la possibilité que la conscience puisse être indépendante et constituer le monde à elle seule ; elle n'est donatrice de sens que parce qu'elle a toujours déjà accédé à l'être donateur de sens, ce qui va permettre de penser la conscience non comme ouverture, mais plus radicalement comme être-ouvert. Cet être-ouvert, qui situe le soi déjà auprès du monde transcendant, atteste le soi comme une transcendence à part entière ; il porte en lui la possibilité de la relation au transcendant et de l'être-au-dehors, et c'est pourquoi l'ipséité – dont *Sein und Zeit* dira aussi qu'elle est l'être-au-monde (*In-der-Welt-sein*) pour montrer qu'au soi un monde transcendant auquel il est conjoint et auprès duquel il se tient, est toujours déjà donné – est qualifiée par Heidegger de *transcendence*, synonyme dans sa pensée d'« être-toujours-déjà-au-dehors ». Ce concept de transcendence est voué à dépasser, en incarnant de manière provocatrice le vocable le plus interdit par la phénoménologie de Husserl, l'intentionnalité que Heidegger trouve insuffisamment radicale pour réaliser la possibilité d'ouvrir *effectivement* le soi à un monde et pour résoudre le problème de l'extériorité. Ainsi, dans les

Metaphysische Anfangsgründe der Logik, Heidegger, dans un passage important et nous donnant toute la mesure de son incompatibilité avec Husserl, précise le propre de sa pensée du soi, le propre de cette transcendance de l'être-au-monde irréductible au schème intentionnaliste jugé trop simpliste : « La transcendance, l'être-au-monde n'est nulle part assimilé et identifié à l'intentionnalité ; si l'on fait cela, comme c'est souvent le cas, on démontre alors seulement par là qu'on se trouve encore bien loin de la compréhension de ce phénomène et qu'il doit être saisi en fait avec plus d'ampleur »¹.

Heidegger ne parle pas comme Husserl d'« actes intentionnels » mais de « com-portements », soulignant donc toujours que le domaine d'immanence soi-disant auto-suffisant ne doit pas recouvrir la primauté de l'être-en-rapport, et voulant montrer qu'il n'y a pas d'être-en-rapport dont la structure ne poserait pas le problème du second membre du rapport, en l'occurrence et d'une manière ou d'une autre : l'être visé par toute conscience de chose. Heidegger veut comprendre *en vérité et sans réserve* le déploiement intentionnel, c'est-à-dire l'unité manifestement *déchirée* propre à son être-en-rapport. Nous lisons ainsi : « cette relation, expressément soulignée, du percevoir au perçu revient également à d'autres modes de comportement : au simple représenter qui se réfère à ce qui est représenté, au penser qui pense un pensé, au jugement qui détermine un jugé, à l'amour qui se rapporte à un aimé. Voilà bien, pensera-t-on peut-être, d'indépassables trivialités que l'on devrait avoir honte de formuler. Pourtant nous ne renonçons pas à fixer expressément ces faits bien établis : les comportements se comportent par rapport à quelque chose, ils sont dirigés sur ce rapport-là ; ils sont, pour parler formellement, relationnels. Mais que peut-on faire à partir de cette constatation de l'être-relation des comportements à ce par rapport à quoi ils se comportent ? Est-ce encore de la philosophie ? Laissons ouverte la question de savoir si c'est ou non de la philosophie. Nous accorderons même que cela n'est pas ou pas encore de la philosophie. Et nous ne nous soucierons pas davantage de savoir s'il est possible d'entreprendre quelque chose à partir de la constatation de ces prétendues trivialités, si par là nous pénétrons ou non dans les mystères du monde et de l'existence. La seule chose qui nous

1. GA 26, p. 215.

importe, c'est que cette constatation triviale, ainsi que ce qui est visé en elle, ne nous échappent pas – et même que nous y regardions de plus près. Alors peut-être la prétendue trivialité virera-t-elle en quelque chose d'entièrement énigmatique. Peut-être cette remarque insignifiante deviendra-t-elle l'un des problèmes les plus stimulants pour celui qui sait philosopher, pour celui qui a appris que ce qui est évident est le véritable et unique thème de la philosophie »¹. Le propos est clair : l'être-intentionnel, malgré son apparente évidence, n'est certes pas un phénomène qu'on puisse considérer comme pouvant être exclu du domaine de ce qui est digne de question.

Heidegger entend donc, à l'inverse de Husserl, ne pas traiter du ressort principal de la phénoménologie (l'intentionnalité) comme s'il s'agissait d'une évidence. En insistant sur le terme « *Verhalten* », il insiste au même moment sur la teneur propre de l'être-intentionnel et tente de créer un *choc problématique* entre les notions d'intentionnalité et de conscience immanente, comme pour éveiller la possibilité d'une pensée de leur incompatibilité. Être en rapport, se comporter, n'est pas un acte simple : il ne peut y avoir de rapport effectif s'il n'y pas un second terme par définition indépendant et transcendant. L'intentionnalité vouée par Husserl à asseoir la conscience dans son immanence possède donc dans son concept un natif débordement de cette sphère. La terminologie du *Verhalten* manifeste le désir heideggerien d'arracher le phénomène de l'intentionnalité à la zone de non-problématicité dans laquelle Husserl veut la placer, et au cadre jugé trop étroit d'une théorie de la conscience constituante. Heidegger parle donc de comportements intentionnels, ce qui doit faire naître la pensée de l'élément perpétuellement oublié, de l'être dont la proximité permet au soi de se déployer comme une structure intentionnelle.

Heidegger semble toutefois rejoindre Husserl en déclarant que parler du rapport transitif d'un se-diriger-vers ne peut constituer une détermination satisfaisante de l'intentionnalité. Mais on comprendra aisément que c'est sur le filigrane d'un point de vue radicalement inverse que les deux penseurs semblent se rejoindre à l'endroit d'une telle affirmation. Pour Husserl, parler de l'intentionnalité en termes de se-diriger-vers revêt une signification négative puisque cela laisse entendre que la conscience aurait à sortir de son immanence ; mais selon Heidegger, le se-diriger-vers n'est pas

1. GA 24, p. 80 ; PFP, p. 81-82.

encore une détermination suffisante pour caractériser l'être d'une intentionnalité qui doit sa dynamique projective à l'être-au-dehors radical ou l'être-hors-de-soi intégral du soi dont elle est l'intentionnalité. Heidegger parle ainsi d'opérer un questionnement rigoureux, voire rigide de l'*intentum* lui-même, autrement dit de ce qui est au plus extérieur du cercle intentionnel, afin de corriger la tendance à la centration sur l'immanence de l'ego¹. Il manifeste la volonté de se laisser porter par le mouvement de la dynamique intentionnelle, elle-même naturellement portée vers l'*intentum* – le constant *intentum* ou élément de visée étant précisément l'être – bref, de se placer à la lisière même de ce que Husserl appelle le noème ou à la limite du domaine d'immanence de la conscience, afin d'y voir agir au cœur de l'intuition la proximité de l'être. La description de l'*intentum*² intervient ainsi comme un questionnement sur la portée ontologique de l'intentionnalité, sur « l'étant dans la guise de son être-visé »³. L'*intentum* est d'emblée nommé « l'étant *en lui-même* » (sous-entendu : *et non en l'ego*), et le philosophe heideggerien se situe ainsi de plus en plus loin du domaine d'investigation assigné à la pensée par l'autorité de la réduction. Que l'*intentum* puisse apparaître comme étant, est pour Heidegger plus instructif que de savoir l'objet réductible à un vécu de conscience : dans ce dernier cas, la subjectivité apparaît comme gouvernant la signification du monde sans avoir à sortir de ses possibilités, mais, dans le premier, elle apparaît comme pouvant se porter sur l'être même de l'étant, ce qui signifie pour elle avoir une précompréhension ontologique qui rend caduque la distinction husserlienne du transcendant et de l'immanent sans reconduire pour autant à l'ancienne différence entre l'intérieur et l'extérieur, puisque cette précompréhension laisse se manifester une ipséité qui est déjà au contact de la chose avant même toute conscience de perception, grâce à sa transcendantale proximité avec l'être. Par là, le transcendantal se déplace de l'ego réduit à lui-même, à l'ego en relation préconceptuelle et préperceptive à l'être qui lui donne accès à la présence de l'étant ; et l'être s'avère comme l'objet intentionnel par excellence.

Husserl affirme dans la *Cinquième Recherche logique* : « il faut faire la distinction suivante : l'objet tel qu'il est visé [*der*

1. Cf. GA 20, p. 48, p. 60.

2. Cf. GA 20, p. 48-54.

3. GA 20, p. 53.

Gegenstand, so wie er intendiert ist], et, d'autre part, tout simplement l'objet qui est visé [*und schlechthin der Gegenstand, welcher intendiert ist*] »¹. C'est au second que Heidegger donne la primauté pour faire sortir le soi de l'enfermement dans ses propres modalités, quand ces modalités sont celles que la proximité de l'être lui permet de déployer. L'étude des implications de la possibilité de la visée transcendante permet à la pensée de sortir de ce que Heidegger nomme dans les *Prolegomena* la « capsule » de la subjectivité transcendante et de dévoiler la transcendance d'une ipséité au contact avec l'être. Sans la précompréhension d'être qui confère une inhérente transcendance au soi, la distinction entre l'étant pris dans le « comment de son être-visé-intentionnellement » et l'étant pris « en lui-même » ne serait pas possible puisque cette dernière appréhension ne pourrait avoir lieu. La saisie de l'étant en lui-même n'est possible que sur la base de la présaisie de l'essence², et celle de l'essence ou de l'en-tant-que sur la précompréhension de l'être. Ainsi, par-delà et par l'intentionnalité, Heidegger redonne son poids propre à l'étant, sa charge d'être, et restitue l'être comme un élément non egomorphe ; l'étant n'est plus un simple vécu dépendant de l'ego, mais possède une véritable épaisseur de présence auprès de laquelle le soi se porte par essence.

Heidegger restitue sa pesanteur d'énigme à l'étant indépendamment de la conscience constituante dont il brise la sphère et la forclose administration que le concept et l'usage husserliens de l'intentionnalité n'ont fait qu'élargir mais n'ont pas suffi à ouvrir. Ce sont chez Heidegger les idées prises *en elles-mêmes* qui vont donner accès à cet étant dans la pesanteur de son *als* ou de son être-là ; car Heidegger radicalise en un point de vue ontologique la fameuse *Wesensschau* de Husserl, en reconduisant tout objet sensible à l'horizon d'une intuition d'essence. Les idées orientent et déterminent le regard, elles font surgir le « en-tant-que-quoi » de l'objet perçu, elles sont proprement *eidos*, c'est-à-dire qu'elles sont elles-mêmes à elles seules l'apparence de quelque chose ou « l'air » (*Aussehen*) que prend ce quelque chose pour le regard qui se porte sur lui ; elles sont « *das Aussehen von etwas* ». Elles sont le ce-sur-quoi porte le regard (« *das Worauf der Hinsicht* »). Par ce simple dégagement de la portée de l'eidétique comme tel,

1. *Hua XIX*, p. 400 ; *RL II*, 2, p. 205.

2. Cf. le passage de *GA 20*, p. 90-91, cité plus haut.

Heidegger unifie en un même ensemble la structure du soi et de son regard puisque, ne voulant s'abîmer dans les distinctions husserliennes entre la perception des objets sensibles, celle des essences et celle des objets catégoriaux, il montre leur identité au sein de la prise en vue d'un unique regard, le regard pour la présence même de l'objet, présence brute qui est l'horizon précédant toute distinction ultérieure. Avant d'être et d'apparaître sous la modalité de telle caractéristique constitutive, tout objet *est* et *apparaît*, tout objet est d'abord *donné dans la radicalité de sa présence nue*.

Ainsi, en méditant le statut de l'idée en tant que telle, en regardant attentivement le statut de la réduction eidétique elle-même, Heidegger parvient à rejoindre non seulement les actes de constitution qui sous-tendent les vécus, mais surtout le poids de présence brute de ce dont l'idée permet la vision : l'idée donne non seulement accès au *Was* ou à la configuration essentielle de l'objet (le *quid*), mais également au *Dass*, au fait qu'il y a objet (le *quod*). Le *als* heideggerien fait apparaître ces deux branches corrélées que sont le *Was* et le *Dass*, et notamment le *Dass* comme cœur du *Was*. L'accès au *Dass* n'est pas rendu possible par la réduction husserlienne, car celle-ci, dit Heidegger, « ne considère que le *quid*, la structure des actes, et non pas la manière d'être [*Weise*] de leur [acte d'] être »¹. Comme le confirme J.-F. Courtine, Heidegger met ici en cause la théorie husserlienne de l'idéation². Cette dernière, écrit Heidegger, consiste à « faire abstraction de l'individuation [*Vereinzelung*] réelle, en s'imaginant qu'il convient de déterminer le *quid* de chaque étant abstraction faite de son être-là »³. Permettre ce retour au *quod* possède l'avantage de rendre possible un nouveau mode d'approche de l'ipséité, puisque celle-ci, considérée en elle-même, possède comme toute réalité sa propre présence et donc son propre poids ; or, retrouver une teneur de présence brute propre à la conscience, c'est montrer la conscience non plus comme un absolu, mais dans le mystère de sa propre présence, c'est renouer avec le fait qu'il y a conscience, c'est reconduire à la subjectivité comme à un problème et non comme à une base de données. Le fait qu'il y a conscience, qu'une conscience apparaît, devient à nouveau ce motif d'étonnement dont la réduction ramenant toute chose à sa teneur de

1. GA 20, p. 151.

2. Cf. J.-F. COURTINE, *Heidegger et la phénoménologie*, p. 224.

3. GA 20, p. 152.

vécu avait empêché la manifestation. Non seulement l'étant en général retrouve la pesanteur de son être, mais également le vécu intuitif auquel est offert un nouveau champ d'interrogation pour sa propre présence, et avec le vécu la conscience en général. « Dans la réduction, écrit Heidegger, il est fait abstraction de la réalité [*Realität*] de la conscience, telle qu'elle est donnée dans l'attitude naturelle de l'homme facticiel... La réduction est par conséquent fondamentalement impropre, conformément à son sens méthodique en tant que « faire abstraction de... », à déterminer positivement l'être [*Sein*] de la conscience. Dans la réduction, et d'après son sens, on se dessaisit précisément du sol sur lequel seulement il serait possible de questionner en direction de l'être [*Sein*] de l'intentionnel »¹. La démarche de Heidegger a ceci d'original qu'elle lui fait retrouver, par la pénétration dans l'objet réduit lui-même, l'épaisseur de son statut pré-réductif, ce qui a l'intérêt de montrer que ce que la réduction met entre parenthèses peut resurgir de façon transfigurée par-delà la réduction.

Quand Husserl reproche à Heidegger d'avoir abandonné la réduction, il entend dire que Heidegger est retombé dans l'attitude naturelle et se tient donc en deçà de la phénoménologie. Mais nous voyons ici que Heidegger, loin de retomber dans la naïveté de l'attitude naturelle, accède au contraire à la *vision facticielle* et à la *vision de l'élément facticiel*, domaine général de vision qui a pour principale capacité de prendre en compte toutes les dimensions de l'ipséité, y compris celles que le côté abstrayant propre à la réduction husserlienne avait laissées de côté – l'angoisse, le souci, l'isolement... Ces manifestations concrètes de l'existence de la conscience ne sont plus à prendre comme appartenant à la sphère de la sentimentalité, mais comme faisant partie du soi lui-même qui possède à un niveau transcendantal la capacité d'être affecté par le fait de sa propre présence et par la présence brute de tout étant en général : l'accès au *Dass*, produit par cette compréhension d'être que Heidegger conquiert à travers la méditation de la réduction eidétique, produit la possibilité de penser à un niveau théorique des attitudes qui sont habituellement considérées comme idiosyncrasiques et qui apparaissent désormais comme provenant de la native communication du soi avec l'être, communication que *Sein und Zeit*, dans la continuité des *Prolegomena* de 1925, appelle

1. *Ibid.*, p. 150.

l'existence propre au soi qui précomprend l'être ou au *Dasein*. *Exister*, *exister* ou *ek-sister* signifie pour le soi avoir relation, à travers la teneur essentielle (*Wasgehalt*) de l'étant, à sa teneur de présence brute (*Dassgehalt*) : l'ex-sistence ne se rapporte pas à l'étant, ne signifie pas l'être-là d'un étant (elle n'est pas sur le même plan que la traditionnelle notion d'*existentia* que Heidegger identifie au *Vorhanden*¹), mais le propre de l'étant pour qui *il y a* de l'étant, le propre du soi qui est *Dasein* : « L'homme est cet étant qui entend l'être et qui sur le fondement de cette entente de l'être, existe, ce qui veut dire entre autres choses : se rapporter à l'étant en tant qu'étant dévoilé comme tel. « Exister » et surtout « *Dasein* » ne sont pas simplement utilisés ici en un sens quelconque et vague, au sens d'arriver et d'être là-devant, mais en un sens bien défini et amplement fondé : *ex-sistere*, *ex-sistens*, – [...] être exposé à l'étant [en l'entière de son « est »], et par là même être engagé dans le débat avec l'étant aussi bien qu'avec soi-même »². Le soi ne peut être pensé que sur la base du fait que son essence (son *quid*, son « ce que ») est d'avoir accès et rapport au *quod* (au « que ») de n'importe quel élément de réalité ; on ne peut penser le soi dans son ensemble ou *concrètement* (adverbe à prendre ici dans le sens hégélien) que si l'on ne perd pas de vue que l'essence du soi est d'exister. Or cette essence n'est pas pensable sur le mode de la réduction eidétique qui est accusée par Heidegger de ne pas prendre en compte le fait que toute présence soit donnée singulièrement à un soi. Selon Heidegger, cette réduction, de toute façon, est déjà insuffisante pour appréhender le surgissement du simple étant ou son être (*Sein*). « À supposer, dit Heidegger, qu'il y ait un étant dont le *quid* soit précisément d'être et rien d'autre qu'être, une telle [celle de Husserl] considération idéative s'agissant d'un étant de ce genre ne serait-elle pas la mécompréhension la plus fondamentale ? »³. Dans la crainte (ici violemment exprimée) de cette contradiction, Heidegger insiste sur le caractère unifiant et directeur de la précompréhension d'être et de l'accès au *Dass*.

Husserl veut établir analytiquement « les oppositions dont le mélange a tout particulièrement embrouillé les investigations concernant la théorie de la connaissance, et dont les caractéristiques

1. Cf. par exemple, GA 31, p. 161 ; EL, p. 158.

2. GA 34, p. 77 ; EV, p. 98.

3. GA 20, p. 152.

sont devenues parfaitement nettes »¹, et l'une de ses oppositions est « l'opposition entre intuition sensible et intuition catégoriale »². Cette distinction, qui n'est pas reconduite à l'unité, est certes fondamentale, mais doit pour Heidegger être synthétisée sous l'exposant de la teneur de la seconde ; on opposera à cette démarche qu'un remplissement sensible est requis pour que l'objet d'une visée immanente soit atteint de manière parfaitement adéquate, mais Heidegger répond que l'objet remplissant lui-même, la teneur réelle de la visée intentionnelle, ne peut apparaître que dans l'horizon d'un accès préalable à la présence ; aucun objet de perception ne peut être perçu si ne le précède l'aperception de sa présence. C'est la raison pour laquelle Heidegger refuse un quelconque maintien de cette opposition, comme le rappelle ce texte capital déjà cité : « Les actes de l'intuition universelle donnent ce que l'on voit d'abord et tout simplement des choses. Lorsque je perçois simplement, parcourant mon environnement, lorsque je vois des maisons, je vois, non pas d'abord, d'emblée et expressément, des maisons particulières, distinctes, mais je vois d'abord universellement ceci : voici une maison »³. Heidegger radicalise ainsi la portée de la *Wesensschau* : quand je vois ce qui est donné, je ne vois pas seulement l'aspect ou l'essence, mais je vois d'abord qu'*il y a* essence, qu'*il y a* du visible, et le « *il y a* » dont provient ce visible est lui-même une énigme de présence sur laquelle la pensée n'a aucune prise, sinon celle de se laisser elle-même prendre par ce qui ne saurait dépendre d'elle puisque toute pensée dépend en soi de cette donation de présence. Le premier accès du soi à la moindre chose est un accès à l'être-en-présence de cette chose ; quelle que soit la façon dont le soi s'y rapporte (perceptive ou intellectuelle), quelles que soient les distinctions établies par la suite, l'intuition de l'être de la chose est première aux yeux de Heidegger, et c'est sur la base de l'intuition de la présence donnée catégorialement que toute modalité intuitive peut se déployer ensuite dans une spécificité perceptive ou intellectuelle : « si je considère l'encrier, dit Heidegger, je le prends lui-même en vue, l'encrier lui-même, sans référence à des données hylétiques ou à des catégories. Il s'agit de faire une expérience avec la chose elle-même. Cette expérience est impossible à faire en

1. *Hua XX*, p. 201 ; RL III, p. 241.

2. *Ibid.*, p. 202 ; RL III, p. 241.

3. GA 20, p. 90-91.

partant de la conscience. Pour la faire, il faut un autre domaine que celui de la conscience »¹. Il faut en effet un domaine où soit reconnue la capacité d'accession du soi à la chose elle-même, un domaine où soit comprise la précompréhension de la présence nue de la chose. « C'est cet autre domaine qui est nommé *Da-sein* »², car le *Da-sein* a la possibilité native de se rapporter à ce qui est premier pour tout objet ou pour toute conscience : leur « il y a », et à travers cette précompréhension, de se rapporter à la présence même de la présence, au mystère de l'être de l'être, bref, de se rapporter non seulement à l'être-en-présence mais, à travers l'être-en-présence parvenant à la pensée, au déploiement de la venue à la présence lui-même.

La présence est donnée en premier, et le soi est intuitivement relié à cette présence dont la présence même comme présence et la possibilité d'entrer en sa présence sont un mystère, un mystère sur lequel tout phénomène repose. La phénoménalité du phénomène est un abîme, « l'évidence de la pure vue » est reliée à l'énigme du « il y a ».

L'idée est donc lourde de ce qui lui permet d'être regardée, lourde de sa venue au regard, l'évidence est lourde du mystère de sa propre éclosion. L'idée n'est pas une réalité séparée (notons qu'elle ne l'est pas non plus chez Husserl), mais le visage même de la chose ou sa visibilité, et c'est dans une unique éclosion au regard que l'étant et l'essence sont simultanément appréhendés comme identiques au sein du fait d'une unique donation de présence. Ainsi, et comme le conclut à juste titre J.-L. Marion, « l'intuition des essences ne redouble pas l'intuition sensible par une extension fragile, mais la précède en la rendant possible phénoménologiquement »³. L'unité de l'essence et de l'étant conférée par l'unité d'un même regard en liaison directe avec l'être, la venue en présence ou le « il y a » (*es gibt*) de la chose, est renforcée par la méditation de l'intuition catégoriale ; car c'est elle qui, pensée en ses possibilités les plus propres, permet de découvrir le fond d'unification de l'eidétique et du sensible sous l'intuition d'un même regard : l'intuition catégoriale donne l'être ou la présence dans l'élément de laquelle l'aspect premier de la chose, son essence

1. Q III et IV, p. 471.

2. *Ibid.*

3. J.-L. MARION, *Réduction et donation*, p. 26.

comme *eidos* ou *Aussehen*, peut être à son tour donné. *La donation de l'essence au regard et la donation de l'être au soi sont indissociables, car celle-ci est la condition de celle-là.* C'est par le catégorial, ou l'accès préconceptuel et préperceptif au « est », montre Heidegger, qu'apparaît l'horizon possible d'une vision de l'essence, puisque l'intuition de l'essence qui donne sa physionomie au perçu n'est possible que si l'être est lui-même donné dans une intuition qui met le soi en présence de la présence.

Heidegger utilise ainsi toutes les ressources de la phénoménologie husserlienne pour atteindre la structure du soi en brisant les limites dans lesquelles veut se faire évoluer le soi qui a la capacité interne de se rapporter à l'être au sens infinitif du terme : c'est pourquoi il insiste sur la présence de l'excédent catégorial au niveau de l'expérience des étants quotidiens, afin de faire apparaître *la nécessité d'une présaisie de l'acte d'être pour que toute expérience soit possible.* Ce qui se donne à voir dans l'intuition catégoriale possibilisatrice d'un regard sur la chose, c'est l'essence de la chose et la chose elle-même (l'étant) sans que ces deux éléments soient distincts puisque *l'essence de la chose, quelle que soit la chose envisagée, est précisément son visage, son aspect.* La compréhension de l'être est le facteur unifiant et possibilisant, bien qu'ouvrant sur un gouffre, de la personnalité humaine. « Cette compréhension de l'être n'est pas une singularité quelconque de l'homme qu'il traînerait après soi parmi d'autres, elle pénètre bien plutôt tout son comportement vis-à-vis de l'étant, y compris vis-à-vis de l'étant qu'il est lui-même. Plus encore, la compréhension de l'être ne pénètre pas simplement tout comportement vis-à-vis de l'étant comme si elle était justement partout et toujours jointe à elle, mais elle est *la condition de possibilité du comportement vis-à-vis de l'étant en général.* S'il n'y avait dans l'homme la compréhension de l'être, *il ne pourrait même pas se comporter vis-à-vis de lui-même comme étant*, il ne pourrait pas dire « je » et « tu », il ne pourrait être lui-même, être une personne. *Il serait impossible en son essence. Ainsi, la compréhension de l'être est le fondement de la possibilité de l'essence de l'homme* »¹. Mais cette relation précompréhensive à l'être ouvre précisément sur un abîme. La précompréhension de l'être est autant une aide pour la pensée

1. GA 31, p. 125 ; EL, p. 125.

que l'ouverture d'un nouveau problème, celui du rapport avec ce qui n'est rien de maîtrisable parce qu'il n'est rien d'étant.

Le fond de cette possibilité de voir et de se rapporter à quoi que ce soit, le fond de cette évidence ou de cette vision ou encore de cette essence (*eidōs*), est lui-même insaisissable et invisible autrement que dans l'apparaître même de son invisibilité donatrice, parce qu'il dessine l'horizon au sein duquel un objet peut être saisi par le regard, et parce que seul un objet peut être saisi, non ce qui donne de pouvoir le saisir ou le prendre en vue. Le fond de l'évidence ou de la visibilité est nécessairement l'élément au sein duquel cette évidence peut parvenir à sa propre visibilité et parvenir à être proprement *évidence*, c'est-à-dire non pas simplement le fait du regard mais la *venue* au regard, donc le processus d'émergence à partir d'un fond où rien n'est encore visible. L'évidence prise comme un absolu n'est jamais que « cet azur qui toujours en tous les sens recule »¹ ; plus le regard y pénètre et moins il y voit de fondement lumineux ; la sphère d'évidence à laquelle la phénoménologie fait appel demande à ce que son propre surgissement à la lumière comme lumière pure soit pensé, et convoque d'elle-même, par la simple présence qu'elle met en présence, le regard de la vue à sa source invisible. La venue au regard, comme processus de jaillissement, suppose par définition un domaine premier d'invisibilité. *L'être apparaît ainsi comme le ce sans-quoi imprenable de tout l'univers préhensible, le ce sans-quoi invisible de tout l'univers visible*. Husserl considère au contraire « le regard de la pure vue » comme un fait et fondement ultimes, et il affirme également qu'il faut faire advenir ou s'installer dans cette sphère de la pure vue – ce qui apparaît à Heidegger contradictoire et montre que la pure vue n'est donc pas une pure donnée puisqu'elle est elle-même précisément donnée. C'est tout le problème de la donnée dans la pensée de Husserl : parler d'une donnée absolue est une contradiction dans les termes, car la donnée est par définition donnée par..., elle possède une connotation passive, et donc l'évidence considérée par la phénoménologie comme pure donnée est forcément donnée par un élément donateur.

Cependant, on pourrait reprocher à cette critique heideggerienne de la conception husserlienne de la donnée le fait qu'une telle objection nous conduirait dans un processus de régression à l'infini ;

1. LAFORGUE, *Farce éphémère*, in *Complaintes et premiers poèmes*, p. 278.

et Heidegger en est conscient : c'est pourquoi le don de la donnée ne renvoie pas pour lui à un autre fondement sous-jacent qui exigerait lui-même sa propre fondation et ce à l'infini, mais renvoie à ce don même de la donnée, à son entrée en présence comme donnée, au *redoublement* de la donnée *comme* donnée, à la pensée de la donnée comme telle, ce qui nous mène à une prise en charge par la pensée de tout ce que Husserl ne considère que comme des faits n'ayant besoin d'aucune investigation et s'imposant d'eux-mêmes. Pour Heidegger, le fait qu'il y ait pure vue ou sphère d'évidence principielle ne renvoie pas cette présence à autre chose qu'à soi-même et à son propre « il y a », mais, précisément et au moins, il y renvoie : le don de la donnée est pris en charge par la pensée. Si la donnée est « donnée par... », mais qu'elle n'est pas elle-même un étant, alors elle est donnée par le don lui-même, et sa dimension de venue en présence est prise en garde. On ne peut donc pas parler de donnée absolue, car la donnée ne suffit pas, mais de donnée elle-même donnée, ce qui engage la pensée dans le mystère de cette présence, dans le mystère que quelque chose soit donné à un regard et qu'un regard jaillisse à l'endroit d'une chose. Qu'il y ait vue, qu'il y ait étant, qu'il y ait vue d'un étant, qu'il y ait ainsi une entrée en présence de choses comme telles pour et par l'intermédiaire d'un soi, tout cela constitue le mystère de la venue en présence de ce qui est présent. En affirmant l'absoluité de la sphère d'évidence ou du pur regard, Husserl ne prend pas en garde le mystère de sa présence : le fait qu'il y ait donation par un point précis de donation, le sujet transcendantal, ne peut conduire la pensée à prendre en charge la donation en elle-même. En outre, en affirmant qu'il faut nous placer dans la sphère de la pure évidence, Husserl ne prend pas conscience qu'il ne pourrait pas prononcer une telle injonction si cette sphère était un absolu, car il n'y aurait pas place, sous la rection précisément absolue de cet absolu, pour une prise de distance vis-à-vis de lui qui permît de constater sa présence absolue : avant de reconnaître la présence de l'absolu comme absolu, il faut avoir eu accès à sa présence nue, et cette présence vient en présence pour le regard, ce qui signifie qu'elle provient d'une zone d'ombre fondamentale dont émerge la présence pour venir en présence : « ce qui, d'après sa possibilité, est phénomène, n'est précisément pas donné en tant que phénomène, mais il doit bien plutôt d'abord être donné »¹. L'être est ainsi un déploiement en présence et

1. GA 20, p. 118.

ne peut se confondre avec une présence épanouie du genre de celle de l'évidence du moi pur. Pour pouvoir dire, comme Husserl, qu'il faut se placer soi-même dans tel regard phénoménalisant afin de voir les objets advenir en telle ou telle teneur intentionnelle de sens, il faut qu'entre en jeu avant tout une précompréhension non consciente ou infra-consciente de ce que le fait de la pure vue ou de l'évidence se tient dans la possibilité de venir en présence et donc qu'il ne dépend pas uniquement de lui-même – ce à quoi Husserl ne prend pas suffisamment attention pour Heidegger.

Ce dernier montre ainsi à la fois le caractère catégorial de l'être et son caractère insaisissable. L'être est le surplus (*Überschuss*) ou le surcroît horizontal sans lequel l'objet demeurerait inaccessible, mais ce surplus est lui-même insaisissable. L'excédent catégorial, par lequel se constitue la présence même des choses avant toute autre distinction, ouvre sur une vision de l'essence comme morphologie identique à celle de l'étant, c'est-à-dire sur le « est » propre à la présence du phénomène en général, présence qui ne peut apparaître que sur la base de la compréhension préconceptuelle et préperceptive d'un être invisible mais donnant mystérieusement visibilité aux choses. L'excédent catégorial, chez Heidegger, devient donc en lui-même la provenance nocturne du phénomène, et cette invisibilité constituante propre au catégorial qui porte en lui-même son excès doit être pensée. Si le surplus catégorial donne forme à une vision d'essence, il est *autre* que la simple visibilité de l'essence, et *l'autre de la visibilité, bien que permettant cette visibilité, ne fait pas partie de son domaine*. Cette irritante insaisissabilité de l'origine, dont sourd la présence et dont Heidegger constate la domination, peut faire conclure, comme c'est le cas chez Husserl, qu'il n'y a là précisément rien à saisir que du vide, autrement dit que l'être est vide et qu'il n'y a rien d'autre en lui qu'une fonction susceptible de rendre possible une vision d'essences dont la philosophie est vouée à décliner les différentes formes possibles de significations dans le cadre d'une conscience intentionnelle. Dans ce contexte, l'être n'est rien si ce n'est le corrélat du déploiement d'une conscience ; il n'apparaît que comme une simple fonction susceptible de rendre possible cette vision d'essences derrière lesquelles il n'y a rien d'autre que l'activité déployante d'un ego en qui ne demeure aucune origine à chercher puisque l'être n'est pas considéré comme un motif fondamental de sa consistance interne et que tout caractère problématique est alors évacué de cet ego qui, dans une évidence sans fard,

constitue parce qu'il constitue. L'interprétation de Heidegger est claire : Husserl ne donne aucune épaisseur à l'être, et la teneur d'excédent de l'être n'est soulignée qu'en vue de donner à l'ego sa puissance de constitution : en excédant le champ de la simple perception sensible, l'être permet à l'ego de se constituer constituant par-delà ce champ d'expérience. L'être est excédent *afin que* les actes de la pure conscience ne soient excédés ou surpassés par rien : l'être a le statut de simple corrélat intentionnel visant à fluidifier suffisamment la vie de la conscience pour que cette dernière puisse constituer le monde dans l'intentionnalité. Mais cette conception selon laquelle l'être est à la fois ce qui n'a aucune épaisseur et ce dont on se sert pour agrandir le champ de la conscience est refusée par Heidegger qui montre que la relation précompréhensive à l'être et le statut de l'être comme tel aboutissent logiquement à une domination de l'être sur la conscience et à une consistance propre à l'être par où tout accède à l'étant. Ainsi, relisant *Sein und Zeit* dix années après sa parution, et dans l'ensemble de textes regroupés sous le titre *Besinnung*, Heidegger écrit en visant implicitement cette tendance de la phénoménologie à instrumentaliser l'être tout en le déclarant vide afin de donner à la conscience la dynamique requise pour un accroissement de puissance et un oubli médial de celui-ci : « L'être n'est pas l'élévation abstraite et éloignante [*Abhub*] de l'universel le plus vide, qui se remplit ensuite catégorialement ; il n'est pas « l'appendice » [*Nachtrag*] qui est admis comme un simple moyen de fortune [ou un outil], mais au contraire, il est l'être du sans-fond comme appropriation [du propre de l'homme] [*Er-eignis*] »¹. Par la compréhension d'être, l'être opère une percée qui déplace et ex-centre la puissance constituante du soi, désormais localisable dans l'abîme de ce qui n'est rien d'étant mais n'est pas vide puisque tout provient de lui. Cette auto-analyse rétrospective extraite de *Besinnung* est pour Heidegger une tentative de restituer les causes profondes de l'état d'esprit face à la phénoménologie qui était le sien à l'époque de Marbourg. Cet état d'esprit est bien celui d'un continuels refus d'un être considéré comme vide et sur lequel on édifie une théorie de l'intuition catégoriale visant à libérer la conscience par la mise en valeur de son accession à l'être : si l'être est le corrélat indispensable à la dynamique conscientielle, la conscience doit dépendre de lui. C'est pourquoi la théorie de l'intuition catégoriale délaissée par

1. GA 66, p. 146.

Husserl est reprise par Heidegger sous la forme de ce qu'il y voit de plus décisif, la relation omni-précédante du soi et de l'être, sous la forme de la précompréhension d'être.

L'intention de Heidegger est de prendre la phénoménologie au mot et de conclure à sa place les questions que, selon lui, elle ne veut pas poser : si l'être est l'horizon sans quoi rien n'apparaît, comment enlever à son vide toute la richesse liée à son caractère conditionnant ; si l'être est excédent, comment pourrait-il ne pas excéder autant le champ des essences que celui de la perception, puisqu'il n'y a perception d'objet que dans l'aspect donné par la vision de l'essence ; si le déploiement des actes de conscience dépend de ce vide, pourquoi insister sur une vacuité qui n'apparaît comme telle que parce que son caractère conditionnant révèle en elle un élément qui n'a pas une structure de chose, et pourquoi dénier à ce « vide » toute fonction fondatrice après avoir tout fait dépendre de lui ; quelle rigueur y a-t-il à renier ce qui est tellement présent (bien qu'en retrait et insaisissable) qu'on ne peut s'en passer même pour minimiser son rôle puisque tout énoncé sur l'être contient déjà la précompréhension de ce dont il est question ? Toute appréhension d'objet dépend de l'aperception de l'excédent, la dynamique de l'« ego » en dépend également ; on ne peut alors envisager de ne pas soumettre l'ego à ce qui lui permet d'être l'ego qu'il est. C'est pourtant, d'après Heidegger, ce que semble faire Husserl qui prend appui sur ce qui possibilise pour en faire une simple méthode d'accession à ce qui est visé depuis le départ (l'indépendance d'une sphère d'évidence dont on se rend compte qu'il ne peut s'agir que de la conscience), puis pour effacer le chemin, c'est-à-dire pour effacer l'élément qui possibilise au profit de ce qui est ainsi possibilisé : l'ego transcendantal à qui seul pourtant l'intuition catégoriale comme présaisie de l'être donne son caractère transcendantal. Mais ce n'est pas parce que la conscience acquiert sa puissance constituante de ce contact impensé avec l'être, que cette puissance peut régir ce qui lui donne puissance, d'une part, et que l'être, qui s'efface au profit de ce qu'il rend possible, n'a plus l'initiative première, d'autre part. Faire dépendre l'être de la conscience, c'est oublier l'être. Il n'empêche qu'aucun oubli n'a le pouvoir de déréaliser, et que l'être continue malgré tout à conditionner le com-portement de la conscience même si cela a lieu de manière cachée et si le soi est ébloui par ce à quoi l'être donne précisément accès. Cet oubli de l'être a sa propre signification

phénoménologique : l'être et le soi sont à ce point liés que ce dernier peut oublier l'origine même de son propre caractère constituant, bien que l'être n'en demeure pas moins agissant. Le soi habite dans le surplus, et il ne saurait y avoir de subjectivité qui soit transcendante si elle est séparée de l'évanescence proximité de l'être. Par cet accès à l'excès qui le pénètre, le soi doit concéder qu'il n'est plus une sphère d'immanence indépendante, mais un permanent être-ouvert par l'être même. Les objets ne sont pas des vécus présents au soi, mais c'est le soi qui est toujours déjà au contact de l'extériorité de l'étant.

Si Heidegger crève ainsi la poche de l'immanence, c'est qu'elle n'est plus nécessaire à l'accession au phénomène dans sa pureté : par la proximité de l'être à l'ipséité, Heidegger s'élève à une nouvelle conception de la constitution qui ne reconduit pas à la différence transcendance/immanence, puisque le soi est reconnu avoir directement accès, dans une compénétration dont la philosophie est jugée ne pas avoir pensé les conséquences, à l'être qui est « le *transcendens* par excellence » dont parle *Sein und Zeit*, c'est-à-dire ce qui se constitue comme le surcroît du phénomène qui peut ainsi faire venir ce dernier à la présence. La pensée d'une structure noético-noématique du soi, autrement dit d'une structure de l'être-en-rapport en régime de réduction ou à l'intérieur de l'immanence de la conscience, n'a plus lieu d'être quand le soi est d'ores et déjà à l'extérieur de soi parce qu'au près de l'être. Heidegger parle en ce sens, et notamment dans les *Metaphysische Anfangsgründe der Logik* de 1928, d'un sujet qui est unité éclatée ou disséminée¹. Il entend ainsi aller plus loin dans la reformulation de la question du soi, que la tendance phénoménologique influencée par le climat fluidifiant de la *Lebensphilosophie*² : on estime souvent en effet qu'il suffit, pour éviter la réification de la vie psychique, de penser le soi comme un rien s'accomplissant dans son activité, et comme un point de rayonnement dont on voudrait qu'il n'eût plus de physiologie ponctuelle sous prétexte qu'il transpire son intentionnalité. Mais Heidegger refuse de penser que la fluidification recouvre la dérèification du soi : l'intentionnalité qui confère à la zone subjective une plus grande extension ne signifie pas pour autant que

1. Cf. GA 26, p. 173 sq., et p. 277, où le sujet est mentionné comme une initiale *Streuung* ou *Zerstreuung*.

2. Cf. J. GRONDIN, *Le tournant dans la pensée de Martin Heidegger*, p. 72.

le sujet n'a pas une structure de chose ou d'étant, car penser une structure d'extériorisation ou d'intention au cœur de la subjectivité, bien qu'étendant le rayon d'action du sujet, n'implique pas que le sujet ne soit pas conçu ontiquement comme un pôle puisqu'il faut bien un point à partir duquel partent les rayons du cercle intentionnel. Husserl évoque lui-même l'action de ce regard qui rayonne (*ausstrahlender*) du moi vers l'objet, dans un mouvement centrifuge¹. L'être du déploiement-rayonnement, l'être de cet *Auss-trahlen*, demeure toutefois impensé et le soi compris comme une structure de chose même s'il se voit attribuer une certaine élasticité. Mais chez Heidegger, envisagés dans la proximité de l'être, les actes catégoriaux et la constitution en général acquièrent un nouveau sens : « Les actes catégoriaux constituent une nouvelle objectité ; mais cela [...] ne signifie pas qu'ils font en sorte que les choses émergent quelque part pour la première fois. « Constituer » ne veut pas dire produire en tant que faire et fabriquer, mais donner à voir l'étant dans son être-à-l'encontre [*Gegenständlichkeit*] »². Il apparaît ici clairement que *la conscience constitue le monde moins par son propre agir que par ce qui est sourdement agissant en elle* ; la conscience donne à voir mais ne produit pas, elle est soumise à la venue en présence des choses. Si la conscience n'est constituante qu'en ne produisant pas, elle n'est donc constituante qu'en tant qu'elle-même constituée.

L'être opère une percée dans le soi, et le soi subit ainsi un élargissement tel qu'il se dissémine à travers l'étant et se porte au-devant de l'étant tout en restant le même soi sous un mode qu'il faudra penser. La mise en évidence de l'intentionnalité ne suffit pas à l'élargissement radical de la subjectivité, à cet élargissement qui la fait apparaître tout autrement qu'une chose refermée sur elle-même, à cet élargissement qui seul peut expliquer que le soi puisse se rapporter à soi sur le mode de la question. La *possibilité*, que possède et qui possède le soi, de poser la question sur sa propre présence, possibilité dont partent pourtant toute théorie de la connaissance et toute volonté de penser la subjectivité, n'a pas été prise en compte qui ne peut pourtant être évacuée, qui est conditionnante (puisque sans elle nulle entreprise d'une quelconque pensée

1. Cf. *Hua III*, p. 169 ; *Idées I*, p. 284. Heidegger souligne au contraire le caractère centripète d'une ipséité exposée à l'être afin de revenir sur ses objets.

2. GA 20, p. 96-97.

de la subjectivité ne pourrait être amorcée), et qui révèle ainsi en même temps l'agir d'une initiale précompréhension de l'être et son caractère conditionnant. L'entreprise de Husserl apparaît, selon les termes mêmes de ce dernier, comme une « théorie de la connaissance », et Heidegger explique que « vouloir connaître le connaître n'a rien d'absurde, [que] c'est au contraire un propos d'un caractère hautement décisif »¹ ; mais, précise-t-il, « connaître le connaître dans son essence, signifie en propre revenir à son fond essentiel déjà ouvert et pourtant non développé encore »² : bref, la possibilité même de connaître le connaître n'a pas encore été pensée selon ce que Heidegger éprouve comme sa dimension la plus haute en origine, l'ouverture à l'être. Pris en son fond même, le soi apparaît comme un « être-hors-de » et non comme une sphère d'immanence ; l'adjonction d'une guise intentionnelle à ce qui n'est conçu chez Husserl que comme le pôle identitaire d'un *ego cogito* est impuissante à ne pas faire retomber le soi dans la morphologie d'une structure de chose. La « zone » initialement brisée de la conscience, attestée par la possibilité originaire de la réflexivité et de l'auto-questionnement, bref par la possibilité même de penser ou de se constituer comme conscience philosophique, n'est pas reconnue par la phénoménologie transcendantale. Le ressort de celle-ci consiste à demeurer enfermée dans l'immanence conscientielle et à justifier cet enfermement par l'annulation de la thèse du monde transcendant, ce qui lui permet, comme nous l'avons vu, d'écarter toute notion d'enfermement puisque l'ego omni-constituant n'a finalement rien par rapport à quoi il pourrait se contracter afin de s'enfermer : pour Heidegger, Husserl oublie de penser la possibilité du chemin (la réduction) par lequel il arrive au résultat (l'*ego cogito*), il oublie donc la principalité des possibilités par lesquelles le résultat est devenu résultat. Or, c'est au sein de ces possibilités que Heidegger juge pertinent de choisir un point de départ et de chercher un commencement, puisque *la possibilité de la réduction atteste celle d'une réflexivité et d'un questionnement sur l'essence de la subjectivité, qui attestent à leur tour la présence initiale d'une précompréhension de l'être par laquelle seule un effort philosophique est possible.*

1. GA 6.1, p. 497 ; N I, p. 429.

2. *Ibid.*

Une fois l'ego au principe, on ne peut plus en sortir et l'immanence constitue la totalité du monde ; c'est pourquoi il faut à la pensée un nouveau départ, et ce départ est la prise en compte de la dimension originaire qui a permis à la phénoménologie de suivre son chemin de réduction, soit la dimension réflexive et questionnante sur la base cachée de laquelle a pu s'engager l'entreprise de réduction. « Chez Husserl, donc, la sphère de la conscience n'est pas entamée, encore moins brisée : on ne peut d'ailleurs pas la briser tant que l'on part de l'ego cogito ; car l'*ego cogito* (à l'instar de la monade chez Leibniz), c'est constitutivement qu'il n'a point de fenêtres par lesquelles quelque chose y puisse entrer ou sortir. L'*ego cogito* est ainsi une boîte. L'idée de « sortir » de cette boîte est contradictoire en elle-même. C'est pourquoi il faut partir d'ailleurs que de l'*ego cogito* »¹. Cet *ego cogito*, malgré sa dynamique intérieure et parce que sa dynamique n'est qu'intérieure, reste finalement aux yeux de Heidegger incapable de répondre à la question de la possibilité de sa dynamique car il ne veut pas sortir de soi de peur de se perdre ; il demeure ainsi, même mobile, immobile, rassis en soi-même et infondé alors que de toutes parts point en lui la proximité de l'être qui l'ouvre tout en lui conférant sa mêmeté ; l'ego est l'azur dont l'éclat voile la constitution cachée qui bout en lui et manifeste son silence constituant à qui sait écouter : « Pas un nuage, pas un souffle, rien qui plisse / Ou ride cet azur implacablement lisse / Où le silence bout dans l'immobilité »². Malgré l'assurance que veut se donner l'ego, l'insistance du silence lézarde la sphère d'immanence ; c'est pourquoi il faut un nouveau commencement tenant compte de cette capacité intérieure de mystère qui ouvre le soi et le constitue comme être-au-dehors. Ce nouveau point de départ est le *Dasein*, l'horizon même de toute conscience puisque horizon de tout accès à la chose par l'exposition première du soi à cet être qui constitue le soi comme un être-ouvert laissant place à l'apparaître de la chose en tant que telle, comme un être-ouvert laissant la chose se manifester dans son indépendance ou au-dehors de la conscience, sans que cet accès à la transcendance pose de nouveau le problème du « pont » entre l'intérieur et l'extérieur puisque le soi qui est *Dasein* est toujours déjà à l'extérieur ou *ek-statique* : « Au contraire de l'immanence à la conscience que

1. Q III et IV, p. 471.

2. VERLAINE, *Allégorie*, in *Jadis et naguère* ; *Œuvres poétiques complètes*, p. 328.

disait « être » dans *Bewusst-sein*, « *sein* » dans *Da-sein* dit l'être-hors-de... Le domaine dans lequel tout ce qui s'appelle une chose peut être rencontré comme tel est un domaine qui laisse à cette chose la possibilité de se manifester « au-dehors ». C'est pourquoi le mode d'être du *Da-sein* est caractérisé dans *Être et Temps* par l'ekstase. [...] L'immanence, ici, est brisée de part en part »¹. Pour montrer la spécificité de la dynamique du soi, irréductible à tout schéma de sortie de soi puis de retour à soi, ou à tout schéma de rayonnement polarisé sur le moi, Heidegger indique également un contre-exemple éclairant, celui de l'escargot qui sort ses antennes, modèle sur lequel la dynamique du soi propre ne saurait se comprendre². Le *se-diriger-vers* (*Sichrichten-auf*) propre au soi n'est pas une sortie de soi à partir de soi, mouvement dont la possibilité ne serait pas fondée, mais repose sur un séjourner-auprès-de (*Sichaufhalten-bei*), plus précisément un séjour permanent auprès de l'être³. Cette appréhension de la possibilité de l'intentionnalité dans le *Dasein*, dont nous verrons au chapitre troisième de cette section l'obtention précise par une démarche régressive, est considérée par Heidegger comme une révolution du concept d'homme : « La saisie de cette structure [l'intentionnalité] comme structure essentielle du *Dasein* ne peut pas ne pas révolutionner de fond en comble le concept d'homme »⁴. Dans cette phrase, Heidegger montre avoir conscience de cette simple chose : si la structure de l'esprit a déjà été pensée comme ouverture, chez Hegel par exemple où la conscience se caractérise dès l'introduction de la *Phénoménologie de l'Esprit* comme visée d'un objet, chez Husserl bien entendu, elle n'a toutefois jamais été pensée selon lui comme être-ouvert, comme séjour-auprès-de. Il y a donc bien à ses yeux une révolution du concept d'homme, révolution heideggerienne dont la *Lettre sur l'humanisme* est le témoignage le plus célèbre : car l'essence de l'homme est à présent entièrement reliée à l'être et ne se possède donc plus elle-même. Pour reprendre les mots de Rimbaud cités dans l'exergue, « un coup [du] doigt » de Heidegger « sur le tambour » de la conscience fait résonner le vide constitutif qui la rend possible, et sur la base de la prise en charge d'un vide qui

1. Q III et IV, p. 471.

2. Cf. GA 20, p. 223-224.

3. Cf. *ibid.*, p. 219-220.

4. GA 26, p. 167.

n'apparaît comme tel parce qu'on n'a pas encore su penser sa véritable teneur, devient possible « la levée des nouveaux hommes et leur en-marche »¹.

Heidegger fait retour au sens grec de l'αἴσθησις pour souligner la façon dont la perception peut atteindre l'étant en lui-même et dans sa brute teneur de chose, par la préalable communication avec l'être : « l'αἴσθησις est entendue au sens de l'accueil de l'étant » et « le sol sur lequel on peut poser à neuf la question de l'essence du savoir est alors conquis : c'est le rapport à l'être ». La façon dont on peut atteindre l'essence du savoir est donc désormais située sur un tout autre plan ; puisque la relation à l'être donne l'objet dans son *Dass* autant que dans son *Was*, l'approche méthodologique de l'essence du savoir ne doit plus être orientée sur la conscience, mais sur ce à quoi ouvre la conscience pour pouvoir être conscience : l'être donné dans la précompréhension d'être. « Ce n'est que là où cette relation à l'être existe que la présence de l'étant et son hors-retrait [...] sont originairement possibles. [...] Il en résulte donc ce principe méthodologique valable pour tout ce qui va suivre : ce qu'est le savoir, donc l'essence du savoir et sa possibilité interne, doit être recherché d'emblée dans le champ où se déploie la relation à l'être en tant que telle ; ou bien, en toute brièveté : *la question portant sur l'essence du savoir et de sa vérité est une question portant sur l'essence de l'être*, – ce n'est pas à l'inverse, en quelque sorte, la question de l'essence de l'être qui suit et vient *après* celle de l'essence de la vérité ou même de la pensée. Mais celle-ci peut très bien, et doit même constituer la voie d'accès à celle-là parce que la vérité est apparentée à l'être de manière tout à fait singulière »². Cette manière singulière est *le singulier lui-même* en quoi l'être se donne comme phénomène de lui-même : *l'ipséité* par laquelle l'homme se tient en relation à l'être et, partant, le dévoile dans la relation à l'étant en son est ou dans « l'unité intime de cet accord [*Ereignis*] qu'est l'aspiration à l'être et la capacité de dévoilement », accord constituant lui-même pour l'être-homme « l'essence de son soi propre »³.

Le soi, exposé à l'être, dissocié de soi, laisse la chose s'exposer en elle-même dans son acte d'être, et se tient lui-même, ek-statique,

1. Cf. RIMBAUD, *À une raison*, in *Illuminations*.

2. GA 34, p. 250 ; EV, p. 279.

3. *Ibid.*, p. 247 ; EV, p. 276.

auprès de la chose envisagée : « nous n'avons pas affaire à des représentations logées « à l'intérieur de nous » » dit Heidegger¹. Chez Husserl, la différence entre sujet et objet disparaît puisque la perception est pensée atteindre l'objet du fait que les objets sont dans le sujet à titre de vécus ; mais le sujet servant ainsi de liant ne donne pas le fond de son pouvoir liant ; c'est pourquoi Heidegger renverse ce schéma en considérant l'atteinte de la chose elle-même par la pensée au sein d'une ipséité qui est d'elle-même en rapport avec l'être lisible à même la chose et faisant du soi qui le précomprend celui qui est toujours déjà auprès de cette chose. La perception de l'étant n'a plus lieu sous la domination de l'ego qui attirerait l'étant à lui et selon ses propres formes intentionnelles, mais bien plutôt sous la configuration de ce que le cours de 1924-1925 sur *Le Sophiste* de Platon tire de la signification grecque de l'échange (μεταβάλλειν) : « Il s'agit ici d'une appropriation dans laquelle je ne m'empare pas véritablement ni ne tire quelque chose à moi, mais d'une *appropriation sur le mode du laisser-se-donner* »². La subjectivité n'attire pas à elle mais laisse la donation s'exprimer et l'étant apparaître. Une réciprocité d'échange a lieu entre le soi et l'être ; la source donatrice naît de leur « commune présence » l'un à l'autre : « Ce qui caractérise ce mode d'appropriation entendue comme échange, c'est le côté non-unilatéral de l'appropriation »³ ; le soi est nativement porté auprès de l'étant par la compréhension d'être, et l'étant se fait présent par l'ouverture du soi à ce qui de soi-même ouvre. La donation s'ouvre avec le soi mais elle ne s'ouvre pas par une exclusive activité du soi. La notion husserlienne de « rayonnement de l'ego » est ainsi transformée : elle renvoie à présent la pensée du sujet à une guise d'ubiquité et non à celle d'une polarité. Le soi se tient partout où il perçoit un étant ; son rayonnement, ou son intentionnalité, n'est plus univoque ni unilatéral, mais a lieu en toutes les directions où un étant est envisagé : il a lieu *dans* la chose elle-même. C'est bien, comme a pu l'écrire Hugo, « Dans la sérénité des choses » que « Mon âme rayonne en tout sens »⁴.

1. *Ibid.*, p. 302 ; EV, p. 332.

2. GA 19, p. 279 ; PS, p. 267.

3. *Ibid.*

4. HUGO, « Fonction du poète », in *Les Rayons et les Ombres ; Œuvres poétiques I*, p. 1024.

Le soi est ainsi soumis à une structure qui le dépasse ; la conscience n'est pas maîtresse de sa complexion, et cette dernière est l'être même dont l'excédent est pensé par Heidegger dans toutes ses conséquences, c'est-à-dire en ce qu'il est. La conscience trouve en son propre cœur l'espace de son propre dépassement : elle n'est pas constitution immanente mais guise d'être en elle-même transcendante. Heidegger et Husserl ont donc bien deux projets diamétralement opposés : l'un d'élargissement, l'autre de concentration du monde en un point de phénoménalité qui, pour n'être pas un ego empirique, n'en possède pas moins les structures centralisatrices d'un ego. Chez Husserl, le terme « *selbst* » ne revêt en ce sens aucune signification particulière, il n'implique aucune forme inédite d'identité ; « ipséité », « soi » ou « propre », « *Selbstheit* », « *Selbst* » ou « *selbst* », sont pris au sens de l'évidence de l'être-donné dans la pure coïncidence à soi. Husserl applique « *selbst* » à tout objet donné de manière « adéquate » et la « *Selbstheit* » est le caractère de cette adéquation : « dans la représentation adéquate nous appréhendons l'état de choses lui-même (*selbst*), et alors seulement *nous l'intuitions dans sa pleine Selbstheit* », peut-on lire ainsi ¹. « *Selbst* » est compris au sens de l'*idem* ; le caractère du *selbst* est celui de la donation « en chair et en os » ², et ne sert pas du tout à souligner la singulière forme d'identité propre au soi. Dans le cadre de la pensée husserlienne, l'évidence du *selbst* éclate quand l'intentionnalité trouve son remplissement, quand l'intention et l'intuition s'associent pour produire une pensée jugée complète, quand l'être-là de la chose vient remplir la visée du sujet. Comme le remarque J.-F. Marquet, le *selbst* n'est pour Husserl qu'un adverbe qui suppose donc un *verbum* auquel il doit être joint, et ce à quoi se rattache l'adverbe *selbst*, c'est le sujet qui devient ainsi le sujet du *selbst* ³. Le *selbst* doit donc être interprété comme une fonction dépendant du sujet, et non comme ce qui est attaché à ce sujet comme sa fondamentale manière d'être : le *selbst* husserlien correspond à la donation d'une présence parfaite ou à l'évidence d'une donnée de remplissement qui est là en chair et en os et rend l'évidence à sa plénitude supposée. Le *selbst* qualifie donc la teneur identitaire de ce qui se soumet de soi-même à l'évidence, autrement

1. *Hua XX*, p. 202 ; RL III, p. 241.

2. Cf. par exemple *Hua XX*, p. 172 ; RL III, p. 208.

3. Cf. J.-F. MARQUET, « Husserl : le pôle et le flux », in *Restitutions*, p. 242.

dit d'une structure de chose intégralement donnée et ne possédant pas le caractère décevant de cette donation de l'objet par *Abschattungen* qui procède de la prise en compte du monde transcendant. Les *Abschattungen* ou esquisses de l'objet, par lesquelles seulement nous l'atteignons, nous frustrant de sa complète présence, nous privent de son *selbst* ; l'attitude naturelle de la conscience, portée à se prononcer sur et selon la transcendance, est réduite afin que le regard ne se pose que sur ce qui est susceptible de le faire accéder à une pleine présence. Une fois la transcendance réduite, il ne reste plus que le sujet aux prises avec ce qui correspond à ses exigences de clarté, et lorsqu'une donnée unifie l'intention et son remplissement, l'objet est lui-même présent au sujet dans l'éclat de son évidence. Dans un tel contexte, la fonction *selbst* est associée à la guise de l'*idem* et non à celle de l'*ipse*, puisque ce qui est ainsi donné au moi est la pure coïncidence à soi, autrement dit la structure d'un étant replié sur lui-même et sans ouverture, jouissant de l'adéquation de la réalité avec sa réalité intentionnelle. L'intentionnalité du sujet husserlien est une visée de lumière désirant son adéquat remplissement et qui permet au sujet de vivre une forme d'autonomie plénière, loin de toute prise en compte de l'unité brisée propre à la guise de l'*ipse*. Le sujet vise à faire venir l'objet comme lui-même (*selbst*) à l'intuition, et c'est dans ce cas seulement – où l'objet apparaît dans ce qui est jugé être son *selbst*, mais qui n'est autre que la satisfaction née d'une adéquation entre le sujet et l'objet (la satisfaction d'un accès à l'*idem*) – qu'il est possible pour Husserl de parler de *selbst*. L'acte inaugural de la phénoménologie husserlienne est précisément de créer la situation pour que la manifestation de l'évidence d'un objet soit possible. Par les esquisses, l'objet n'est pas appréhendé intégralement dans son évidence, et le noyau d'indétermination interdit tout accès à ce « *selbst* » ; l'intuition bute contre cette indétermination qui lui demeure transcendante et installe l'objet dans une zone qui interdit toute coïncidence à soi du sujet, c'est-à-dire tout *selbst* manifestement compris au sens de l'*idem*. Le transcendant est le lieu du non-subjectif, de la non-coïncidence ou, dit Husserl, du *selbstlos*. C'est pourquoi il faut le mettre hors-circuit afin que l'acte de conscience, qui vise son propre remplissement, puisse atteindre ce remplissement de manière absolue ; et cela ne peut s'opérer que si c'est l'acte de conscience lui-même qui trouve en lui-même l'occasion de son propre remplissement. Cette occasion, c'est le vécu en qui seulement « l'intention

porte sur quelque chose qui est vécu dans l'acte intentionnel lui-même »¹, car « un vécu affectif ne se donne pas par esquisses » et « si je le considère, il n'a pas de faces qui pourraient se figurer tantôt d'une façon, tantôt de l'autre »².

De la sorte, le moi ne vise plus un objet transcendant, mais se rapporte exclusivement à la façon dont cet objet lui est donné, ce qui revient à se rapporter à soi-même puisque seul ce que l'objet donne à l'immanence de la conscience est pris en considération et compris comme vrai puisque parfaitement adéquat. Une fois enfoncé au cœur du sujet et réduit au sujet, l'objet ne possède plus pour Husserl ce caractère décevant d'inadéquation qui le rend *selbstlos*, mais devient parfaitement conforme à ce que les structures de la subjectivité peuvent en attendre. Le moi parvient à la coïncidence à soi d'un *Selbst* pensé comme un *idem*, et la zone d'ombre est élégamment réduite à un corrélat intentionnel puisque, étant donné qu'il y a des vécus qui visent le sombre et que les vécus sont toute la réalité, le sombre lui-même n'est que l'attitude d'une conscience qui vise le transcendant ; le sujet ne cesse donc jamais, en régime de réduction, d'être *selbst* ou auprès de soi, c'est-à-dire de pouvoir s'auto-attester comme *idem*. Mais Heidegger oppose à cette conception la consistance brisée du *selbst* indissociable d'une ouverture par laquelle il est possible de faire retour puis de se refermer sur un étant dont la présence nue est donnée en premier lieu. La fonction *selbst* chez Heidegger correspond à cette ouverture ou à la possibilité du rapport à l'éclosion, et non à la possession de l'objet trop rapidement circonscrit à sa structure de chose ou coupé de l'acte qui le fait advenir à la présence. Le *selbst* husserlien, malgré son appellation, n'a donc pas la structure complexe de l'*ipse*, unité déchirée ou béante dont l'ouverture rend possible le phénomène, mais celle uniforme de l'*idem*, coïncidence à soi dans l'adéquation à la lumière à laquelle veut se réduire le soi. Cette réduction du « *Selbst* » à l'identité de type objectal constitue pour Heidegger une régression par rapport à l'intelligence qu'en a pu déployer un Hegel pour qui le *Selbst* est au moins l'unité déchirée de l'identité et de la différence – ce pour quoi Heidegger a pu dire que la philosophie allemande n'a pas encore su se replacer au niveau déployé par la pensée hégélienne. L'originalité de Heidegger est

1. *Hua* XIX, p. 400 ; RL II, 2, p. 205.

2. *Hua* III, p. 81 ; *Idées* I, p. 143.

d'être entré sans réserve dans l'être même de l'intentionnel, d'avoir pris acte de la déchirure inhérente à tout être-en-rapport et à tout comportement, et d'en avoir décrypté les implications ontologiques afin d'acquérir l'intelligence de la possibilité de l'*ipse*. L'intentionnalité et le pouvoir de constitution que lui confère son inhérente extériorisation sont pour Heidegger des données de surface tant que le fond de cette possibilité générale n'a pas été déterminé, possibilité dont la première étape est la compréhension d'être qui ouvre sur l'abîme constituant propre à l'être comme donation non-étante : « même cette façon plus intégrale de poser « l'homme » en tant que se comportant envers autrui et envers les choses et ainsi envers lui-même, demeure tout de surface si on n'a pas indiqué au préalable ce qui en désigne le fond sur lequel repose la relation simple et diverse, une et complexe, à autrui, aux choses et à soi-même. Ce fond a été défini dans *Sein und Zeit* comme la compréhension de l'être. Il ne se trouve pas en dernier mais en premier lieu, d'où seulement l'approfondissement du fondement prend son point de départ pour penser l'être en tant qu'absence de fond, abîme »¹.

Pour Husserl, la subjectivité transcendantale est intentionnelle, ce qui lui confère la possibilité de son agir constituant : pas d'objet qui ne puisse apparaître en droit dans sa signification intentionnelle et comme un acte de conscience. Les *Idées directrices* entendent établir une science absolue de la conscience pure. Husserl veut mettre en relief l'évidence d'une donnée absolue, l'ego pur, afin que cette donnée puisse révéler à son tour l'ampleur de son essence constituante et fasse la preuve que sa simple essence peut assurer à la nouvelle science phénoménologique un champ d'investigation totalisant, exhaustif et autonome. Une fois soulignée la possibilité de droit d'une constitution du monde par la conscience, la phénoménologie veut mettre en évidence la mise en œuvre de l'ego intentionnel comme on prouve le mouvement en marchant, c'est-à-dire en recherchant dans tout phénomène sa place au sein d'une unique et multiforme donation de sens. C'est à ce résultat, estime Heidegger, qu'aboutit pour Husserl l'exploration de la conscience. Mais entrer dans la conscience est aboutir à l'espace de l'être, donc à l'espace de ce qui conditionne l'intentionnalité même de la conscience, à savoir l'être-déjà-au-dehors ou l'être-auprès-de-l'étant, bref l'intimité avec

1. GA 6.1, p. 520 ; N I, p. 448.

la présence comme telle, présence qui, une fois (re)gardée par la pensée, apparaît dans le mystère de son « il y a » ou de sa propre venue en présence. Pénétrer dans l'« intériorité » de la conscience, c'est y découvrir non pas seulement et en surface un pôle pour l'identité du flux des vécus – ce qui pour Heidegger ne représente au fond que la façon très traditionnelle dont la conscience apparaît dans un premier temps à une précompréhension d'être –, mais plus profondément la non-mensurabilité (pour la pensée qui recherche l'évidence) d'un espace qui fait exploser les limites du moi non en le gonflant après réduction pour qu'il devienne le monde, mais en le faisant mourir à sa clôture pour qu'il (de)viene *au* monde, pour qu'il s'apparaisse comme se tenant originairement face à la présence pure d'un monde à laquelle lui-même est lié comme lui appartenant en concourant à sa manifestation. La méditation sur l'intuition catégoriale mène Heidegger à cette évidence du mystère constituant, à cette *évidence de la non-évidence*, si bien qu'entrer en soi c'est y trouver l'hors-de-soi primordial ou l'auprès-de-l'être, la dimension nocturne de ce qui, ultime et toujours proche objet intentionnel, donne, par la proximité de son mystère, à la fois orientation et espace au déploiement de l'ipséité. Parvenir à cette dimension nocturne originaire, c'est découvrir la source encore impensée de ce qui donne à la conscience d'être une visée-vers, ainsi que le mystère de cet élément spatialisant ; c'est donc aboutir simultanément à l'être et à la question de l'être.

Sur la base du pouvoir-dire-« être » de la conscience intentionnelle, Heidegger conteste que l'intentionnalité puisse se réduire en toute rigueur à une activité mentale auto-provoquée et assignée à résider dans la sphère d'immanence du sujet. *La quille du sujet éclate, et ce dernier va à la mer, traversé par les lames du mystère de l'être dont le soi ne cesse d'essuyer le ressac.* Le « sujet » de l'intentionnalité, loin de constituer « un domaine de l'être clos en lui-même » et indépendant en son absoluité présupposée¹ – lui qui n'obtient son déploiement que de son lien à l'être, ce qui lui dénie toute absoluité, c'est-à-dire étymologiquement toute absence de lien –, est un élément inclassable dont le caractère d'être essentiel consiste à n'être pas seulement ouverture ou fluidification d'un point capable d'une dilatation intentionnelle, mais *être-ouvert*. Cet

1. *Ideen I*, § 49 : « ein für sich geschlossener Seinszusammenhang..., ein Zusammenhang absoluten Seins ».

être-ouvert, qui est la première structure fondamentale qu'on puisse reconnaître à l'ipséité, provient de son inhérente *exposition à l'être*. Aux yeux de la pensée heideggerienne, Husserl méconnaît l'être de l'intentionnalité quand il n'y voit que la dynamique inexplicée et inexplicable parce que considérée comme base inébranlable – *fundamentum inconcussum*, dirait-on dans un contexte cartésien – d'un sujet transcendantal : cette dynamique d'extériorisation qui permet de se diriger sur l'objet ne sort pas de nulle part, mais *du* nulle part en soi qui, comme non-étant, impose son espace au soi, y découvrant la latitude pour son propre déploiement. C'est la proximité au vide que Husserl ne questionne pas – le vide n'apparaissant comme vide que parce qu'il n'est rien d'étant et ne se laisse pas voir dans sa teneur par un regard objectivant, mais seulement par un regard qui laisse être une pensée pour la condition de possibilité de tout comportement cognitif, y compris le comportement phénoménologique husserlien. C'est pourtant cette proximité au vide du non-étant qui donne à l'ipséité d'être comportement intentionnel. Sans l'orientation conférée par l'être, la possibilité du rayonnement d'un ego intentionnel demeure impensable, et l'on se voit obligé de tomber dans la nécessité de prononcer des oukases intellectuels qui mettent au principe des vérités non pensées.

Le reproche principal que Heidegger adresse à Husserl est ainsi de ne pas avoir cherché le fond de l'être-intentionnel dans l'être-hors-de-soi du soi, dans la précompréhension d'être qui place le soi humain au contact de l'étant et possibilise ainsi toute visée d'objet. Les *Ideen I* veulent montrer que la conscience pure est un objet *sui generis*, indépendant de tout autre puisque « *nulla re indiget ad existendum* », comme dit le célèbre § 49. Heidegger refuse ce qu'il considère comme une volonté de ne pas rechercher le fondement ontologique et décide de se soustraire à toute pensée qui se fixe dans le désir de se servir d'un fondement non pensé uniquement en vue d'investir et de rendre explicable l'étant en totalité quand rien n'a été pensé dans sa possibilité la plus propre.

La réflexion engagée par Husserl dans les *Idées directrices* entend sortir l'essence de la conscience de son engluement dans l'altérité empirique, révéler la conscience à elle-même par la mise hors-circuit du monde transcendant et faire accéder cette conscience au ravissement de la pleine possession d'elle-même dans l'indubitabilité et l'immédiateté de l'évidence intuitive. La conscience pure est capable pour Husserl de s'atteindre dans une auto-réflexion

intentionnelle : dans la réflexion, l'ego est simultanément sujet de l'intentionnalité et objet intentionnel. Mais comment cette intentionnalité peut-elle fonder la réflexivité de la vie psychique ? Husserl ne répond pas à cette question puisque l'intentionnalité n'est pas reconduite à la problématique de son propre déploiement ; mais, montre Heidegger, pour qu'il y ait visée d'objet, et visée du soi par soi, il faut l'accès à la présence de l'objet, il faut une présaisie de l'être : ainsi, *entre soi et soi, il y a tout l'espace de l'être puisqu'il y a tout l'espace de la précompréhension de l'être*. La coïncidence à soi dans une apodictique évidence de pleine possession de soi n'est possible qu'à la faveur d'un acte de superposition dont la réalisation n'a été elle-même rendue possible que par la préalable distinction, dans la relation précompréhensive à l'être, des deux « étants » identifiés médiatement. Avant de s'auto-interpréter improprement comme identique à soi et de faire de cette identité un principe, le soi est exposé à l'être à partir duquel un accès à sa propre ipséité lui est rendu possible, et non à soi-même dans la jouissance d'une pure coïncidence à soi. Plus le soi se veut identique à soi, et plus il révèle remonter la pente d'une primordiale déchirure en son propre sein. Plus le soi veut établir sa coïncidence à soi, plus il est obligé de se faire apparaître devant ses propres yeux ; plus il est obligé de se faire apparaître, plus il manifeste sa capacité d'accéder à l'être d'un objet ; et plus il manifeste cette capacité, plus il révèle sa relation précompréhensive à l'être.

Chez Husserl, c'est dans l'immanence du sujet que réside l'intentionnalité : c'est à partir de cette intériorité sans extérieur qu'elle part inexplicablement vers le monde. Heidegger ne fait pas autre chose qu'opérer un simple retour interrogateur vers l'espace de possibilité d'un tel mouvement. Mais Husserl réduit la conscience à un objet de regard, elle qui est source du regard et qui doit donc plonger sa propre possibilité de regard dans une instance plus haute en origine que celle de la pure vue dans la clarté de l'évidence ; il ne cherche plus l'être du regard dès lors que ce regard est rempli par un élément de lumière qui le satisfait un temps, pendant que la présence de cette lumière n'est pas considérée. Selon Heidegger, Husserl cesse donc d'être phénoménologue à l'endroit précis où il faudrait l'être le plus afin d'interroger la venue en présence de tout phénomène, y compris le phénomène de la source présumée de phénoménalité, c'est-à-dire afin de laisser la conscience pure montrer l'espace qu'elle contient, qu'elle ouvre et en qui son

déploiement intentionnel trouve le lieu de son expression. Car « la phénoménologie dans ce qu'elle a de propre [...] est pour la pensée la possibilité qui se modifie en temps voulu et qui est par là même la possibilité de ce qui est à penser »¹. Heidegger considère que Husserl n'a pas voulu être à la hauteur des exigences impliquées par ses propres découvertes, qu'il s'est refusé aux réquisits ontologiques dont son propre chemin ne cessait de rendre plus lancinante la nécessité. La phénoménologie telle que Heidegger la conçoit est une constante métamorphose de la pensée en fonction du degré atteint par la méditation de la monstration de ce qui de soi-même se montre² ; sa vocation est d'approfondissement : elle se doit donc aux exigences de ce qu'elle découvre à la pensée, et il demeure contraire à son impulsion originelle de se crispier sur ses résultats pour cesser d'en interroger la venue en présence ou la phénoménalisation, qui plus est pour en faire des *fundamenta inconcussa* en vue de l'explication de l'étant en son entier. Elle doit de situer dans le cœur du déploiement, dans la pensée de son caractère d'être, et non dans l'exégèse du déployé ; elle doit à chaque fois entrer dans ce qu'il y a de plus originaire, dans l'ultime élément déployant, jusqu'à ce que cet élément lui-même reprenne en lui-même l'intégralité des possibilités de l'ipséité humaine.

La phénoménologie de Husserl cherche à s'établir au fondement de toutes les autres sciences et comme une science certaine et indépendante ; le fondamental concept d'intentionnalité n'est appréhendé qu'en vue de correspondre à ce cadre et non en vue des possibilités qu'il recèle. Husserl incarne pour Heidegger une phénoménologie qui, éprise d'elle-même, en oublie la Chose même et la délaisse pour les différentes régions de choses. Pourtant, souligne Heidegger, « l'essentiel de la phénoménologie ne réside pas dans sa réalisation comme tendance philosophique. Plus haute que la réalité se tient la *possibilité*. La compréhension de la phénoménologie réside uniquement dans sa saisie comme possibilité »³. Cette possibilité est celle-là même de la pensée dont le rôle est de prendre en charge ce dont elle a charge : le mystère de sa propre présence, de cette présence comme relation à l'être, et du rapport même qu'il lui est donné d'entretenir avec cette présence ou avec elle-même. « Si

1. ZSD, p. 90 ; Q III et IV, p. 336.

2. Cf. SuZ, § 7.

3. SuZ, p. 38.

c'est ainsi que l'on fait l'épreuve et que l'on prend en garde la phénoménologie, alors elle peut disparaître comme simple rubrique ou courant au profit de l'Affaire de la pensée »¹ : c'est en ce sens que la phénoménologie demeure originaire, et non quand elle se prend à la glu de ses propres résultats, restant accrochée à la branche de son efficacité exégétique afin de se voiler le vide inexploré qui gît à ses pieds comme sa propre possibilité non explorée.

Dans la découverte intentionnelle d'un objet de pensée se révèle donc la structure précompréhensive d'un soi ek-statique en relation pré-intentionnelle au monde en sa présence nue. La précompréhension de la venue en présence du monde fait apparaître l'être de l'intentionnel comme être-ouvert. Heidegger parvient ainsi, par le dégagement de l'être-ouvert comme source de l'intentionnalité, à une intentionnalité sans réserve se manifestant comme résultat de l'être-hors-de-soi originaire de l'ipséité. Mais la *Versäumnis* même – que nous pouvons traduire avec J.-F. Courtine² par l'oubli – de l'être du soi, *Versäumnis* que Heidegger dit caractériser la phénoménologie de Husserl, demeure au fond *en elle-même* une question à part entière, et ce autant que les problèmes que cette phénoménologie n'a pas explicitement traités. Husserl, pourtant si proche d'avoir possibilité d'aboutir au dégagement de la relation précompréhensive à l'être et au *commencement radical*, c'est-à-dire sans aucune présupposition (à savoir : le soi et sa relation à l'être et à son propre être, ou la phénoménologie de l'*ipse* dans sa signification ontologique), est demeuré paralysé par un préjugé hérité de la tradition philosophique, celui d'une science devant évoluer en pleine lumière et parvenir à un regard synoptique sur la totalité du réel après avoir mis à sa base un principe qui donne l'apparence de le lui permettre et sur la problématicité duquel elle ne posera plus les yeux que pour le déployer mais non pour le penser dans le mystère de sa propre présence. La subjectivité transcendantale est ainsi déployée dans ses possibilités, mais impensée dans sa possibilité. Quel est le sens de ce que Heidegger stigmatise comme une occlusion du regard empêchant Husserl d'accéder non seulement à la teneur de vérité de l'ego pur mais surtout à la volonté même d'y accéder ? Et où cette occlusion prend-elle source ?

1. ZSD, p. 90 ; Q III et IV, p. 336.

2. Cf. J.-F. COURTINE, *Heidegger et la phénoménologie*, p. 233.

4) L'INSATISFACTION D'UN PHÉNOMÉNOLOGUE
AUX PRISES AVEC LA PHÉNOMÉNOLOGIE :
LA CRITIQUE HEIDEGGERIENNE DES PRÉSUPPOSITIONS HISTORIQUES
D'UNE PHÉNOMÉNOLOGIE TRANSCENDANTALE DE L'EGO

« Ce qu'il faut prendre de pénombre lente [...] Pour la nudité du premier regard ».

Jean-Louis CHRÉTIEN ¹.

L'originalité de Heidegger est ainsi de parvenir à ressaisir la possibilité de toute vision sensible dans une *vision d'essence elle-même entièrement régie par l'être* à quoi une pensée du fond de l'intuition catégoriale nous donne accès avant que toute vision soit possible. La volonté heideggerienne est d'unification, fidèle en cela à l'exigence interne de toute pensée, et d'unification autour d'un principe dont l'évanescence interdit cependant assise à la pensée : l'être unifie le soi *dans le mystère du non-étant*, mais *unifie* quand même, et à un niveau qui se veut plus profond que celui auquel la phénoménologie husserlienne choisit de se mouvoir.

Dans les *Recherches logiques*, Husserl distingue les actes catégoriaux et les perceptions sensibles et ne donne pas à ces dernières leur fond dans la catégorialité d'une conscience une. Pour Heidegger, la raison en est claire : Husserl ne parvient pas à l'unification sensible par le catégorial pour n'avoir précisément pas unifié le catégorial lui-même autour de l'être, car le catégorial est dispersé chez lui parmi les diverses catégories sans que celle de l'être soit elle-même pensée en sa prévalence ni la vision de la sphère catégoriale évaluée dans son espace de possibilité. Husserl se tourne ainsi vers la méthode de la réduction qui lui permet d'installer à la source de la donation du monde un ego pur et unique, unifiant de façon inexplicitée la diversité des actes puisque par définition il est lui-même indéfiniment morcelable en son déploiement intentionnel. C'est l'une des significations du « tournant transcendantal » propre à la phénoménologie husserlienne : ne pouvant réunir la multiplicité des actes de conscience autour du catégorial pour n'avoir pas pris appui sur la singularité insaisissable mais unifiante (car agissante dans

1. *Loin des premiers fleuves*, p. 29.

cette insaisissabilité même) de l'être, Husserl cherche ailleurs son appui, et le trouve dans cet ego qui, de son propre aveu, n'est pas moins énigmatique, mais possède à ses yeux le mérite d'être une forme plus ou moins connue, la forme d'une subjectivité toujours conçue, malgré les subtilités et complexités de ses divers comportements intentionnels, comme un pôle de rayonnement pouvant en droit investir la totalité des vécus. Selon la lecture heideggerienne, le moi husserlien est donc appréhendé comme il l'a toujours été dans la philosophie moderne, comme un centre, l'insistance sur l'intentionnalité ne faisant au fond qu'accroître le pouvoir de rayonnement de ce pôle. L'extériorité du monde transcendant qui heurtait encore la démarche des *Recherches logiques*, est évacuée par la réduction. Demeure ainsi non pensée la diversité rassemblée autour de ce pôle dont le caractère problématique n'entre pas dans le champ des questions jugées possibles puisque ce pôle est au moins connu en ses effets ; et cela suffit à la perspective husserlienne puisque, comme nous l'avons vu, Husserl affirme : « au lieu d'avoir à porter notre attention sur l'acte donateur, nous devons bien plutôt la concentrer sur ce qu'il donne, sur l'ensemble qu'il fait apparaître »¹ ou sur le « comment de l'apparaître »². Husserl laisse de côté l'origine de l'origine – dont l'existence est néanmoins attestée par la possibilité d'un rapport réflexif à l'être de son propre être et à l'être de sa propre activité (celle-ci fût-elle la phénoménologie en tant que telle) – et prend appui sur ce que l'origine origine ou rend possible ou déploie. L'intentionnalité, indique Heidegger, est un effet du déploiement de la source, mais pas la source. Et son être demeure cependant toujours impensé.

Peut-on toutefois admettre d'entendre Heidegger proclamer que Husserl se désintéresse de l'être de la conscience pure ? N'y a-t-il pas là manifestement, de la part de Heidegger, une violence exégétique qui va à l'encontre de la réalité de l'œuvre husserlien ? Husserl n'est-il pas assurément le penseur de la conscience et de son être ? On lit ainsi souvent que Heidegger accuse injustement Husserl de se désintéresser de l'être de la conscience pure, et si Heidegger commet une telle mésinterprétation, l'injustice de ses propos est bien entendu indiscutable. Tout vient de ce que l'on entend par

1. *Hua XX*, p. 141-142 ; *RL III*, p. 174.

2. *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, trad. fse, p. 188.

« être de la conscience ». S'il s'agit d'affirmer par exemple qu'il n'est nullement permis de dire, comme Heidegger le fait inlassablement, que Husserl se désintéresse de la question de l'être de la conscience constituante, et de poursuivre en insistant sur le fait qu'en révélant la corrélation entre la conscience constituante et le monde constitué, la réduction phénoménologique fait précisément apparaître l'être conditionnant de cette conscience et l'être de ce monde, ainsi que la différence entre ces deux formes d'être – alors la critique de la critique heideggerienne est, nous semble-t-il, difficilement pertinente dans la mesure où, manquant l'amphibologie du terme « être », elle différencie des essences ou des modes d'essence tout en confondant les deux registres de *l'être* et de *l'essence* ; et on ne peut pas rétorquer que l'on s'appuie alors sur une différence déjà heideggerienne puisque la *différence* entre l'être et l'essence n'est pas la différence ontologique entre l'être et l'étant dont Heidegger se servira abondamment par la suite, mais une différence concernant les lois mêmes de la pensée et appartenant à toute conceptualité¹. La critique heideggerienne ne mesure donc pas sur ce point la phénoménologie de Husserl à l'aune de la différence ontologique, mais d'une manière plus « objective ». Il est évident que Husserl ne se désintéresse pas de « l'être » de la conscience constituante si on entend « être » comme on l'entend couramment et comme l'entend souvent Heidegger lui-même (voir entre autres *Sein und Zeit* où « être » est souvent pris dans le sens d'« essence »), à savoir comme essence. Car l'essence de la conscience et la mise en évidence des lois de la connaissance sont bien la tâche propre de la phénoménologie husserlienne, au point que Heidegger se porterait contre ce qu'il y a de plus manifeste en soutenant le contraire. Quand Heidegger affirme toutefois que Husserl ne tient pas compte de « l'être de la conscience », il s'agit d'une part de souligner que la question de la présence ou de l'acte d'être d'une conscience n'est pas prise en charge, il s'agit d'autre part d'un génitif subjectif qui revient à dire « l'être *dans* la conscience » ou la précompréhension d'être ou encore le sens pour une conscience de pouvoir se rapporter à l'être. Or, la phénoménologie husserlienne n'interroge pas l'essence de la source donatrice, l'essence de l'essence (l'essence de l'essence qu'est la conscience), c'est-à-dire la *présence* même de l'essence (qui est donc là comme un simple « *es ist so* » impensé),

1. Cf. É. GILSON, *L'être et l'essence*, « Le vocabulaire de l'être », p. 9-23.

présence et venue en présence dont la manifestation et l'accès à cette manifestation seuls importent aux yeux de Heidegger : chez Husserl, le *quid* qui est lui-même *quod*, l'essence qui a pour essence d'être présence et de produire présence, reste dans l'ombre. Husserl ne pense pas le jaillissement de la conscience et de son essence ¹.

On peut opposer à Heidegger une plus profonde critique de sa critique, à savoir que Husserl trouve l'être de la conscience dans « l'*a priori* corrélationnel » et que cet *a priori* est un phénomène originaire qui ne se confond pas forcément avec la simple conscience, celle-ci possédant ainsi une origine plus profonde et la subjectivité (au sens heideggerien d'une fonction objectale ou d'une structure de chose) ne pouvant donc apparaître finalement comme le principe de cette conscience. Husserl souligne l'émerveillement qu'il éprouva devant cette « corrélation entre l'apparaître et l'apparaissant en tant que tel » ². Nous nous trouvons alors devant cette incompatibilité de principe entre Husserl et Heidegger, que nous soulignons au début de ce chapitre, et nous nous voyons obligé de renvoyer chaque auteur à son intuition fondamentale : quand Husserl demeure émerveillé par la compénétration de l'apparaître et de l'apparaissant, Heidegger met au contraire tout en œuvre pour

1. Entreprendre d'interroger l'essence de l'essence ne vire pas à la régression à l'infini quand cette essence apparaît comme l'être même, car en interrogeant l'être on se trouve précisément en face de ce qui permet de saisir le moindre objet en même temps qu'en face de ce qui, par son insaisissabilité, rend possible le questionnement. L'être est donc l'élément ultime en deçà duquel il n'y a pas à régresser puisque lui-même permet toute question sur l'être de quelque chose : poser la question de l'être est être dans l'être tout en s'y rapportant. Regarder l'être, c'est regarder ce qui permet tout regard par la précompréhension ontologique (l'étant ne devenant accessible que par cette accession impensée à l'être) ; poser la question de l'essence de l'être, ou regarder l'être comme être, n'est pas s'exposer à devoir interroger par la suite l'essence de l'essence de l'être, puisque c'est l'être qui rend possible ce questionnement lui-même par la précompréhension de l'énigme de la présence (qui est le corollaire de la précompréhension de la présence de l'être dans tout acte signifiant et toute perception d'objet). Dans le cas de l'être, on ne peut interroger son essence que parce que lui-même nous donne de pouvoir nous rapporter à toute essence et à lui-même en tant que mystère de présence dont émerge toute relation à l'étant dans son « est ». Poser la question de l'être présent à et dans la conscience, c'est montrer ne pas faire de différence entre le questionné et la question, puisque le questionné rend lui-même possible la question : on ne peut ainsi régresser à l'infini.

2. *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, p. 188 et 189 n.

dissocier l'être et l'étant. Pour Heidegger, penser la différence entre l'être et l'étant équivaut à se donner les moyens de penser l'être comme être alors qu'il est toujours enchevêtré à l'étant. La pensée, pour le voir, doit passer et regarder à travers l'étant. La différence ontologique est le nom d'une décision de la pensée, la « décision pour l'acte-de-fondation [*Gründung*] de la vérité de l'être »¹. Cette décision est celle de Heidegger, non celle de Husserl, et les deux pensées s'édifient chacune sur ce qu'elle vise : la corrélation d'une part, d'autre part la mêmeté de l'être comme différence interne de l'être et de l'étant². Le projet de Husserl est le « comment de l'apparaître », est-il rappelé dans la *Krisis* ; celui de Heidegger est la pensée de la consistance propre à l'apparaître, et c'est par ce projet que sa critique de Husserl est motivée et justifiée.

Continuons de regarder cette mise en cause heideggerienne de la phénoménologie afin de comprendre la façon dont Heidegger conquiert sa propre pensée de l'ipsité.

a) Limitation du visible et extension du regard : la nécessité d'un pas dans l'opaque.

La méthode de la réduction, qui maintient la visée phénoménologique sur la conscience pure, demeure infondée. Il suffit que la méthode « fonctionne » pour que le fait devienne droit. Mais la question philosophique principale, celle des conditions de possibilité de la méthode elle-même et, par son intermédiaire, de la réflexivité en général, la question de la légitimité ontologique de cette méthode – légitimité que Husserl, par un préjugé scientifique, se contente de trouver dans l'ampleur des résultats découverts – ne sont pas posées. La *Sixième Méditation cartésienne* fait bien mention d'une double activité du sujet transcendantal en en faisant à la fois le sujet constituant d'*Ideen I* et l'observateur de cette activité même de constitution ; mais la possibilité de cette double activité dans un même sujet n'est pas résolue ; jamais la possibilité d'une telle instance d'observation et de recul au sein d'un même pôle n'est dégagée. Ce recul n'est possible que par l'être qui permet de situer chaque élément dans sa présence ; la mêmeté de ce sujet

1. GA 66, p. 154.

2. Cf. sur ce point, dans notre seconde section, « La Mêmeté : Différence et Pli ».

dans sa double activité de constitution et d'observation phénoménologique de soi-même n'est expliquée, d'un point de vue heideggerien, que si ce que l'intuition catégoriale a mis en lumière est réellement pensé, si l'être est présent à la conscience au point de permettre une coïncidence à soi dans la non-coïncidence, un être-soi dans l'être-réflexif, qui dissocie certes la conscience d'elle-même mais la constitue tout de même comme la facticielle unité d'un *ipse*. L'être rend possible tout rapport à un objet et tout rapport à soi, donc tout recul réflexif et toute réduction ; c'est par conséquent l'être dont prend nécessairement souci la conscience, même sans le savoir, quand elle est en régime de réduction ou de surréflexion. L'être structure la vie conscientielle elle-même. C'est pourquoi « dans *Sein und Zeit*, il n'est plus question de la conscience »¹, affirme Heidegger, nous rappelant par là que la notion de *Dasein* n'a jamais voulu signifier la conscience ni se substituer à elle tout en restant sur le même terrain. Dans *Sein und Zeit*, il est question de l'être puisque le soi ouvre lui-même sur ce qui le possibilise. Ce n'est pas le sujet transcendantal qui constitue mais la compréhension d'être, donc – comme l'être est le plus grand élargissement que peut subir le soi au point de n'en être plus un ego mais un être-au-dehors – l'être lui-même : le soi comme compréhension ontologique, c'est la révélation de l'être constituant. Le soi comme précompréhension de l'être, c'est l'être qui apparaît corrélativement comme prenant l'initiative comme précompréhension de l'être, c'est-à-dire comme phénomène de lui-même dans un *Da-sein*. Car « à l'être appartient une compréhension de l'être »².

Ainsi, dans *Sein und Zeit*, « la conscience est purement et simplement mise entre parenthèses – ce qui constituait pour Husserl un scandale »³. Pourquoi ce scandale ? Parce que Husserl ne peut imaginer que le rôle de ce qui est considéré comme source de toute intuition soit minimisé : l'intuition est l'élément « sacré » de la phénoménologie de Husserl, car elle est jugée seule donatrice. L'intuition donne le seul domaine d'immanence où une évidence soit possible, et Husserl définit ce domaine comme ce dont a

1. Q III et IV, p. 467.

2. GA 19, p. 482 : PS, p. 454, remarque marginale de Heidegger.

3. Q III et IV, p. 467. C'est pourquoi toute lecture de *Sein und Zeit* doit considérer l'être qui n'est rien d'étant comme le principe d'établissement des différents existentiels qui ne s'expliquent effectivement que par sa proximité – ce que montrera

impérieusement besoin toute théorie de la connaissance pour se donner lieu ¹. Cette présupposition de l'intuition comme seul point de départ jugé possible pour parvenir à l'Affaire de la pensée, c'est elle qui va conduire Heidegger de la critique de la pensée husserlienne de la subjectivité à une méditation sur la tradition philosophique qui lègue des exigences telles que celle susnommée. Car cette absolutisation de l'intuition est pour Heidegger un préjugé manifeste de la pensée husserlienne. « Dans la phénoménologie elle-même vivent des motifs historiques qui, partiellement, conditionnent des questionnements et des coups d'envois traditionnels et recouvrent l'accès véritable aux choses. Il faut que la phénoménologie parvienne à se libérer graduellement toujours plus de la tradition » ². L'intuition pouvant elle-même être intuitionnée possède en elle-même une dimension réflexive qui brise toute possibilité de penser son fond comme étant l'immédiateté d'une intuition. Le fait de voir demande lui-même à être pensé qui peut se porter devant sa propre présence et partant devant sa propre venue en présence. Or, la phénoménologie husserlienne est l'instauration légitimante d'une toute-puissance du voir, tribunal sans lequel aucun étant n'acquiert sa raison d'être. Pour Husserl, apparaître signifie apparaître *devant* une conscience intentionnelle et *par* une conscience intentionnelle. Tout étant apparaît sous la forme d'un objet *pour une conscience*. La structure de cette dernière, l'évidence, régit la phénoménalisation.

plus loin notre lecture de *Sein und Zeit*. Cette œuvre n'est pas un catalogue de figures spéciales et de concepts nouveaux dont l'originalité tiendrait à leur caractère « biensonnant », mais la perpétuelle mise en œuvre d'une fondamentale *arrière-pensée* (qui apparaît sans ambiguïté dès les travaux suivant l'œuvre et correspondant à la partie non publiée) : celle de *l'être constituant*. La grande innovation de *Sein und Zeit* est d'expliquer les comportements humains par la présence de l'être à l'être-homme. Quand l'herméneutique a pris pour base l'être, elle n'est plus seulement herméneutique, mais analyse existentielle. *Sein und Zeit* n'est pas une herméneutique de la vie facticielle, mais une analytique de l'existentialité de cet être qui ek-siste, c'est-à-dire de la précompréhension d'être elle-même ou *Dasein*. *Sein und Zeit* déploie ainsi ce que contient la possibilité de comprendre « être ». Les figures existentielles du *Dasein* ne sont comprises dans toute leur portée que si l'initiative de l'être n'est jamais mise à l'arrière-plan : *l'arrière-pensée directrice, non formulée dans toute son ampleur bien que fortement présente dans l'introduction, ne doit pas être reléguée à l'arrière-plan mais constituée comme horizon de lecture puisqu'elle a été l'horizon d'écriture*.

1. Cf. Hua II, p. 32 ; *L'idée de la phénoménologie*, p. 55.

2. *Conférences de Cassel*, p. 173.

Le primat du regard et l'obligation pour tout étant de comparaître devant ce regard pour être jugé *étant* est une tendance dont Husserl est l'inconscient héritier, mais que Heidegger reconnaît vite être caractéristique de sa phénoménologie transcendante. Cette tendance provient d'une tradition bimillénaire, dont nous verrons les traits au chapitre suivant, et empêche le soi d'atteindre la conscience de sa proximité avec l'être puisque tout ce qui est vu n'est que parce qu'il est vu ou considéré en ce qu'il présente de purement visible. Toute provenance non étant d'un objet ou toute zone d'ombre, pourtant inhérente à la simple présence d'un quelque chose – présence toujours mystérieuse puisque lumière baignant dans un élément qui n'est pas elle-même, donc un élément d'obscurité –, est systématiquement effacée du champ d'investigation, ou réduite à un champ de luminosité sous la domination duquel tout être est confondu avec l'étant apparu ; le soi se comprend lui-même comme se trouvant dans la lumière et comme *faisant* de la lumière, lui qui est pourtant porteur de lumière, donc nécessairement en deçà de ce qui lui est *donné* (par le lien avec l'être) de produire. La dé-couverte de la précompréhension d'être nous a appris le contraire de cette réduction du soi à la lumière, et la conscience que prend le soi clairvoyant *en vérité* sur lui-même suffit à le montrer (comme nous l'avons vu dans notre introduction générale) : « nul ne se dérobe dans ce monde [...] à la nuit sombre »¹. La présence de cette nuit dans le cœur même du soi et révélée par la précompréhension d'être, présence du sombre ou évidence de la non-évidence, amoindrit considérablement la portée du sujet désormais obligé de s'abaisser ou de s'incliner totalement devant l'énigme ; mais cette humiliation se transfigure quand elle devient humilité devant ce qui est vraiment grand et continu motif de retour à l'étonnement, par-delà tout ce qui va de soi : « C'est seulement si nous devenons effectivement peu de chose que s'éveille le pressentiment de ce qui est grand, et c'est seulement si cela se produit, que nous pourrions nous-mêmes nous étonner. Mais s'étonner c'est d'abord surmonter ce qui va de soi »².

La zone d'ombre source de toute venue en présence comme acte invisible de *venue* à la présence est chez Husserl réduite, et ce, à

1. HUGO, *Les Rayons et les Ombres*, Préface de 1840 ; *Œuvres poétiques I*, p. 1017.

2. GA 33, p. 89 ; AM, p. 89.

deux degrés : d'abord celui, connu, de la réduction telle qu'elle est fondée par le principe des principes énonçant que l'intuition est source de droit pour la connaissance¹ ; mais également à un niveau plus subtil, par une tentative de réduction *de* la zone d'ombre (ou d'indétermination, dit Husserl) du noyau de nuit des *Abschattungen* à la sphère d'immanence de la conscience². « Nous ne voyons jamais qu'un seul côté des choses ; / L'autre plonge en la nuit d'un mystère effrayant », comme a pu l'écrire Hugo dans un célèbre poème³, et c'est cette nuit et ce mystère que la réduction husserlienne met entre parenthèses, empêchant la pensée de plonger dans l'énigme qui la requiert et dont la dimension ne peut être évacuée de l'ipséité qui y a accès.

Pour Husserl la chose ne se donne qu'à travers des esquisses (*Abschattungen*) qui sont pour ainsi dire autant de « sorties de l'ombre » (*Ab-schattungen*) – dont la provenance n'a pour Heidegger précisément pas été prise en compte. Les esquisses, nous dit Husserl, sont toujours incomplètes et ne rendent l'objet présent que sous un certain angle de vue. L'angle de vue le plus visible va devenir progressivement le seul angle de vue possible, et la vue en général, qui a pourtant accès à son propre mystère et à l'obscurité comme telle, se trouver confondue avec cet angle de visibilité maximale. Je n'atteins dans la vision de la chose, dit Husserl, qu'une face de cette chose et non la chose en entier qui est théoriquement la somme de ces esquisses par l'une desquelles la subjectivité entre en relation avec la chose ; mais c'est pourtant la partie limitée que j'atteins de la chose qui va devenir la chose en entier puisque ce que je n'atteins pas sera objet de réduction.

Il y a un domaine de visibilité et un noyau d'invisibilité : « Une chose est nécessairement donnée sous de simples « modes d'apparaître », on y trouve donc nécessairement un noyau (*Kern*) constitué par ce qui est « réellement figuré » (*wirklich dargestelltem*) et, autour de ce noyau, au point de vue de l'appréhension, tout un horizon de « co-données » (*Mitgegebenheit*) dénuées du caractère authentique de données (*uneigentlicher*) et toute une zone plus ou moins vague d'indétermination »⁴. Or, ce noyau d'indétermination

1. Cf. *Hua III*, § 24, p. 44 ; *Idées I*, p. 78 sq.

2. Cf. *ibid.*, § 44.

3. HUGO, À *Villequier*, in *Contemplations : Œuvres poétiques II*, p. 659.

4. *Hua III*, p. 80 ; *Idées I*, p. 141.

est en droit, selon Husserl, réductible à la zone de sens propre à la sphère d'immanence intuitive. L'imperfection de la perception, qui ne peut saisir la chose en entier, est une modalité de déploiement de la perception elle-même, un corrélat de son activité perceptive jugée toujours première, une nécessité pour que l'absolu de l'intuition ait lieu. L'ombre est instrument du jour, et « l'absence au service de la présence »¹. Au lieu de considérer cet accès à l'ombre comme une ouverture du sujet au pur transcendant, comme une possibilité d'auto-transcendance de la subjectivité par elle-même, la zone d'ombre est considérée comme dépendante de l'activité perceptive toujours directrice. Une fois de plus les deux auteurs partent dans des directions opposées : ce qui sera pour Heidegger l'occasion de briser les limites du cercle de l'ipséité est utilisé par Husserl en vue de renforcer ce cercle ; pour Husserl, la zone d'ombre est l'horizon de toute perception, mais cet horizon est inexplicablement produit par la vie perceptive elle-même ; cette production n'est pas analysée, c'est un constat : Husserl dit simplement que l'indétermination est là comme une occasion d'être déterminée. « [Le sens de la chose] nous renvoie à un enchaînement de perceptions possibles, tendant continûment à l'unité ; ces perceptions se déploient à partir d'une direction choisie dans des directions en nombre infini selon un ordre systématique et impérieux ; ce déploiement peut dans chaque direction se poursuivre sans fin, une unité de sens ne cessant d'y présider. Par principe, il subsiste toujours un horizon d'indétermination susceptible d'être déterminé, aussi loin que nous avançons dans le cours de l'expérience, et aussi importantes que soient déjà les séries continues de perceptions actuelles auxquelles nous avons soumis la même chose »². L'être lui-même, dont une part est rejetée dans la zone de non-sens de la transcendance, est dit appartenir, sous l'aspect d'un motif d'ultérieure donation de sens, à la zone d'immanence puisque la transcendance est l'horizon avoué de toute visée de sens de la conscience. Et Heidegger remarque que chez Husserl « l'être transcendant est toujours donné dans la figuration et [qu']il se présente ainsi directement comme objet de l'intentionnalité »³.

1. BECKETT, *Poèmes*, p. 8.

2. *Hua III*, p. 81 ; *Idées I*, p. 142.

3. GA 20, p. 144.

La zone d'ombre est outil du déploiement conscientiel, mais cette obscurité n'est pas prise en sa signification propre, ni la conscience qui a accès en elle-même à cette figure comme n'étant rien d'elle et qui, prise en son sens d'altérité, devrait pour Heidegger faire accéder la conscience à la radicalité de son natif être-ouvert. La transcendance n'est donc pas seulement mise hors-circuit par Husserl, mais sa zone d'ombre est intégrée non comme condition mais comme corrélat nécessaire au déploiement de l'intentionnalité. Cependant, qu'est-ce qu'un corrélat nécessaire si ce n'est une condition, et qu'est-ce qu'une condition si elle n'est pas pensée en elle-même afin que soit souligné son caractère conditionnant... Tout se passe comme si le moi ne devait rien à ce dont il a besoin pour déployer son immanence ; tout entre dans le jeu de la conscience puis se voit oublié. La zone d'ombre de l'être est vue comme une indétermination, ou un vide, susceptible d'être progressivement déterminée dans sa signification intentionnelle après avoir été réduite : elle est zone de clarification potentielle, et, telle une idée régulatrice, donne ainsi son pain à l'activité phénoménologique de permanente recension. Ce à propos de quoi Husserl ne saurait être plus clair, qui affirme : « ce que nous appelons inconnu a toujours la forme structurelle de ce qui est connu, la forme objet, plus précisément la forme chose occupant un espace, objet culturel, outil, etc. »¹ À quoi Heidegger oppose cette importante phrase de *Besinnung* que nous avons déjà citée : « L'être n'est pas l'élévation abstraite et éloignante [*Abhub*] de l'universel le plus vide, qui se remplit ensuite catégorialement ; il n'est pas « l'appendice » [*Nachtrag*] qui est admis comme un simple moyen de fortune [ou un outil] »². Tout est régi par la structure imposée par cette intentionnalité qui exige la présence d'*intenta*, de corrélats intentionnels ; une zone d'inconnu n'est qu'un *intendum* de droit et l'occasion pour la phénoménologie de se mettre indistinctement au travail en évitant la question du sens de la présence d'une conscience phénoménalisante. L'étant n'a de sens que par sa déterminabilité, par sa soumission possible à la réactivation de sa teneur intentionnelle, et la phénoménologie ne s'assigne à elle-même qu'un rôle pratique d'inventaire théorique des multiples formes de la présence de la conscience aux objets : « en effet, pour la

1. *Hua I*, § 38, p. 113 ; *Méditations cartésiennes*, § 38, p. 128.

2. GA 66, p. 146.

philosophie et pour la recherche phénoménologique de la corrélation, l'étant est une idée pratique, l'idée d'un infini travail théorique »¹.

Aux yeux de Heidegger, la subjectivité husserlienne se donne ainsi l'ivresse d'une toujours possible perspective de remplissement et d'extension de la teneur de sens de sa seule existante immanence. Tout inconnu, au lieu de faire naître la conscience au fait qu'elle puisse prendre part à un élément qui lui est structurellement tout autre, est réduit à la forme d'objet pour une conscience ; et la conscience est la seule réalité qui n'a besoin que d'elle-même pour exister, puisque, comme le dit Husserl – indifférent au fait que *tout ce qui est*, aussi absolu soit-il, *est dans l'être* et se déploie dans la présence qui lui donne le lieu de son déploiement – « la conscience naît de la conscience »². Le fait de devoir être remplie appartient à l'essence de la subjectivité. Le concept de remplissement, constamment utilisé par Husserl, atteste pour Heidegger que le sujet est compris comme un contenant, donc implique, qu'on le veuille ou non, l'ancien modèle de la *res* ; si le sujet est arraché au mode d'être des choses, c'est pour y retomber. Quoi que puisse dire Husserl sur le statut non ontique de la subjectivité, son propre lexique le trahit ; malgré l'auteur, le résultat contredit les intentions. Husserl peut dire ce qu'il veut de la vie du sujet, peut tenter toutes les fluidifications imaginables du pôle-sujet, etc., la subjectivité retombe au rang de la substance et se tient forclosée, bien que vivante, tant que son ek-staticité n'est pas reconnue : « ainsi, dit Heidegger, malgré l'intentionnalité, Husserl reste bloqué dans l'immanence – et la conséquence de cette position, ce sont les *Méditations cartésiennes* »³. L'ek-staticité du soi est incontestable puisque c'est elle qui permet le recul de la réflexivité par lequel la phénoménologie comme entreprise de réduction est elle-même possible ; puisque c'est elle qui permet *le recul du regard qui voit par-delà le visible ou l'évidence pure, étant donné qu'il questionne*. Le cœur du regard pour les choses multiformes est lui-même teinté d'invisible, et, comme l'écrit Reverdy, « Quand la couleur coule à pleins bords / le cœur va plus loin que les yeux »⁴. Cette primordiale accession du

1. *Ibid.*, p. 136.

2. Manuscrit B III 10, p. 141.

3. Q III et IV, p. 470.

4. REVERDY, *Et maintenant*, in *Bois vert ; Main d'œuvre*, p. 532.

soi à l'obscur comme tel, sans le choc duquel il n'y aurait pas de philosophie ou d'effort de pensée, est néanmoins reléguée constamment à l'arrière-plan par une tradition explicitement cartésienne (et selon Heidegger implicitement platonicienne, c'est-à-dire « métaphysique ») dont Husserl se constitue héritier : toute obscurité est envisagée de manière impensée comme devant être portée à la lumière pour y être réduite.

Il n'y a donc chez Husserl aucun choix véritablement possible quant au statut de la transcendance ou de toute zone de non-luminosité : soit la transcendance fait partie de la visée de sens de la conscience immanente, et alors toute obscurité se rapporte et se réduit à une luminosité posée première, ce qui contredit d'emblée sa dimension pressentie d'obscurité ; soit on entre dans la réduction puisque « toute perception immanente garantit nécessairement l'existence de son objet »¹, et dans ce cas toute obscurité est également régie par une instance de luminosité. Le vécu, dit suffisamment Husserl, est un absolu ; seuls les vécus sont immédiatement présents. Pourtant Heidegger nous ramène à une autre sorte d'évidence : celle du mystère rémanent de l'ipséité qui ne cesse de se confronter à l'absence de fond de sa présence et de toute présence, par le simple rapport qu'elle peut entretenir avec cette présence *comme telle* et la simple question qu'elle peut poser sur l'essence de la présence la plus manifeste. Un simple « pourquoi ? » ébranle la notion de subjectivité transcendantale à deux niveaux : d'abord parce que la présence ne suffit pas à fonder et attirer la pensée dans le gouffre de son être-là, ensuite parce que toute question sur la subjectivité transcendantale atteste la présence d'une instance de questionnement au sein de cette subjectivité même qui ne peut donc proclamer posséder une physionomie monolithique alors qu'elle est avant tout relation à soi et relation à soi sur le mode problématique. *Un simple « pourquoi ? » ébranle l'absoluité du sujet intentionnel car ce « pourquoi ? », c'est précisément le sujet qui le prononce, révélant la dimension de questionnement qui le traverse et qu'aucun acte intentionnel ne peut expliquer, si ce n'est l'acte intentionnel qui vise l'être en tant que tel : et quand le sens de cet acte est pensé, l'être apparaît immédiatement alors dans sa pleine indépendance vis-à-vis des structures de la conscience immanente et affirme une irréductible transcendance.*

1. *Hua III*, p. 85 ; *Idées I*, p. 148.

La vie de l'ego possède des caractéristiques structurelles qui lui interdisent de se proposer lui-même comme seul absolu ou comme seule existence nécessaire ; la possibilité de la relation problématique à son propre être, et celle de la relation à sa propre impossibilité dans la conscience de la mort, sont constitutives de la vie intentionnelle de l'ipséité, et c'est fuir, considère Heidegger, que d'en ignorer la portée : « Le fait d'avoir devant soi l'imminence de la mort, que ce soit à la manière du souci qui s'efforce de prendre la fuite ou de l'inquiétude qui l'affronte, est un élément constitutif de la facticité »¹. Ce n'est en outre qu'à partir de la vision de ce qu'il n'est pas, et donc de l'accession à ce qui lui est totalement autre, que l'ego peut prendre conscience de soi-même et peut faire naître la visibilité, c'est au contact de ce qui lui est obscur qu'il dégage sur lui-même une lumière et qu'il « scintille lié à ce ciel inconnu ». Ainsi l'expérience de la mort comme telle, l'expérience de sa possible impossibilité vécue par la subjectivité qui s'envisage elle-même, l'expérience de cette certitude propre au soi, rend la vie du soi visible à elle-même – le soi n'étant donc pas source de sa propre lumière, lui qui « [se] réveille au son lugubre et sourd / D'une voix qui n'est pas humaine »². Le dégagement de la lumière provient d'une accession première au tout autre que la clarté, puisque *c'est dans la proximité de l'obscur qu'une poche de lumière s'apparaît à elle-même au cœur de ce qui la circonscrit* : « Quand elle prend ainsi possession de la mort et de sa certitude propre, la vie devient visible en soi-même. La mort, à travers ce mode d'être spécifique, est ce qui donne à la vie sa vue et qui contribue ainsi en permanence à la conduire devant son présent le plus propre »³. Dans ces conditions, le visible ne peut apparaître comme premier, la pure vue comme conditionnante, alors que le premier naît de ce par où il accède à la présence, et que la seconde provient d'une confrontation avec ce qui limite son propre champ d'action. Malgré tout, la pure vue continue d'être portée au principe par une philosophie oublieuse de l'être, et la phénoménologie husserlienne ne cesse de se présenter comme un radical retour à une luminosité présupposée originaire quand la radicalité même de ce retour atteste la violence

1. IPA, p. 25.

2. REVERDY, *Dans le monde étranger*, in *Plupart du temps*, p. 156.

3. IPA, p. 25.

avec laquelle l'obscurité du mystère a été pressentie sans être pensivement assumée.

La caractéristique du geste de pensée husserlien est celle d'une mise en présence de tout objet transcendant par l'annulation de tout regard sur ce qui n'appartient pas à un domaine de luminosité prédéterminé dans lequel l'obscur lui-même trouvera sa forme de clarté, comme corollaire de déploiement ou occasion de détermination. La phénoménologie est une entreprise de remplacement du monde dans une zone de claire vision. La fameuse « percée » des *Recherches logiques* correspond à l'institution du « domaine de l'intuition générale ou universelle »¹, dont Husserl souligne le caractère certes inédit², mais qui ne doit pas dissimuler un élément que Heidegger veut nous apprendre l'être beaucoup moins : la volonté d'établir tout monde dans une mise en présence de l'objectivité transcendante au sein de l'intuition, bref, la volonté de s'emparer par la pensée de la totalité de l'étant *pris en vue*. Autrement dit, si l'intuition catégoriale n'est pas pensée en fonction de l'excédent qu'elle révèle, elle n'est pour Heidegger qu'une tentative de situer tout objet catégorial dans la vision, ceci afin de parvenir à cet ego pur dont la structure est suffisamment efficace pour réduire la totalité de l'étant au visible et s'en emparer. La mise en présence que rend possible l'évidence intuitive déployée par l'ego devient ainsi universelle ; l'intuition de l'universel devient intuition universelle à laquelle tout phénomène doit être mesuré ; l'universalisation de la donation intuitive réduit l'étant à n'être que quand il est le pur visible. Tout est visible ou doit être réduit au visible ; le monde de l'invisibilité est une dimension du visible (un corrélat de la visée de sens dans lequel il n'y a rien à penser que l'abstraction de sa dimension corrélatrice, et qui n'a en soi aucune épaisseur), ou bien il est considéré comme ne pouvant nous donner de résultats satisfaisants³, et se voit dénier toute réalité au profit du vécu qui, lui, n'est jamais décevant puisqu'« un vécu affectif ne se donne pas par esquisse » et que « si je le tiens, je tiens un absolu »⁴.

1. *Hua XX*, p. 162 ; *RL III*, p. 196.

2. Comment peut-on en effet rapprocher l'intuition, d'habitude liée au sensible, et l'universel qui en est traditionnellement l'opposé... Ce pourquoi Husserl parle de l'intuition universelle comme devant sonner à l'oreille de certains lecteurs de la même façon que l'expression « fer en bois » (cf. *ibid.*).

3. Chez Husserl, c'est l'efficacité qui est jugée, non l'originarité.

4. *Hua III*, p. 81 ; *Idées I*, p. 143.

La phénoménologie husserlienne est une tentative pour rendre (au) visible tout objet de la conscience, tout acte de conscience et toute région du monde. D'où cette conclusion de la *Psychologie phénoménologique* : « Il s'agit d'abord de dévoiler ce qui ne s'expérimente comme monde que dans d'étroites limites et avec un horizon mal défini, de telle manière que nous mettions en jeu l'expérience possible, que nous progressions d'évidences possibles en évidences possibles toujours nouvelles, et que nous nous formions une figure d'ensemble, une *intuition d'ensemble du monde* effectivement explicitée, bien qu'ouverte encore à d'autres progrès : à savoir autant que ce monde pourrait et devrait au bout du compte apparaître à la vue (*aussehen*), quand nous remplissons – par expérience effective ou par une expérience de pensée quelconque – les horizons ouverts, indéterminés avec des possibilités expérimentales convenables et appropriées »¹. Dévoilement total dans l'absolue certitude, et non prise en garde de l'être dont dépend le déploiement de conscience : tels sont les motifs pour lesquels Heidegger ne peut souscrire au projet husserlien.

b) Husserl et la tradition du visible.

La phénoménologie transcendantale recouvre une volonté de dévoilement absolu de la totalité de l'étant par l'inquisition permanente de la certitude. C'est en cela qu'elle s'apparente à la tradition cartésienne par-delà même ce que conçoit et dit Husserl des carences de cette tradition : les racines sont d'après Heidegger plus profondes que celles que Husserl imagine pouvoir arracher de lui-même : non pas que l'ego de Husserl soit la même *res cogitans* que l'ego de Descartes, mais, bien plus profondément, Husserl s'inscrit dans une tradition qui fait de la clarté, de l'évidence, de la distinction, bref du visible, l'élément ultime de toute pensée, cette dernière n'étant pas censée prendre part à un quelconque élément nocturne. Et la volonté de mettre l'évidence au principe est la contrepartie d'une volonté de devenir maître et possesseur de la nature, c'est-à-dire de fuir l'élément nocturne de toute existence humaine confrontée au mystère de la présence à soi et de la présence au monde. La tradition philosophique qui remonte à Platon et

1. *Psychologie phénoménologique*, § 10.

devient consciente de ce qu'elle veut avec Descartes pour culminer dans ses effets avec Nietzsche est, selon la lecture heideggerienne de l'histoire de la philosophie, une volonté de luminosité, une volonté de ne retenir comme étant-véritablement que ce qui est maniable par la pensée rationnelle ou le regard objectal ; cette tradition est, pour le dire avec Heidegger, une tradition de la *Vorhandenheit* (littéralement) de l'être-sous-la-main ou (dans l'esprit,) de l'être-devant-les-yeux, c'est-à-dire l'être en tant qu'il apparaît sous l'horizon de la maniabilité, de la main (*Hand*) et corrélativement du regard. L'étant est ob-jeté *pour* un sujet et perd progressivement pour la pensée sa teneur énigmatique – mais déterminante et, dans tous les cas, superlativement originaire – venue en présence. Or, chez Husserl, l'acte objectivant comme structure de la réalité¹ est une manière de déclinaison de cette volonté de n'envisager que la *Vorhandenheit* ou le *Vorhanden*. Le sujet transcendantal produit en permanence l'horizon pour la venue au regard d'un *Vorhanden* seul considéré comme réel puisque seul ce que la conscience atteint en elle-même, seul ce qui tombe sous ses exigences structurelles, est considéré comme vrai ou comme étant, la part d'ombre de notre être n'étant ainsi aucunement élevée à sa teneur de sens et à sa dimension donatrice. Le « principe des principes » est un insigne témoignage de la filiation de Husserl à cette tradition que Heidegger pense comme la lutte pour la luminosité, et partant comme l'initiale occlusion de l'acte pur et obscur d'éclosion, en faveur d'une pensée de l'étant éclos. C'est cette tradition que Heidegger nomme « la métaphysique ». Plus particulièrement, le lien à Descartes a bien lieu sur le terrain souhaité par Husserl lui-même, celui de l'évidence comme source de vérité, et non sur celui d'une identification des deux théories du moi. Mais Heidegger souligne que cette parenté au niveau de l'attachement à la théorie de l'évidence rejaillit médiatement sur la théorie du moi puisque l'évidence *dans* la subjectivité produit une manière d'évidence *de* cette subjectivité qui demeure effectivement non pensée en son fond et, ce qui seul importe pour l'ensemble de la philosophie moderne, pourvoyeuse de lumière à discrétion.

1. Cf. *Hua III*, p. 244 ; *Idées I*, p. 400 : « tous les actes en général – y compris les actes affectifs et volitifs – sont des actes « objectivants », qui constituent originellement des objets ; ils sont la source nécessaire de régions d'être différentes et donc aussi des ontologies différentes qui s'y rapportent ».

Pour Husserl (qui croit se situer en cela sur le même plan que Descartes alors que ce dernier pratique un doute dont l'hyperbole remettrait en cause la valeur de l'intuition elle-même), on ne peut remonter en deçà de l'intuition¹, seule donation originaire, à quoi nous savons que Heidegger répond en soulignant qu'une intuition se trouvant face à sa propre présence, aussi originaire soit-elle, se trouve confrontée au mystère de la présence de cette présence, donc confrontée au mystère de la venue en présence et au mystère de la possibilité de cette réflexivité qui met le soi face à cette présence problématique et lui donne des yeux pour la pure éclosion.

Le soi vit sa présence à soi dans l'énigme. Toute conquête de la présence à soi est une manière de trahir le fait d'une non-coïncidence à soi ou d'un être-hors-de-soi se situant comme la base d'inquiétude qui pousse la subjectivité à un tel effort de théorisation de son essence. Les manières de Husserl sont cartésiennes en ce sens qu'elles sont inspirées par la volonté d'une « fondation générale et ultime s'appuyant sur des intuitions absolues »² (bien que toute intuition de présence ouvre sur la béance de l'origine de cette présence), et par la rection de l'idéal de présence à soi que devrait suffire à briser la reconnaissance de la proximité première de l'être à la conscience (proximité non pensée bien que manifeste dans le mot *Bewusstsein*). « La présence à soi, caractère d'être de la conscience, est déterminée par la subjectivité. Mais la subjectivité elle-même n'est pas mise en question quant à son être ; depuis Descartes en effet, elle est le *fundamentum inconcussum*. Dans toute la pensée moderne, issue de Descartes, la subjectivité constitue par conséquent le barrage à la mise en route de la question en quête de l'être. Si nous nous interrogeons sur le caractère de la présence qui règne dans la « présence à soi » qu'est toute conscience, il faut convenir que cette présence à soi a lieu dans l'immanence. Quoi que soit ce dont je suis conscient, il m'est présent – ce qui signifie : il est *dans* la subjectivité, il est *dans* ma conscience. Si l'on ajoute l'intentionnalité à la conscience, alors l'objet intentionné n'en a pas moins sa place dans l'immanence de la conscience »³. La filiation à Descartes, sur la base de l'évidence de la présence qui interdit tout questionnement sur l'être ou la venue en présence de ce qui est

1. Cf. *Hua I*, p. 43-44 ; *Méditations cartésiennes*, p. 44.

2. *Ibid.*

3. Q III et IV, p. 470.

présent, rejaillit sur la compréhension que le soi prend de lui-même en ce sens que la sphère de l'ego ne parvient pas à se briser, et que de l'immanence à la substance, il n'y a qu'une différence quantitative mais non qualitative, la forme de l'ego demeurant celle d'une chose, mobile, vivante et élastique chez Husserl, plus fixe et figée chez Descartes, mais ponctuelle dans les deux cas.

Le problème de Husserl, comme celui de Descartes, est celui du fondement des sciences : les premières pages des *Méditations cartésiennes* disent assez ce souci commun, et nous avons vu qu'il importe plus à Husserl de fonder les sciences que de fonder l'ego, puisque l'ego n'est fondé par la phénoménologie husserlienne que dans la limite suffisante au fondement des sciences. Quant au « tournant transcendantal », que l'on situe vers 1905 mais dont la nécessité transparaît dès les *Recherches*, il apparente Husserl, qui ne s'en défend pas, à Kant, puisqu'il fait de la phénoménologie « une problématique de la théorie de l'expérience »¹. Quand Husserl affirme donc que la phénoménologie est « la secrète aspiration de toute la philosophie moderne »², Heidegger nous montre effectivement qu'il ne croit pas si bien dire : une même volonté de clarification et de réduction de l'étant à ce qu'il y a de plus lumineux, à savoir la sphère dessinée par la subjectivité, s'y exprime pleinement. Husserl ajoute lui-même : « C'est vers [la phénoménologie] que tendent les considérations fondamentales où Descartes a mis une si admirable perspicacité ; puis Hume à nouveau, dans le psychologisme de l'école de Locke, est sur le point d'en franchir l'accès, mais ses yeux sont aveuglés. Le premier à la contempler correctement est Kant dont les plus grandes intuitions ne sont pleinement compréhensibles que si nous avons pris une conscience parfaitement claire des traits distinctifs du domaine phénoménologique »³. Les étapes historiques établies par Husserl sont claires : de Descartes jusqu'à l'amorce d'accomplissement kantien. Husserl se juge lui-même héritier de cette tradition, et Heidegger pense la phénoménologie husserlienne comme une volonté de réduire la pensée au domaine du visible auquel elle a le plus facilement accès. C'est en ce sens proprement heideggerien et totalement nouveau que la phénoménologie husserlienne est un idéalisme, un idéalisme

1. *Ibid.*, p. 469.

2. *Hua III*, p. 118 ; *Idées I*, p. 203.

3. *Ibid.* ; *Idées I*, p. 203-204.

au sens étymologique du mot (doctrine de l'*idein*, du voir, de ce qui tombe sous le regard immédiat) ou, si l'on veut et plus précisément, un « *idéisme* ». L'idéalisme qu'on reproche couramment et de manière un peu convenue à Husserl n'est pas d'abord celui que lui reproche Heidegger, car cet « idéalisme » au sens courant recouvre un idéalisme plus profond, l'*idéisme*, le règne du voir dont l'idéalisme n'est qu'un aspect particulier.

Pour Heidegger comme pour Husserl lui-même, s'il y a filiation de la phénoménologie transcendantale avec d'autres courants connus de l'héritage philosophique, cette filiation apparaît donc clairement. Mais que devient la figure de Husserl dans l'économie historique de la pensée heideggerienne, et quelle est sa place par rapport à Nietzsche qui le précède ? Husserl est-il placé à un niveau « plus élevé » que Nietzsche ou équivalent sur l'échelle qui conduit à la planétaire soumission technique de l'étant ? Heidegger ne le dit jamais et rattache Husserl à la tradition cartésienne, comme le fait Husserl lui-même. Il ajoute également et sans ambiguïté qu'« avec la métaphysique de Nietzsche, la philosophie est achevée, ce qui veut dire qu'elle a fait le tour des possibilités qui lui étaient assignées »¹. C'est la raison pour laquelle il semble difficile de soutenir, comme on a tenté de le faire, au nom de Heidegger qui ne le fait lui-même nulle part, que la pensée de Husserl accomplit le mouvement de la métaphysique en se faisant la prolongation inconsciente de l'état d'esprit nietzschéen. Pourquoi tenter de rapprocher Husserl et Nietzsche dans une optique heideggerienne, pourquoi surenchérir « heideggeriennement » sur un contenu qui fut l'une des prédilections thématiques de Heidegger, ou estimer que la lecture heideggerienne de l'impensé propre à chaque époque de la métaphysique a besoin d'être complétée quand on se réclame précisément de Heidegger qui n'a jamais lui-même rapproché les caractéristiques de la phénoménologie transcendantale et le violent accomplissement nietzschéen de la métaphysique – la métaphysique en général étant comprise par Heidegger comme la primauté donnée au voir par la pensée à partir de Platon et jusqu'à Nietzsche inclus ? Heidegger était lui-même en mesure d'effectuer une telle comparaison, mais ce n'a jamais été le cas, même dans le *Séminaire de Zähringen* où la méditation sur la métaphysique suit néanmoins

1. GA 7, p. 81 ; EC, p. 95.

immédiatement l'exposition de la pensée de Husserl, et où tout souci de déférence vis-à-vis de Husserl ne pouvait plus que difficilement entrer en ligne de compte puisque ce dernier était mort depuis longtemps¹. Aussi « inquisitrices » que soient vécues par certains la recension phénoménologique des domaines intentionnels et la volonté d'application aux ontologies régionales, cette démarche générale ne saurait souffrir la comparaison avec Nietzsche, encore moins l'identification avec l'état d'esprit nietzschéen longuement médité par Heidegger. Heidegger, qui connaissait aussi bien les deux auteurs, ne fait pas cette comparaison ; pourquoi la faire dans le contexte de sa propre pensée ?

Heidegger dit clairement que l'achèvement de la métaphysique s'appelle « Nietzsche », donc que c'est dans la pensée de Nietzsche que la volonté de voir atteint son paroxysme. Qu'on puisse ainsi, dans un contexte heideggerien, rapprocher de ce schéma toutes les pensées métaphysiques est naturel, et Heidegger opère lui-même ce rapprochement en évoquant toujours, parallèlement à celle de Nietzsche, les pensées de Platon, Aristote ou Descartes. Toute pensée appartenant à la métaphysique possède naturellement la morphologie de cette métaphysique, et pour Heidegger, la pensée de Husserl – qui se veut elle-même d'inspiration cartésienne – comme les autres *mais pas plus que les autres*. Ainsi, lorsqu'il s'agit de donner un successeur à Nietzsche, Heidegger mentionne le nom de Rilke et débat sur l'animalité, mais ne prononce pas le nom de Husserl². Rien dans la pensée de Heidegger ne permet d'accabler la pensée de Husserl au point de la faire coïncider avec la fin de la métaphysique et ses frénétiques conséquences. Heidegger considère Husserl comme le continuateur de cet esprit des Temps modernes initié par Descartes, donc comme une figure rattachée à un passé connu ; mais Nietzsche est ce « suppôt de la fatalité occidentale » dont la figure annonce la fin de la métaphysique et les formes nouvelles, concrètes, que cette fin de la métaphysique va revêtir. Nietzsche apparaît chez Heidegger comme le destin de la métaphysique occidentale, comme la figure qui devance toutes les autres et

1. Il faudrait en outre admettre que la crainte d'être irrévérencieux pût atteindre Heidegger qui, dès le début de son *Denkweg*, n'a jamais caché ses fortes réserves face à la phénoménologie de Husserl, et qui en publiant *Sein und Zeit* faisait acte d'un désaccord qu'il n'y a plus à prouver.

2. Cf. *Pourquoi des poètes ?*, in *Chemins qui ne mènent nulle part*.

en qui se lit le nœud propre à toute cette métaphysique définie comme évitement de l'injonction de la donation nue. Une phrase de Heidegger rend d'emblée impossible d'envisager la moindre continuité entre Nietzsche et Husserl, une phrase qui souligne le caractère devancier de la pensée nietzschéenne et la montre comme un pont jeté par-dessus la tête des penseurs qui la suivront immédiatement : « Nietzsche *anticipe* l'achèvement des Temps modernes »¹. Nietzsche est en avance sur l'achèvement de la métaphysique dont Husserl n'est comme les autres qu'une étape. Nietzsche annonce, Nietzsche incarne « la métaphysique à la limite » ; après lui et pour Heidegger, nulle autre pensée ne peut être plus violemment révélatrice de l'horizon de la philosophie occidentale, et surtout pas celle de Husserl. Heidegger affirme ainsi de façon suffisamment claire que Nietzsche « constitue à l'avance la métaphysique qui *soutient* dans leur achèvement les Temps modernes non encore achevés »². La figure extrême, celle qui a l'énergie d'annoncer, de sous-tendre et de constituer à l'avance et par elle-même un achèvement qu'elle accomplit pour sa part mais qui met ensuite du temps à s'accomplir et n'est certes pas accompli par Husserl, cette figure extrêmement concentrée est celle de Nietzsche. *Nietzsche se situe donc chronologiquement avant Husserl, mais métaphysiquement bien après : il est le jet d'une pierre qui touche terre après avoir survolé des temps moins caricaturaux que ceux qu'elle incarne.*

D'un point de vue purement extérieur, la lutte de Husserl contre toute forme de psychologisme et sa volonté de fonder une logique pure suffisent à le dissocier de Nietzsche en le dispensant de toutes ses biologisantes exagérations dont parle en ces termes mêmes le *Nietzsche I*. La phénoménologie apparaît comme une volonté d'éviter toute présupposition, et même si elle ne parvient pas à sortir du présupposé de l'évidence, l'absence de présupposition est au moins un idéal qui lui vient à l'esprit alors qu'il n'effleure pas le philosophe nietzschéen : ce dernier ne cesse de se développer à partir de préjugés très nets et de décisions non pensées (la primauté du corps hors de toute pensée et (à la manière de Schopenhauer) comme substitut de l'immédiateté offerte par l'intuition intellectuelle, l'opposition entre l'être et le devenir, etc.), de sorte que de lourds principes non réfléchis sont posés dès le départ (comme celui

1. GA 6.1, p. 430 ; N I, p. 373. Nous soulignons.

2. *Ibid.* Nous soulignons.

de l'inadéquation, présupposée de droit, entre la pensée figée par essence et la mobilité inhérente à la vie). Il est manifeste que la pensée de Husserl opère un progrès sans précédent vis-à-vis de toute forme de perspectivisme, ce qui rend déjà difficile, d'un point de vue extra-heideggerien, le moindre rapprochement.

D'un point de vue à présent strictement heideggerien, c'est-à-dire du point de vue de la lecture heideggerienne de la métaphysique, la phénoménologie se rattache à l'idéalisme cartésien et à l'idéal scientifique de la philosophie moderne. Rapprocher plus qu'il ne faut Husserl et Nietzsche, c'est prendre le risque de manquer les deux projets fondamentaux : Husserl vise le fondement des sciences et la certitude la plus forte, choses qui n'ont pour Nietzsche aucun sens, certitude et sciences étant des notions totalement relativisées par la prévalence de la volonté de puissance. Husserl remonte une pente que Nietzsche ne cesse de descendre, et c'est la raison pour laquelle Nietzsche possède, dans le cadre de la lecture heideggerienne, un statut à part de lisibilité métaphysique puisqu'il représente une sorte de caricature de cette volonté d'emprise sur le visible que la métaphysique dissimule en son sein depuis son commencement platonicien, alors que chez Husserl le projet métaphysique n'est pas aussi manifeste du fait des époques dont il se reconnaît l'héritier : Nietzsche libère dans la pure manifestation le projet de la métaphysique occidentale là où la phénoménologie husserlienne voile en elle-même ce projet. Husserl est dans un contexte heideggerien et, pour ainsi dire, un métaphysicien encore « en retard » par rapport à ce que Nietzsche dévoile en matière de symptômes, car la plus grande force de manifestation des caractéristiques de la métaphysique est offerte par la pensée de la volonté de puissance. Le concept de volonté de puissance, concept qui exige de l'individu qu'il imprime infatigablement le sceau de son propre style sur le monde¹ et la marque de sa propre mise en lumière sur le chaos, est bien plus violent que les conséquences de forme systématique auxquelles la phénoménologie transcendante, dévidant la quenouille de ses principes, aboutit logiquement. Avec Nietzsche, ce n'est pas une mise en lumière, mais une infinité de mises en lumières, c'est-à-dire toutes les perspectives qu'il est possible de porter sur l'absence de sens du monde, qu'il faut opérer sur la base d'un principe de domination d'un chaos accepté. Nulle trace de cela

1. Cf. GA 6.1, p. 124 sq. ; N I, p. 116 sq.

chez Husserl, et ce n'est certes pas la simple volonté de clarté sur l'étant (naturelle à toute métaphysique) que l'on peut aussi bien déceler chez Descartes, Leibniz ou d'autres, qui est susceptible de créer pour Husserl un statut à part quand il ne fait selon Heidegger que reconduire les tendances déjà manifestées avant lui. Heidegger a toujours été clair sur ce thème : le problème fondamental de la phénoménologie de Husserl est de n'avoir pas pu voir ce qui se découvrirait en elle-même, de n'avoir pas eu le regard pour le fond même du regard qui voulait naître ; comme Kant (nous le verrons plus loin), Husserl a reculé, ou du moins n'a pas pu réellement avancer. En toute rigueur, c'est cette tendance elle-même à la percée et au manquement simultanés qui empêche Husserl d'être comparé à Nietzsche : c'est parce que Husserl est prisonnier d'une tradition scientifique précise et métaphysiquement connotée qu'il peut, du cœur même de cette tradition et avec les armes de celle-ci, opérer la percée qu'il opère, et c'est également par cette tradition qu'il est repris au moment précis où il la reformule. Husserl assume cette tradition et s'y mélange ; Nietzsche la refuse et la manifeste en ses extrémités tout en reconduisant désespérément, par l'oblation de la pensée, l'obligation d'une luminosité qu'il faut désormais arracher au chaos et qui ne vient plus par elle-même. C'est précisément parce que Husserl est prisonnier de la métaphysique qui réduit l'être à l'être-sous-les-yeux, qu'il la reconduit tout en sachant quel idéal il prolonge et en ne sachant pas la portée de ce prolongement, alors que Nietzsche prend violemment parti contre une tradition dont il veut à l'inverse dénoncer l'absence de valeur en la renversant – même si ce n'est qu'à partir des principes mêmes de cette tradition, le penseur se blessant ainsi dans ses propres fers et reconduisant d'une manière plus radicale que jamais la volonté de mise en lumière¹. Nietzsche est donc manifestement, malgré les soubresauts de la chronologie, plus « en avance » que Husserl sur l'échelle de l'accomplissement de *cet impensé* qui se loge au cœur de la

1. On assiste en effet chez Nietzsche à un auto-dépassement (*Selbstaufhebung*) de la morale par elle-même ; ce qui a triomphé de la morale, c'est la morale elle-même qui se retourne contre elle-même pour se surmonter, c'est « la notion de sincérité prise de plus en plus strictement, c'est la subtilité de la conscience chrétienne aiguisée par le confessionnal et transposée, sublimée finalement en conscience savante, en propriété intellectuelle à tout prix » (*Gai savoir*, § 357). Cet auto-dépassement ne permet donc pas, bien au contraire, d'évacuer le schéma qui porte le mouvement même de ce dépassement, et constitue précisément la permanente

métaphysique¹ : l'oubli de l'être et la volonté de domination technologique sur l'étant considéré comme réservoir pour les besoins d'une humanité consumériste parce qu'angoissée par la toujours inévitable proximité de cet être qui n'est rien d'étant.

Dans le contexte d'une telle différence, il est rigoureusement impossible d'affirmer la superposabilité de l'intuition originaire mise au fondement par le principe des principes et le « grand oui » de Zarathoustra, quand le premier veut limiter le monde à ce qu'on peut en voir, et le second accepter qu'il n'y ait que le chaos à voir, sur la base duquel il faut continûment créer de nouvelles formes de visibilité. Enfin et surtout, il ne faut pas négliger l'apport décisif de la pensée husserlienne, apport dont les ultimes conséquences seront certes manquées par Husserl mais qui fait dépasser le nietzschéisme et sert de continuel stimulant à Heidegger : un chemin vers le fond de l'idéalité dans une intuition catégoriale qui conditionne toute prise en vue en offrant le phénomène. Dans le cas de Husserl comme dans celui de Nietzsche, l'essentiel est de donner à voir le plus possible et de mettre la main sur l'étant (devenu ainsi simple *Vorhanden*) au lieu de libérer pour la pensée le mystère de la présence même du phénomène et la possibilité de prendre en garde sa manifestation pure ; mais Husserl, par-delà Nietzsche, fonde rationnellement l'idéalité quand Nietzsche impose, sur la base du préjugé qui oppose l'être et le devenir, l'absurdité du domaine de

volonté de clarté propre à la volonté de puissance, « le vouloir du véridique » livré à lui-même et dégagé de ses productions pour pouvoir se poser lui-même dans sa dynamique purement volitive : car le résultat de l'auto-dépassement de la morale est la libération de l'instinct de clarté pour sa conscience de soi, et « le sens de la vérité est lui-même une des plus magnifiques conquêtes de ce sens moral » (*Œuvres posthumes*, § 86, Mercure de France, 1934). Cette volonté de clarté met en lumière la volonté de puissance elle-même qui s'impose dès lors comme la constante obligation à l'auto-dépassement de soi par l'action de la force individuelle, l'action de poser ses propres valeurs créatrices comme autant de lumières dans la nuit. Car il s'agit bien chez Nietzsche de se faire philosophe-*Versucher*, d'expérimenter toutes les formes de luminosité individuelle ou de « voir le monde avec le plus grand nombre d'yeux possible » (*Volonté de puissance*, II, I, III, § 581). Le mystère est considéré comme chaos et ce chaos comme une plasticité première susceptible de servir de prise infinie à toute entreprise subjective de transfiguration (*Verklärung*) ou de désir de faire passer à la lumière (*Ver-klärung*). « L'instinct créateur », affirme Nietzsche, sait « où il veut mettre la main » (*ibid.*, II, § 426, nous soulignons).

1. Il y a fort à parier que Husserl aurait été classé par Nietzsche lui-même parmi les tenants de « l'esprit de pesanteur » scientifique, donc parmi les figures du passé.

l'idéalité, ce qui le dispense d'avoir à penser le statut propre de cette idéalité. Husserl n'accomplit donc pas la métaphysique de la présence absolue et impensée, mais il en prolonge des aspects déjà connus, ce qui le place, malgré la chronologie, à un degré moindre dans l'échelle heideggerienne d'arrondissement de l'étant, qui va s'exacerbant progressivement de Platon jusqu'à la limite nietzschéenne ; par ailleurs, il offre la possibilité d'un apport fondamental, il transmet le souffle d'une percée non aboutie mais faisant naître les questions essentielles, celle de l'intuition catégoriale qui est une revalorisation de l'être (constamment présent au soi) après l'accomplissement de son oubli dans le nietzschéisme qui n'évoque même plus sa présence et évolue, comme nous le verrons, dans un domaine purement ontique et refermé sur lui-même. Chez Husserl, l'être est réduit, mais chez Nietzsche, il n'y a plus d'être du tout, et il ne doit plus y en avoir, même dans cette attitude que Husserl qualifierait de naturelle : chez Nietzsche, le soi n'a plus le droit d'être lié à l'être s'il veut être soi ou s'il ne veut pas être décadent, et l'être n'intervient que pour imprimer son caractère présupposé de fixité à l'instabilité du devenir, soit à son antithèse, c'est-à-dire n'intervient qu'en vue d'être constamment nié et n'est évoqué que de manière à être oublié.

La pensée de Husserl révèle ainsi en elle la présence d'un héritage dans lequel Nietzsche n'est pas compris. Husserl prolonge simplement une tradition qui fait de la pensée une mise en présence de l'étant mais non de sa présence comme telle ou de sa venue en présence. La donation de l'objet (notion originale de la phénoménologie), donation qui est le lieu même d'un mystère de jaillissement à la présence, est considérée comme le phénomène, ce qui signifie pour Husserl comme un absolu, autrement dit comme un élément qui n'a pas à être questionné. La présence est prise comme l'absolu lui-même, « la présence absolue est ce qu'il y a d'ultime »¹, et ainsi possède en elle-même simultanément, selon Husserl et la tradition qu'il prolonge, une absence de sens à être pensée : elle n'est qu'un fait ultime en deçà duquel il n'y a pas sens à remonter. Voir suffit : « la vue, la saisie de ce qui est donné-en-personne, dans la mesure où il s'agit d'une véritable vue, d'une véritable présence-en-personne, et non d'une autre sorte de présence ou donnée, qui vise

1. *Hua II*, p. 61 ; *L'idée de la phénoménologie*, p. 86.

quelque chose qui n'est pas donné, c'est là ce qu'il y a d'ultime »¹. Le fait que l'absolu n'ait pas à être pensé selon sa propre venue en présence est une présupposition traditionnelle que Heidegger remet en cause en posant la question de la présence cachée elle-même dont dépend la présence absolue de l'absolu. Chez Husserl, cet absolu est ce qui est immédiatement présent à la conscience, le mystérieux et l'obscur étant rejetés dans le transcendant malgré l'intuition cachée mais on ne peut plus originaire que, d'après Heidegger, le soi en possède à travers la précompréhension de l'être. Ce qui est premier et ultime pour Husserl, « c'est l'absolue évidence ; le non-évident, le problématique et aussi le mystérieux lui-même, réside dans la visée transcendante »² et n'a donc pas à être pris en ligne de compte dans une pensée de la subjectivité. Seule « *la présence d'un phénomène réduit en général est absolue et indubitable* »³, ce à quoi Heidegger objecte que la présence de la réduction, source du phénomène réduit, n'est elle-même possible que sur la base du monde transcendant dont il existe nécessairement une intuition dans l'évidence de son mystère, intuition sur la base de laquelle seule une réduction peut avoir lieu puis se déployer.

Le regard pour ce qui n'est pas donné dans l'évidence est ainsi dogmatiquement suspendu par Husserl. C'est la raison profonde pour laquelle Heidegger affirme que la phénoménologie transcendantale tombe dans l'idéalisme, au sens où elle est une philosophie du pur voir de ce qui est visible, oubliant qu'il y a un pur voir de ce qui est invisible par lequel on accède à la visibilité du visible. « L'être n'est jamais accessible comme l'étant, nous ne le trouvons jamais simplement là-devant »⁴, l'être est le lieu de l'obscurité, le lieu où le regard se trouve confronté à ce qu'il ne domine pas mais qui cependant le domine et à quoi il est suspendu pour pouvoir se réfugier dans une visibilité maniable : car c'est de l'invisible que naît le visible s'il est vrai que le visible émerge, et le soi possède un rapport primordial à cet invisible qui l'angoisse au point qu'il puisse mettre en marche un processus de réduction afin de trouver la terre de la visibilité la plus humaine. La réduction est finalement une réduction à l'humain ou à l'humainement visible, elle évite la

1. *Ibid.*, p. 50 ; *L'idée de la phénoménologie*, p. 75.

2. *Ibid.*

3. *Ibid.* ; *L'idée de la phénoménologie*, p. 76.

4. GA 24, p. 29 ; PFP, p. 40.

plongée du regard dans l'énigme de la présence ou de l'acte d'être. Et le soi est ainsi coupé de sa relation essentielle à l'être qui est pourtant la possibilité de toute perception en général et de toute réduction en particulier. *Le soi en sa vérité est tissé d'une obscurité qu'il emprunte à l'élément dans lequel il se constitue : passer à côté de l'être est donc passer à côté du soi et réciproquement.*

Pourtant, contrairement à Nietzsche qui n'offre aucune autre possibilité que de se fixer sur l'étant en prononçant un « grand oui » pour son éternel retour loin de toute profondeur autre que la sienne, un « grand oui » à l'absence de fond et au multiforme chatolement de l'étant sans un être autre que lui-même¹, Husserl opère cette percée de l'intuition catégoriale qui fait apparaître, malgré tout ce qui s'ensuivra ou plutôt, selon les attentes de Heidegger, ne s'ensuivra pas du côté de la phénoménologie transcendante, la nécessité de l'inaliénable relation de l'être et de l'ipséité et la nécessité de prendre en garde cette relation première et conditionnante. Cette percée opère aux yeux de Heidegger un élargissement de la zone subjective qui finit par se donner à la pensée comme l'être-ouvert justifiant qu'une relation à l'objet transcendant soit possible, car cet être-ouvert est lui-même ek-statique ou transcendence, et se tient lui-même toujours déjà auprès de l'étant par la précompréhension de l'être. L'intuition catégoriale apparaît également à Heidegger comme un principe potentiel de désengorgement de l'étant rabaissé par Nietzsche à l'éternel retour de lui-même sans que l'espace de jeu du mouvement de cet étant ou son phénomène soient jamais pensés. Husserl se rattache certes selon la lecture heideggerienne à une tradition philosophique qui paralyse les initiatives de la phénoménologie transcendante, mais donne en quelque sorte beaucoup d'air au questionnement philosophique en interrogeant la phénoménalité du phénomène à rebours d'une époque où le nihilisme s'installe, c'est-à-dire en tentant de voir sous chaque phénomène *la possibilité* de son apparaître. Ce retour au questionnement transcendantal, même s'il n'aboutit pas ou ne va pas assez loin selon les exigences propres à la pensée heideggerienne, demeure fondamental pour revenir à une vraie teneur de

1. Nietzsche referme l'étant sur lui-même et abolit tout chemin d'ouverture sur l'autre de l'étant, sur l'être, ce dernier compris en ce sens comme s'épuisant totalement dans l'étant et ne parvenant pas à la pensée comme ayant sa teneur propre alors que c'est cependant par lui qu'une présence a (son) lieu.

pensée qui, face à la moindre chose, se demandera comment elle se donne, alors que les conditions de la donnée du phénomène ne constituent à aucun moment du nietzschéisme et de sa postérité un quelconque objet de pensée.

Husserl demeure toutefois et toujours cette figure ambiguë : il ouvre puis referme, simultanément avance et recule ; bref, *il ouvre une possibilité*. Faisant apparaître le phénomène du phénomène – acte inaugural de la phénoménologie dont Heidegger ira néanmoins chercher la source chez Kant afin de donner à la philosophie, par reconstruction du kantisme, le nouveau départ que la phénoménologie transcendantale n'a pas su accomplir¹ –, Husserl n'en sonde pas l'essence mais explique seulement la façon d'accéder à la région donatrice jusqu'alors invisible, ce qui n'est pas pour Heidegger aller à la source de la donation qui a lieu dans le phénomène ; car « le titre de « phénomène » ne dit cependant rien sur l'être de l'étant ainsi rencontré, mais caractérise uniquement le *mode d'accès* à lui »². Husserl découvre ce mode d'accès, mais Heidegger s'installe dans ce à quoi il a ainsi été trouvé accès : il se place dans *l'acte de donation* (l'être) qui traverse tout phénomène, et se confronte à ce surgissement même que le terme « phénomène » lui-même recouvre. De la sorte, le soi répond, sans la réduire, à l'angoisse que lui inflige sa propre vocation à se prendre soi-même comme élément de question : il prend en charge la charge qu'il se reconnaît être, la pesanteur qu'il acquiert de ce natif contact avec la source même de ce qui le constitue comme cette inquiétude première. Heidegger utilise donc la phénoménologie dans le double sens simultané d'un chemin de retour à l'être comme horizon qui découvre le phénomène, et de retour au soi lui-même horizontal puisqu'il est celui qui vit en relation à l'être de cet étant et le manifeste.

La méthode réductive prend dès lors un sens différent et subit une transformation qui la rend finalement inutile une fois qu'elle a rendu le service de nous conduire dans la réciproque radicalité de l'être et du soi comme relation à l'être : « L'élément fondamental de la méthode phénoménologique [...] nous le désignons par l'expression

1. Voir notre première section, chap. III, § « Du sujet transcendantal à l'ipsité : la lecture heideggerienne de Kant ».

2. GA 20, p. 118.

de *réduction phénoménologique*. Nous nous rattachons par là quant à sa littéralité, à un terme central de la phénoménologie husserlienne, mais non quant à la Chose (*Sache*) elle-même. Pour Husserl, la réduction phénoménologique, telle qu'il l'a élaborée pour la première fois explicitement dans les *Ideen* de 1913, est la méthode destinée à reconduire le regard phénoménologique de l'attitude naturelle de l'homme vivant dans le monde des choses et des personnes à la vie de la conscience et à ses vécus noético-noématiques, dans lesquels les objets se constituent en tant que corrélats de la conscience. Pour nous, la réduction phénoménologique désigne la reconduction du regard phénoménologique de l'appréhension de l'étant – quelle que soit sa détermination – à la compréhension de l'être de cet étant (projet en direction de la modalité de son être-à-découvert). [...] Mais la réduction phénoménologique, dans la mesure où elle reconduit le regard de l'étant à l'être, n'est pas encore l'élément unique, ni même central de la méthode phénoménologique. Une telle réduction du regard, de l'étant à l'être, exige en effet du même coup de se porter positivement vers l'être lui-même. La simple a-version n'est qu'une attitude méthodique, et de sens négatif : elle n'a pas seulement besoin d'un complément positif, mais elle requiert expressément une induction, c'est-à-dire une duction en direction de l'être »¹. Une fois la réduction portée à sa limite et manifestée comme débouchant sur l'être-ouvert à l'être (c'est-à-dire sur le soi) ouvrant le phénomène (l'être), elle disparaît d'elle-même, laissant le soi face à l'être dans la proximité duquel il se constitue et dans l'horizon duquel il parvient désormais à s'envisager.

Le mouvement de la phénoménologie comprise par Husserl est celui d'une conversion de la vie de la conscience naturelle à la vie de la conscience pure et constituante ; l'installation dans l'efficacité constituante de la conscience immanente est le terme du chemin. Le mouvement de la phénoménologie comprise par Heidegger consiste à retourner la phénoménologie contre elle-même sur la base de ses propres résultats, c'est-à-dire à partir de cette première région atteinte par la réduction, la conscience pure, pour y opérer non pas une réduction supplémentaire ou redoublée, mais la même réduction à un niveau supérieur, celui des vécus eux-mêmes, finalement jugés n'être chez Husserl que les simples

1. GA 24, p. 29 ; PFP, p. 39-40.

mimes de l'objet, vécus qui sont mis entre parenthèses par Heidegger afin de faire ressortir la nudité du premier regard, le regard pour l'être qui précède et rend possible toute autre perception d'objet dans la mesure où il permet l'accès au « il y a » de l'étant. Dès lors, le soi se saisit lui-même comme relation précompréhensive à l'être, donc comme être-hors-de-soi, et la réduction se voit ainsi fondée en sa possibilité par l'ipséité en qui l'on retrouve la transcendance originaire qui permet qu'un rapport à l'étant extérieur se soit établi sur la base duquel la démarche négative de la réduction a précisément eu lieu. La réduction heideggerienne est donc la même mais vise plus loin, vers le principe même de sa possibilité, à savoir l'être qui permet tout recul réflexif par rapport à l'étant et toute approche première d'un étant médiatement réduit. La réduction ouvre ainsi d'elle-même sur sa propre reprise dans la possibilité déployée par le soi en qui l'on retrouve l'être-auprès-de-l'étant, et sa prévalence est annulée au profit de ce qu'elle ouvre : il n'y a plus à se fixer en elle, mais à prendre en charge *ce qu'elle* révèle de l'ipséité capable de la mettre en pratique : la précompréhension de l'être.

Heidegger ne vise donc pas les *Sachen* de la phénoménologie husserlienne, c'est-à-dire les vécus, car il ne sert à rien pour lui d'éliminer la thèse du monde à cause de la problématique luxuriance qu'elle traîne avec soi si c'est pour retrouver cette même luxuriance sous une forme conscientielle ou immanente, alors que la signification unitaire des multiples sens de l'étant est finalement toujours perdue de vue ; mais Heidegger vise *la Sache* elle-même, l'être des vécus, la mêmeté mystérieuse et non monolithique dont ils surgissent à la présence, la possibilité du jaillissement d'un phénomène et du phénomène lui-même (l'ego polarisant – d'une façon non pensée par Husserl – le flux des vécus). Le problème du soi et celui de l'être sont indissociables chez Heidegger : l'être de la conscience en qui surgissent les vécus est la donation même de l'étant – puisque le soi est toujours déjà auprès de l'étant qu'il envisage – par la précompréhension de l'être. Sur la base du caractère essentiel et central de la précompréhension d'être rebaptisée *Verhaltenheit*¹, les *Beiträge zur Philosophie* concluront en ce sens : « La philosophie est nécessairement, comme méditation

1. Cf. GA 65, p. 33 sq.

(*Besinnung*) sur l'être, méditation de et du soi (*Selbstbesinnung*) »¹ – ce qui est la même chose puisque le soi comme précompréhension d'être est « naturellement philosophique » comme dit le *Kantbuch*.

Une région constituante a été dégagée par la réduction husserlienne, mais celle-ci s'arrête à la conscience ; or, la rigueur phénoménologique exige que l'on ne s'arrête pas à la première chose digne d'un regard appuyé, mais que l'on poursuive jusqu'à la source la plus profonde et qu'on risque l'œil dans l'obscur. Heidegger estime que Husserl s'est arrêté trop tôt : la réduction doit être recommencée jusqu'au découvrément de ce qui découvre le phénomène sur lequel prend appui toute démarche réductive. On peut objecter le fait que Husserl accuse Heidegger d'avoir abandonné la réduction, ce qui signifierait que seul Husserl l'aurait poursuivie : au contraire, dit Heidegger, Husserl s'est enfermé dans une réduction insuffisamment radicale qu'il a maintenue afin de conserver les appuis qu'elle lui découvrirait, c'est-à-dire la conscience dont, pris par les présuppositions de la tradition philosophique, il ne retient que la partie lumineuse qui devient un absolu (pré)jugé par définition comme n'ayant pas à être pensé. C'est pourquoi Heidegger, loin d'abandonner la réduction et avant de laisser la réduction s'effacer elle-même devant l'ouverture de sa possibilité, réduit au sein même du résidu obtenu par la réduction (la conscience pure) tout regard dirigé vers ce qui est constitué, afin de ramener le regard à sa nudité initiale en le détournant des vécus intentionnels qui n'ont pas plus de caractère fondamental que les objets qu'ils sont censés remplacer. Il est en effet inutile de réduire le monde des objets inessentiels qui détournent l'individu de lui-même si c'est pour tourner finalement le regard sur les vécus intentionnels dont on n'aura au fond que supprimé les corrélats de remplissement (faussetment jugés conditionnants par l'attitude naturelle). Il faut épurer le regard jusqu'au bout et ramener les vécus noético-noématiques à leur origine possibilisatrice. Le regard obtenu par la réduction husserlienne est un regard pour les vécus, un regard par conséquent lui-même réduit ou diminué de ce qu'il peut, un regard dont la légitimité est considérée comme obtenue par la découverte de l'ego transcendantal. Mais d'une part, cette démarche ne permet pas le dépassement du traditionnel problème de l'adéquation puisque, dit Heidegger, « dès que l'on prend la $\psi\upsilon\chi\eta$ pour un sujet et le $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$,

1. GA 65, p. 48.

ainsi que le λέγειν, pour des vécus, on obtient le problème suivant : comment des vécus subjectifs peuvent-ils coïncider avec les objets ? »¹ ; et d'autre part, le regard que veut obtenir Heidegger est un regard pour l'acte donateur lui-même, acte répandu dans chaque vécu intentionnel en tant que ce vécu participe précisément d'une dynamique intentionnelle figurant une donation, mais acte néanmoins toujours un et qui demande ainsi à ce que cette unité insituable autant qu'indiscutable soit prise en garde par la pensée. Il s'agit donc de parvenir au re-gard : « regarder signifie en effet garder, re-garder, au sens de : se laisser approcher par ce que je regarde »², autrement dit s'ouvrir à ce que la phénoménologie désigne elle-même comme ouverture première sans retomber dans un questionnement exclusif sur *ce que* l'ouverture ouvre.

Il faut revenir à la source même du regard dans l'évidence duquel Husserl trouve trop rapidement son propre dernier mot, il faut y voir l'être comme le conditionnant qui ouvre au soi toute compréhension ou tout regard sur la chose : « sur quoi se fonde l'avoir-vu de toute conscience ? Sur la possibilité radicale pour l'être humain de traverser une ouverture pour parvenir jusqu'aux choses »³. Poser la question de la possibilité de l'avoir-vu ou de la venue au regard ou de l'évidence est impossible pour Husserl qui demeure prisonnier d'une conception selon laquelle le regard suffit : que je puisse voir est suffisant, il n'y a pas à chercher l'origine de cette faculté. Mais Heidegger ne peut se contenter du fait qu'une méthode n'aille pas jusqu'au bout d'elle-même, sinon elle n'est plus méthode au sens étymologique, c'est-à-dire chemin vers un plus loin, ou avancée. Si elle est méthode en vérité, elle l'est en vue de quelque chose, d'un terme si radical qu'on ne puisse remonter plus loin et que la méthode elle-même se voit reprise dans ce à quoi elle ouvre la pensée ; et ce terme radical, qui est aussi commencement radical, est l'ouverture du soi à l'être. Ainsi, « la phénoménologie, si elle se comprend correctement, est le concept même de méthode »⁴, et par

1. GA 19, p. 26 ; PS, p. 33. De fait, si la question de l'adéquation du sujet avec ses propres vécus ne se pose plus dans le cadre de la phénoménologie husserlienne, le problème de l'adéquation des vécus entre eux, c'est-à-dire de la signification unitaire des différents vécus de conscience, reste entier. Se trouve également maintenu le problème de l'intervalle entre la visée et le contenu hylétique.

2. Q III et IV, p. 468.

3. *Ibid.*

4. GA 24, p. 28 ; PFP, p. 39.

conséquent, « prise en sa vérité, la phénoménologie est science de l'être de l'étant »¹ auquel le soi est nativement ouvert. La méthode conduite à son fond et jusqu'à son terme mène, par une réduction qui s'auto-abolit en ce qu'elle montre comme sa possibilisation, au regard sur l'être de l'être lui-même : en réduisant les éléments dérivés ou les vécus qui prennent place dans l'immanence de l'ego, on ne trouve plus que sa relation à l'être, si bien qu'on ne trouve plus que l'être. Il n'y a donc plus réduction mais report positif direct sur le rapport à l'être, donc sur l'être : « une telle réduction du regard [...] exige du même coup de se porter positivement vers l'être lui-même. [...] Elle requiert expressément [...] une duction en direction de l'être »².

c) Variations sur le regard : le soi et l'*Hinsicht*.

La philosophie trouve ainsi pour Heidegger son commencement radical dans le dépassement de l'obstruction du regard vers ce qui accorde le regard à lui-même : la *präcompréhension de l'être*, seul vrai terme de la réduction et seul vrai commencement de la pensée, qui doit aboutir à une construction réciproque d'une pensée de l'être et d'une pensée du soi, construction fondée sur la considération et la méditation de la relation entre le soi et l'être : « La recherche phénoménologique est interprétation de l'étant en direction de son être. Cela signifie qu'est établi comme dessein pour cette interprétation ce qu'elle a par avance pour thème : un étant ou une région d'être déterminée. Cet étant est interrogé en direction de son être, c'est-à-dire en direction de ce en vue de quoi est interrogé ce qu'on a établi dans le dessein – la zone du regard même [*die Hinsicht*] ; ce en direction de quoi cet étant est et doit être vu, c'est l'être. L'être doit être lu sur le visage de l'étant, autrement dit, ce que l'interprétation phénoménologique se propose d'établir à l'attention de son regard est l'être »³. L'étant ici questionné, l'étant le plus lisible au premier chef ou le plus significatif, c'est celui que la phénoménologie, comme il est dit, a déterminé par l'établissement de la région de l'ego dont le sens est d'être une zone de re-gard ou d'*égard*

1. SuZ, p. 37.

2. GA 24, p. 29 ; PFP, p. 40.

3. GA 20, p. 423.

(*Hinsicht*) pour l'étant. Le soi devient le lieu de l'interrogation car il est le lieu où l'être opère sa percée dans l'étant en prenant la forme de la précompréhension d'être, le lieu où l'être se phénoménalise comme tel. *L'être fait parvenir le surcroît de sa non-onticité en produisant l'élargissement d'une ipséité ek-statique.*

Le soi et l'être se tenant en si intime proximité, penser le soi sera toujours en même temps penser l'être. Mais l'être se donnant comme ce qui n'est jamais présent dans le même sens qu'un étant à portée de regard, il est nécessaire d'opérer une conversion du regard phénoménologique lui-même, c'est-à-dire de substituer à la primauté (jusqu'alors seule reconnue) de la simple vue (*Sicht*) qui se fixe sur le visible immédiatement ou médiatement disponible (sur l'étant) celle de l'*Hinsicht*, soit l'égard ou le re-gard – comme le montre le texte à l'instant cité. L'*Hinsicht* ne considère plus l'étant comme une permanence disponible, ne tente plus de le réduire au regard, mais *réduit le regard lui-même à l'apparaître de l'étant*, portant ainsi égard à la *venue* de l'étant dans la présence. L'*Hinsicht*, disent les *Prolegomena*, est l'égard du soi pour ce qu'il vise : le regard entre dans une relation de prise en garde de l'objet visé qu'il ne ramène plus à sa propre sphère de visibilité, mais qu'il considère comme un étant dans son être en le remplaçant au cœur du mystère de son avènement et donc dans la zone d'ombre initiale dont il provient pour émerger à la présence puis s'y maintenir. La particule allemande « *hin* » évoque à la fois l'action de se diriger vers... et celle de s'éloigner : l'*Hin-sicht*, c'est l'acte du regard qui vise un étant en laissant cet étant se donner et donner la donation en qui il se donne ; le regard a de l'égard pour ce qu'il vise, le regard est *Hinsicht*, en ce sens qu'il donne l'espace pour que l'étant apparaisse dans son apparaître propre et manifeste le mystère de présence par où il est présent. En ramenant le regard à sa capacité d'égard, en ayant égard pour l'étant, le soi, qui est « l'œil perdu dans l'ombre de tout »¹ évoqué par Hugo, envisage l'étant dans la nudité de sa présence sans effacer la dimension d'énigme de cette présence insaisissable et qui saisit tout. *Le regard se garde dans la relation avec l'être*, ce qui revient à garder l'étant dans la totalité de ses aspects, lumineux aussi bien qu'obscur. Sous l'égard du regard, l'horizon de donation du phénomène est pris en garde en tant que tel, et le phénomène apparaît ainsi dans la relation avec son être,

1. HUGO, *Les Rayons et les Ombres*, in *Œuvres poétiques I*, p. 1030.

c'est-à-dire avec l'acte mystérieux de sa venue à la présence. La présence de la présence (l'être de l'être, l'acte de venue à la présence) est rendue à sa légitimité de domaine de questionnement.

De la sorte vécue dans ce qu'elle ouvre de plus propre et de plus originaire, la phénoménologie telle que la veut Heidegger, à savoir « comme science du phénomène *a priori* de l'intentionnalité, n'a plus rien et n'a jamais à faire avec les simples phénomènes »¹. Car le phénomène de l'intentionnalité, une fois sa dynamique rendue à sa possibilité, dévoile la relation du soi à l'être ; et la relation du soi au phénomène se produit toujours sur le fond de ce que tous deux ont pour horizon de visibilité ou d'apparition : l'être. Les phénomènes, que Husserl ramène aux vécus de conscience, n'ont rien de simple et leur présence n'est pas univoque : ils se manifestent au soi dans l'horizon de l'être, et la science qui se veut et baptise science du phénomène ne peut laisser de côté ce qui constitue ainsi le phénomène dans sa totalité, à savoir le phénomène accompagné de sa source de phénoménalisation. La *Sache*, l'Affaire ou la Chose de la pensée, est cet acte d'être, cette monstration du phénomène en tant que telle, monstration qui a (son) lieu dans l'interpénétration du soi (en qui s'ouvre) et de l'être (qui ouvre). La phénoménologie n'ayant pas eu, selon Heidegger, d'égard pour l'égard dont est capable le regard – qui laisse nativement l'étant venir à l'encontre en manifestant sa présence au soi qui s'y rapporte – doit désormais être rendue à sa vocation perdue, oubliée, négligée ou ignorée ; elle doit devenir, comme dirait Rimbaud, « restitution progressive de la franchise première »² ; elle doit se faire ce que *Sein und Zeit* appelle ἀποφαίνεσθαι τὰ φαινόμενα, ce qui signifie : « faire voir à partir de lui-même ce qui se montre tel qu'il se montre à partir de lui-même »³. Cet à-partir-de-lui-même n'est accessible qu'à une *Hinsicht* qui laisse apparaître l'agir voilé de ce qui *donne* présence au présent. Et le phénomène se donne ainsi dans un double mode simultanément : l'un manifeste et l'autre voilé. Le phénomène recouvre et accomplit l'acte de phénoménalisation par lequel il entre en présence pour un regard ; ce à quoi « l'égard du regard », que Heidegger considère comme ressort de toute

1. GA 20, p. 118.

2. RIMBAUD, *Angoisse*, in *Illuminations ; Œuvres complètes*, p. 143.

3. SuZ, p. 34. Cf. également GA 20, p. 117 : « donner à voir à partir de lui-même ce qui est en lui-même apparent ».

phénoménologie vécue en sa vérité, est destiné à nous ouvrir, c'est précisément ce caractère voilé de la donation. « Qu'est-ce donc que la phénoménologie doit « faire voir » ? [...] Manifestement ce qui, de prime abord et le plus souvent, *ne se montre justement pas*, ce qui, par rapport à ce qui se montre de prime abord et le plus souvent, est *en retrait* »¹.

La phénoménologie change de sens et d'orientation : aux antipodes de la démarche husserlienne, Heidegger porte le regard sur l'invisible et non sur la donnée pure ; plus exactement, *la sphère du donné doit elle-même répondre sa propre présence*, elle dépend de sa propre possibilité. Cette possibilité n'est pas donnée comme un simple objet de conscience, mais requiert un patient travail de découverte. Ce travail est pensé comme étant désormais la tâche de la phénoménologie si elle se veut science du *phénomène en vérité*, puisque le phénomène se donne sur la base de la pénombre propre à l'acte de son propre jaillissement. Par conséquent, « « derrière » les phénomènes de la phénoménologie il n'y a essentiellement rien d'autre, mais ce qui doit se faire phénomène peut assurément être en retrait. Et c'est précisément parce que les phénomènes, de prime abord et le plus souvent, *ne sont pas* donnés qu'il est besoin de phénoménologie »². La phénoménologie heideggerienne part en quête de ce qui donne le phénomène dans le phénomène, et l'élément donateur de toute donnée – le pur phénomène de la conscience s'il en est – demeure lui-même en retrait par rapport à ce qu'il manifeste, sans pour autant constituer un arrière-fond substantiel : le propre du phénomène est d'apparaître, or dans tout apparaître il y a l'apparu et l'acte d'apparaître, mais l'acte même d'apparaître demeure invisible ; il est ce qui, tout en donnant l'apparu, demeure caché en lui. « On nomme [en ce sens] « phénoménal » ce qui est donné et explicitable dans le mode de rencontre du phénomène – d'où l'expression de structures phénoménales – et « phénoménologique » tout ce qui appartient au mode de monstration »³. Cette distinction correspond aux deux façons dont le soi peut se rapporter au phénomène selon les deux aspects de ce dernier, c'est-à-dire selon l'apparu ou selon l'acte d'apparaître ; elle correspond également aux deux regards que le soi peut porter

1. *Ibid.*, p. 35.

2. *Ibid.*, p. 36.

3. *Ibid.*, p. 37.

sur la donnée : la *Sicht* (la simple vue) par laquelle la donnée est prise comme un terme en deçà duquel il n'y a pas à faire agir la pensée, l'*Hinsicht* (l'égard propre au regard qui re-garde) par laquelle le soi s'adonne à la donnée en laissant éclore ce en quoi elle éclôt et qui demeure en retrait. Le soi peut ainsi se rapporter au phénomène comme à un étant disponible ou au phénomène comme l'apparu compénétré d'un acte voilé de venue à la lumière. Et, « ce qui en un sens privilégié demeure *retiré*, ou bien retombe dans le *recouvrement*, ou bien ne se montre que de manière « *dissimulée* », ce n'est point tel ou tel étant, mais l'*être* de l'étant »¹. Cet être qui agit à couvert n'apparaît, dans l'optique heideggerienne, qu'à une ipséité qui vit à la hauteur de ce qu'elle est, à la hauteur de sa propre capacité première à l'*Hinsicht*. Et c'est également par l'installation dans l'attitude non présupposante de l'*Hinsicht*, que la pensée parvient à envisager le soi dans l'horizon de ce qui constitue le commencement propre de toute interrogation à son endroit ou de tout égard à son égard, à savoir la compréhension d'être. Cette dernière n'apparaît qu'à un soi s'envisageant soi-même dans le dépouillement et l'ascèse de l'*Hinsicht*, comme le confirme un extrait tardif prononcé pendant les *Séminaires de Zollikon* : « L'expérience [de la compréhension de l'être] parvient à devenir hypothèse à partir du moment où je me donne pour tâche d'appréhender et d'observer l'homme selon un égard [*Hinsicht*] particulier »². Pour Heidegger, le principe *Zur Sache selbst* ouvre de lui-même sur l'*Hinsicht*, et cette dernière sur la *Seinsverständnis*.

Ce que les *Prolegomena* de 1925 appellent l'omission (*Versäumnis*) de la *Seinsfrage* est bien le corollaire d'une omission de l'être du soi et du sens de son être-intentionnel : « Le résultat de nos explications est par conséquent celui-ci : dans le travail d'exégèse de l'intentionnalité comme sol thématique de la phénoménologie, la question de l'être de l'intentionnalité demeure non située. [...] Et la question de l'être elle-même demeure ainsi non située. » La *Versäumnis* est donc pensée comme ayant lieu à un niveau double puisque, l'être du soi s'avérant comme proximité à l'être, ne pas poser la question de l'être du soi mais seulement celle du résultat de son pouvoir phénoménalisant revient à demeurer à côté de la question la plus radicale et la plus originaire : la question

1. *Ibid.*, p. 35.

2. ZS, p. 260.

de l'être. Si Husserl ne s'intéresse pas au caractère d'être de la conscience, ce n'est évidemment pas parce qu'il en est incapable, mais parce que, estime Heidegger, un préjugé lui fait penser que cela ne lui paraît pas utile : « la question prioritaire de Husserl n'est pas du tout la question sur le caractère d'être de la conscience ; ce qui le guide est bien plutôt la considération suivante : comment en général la conscience peut-elle devenir l'objet possible d'une science absolue ? »¹. Le malaise de la science européenne dont il est abondamment question dans la *Krisis*, n'est pas reconnu par Husserl comme ayant sa cause précisément dans la volonté d'être « scientifique », c'est-à-dire, dans des termes heideggeriens, d'occulter le jaillissement de l'étant afin de manier intellectuellement l'étant jailli ; mais ce malaise est compris comme résultat d'un acte de refoulement de la seule base de scientificité jugée possible pour rendre compte de l'unité de l'identité du moi et de la diversité du flux ; loin d'empêcher Husserl de s'inscrire dans le vouloir-voir propre à la pensée métaphysique, le diagnostic porté par ce dernier sur la crise des sciences révèle la nostalgie d'une science digne de ce nom et le constat d'une activité scientifique jugée encore aveugle à sa propre possibilité de fondation.

Pour Husserl, le malaise des sciences provient d'un refoulement de l'ego considéré comme origine du savoir ; pour Heidegger, d'un refoulement de l'être qui dans l'ego permet qu'un voir ou savoir soit possible. Husserl demeure hanté par l'idée d'une science dont on pourrait faire dépendre tout le champ du visible et par laquelle on pourrait rendre visible en vérité le plus de domaines possibles dans leur signification intentionnelle. La détermination complète du réel chez Husserl est un idéal asymptotique ou une exigence formelle qui n'est certes jamais remplie : mais le remplissement a beau être différé, il demeure cependant en lui-même cette exigence et cet idéal, révélant l'activité d'une pensée qui n'a de cesse qu'elle ait convoqué la totalité de l'étant à la lumière. On ne peut objecter à la critique heideggerienne la présence chez Husserl d'une claire conscience de l'opacité du monde : quand bien même le moi serait reconnu comme première et seule évidence dans un monde sauvage, l'inquiétante étrangeté de ce monde serait précisément vouée à s'y réduire coûte que coûte, la teneur du mystère ne serait pas prise en garde dans sa signification propre (à savoir son rapport à cette

1. GA 20, p. 147.

conscience qui a reçu de pouvoir accueillir l'adresse ou l'appel du mystère) et serait désamorcée par les exigences de la mise en lumière visée par la réduction phénoménologique. La phénoménologie husserlienne, dans une perspective heideggerienne, promène une lampe (l'absolu de l'évidence immanente) au milieu de l'étant et recherche la présence de l'ego dans chaque région de l'étant en totalité : même l'obscur, le flou ou le vague est phénomène et peut être ramené à la lumière, c'est-à-dire attiré à l'ego¹. L'étrangeté du monde qui se dresse face à la conscience husserlienne, même reconnue, n'est pas rendue à sa teneur : elle est en droit réductible car son énigme est rejetée dans la transcendance afin que soit évacué tout risque de contamination de l'immanence par un élément transcendant ou de compromission de la subjectivité avec ce qui n'est pas elle-même. La conscience veut rentrer dans sa sphère de certitude propre grâce à la réduction ; comme le confirme P. Ricœur, « la « destruction du monde » qui fait apparaître la conscience comme « résidu » est une démarche éminemment cartésienne. Ainsi, poursuit Ricœur, les préparatifs cartésiens de l'épochè tiennent plus de place que l'épochè elle-même »². C'est la raison pour laquelle Heidegger affirme de Husserl : « ce qui le guide est bien plutôt la considération suivante : *comment en général la conscience peut-elle devenir l'objet possible d'une science absolue ?* Ce qui le conduit est l'idée d'une science absolue. Cette idée que *la conscience doit être région d'une science absolue* n'est pas simplement inventée, mais c'est l'idée dont se préoccupe la philosophie moderne depuis Descartes. L'élaboration et la mise en évidence de la conscience pure en tant que champ thématique de la phénoménologie *ne sont pas conquises phénoménologiquement dans le retour aux choses mêmes*, mais en revenant à une idée traditionnelle de la philosophie »³.

L'intentionnalité et la réduction ne sont pas replacées dans la source qui permet leur exercice ; pourtant, et comme nous l'avons vu, la recherche philosophique doit comprendre « qu'il lui a été confié [...] d'interroger les conditions ontologiques originaires de

1. Cf. *Hua II*, p. 30 ; *L'idée de la phénoménologie*, p. 53, où Husserl évoque le statut du « phénomène du vague » (*Phänomen der Vagheit*).

2. Note 1 aux *Idées directrices pour une phénoménologie*, p. 97.

3. GA 20, p. 147.

possibilité de chaque vision de monde »¹. La phénoménologie a acquis l'être-intentionnel et la réduction ; et nous savons que, pour Heidegger, elle déchoit au rang d'une simple *Weltanschauung* et se paralyse dans son retour vers le fond si elle ne prend pas en charge la question de l'origine de leur possibilité². Or, pour prendre appui sur l'intentionnalité, Husserl veut que cet être-conscient soit saisi comme une réalité au sens statique du terme, comme un sol de fermeté et de stabilité, sol que vise la réduction : « Dans la mesure, dit Heidegger, où est entreprise la formation de la région de la conscience pure dans un projet rationnel théorique, cela signifie : c'est à travers l'exégèse des différentes manières d'être dans lesquelles les différentes régions de l'étant se constituent dans la conscience, que les respectives réalité et objectivité de celles-ci doivent être déterminées. Le réel se manifeste dans la conscience comme objet possible d'un se-diriger-vers-quelque-chose. La réalité est à déterminer à chaque fois dans le regard sur le se-manifestant comme tel. D'après cela, le réel particulier, qui se tient pour nous en question, devient également déterminable : les animaux, le psychique en son effectivité factuelle. En d'autres termes : la réduction et la formation des régions à être de cette façon, n'ont absolument pas d'autre sens que de s'établir comme la base scientifique dans le but de déterminer la réalité du réel. Aussi l'être-effectif de l'intentionnel est-il constitué comme une réalité dans la conscience »³. Tous les motifs de la *Versäumnis* sont ici évoqués : présupposition d'un projet de construction théorique, appartenance de tout domaine au domaine constituant de la conscience, dépendance du réel vis-à-vis de l'acte intentionnel, fixation exclusive du regard sur ce qui se manifeste sans prise en garde du retrait de tout acte manifestant ou manifestation, volonté d'exégèse du divers psychique qui finit par recouvrir l'exigence de penser le fond de donation, désir de découverte d'une base qui finit par servir d'assise à l'intentionnalité alors que le fait de pouvoir prendre cette base comme objet intentionnel ne vient pas en question et que l'intentionnalité est subsumée sous la conscience.

La région « conscience », aussi évanescant que soit l'espace sur

1. IPA, p. 27.

2. Cf. dans ce chapitre la première partie intitulée « La relation de Heidegger à Husserl... ».

3. GA 20, p. 153-154.

lequel elle ouvre et dans lequel elle se meut, n'en subit pas moins chez Husserl un détournement qui la fait passer de ce vers quoi elle s'ouvre à ce à quoi elle ouvre ; elle est comprise selon le canon d'une base sur laquelle un système des vécus puis des ontologies régionales peut venir s'établir – système possible en droit du fait de l'assise que le moi constitue. Chez Husserl, pour reprendre les mots de Jean-François Marquet, « [le réel] s'inscrit dans le cadre métonymique d'une vérification *continuellement* inachevée où tout phénomène, toute « chose », tout événement ne surgit que dans son rapport à d'autres et, primordialement, à moi-même »¹. Cette assise du moi, canon d'une réalité qui s'impose lumière et vaut partant stabilité, contredit l'essence même du phénomène que nous savons reposer sur un acte insaisissable de phénoménalisation ou de monstration. Ce qui est relativement stable, c'est le phénomène plutôt que ce dont il sourd et qui est non localisable : l'être est une brume dans laquelle l'étant apparaît comme une éphémère stabilité ; « l'instant [ne se] voit », dira Beckett, que « dans ce rideau de brume qui recule »². Ce n'est certes pas la façon dont Husserl comprend l'être, qui se confond pour lui, montre Heidegger, avec le concept de vérité comprise au sens de réalité ou d'objectivité, c'est-à-dire d'être-objet. Mais l'être tel que le fait apparaître la pensée heideggerienne se donne au contraire et phénoménologiquement comme ce qui ne saurait constituer aucun motif d'appui ; *l'être se donne plus comme le mystère de cette mêmeté fluente dont tout surgit fixe, que comme le fixe dont tout surgit fluent*. Il est l'élément originairement nocturne en quoi toute luminescence dérivée trouve son fond : ce fond est *même* mais ne peut être dit stable en ce sens qu'il ne peut se donner comme une base ; c'est donc sur la primauté d'un abîme, n'excluant pas une mêmeté qui devra être pensée ailleurs que dans les schémas de l'*idem*, et en prenant en considération la possibilité de la donation d'un *ipse* (le soi), que toute chose doit être pensée. La découverte de Heidegger est la liaison intime de la personnalité la plus propre avec un être qui ne peut plus être compris comme quelque chose de disponible dans la mesure où tout contact conscient avec lui se solde par un sentiment de trouble ou d'angoisse trahissant sa non-maniabilité pour la pensée – au point

1. J.-F. MARQUET, *Singularité et événement*, p. 60.

2. BECKETT, *Poèmes*, p. 22.

que ce caractère plus que décevant sera considéré pour cette raison par Husserl comme devant faire l'objet d'une *epochè*.

Le soi est relié à l'être comme au mystère même, une lancinante vacuité qu'il ne peut pourtant évacuer puisqu'elle est son essence, ce qui le constitue et l'accorde. En tout état de cause, l'être ne saurait devenir base pour un quelconque échafaudage, c'est-à-dire sol de non-question : Heidegger ne refuse pas l'idée de système ou d'ensemble théorique par réaction ou pour avoir diagnostiqué une faiblesse inhérente à la pensée, mais parce que tout système suppose pour lui un appui ou un principe, et qu'un appui principal porte en lui-même l'immédiat corollaire d'une absence de pensée de la *présence* du principe, du fond qui accorde principe. Si système il y a, ce sera le système dont le fondement (*Grund*) est l'abîme lui-même (*Abgrund*) : le refus de la construction systématique n'est pas chez Heidegger l'assomption d'un ronflant et éculé anti-intellectualisme, mais plus profondément un refus de cette tradition qui accorde l'être comme attribut à un principe et ne pense pas ce qu'elle réduit ainsi à n'être précisément qu'un attribut. Chez Husserl, par exemple, seule la conscience est être ou vérité ; mais qu'une conscience *soit* ne vient pas en question. Heidegger ne refuse pas la cohérence sous prétexte qu'il ne s'engage pas dans le système ; il développe au contraire une pensée du Même en quoi tout se tient, de l'abîme unique et singulier en quoi tout éclôt, mais rien ne se clôt dans l'ouverture pure, et ce Même abyssal n'apparaît pas et ne peut apparaître comme un étant ou une réalité disponible s'il gouverne tout et cela même qui le pense ; ce Même ne peut servir de principe, c'est-à-dire étymologiquement ce qui est pris en premier, alors que c'est précisément lui, le Même, qui nous prend et nous a toujours déjà pris. Il s'agit de s'enfoncer dans la cohérence la plus radicale de toute pensée systématique, dans la cohérence du Même pour la laisser se dire à la pensée – car le mystère, comme nous le verrons, déploie sa propre cohérence –, et non de faire comme si l'être en qui tout a lieu pouvait faire objet de prise alors qu'il précède tout. La recherche heideggerienne de la teneur du sans-appui dont toute chose tire sa présence ne peut aboutir à un système au sens métaphysique du terme : il ne s'agit plus de mettre la main sur un appui pour en développer les potentialités exégétiques, mais de laisser sans présupposition la même chose de ce Même, par où tout vient à la présence, dire son déploiement. Le système, c'est-à-dire l'ensemble cohérent, est alors établi par la Chose même et non par ce que la conscience voudrait en obtenir pour

remplir sa propre vue et faire l'économie du vertige qui est son phénomène originaire puisqu'il est à la source de la philosophie elle-même et constitue le coup d'éperon qui la met en marche.

C'est en ce sens seulement qu'on peut parler d'une *pensée* heideggerienne, voire d'un système : *il n'y a qu'une Hinsicht ouvrant sur un même être.*

Husserl demeure quant à lui prisonnier de ce présupposé millénaire : l'être considéré comme être-présent ou être-disponible, l'être qu'on réduit à l'étant parce qu'on ne peut rien dire sur lui de déjà connu et qu'il n'y a donc pas à le prendre en vue autrement que dans ce qu'il déploie, en laissant ainsi de côté toute idée d'une consistance propre à l'acte de déploiement. Mais ce « rien » sur lequel il semble que nous ne puissions rien dire, ne laisse pas de nous troubler, ce qui suffit à prouver qu'il est forcément un élément à part entière : il faut donc remonter à la source de ce présupposé qui réduit l'être à l'étant pour ne pas savoir se présenter devant son mystère, alors que le soi est néanmoins hanté dès l'origine par l'énigme du monde et de sa propre présence au monde ; selon Heidegger, la philosophie n'a pas encore su placer la pensée devant la signification du fait que l'être soit présent au soi et le constitue par son évanescence même.

Ce présupposé, Husserl n'en est pas responsable, il l'hérite d'une longue tradition. La *Versäumnis* propre à la phénoménologie transcendantale n'est pas un hasard et ne dépend pas de Husserl : un génie tant admiré par Heidegger ne pouvait évidemment être taxé d'incompétence, et les causes de ce qui est jugé par Heidegger comme son entêtement dans la voie exégétique et scientifique dépassaient l'auteur des *Ideen*. La double omission corrélée de la question de l'être et de la question de l'être de l'intentionnel ou du soi n'est pas un hasard : ce ne sont pas là « des négligences fortuites à mettre au compte des philosophes, mais c'est bien plutôt l'histoire de notre *Dasein* lui-même qui se révèle à travers de telles omissions »¹, histoire dont Heidegger montre qu'elle s'articule autour de l'auto-compréhension du soi sur le modèle de l'étant et non de l'être, histoire qu'il s'agit donc de renverser. Heidegger reproche à la phénoménologie husserlienne de ne pas faire de distinction entre ce qu'elle a pourtant et paradoxalement permis de distinguer : le phénomène et la phénoménalité, l'apparu et l'apparaître, l'étant et

1. GA 20, p. 179.

l'être. C'est pourquoi Heidegger écrit ce qui devient pour lui une ligne de conduite : « *Wieviel Schein, soviel Sein*, autant d'apparence, autant d'être »¹, car tout apparu possède le sol – quand bien même ce dernier serait ombrageux ou inapparent – par où il jaillit à l'apparence.

Comme le dit J.-F. Courtine, « l'apparence n'est elle-même ce qu'elle est que pour autant qu'elle demeure sous-tendue par la phénoménalité, entendue au sens strict et primitif de l'auto-monstration »². L'approche de la chose a lieu chez Heidegger de manière à demeurer continuellement attentive à l'acte par lequel cette chose parvient à l'être-visible, et non en restant attachée à la mise en évidence des relations de régions déterminées qui sont autant d'étants susceptibles de s'opposer et s'exclure même s'ils sont étagés en dignité. Mais Husserl établit la conscience comme une *région à part*, ce qui sous-entend une région *à part au sein* même de l'étant, découpant ainsi d'imperméables cloisons alors que la mobilité de la conscience « n'est pas un processus vital qui se déroule pour soi en face du monde existant »³. On ne peut également séparer le soi de la présence en quoi il est pris, ce qu'opère pourtant en lui-même le terme de « région ». Établir la conscience comme « région », même spécifique ou singulière, trahit les schèmes spatiaux empruntés à la tradition au sein desquels évolue une telle conception : occuper une région, ce qui est le cas de la conscience, c'est occuper une position, un emplacement, une place dans l'étant, ce qui est précisément le propre d'un étant, comme s'il s'agissait pour la conscience d'être un simple lieu – elle qui se tient pourtant, dit Heidegger, par la précompréhension de l'être, en tout lieu, c'est-à-dire auprès de l'étant à chaque fois

1. *Ibid.*, p. 119.

2. J.-F. COURTINE, *Heidegger et la phénoménologie*, p. 257. Ajoutons que le concept d'auto-monstration fait bien entendu référence au § 7 de SuZ, mais également et plus précisément au problème de la profondeur du phénomène évoqué à la p. 36 de SuZ : derrière le phénomène il n'y a rien d'autre, il n'y a pas de profondeur autre que celle du phénomène, sinon nous resterions prisonniers d'une conception ontique du phénomène en y voyant deux plans distincts dans l'espace, alors que la phénoménalité du phénomène ou l'être de l'étant n'est pas pour Heidegger la concurrence ontique du phénomène contre un autre plus profond, mais l'espace même de ce phénomène.

3. IPA, p. 22.

envisagé ; elle qui traverse des espaces¹. Affirmer l'existence, même absolue, d'une région spécifique de la conscience, c'est présupposer, par le langage même qu'on emploie, que d'autres régions s'en distinguent, et ainsi créer un rapport d'opposition entre telle zone de phénoménalité et telle autre ; cela implique donc que la région originaire – l'*Urregion* qu'est la conscience pure husserlienne – pose du fait de sa simple présence l'opposition de ce qu'elle veut fonder et possède *hors d'elle* et des zones phénoménales que Husserl s'engage simultanément, donc contradictoirement puisque en partant dans le sens inverse, à réduire à la conscience. La notion de « région originaire » est en elle-même contradictoire, car ce qui conditionne ne saurait être coupé de ce qu'il veut conditionner ; or, ce terme de « région » véhicule la présupposition d'une séparation avec les autres régions, et implique des rapports d'extériorité que la phénoménologie veut ramener quoi qu'il arrive à l'unité d'un même moi originaire. Husserl travaille ainsi de façon impossible : il persévère dans le sens opposé à la direction prise par ses propres présuppositions impensées, d'où les difficultés incessamment rencontrées. Ainsi, comme le dit la Pythie de Valéry, « Il faut gémir, il faut atteindre / Je ne sais quelle extase, et ceindre / Ma chevelure d'un lambeau ! »² ; ce lambeau représente le résidu de lumière accroché au moi et dont la puissance de subsomption n'est pas assez marquée (et ne peut l'être) pour ne pas être constamment contredite par la multiplicité des régions dont elle voudrait maîtriser une unité de sens qui ne peut apparaître que dans l'alliance de la lumière et de la nuit au sein de l'élément d'une même donation.

Le traitement de l'être de la conscience comme région révèle une conceptualité de l'objectivité qui interdit que l'être fasse question comme être puisqu'il possède d'emblée la structure d'un quelconque objet. Le soi ne peut que manquer son être puisque la pensée manque la teneur fondamentale de l'élément dans lequel le soi se constitue comme intentionnalité. Les actes de conscience sont des noèses se rapportant à des noèmes ; le phénomène est réduit au noème quand la source du phénomène l'est à la noèse : la phénoménalité n'est donc pas en mesure de laisser se manifester toute l'ampleur du mystère dont elle émerge. C'est la raison pour laquelle Heidegger estime que la phénoménologie husserlienne ne remonte

1. Cf. GA 7, p. 159-160 ; EC, p. 187.

2. VALÉRY, *La Pythie*, in *Charmes* ; *Œuvres I*, p. 133.

l'origine des phénomènes que jusqu'à un certain point seulement, jusqu'à la conscience. La conscience n'est pas prise comme telle, ce qui impliquerait, dans un sens positif, que la venue au regard de son *als* serait présente à la pensée et que cette conscience apparaîtrait donc au moins dans l'horizon de son être dès lors potentiellement questionnable : elle verrait ainsi la lumière de l'évidence comme un ravin. Mais la conscience confondue avec l'évidence est seulement prise comme base. Ce *terminus ad quem* de la phénoménologie husserlienne, cette limite à laquelle elle s'arrête, lui est imposée par les présupposés reçus d'une tradition philosophique dont Husserl se réclame et qui fait de la conscience un lieu d'évidence où le regard fait loi sans égard pour *ce par où* il est regard et qui appartient par définition à un domaine autre que celui de la vision, à un domaine d'invisibilité. Ce *terminus ad quem* rejoint la volonté de thématization de l'étant en totalité puisqu'il devient simultanément (par l'absence corrélatrice de questionnement vis-à-vis de la conscience et vis-à-vis de l'être dont elle dépend, mais qui n'est pensé que comme simple objet en deçà d'elle ou comme corrélat noématique de son agir intentionnel) le *terminus a quo*, la limite à partir de laquelle ou sur la base de laquelle on peut établir l'inventaire des différents styles de rapports intentionnels. « La réduction transcendantale à la subjectivité absolue, dit Heidegger, donne et assure la possibilité de fonder, dans la subjectivité et par elle, l'objectivité de tous les objets (l'être de l'étant), dans ce qu'ont de valable leur structure et leur teneur, c'est-à-dire dans leur constitution. Ainsi la subjectivité transcendantale s'avère comme « le seul étant de valeur absolue (*Logique formelle et transcendantale*, 1929, p. 240) » »¹. En cela, la phénoménologie de Husserl rejoint l'une des attitudes essentielles de la métaphysique telle que Heidegger la définit : prendre appui sur un principe absolu de forme ontique afin de rendre raison de l'étant dans sa totalité.

La phénoménologie est bien, si l'on veut, revenue aux choses mêmes, mais cela signifie pour Husserl aux vécus, et non à la Chose dont ces choses sont les choses. Emplie de présuppositions transmises par la métaphysique, « la phénoménologie est donc devant la tâche de déterminer son propre champ, non phénoménologique – ce qui veut dire phénoménologique seulement en

1. ZSD, p. 70 ; Q III et IV, p. 292.

intention »¹. C'est de cette façon, nous dit Heidegger, que la phénoménologie peut se délivrer du primat du visible et rejoindre sa vocation à montrer ce qui est en jeu pour la pensée, et seulement ce qui est en jeu : la relation du soi et de l'être.

La phénoménologie doit vivre sa propre intention, par-delà la réduction des choses à l'évidence. Son intention profonde, rejoindre la donation même, porte en elle une exigence d'adaptation à ce qu'elle découvre. Une fois l'ego constituant découvert, il s'agit donc de découvrir en quoi cet ego donateur peut être découvrant. La phénoménologie heideggerienne veut remonter à l'ultime condition de possibilité : elle veut incessamment prendre en charge ce qui se révèle comme horizon et ce qui nous demande précisément, en nous donnant la possibilité de la conscience de sa présence, de le prendre en garde. La phénoménologie devient chez Heidegger une prise en garde maintenue et sans cesse « rééchelonnée », de ce en quoi tout a déploiement. Pour rester elle-même la phénoménologie doit se dépasser elle-même en s'engouffrant dans la donation et en n'y ajoutant rien de plus : elle est un travail de dépouillement visant à faire surgir à la pensée l'origine qui ne cesse de surgir secrètement ; et, une fois le dépouillement accompli, ne demeure que la donation dans cette nudité incluant une pensée pour elle-même.

d) Le regard phénoménologique rendu à sa source. L'inapparent et l'origine du soi.

La phénoménologie husserlienne a permis la mise en évidence de l'être-intentionnel de la conscience ; il faut à présent remonter jusqu'à l'espace de déploiement de cet être-intentionnel. Mais cet espace est une zone d'ombre et Husserl a posé dès le départ le principe d'évidence à la base de sa démarche, « principe de tous les principes » qui précède l'entreprise de réduction elle-même et la commande : « *toute intuition donatrice originaire est une source de droit pour la connaissance ; tout ce qui s'offre à nous dans « l'intuition » de façon originaire (dans sa réalité corporelle pour ainsi dire)² doit être simplement reçu pour ce qu'il se donne, mais sans non plus outrepasser les limites dans lesquelles il se donne*

1. GA 20, p. 178.

2. C'est-à-dire de façon évidente pour le regard le plus immédiat.

alors »¹, c'est-à-dire les limites de l'évidence déclarée omniprésente pour devenir omnipotente. Le sceau de la norme d'évidence est confirmé plus loin par cette reprise du principe à l'œuvre comme source même de la réduction : « ne rien avancer que nous ne puissions rendre eidétiquement évident en présence de la conscience même et sur le plan de la pure immanence »². Les « choses mêmes » de Husserl, ce sont ces évidences pour la conscience. L'absence de présupposition signifie pour Husserl la position d'une sphère d'évidence réalisée comme réduction par la démarche phénoménologique. J.-F. Courtine rappelle ainsi à propos de Husserl : « maxime [*zu den Sachen selbst*], principe (principe de l'absence de présupposition et principe des principes) et réduction font si étroitement système qu'il paraît difficile de les dissocier »³. Cette configuration est celle de la pensée husserlienne depuis son commencement, comme le rappelle ce texte des *Recherches logiques*, cité par J.-F. Courtine, et qui montre le rétrécissement que Husserl fait subir à la notion d'absence de présupposition : « Une recherche relevant de la théorie de la connaissance, qui prétend d'une façon sérieuse être une science, doit [...] satisfaire au principe de l'absence de présupposition. Cependant ce principe ne peut, à notre avis, vouloir rien dire de plus que l'exclusion [*Ausschluss*] rigoureuse de tous les énoncés qui ne peuvent être pleinement réalisés par la démarche *phénoménologique* »⁴, et l'exclusion évoquée, ajoute J.-F. Courtine, est ce qui sera explicité comme réduction phénoménologique⁵.

Les *Sachen* de la phénoménologie sont donc ce qui est obtenu par la réduction et correspondent aux vécus ; or, c'est à condition de modifier la formule initiale (*zu den Sachen selbst*) en *Zur Sache selbst* ou *Zur Sache des Denkens* que Heidegger entend poursuivre la phénoménologie et l'accomplir en éliminant les préjugés historiques qui empêchent l'absence de présupposition de parvenir à sa plénitude, à savoir les préjugés du retour à l'intuition et de l'exigence d'évidence. Un bref texte de Heidegger consacré à la maxime « *zu den Sachen selbst* » oppose nettement la *Sache* aux

1. *Ideen I*, § 24.

2. *Ibid.*, § 59, *Hua III*, p. 113 ; *Idées I*, p. 195.

3. J.-F. COURTINE, *Heidegger et la phénoménologie*, p. 189 n.

4. *Hua XIX*, p. 19 ; *RL II*, I, p. 20.

5. *Ibid.*

Sachen en montrant que l'affirmation des *Sachen* correspond à l'affirmation de la pensée en l'état et n'est pas suivie d'interrogation sur l'essence des *Sachen* proprement dites, alors que la référence à la *Sache* est précisément la mise en question des *Sachen* et de leur origine : cette référence porte en elle l'interrogation sur l'essence de la pensée et l'amont ontologique (ou horizon possible) de son déploiement. *Penser la Sache est poser la question de l'origine de la pensée ; commander le retour aux Sachen est poser l'origine comme pensée* : « Le principe nommé [*« zu den Sachen selbst »*] ne dit pas quelles sont ces choses-mêmes (*Sachen selbst*) ni comment elles doivent être pensées »¹. Heidegger est toujours demeuré ferme sur ce point : ce n'est pas l'aune de la pensée posée comme celle de la scientificité ou de l'évidence scientifique qui peut se constituer mesure de la philosophie, puisque cette aune préjuge la non-problématicité de l'origine du regard pensant et laisse de côté la question de la condition de possibilité du voir. *Pour Husserl, le fait de l'évidence est évident, pour Heidegger il ne l'est pas puisqu'un contact avec l'obscur est possible et que l'évidence est en elle-même entourée du mystère de sa propre présence*. C'est la raison pour laquelle Heidegger écrit : « jamais on ne peut prendre mesure de la philosophie à l'étalon de l'idée de science »². Le principe des principes est lui-même dérivé et ne devient principe que parce que la volonté de posséder l'assise d'une sphère de lumière dans la personne d'une subjectivité transcendante est présupposée depuis le commencement. Heidegger conclut que la réduction phénoménologique, qui procure l'assise de la subjectivité, constitue une réduction (au sens large) de la phénoménologie. *La phénoménologie telle que Heidegger veut la continuer prend appui sur l'exigence de l'absence de présupposition et non sur l'identification husserlienne de la radicalité et de la scientificité*³ – identification que Heidegger critique autant chez Husserl que chez Platon (ce dernier ayant assimilé le premier, d'après Heidegger, luminosité et accession de l'âme à soi-même, connaissance et vision), chez Aristote, chez Descartes et aussi chez Nietzsche, qui continuent sans le savoir cet acte inaugural faisant coïncider penser et

1. HEIDEGGER, *Über die Maxime « Zu den Sachen selbst »*, in *Heidegger Studien*, n° 11, p. 5.

2. *Was ist Metaphysik ?*, GA 9, p. 122.

3. Cf. *Hua XXV*, p. 340 sq. ; *La philosophie comme science rigoureuse*, p. 84 sq.

installation dans ce qui est maniable (*vorhanden*) pour la pensée, c'est-à-dire dans la vue ¹.

Ainsi, le « principe des principes », qui est principe d'évidence, d'une part contredit le principe de l'absence de présupposition, d'autre part ne pourrait pas être énoncé si la conscience n'avait déjà été implicitement placée comme fondement de toute philosophie : « Si l'on pose la question : d'où le « principe des principes » tient-il son inébranlable légitimité, alors la réponse doit être : de la subjectivité transcendante qui a déjà été présupposée comme la *Sache* de la philosophie » ². Le principe des principes précède la réduction et la motive, mais le résultat de la réduction, le moi pur résiduel, est lui-même fondement du principe... ; « l'appel *zur Sache selbst* est axé sur la consolidation et l'élaboration de la méthode, sur la mise en train qui seule communique à l'Affaire (*Sache*) de la philosophie sa possibilité d'être donnée dans les règles » ³, mais « le « principe de tous les principes » réclame la subjectivité absolue » ⁴... ; la méthode de l'évidence est présupposée, mais la conscience pure est elle-même présupposition de l'engagement dans cette méthode... : cette série de cercles stigmatise finalement la présupposition fondamentale de la démarche husserlienne, à savoir la position au principe d'une interpénétration de la subjectivité et de l'évidence – alors que le soi heideggerien ne peut avoir accès à l'étant ou à lui-même que par la précompréhension de *ce qui est en soi obscur pour n'être rien d'étant tout en n'étant pas rien* (chez Heidegger, c'est dans le non-étant qu'est accordé l'espace pour une écoute ⁵ ; c'est « dans le vide » du non-étant que, selon l'expression de Mallarmé dans *Igitur*, « j'entends les pulsations de mon propre cœur » ⁶).

1. Sur le rapprochement entre l'étant-sous-la-main et l'étant-sous-les-yeux, cf. PÖGGELER, *La pensée de Heidegger*, p. 55, 59 : « Le principe préalable de la métaphysique : penser c'est voir et être c'est être sous les yeux ou être constamment présent sous la main ».

2. ZSD, p. 70 ; Q III et IV, p. 293.

3. *Ibid.*, p. 69 ; Q III et IV, p. 291.

4. *Ibid.*, p. 70 ; Q III et IV, p. 292.

5. Comme le dit par exemple une thèse récurrente de *Unterwegs zur Sprache*, ou encore le développement sur la parole propre à la mort au dernier paragraphe de la conférence *Logos* (in *Vorträge und Aufsätze*, GA 7, p. 234 ; EC, p. 310).

6. MALLARMÉ, *Igitur*, in *Œuvres complètes*, p. 438.

Pour Husserl, la phénoménalité est soumise à la conscience et non la conscience à la phénoménalité. Revenir à ce qui apparaît et énoncer le principe des principes (imbriqué dans la position de fait de l'évidence conscientielle) sont une seule et même chose, car ce qui apparaît apparaît à une conscience. Cependant, le but de Heidegger n'est pas de contester qu'il ne saurait y avoir phénomène sans l'activité phénoménalisante de l'ipséité, mais de dégager la source de cette activité même de mise en présence, qui traverse la conscience, mais ne saurait s'y réduire puisque la conscience nécessite sa propre mise en présence. S'il y a un phénomène par l'intermédiaire du soi, c'est par l'immersion du soi dans la possibilité d'une conscience de présence qui distingue le soi de tout présent. La conscience est prise par Husserl comme l'élément le plus originaire, mais cette position de la conscience comme absolu présuppose une absence de prise en vue de la possibilité de tout acte de position comme tel : la réduction phénoménologique oublie la possibilité de son propre élan, ce qui est oublier la guise réflexive de toute conscience et interdire à cette guise de donner la mesure en vue du questionnement de *l'origine* de la subjectivité. Mais Husserl, comme nous l'avons vu, n'utilise pas de façon propre le terme « ipséité » qu'il ramène sans le penser à la caractéristique principale de la donation en chair et en os d'un objet présent sous les yeux – *l'ipse* étant ainsi réduit à *l'idem*.

Les phénomènes ne se donnent chez Husserl que sur le mode que la conscience leur impose, c'est-à-dire en satisfaisant à l'exigence d'évidence du principe des principes : à l'origine du phénomène règne l'intuition originaire, dont la possibilité demeure impensée alors que la question sur son origine est en droit et en fait toujours possible. Dès les *Prolégomènes des Recherches logiques*, il est affirmé que « l'évidence n'est rien d'autre que le « vécu » de la vérité »¹, et le vécu possède l'insigne prérogative de procurer la présence disponible de tout objet intuitionné. Cette prérogative de l'évidence intuitive est un absolu à tel point que la conscience qui en est dépositaire ou lieu déclaré devient la présupposition de l'être même : chez Husserl, dit Heidegger, « la conscience est absolue en ce sens qu'elle est cette présupposition de l'être sur le fondement de laquelle la réalité peut se manifester en tout premier lieu »².

1. *Hua XVIII*, p. 190 ; *RL I*, § 51, p. 209.

2. *GA 20*, p. 144.

La conscience est pensée comme présupposition de l'être, mais ce statut singulier est précisément utilisé par Husserl dans le sens contraire de ce que ce statut désigne paradoxalement comme devant le dépasser, car ce n'est pas parce que la présupposition de l'être appartient à la conscience, mais parce que la conscience appartient à la capacité de présupposer l'être, que cette conscience peut manifester une réalité.

La question de la présence incontestable d'un « il y a » sans quoi rien, pas même une conscience absolue, ne saurait se donner, n'est pas posée par Husserl. Or, la thèse constante de Heidegger, qui parcourt tout son œuvre, peut être résumée de la façon suivante : comment peut-on en toute rigueur éviter la préséance de l'être : *tout ce qui est est dans l'être et tient sa présence de la préséance de l'être*. Ainsi, sur la base d'un même constat essentiel, à savoir la conscience comme présupposition de l'être, Husserl reste enfermé dans les préjugés traditionnels qui font de l'être un simple présent subsistant et disponible, hiérarchiquement inférieur à l'essence pleine du moi, alors que Heidegger comprend le « caractère inouï » – car non objectal – de l'être auquel la conscience est reliée, et avance ainsi en toute cohérence vers le constat de la soumission nécessaire de la conscience à ce à quoi elle s'ouvre, puisque ce qui s'ouvre à elle est ce par quoi elle peut être ce qu'elle est, mais également ce par quoi elle peut simplement être. Si la conscience présuppose l'être, l'être apparaissant comme ce dont la conscience dépend, la conscience conséquente finit par se concevoir comme ce qui s'ouvre nativement à ce qui la conditionne, et l'incompressible présupposition de l'être opérée malgré lui par le soi à tout instant apparaît ainsi à Heidegger comme précompréhension de l'être.

Si le soi est relation à l'être, s'il « fonctionne » comme présupposition de l'être et par cette présupposition dessine l'arrière-plan de tout phénomène, il est nécessaire de penser ce rôle que tient l'être dans la phénoménalisation comme une manifestation non pas de la domination de la conscience sur l'être qui serait le corrélat de tout vécu – sinon comment penser que cette conscience qui déploie l'être puisse elle-même être –, mais au contraire comme une manifestation de l'ouverture de la conscience à un domaine de phénoménalisation qui n'est pas enfermé dans la sphère du sujet, et atteste le sujet comme toujours déjà hors de soi et l'être comme ce qui opère une percée au cœur de la conscience au point de l'élargir : ainsi n'est-il plus permis, estime Heidegger, de penser la conscience

comme un sujet mais seulement comme *le lieu où l'être apparaît*, littéralement comme le *Da-Sein*. Au *Bewusstsein* se substitue donc le *Dasein*, et cette substitution recouvre plus qu'un simple changement de terme, car elle représente une *délocalisation du site de l'ipséité et une conversion de son regard de l'étant à l'être* : « Dans *Bewusstsein*, il y *wissen*, le savoir – lui-même référé à *videre*, au sens où savoir, c'est avoir-vu. *La conscience se meut dans la dimension du voir* »¹.

Cette dimension du voir, nous dit la lecture heideggerienne de l'histoire de la philosophie, est ce qui a motivé, par-delà le cas du seul Husserl, la totalité d'une tradition philosophique privilégiant le visible à l'acte d'éclosion du visible, interprétation incomplète du phénomène qui a son corollaire immédiat et sa répercussion immédiate, bref sa réciprocité, dans la pensée que l'homme prend de sa propre essence. La conscience au sens husserlien est encore cet avoir-vu, cheval de Troie d'une tradition du primat de la vision qui commence avec Platon et apparaît explicitement dans les règles de la méthode cartésienne. Mais la proximité de l'être à la conscience, souligne Heidegger, au lieu d'inciter à maintenir l'être dans son état de corrélat objectif et objectal, fait accéder la conscience qui prend en charge la charge d'énigme de ce à quoi elle demeure ouverte (l'avènement pur) à un regard différent sur elle-même : elle s'élève à la conscience de soi de l'*Hinsicht*, de l'égard pour l'ouverture qu'elle est et pour l'ouverture à quoi elle fait écho, *Hinsicht* qui fonde l'avoir-vu de toute conscience d'objet : « Sur quoi se fonde l'avoir-vu de toute conscience ? Sur la possibilité radicale pour l'être humain de traverser une ouverture pour parvenir jusqu'aux choses. Cet être-dans-une-ouverture, voilà ce que *Sein und Zeit* nomme : *Dasein* »². *L'être n'est donc pas être-dans-une-conscience, mais c'est la conscience qui est être-dans-une-ouverture ou être-dans-l'être*.

Le commencement radical de Heidegger, la précompréhension de l'être comme source de la phénoménalisation opérée par une conscience, veut donc aller plus loin que celui de Husserl pour qui la conscience est un terme absolu qu'on ne saurait transgresser, ouvrir à autre chose qu'elle-même ou dépasser dans le sens de ce vers quoi elle s'ouvre. Comme on sait, Husserl affirme du moi pur : « *nulla re*

1. Q III et IV, p. 467.

2. *Ibid.*, p. 468.

indiget ad existendum », mais Heidegger reconnaît ce simple fait : à rien il ne peut au moins manquer l'être pour qu'il puisse être présent ; l'être est donc le *prépotent* (*Überwältigend*). Quelle que soit l'absoluité de la conscience, elle est soumise à l'être ou à l'obligation d'être rattachée à sa propre présence brute et à ce qui l'accorde ; or, étant en outre ouverte à l'être, il est manifeste que son agir le plus essentiel doit consister à penser ce à quoi non seulement elle doit son être mais aussi ce à quoi au même moment elle est ouverte. La conscience, comme toute chose, *est*, mais en outre, et c'est ce qui la distingue des autres choses, elle est ouverte à ce par où elle est : ce double statut devient donc le point de départ radical où toute opposition entre réalisme et idéalisme cesse dès lors que se trouve posé le privilège ontologique de l'être de la conscience intentionnelle comme précompréhension de l'être. La théorie de la conscience, envisagée comme théorie du soi ouvert à l'être et se constituant dans la guise propre de l'*ipse*, n'est plus guettée par l'idéalisme, et, l'être pénétrant dans la sphère de la conscience, il n'y a également plus de risque de tomber dans un réalisme aveugle. Le soi, comme *Dasein* précomprenant l'être et phénoménalisant par cette proximité de l'être, est le lieu où la personne et l'être se tiennent en un même : c'est cette mêmeté que Heidegger entend penser, ce que commence d'entreprendre *Sein und Zeit* sur la base d'une analyse des comportements ontologiques de l'ipséité et en vue d'une reprise du *Dasein* dans le déploiement de l'être – nous le verrons.

Le but des *Prolegomena* de 1925 (que l'on peut considérer comme une première version de *Sein und Zeit*) est pour Heidegger de nous placer face aux portes que la phénoménologie de Husserl s'est fermées. Le privilège accordé au vécu de conscience serait impossible si une métaphysique du voir et de sa primauté n'était présupposée. La source du voir est néanmoins et par nature invisible puisque permettant le voir lui-même ; corrélativement, la source du phénomène est par définition inapparaissante, elle n'est pas elle-même phénoménale puisque essence du phénomène ou de l'apparaissant. À l'encontre de Husserl pour qui être c'est être présent et intégralement donné à l'intuition préjugée seule originaire, Heidegger affirme que l'être-à-couvert est la contrepartie conceptuelle du phénomène : « *Verdecktheit ist der Gegenbegriff*

zu *Phänomen* »¹. La contrepartie de ce qui se montre est le ce-d'où-il-se-montre, autrement dit l'être-non-présent ou l'être-en-retrait. Heidegger choisit de prendre ontologiquement au sérieux ce dont Husserl mentionnait la présence dans les *Abschattungen* : un noyau sombre qui devient chez Heidegger invisible horizon de visibilité. Dans les *Ideen I*, le noyau (*Kern*) est pour Husserl un horizon dessiné par la capacité phénoménalisante dont l'ego est institué propriétaire, ou bien apparaît comme un élément appartenant à une zone de transcendance dont la réduction met de toutes façons entre parenthèses la teneur propre : dans tous les cas, *Ideen I* met hors jeu la zone d'ombre en la considérant soit comme corrélat d'immanence, soit comme point de vue thétiq ue réductible². Heidegger refuse l'élimination de cette « zone d'indétermination » : si, à un quelconque instant, elle apparaît conditionnante – et de fait elle apparaît telle chez Husserl puisqu'elle a statut de corrélat d'immanence, et être corrélat n'est pas être rien mais être attaché au déploiement d'un processus – alors, étant donné que cette zone concerne directement l'être et que l'être précède l'ensemble des étants qui tirent de lui leur présence, elle est naturellement vouée à engager la pensée dans un procès de dépassement de la subjectivité et de l'étant vers l'*ipséité* et l'*être*.

L'inapparent est le fondement du phénomène puisque tout phénomène, avant d'apparaître ou de venir à la présence, doit naturellement sortir d'un domaine premier de voilement à partir duquel toute éclosion peut avoir son départ. C'est pourquoi l'inapparent évoqué par le *Séminaire de Zähringen*, l'être-voilé dont surgit nécessairement tout être-apparu, doit devenir la visée et l'origine premières de toute phénoménologie : tout phénomène possède avec lui la part originaire de nuit dont il provient pour parvenir à l'ouvert. Le phénomène de Husserl, régi par la présupposition de l'être comme présence stable et disponible, se définit par l'évidence pure et est ainsi considéré comme étant en droit réductible à cette évidence mise au principe ; mais le phénomène heideggerien est rendu à sa dimension jaillissante, n'étant phénomène ou apparition qu'au sens étymologique et grec du terme, n'étant phénomène que de *s'avancer dans le visible* et donc de *provenir de l'inapparent*. Tout phénomène pensé dans son comme-tel, c'est-à-dire comme ce

1. SuZ, p. 36.

2. Cf. *Ideen I*, § 44.

qui vient en présence, assigne par définition une dimension d'inapparence à ce qui apparaît. « L'être-à-couvert est la contrepartie du concept de phénomène, et les recouvrements sont assurément ce qui constitue le thème le plus proche de la méditation phénoménologique. Ce qui peut être phénomène est d'abord et le plus souvent recouvert »¹. La phénoménologie qui prend en charge ce qui s'avère comme sa tâche propre, qui prend en charge sa définition de science du phénomène, qui prend en charge par conséquent la totalité du phénomène impliquant, en tant qu'accès à l'ouvert, la sortie du recouvrement, devient ainsi – puisque « le phénomène [l'intentionnalité] s'éprouve comme énigmatique »² et selon l'expression du *Séminaire de Zähringen – phénoménologie de l'inapparent* : « la phénoménologie est un chemin qui mène là-bas, devant, et se laisse montrer ce devant quoi il est conduit ; cette phénoménologie est une phénoménologie de l'inapparent »³. Ainsi, prenant la figure du vieux jardinier Vallier de Cézanne, « qui cultivait l'inapparent tout au long du chemin des Lauves »⁴, l'être-homme est convoqué à la nuit du mystère de présence par lequel toute entreprise de pensée à l'endroit du monde ou de l'être-soi est elle-même rendue possible.

La phénoménologie de Heidegger n'a pas d'« idée de la phénoménologie » : « nous ne déduisons pas à partir de l'idée de la phénoménologie, mais *c'est en partant de la concrétude de la recherche que nous déchiffrons son principe* »⁵, et cette concrétude est précisément le soi phénoménologisant ou philosophant, bref le soi en relation avec l'être pour pouvoir être cette inquiétude pensante qui le rend philosophe. La phénoménologie heideggerienne garde le phénomène, donc garde sa dimension nocturne et garde la dimension d'accession du soi à cette dimension nocturne ; elle garde donc la dimension nocturne de l'ipséité qui, contrairement à ce qu'en dit de manière impensée toute une tradition qui plonge le soi dans le *lumen naturale* ou dans la partie seulement lumineuse de l'être, à savoir l'étant ou l'Idée, ne phénoménalise qu'en rapport

1. GA 20, p. 119.

2. GA 24, p. 446 ; PFP, p. 376.

3. Q III et IV, p. 487.

4. HEIDEGGER, *Cézanne*, in *Gedachtes*, GA 13, p. 223 : « ... der Gestalt des alten Gärtners / Vallier, der Unscheinbares pfl egte am / chemin des Lauves ».

5. GA 20, p. 105.

avec une ombre précédante. Car « cet être n'est lui-même rien d'étant. Ce qui appartient à l'être reste dans l'obscurité »¹. « L'être n'est pas perceptible »² et pourtant son imperceptibilité apparaît *comme telle* à la pensée et comme arrière-fond de tout acte intentionnel. C'est pourquoi, pense Heidegger, l'acte intentionnel qui découvre le phénomène doit être pris dans la totalité de sa propre constitution, autrement dit avec son excédent corrélatif, puisque « dans le complet énoncé de perception se tient en arrière-plan un *excédent aux intentions* »³, dont la présentation à travers la simple perception de chose ne peut être niée. Cet *excédent*, dit Heidegger, ne doit pas être pensé comme un supplément détaché, mais comme *horizon* de donation, ce qui interdit d'une part toute époque agissant sur lui, puisqu'il « colle » à tout phénomène comme sa dynamique de présence et ne peut être rejeté comme extérieur au soi, d'autre part de considérer l'être comme une abstraction : « L'être [...] est par conséquent déterminé de manière tout à fait insuffisante si nous l'appréhendons uniquement [...] en tant que le « supplément » que l'on peut mettre en lumière, au sein de ce que nous percevons, par-delà le senti », car l'être n'est pas « un « plus », une addition, mais inversement ce qui est donné d'avance : le don qui précède (mais non reconnu comme tel, ni même conçu ou interrogé) »⁴.

Au cœur de toute perception intentionnelle, l'excédent caché – mais nécessaire, horizontal et agissant – de l'être règne sur les visées du soi en les possibilisant. La phénoménologie heideggerienne de l'excédent est celle d'un horizon aussi inapparent que possibilisateur de tout decouvrement et de toute phénoménalisation. L'être de tout étant est bien l'être, même s'« il demeure dans l'obscurité », car « l'être de l'étant n'« est » pas lui-même un étant »⁵. Husserl affirme pourtant lui-même dans les *Recherches logiques* et avant Heidegger, que « l'être n'est absolument rien de perceptible »⁶, mais il ne conclut cependant qu'à l'extrême opposé du chemin emprunté par Heidegger puisque ce caractère imperceptible de l'être est pris par Husserl comme un témoignage

1. GA 24, p. 109 ; PFP, p. 104.

2. GA 20, p. 78.

3. GA 20, p. 77.

4. GA 34, p. 231 ; EV, p. 259 et p. 260.

5. SuZ, § 7.

6. *Hua* XX, p. 138 ; RL III, p. 170.

de sa vacuité, donc de sa maniabilité ou de sa disponibilité pour en faire un corrélat de perception n'excédant celle-ci qu'afin de renforcer l'impact de cette dernière et de l'établir comme intuition originaire. Husserl utilise l'excédent catégorial pour affranchir l'acte intentionnel de tout conditionnement extérieur à sa propre sphère d'immanence, et, paradoxalement, l'être n'est présent que comme faire-valoir de ce que l'intuition sera jugée capable de déployer. C'est donc par son absence d'épaisseur que se caractérise pour Heidegger l'être husserlien, corrélat intuitif d'un ego qui n'est cependant constituant qu'en prenant discrètement appui sur cet être. La démarche de la phénoménologie husserlienne se manifeste ainsi paradoxale : Husserl prend appui sur l'être pour dégager l'intuition de toute perte de soi dans le sensible afin de fonder la possibilité d'une intuition des essences qui libérera l'influence du moi, et, une fois l'intuition libérée, l'appui dont on s'est servi est oublié ou ravalé à ce qu'il a servi à révéler. Le dessein de Heidegger est de redonner à l'être cette épaisseur de droit, épaisseur dont la contradiction husserlienne achève de révéler la nécessité : si c'est bien l'être qui permet à l'intuition de devenir donatrice d'objet, c'est l'être qui est, à travers l'activité du soi, la véritable donation originaire.

Selon l'interprétation heideggerienne, Husserl a été pris au piège de cette inapparence constitutive de l'être et constituant le phénomène, inapparence à laquelle Heidegger entend redonner ses droits d'influence et de constitution. Le phénomène naît ainsi de l'ajointement de l'intuition à l'inapparence du non-étant, et possède par conséquent cette dimension de voilement inhérente à toute éclosion – nulle entrée en présence sans sortie du retrait. *L'être est l'inhérence d'un visible excédent d'invisibilité donatrice*, c'est la raison pour laquelle « [il] doit se lire à même l'étant »¹ et en particulier dans le comportement de cet étant pour qui il y a de l'étant : le soi qui se tient en relation avec l'être et s'élève nativement jusqu'au *Dasein*. La phénoménologie s'accomplit en portant son attention non sur le regard de la simple vue dans la clarté, mais en donnant égard à l'être à travers l'analyse de l'étant à qui il est donné un regard pour l'inapparent et qui se caractérise en posant la question de l'être². Dans l'être même, dont aucun *étant* n'est (par

1. GA 20, p. 423.

2. Cf. *ibid.*

définition) indépendant, il est possible qu'un « étant » se rapporte à l'être même ; cet étant est le lieu où la question de l'être devient possible à travers la question du soi ramené lui-même à sa vocation ontologique. « Le seul fondement de la possibilité pour la question de l'être est avant tout le *Dasein lui-même comme être-possible, comme être-à-découvert des possibilités* »¹. Le *Dasein* offre ainsi la meilleure lisibilité pour savoir ce qu'est le soi qui précomprend un être faisant précisément éclore en soi-même un soi.

Le regard phénoménologique une fois rendu à lui-même se dirige vers l'origine du soi et laisse se présenter l'horizon du soi dans son horizontalité et son originarité. Il faut au préalable à Heidegger une nouvelle conversion du regard, un nouveau mode, pour le soi, de se rapporter à soi en comprenant ce à quoi il a avant tout rapport, l'être ou l'acte d'être même qui porte la présence de l'étant, l'étant en son « est » ou son caractère d'être, et non l'étant dans sa morphologie objectale ou sa physionomie pour l'œil immédiat et dominateur. Cette nouvelle conversion du regard assume la réduction et la conduit à son propre auto-dépassement : reconduite à sa racine, la réduction ouvre sur l'être même, seul résidu radical après la réduction du moi pur à sa propre pureté (la relation précompréhensive à l'être), et une fois l'être libéré, le soi apparaît comme se tenant auprès de l'étant qu'il vise, par-delà toute différence entre intérieur et extérieur ; la réduction radicale heideggerienne reconduit donc à l'étant après avoir arraché le regard à sa dispersion et l'avoir ramené à ce qui lui est le plus proche, donc à l'étant dans son acte d'être. Ainsi, « la mise entre parenthèses de l'étant n'enlève rien à l'étant lui-même, elle ne signifie pas non plus admettre que l'étant ne soit pas, mais cette inversion du regard a le sens de rendre radicalement présent le caractère d'être de l'étant. Cette mise hors circuit phénoménologique de la thèse transcendante a pour unique fonction de rendre l'étant présent en ayant égard pour son être. L'expression « mise hors circuit » prête pour cela toujours à confusion, dans la mesure où l'on pense que dans la mise hors circuit de la thèse sur l'existence et, par elle, la méditation phénoménologique n'aurait absolument plus rien à faire avec l'étant ; tout au contraire : il ne s'agit radicalement et exclusivement, désormais, que de déterminer l'être de l'étant lui-même »². On va ainsi de

1. *Ibid.*, p. 185.

2. *Ibid.*, p. 136.

l'étant jusqu'à l'être de l'étant ; puis, pour aller jusqu'au terme, il faut la radicalité de ce nouveau regard délivré des tendances de la tradition et reconduit à son propre égard (*Hinsicht*) structurel. « La question qui s'enquiert de l'être comme tel ne peut se conquérir que lorsque le questionner est conduit par un *questionner-jusqu'au-terme*, à savoir un *questionner qui revient jusqu'à l'origine*, c'est-à-dire lorsqu'il est déterminé par le sens radicalement compris du principe phénoménologique – le principe de la Chose même : *laisser voir l'étant en tant qu'étant lui-même dans son être* »¹.

Face à « l'étant en tant qu'étant dans son être », se manifeste alors au regard toujours plus originaire du soi qui pénètre dans la rigueur secrétée par son propre *Hinsicht* constitutif la richesse de la vacuité de l'être comme ouverture de son propre être-ouvert à une ipsité. L'être est déjà ouvert au soi pour que l'étant puisse être découvert à la vision. « C'est pourquoi nous distinguons, non seulement terminologiquement mais encore pour des motifs qui tiennent à la Chose même, l'être-à-découvert [*Entdecktheit*] d'un étant et l'être-ouvert [*Erschlossenheit*] de son être. De l'étant ne peut être découvert – que ce soit par le biais de la perception ou selon un autre mode d'accès – que si l'être de l'étant est déjà ouvert, que si je le comprends »². C'est dans la densité impensée de cette ouverture qu'il faut pénétrer, ainsi que dans la possibilité qu'elle confère au soi d'ouvrir l'étant pour un regard.

Cette dimension simultanée de l'être et de l'ipsité est pour Heidegger demeurée dissimulée à Husserl, et si une telle *Versäumnis* de la question de la possibilité du regard propre à l'ego a été possible, la cause provient, comme nous l'avons vu, des présuppositions historiques dans lesquelles évolue la pensée husserlienne. Ni l'être ni le soi ne sont envisagés dans cette originarité qui fait apparaître cette présence réciproque de l'un à l'autre que Heidegger demande d'interroger. Les deux mots d'ordre husserliens, *l'intuition* et *l'évidence*, ont incité l'entreprise phénoménologique à ramener le phénomène à sa part de visibilité – ce qui possède l'immédiat inconvénient d'exposer au risque de s'égarer dans le pur donné et de laisser dans l'ombre ce qui ne phénoménalise précisément que dans l'ombre, à savoir la donation elle-même ou l'être par la précompréhension duquel le soi ouvre l'étant comme

1. *Ibid.*, p. 186.

2. GA 24, p. 102 ; PFP, p. 98.

tel. Aux yeux de Heidegger, la réduction interdit l'accès à la donation. Mais, poursuit Heidegger, « la méditation critique montre maintenant que le questionnement phénoménologique peut refuser de s'installer directement dans le plus évident, ce qui signifie que les phénomènes ne se tiennent pas là ouverts au grand jour, que les chemins vers les choses mêmes ne sont pas tout tracés et possèdent leur largeur, que le constant danger de l'écartement et de l'égarement persiste, tous ces éléments constituant précisément le sens de la phénoménologie comme recherche qui déblaie »¹. La première chose à déblayer est la phénoménologie elle-même qui concentre en soi l'héritage d'une tradition jugée paralysante. Les éléments que Heidegger considère comme les blocages de la phénoménologie transcendante ont leur origine dans une bimillénaire conception du soi qui l'a coupée de l'être comme mystère pour l'attacher à un être réduit à la partie lumineuse du phénomène, donc corrélativement dans une conception de l'être dont l'activité de phénoménalisation, inapparente par définition, a été délaissée au lieu d'être laissée à son expression donatrice. *La phénoménologie telle que Heidegger veut l'achever aboutit de fait à un déblayage de tout ce qui a empêché celle-ci de parvenir à un questionnement radical sur le soi puis à un commencement radical à partir de l'énigme de la possibilité d'une précompréhension d'être au cœur de l'être*. La recherche heideggerienne en vue de l'origine de la subjectivité parvient ainsi à la nécessité de dé-couvrir ce que la tradition philosophique a recouvert pour n'avoir pas pu saisir la signification découvriante de ce recouvrement de l'être qui a recouvert le soi à soi-même.

Quels sont le mode et le poids de la pensée métaphysique pour que la percée de l'être dans la conscience n'ait pu aboutir chez Husserl à l'élargissement du soi comme *Dasein* ? C'est la première question qui se pose à Heidegger dans les années 1920. La phénoménologie husserlienne présuppose constamment la réponse à la question du sens de « être » : pour elle, « être » signifie être présent² ; c'est par cette interprétation impensée du sens de « être » que la phénoménologie husserlienne nous porte d'elle-même vers la source grecque de l'interprétation de l'être comme présence-constante pour un soi dont le regard recherche l'é-vidence. Il est

1. GA 20, p. 188-189.

2. GA 20, p. 124.

donc nécessaire, dans ce contexte, de faire retour au commencement de l'histoire de la pensée pour méditer les termes dans lesquels le questionnement vers l'être de l'étant a pu être posé de sorte que le schème de la pure vue de l'évidence ait pu s'imposer comme fil directeur de l'interprétation de l'origine du soi. Le phénoménologique est lui-même demeuré dissimulé à lui-même dans sa possibilité la plus propre à cause de l'absence de questionnement d'un héritage dont la possibilité de questionnement fait à présent pleinement partie du phénoménologique restitué à lui-même comme déblayage des différentes couches qui obstruent le *regard* cherchant à penser la teneur de la *possibilisante obscurité de sa propre pupille*, soit l'être de son être. *Sein und Zeit* parle en ce sens d'un rétrécissement initial du regard, dans lequel la philosophie s'est engagée et égarée dès le point de départ platonicien et l'ontologie aristotélicienne¹. Il est donc nécessaire de penser les gestes fondamentaux au sein desquels a pu avoir lieu un tel rétrécissement qui a interdit à la philosophie de découvrir le phénomène originaire d'une phénoménalisante précompréhension de l'être. Car « la phénoménologie radicalisée à sa possibilité la plus propre n'est rien d'autre que la question posée par Platon et Aristote à nouveau rendue vivante [ou réanimée] »² : il s'agit de retrouver la vie même d'un questionnement fondamental dont Heidegger affirme, dès ses premières interprétations, qu'il fut insuffisamment répondu. La phénoménologie devient ainsi « le recommencement, la ressaisie du coup d'envoi de notre philosophie comme sa-voir »³.

Heidegger revient à la source de ce questionnement qui a abouti au primat du voir, c'est-à-dire à une obstruction première du soi comme rapport à l'espace donateur et nocturne de l'être⁴, et qui a ramené le soi, ouverture à la démesure du vide donateur, au simple regard jeté sur la disponibilité visible de l'étant-présent. Les *Prolegomena* de 1925 font bien mention de notre « *wissenschaftliche Philosophie* »⁵, et Heidegger dira plus tard, comme nous l'avons

1. SuZ, p. 403.

2. GA 20, p. 184.

3. *Ibid.* Nous soulignons. Il n'y a en français aucune relation étymologique entre « voir » et « savoir ». Nous n'utilisons ici l'euphonie des deux termes que pour tenter de donner à notre oreille la relation étymologique, cette fois moins douteuse, que Heidegger souligne entre l'allemand « *wissen* » et le latin « *videre* ».

4. L'être, comme acte découvrant, n'est rien de lui-même découvert.

5. Nous soulignons.

remarqué plus haut, la parenté étymologique et spéculative entre *wissen* et *videre*. Entre les mains de Heidegger, la phénoménologie s'achève ainsi à la fois comme pensée de l'être à travers l'analyse des comportements ontologiques du soi, et comme désobstruction d'une métaphysique qui a réduit le soi au voir. C'est pourquoi la lecture de la lecture heideggerienne de la métaphysique ne doit pas être menée sans fil directeur et dans une volonté purement exégétique ou paraphrastique, mais sous l'angle de la métaphysique comme *domination du voir et de la luminosité*, autrement dit, ce qui revient au même, *sous l'angle de ce que le soi assume de son propre être et de son propre rapport au pur et pour cela toujours obscur jaillissement*. Nous précomprendons constamment l'être, mais nous ne l'entendons plus : c'est l'ultime leçon que Heidegger retient de la découverte estimée inexploitée de l'intuition catégoriale. *La pensée de Husserl ouvre donc pour Heidegger sur cet oubli, par le soi, de son propre, autrement dit sur l'histoire du voilement du soi comme compréhension d'être et donc comme voilement de l'être*.

Le but de la lecture déconstructive ou déblayante de l'histoire de la philosophie est la libération progressive du voir afin que le regard parvienne à saisir ce qui lui est le plus proche mais ne vient pourtant jamais à la pensée, et afin que le soi parvienne à se penser dans ce qu'il a de plus originaire ou de plus propre. Ce plus originaire n'est pas l'élément lumineux, seulement dérivé du commerce intime du soi avec la nuit. L'*Igitur* de Mallarmé peut affirmer en ce sens : « Je n'aime pas ce bruit : cette perfection de ma certitude me gêne : tout est trop clair, la clarté montre le désir d'une évasion ; tout est trop luisant, j'aimerais rentrer en mon Ombre incréée et antérieure, et dépouiller par la pensée le travestissement que m'a imposé la nécessité »¹. Le chemin de Heidegger le conduit également à une remise en cause de cette clarté qui n'a rien d'impassible mais surgit d'une source obscure, à une interrogation de cette clarté qu'impose toutefois une nécessité encore indéterminée mais inscrite dans la manière dont l'être se destine. Ces multiples destinations ou envois de l'être se manifestent par et dans l'ipséité, à travers les différentes façons dont celle-ci se rapporte au mystère par où tout étant vient à l'être. C'est ainsi que la phénoménologie parvenue à l'accomplissement que Heidegger entend lui conférer devient pensée de l'être

1. MALLARMÉ, *Igitur*, p. 438.

à travers la façon dont le soi a vécu sa propre relation à l'être avant de parvenir, avec Heidegger lui-même, à sa conscience de soi comme relation précompréhensive à l'être.

« La phénoménologie est avant tout comme recherche le travail d'un laisser-voir déblayant au sens de la déconstruction, méthodiquement conduite, de l'acte de couvrir »¹ : *Heidegger veut remonter le sens de la donation, aller du donné découvert à la donation recouverte, afin de déceler la façon dont l'être se donne pour que le soi en vienne à ne pas parvenir à se fixer sur cette origine qui ne cesse de le travailler sans que lui-même la travaille de façon originaire.* Cette volonté de mise en lumière de ce qui est obscur en soi n'est-elle pas cependant elle-même métaphysique au sens heideggerien puisqu'elle cherche précisément à faire paraître à la lumière ce qui se voile ? Heidegger n'est-il pas rattrapé par sa propre interprétation et victime de celle-ci ? Ce serait effectivement le cas si Heidegger cherchait à éclairer le mystère pour le réduire ; or, c'est précisément l'inverse qui a lieu dans la pensée heideggerienne qui ne met en lumière la réserve de l'être ou sa part d'ombre que pour la manifester, la conserver et la garder comme telle tout en déterminant le sens de son retrait sans tâcher de « descendre à des retraits meilleurs »² ou plus maniables ; le déblayage aboutit à mettre en vue le mystère comme mystère et non à ramener le mystère à la vue. La pensée heideggerienne ne veut pas rendre palpable l'invisible ou le rendre disponible, mais se rendre disponible pour une emprise de l'invisible sur le soi et non pour une emprise du soi sur l'invisible. Celui-ci demeure gardé comme tel. Heidegger ne veut pas envahir l'invisible par la vue de sorte à l'y réduire. Cette mise en évidence de l'invisible ne l'est pas pour une possession, mais pour une soumission au mystère de la pure donation. Avoir un regard pour l'invisible n'est pas le réduire à la vue mais ouvrir la vue à ce qui l'excède. Heidegger ne se tient pas dans cette « métaphysique » qu'il a cru devoir stigmatiser, car il n'« éclaire » pas mais rend à soi-même le mystère : « L'être se dérobe à tout concept, à toute détermination et à toute mise en lumière », c'est-à-dire « à toute approche qui tente de le concevoir

1. GA 20, p. 118.

2. RIMBAUD, *Michel et Christine* ; *Œuvres complètes*, p. 85.

à partir de l'étant », car « l'être même est retraits »¹. Il n'y a donc pas et ne peut y avoir, sur de telles bases et de la part de Heidegger, manipulation de l'invisible ou dans l'invisible, mais ouverture à son règne. Chez Heidegger, rien n'est donc changé à la teneur de l'obscurité de la donation qui est seulement dévoilée comme se voilant et prise en garde comme voilement sans que cette mise à couvert qui lui est inhérente soit illuminée autrement que dans le but de manifester son mystère. Le fait qu'il y ait obscurité de l'être a été lui-même voilé ; il s'agit simplement de rappeler la pensée à cette obscurité première, de l'endurer jusque dans ses ultimes conséquences, mais non de faire disparaître cette dernière en la réduisant selon des exigences présupposées de luminosité. L'être est fondamentalement étrangeté, et « cette étrangeté, nous ne devons l'atténuer à aucun égard »². Pour Heidegger, il ne s'est jamais agi que d'« accomplir un véritable et convenable avoir de ce qui est propre »³, de « garder la charge »⁴. Le secret propre à l'être est gardé comme tel⁵. La démarche de Heidegger n'est donc pas métaphysique⁶.

Heidegger entend garder l'être sans offenser son énigme et tout en regardant le sens d'énigme de cette énigme. L'être ne peut être étreint que dans la libération de son mystère constitutif, c'est-à-dire dans le *laisser-être* ou dans une pensée qui ne ceint que pour se laisser ceindre – dans la louange de l'attente. L'abîme de l'être est de cette façon honoré en tant que tel, approché sans être offensé, à la manière dont le suggère Saint-John Perse : « Ainsi louée, serez-vous ceinte, ô Mer, d'une louange sans offense »⁷.

Le recours à l'histoire de la philosophie n'a rien d'artificiel pour parvenir à la pensée du soi en son propre, car l'histoire

1. GA 51, p. 60 ; CF, p. 83.

2. *Ibid.*, p. 85 ; CF, p. 113.

3. GA 4, p. 191 ; AH, p. 252.

4. *Ibid.*

5. GA 39, p. 119 : « Le secret doit être manifeste en tant que tel. Un secret qui n'est pas connu dans sa puissance de voilement n'est pas un secret. Plus la connaissance du voilement se situe haut et plus le dire du voilement en tant que tel est véridique ».

6. Notons que c'est en général sur la base de la définition heideggerienne de la métaphysique que l'on condamne la pensée heideggerienne comme étant elle-même métaphysique : mais on ne peut trouver de cohérence dans une volonté polémique n'évoluant qu'au sein d'une allégeance insoupçonnée.

7. SAINT-JOHN PERSE, *Invocation*, 4, in *Amers* ; *Œuvres complètes*, p. 262.

heideggerienne de la philosophie est, d'une part, l'histoire de « l'offense » faite à l'énigme comme telle par un soi délaissant sa propre capacité à l'authenticité, d'autre part, l'histoire même de l'errance de ce soi rongé par une exigence qu'il ne parvient à localiser que pour l'effacer et se replier dans ses propres facilités, c'est-à-dire dans la visibilité immédiate et l'écartement de toute interrogation sur la provenance de la lumière à laquelle il accède pour devenir regard. La phénoménologie husserlienne conduit Heidegger à repenser les conditions de possibilité de l'émergence d'une conscience au sein de l'être, et la façon dont cette conscience évite son être propre, c'est-à-dire la relation à l'être, est l'histoire de la philosophie elle-même dont il faut comprendre l'émergence afin de connaître la manière dont le soi qui est *Dasein* a pu se réduire lui-même au sujet ou à une structure de chose. C'est pourquoi, comme le dit Rémi Brague, « radicaliser la phénoménologie et retourner aux racines de la philosophie, c'est tout un »¹. La tâche du soi qui s'assume comme pensée est de parvenir à un regard sur soi dans la vérité de l'être. C'est pourquoi « toute tentative d'avoir un regard vers la tâche de la pensée, se voit renvoyée à prendre garde au tout qu'est l'histoire de la philosophie ». Par l'acquisition de la précompréhension de l'être, Heidegger veut nous faire dépasser les schèmes repris par Husserl – ceux de la visibilité et de l'évidence – et aboutir à la nécessité d'un repérage de la naissance, du destin et des conséquences de ce paradigme du visible ou de la maniabilité dans l'histoire de la philosophie, qui n'est autre que l'histoire du rapport non assumé du soi avec son être : l'être.

1. « La phénoménologie comme voie d'accès au monde grec », in *op. cit.*, p. 249.

5) CONCLUSION ET ENVOI. LE COMMENCEMENT RADICAL
 EN SA VÉRITÉ ET SA TENEUR D'ÉNIGME :
 DE LA PRÉCOMPRÉHENSION DE L'ÊTRE À L'HISTOIRE
 DE LA RELATION DU SOI AVEC L'ÊTRE

« *Tout proche,
 Et difficile à saisir...* »

HÖLDERLIN, *Patmos* ¹.

« C'est seulement si la compréhension d'être *est* que de l'étant devient accessible comme étant » ². Tel est donc le commencement radical que la pensée heideggerienne conquiert au contact des possibilités impensées de la phénoménologie : c'est par l'être que nous avons accès à l'en-tant-que ou l'être-présent de la chose, c'est par l'être qu'une *Wesensschau* nous donnant l'objet intentionnel est possible, c'est par l'être que nous avons accès à nous-mêmes : car « si l'âme n'avait pas d'emblée l'entente de ce que veut dire être, l'homme, en tant qu'étant se rapportant à l'étant et aussi à lui-même, ne serait pas en état d'exister » ³. L'homme apparaît comme un étant ; pourtant, il est le seul étant pour qui *il y a* de l'étant, entendons pour qui il y a de l'étant qui lui apparaisse *en tant que tel, dans la nudité de son acte d'être, dans le brutal dépouillement de sa présence*. Et c'est cet élément qui manifeste la spécificité de son soi. « L'homme est manifestement un étant. Comme tel, ainsi que la pierre, l'arbre, l'aigle, il a sa place dans le tout de l'être. Ici, « avoir sa place » veut dire : être intégré dans l'ordonnance de l'être. Or, le trait distinctif de l'homme, c'est qu'en sa qualité d'être pensant il est ouvert à l'être, placé devant lui, qu'il demeure rapporté à l'être et qu'ainsi avec lui il co-respond. L'homme est proprement ce rapport de correspondance, et il n'est que cela. « Que cela » : ces mots n'indiquent pas une restriction, mais bien une surabondance » ⁴. La réalité humaine se distingue du règne de l'étant brut par cette relation impensée et pourtant déterminante à l'être : avant

1. « *Nah [...] Und schwer zu fassen...* »

2. SuZ, p. 212 : « *nur wenn Seinsverständnis ist, wird Seiendes als Seiendes zugänglich* ».

3. GA 34, p. 114 ; EV, p. 136.

4. IuD, p. 18 ; Q I et II, p. 264-265. (Cf. également GA 79, p. 121.)

d'avoir pensé la moindre chose, l'homme s'est rapporté à la pure présence de cette chose, donc à son être au sens infinitif du verbe.

« Nous pensons constamment l'être. À chaque fois que nous disons : *c'est* comme ci et comme ça, ce *n'est* pas ainsi, *c'était* ou ce *sera* – et cela se produit tous les jours un nombre incalculable de fois –, que ce soit explicitement ou sans même en souffler mot. Chaque fois que nous employons un verbe, nous avons déjà pensé l'être et nous l'avons toujours compris de quelque manière. Nous comprenons immédiatement les énoncés du type : aujourd'hui, c'est samedi, le soleil est levé. Nous comprenons sans le concevoir le « est » que nous utilisons en parlant »¹. C'est avec cette simple constatation qu'on peut faire commencer la pensée de Heidegger : une précompréhension ontologique nous habite et nous meut, le moindre de nos actes, la moindre de nos paroles laissent transparaître en creux la présence énigmatique d'un mot que nous utilisons en permanence et au contenu duquel nous avons une perpétuelle relation : le mot « être », que nous employons toujours mais sans jamais toutefois le concevoir vraiment, ni même le porter à la pensée. Être : cela semble bien connu ; « cette compréhension du « est », et par conséquent de l'être en général, va de soi à tel point qu'un dogme philosophique jusqu'à présent incontesté pourrait se formuler ainsi : l'être est le concept le plus simple et le plus évident (*selbstverständlich*) »². L'être est ce qui apparaît à tort comme toujours compris de soi-même : autrement dit, le soi a toujours déjà établi un rapport d'évidence avec l'être qui semble bien ne constituer qu'une parole sans importance. L'être, à entendre en son infinitif, est pourtant cette présence d'un « il y a » précédent toute existence, ce jaillissement pur en qui tout se tient, l'acte d'être en tant que tel ou la donation nue dont la gratuité nous laisse interdits pour peu que nous voulions bien l'envisager quelques instants. Le moins que l'on puisse dire de l'être est précisément qu'il est ce dont on peut dire le moins : « il y a, *es gibt* », et c'est tout. « *Ein Rätsel ist Reintentsprungenes* »³, ce jaillissement pur est une parole énigmatique : pourtant le soi entretient une relation d'évidence et de proximité totales avec la parole de cet être qui le condamne au mutisme dès lors qu'on la laisse venir à la pensée.

1. GA 24, p. 28 ; PFP, p. 31.

2. *Ibid.*

3. HÖLDERLIN, *Der Rhein*.

L'évidence, le « *selbstverständlich* », est la figure d'un sentiment de compréhension sans problème du soi sur ce point, d'un *Vers-tenen des Selbsts* : c'est là que le soi semble s'y retrouver le mieux ou atteindre la compréhension la plus lisse. « Évident », cela signifie que le soi s'y retrouve, à tel point qu'il y imprime son sceau : *selbstverständlich*, entendons : compréhensible pour le soi ou se tenant devant son regard. L'être est ce qui est familier par excellence, ce qui est au plus près du soi, mais dont la proximité même persiste impensée. C'est à l'endroit même de la constatation de cette *proximité impensée* que l'interrogation de Heidegger va se développer : « Notre comportement est porté et régi par cette *compréhension de l'être* [...]. Mais autant nous en sommes régis, tout aussi peu elle nous frappe en tant que telle : à tel point que nous ne nous tournons pas expressément vers elle, que nous avons besoin d'être expressément rappelés au souvenir de ce phénomène qui pour nous « va de soi ». La compréhension de l'être, nous l'avons oubliée, si profondément oubliée que la plupart du temps nous n'y avons même encore jamais songé. Nous commençons notre existence par un tel *oubli de la compréhension d'être*, et plus nous nous ouvrons à l'étant, plus profond devient d'abord l'oubli de cette chose unique : en toute ouverture pour l'étant, nous comprenons l'être »¹. Autant que commencement radical, la précompréhension de l'être est en elle-même problématique puisqu'elle ouvre sur un élément constamment impensé, l'être ; elle est également ce qui nous est réellement le plus proche en même temps que le plus éloigné en pensée. Il y a *simultanément évidence et énigme* de la *Seinsverständnis* et de ce à quoi elle ouvre. « Nous *entendons* le mot « est » (« être »), nous en connaissons le sens, pourtant nous ne savons pas dire ce que nous visons par là. Si on nous demande de but en blanc ce que ce « est » signifie, cela, nous l'entendons, mais nous ne le saisissons pas conceptuellement. Nous n'avons aucun concept du « est ». Nous *entendons* « est » et « être », mais *sans* concept – *non conceptuellement* »². Quel est le sens de cette entente sans concept ? Quel est le soi pour établir cette relation paradoxale à l'être, relation qui, aussi complexe soit-elle, ne manque pas de constituer l'ipséité elle-même ? Quel est l'être pour que le soi ait ce comportement ? Ces questions, nous dit Heidegger, ne sont pas

1. GA 31, p. 42 ; EL, p. 50.

2. GA 34, p. 207 ; EV, p. 235.

prises en charge par la philosophie. Le soi manque d'emblée sa teneur la plus profondément propre, et la philosophie ne montre jamais avoir pris pour point de départ cette compréhension d'être qui est à la fois la chose la plus originaire et la plus simple que l'on puisse penser. Certes, l'être paraît évident à la philosophie, et la pensée traditionnelle se refuse à interroger plus avant ce qu'elle considère comme suffisamment clair. Elle peut ainsi se refuser à mettre en question l'être lui-même. Cependant, elle devrait avoir le sérieux et l'abnégation de se laisser interpellé par cette possibilité même de négligence. Qu'est-ce à dire ? Tout simplement que l'être peut se maintenir dans l'oubli et le non-questionnement seulement dans la mesure où il est au plus proche de nous, et qu'il est alors de mise d'interroger cette proximité même à l'être, dont nous sommes constitués. « Dans tout comportement vis-à-vis de l'étant, qu'il s'agisse spécifiquement du connaître que l'on caractérise en général comme théorique, ou qu'il s'agisse de la connaissance pratico-technique, la compréhension de l'être est déjà présente. En effet, c'est seulement à la lumière de la compréhension de l'être que l'étant peut nous rencontrer *en tant que* tel »¹. C'est cette compréhension qui fait de nous des êtres de rapport, des être-en-rapport, bref les êtres que nous sommes. C'est elle qui nous assure notre identité et notre singularité.

Le fait même de pouvoir juger inutile un éclaircissement de la notion d'être et de pouvoir simultanément se mouvoir dans une entente de ce mot doit être questionné. L'acte inaugural de la philosophie de Heidegger est justement la prise en charge de l'essence de l'homme en tant que soi (et non uniquement en tant que moi), dont la caractéristique fondamentale ou la définition directe est ce rapport précompréhensif à l'être. Mais ce point de départ est en lui-même, rappelons-le, un problème, non comme point de départ, mais comme ce qu'il est : « Nous comprenons tous l'être, mais nous ne le concevons pas, c'est-à-dire que nous sommes incapables de le déterminer expressément et proprement dans ce comme quoi nous le comprenons ainsi, de dire ce que nous visons fondamentalement par là. Nous nous mouvons dans une *compréhension d'être préconceptuelle* »². Ce qui caractérise le plus profondément le soi est

1. GA 24, p. 390 ; PFP, p. 331.

2. GA 31, p. 43-44 ; EL, p. 51. Cf. également en corollaire, GA 51, p. 43 ; CF, p. 64 : « La méconnaissance du « est » ressemble au fait de ne plus entendre les

simultanément inconcevable... Qu'est-ce qui peut ainsi nous conditionner sans qu'on le puisse circonscrire d'une quelconque manière ? Cette relation antéprédicative à un élément à la fois précompris et non connu meut toute notre personnalité, en fait une réalité projective, et produit la dynamique de l'ipséité. Quand bien même on voudrait isoler cette dynamique, la couper de son fondement et reléguer la question de son origine au domaine de l'inconnaissable ou à celui de l'inessentiel, l'existence de cette origine n'en reste pas moins attestée par notre propre dynamique d'être ou, comme dit Mallarmé, « Sans fin attestée sur nos pas », même si ce site si manifeste où notre ipséité plonge ses racines demeure oublié du plus grand nombre et « Ne porte pas de nom que cite / L'or de la trompette d'Été »¹ : ce site, nous en sommes quoi qu'il en soit le signe vivant. Ainsi, « ce qui est cherché, c'est le lieu d'où nous comprenons quelque chose de tel que l'être lorsque nous le comprenons »² ; et le rapport précompréhensif à l'être (c'est-à-dire le soi) doit bien devenir le domaine privilégié du questionnement puisque c'est en ce rapport qu'il est fait signe vers un autre que nous-mêmes envers qui notre relation nous fait ceux que nous sommes.

Certes, la métaphysique privilégie sans cesse l'être de l'homme : « référence est faite constamment en philosophie au νοῦς, à la ψυχή », à l'âme, au λόγος, à la raison, à la *res cogitans*, à la conscience, au Moi, à l'esprit ; c'est sur ce type d'étant que toute élucidation de l'être s'oriente en un certain sens »³ ; mais elle ne considère cet étant central pour sa propre réflexion que de manière à biffer régulièrement ce qui fait en lui précisément ce caractère privilégié, à savoir qu'il est toujours déjà, et avant même d'être pris dans son caractère normatif, domaine de relation à ce qui est totalement autre pour le « sujet » : l'être. Lui échappe en définitive la possibilité que Novalis résume ainsi : « La capacité de reconnaître l'être, nous pouvons la trouver dans la singularité »⁴. L'oubli de la question de l'être et l'insuffisance dirimante de toute pensée du soi

coups chaque jour trop réguliers d'une horloge dans l'endroit familier où nous nous tenons quotidiennement ».

1. MALLARMÉ, *Prose pour des Esseintes*.

2. GA 31, p. 42 ; EL, p. 50.

3. GA 24, p. 318-319 ; PFP, p. 268.

4. NOVALIS, *Fragments*, p. 40 : « Die Fähigkeit des Seins Erkennens können wir im Einzelnen finden ».

en son être propre sont co-originaires : on ne s'assure de l'évidence de l'être que pour pouvoir faire du soi un simple étant fermé sur lui-même et sans questions, assuré de soi et propriétaire de son être ; car si une conception de l'être n'était pas artificiellement assurée par la métaphysique, alors le soi s'ouvrirait à un élément inconnu, d'autant plus inquiétant que cet élément serait saisi comme le sol même de la « subjectivité », donc un sol d'étrangeté et d'altérité dans l'intimité la plus propre, et le sujet cesserait de pouvoir jouir de sa soi-disant unité sans faille. Inversement, on considère le soi comme un simple moi substantiel afin de refermer à tout jamais cette ouverture génératrice d'inquiétude qui lui est attachée, et de lui interdire ainsi l'accès à ce qui représente une continuelle altérité et une tâche redoutable pour la pensée. Deux choses font ainsi continuellement obstacle : « d'abord l'omission de la question de l'être en général et, corrélativement, le manque d'une ontologie thématique du *Dasein* »¹, c'est-à-dire du domaine essentiel où l'homme apparaît comme relation à l'être.

La métaphysique se définit pour Heidegger comme se constituant dans un univers du visible immédiat, un visible qui dissimule au regard le regard lui-même – ce regard qui est l'invisible comme tel, de même que la pupille offrant toute visibilité est elle-même invisible à elle-même. Elle ne s'installe que dans *ce* qui est apparu et manifesté, *ce* dont elle peut disposer selon son bon vouloir et qui s'offre à sa jouissance. Le rapport à l'être inhérent à la subjectivité se trouve toujours un peu plus recouvert au cours de l'histoire de la philosophie. La métaphysique bâtit son nid dans la *visibilité*, et ce qui lui est le plus proche lui demeure, par cette proximité même, invisible ou occasion d'un continuel oubli. L'intimité du soi et de cet invisible fait naître un état ambivalent dans l'attitude humaine, l'être-homme ne pouvant faire l'économie de l'inquiétude qui résulte de ce rapport à l'énigme productrice ni dénier son caractère de proximité qui fait dire à Char : « Permanent invisible aux chasses convoitées, / Proche, proche invisible et si proche à mes doigts »². La proximité de cette « inquiétante étrangeté » (*Unheimlichkeit*) va cependant, d'après Heidegger, être progressivement occultée par la métaphysique qui s'installe dans la contrée de l'ouvert et choisit de ne plus endurer cette mitoyenneté de l'ipséité et de l'énigme.

1. SuZ, p. 24.

2. René CHAR, *Permanent invisible*, in *Le Nu perdu* ; *Œuvres complètes*, p. 459.

L'être, ce qu'il y a de plus proche pour le soi, s'efface donc de plus en plus des préoccupations de la pensée à l'œuvre dans et comme la métaphysique, et l'être-propre du soi disparaît en même temps que s'estompe toute prise en garde de l'être comme tel. Le soi apparaît alors sous un jour bien particulier : l'*ego* de la philosophie moderne. Cet *ego* se donne chez Descartes comme ce qui est le plus évident, assurance qui consacre un oubli presque total du concept d'être et en tout cas sa disparition en tant qu'objet de pensée. La première tâche de la pensée consiste à retrouver, derrière le moi-sujet de la philosophie moderne, la présence insue d'un soi constitué dans une plus originaire relation à l'être. L'homme est conscience et conscience de soi. Ces guises qui sont les principaux aspects de son être-soi ne le portent pourtant jamais à penser l'ouverture qui en est la condition. Le soi entretient un rapport précompréhensif à l'être mais, bien loin d'interroger cette structure qui détermine son essence, il se recroqueville sur soi et produit *une image réductrice de sa propre nature : le moi*, ce « *scheinbare Selbst* », substance synthétisée sur le modèle de l'étant que l'ouverture native de l'ipséité permet de manifester mais qu'elle prend ensuite et à rebours comme pierre de touche pour l'interprétation de son propre être. « L'homme, dit Joubert, se porte, se possède, il a un perpétuel sentiment de soi. Tout cela ne lui apprend rien et le resserre et le contracte au lieu de l'étendre »¹. Derrière cette « contracture » qu'est le moi, tout un processus est à l'œuvre, et un tel resserrement de soi sur soi n'est possible que sur la base d'un comportement fondamental qu'il faut déterminer. Il s'agit donc d'opérer une déconstruction du moi, de cette *res cogitans*, véritable ressort de ce que Heidegger nomme « la métaphysique de la subjectivité » – appellation qui stigmatise le résultat d'une pensée qui ne considère jamais la précompréhension d'être caractérisant la réalité humaine ni l'être auquel cette précompréhension est relation – afin de libérer la dynamique d'un soi qui, comme temporalité, construit et structure en retour le moi auquel la pensée traditionnelle a réduit l'essence de la subjectivité humaine.

« La proposition initiale – à l'essence de l'homme appartient le regard sur l'être pour qu'il puisse être en tant qu'homme – n'est vraiment comprise que pour autant que nous sachions que ce regard sur l'être ne se trouve pas dans l'homme de façon accessoire, mais

1. JOUBERT, *Carnets*, t. II, p. 350.

comme son plus intime être-propre, le plus perturbable et le plus fragile en ce qu'il est susceptible d'une incessante dégradation et exige par conséquent d'être incessamment récupéré »¹. Cette inlassable récupération de l'être-propre du soi à travers et en dépit de la tradition philosophique, entre les lignes des textes majeurs de l'histoire de la philosophie, se manifeste par la reconquête heideggerienne de cette *ipséité* comme compréhension d'être et liaison fondamentale au mystère de l'être, qui se loge cachée au cœur des comportements intellectuels des grands penseurs. Heidegger entend ainsi déblayer couche par couche les témoignages les plus significatifs de l'histoire de la pensée afin d'y regarder agir, dissimulée et occultée, l'activité du soi comme compréhension d'être, et de libérer une pensée pour la prise en charge de cette ipséité propre. Ce qui revient pour nous à suivre une démarche précise. Partir de l'*idem*, se diriger vers l'*ipse*, et saisir le caractère structurant de cette ipséité vis-à-vis de l'*idem* : c'est notre présente tâche. Afin d'atteindre ce but, commençons par mettre en question la pensée de l'*ego* ; soulignons en amont ses racines métaphysiques, et en aval son avenir dans cette civilisation technique et technologique qui, plus que jamais, est la nôtre. Après quoi, nous pourrions approfondir un chemin vers le soi propre, et nous engager dans la détermination de son sens.

1. GA 6.1, p. 198 ; N I, p. 177.

CHAPITRE II

DÉCONSTRUCTION HISTORIALE DE LA CONCEPTION ONTIQUE DE L'IPSÉITÉ

« Le respect d'un penseur n'est rendu que par la pensée : ce qui exige de penser l'essentiel pensé dans sa pensée ».

HEIDEGGER ¹.

Nous gardons à l'esprit la ligne de conduite de J.-F. Marquet, qui évoque sans polémique le « mythe heideggerien » de la « métaphysique » tout en en laissant apparaître le caractère profondément instructif². Dans cette continuité dont nous essayons de nous constituer dignes, la « métaphysique » apparaît ainsi et avant tout comme un mythe instructif *sur Heidegger*. Les auteurs ne sont donc ici regardés que dans la perspective heideggerienne d'une quête de l'origine du soi, c'est-à-dire comme différents aspects de la méditation heideggerienne et non comme une confrontation des propos de Heidegger avec la réalité historico-philosophique, confrontation qui serait inutile dans le cadre de notre objectif et constituerait à elle

1. GA 5, p. 254 ; Ch., p. 307.

2. Cf. J.-F. MARQUET, *Singularité et événement*, p. 101. Cf. également p. 47, ou p. 167 : « Ainsi la métaphysique, en posant l'être (*Sein*) comme éternité de l'étant, c'est-à-dire comme présence uni-verselle du présent, esquive ce qu'a de violent et de déracinant l'événement de l'être (*Seyn*) comme singulier absolu (Heidegger) ».

seule le sujet d'un autre travail. Notre stricte propos nous interdit d'entrer dans le débat conventionnel suscité par la lecture heideggerienne, jugée dépassante ou non, de la métaphysique : nous ne devons nous intéresser qu'à cette façon spécifique dont la philosophie se manifeste aux yeux de Heidegger comme la naissance avortée d'un possible concept menant à l'ipséité propre, puis comme la lente décadence de cette possibilité. L'ipséité propre apparaît pour Heidegger comme une possibilité entrevue par la pensée initiale, possibilité mort-née qui manque l'épanouissement de sa propre compréhension et produit une série d'avatars l'éloignant chronologiquement et spéculativement de son origine. Le ressort de l'interprétation heideggerienne des grandes « époques » ou « tournants » de « l'histoire de l'être » est commandé par la constatation suivante : la compréhension que les penseurs ont de l'être rejaillit sur celle qu'ils prennent du soi, parce que la façon dont le soi s'appréhende et veut ou non porter la charge qui lui est échue comme *Da-sein* provoque telle compréhension de l'être de l'étant (ou étantité) et masque la compréhension de l'être comme être¹. *D'une façon générale, il ne s'agit pas pour Heidegger de « critiquer » telle ou telle époque de la pensée, mais de déterminer le lieu d'où parle le soi.* La *Destruktion* heideggerienne consiste à « se rendre libre pour une écoute »² ; quand il s'agit de comprendre la cohérence interne de la pensée heideggerienne, la lecture de l'interprétation heideggerienne de la philosophie peut ainsi tout simplement nous livrer une possibilité d'écoute de Heidegger lui-même. Par la seule écoute de ce que dit Heidegger, nous pouvons donc nous rendre libre pour entendre ce que Heidegger lui-même a à dire sur l'origine de l'ipséité, pour écouter également la façon dont sa pensée se construit en son inébranlable cohérence ; et c'est le dessein de la présente recherche.

1. R. BRAGUE a ainsi pu écrire, en préférant le vocabulaire existentiel de *Sein und Zeit* : « Si la philosophie antique se caractérise par une méconnaissance du phénomène du monde, ce phénomène est manqué en même temps que, et parce que, celui de l'être-dans-le-monde du *Dasein* reste lui aussi invisible » (*Aristote et la question du monde*, p. 205).

2. *Was ist das – die Philosophie ?*, p. 22 ; Q I et II, p. 335.

1) PRÉMISSES D'UNE MÉTAPHYSIQUE
DE LA SUBJECTI(VI)TÉ

« Tu conquerras, et tu oublieras pourquoi tu as conquis ».

HÖLDERLIN, *Hypérion* ¹.

Le soi comme compréhension d'être porte toujours avec lui une interprétation sur l'être, dont il utilise les lignes fondamentales pour s'interpréter lui-même en retour ; mais cette interprétation contient avant tout en elle le pli de ce que le soi assume de lui-même comme compréhension d'être, et de l'être même dont il est la compréhension. La façon dont le soi parle de l'être est conforme à ce que le soi accepte de porter de ce à quoi il a relation et dont il ressent l'énigme. C'est pourquoi la configuration de telle ou telle ontologie, toute ontologie étant une production nécessaire de la structure du soi comme relation à l'être et de l'être dont on peut supposer qu'il est tourné vers le soi pour que le soi en puisse être regard, cette configuration n'est jamais un hasard mais possède une caractéristique précise lui venant de l'état de la relation homme/être que la pensée accepte de prendre en charge. « Le *Dasein* naturel de l'homme, dans la mesure où il voit, dé-couvre et parle de ce qui est découvert – de ce qui est là présent, sans même se consacrer à la science, dispose déjà d'une *ontologie originelle et naturelle*, travaille avec un type tout à fait déterminé d'explicitation du monde et de son propre être : une ontologie naturelle qui n'est pas fortuite, mais qu'on doit comprendre dans sa configuration à chaque fois spécifique » ², autrement dit dans la tournure que lui donne ce que le soi comprend de l'être et de soi-même comme compréhension d'être – tournure que Heidegger veut précisément rendre lisible.

L'*ego cogito*, le Moi, la raison, l'esprit, la personne : « ces régions, conformément à l'omission complète de l'être, demeurent non questionnées quant à l'être et la structure de leur être » ³. Cette remarque de Heidegger met en évidence la contemporanéité existant entre l'oubli de la structure du soi et l'omission d'une interrogation

1. In *Œuvres*, p. 215.

2. GA 19, p. 270 ; PS, p. 259.

3. SuZ, p. 22. Nous soulignons.

sur l'être. Ne pensant pas ou plus au sens du mot « être », nous nous dispensons du même coup de la tâche de penser celui-là même qui pense l'être. Ainsi apparaît ce qu'une longue tradition a appelé le « sujet », le *subjectum*, c'est-à-dire l'esprit *moins* la compréhension d'être ou la tenue-de-rapport qui lui est propre. Le « sujet » de la métaphysique, c'est donc l'homme qui passe sous silence son propre être-relationnel et refuse de considérer cet être-relationnel comme donnant la mesure. Cet être-en-relation tentera toutefois et comme il peut, de transparaître à travers la structure substantielle de la subjectivité désormais posée et de faire valoir ses droits (comme on peut le voir chez Kant ou dans l'« idéalisme allemand ») ; mais Heidegger soulignera à maintes reprises que les multiples tentatives d'ouvrir la sphère toujours déjà forclosée de la subjectivité métaphysique ne seront que la manifestation d'une tendance répétée à étendre l'influence du sujet à toujours plus d'objets afin de soumettre en dernière instance la totalité de l'étant à la normativité de l'*ego*. De Descartes à Nietzsche, on passe du sujet « maître et possesseur de la nature » au sujet « maître et seigneur de la Terre » ; on ne fait, autrement dit, que se porter du même au même à la différence d'effectivité près. Mais montrons d'abord les sources cachées de cette métaphysique de la subjectivité. Pour cela, il nous faut revenir au début même de la philosophie, au moment de la naissance grecque de la métaphysique¹.

a) La résistance initiale du soi à son fond « léthal ».

Le problème du soi ne se pose pas en tant que tel et en ces termes propres à l'époque du commencement. Non pas que les Grecs,

1. Notons que Heidegger parle beaucoup de ceux qu'il appelle « les Grecs » en général, étant entendu qu'il vise par ce mot une période qui commence au début de la pensée occidentale et s'arrête pour lui à Aristote inclus. Cette manière de dire « les Grecs » n'est pas en elle-même une évidence, et nous pouvons remarquer avec Rémi Brague, quand bien même Heidegger restreindrait la philosophie grecque à une période assez précise : « Dire « les » Grecs, c'est [...] déjà un coup de force. Imaginerait-on de considérer comme une unité une « philosophie allemande » qui irait de Maître Eckhart, aux XIII^e-XIV^e siècles, à Heidegger ou Wittgenstein ? Ce serait déjà simplifier abusivement, alors que la distance dans le temps est à peu près la moitié de celle que couvre la philosophie grecque » (R. BRAGUE, *Europe, la voie romaine*, p. 89).

comme on aime naïvement à le croire parfois, n'aient eu aucune pensée de l'homme ni que l'essence de l'homme ne se soit point manifestée à leurs yeux. Mais l'homme n'est pas encore considéré par eux comme centre de l'étant en son ensemble ; s'ils ont une pensée de l'homme, ils n'ont pas encore établi ce qui coïncidera avec l'émergence de la pensée moderne, à savoir le primat du sujet, la conscience comme le ce-sans-quoi de l'étant et la certitude comme le critère de la vérité de tout étant (sa « raison suffisante »). Ainsi, « rien de l'éminence d'une personnalité. Chez les Grecs il n'y avait pas encore de personnalité (ni rien, par suite, de supra-personnel) »¹. L'homme n'est pas compris par la pensée grecque du commencement comme un être ouvert à ce qui s'ouvre à lui (ce n'est pas encore le *Dasein* heideggerien) ; il se tient quand même dans cet état d'ouverture, mais sans proprement en faire une thématique (c'est-à-dire qu'il s'y tient de manière fondamentalement impensée). Le Grec vit dans un état inconsciemment ontologique, non au sens où l'être ne serait pas un motif de pensée mais au sens où le fait que l'être soit ce motif ne donne pas la mesure d'une compréhension pensante de l'essence de l'homme : cette essence est comprise comme exposition à l'être mais non comme lien à l'être sur le fond d'obscurité duquel l'ontologie classique tâche de conquérir un accès ferme à la lumière de l'étant. Cette exposition à l'être qui caractérise l'homme grec demeure comme telle en retrait, mais n'en reste pas moins présente. L'homme grec n'est pas un sujet, il demeure ouvert à ce qui le dépasse et s'éprouve comme pris dans le jeu des présences qui l'entourent. Les divinités grecques ne sont pas issues de la production fantasmagorique et fantasmagorique d'une civilisation superstitieuse, obscurantiste et arriérée, comme s'entête à le croire l'esprit positif, mais témoignent au contraire du fait que l'homme grec ressent au plus profond de son soi la domination de ce à quoi il est et se comprend exposé.

Mais si les Grecs possèdent une pensée de l'essence de l'homme sans pour autant développer de doctrine du sujet, quelle est alors la façon dont l'essence de l'homme leur apparaît ? Citant un passage du premier chœur de l'*Antigone* de Sophocle², Heidegger affirme que, pour la pensée la plus matinale, « l'homme est, d'un mot, τὸ δεινότατον, ce qu'il y a de plus inquiétant. [...] L'homme est τὸ

1. GA 40, p. 158 ; IM, p. 156.

2. SOPHOCLE, *Antigone*, vers 332-375.

δεινότατον, ce qu'il y a de plus inquiétant parmi l'inquiétant »¹. Cette notion du « plus inquiétant » nous apprend deux choses sur l'ipséité impensée de l'homme grec. Tout d'abord, le fait d'être le plus inquiétant présuppose qu'on est le plus inquiétant *parmi* l'inquiétant, autrement dit *au sein* d'un inquiétant qui est déjà là. Par conséquent et dans un premier sens, l'homme est déjà situé dans l'inquiétant, dont il est en fin de compte, par différence de degré, une modalité superlative. Mais en un second sens, l'homme lui-même est bien plus inquiétant que l'inquiétant dont il participe, dualité de signification que Heidegger explique ainsi : « D'un côté δεινόν désigne l'effrayant, le terrible, mais non pour de petites frayeurs, encore moins dans le sens dégradé, niais et vide, auquel on emploie aujourd'hui le mot lorsqu'on dit « terriblement gentil ». Le δεινόν est le terrible conçu comme la perdominance prépotente qui provoque aussi bien la terreur panique, la véritable angoisse, que la crainte respectueuse, recueillie, équilibrée, secrète. Le violent, le prépotent, c'est le caractère constitutif, essentiel de la perdominance même. En faisant irruption, celle-ci *peut* retenir en elle sa puissance prépotente. Cependant, elle n'en devient pas inoffensive, mais au contraire *d'autant plus* terrible et lointaine. Mais d'un autre côté δεινόν signifie le violent conçu comme celui qui emploie la violence, qui non seulement en dispose, mais en faisant-violence, parce que l'usage de la violence est le trait fondamental non seulement de son faire, mais bien de son *Dasein* »².

L'homme appartient donc à l'inquiétant, au terrible, à l'étrange, et lui-même est ce qu'il y a de plus étrange dans l'étrange, encore plus étrange que l'étrange, que le déjà étrange. Ainsi, comme le note Heidegger lui-même, « l'étant dans l'ensemble est, en tant que perdominance, le prépotent (*Überwältigend*), δεινόν au premier sens. Or l'homme est d'abord δεινόν en tant que, appartenant par essence à l'être, il reste exposé à ce prépotent. Mais l'homme est en même temps δεινόν parce qu'il est le faisant-violence. Il rassemble le perdominant et le pro-duit en une patence »³. L'homme est donc une violence au sein de la violence elle-même. C'est donc qu'il appartient originellement de tout son être à ce qui

1. GA 40, p. 158 ; IM, p. 156.

2. *Ibid.*, p. 159 ; IM, p. 156-157.

3. *Ibid.* ; IM, p. 157.

l'englobe ; il se situe dans l'être et n'est lui-même qu'une manière d'être de cet être.

Un idéal romantique persistant veut que la pensée grecque soit un classicisme, un harmonieux monisme, le paradis de l'unitotalité dans laquelle l'homme s'atteindrait lui-même comme toujours déjà dans l'être et toujours déjà repris par sa prépotence. Cette vision idéaliste de la « belle totalité grecque » et de la présence du soi à l'être chez les Grecs n'est pas celle de Heidegger, qui montre, comme nous le voyons, que pour un Grec l'homme demeure le « faisant-violence » ; face à l'être, il constitue une violence faite à l'être. Heidegger, remarquant le constant état d'effroi devant l'inquiétant et l'opiniâtre travail de lutte contre l'obscur, notait déjà dans son cours sur *Le Sophiste* que, dans le cas de Platon et d'Aristote (qui ne sont pourtant pas les penseurs les plus originaires et donc les plus liés à l'obscur), « la transparence de la philosophie grecque ne résulte pas de ce que l'on convient d'appeler la sérénité de l'existence grecque, comme si celle-ci avait été octroyée aux Grecs durant leur sommeil », car « si l'on considère de manière plus précise leur travail, on voit bien quelle contention leur fut nécessaire pour parvenir jusqu'à l'être même »¹ ; et en effet, l'obtention d'un concept de l'être ou d'une lumière sur l'être malgré la rémanente prépotence de l'inquiétant résulte d'un considérable effort motivé par l'effroi. Cet effort est vécu dans un premier temps comme ce qui confère son caractère de « plus inquiétant » à l'homme lui-même. L'homme grec se pense comme « le plus inquiétant », et donc comme possédant un degré supérieur d'inquiétude qui crée par le fait même l'endémique possibilité d'une séparation radicale de l'homme et de l'être : « l'homme est le faisant-violence, non pas en plus d'autre chose et à côté d'autre chose, mais seulement en ce sens que, en raison de sa situation active dans la violence (*Gewalttätigkeit*), et en cette situation, il exerce la violence contre le prépotent. C'est parce qu'il est doublement δεινόν, au sens originellement uni de ce mot, que l'homme est le plus violent : faisant-violence au sein du prépotent »². Le légendaire fatalisme grec n'est donc qu'un fantasme puisque, bien loin de se soumettre, l'individu se dresse contre le destin, au moins pour produire la distance qui donne à ce dernier

1. GA 19, p. 16 ; PS, p. 25-26.

2. GA 40, p. 159 ; IM, p. 157.

d'apparaître en tant que tel. L'homme grec ne se comprend donc pas lui-même comme se tenant en une lisse unité avec la nature, dans une manière d'état édénique ; seul le contraire est vrai : *l'homme exposé à la prépotence d'une violence originelle fait lui-même violence à cette violence*. L'homme grec se sent donc toujours en état de lutte contre une réalité violente qui le harasse suffisamment pour éveiller en son être le désir d'échapper à cette domination. *Pour la pensée du commencement, une fracture a déjà eu lieu.*

En quoi consiste exactement cette fracture qui révèle l'homme comme un faisant-violence ? Heidegger nous dit que le faire-violence consiste à rassembler *ce qui* est vécu comme nous dépassant, appelé la « perdominance » (*Walten*) de l'être, et à « le pro-duire en une patence », c'est-à-dire à le faire venir au sein d'un ouvert. Car « le pro-duire (*pro-ducere*) fait passer de l'état voilé à l'état non voilé, il présente, il porte devant les yeux [*bringt vor*]. Pro-duire [*hervor-bringen*] a lieu seulement pour autant que quelque chose de voilé parvient dans le non-voilé »¹. Le comportement du soi qui dé-voile ou pro-duit face à l'être montre donc que la fermeture guette originellement la venue au jour de ce qui vient au jour, ou que ce qui est présent est toujours sur le point de se voir rattraper par une absence originelle. Tout étant présent est constamment en instance d'absentement. Sorti du voilement, il se tient dans le non-voilé comme pour faire signe vers son futur évanouissement. Tout dévoilé est l'entre-deux d'un voilement, l'intervalle d'une double absence, et vient briser le cours de ce voilement dominant : telle est la violence originelle. « Tout va sous terre et rentre dans le jeu », dit un célèbre vers de Valéry². L'étant sort du voilement, surgit hors de lui, accède à la contrée du visible, mais a dès lors toujours déjà fait signe vers l'invisible qui l'entoure. La violence exercée par l'homme consiste à vouloir extirper ce qui accède à l'ouvert, de la proche destinée de son évanouissement. La violence de l'homme : « il pro-duit en une patence et fait perdurer l'étant », c'est-à-dire qu'il maintient l'étant dans l'ouvert, hors du retrait, et se maintient lui-même ainsi dans le site du visible.

La pensée du commencement, telle que Heidegger la constate chez les « Présocratiques », a donc déjà recouvert l'essence de l'origine. La pensée la plus matinale a déjà pris toute la mesure d'un

1. GA 7, p. 13 ; EC, p. 17.

2. VALÉRY, *Le cimetière marin*, in *Œuvres I*, p. 150.

écart non-pensé entre la prépotence du voilement et l'ouvert du dévoilé : le dévoilé, l'étant, n'est pas encore pensé comme il le sera seulement chez Heidegger, comme une mise à découvert du voilement lui-même, comme le désabritement *de* l'occultation (génitif subjectif) ; le décèlement de l'étant et le cèlement de l'être ne sont pas saisis en une continuité conflictuelle, c'est-à-dire en la continuité de leur conflit, comme l'unité d'un *Ur-streit*. Au contraire, l'essence de l'homme consiste à se tenir comme « le plus inquiétant », autrement dit celui qui se dresse contre l'inquiétant, elle consiste à se tenir du côté du dévoilé et contre le voilement. *L'homme grec accomplit son soi en arrachant au voilement ce qui est destiné à y retourner*. Il est celui qui se dresse de façon inquiétante contre l'inquiétant, celui qui refuse l'économie universelle et *a priori* immaîtrisable des choses, celui dont les agissements réfractaires poussent Anaximandre, le plus ancien des penseurs matinaux dont quelque chose nous soit parvenu, à nous mettre en garde contre la tentation de refuser la prépotence du voilement : « D'où les choses ont leur naissance, vers là aussi elles doivent sombrer en perdition, selon la nécessité ». La pensée grecque naissante vit d'une ambiguïté difficile à porter : elle constate la domination de l'être aussi bien que le pouvoir que possède l'homme de se dresser contre elle, et cette possibilité de l'être-homme est jugée encore plus dangereuse que le danger permanent présenté par le gouffre ; mais contrairement à ce qu'elle constate de la prépotence de l'être, cette pensée s'engage malgré tout dans la position qui est jugée la plus inquiétante ; elle s'engage dans l'être-homme plutôt que dans l'être, elle finit par vivre et assumer ce qui est jugé comme une révolte contre ce qui est de toute façon le plus puissant. D'une manière générale, la loi de l'être est constamment relevée par les premiers penseurs grecs dont les fragments ne cessent de rappeler l'homme à l'inéluctable emprise de l'être, mais la possibilité d'une telle confrontation entre l'homme et l'être au cœur même de l'être n'est jamais pensée, et ce, ni dans l'homme ni dans l'être. Ainsi les « Présocratiques » ont une importante valeur de témoignage pour connaître la façon dont l'être a été originellement appréhendé, c'est-à-dire pour Heidegger de façon plus originaire que jamais, mais ils se contentent toutefois de ne relever que la prépotence de l'être en demandant à l'homme de s'y conformer sans se demander comment la fracture entre l'homme et l'être peut être viable ou comment l'homme, alors que l'être est le dominant, peut se constituer comme

plus inquiétant que ce qui est censé dominer. L'homme est-il le plus inquiétant à cause du fait de se dresser contre la nécessité de béance et de mort imposée par le prépotent et qui aura toujours le dernier mot ? Certes. Mais *que l'homme soit une telle possibilité doit être inscrit dans l'être si l'être est bien le dominant*, et cela n'est pas pris en vue – cela, c'est-à-dire rien moins que le fait qu'il y ait un soi capable d'être en lui-même le plus inquiétant.

La contradiction de la pensée grecque commençante provient donc de ce que le plus inquiétant, le soi, ne coïncide pas avec le prépotent. L'homme se raidit contre la loi de l'être : « être ce qu'il y a de plus inquiétant, c'est le trait fondamental de l'essence de l'homme, auquel les autres traits doivent toujours être rapportés »¹. L'homme éprouve donc dès le commencement la présence du rien, du gouffre, de la mort et de la nuit, ainsi que le mystère de l'avènement des étants au milieu de ce vide. Mais la pensée confrontée à ce voilement recouvrant ne se sent pas encore nécessitée à emprunter le chemin qui consiste à interroger l'unité déchirée de ce surgissement à partir du rien. L'équilibre de l'ouverture et de la couverture, maintenu et entr'aperçu par la parole d'Anaximandre, est voué à l'effondrement. L'homme est constamment tenté par l'ouvert lui-même, à maintenir dans l'ouvert ce qui s'est ouvert. Et c'est de cette attitude initiale de l'homme, ce plus inquiétant parmi l'inquiétant, ce plus dévoilant parmi les choses mystérieusement dévoilées, c'est de cette violence réactive contre le voilement, que va naître la métaphysique. On constate ainsi à quel point il est impossible d'affirmer que Heidegger prône un quelconque retour aux « Présocratiques » : la pensée la plus matinale se tient, il est vrai, dans l'horizon de l'être, mais l'homme demande déjà toujours plus de dévoilement, bien que ce soit paradoxalement sur le fond du constat de la primauté de l'être.

Nous savons que l'individu a tendance à s'interpréter selon ce qu'il comprend de l'étant. Comment nomme-t-on dès lors l'étant chez les Grecs ? Heidegger affirme que le mot φύσις exprime la façon dont les Grecs l'appréhendaient initialement dans son ensemble. Or, que dit le mot φύσις ? « Il dit ce qui s'épanouit de soi-même (par exemple l'épanouissement d'une rose), le fait de se déployer en s'ouvrant et, dans un tel déploiement, de faire son

1. GA 40, p. 160 ; IM, p. 158.

apparition, de se tenir dans cet apparaître et d'y demeurer »¹. La φύσις, que nous traduisons aujourd'hui rapidement par le simple mot « nature », nomme plus originairement le déploiement initial des choses qui viennent au paraître, l'émergence première, l'éclosion ontologique originelle. Heidegger prend souvent un exemple végétal, la rose, pour illustrer cet épanouissement fondamental, mais ce qui est valable pour la rose est valable pour tout étant : « Les Grecs n'ont pas commencé par apprendre des phénomènes naturels ce qu'est la φύσις, mais inversement : c'est sur la base d'une expérience fondamentale poétique et pensante (*dichtend-denkend*) de l'être, que s'est ouvert à eux ce qu'ils ont dû nommer φύσις. Ce n'est que sur la base de cette ouverture qu'ils purent être à même de comprendre la nature au sens restreint. φύσις désigne donc originairement aussi bien le ciel que la terre, aussi bien la pierre que la plante, aussi bien l'animal que l'homme, et l'histoire humaine en tant qu'œuvre des hommes et des dieux, enfin, et en premier lieu, les dieux mêmes dans l'envoi du destin (*Geschick*) »². La nature biologique dont l'homme de science se préoccupe, est un cas particulier de cette φύσις, car jamais un étant ne pourrait venir faire rencontre sur le mode d'un vivant offert aux investigations d'une « biologie » si, d'abord et avant tout, ne venait tout simplement faire rencontre un étant *comme tel*. Le mot annonce la levée de l'étant dont l'ouverture préalable est requise avant toute activité liée à notre préoccupation. Avant d'être ceci ou cela, les choses doivent tout simplement être. « La φύσις est l'être même, grâce auquel seulement l'étant devient observable et reste observable »³. C'est ce simple phénomène que laisse entendre le mot φύσις, c'est-à-dire le phénomène en tant que tel.

« Φύσις est la venue au jour, le naître (la pro-sistance, *Entstehen*), le fait de se porter hors du latent, et par là de porter celui-ci à stance »⁴. Cette continuelle émergence demeure en son essence liée à l'absence et au voilement. Elle est donc directement liée et exposée à la « prépotence de l'inquiétant », puisque, en tant que le se-tenir-en-dehors-de-soi originel, elle est originellement liée à ce dont elle sort : le rien. Dans la φύσις, le lien de ce qui se clôt et de

1. *Ibid.*, p. 16 ; IM, p. 26.

2. *Ibid.*, p. 17 ; IM, p. 27.

3. *Ibid.*

4. *Ibid.*

ce qui s'ouvre est présent, ce qui s'ouvre ne pouvant s'ouvrir que si préexiste le fond où l'ouverture puise cet élan : par exemple, « la « plante », tout en germant, s'épanouissant et se déployant dans l'ouvert, retourne en même temps en ses racines qu'elle affermit dans le fermé – prenant ainsi son site. L'épanouissement qui se déploie est, quant à soi, un retourner-en-soi ; cette manière de déployer l'être, voilà la φύσις »¹. Mais le mot φύσις, s'il ne peut être effectivement pensé sans cette essentielle liaison au néant (ou non-étant) du voilé, pourtant, *ne dit pas* ce lien. *Il ne prononce pas le voilement même s'il le contient*. Le mince dévoilé fait oublier l'acte qui le dévoile. « La pellicule de la vie est mince [...]. Comme elle est mince. Tout le monde le sait. Mais on peut l'oublier »². C'est la raison pour laquelle Héraclite se permettra de rappeler à ses contemporains, qui devaient donc *déjà* l'avoir oublié ou avoir commencé de l'oublier, que φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ, que l'émergence se tient dans le se-mettre-à-couvert, que l'acte de venue en présence est en lui-même l'invisible. Le terme de φιλεῖ, qui constitue la pensée fondamentale des philosophes initiaux, se constitue donc d'emblée comme une *prétérition du voilement* ; elle *euphémise l'occultation* qui risque ainsi de s'éclipser totalement.

C'est la raison pour laquelle Heidegger insiste sur le célèbre fragment héraclitéen, comme pour reconduire une pensée dont les profondes implications n'ont pas été entendues par ceux à qui elle s'adressait ni développée par celui qui l'adressait : « φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ, l'être aime son propre retrait. Qu'est-ce que cela veut dire ? On a cru, on croit que c'est : l'être, étant difficile d'accès, il faut beaucoup d'efforts pour aller le débusquer de sa cache, et lui faire passer, si l'on peut dire, le goût de se cacher »³. C'est là de fait l'attitude de la métaphysique naissante et de la métaphysique en général : dissocier l'être et le voilement en arrachant ce qu'elle baptise du nom d'être à toute dimension d'obscurité, alors que l'acte dont sourd l'avènement est en lui-même ce qui par excellence et par essence se voile. Mais, « il est temps, car le besoin croît, de penser le contraire : se retirer, s'héberger soi-même en son propre retrait appartient à la prédilection de l'être, c'est-à-dire à ce en quoi il a

1. GA 9, p. 254-255 ; Q I et II, p. 508.

2. MICHAUX, *Épreuves, exorcismes*, « La marche dans le tunnel », chant dix-huitième, *Œuvres complètes*, p. 808.

3. GA 9, p. 300 ; Q I et II, p. 581.

affermi son déploiement »¹, car pour pouvoir déployer, il faut qu'une source de jaillissement soit ménagée et il est nécessaire qu'une éclosion ait sa provenance ; un arbre ne pourrait s'épanouir si ses racines ne plongeaient dans le sol nourricier, et la reclosion de l'être *est* ce sol nourricier que l'être se ménage pour justement pouvoir faire jaillir à la présence. Heidegger conclut donc : « Seul ce qui, suivant son déploiement, s'ouvre et se déclôt, et ne peut que se déclore, seul cela peut aimer se reclore. Seul ce qui est ouverture de declosion peut être reclosion. Et c'est pourquoi il ne convient pas de « dépasser » le κρύπτεσθαι de la φύσις, de le lui extirper ; bien plus lourde est la tâche de laisser à la φύσις, dans toute la pureté de son déploiement, le κρύπτεσθαι comme partie intégrante de la φύσις. Être est l'ouverture de declosion qui se clôt soi-même – φύσις »². La dimension nocturne de l'être doit demeurer attachée à toute pensée de l'être, car c'est en restant nocturne que l'être fait accéder l'étant à la clarté du visible et que l'attachement d'un regard, donc d'un soi, au déploiement de l'être commence à devenir compréhensible. Cette vérité dissimulée dans la phrase d'Héraclite, et par cette phrase même dont les autres fragments de l'Éphésien ne montrent pas qu'elle a été développée dans la plénitude de son sens, est progressivement évacuée.

Car le soi – qui se situe immédiatement face à l'inquiétant, de sorte à se dresser, dans sa posture originelle, comme le plus inquiétant au sein même de l'inquiétant – cesse de regarder la cause profonde de son activité violente d'arrachement au voilement, et se contente de déployer cette activité dans une gratuité apparente, privée de tout site. La φύσις est pensée par les Grecs comme ce qui se déploie de soi-même, indépendamment du soi : « Φύσις est le terme initialement fondamental de la langue grecque désignant l'être même, au sens du déploiement-essentiel (*An-wesen*) qui va s'épanouissant et ainsi régnant à *partir de lui-même* »³. Cette conception possède l'avantage pour Heidegger d'être une reconnaissance de la prépotence du fond ou de laisser l'être à lui-même sans le réduire à ce que le soi en peut obtenir, mais possède également le défaut de cette qualité puisque le soi, écarté du mouvement d'éclosion par la pensée initiale, est en position

1. *Ibid.* ; Q I et II, p. 581-582.

2. *Ibid.*, p. 301 ; Q I et II, p. 582.

3. GA 6.1, p. 184 ; N I, p. 166. Nous soulignons.

d'écarter de lui-même ce mouvement. Le soi, pour n'avoir pas été pensé en continuité avec la désoccultation, est ainsi susceptible d'oublier progressivement – et ce progressif oubli est la métaphysique elle-même – le *contre* originel *avec* lequel il se constitue, de se couper de lui et de se retrouver ainsi seul et sans sol au milieu du dévoilé, au milieu de ce que la φύσις a apporté : l'étant présent. La langue grecque telle que Heidegger l'interprète, porte en elle la trace d'un souvenir de l'initial voilement ontologique à quoi le dévoilé ou l'étant est soustrait, comme le confirme la notion de l'ἀλήθεια, que nous traduisons couramment par « vérité », mais qui contient bien plus de choses que ce que ce réflexe de traduction laisse entendre. La « vérité » pour un Grec ne signifie pas d'abord l'adéquation de deux choses au sein d'un univers dévoilé ou visible, mais, plus profondément, le fait d'accéder à l'univers du visible ou du dévoilé, le fait de sortir du retrait, bref, la phénoménalisation elle-même : « Pour la vérité, les Grecs possèdent une expression caractéristique : ἀλήθεια. L'α est un α-privatif. Ils utilisent donc une expression négative pour ce que nous comprenons positivement. « Vérité » implique pour les Grecs la même signification que, par exemple, le mot français « imperfection ». Une telle expression n'est pas absolument négative, mais elle ne l'est que de manière spécifique. Ce dont nous disons que c'est « imparfait » n'est pas sans aucun rapport avec la perfection, mais est précisément orienté sur celle-ci »¹. La notion d'ἀλήθεια n'est donc qu'en tant qu'*orientée* sur ce à quoi elle est rapport spécifique : la zone d'ombre de la λήθη. Il y a constante relation de la zone de lumière de l'ἀλήθεια à l'obscurité dont elle surgit. « Ἀλήθεια signifie : *ne plus être occulté, recouvert*. Cette expression privative indique que les Grecs comprenaient que l'être-à-découvert du monde doit d'abord être *conquis* de haute lutte, qu'il est quelque chose qui, de prime abord et le plus souvent, n'est pas disponible »². Il y aura donc lutte pour conquérir cette disponibilité, c'est-à-dire dans un premier temps, pour mettre en lumière. Le comportement du soi face à la désoccultation consiste à *installer* cette dernière afin de s'installer soi-même dans la lumière et d'obtenir une claire vision de l'étant déclos ; c'est pourquoi la réaction première du soi face à la λήθη tient à peu de chose : arracher au voilement ce qui de

1. GA 19, p. 15 ; PS, p. 24.

2. *Ibid.*, p. 16 ; PS, p. 25.

soi-même se dévoile mais insuffisamment pour un soi qui veut désamorcer son inquiétude en se donnant un regard le plus large et le plus pénétrant possible sur le dévoilé. Malgré cette volonté de favoriser la désoccultation, le soi grec vit encore dans la conscience de cette lutte, conscience qui s'estompe au fur et à mesure que le découvert est installé comme principe. Le comportement grec du commencement n'exclut pas la pensée du primat de la λήθη. Bref, *le soi grec tend à s'installer dans l'humainement visible, mais cette installation est encore visible.*

Il faut ainsi considérer les paroles fondamentales des penseurs matinaux comme des signes de cette conscience qui, quelles que soient les intentions de leurs auteurs, doivent être aujourd'hui rétrospectivement entendus avec le recul que le destin de la métaphysique nous a donné, comme autant d'avertissements sur le danger, régnant au cœur même de la φύσις, de perdre de vue le fond même dont elle émerge ; Anaximandre, Héraclite, Parménide, avec qui Heidegger ne cesse de dialoguer tout au long de son œuvre, tentent de maintenir la pensée et le soi dans un lien essentiel à ce qui est leur sol natal, soulignant ainsi qu'au cœur du dévoilement règne le péril d'un recouvrement de la vérité. Et le voilé, pour la pensée grecque plus tardive, finit effectivement par apparaître, lui qui constitue l'origine, comme l'ennemi de ce qui arrive à la lumière du visible, plutôt que comme ce qui donne précisément sa faveur au visible afin que ce visible soit. Cependant, les penseurs cités à l'instant ne sont pas étrangers à l'orientation que prend la philosophie, car, satisfaits d'enregistrer l'état de fait de la présence incontournable de l'obscur, ils n'ont pas su penser la pleine continuité entre cette obscurité d'abord reconnue première et essentielle (avant d'être reléguée à l'arrière-plan) et la lumière qui se tient là malgré la prépotence de l'inquiétante étrangeté. Le lien de l'être et de l'être-homme qui lui fait face n'est pas pris en garde, les Grecs ne nomment pas la coappartenance de fait entre l'homme et l'être conçu comme dé-voilement à partir de l'obscur ou ἀ-λήθεια ; la relation de l'homme à l'être qui fait de l'homme un être-hors-de-soi en permanent contact avec l'être et un être-découvrant ou phénoménalisant n'apparaît jamais : « qu'on médite seulement le fait qu'il n'y a aucun mot grec pour dire l'être de l'homme dans l'ἀλήθεια. [...] Il n'y a pas de mot grec pour cette appartenance

ek-statique... »¹. Cette continuité n'étant pas pensée – bien que, comme le dit Hölderlin, « ce qui est vrai, toujours, c'est que le monde vit à tout moment dans sa totalité »² –, la porte est ouverte à la dualité, et l'un des domaines (soit la tendance humaine à la clarté, soit la tendance de l'être au retrait, ce qui donnera plus tard les deux points de vue, difficilement conciliés puisque présumés inconciliables, de l'idéalisme et du réalisme) peut à tout moment l'emporter sur l'autre. Jamais le voilement n'est pensé par les Grecs comme la condition de possibilité même du dévoilement : car *penser sa nécessité, ce n'est pas penser sa faveur, c'est-à-dire son lien avec l'être-homme*. Ainsi, la parole d'Héraclite affirmant que φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ possède une double dimension : « Héraclite ne dit pas que l'étant comme tel se met en retrait effectivement de temps à autre, mais φιλεῖ : il aime à se mettre en retrait. Sa tendance intime la plus propre est de demeurer en retrait et, si jamais il est sorti du retrait, de retourner à nouveau dans le retrait. [...] [Pour Héraclite], la divinité bâtit le monde, d'innombrables fois, comme quelque chose de toujours autre, en jouant »³. Un tel jeu par-delà l'homme, une telle pensée, supposent que l'être se tient en lui-même et s'aime lui-même, par-delà toute considération de la présence de l'homme ; or, il est impossible de croire que l'être qui se fait jaillir lui-même comme tel au sein d'une précompréhension de lui-même puisse ainsi, dans le *Dasein* qui est une part de lui-même, se faire continuellement souffrir en ignorant l'existence de ce *Da-sein* qu'il produit et qui est quelque chose de lui-même, car s'il n'y a que l'être, comme le pense Héraclite, cela signifie que l'être est un, et s'il est un, il ne peut être en proie au dualisme qui ferait de l'être-homme-dévoilant une péripétie sans importance dans l'économie du dévoilement. S'il y a déchirure dans l'être, celle-ci doit pour Heidegger être reprise dans une mêmeté qui n'a pas encore été pensée. Héraclite indique à juste titre la prépotence du retrait, mais ne pense pas la place de la réalité humaine dans un jeu auquel l'être s'exerce seul avec lui-même, ce que contredit la présence même de la réalité humaine : « L'ouverture, par rapport à laquelle est ἡ ἀλήθεια est elle-même un être : non pas un mode d'être de l'étant

1. Q III et IV, p. 419.

2. HÖLDERLIN, *Der Einzige*, in *Gedichte*, p. 406 : « Immerdar / Gilt dies, dass, alltag, ganz ist die Welt ».

3. GA 34, p. 14 ; EV, p. 30.

qui est d'abord dégagé, du monde, mais un mode d'être de l'étant que nous désignons comme *Dasein* humain. [...] 'Αληθεύειν signifie : être-découvrant, arracher le monde à son occultation et à sa dissimulation. Et c'est là un mode d'être du *Dasein* humain »¹. La dimension de retrait propre à l'être et justement soulignée par Héraclite ne doit pas masquer la dimension de partage de cet être, aussi voilé soit-il, avec celui qu'il établit comme son *Da*.

Par-delà la profondeur même d'un Héraclite, les insuffisances de son approche ne sont pas niées par Heidegger, et notamment celle, importante entre toutes, concernant une pensée de la relation de l'être et de l'homme. Ainsi Héraclite, le plus illustre des premiers penseurs, ne montre-t-il pour Heidegger aucune pensée du dire comme tel, c'est-à-dire aucune conscience du lien que le dire manifeste entre l'être et l'être-homme dont l'essence comme compréhension d'être est de nommer l'être dans chacune de ses paroles : « Ainsi les Grecs ont-ils sans doute l'expérience du dire. Mais ils ne pensent jamais, pas même Héraclite, l'être du langage »², autrement dit l'être de la liaison entre l'homme comme *logos apophantikos* et l'être, car « dire – qu'il advienne spécialement sous la forme d'un énoncé ou non – c'est toujours dire l'être »³. Les premiers Grecs habitaient dans l'être, mais ils ne l'ont jamais pleinement pensé⁴, en ce sens qu'il n'ont jamais pensé le lien de l'être et de celui pour qui il y a de l'être, l'être-homme qui, comme précompréhension de l'être, se constitue comme phénomène de l'être comme tel. Il ne s'agit pas pour Heidegger de penser l'homme seulement comme celui qui est atteint et frappé par le mystère de l'être, mais comme celui qui, du fait qu'il est lui-même inscrit dans l'être et que cet être est un, peut sans contradiction y trouver un lien provenant de l'être même et, de fait, le réconfort apporté par une conscience de communauté : « ainsi atteints mais aussi frappés, [nous trouvons] dans l'être le plus grand réconfort »⁵. Ce réconfort ne peut être éprouvé par la pensée que si l'unité de l'être et de l'essence de l'homme lui apparaît, et non par le simple constat que l'être demeure dans son mystère sans que le lien de ce mystère à

1. GA 19, p. 17 ; PS, p. 26.

2. GA 7, p. 233 ; EC, p. 277.

3. GA 34, p. 281 ; EV, p. 311.

4. Cf. GA 7, p. 233 ; EC, p. 276.

5. GA 51, p. 66 ; CF, p. 90.

l'homme même qui le pense ne soit abordé. Pour le soi, le voilement (la λήθη) devient pourtant l'ennemi, l'inquiétant à quoi le dévoilé doit être scrupuleusement arraché, contre quoi l'homme, se plaçant lui-même sous l'obédience du dévoilé, combat et constitue son soi. Le soi grec est donc lui-même dressé contre la λήθη, tout comme la puissance de l'invisible l'est de son côté contre le soi ; il n'y a pas chez les premiers Grecs de cessation du combat, même s'il y a, dans la tragédie par exemple, une acceptation de ce combat, lui-même appréhendé comme une défaite permanente. Le soi se construit *contre* la prépotence de l'occultation et ne l'accepte qu'en des termes bellicistes ; le soi n'est pas (encore) un sujet coupé de l'être, mais il est *contre l'être dans l'être* : telle est sa situation initiale pour la pensée. Il a besoin de l'inquiétant comme de l'opposé auquel il s'oppose, mais il continue à définir son essence par rapport à cette violence à laquelle il fait violence. On comprend comment un Nietzsche a pu se sentir détenteur d'un tel héritage.

L'attitude originelle du soi et son essence doivent donc être déterminées avec nuance : les notions de « sujet » ou de « personne » n'ont pas lieu d'être chez les Grecs, mais ces derniers possèdent tout de même une pensée de l'homme. Celui-ci n'est pas un sujet, un pur esprit « logique », mais un rapport de violence avec-et-contre une violence originelle. Le soi grec ne se pense pas lui-même en unité avec cette violence dont il est issu, il n'éprouve pas son être comme pris dans un procès de différenciation du voilement par lui-même, il n'éprouve pas sa propre différence comme étant portée par le pli de l'être, puisque ce pli reste impensé. Le soi ne ressent pas son ipséité comme appartenant à un combat qui aurait lieu dans l'être même, mais il ne se saisit que comme ce qui est le plus inquiétant d'oser se dresser contre l'inquiétant. Cependant, ce précaire équilibre dans le combat ne peut pas durer, et cela pour une raison qui n'apparaît qu'avec l'histoire elle-même et qui ne peut donc pas encore venir à l'esprit du *Dasein* grec : l'être et sa violence inquiétante ne demandent au fond qu'à entrer dans le retrait. La signification de la pensée d'Héraclite est restée cachée à son auteur lui-même qui a pris acte de la teneur fondamentalement obscure de l'essentiel mais, l'ayant relevée, n'a pas mesuré *le sens* de cette obscurité comme ce qui appartient à l'être-jaillissant comme tel et à la phénoménalisation qui s'associe un soi pour qu'il y ait phénomène. Il n'y a donc chez Heidegger aucune volonté de faire sienne la phrase d'Héraclite autrement qu'en y dégageant ce dont il est question et qui a pu ne

pas se manifester pleinement à son auteur : « Il s'agit, dans le contact du texte étudié, de toucher – et d'être touché par – la chose elle-même. Donc le texte n'est jamais qu'un moyen, et non une fin »¹.

Par conséquent le soi, à partir du moment où il se constitue avec-et-contre la prépotence de l'être, a toujours déjà « gagné ». Il ne sait pas ce qui ne sera révélé que par la pensée heideggerienne : à savoir qu'il ne peut tenir son être de combattant que du combat inhérent à l'être lui-même ; car tout ce qui est est dans l'être, et la possibilité de se tenir face à l'être doit appartenir à ce dernier. Recevant ce statut de combattant, régi en totalité par un être à qui il n'accorde de puissance que pour la refuser et sans jamais s'interroger sur la possibilité même d'un tel refus, le soi de l'homme grec va jouer le jeu de la φύσις et se placer dans la direction même que prend cette φύσις tendue vers le jour ; il bénéficie ainsi de ce que celle-ci fait advenir. L'advenu, à qui il est donné par le voilement lui-même d'être un tel advenu (ce que l'homme grec ignore), va acquérir la prévalence aux yeux du Grec, précisément ravi de voir qu'une issue avantageuse peut émerger de ce combat. Ce qui est essentiel pour lui, ce n'est pas que quelque chose accède à l'ouvert, mais que le voilement se trouve ainsi surmonté : « ce qui demeure essentiel pour le non-voilé, ce n'est pas seulement que, de quelque manière, il rende accessible ce qui paraît et qu'il le maintienne ouvert dans son paraître, mais bien que le non-voilé surmonte constamment un voilement du voilé. Le non-voilé doit être arraché à son occultation, lui être pour ainsi dire enlevé et dérobé »². Le plus important est donc bien en quelque sorte de porter des coups à l'ennemi. Mais l'étonnant demeure justement que l'ennemi ne demande pas mieux que d'avoir l'air d'être atteint par ces offensives répétées. L'être aime entrer en son retrait, il vit de ce retrait dans lequel il préserve et tient à l'abri sa possibilité d'émergence. Cette dilection de l'être pour le voilement, comme nous savons, est bien notée mais non pensée par Héraclite, l'accent étant porté sur la dissimulation et non sur le sens du lien de dilection entre le voilement et le dévoilement, ou sur celui entre l'être et l'homme. Si l'être n'était pas déjà retrait, alors jamais l'étant ne pourrait accéder au jour de la présence, et jamais le soi n'aurait la possibilité de s'élever contre lui. *Tout ce qui*

1. Q III et IV, p. 372.

2. GA 9, p. 223 ; Q I et II, p. 449.

est, est dans l'être, donc tout ce que l'on a vient de l'être : c'est la loi fondamentale de la pensée heideggerienne.

Ce que le *Dasein* grec croit être un combat, cela n'est en fait qu'un combat rendu seulement possible par le retrait toujours déjà advenu de l'être. Le voilement se voile en tant que tel, c'est là son être-essentiel, ignoré par les penseurs initiaux comme par les suivants. Or, le soi ne peut s'ipséiser que dans le combat, c'est-à-dire face à cet autre absolu contre-et-avec¹ le quel il est. Donc, si ce *contre* originel tend à s'éclipser, le soi lui-même ne trouve plus d'opposition originaire, il ne s'ipséise ainsi qu'avec de plus en plus de difficultés, c'est-à-dire qu'il entre dans la possibilité de manquer ce qui lui est propre. Si l'affrontement disparaît, alors l'être également, et il n'y a plus possibilité d'évoluer vers le soi propre.

Et c'est bien ce qui advient aux yeux de Heidegger : la pensée originelle du soi entre en déchéance avec l'avènement du primat de l'étant ou de la sphère du visible, avènement que Heidegger fait coïncider avec le début de la métaphysique, c'est-à-dire de l'oubli de l'être comme être et de sa réduction à l'aspect de stabilité ou de constante présence propre à la morphologie de l'étant. Le soi a besoin, pour être ce qu'il est, à savoir une position de soi dans la singularité, d'un obstacle – Fichte dirait, *mutatis mutandis*, d'un non-moi. Mais cet obstacle et la façon dont le soi s'y rapporte pour être ce qu'il est puis se singulariser en son propre, doivent demeurer pour Heidegger indéterminés, demeurer une indétermination et ne pas prendre la figure d'un étant contre lequel le soi rebondirait afin de se constituer. Ce face à quoi le soi se porte pour revenir à soi n'est pas chez Heidegger une consistance solide mais un abîme.

Selon Heidegger, cet obstacle apparaît dans sa teneur abyssale uniquement chez les premiers Grecs ; il possède d'abord pour base une intuition de la « prépotence de l'inquiétant ». Contre cet inquiétant se dresse le soi s'exposant comme tel au châtement qui, pour les Grecs, punit l'audace d'avoir affirmé sa singularité, comme il ressort du destin des célèbres héros tragiques. Mais si l'inquiétant entre en retrait, le soi ne se meut plus qu'au sein du dévoilé, de l'étant, et le rapport à l'occultation première tend à s'estomper. Par conséquent, avec l'avènement d'une pensée du visible et de la lumière, c'est-à-dire avec la métaphysique et le primat de l'étant, le

1. C'est la traduction complète du *cum* latin, dont on retrouve la richesse dans l'expression « *bellum gerere cum* » : « combattre contre ».

soi ne constituera son ipséité qu'en deçà de lui-même, par rapport à l'étant et sur le modèle de la présence constante de cet étant, c'est-à-dire comme ce qui en lui-même est visible et paru à la clarté du jour, comme ce que la métaphysique nommera à l'avenir « le moi » ou « le sujet ». Alors que le soi est ouverture à l'être, comme l'atteste la précompréhension d'être, et que ce statut complexe le fait échapper à la guise de l'*idem*, « l'étant proprement dit est le constamment disponible, la présence persistante »¹. Mais à partir du moment où l'étant présent est appréhendé en relation avec le mystère de présence en qui il se tient, il est impossible que l'étant devienne la pierre de touche d'une pensée de l'ipséité. La transformation du regard opérée par Heidegger, qui passe de la *question directrice* « qu'est-ce que l'étant ? » à la *question fondamentale* « qu'est-ce que l'être ? »², doit parvenir à modifier inévitablement la relation que la pensée entretient avec l'origine de la subjectivité : « lorsque nous avons simplement devant nous cette grossière question directrice : qu'est-ce que l'étant ?, alors nous pouvons à tout le moins encore discerner quelque peu comment un tel questionnement accède à nos racines, dans la mesure où nous sommes nous-mêmes aussi en quelque sorte un étant et sommes ainsi concernés par la question de savoir ce que l'étant est. Mais maintenant qu'il nous est apparu que le questionnement de l'étant se tient au sein de la perspective de la présence et de la constance, il n'y a absolument plus moyen d'apercevoir ce que cette compréhension de l'être, ce que ce constat – être signifie « présence constante » –, même mis lui-même en question, peut bien avoir à faire avec l'ouverture d'une pensée dirigée vers nous-mêmes »³. La pensée qui veut atteindre le soi en son propre ne peut trouver sa voie « si nous ne questionnons l'homme qu'à l'intérieur de la question directrice »⁴, c'est-à-dire comme s'il ne s'agissait que d'un étant parmi l'étant, quand il nous faut « radicaliser la question directrice en question fondamentale »⁵ afin de prendre en compte l'être et l'accession du soi à l'être.

1. GA 31, p. 174 ; EL, p. 169.

2. Distinction entre « question directrice » et « question fondamentale » opérée par le cours de 1930 sur *L'essence de la liberté humaine* (GA 31).

3. GA 31, p. 113 ; EL, p. 114.

4. *Ibid.*, p. 127 ; EL, p. 127.

5. *Ibid.*, p. 128 ; EL, p. 127.

Le soi est lui-même précompréhension d'être, et ne peut être approché de façon satisfaisante que dans le cadre d'une question prenant en compte l'être en tant qu'être : « le questionnement propre à la question fondamentale a en même temps en soi l'orientation questionnante vers le fondement de la possibilité de l'être-homme. Il met en question l'homme dans le fond de son essence, c'est-à-dire qu'il abrite en lui la possibilité d'une approche ouvrante de l'homme qui ne l'attaque pas de l'extérieur, mais monte du fond même de son essence »¹. Question de l'être et question sur l'être du soi comme compréhension d'être sont une seule et même question. Pour Heidegger, la question du soi demeure orientée autour de la question de l'être avec laquelle elle ne fait qu'un : « La question de l'être, tout comme la question de la vérité (se-mettre-à-découvert, *Unverborgenheit*), et cela signifie du même coup la question de l'unité intime de l'événement qu'est l'aspiration à l'être et la capacité de désabriter, est une question portant sur l'homme même, une question orientée dans une perspective bien déterminée et qui revendique l'homme d'une manière bien déterminée ; une question portant sur l'homme qui ne le réduit pas entre autres à son petit Je et à ses contingences, à ses misères et à ses détresses, mais qui met l'ampleur et l'originarité de son fondement essentiel, c'est-à-dire de son *Dasein*, en relation avec l'étant en entier et nous fait pressentir quelque chose de l'inquiétante de cet étant »². Le lien entre l'homme et l'être a lieu à l'endroit où l'homme éprouve l'inquiétante logée au cœur même de l'étant, c'est-à-dire à l'endroit où l'homme est confronté à l'étant dans la brutalité de sa présence nue, à l'endroit du soi comme *Dasein* ou précompréhension de l'énigme de l'être et de l'être comme énigme.

La possibilité la plus haute concernant la structure de l'être-homme étant celle de la relation à l'être, poser la « question fondamentale », c'est-à-dire interroger l'être, revient à interroger le soi en ce qu'il a de plus propre. C'est la raison pour laquelle il est nécessaire de se pencher sur la façon dont la philosophie a occulté la question de l'être pour éclairer la façon dont l'origine de l'ipséité est restée dissimulée dans ce qu'elle a de plus essentiel : « la question de l'être comme tel, correctement posée, conduit [...] vers

1. *Ibid.*, p. 127 ; EL, p. 126.

2. GA 34, p. 247.

la question de l'homme »¹. La méditation de Heidegger sur la pensée grecque commençante nous apprend qu'à l'origine, l'étant était appréhendé dans l'horizon d'un gouffre inquiétant dont il surgissait à la présence, et que la présence en qui se tient le présent ou l'étant était elle-même vécue comme un abîme ou un κρύπτεσθαι. Les premiers Grecs n'ont pas interrogé cet abîme ni la possibilité de sa communication avec la réalité humaine, mais ils ont reconnu sa domination. Heidegger revient à la *Stimmung* de ce constat premier d'une initiale béance ; il se place en deçà des dérives qui auront lieu ultérieurement et qui feront disparaître toute pensée du gouffre afin de situer le soi dans ce que la structure de l'étant offre de rassurant et d'interpréter la structure du soi selon la structure de l'étant. L'étant séparé de sa mystérieuse décloison, ou de la φύσις prise dans sa pleine dimension, apparaît comme un simple présent disponible coupé de la terre d'absence dont il émerge. Si bien que, pour Heidegger, une fois opéré le passage de la « pensée matinale » (les Présocratiques) à la « pensée antique » (Platon, Aristote), le concept d'être change de signification pour la philosophie : « selon le concept antique de l'être, est authentiquement ce qui est toujours »².

Mais que devient précisément la φύσις pour parvenir au soi sous cette forme et comment l'initiale pensée d'abîme se métamorphose-t-elle en cette métaphysique qui aboutit à un primat inaperçu de l'étant, et à une ipséisation réductrice qui oblige le soi à s'apparaître à lui-même comme un étant ? Comment se détermine la structure métaphysique du soi ? Comment la naissante métaphysique de la subjectivité se situe-t-elle par rapport à la φύσις ?

Le mot φύσις comporte deux significations, deux déterminations distinctes et pourtant ayant simultanément sens dans ce même mot : « la φύσις nomme d'une part l'éclosion dans sa différence au déclin, [...] et elle nomme d'autre part l'ajointement entre la φύσις et le κρύπτεσθαι »³. On a donc d'une part l'éclosion, dans sa différence à l'occultation, d'autre part le rapport éclosion-occultation comme essence unitaire de la φύσις. Que signifie cette ambiguïté originelle que Heidegger n'hésite pas à qualifier d'énigme ? L'essence de la φύσις est constituée tantôt par la première signification, tantôt par la

1. GA 31, p. 123 ; EL, p. 123.

2. GA 20, p. 241.

3. GA 55, p. 158.

seconde, et c'est là que se trouve la difficulté. Cette dualité d'occurrences ne provient d'aucune éventuelle imprécision dans la formulation de la pensée heideggerienne, mais procède de la pensée grecque elle-même pour laquelle, à la différence de chez Heidegger, cette ambiguïté demeure impensée. Or, il est en outre évident que, parmi les deux déterminations soulignées, c'est la seconde, celle du lien indéfectible entre la décloison et le retrait, qui demeure la plus originale, car la première détermination tend à passer sous silence la présence du voilement qui règne au cœur de tout dévoilement d'étant.

Bref, dans la première signification de φύσις, le voilement est en passe de tomber dans l'oubli, l'occultation s'occulte et seule l'éclosion des étants à la présence retient le regard. Le primat de la pensée de l'éclosion, au détriment de la liaison essentielle entre le décèlement et le cèlement, est pour Heidegger le commencement d'un déclin de la pensée du fond. Ce primat naissant est le signe de ce que, la φύσις ayant déjà tendance à être pensée par les Grecs plus en son résultat qu'en son déploiement, la pensée la plus matinale est irrésistiblement portée vers un oubli progressif du voilement, de l'inquiétant. Le primat de ce qui apparaît est patent, et cela nous est manifesté par le seul fait que le mot φύσις puisse prendre la signification de pure éclosion. Il y a ainsi *au cœur même de ce mot*, comme nous avons vu, une sorte d'inhérent oubli qui naît et se renforce à partir de son emploi bien assuré, une occultation de l'occultation qui place dès lors la pensée dans le lieu de la pure ouverture, du pur manifeste, et oblige Héraclite à prononcer une phrase dont la simple existence rappelle que l'emploi de φύσις est menacé par une certaine dérive de son expérience première. « Héraclite l'Obscur » rappelle précisément l'homme à l'obscurité, il prononce en une parole (φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ) la teneur essentielle d'obscurité de ce qui va devoir affronter l'oubli le plus tenace pour n'avoir pas été tenu – par Héraclite lui-même, ainsi porteur de toute l'ambivalence de l'esprit grec d'avant le commencement platonicien – dans l'unité avec ce qui lui fait face, le soi ; Héraclite, témoin méditant d'un état de fait (le voilement) mais non penseur de la possibilité d'une coexistence dans l'être-homme entre le retrait et l'émergence, souligne sans se donner les moyens de la garder, la teneur de l'être dont la nomination comme φύσις laisse dans l'ombre la liaison au voilement. Le mot φύσις *ne comprend pas en lui-même et pour ainsi dire dans sa chair* la nécessité du voilement ; il risque

ainsi de perdre progressivement son sens profond au gré du bavardage quotidien qui se repasse inmanquablement les mots comme une monnaie d'échange, dit Heidegger, ceux-ci se trouvant alors privés de leur force originelle de nomination.

On ne finit donc par voir dans la φύσις que l'éclosion en tant que telle, le champ de l'ouvert, puis en dernier lieu par n'attacher d'importance qu'à *ce qu'*elle fait émerger dans sa propre lumière ; l'ἀλήθεια comme décloison est coupée de sa propre provenance, c'est-à-dire de la λήθη : « la décloison du simple exclut purement et simplement la possibilité de la non-vérité » ¹, c'est-à-dire de ce qui n'est pas ouvert mais se constitue comme obscurité fondamentale, la λήθη. La pensée grecque évolue dans le sens d'une « tendance à l'intelligibilité » ². N'est retenu par la pensée que ce dont la vue a besoin, à savoir l'étant présent, et la décloison ou le champ de l'ouvert devient pour la pensée la présentété de ce présent : « cette décloison n'est rien d'autre que la présence pure du simple en lui-même, la pure et simple présentété qui exclut absolument tout ce qui n'est pas encore ou n'est plus présent parce qu'elle n'en a essentiellement aucun besoin » ³. La φύσις ouvre un champ d'apparition avec lequel elle finit par se confondre, elle donne aux étants d'être présents et d'occuper en son espace la place dessinée par leurs contours ; elle permet au πέρας (la limite) de s'avancer hors de l'ἄπειρον (l'illimité, que les Grecs comprennent de façon *significativement péjorative* comme l'indéfini chaotique). « Φύσις [...] signifie l'épanouissement dans l'ouvert, la source de cette éclaircie dans laquelle seulement quelque chose peut venir paraître, se placer dans son contour, se montrer dans son aspect (εἶδος, ἰδέα) et être présent à chaque fois comme ceci ou cela » ⁴. Cette phrase de Heidegger ajoute toutefois un élément fondamental par rapport à ce qu'il explique être la pensée grecque, et ce en tentant de penser de façon unitaire le processus de décloison et le résultat visible de ce dernier : elle montre comment de la φύσις émerge l'aspect même de l'étant déterminé, son contour, la place qu'il occupe en cet espace de clarté. La φύσις comme clairière du visible donne au visible de devenir le visible qu'il est ; elle autorise chaque étant à se dresser

1. GA 31, p. 102 ; EL, p. 104.

2. GA 19, p. 639 ; PS, p. 604.

3. GA 31, p. 105 ; EL, p. 107.

4. GA 4, p. 56 ; AH, p. 74.

dans une limite, la limite de son apparence, de son aspect, de son visage, de ce qui en lui peut être vu, bref, de ce que les Grecs ont nommé à partir de Platon son *ιδέα*.

Ce n'est donc rien de moins que la signification fondamentale-ontologique de ce que notre pensée utilise et use sous le nom devenu banal d'« idée » en en faisant une propriété intérieure au soi, qui est mise ici en relief par Heidegger. L'idée, du verbe grec *ιδεῖν* (voir), est définie comme ce qui est à chaque fois visible. Autrement dit, tout étant n'est ce qu'il est que dans sa *visibilité*¹, sa détermination, ses contours, son *aspect* – le concept d'idée sera traduit en latin par *species*. Tout présent n'est présent que dans et comme ce qu'il donne à voir. « Ce qui, venant ainsi à stance, devient en soi *stable*, s'installe par là de soi-même librement dans la nécessité de sa limite, *πέρας*. Celle-ci n'est rien qui vienne d'abord de l'extérieur s'ajouter à l'étant. Elle est encore bien moins un manque, une amputation. L'arrêt, la rétention à partir de la limite, le se-posséder dans lequel le stable se tient, c'est cela qui est l'être de l'étant, et qui constitue d'abord l'étant comme tel, en le différenciant du non-étant. Venir à stance signifie par suite : conquérir pour soi une limite, se délimiter. C'est pourquoi un caractère fondamental de l'étant est : *τὸ τέλος*. Et cela ne signifie ni le but visé ni le propos, mais le terme »². Le terme, la limite, la détermination, l'étant sont ici les mêmes choses. Sans cette délimitation, l'étant ne pourrait pas s'avancer dans l'ouvert de la manifestation. Ainsi, « « terme » n'est nullement compris ici en un sens négatif, comme si par là quelque chose n'allait pas plus loin, ne marchait plus, et s'arrêtait. Le terme est terminaison au sens d'accomplissement. La limite et le terme sont ce par quoi l'étant commence à être »³.

Nous assistons progressivement, à partir de la pensée même de la φύσις, comme déclosion qui instaure un espace d'accueil, à la naissance d'une possibilité de ce que Heidegger nomme « l'errance métaphysique » et qui consiste en l'oubli progressif de l'être en tant que tel associé à un accroissement du paradigme de la visibilité. Au fur et à mesure de l'éclosion de l'étant, le procès sous-jacent qui constitue le ce-sans-quoi de tout apparaître, entre progressivement

1. Terme générique qui dépasse toute différence du sensible et de l'intelligible et qui s'applique à toute réalité.

2. GA 40, p. 64 ; IM, p. 70.

3. *Ibid.*

en retrait. C'est d'abord le voilement qui se retire au profit de l'acte de dévoilement avec lequel on finit par confondre la φύσις en son entier. C'est ensuite le dévoilement même qui s'éclipse au profit de ce qu'il dévoile. On a donc à chaque étape un retrait impensé et inaperçu de la donation au profit du donné. « L'être-recouvert est le concept complémentaire du phénomène »¹, comme nous l'avons appris. À chaque fois, ce qui découvre est mis à couvert *dans* ce qu'il découvre : la nuit d'où sourd le jour, *dans* le jour, puis à son tour la clarté du jour d'où sourd l'éclairé, *dans* l'éclairé. Si bien qu'une *double profondeur de retrait* a toujours déjà eu lieu quand le soi appréhende l'étant le plus banal. Le soi a toujours déjà été exposé à la nuit, puis à l'éclaircissement du jour, avant de pouvoir se pencher sur le moindre des étants qui composent son monde et qui sollicitent son affairément dans la quotidienneté, dans cette *journée* qui est bien *née du jour*. La première dimension de retrait, celle du retrait de la λήθη dans l'ἀλήθεια, ou de l'obscur dans l'ouvert, va être elle-même occultée et l'ἀλήθεια, d'arrachement au retrait, va être pensée comme ouvert *sans* retrait, c'est-à-dire sans relation au retrait, loin donc de toute considération de sa provenance. La lumière va être séparée de son origine nocturne que la pensée ne prendra plus en compte : cette occultation de ce qui par nature est occulté parce qu'obscur est pour Heidegger l'acte de naissance de la métaphysique. Et le manque d'une authentique pensée du soi en ses guises propres est responsable de cet oubli de l'être qui caractérise la métaphysique ; le soi s'interprète selon l'étant apparu et n'accède pas à la spécificité comportementale de sa propre sphère, qui est d'être tourné vers l'être ; c'est la raison pour laquelle, s'oubliant soi-même comme contact avec l'être et s'interprétant selon l'étant, la primauté de l'étant n'est jamais contredite par la façon dont le soi se rapporte à soi-même : « les Grecs n'étaient pas tournés de manière primordiale vers les connexions anthropologiques, mais il s'agissait pour eux d'élucider l'être du *monde* dans lequel vit l'homme. D'une manière tout à fait naïve et allant de soi, ils utilisèrent pour interpréter l'*existence*, c'est-à-dire l'être de l'âme, les mêmes moyens que pour élucider l'étant en son être. C'est là une tendance invétérée dans le *Dasein* naturel, dans la mesure où c'est dans le monde de l'expérience donné de prime abord qu'il puise les moyens de son auto-explicitation. La recherche

1. SuZ, p. 36 : « Verdecktheit ist der Gegenbegriff zu « Phänomen ». »

grecque ne fait que suivre cette tendance, à la fois tout à fait rudimentaire et en elle-même justifiée, à s'explicitier soi-même à partir de ce qui est donné de prime abord »¹. Si le soi ne se réduisait pas lui-même à l'étant, il se verrait comme un étant qui a relation à l'étant et verrait ainsi autre chose que de l'étant, ce qui contribuerait à éveiller un regard pour l'être en tant qu'être et à ne pas réduire toute son essence à l'expérience du domaine de ce qui est seulement visible dans la lumière. Le soi, se confondant avec son expérience lumineuse, délaisse sa propre dimension d'énigme que lui confère sa proximité à l'énigme, et ne recherche en soi-même que les zones structurellement semblables à ce qui lui est immédiatement accessible. La philosophie semble bel et bien soumise à cette fatalité de l'œil dont Pierre de Marbeuf expose l'éternelle anatomie de lumière et de transparence dans ces belles paroles : « Il comprend trois humeurs, l'aqueuse, la vitrée, / Et celle de cristal qui nage entre les deux : / Mais ce corps délicat ne peut souffrir l'entrée / À cela que nature a fait de nébuleux » ; tout en reconnaissant dans cet « organe » tendant à devenir simple « *organon* », la contradiction que lui transmet d'avoir au cœur de sa lumière une nuit, d'avoir en soi le mystère constitutif que toute métaphysique veut évacuer : « Bref, l'œil mesurant tout d'une même mesure / À *soi-même inconnu, connaît tout l'univers* »².

La question essentielle que Heidegger pose à cette métaphysique qui en vient à confondre être et lumière, soi et vision d'un visible sans prendre en considération la possibilité d'une vision de l'invisible, est la suivante : « Si l'être se tient dans la clarté de la constance et de la présence, quelle lumière est-elle source de cette clarté ? »³. Évoquer une lumière source d'une autre lumière est ici paradoxal : Heidegger ne peut penser ici à une source qui soit en elle-même lumière puisqu'il prononce le mot « présence », et qu'en deçà de la présence, dernière lumière visible, il ne peut s'agir d'une autre lumière, mais d'une autre forme de lumière elle-même non lumineuse bien qu'éclairante. C'est cette lumière invisible en elle-même et source non lumineuse de lumière, qui peut, précisément parce qu'elle n'est pas elle-même éclairée, se mettre

1. GA 19, p. 371-372 ; PS, p. 351.

2. MARBEUF, *L'Anatomie de l'œil*, in *Le Miracle d'Amour*, Obsidiane, 1983. Nous soulignons.

3. GA 31, p. 114 ; EL, p. 115.

naturellement en retrait et se faire oublier par la pensée métaphysique. Le but de Heidegger est de remonter, après l'avoir fait apparaître, cette pente que descend selon lui la métaphysique qui délaisse le sombre originaire pour s'installer dans la lumière : « Nous ne voyons l'éclair que si nous entrons dans l'orage de l'être », et la pensée doit descendre « dans une profondeur toujours plus sombre où sourd une énigme »¹.

La métaphysique nous fait assister à un retournement au sein duquel le dérivé (l'aspect de l'étant, l'idéα) parvient à être considéré comme l'originaire. Paradoxalement, « pour l'être (φύσις), ce qui s'impose à la fin comme *non déterminant mais prédominant*, c'est le mot ιδέα, εἶδος, idée »². L'avènement de la φύσις lui-même s'achève en une entité s'offrant au regard. La venue au jour est venue au jour de *ce qui* vient au jour et qui finit par capter de façon privilégiée le regard de l'homme. En fin de compte, seul ce qui apparaît est considéré, et non plus vraiment la façon dont il apparaît ; et, si cette façon d'apparaître est encore questionnée, si l'on se demande encore comment l'étant peut être, c'est toujours en vue et à partir de cet étant, et non en vue de l'être qui le fait être l'étant qu'il est. Là est pour Heidegger le ressort de toute métaphysique : une pensée essentiellement centrée sur le visible et la manière dont ce visible est éclairé. La métaphysique se sert de la possibilité de transcendance vers l'être inhérente au soi qui comprend l'être, uniquement pour penser l'étant et le fonder, refusant de penser le vide dont cet étant surgit, est entouré et pénétré. « La métaphysique part de l'étant, s'élève jusqu'à l'être, pour revenir à l'étant en tant qu'étant et l'éclairer dans la lumière de l'être »³. Elle se sert de l'espace accordé par l'accession native du soi à l'être, pour se doter d'une possibilité de se tourner uniquement vers l'étant afin d'en faire un plus ample usage et un usage de plus en plus ample. L'étant est ainsi et au bout du compte pris pour fin alors qu'il n'est que résultat, puis il est pris pour centre alors qu'il n'est que dérivé. « Si la métaphysique questionne bien en vue de l'être de l'étant, elle ne questionne pas sur l'être lui-même »⁴.

Avec le primat du visible s'instaure une pensée de l'idéα, pensée

1. GA 7, p. 234 ; EC, p. 278.

2. GA 40, p. 189 ; IM, p. 184. Nous soulignons.

3. Q III et IV, p. 394.

4. *Ibid.*, p. 393.

dont le principal représentant est Platon. Aux yeux de Heidegger, la pensée platonicienne consolide la tendance du soi à se réfugier vers ce qui lui est toujours le plus visible, et élabore ainsi une théorie de l'Idée comme source de tout étant. S'inaugure alors le travers qui consiste à expliquer l'étant en sa totalité par un autre étant supérieur mais du même type, c'est-à-dire toujours étant ; c'est l'instauration théorique de l'*ontothéologie*.¹ « La pensée occidentale, en suivant le leitmotiv $\tau\iota\ \tau\acute{o}\ \acute{o}\nu$, qu'est-ce que l'étant dans son être, va de l'étant vers l'être. La pensée monte de l'un vers l'autre. Suivant sa question directrice, la pensée franchit chaque fois l'étant, elle le transcende dans la direction de son être, non pour laisser l'étant derrière elle en l'abandonnant, mais pour représenter l'étant grâce à ce franchissement, à la transcendence, dans ce qu'il est *en tant que* l'étant »².

L'étant est continuellement pris par la pensée comme référentiel de départ. Le soi va de l'étant à l'étant, à la faveur d'un regard non insistant jeté sur l'être. « Un tel procédé oublie ce qui est décisif, c'est-à-dire le jet du regard »³. Ainsi, le primat du visible occulte le jet de regard qui le rend seulement possible. Mais cela importe peu à une telle pensée, elle-même grisée par son apparente efficacité : « Depuis lors l'interprétation de l'être comme idée gouverne toute la pensée occidentale et toute l'histoire de ses variations jusqu'aujourd'hui »⁴. Pour Heidegger, étant et idée sont la même chose, à savoir le résultat visible d'une même phénoménalisation ou d'un même jaillissement invisible ; l'instauration de la domination de l'un est donc simultanément celle de la domination de l'autre. *Étant et idée sont synonymes* : l'étant, c'est ce qui est visible, ce qui est venu au jour pour un soi, prenant place dans la clarté dégagée par ce soi. « Ce-qui-se-tient-là-en-soi devient, en tant qu'il est regardé, ce-qui-se-pro-pose, ce qui s'offre en son é-vidence. L'é-vidence (*Aussehen*) d'une chose est ce que les Grecs nomment εἶδος ou

1. L'onto-théologie consiste à désamorcer l'endurance exigée par l'inquiétant, en expliquant la présence de l'étant par celle d'un autre étant plus éminent, c'est-à-dire plus maniable, sans prendre en garde la venue en présence comme telle. Alors « au sein de l'étant, il nous reste toujours une issue, et c'est même la tâche qui nous incombe : reconduire un étant donné à un autre étant que nous tenons pour plus familier et plus élucidé et l'élucider par cette reconduction même, avec le soulagement de l'avoir ainsi expliqué comme il se devait » (GA 51, p. 59 ; CF, p. 82).

2. WhD, p. 135 ; QP, p. 206.

3. *Ibid.*, p. 141 ; QP, p. 214.

4. GA 40, p. 189 ; IM, p. 184.

ιδέα. Dans εἶδος résonne primitivement ce que nous pensons aussi quand nous disons : la chose a un visage, elle est montrable, cela se tient. La chose « sied ». Elle réside dans l'apparaître, c'est-à-dire dans le surgissement de son essence »¹. L'avènement de l'étant et ce qu'en voit le soi sont co-originaux, mais ce phénomène de co-originaux par lequel le regard du soi appartient au déploiement de l'aspect de l'étant et lui est associé ne vient pas à la pensée. Le soi ne se comprend pas à l'origine comme en étroite collaboration avec la dimension de surgissement de l'étant et n'interroge pas la possibilité de la compénétration du regard avec l'apparu. Le soi se réduit lui-même à se mouvoir dans la région du visible ; captivé par une liaison entre l'étant et son regard le plus immédiat, il abdique toute pensée de son propre être, il abandonne toute lutte et tout combat avec l'inquiétude du voilement. Il demeure inscrit dans l'évidence de l'ouvert, dans ce qu'il voit, et se considère lui-même de la manière même dont il se voit, comme un étant. Les lignes directrices pour l'émergence du « moi-sujet » sont à présent instituées : l'évidence propre à la visibilité devient le critère d'interprétation, et le soi, considérant le domaine de l'appréhensible comme l'unique vérité, ne s'approche de soi que pour se saisir soi-même, ce qui revient à évacuer l'épaisseur de l'être qui est en lui.

« Le mot ιδέα veut dire : ce qui est envisagé dans le visible, le spectacle qu'offre quelque chose. Ce qui est offert est l'évidence, εἶδος, de ce qui est rencontré. L'évidence d'une chose est ce en quoi elle s'annonce et se présente à nous, se pro-pose, et à ce titre se tient devant nous, ce en quoi et au titre de quoi elle se déploie (*anwest*), c'est-à-dire *est* au sens grec. Cette station est la constance, la stabilité, de ce qui s'est épanoui de soi-même, la φύσις. Or ce re-ster-là du stable est en même temps, *pour nous*, l'aspect le plus immédiat de ce qui se déploie (*anwest*) *de soi-même*, c'est l'appréhensible »². Heidegger est ainsi tout bonnement en train d'établir le contraire de ce que nous sommes habitués à entendre à propos de l'idée. On considère de coutume que l'idée est justement quelque chose d'invisible qui se cache derrière le sensible, et qui demeure non préhensible pour une saisie sensible. Mais il est réducteur de penser l'idée selon le schéma fourni par une vue seulement corporelle des étants sensibles : « Ἰδέα et εἶδος sont ici employés en un

1. *Ibid.*, p. 65 ; IM, p. 71.

2. *Ibid.*, p. 189-190 ; IM, p. 185.

sens élargi, non pas seulement comme ce qui est visible aux yeux du corps, mais pour tout ce qui peut être appréhendé en général. *Ce que* dans chaque cas un étant est, cela réside dans son é-vi-dence, et celle-ci, à son tour, présentifie le quoi »¹. On retrouve ici, dans l'interprétation de Heidegger, la compréhension du statut de l'idée conquise grâce à et sur la phénoménologie, compréhension appliquée à l'approche de la philosophie grecque classique et reformulée selon la méditation heideggerienne de l'idéation comme donnant accès au *Dass* autant qu'au *Was*. Pour Heidegger, cette guise de déploiement de la phénoménalité provient de *l'essence même* de la φύσις telle que les Grecs la ressentaient qui laissaient cependant cette essence impensée. Le but de Heidegger est de retrouver le chemin de cette appréhension première de l'être afin d'y intégrer une pensée du soi ; il ne s'agit donc pas de « dépasser » les Grecs, il ne s'agit pas non plus de faire retour à eux², mais de retourner vers la *Sache selbst* à laquelle les Grecs étaient encore éveillés avant que ne se produise lentement le virage métaphysique et le recouvrement de la *Sache* par la langue philosophique ; il faut retourner à cette *Sache* afin de « comprendre les Grecs mieux qu'ils ne se sont eux-mêmes compris »³. Dans le procès de déploiement de la φύσις elle-même est comprise la position de l'étant dans sa visibilité ou son ιδέα, et cette ιδέα finit par recouvrir sa provenance et par s'imposer à la pensée comme le principe. Sur la base d'une même intuition de la φύσις, la philosophie grecque de Platon puis d'Aristote prend le chemin d'un oubli de ce processus d'éclosion pour faire de la lumière de ce qui est ainsi éclos la base de toute réalité : « Il n'est pas certes niable que l'interprétation de l'être comme ιδέα résulte de l'expérience fondamentale de l'être comme φύσις. Elle est, pour ainsi dire, une suite nécessaire de l'essence de l'être conçu comme le *paraître s'épanouissant*. Il n'y a rien là qui indique un éloignement, voire un déclin à partir du commencement. Il s'en faut de beaucoup. Mais lorsque ce qui est une suite de l'essence est soi-même promu comme essence, et se met ainsi à

1. *Ibid.*, p. 190 ; IM, p. 186.

2. Heidegger explique qu'il y aurait une orgueilleuse faute de goût à vouloir surmonter les Grecs (cf. GA 21, p. 124, GA 24, p. 142 ou GA 26, p. 197), mais qu'il ne faut pas rester auprès de la lettre d'une parole au risque de passer à côté de la Chose elle-même (cf. Q III et IV, p. 372 et 419).

3. GA 24, p. 157.

la place de l'essence, que se passe-t-il ? C'est alors le déclin, et celui-ci, de son côté, produit nécessairement d'étranges conséquences. C'est ainsi que cela s'est passé. Ce qui reste décisif, ce n'est pas que la φύσις ait été caractérisée comme ἰδέα, c'est que l'ἰδέα s'installe comme l'interprétation unique et déterminante de l'être »¹. La pensée grecque entre ainsi dans une phase d'« étroitesse », selon l'expression de Rémi Brague², qui détermine pour Heidegger l'ensemble de l'histoire de la philosophie jusqu'à nos jours. Il faut donc revenir à la largesse de la pensée grecque initiale, l'intuition de l'être comme « l'inquiétant » ou l'abîme donateur, et de l'homme comme « le plus inquiétant » ou celui qui a relation à cet abîme, afin de repartir sur ces initiales intuitions et d'y dégager ce que les premiers penseurs n'ont pas établi : une pensée de *la possibilité de la liberté du soi au sein de la rection de l'être*. Mais pour cela, et pour savoir ce qui a été recouvert, il est nécessaire de regarder les motifs selon lesquels le soi a occulté la native occultation de l'être ou la native accession à l'être comme à un insaisissable qui vaut retrait, et s'est interdit de la sorte sa propre accession à ce qu'il a de plus propre, la précompréhension de l'être.

Heidegger fait donc apparaître l'établissement d'une pensée qui veut s'agglomérer au visible, processus se mettant en œuvre déjà lentement dans la mentalité grecque, et donnant son explicite coup d'envoi chez Platon, bien que non pensé comme tel par ce dernier. « Chaque effort accompli par le *Dasein* en vue de la connaissance doit s'imposer contre le recouvrement de l'étant »³. Le soi se met lui-même dans la contrée du découvert ; l'âme platonicienne est ainsi ce qui est dans le découvert : « l'âme se met d'elle-même sur le chemin de la vérité, de l'étant, pour autant qu'il est non recouvert »⁴. Ainsi, « l'âme, l'être de l'homme est donc, strictement compris, ce qui est dans la vérité »⁵, c'est-à-dire dans l'ἀλήθεια comprise comme exclusion de la λήθη.

La caractéristique fondamentale de la lecture heideggerienne de Platon est l'exploitation de cette thématique précise : l'arrachement

1. GA 40, p. 191 ; IM, p. 186.

2. R. BRAGUE, *La phénoménologie comme voie d'accès au monde grec*, in *op. cit.*, p. 253.

3. GA 19, p. 23 ; PS, p. 31.

4. *Ibid.*

5. *Ibid.*

du soi à la λήθη. Afin de situer et réduire l'expérience humaine au domaine de ce qui est entièrement lumineux dans une éclaircie sans réserve, Platon met en place une notion de la vérité dont les linéaments, s'ils sont préparés par une possibilité ouverte par la pensée grecque antérieure à l'endroit de la φύσις, se manifestent toutefois comme une opposition à la pensée héraclitéenne de l'être comme voilement. La compénétration du se-voiler et de la φύσις, présente chez Héraclite et dont Heidegger tente de retrouver le chemin pour y comprendre la liaison que le voilement entretient avec le soi, cette identification de l'être comme φύσις et du voilement est laissée à elle-même par Platon qui s'engage sur un autre chemin. L'« allégorie de la caverne » représente pour Platon le projet d'établissement des conditions d'accession du soi à la pleine lumière sur la base d'un univers entièrement dessiné et orienté en fonction du centre que cette lumière occupe. Les prisonniers de la caverne, vivant dans l'obscurité, sont néanmoins toujours envisagés en relation à cette lumière par rapport à laquelle l'ombre de la caverne n'est qu'une déclinaison privative sous la rection d'une lumière antérieure. Ainsi, les prisonniers « ont assurément dans la caverne une *clarté*, une « lumière » qui vient de derrière »¹. C'est toujours en fonction (en l'occurrence privative) de cette lumière que le soi de l'homme de l'ombre platonicien est compris : « Les prisonniers n'ont aucune relation à la lumière en tant que lumière car ils ne voient pas le feu qui répand la lumière »², mais c'est bien dans la perspective de cette lumière qu'ils font cas. Ils ont beau être « entièrement pris et impliqués dans ce qui est devant eux », il n'en demeure pas moins que « Platon nomme ce qui est devant eux τὸ ἀληθές, ce qui est hors-retrait »³ : même le sombre est ainsi pris dans l'horizon d'une lumière placée au principe. « Même en cet état où l'on est pris par quelque chose, même là où l'on est complètement ailleurs convient à la fin l'ouvert sans retrait, la lumière, l'étant⁴ », ou encore : « même dans cette situation, d'une certaine façon, l'ouvert sans retrait est là ». Heidegger insiste beaucoup sur ce point et reconnaît insister, mais cette insistance est à la mesure de l'enjeu qu'il faut démontrer : si le

1. GA 34, p. 26 ; EV, p. 44.

2. *Ibid.*

3. *Ibid.*, p. 27 ; EV, p. 45.

4. *Ibid.*, p. 27-28 ; EV, p. 46.

statut – que Platon montre pourtant être suffisamment lamentable – de l'homme de la caverne « s'appelle déjà (on ne le dira jamais assez) ἀλήθης ¹ », alors la folie et l'ignorance des hommes sont déjà considérées comme une dégradation de la lumière, une différence de degrés située dans le cadre de cette lumière, et la lumière du hors-retrait devient le pôle référentiel absolu de toute ipséité. Chez Platon, « le phénomène de la vue qui voit de travers résiste donc [...] à notre volonté de lui opposer son impossibilité intrinsèque » ² : nous devons ainsi et dans ce contexte céder devant le fait de l'existence de la vue sous la domination de la possibilité de laquelle tout comportement du soi est placé, puis mesuré. Même s'il y a erreur, la vue en son acte demeure, et par conséquent la manifestation ou la vérité comme pur dévoilé.

Mais une question se pose : si le terme d'ἀλήθεια se trouve *au centre*, celle-ci fût-elle exclusivement considérée comme domaine du hors-retrait, ne nous trouvons-nous pas face à une appréhension typiquement grecque de l'être comme φύσις, et Platon ne prononce-t-il pas ἀλήθεια dans son sens grec habituel, à savoir comme sortie du voilement ? Assurément, Platon lui-même grec ne peut entendre ἀλήθεια que comme un Grec. La conscience du voilement est donc encore présente chez lui : ce n'est pas dans l'entente du terme mais dans son exploitation qu'advient le virage platonicien. Platon va comprendre la sortie du voilement comme un arrachement définitif à ce dernier ; la sortie du voilement va devenir négation du voilement et donc délaissement du voilement, au lieu de demeurer référence au voilement comme à l'origine d'où l'on sort. À partir du concept de « la vérité comme dé-couvrement » ³, deux axes de compréhension sont possibles pour un Grec lui-même : d'une part *l'action* même de dé-couvrir (qui ne peut se penser que par rapport au retrait), d'autre part la valorisation du résultat du dé-couvrement, c'est-à-dire du découvert, du visible ou de l'étant. Sur la base d'un même processus de dé-couvrement, on peut s'attacher au processus comme totalité ou au fait que ce qui est ainsi accordé par le dé-voilement et s'arrache au voilement doit être lui-même « flatté » dans le sens de cet arrachement, donc entretenu et maintenu dans le hors-retrait. Bien que l'attitude grecque soit toujours pour

1. *Ibid.*, p. 30 ; EV, p. 48.

2. *Ibid.*, p. 284 ; EV, p. 314.

3. GA 19, p. 24 ; PS, p. 32.

Heidegger un mélange de ces deux attitudes – à savoir une volonté consciente de maintenir dans le hors-retrait ce qui est sorti du retrait, un savoir conscient pour cela nécessairement tragique, de la domination du retrait – c'est au second axe signalé que Platon s'en tient *exclusivement* (élément nouveau) au point de déployer jusqu'à son terme la possibilité ainsi ouverte qui s'accommodait néanmoins auparavant de la présence de l'autre axe mentionné. Platon s'en tient au second axe, le hors-retrait pur et sans référence au retrait, affranchi de son origine nocturne, bien que le sens profond de l'ἀλήθεια comme action unitaire, propre à la φύσις, de la déclosion dans le retrait, soit encore nettement visible dans cette pensée. La pensée de Platon est un insigne témoignage du virage que la philosophie opère en métaphysique (qui signifie littéralement : au-delà du processus unitaire de la φύσις, *meta-physis*), car cette pensée « n'est rien d'autre que la lutte que se livrent les deux concepts de vérité »¹.

Nous assistons en effet chez Platon à la lutte entre la vérité comme ἀ-λήθεια (dé-voilement) ou comme souvenir encore vivace de la λήθη (voilement), et la vérité comme conformité d'un étant à l'autre au sein du district de l'ouvert lumineux, ἀλήθεια, l'ouvert (sans référence au) retrait². Deux conceptions de la vérité

1. GA 34, p. 46 ; EV, p. 66.

2. Une tradition issue de J. Beaufret rend « *Unverborgenheit* » (traduction heideggerienne d'ἀλήθεια) en employant systématiquement l'expression « ouvert sans retrait ». Mais cette traduction ne s'impose que dans les cas précis où le but de Heidegger est de souligner l'absence de référence au retrait dans l'emploi platonicien puis métaphysique d'ἀλήθεια, et de signifier ainsi la contrée du pur dévoilé auquel on établit une relation sans référence au voilement. Dans d'autres cas, nombreux, spécifiquement heideggeriens, autrement dit où Heidegger veut entendre le mot ἀλήθεια dans sa texture originelle comme processus de dé-voilement (ἀ-λήθεια, *Entbergung*) où retrait et non-retrait communient au sein d'une même éclosion, il est impossible de traduire ἀλήθεια/*Unverborgenheit* par « ouvert sans retrait », au risque de ne pas prendre en compte cette dimension de retrait inhérente à tout *dé-couverture*, dimension que Heidegger veut reconnaître dans l'entente originelle d'ἀλήθεια. Heidegger veut en outre faire résonner les deux significations simultanément, ce qui ne permet pas de privilégier systématiquement un aspect par rapport à l'autre. Dès lors, quelle attitude adopter et comment traduire ?

Heidegger met en relief plusieurs attitudes dans l'entente de ce mot : 1) l'attitude grecque qui pense le dévoilé comme étant arraché au voilement initial, et flotte entre deux conceptions que nous avons reconnues plus haut être inhérentes à la φύσις ; 2) l'attitude métaphysique commençant avec Platon et qui ne retient des deux acceptions de l'ἀ-λήθεια de la φύσις que celle selon laquelle il y a sortie *définitive*

s'affrontent : le dé-couvrement (toujours référencé à ce dont il sourd, l'être-à-couvert, pour pouvoir être ce qu'il est) et l'ouvert *sans retrait*. Pour Heidegger, le but de la pensée platonicienne est

du retrait ; 3) l'attitude heideggerienne enfin qui, se voulant inspirée par les intuitions fondamentales des « penseurs matinaux », garde les yeux sur le mouvement d'un voilement originaire (l'être) dont le dévoilé est le résultat toujours rattaché à sa provenance. L'emploi heideggerien du terme ἀλήθεια n'est pas univoque et ne saurait ne donner lieu qu'à une traduction illustrant la façon dont la « méta-physique » naissante s'affranchit de toute référence au retrait. Signalons en outre que le terme « *Unverborgenheit* » (dé-voilement, désoccultation, dé-cèlement) ne contient en lui-même aucune mention d'une non-référence au retrait (que mentionne au contraire sans ambiguïté l'expression « ouvert sans retrait »), mais fait bien état de l'être-présent d'un étant ; par conséquent, le terme allemand lui-même, « *Unverborgenheit* », ne peut non plus être traduit en toute rigueur, nous semble-t-il, par « ouvert sans retrait ». Nous réservons donc l'expression « ouvert sans retrait » pour la désignation de la contrée du visible quand cette dernière est envisagée par la métaphysique comme étant indépendante de son origine comme retrait. Car une traduction systématique d'*Unverborgenheit* par « ouvert sans retrait » laisse de côté la double approche heideggerienne de l'ἀληθές comme élément arraché au retrait, mais *rapporté ou non* (suivant l'état de la pensée) au retrait dont il provient. Dans le sens de notre choix, nous pouvons également nous appuyer sur Heidegger lui-même à qui il arrive de parler de « l'*Unverborgenheit* prise au sens strict » (GA 34, p. 125), montrant *ipso facto* l'inhérente polysémie de ce concept, et l'impossibilité de traduire de manière univoque puisqu'un sens strict et un sens large sont possibles. Le vocabulaire de Heidegger comporte lui-même un certain flottement entre *Entbergung*, qui est l'acte même de dévoilement, et *Unverborgenheit*, qui est le résultat du dévoilement regardé dans l'horizon de l'espace d'occultation ou de retrait dont il s'extrait. De toute évidence, le suffixe actif « *ung* » s'oppose au suffixe d'état « *heit* », mais le « *Un* » de « *Unverborgenheit* » connote la thématique de l'arrachement, donc d'un *acte*, et se rapproche ainsi d'*Entbergung*. La communauté dans le même mot d'un préfixe et d'un suffixe s'opposant linguistiquement n'est certainement pas un hasard pour Heidegger : l'*Unverborgenheit* est l'état d'être arraché au voilement ou bien l'arrachement à un état de voilement, et dans un cas l'accent est mis sur l'ouvert, dans l'autre sur l'occulté. Pour *Entbergung*, il n'y a pas d'ambiguïté possible de traduction ; pour *Unverborgenheit*, tout dépend de ce que Heidegger veut mettre en relief, soit l'horizon de nuit qui se présente originellement et originellement avec le présent, soit la façon dont l'ouvert apparaît à la pensée métaphysique voulant éviter toute collusion avec un fond d'abîme. Ainsi, suivant les cas et suivant ce que Heidegger vise (la teneur propre et oubliée de l'ἀλήθεια ou bien l'ἀλήθεια dans son état d'oubli), nous traduirons soit par « ouvert sans retrait » ou « hors-retrait », soit par les dérivés de « dé-voilement » (désoccultation, dé-cèlement, sortie-du-retrait...).

Il n'est certes pas toujours heureux de traduire différemment le même mot (encore que ce soit parfois un principe choisi par certaines écoles de traduction), mais le terme « *Unverborgenheit* » est un mot-puzzle ayant capacité à dire d'un seul coup en allemand toutes ses significations potentielles. Heidegger n'a donc pas besoin de

cet arrachement hors de *tout* retrait, qui place au principe la sphère de l'ouvert *sans retrait* afin d'y bâtir le lieu d'une installation et d'un séjour pour le soi. Platon réduit en ce sens la vérité (ἀλήθεια) à celle de l'ouvert et la considère privée de toute la zone d'obscurité sur le fond de laquelle elle jaillit, sur laquelle elle repose, zone d'obscurité que Heidegger nomme sans caractère de négation la non-vérité (*Unwahrheit*) en référence à cette λήθη qui garde en soi la possibilité impensée de faire jaillir l'ouvert. Cette notion de non-vérité (que nous retrouverons plus loin), bien plus que celle de la vérité au sens classique du terme, nous apprend une dimension fondamentale de l'ipséité : celle-ci, pour pouvoir la combattre en vue du dévoilement et du maintien dans le dévoilé, a d'abord nécessairement communication avec la non-vérité, c'est-à-dire avec ce qui contredit la vérité entendue comme simple district de l'ouvert sans retrait, avec la λήθη. Pour Heidegger, plus que celle de la « vérité », la question de la non-vérité ou du fond obscur d'où surgit toute zone éclairée (ou « vérité ») est celle de l'essence de l'homme qui y a rapport. Mais ce rapport n'est pas d'abord et avant tout pris en compte par une pensée qui n'a d'yeux que pour l'ouvert qui est *sous* ses yeux, évitant la communication volontaire avec ce qui excède son regard et à quoi elle a rapport comme à ce qui se donne à la visibilité en tant que l'invisible par excellence, surclassant tout regard se voulant prépotent. Une fois la vérité (comme ἀλήθεια) réduite au district du hors-retrait non référencé au retrait, la vérité devient pour la pensée la conformité de tel ou tel étant dévoilé avec tel autre dévoilé, selon des lois de communication régies et harmonisées par la lumière supérieure du Bien. La vérité n'est plus qu'une question d'interactions lumineuses repérées puis opérées par le soi au sein d'un univers éclairé conférant les règles d'associations selon l'exigence du plus de lumière (ou de dévoilement) possible. Le soi perd progressivement la conscience de sa possibilité de contact intime avec « l'inquiétant » et se porte vers l'organisation de l'étant au sein de l'étant selon des règles de liaison susceptibles de conférer

plusieurs mots puisque son concept est théoriquement efficace dans tous les cas et permet de faire tendre l'oreille différemment selon l'accent qu'il veut rendre. Le traducteur se voit ici contraint de choisir néanmoins l'adaptation. Reste que la traduction par « dé-voilement » ou ses dérivés laisse l'intelligence de l'oreille française devant plus de possibilités que la traduction par « ouvert sans retrait », puisque l'on peut entendre à la fois la réduction de la φύσις à l'ouverture et la rémanence de ce que suppose l'ouverture pour s'ouvrir.

un ordre, mais non de retrouver le chemin vers le gouffre possibilisateur de présence. Ce domaine de clarté où les étants peuvent être ordonnés les uns par rapport aux autres en vue de parvenir à la claire vision qu'un soi en peut prendre s'il s'installe dans l'étant-présent, et en fonction du Bien – c'est-à-dire pour Heidegger de ce qui les rend aptes à se dévoiler le plus clairement possible, à perdurer le plus longtemps possible et le plus efficacement possible dans la présence –, ce domaine est l'ouvert sans retrait voulu par Platon comme entièrement conquis sur la zone de λήθη dont il émerge.

b) La décision platonicienne : l'installation de la pensée du soi dans la visibilité du sans-retrait.

L'attitude grecque initiale est selon Heidegger la suivante : « Les grecs entendaient ce que nous appelons le vrai comme ce qui n'est pas en retrait, ce qui n'est plus en retrait ; ce qui est *hors*-retrait, par conséquent ce qui a été arraché au retrait, ce qui, pour ainsi dire, lui a été ravi. Pour les Grecs, donc, le vrai est quelque chose qui n'a plus, sur soi, autre chose, qui en est libéré. Quelle autre chose ? Précisément : l'état de retrait »¹. Cette constatation ne signifie pas, cependant, que l'état de retrait doive entrer pour autant dans l'oubli ou être écarté : la lutte contre le retrait n'est pas la perte de la conscience de la prédominance de cet « inquiétant » retrait. La conscience du retrait est toujours présente chez les Grecs, et le concept d'ἀλήθεια exprime son propre aspect négatif-positif, sa contradiction interne entre ce que les Grecs souhaitent (la victoire sur le retrait) et ce qu'ils pensent (la domination du retrait) : « la structure sémantique et la forme lexicale d'ἀλήθεια ne sont pas identiques, mais analogues à celles du mot allemand « *Unschuld* » relativement à « *Schuld* ». Le mot négatif *Unschuld* dit ce qui est en réalité positif, à savoir « libre de faute », alors que le mot positif dit ce qui est en réalité négatif (la faute comme défaut). C'est ainsi, pour les Grecs, que le mot vérité lui aussi est privatif. Il est remarquable que « vrai » signifie : ce qui *n'a plus* quelque chose »². Le Grec se rapporte donc initialement au fond comme retrait et au « vrai » comme ce qui, plus facile au soi parce que plus

1. GA 34, p. 10-11 ; EV, p. 27.

2. *Ibid.*, p. 11 ; EV, p. 27.

immédiatement lumineux, est cependant vécu comme une sorte d'aubaine incompréhensible, à savoir comme le dérivé ou le non-originaire qui surgit inexplicablement malléable d'un fond néanmoins nocturne et principiel. Ce dérivé est certes présent et doit être pris en charge dans ce qu'il accorde, mais cela ne nécessite pas l'écartement systématique de la référence au mystère par où tout vient au « vrai », c'est-à-dire au dévoilé : « Si le « vrai » voulait dire pour les Grecs : ce qui est hors-retrait, ce qui est affranchi du retrait, alors, dans l'expérience du vrai comme ce qui est hors-retrait, il faut que l'expérience de *ce qui est en retrait*, au cœur de son retrait, ait aussi sa part »¹. Le soi initial vit donc dans une conscience du mystère et une action contre le mystère, sans que ces deux aspects parviennent à la pensée de leur unité dans une ipsité dont le rôle est pour Heidegger, comme nous verrons, de recueillir le sens du retrait qui se fait donation et de se tenir à la croisée de l'être et de l'étant en une prise en charge du voilement propre à l'être au cœur même de l'aveuglant éclat de l'étant et le possibilisant.

Pour l'expérience originelle que le soi prend de l'être, il y a superposition mentionnée mais non pensée du voilement et du dévoilement ; la prise en compte du dévoilé ou de l'étant a lieu dans l'horizon de cette association des deux aspects ouverts par la φύσις : le lien entre voilement et dévoilement (conscient), et l'étant dévoilé (souhaité). Mais cet état de choses est lui-même porteur d'une possibilité de dérive, et ce d'autant plus que, d'une part, le dévoilement est ce pour quoi on lutte et qu'on ne peut donc pas ne pas désirer, d'autre part, la prise en garde de cette association entre voilement et dévoilement est difficile à porter pour la pensée dans la mesure où cette dernière ne s'avance pas dans le sens d'une théorie de l'ipsité qui lui permettrait d'ouvrir le chemin pour une question fondamentale, celle du lien entre le retrait, l'ouverture et la reclosion, qui s'obtient à travers le soi en tant qu'il est cet entre-deux dont la possibilité la plus propre est de se tenir structurellement comme lieu du contact de l'étant éclos et de l'être reclos. Puisqu'il n'y a pas accession au soi comme à celui qui a commerce avec l'obscur autant qu'avec la clarté de l'ouvert et même avant celle-ci, la possibilité de dérive susmentionnée devient effective : le soi face au retrait est lui-même et de lui-même (comme si l'être n'avait aucun rôle dans la possibilisation de la décloison) obligé d'arracher l'étant à ce retrait,

1. *Ibid.*, p. 12-13 ; EV, p. 29.

acte qui peut avoir lieu dans la pleine conscience du retrait, mais également – si le lien ou l'harmonieux attachement du soi au retrait n'est pas pensé et si un certain dualisme de l'être et de l'individu n'est pas dépassé qui est à l'œuvre dans le témoignage offert par la tragédie où le héros est toujours rattrapé par la Némésis de « l'inquiétant », qui demeure cet ennemi toujours vainqueur du soi et avec lequel n'est trouvé aucun terrain d'accord autre que la mort ou l'effacement de l'individu – dans une volonté de prise d'indépendance progressive du soi et de sa possible lutte pour la lumière contre le retrait fondamental ¹. Des premiers Grecs à Platon, il n'y a donc pas rupture violente ou révolution, mais virage ou exploitation d'une possibilité déjà présente et dont le développement était inévitable dans un cadre de non-questionnement de la relation être/soi mais où l'être et le soi étaient tout de même posés dans leur indépendance respectivement comme « l'inquiétant » et « le plus inquiétant ». Le non-questionnement de la relation entre l'être et le soi, l'absence de prise en compte du fait qu'il y ait dans l'être un soi et du fait que le soi ait rapport à l'être comme retrait, expose le soi à se séparer de l'être et à se créer un monde lumineux, un monde à l'image de sa propre vue, afin de s'y installer sans jamais demander comment la possibilité de l'emporter sur ce qui est reconnu prépotent (ou la possibilité d'une liberté face au dominant) est elle-même possible.

1. Cette lutte n'est légitime aux yeux de Heidegger que si la principalité de l'obscurité contre laquelle on combat n'est pas perdue de vue. Et ce fut pour Heidegger l'état d'esprit des premiers penseurs ou poètes grecs, comme en témoigne le combat contre « l'inquiétant » évoqué par Sophocle. Mais face à un combat toujours perdu, Heidegger préférera s'engager vers une méditation de la faveur de l'être : si l'être permet l'ouvert, à moins de présupposer en lui une malveillance initiale qui fait éclore un monde pour le ravalier immédiatement (Nietzsche et la doctrine de son Dionysos posant une forme pour avoir l'ivresse de la broyer afin d'en poser une autre qui aura le même sort, ou Schopenhauer et la présupposition d'une chose en soi effrayante, deux attitudes philosophiques qui ne sont rien d'autre que la présupposition d'une inadéquation entre l'homme et le monde au sein d'un monde pourtant en permanence affirmé même), la condition de possibilité du fait qu'une lumière puisse émerger de la nuit doit être cherchée dans le cœur de la nuit elle-même dont nous savons, pour pouvoir la regarder en tant que prépotente, qu'elle s'est la première adressée au soi. Dans quel but ? C'est ce que Heidegger pensera par la suite en établissant le lien de l'être et de la compréhension d'être au sein de l'*Ereignis*.

Cependant, dans un passage du cours de 1931-1932 sur l'essence de la vérité, Heidegger expose la façon dont Platon s'oppose à Théétète affirmant que « le savoir consiste en la perception », comme dans un choc de deux conceptions inconciliables. Platon va selon Heidegger à l'encontre de la conception grecque de l'αἴσθησις. Platon est-il donc finalement plus « révolutionnaire » que nous ne le disons et a-t-il valeur d'une complète rupture avec l'état d'esprit grec antérieur au point qu'il faudrait parler en toute rigueur de penseurs « présocratiques » ? Non. Lorsque Platon est vu s'opposer à Théétète soutenant que le savoir est l'αἴσθησις, l'important est pour Heidegger de revenir au sens grec de l'αἴσθησις afin de comprendre en quoi Platon opère une importante variation sur ce thème sans pour autant rompre avec son temps ou constituer une sorte de « Calme bloc ici-bas chu d'un désastre obscur ». « Si l'on entend αἴσθησις au sens de la psychologie contemporaine, c'est-à-dire comme simple processus perceptif, on laisse échapper la teneur décisive du mot grec »¹, et il est alors plus qu'aisé de penser Platon comme le « philosophe des Idées » dont l'intellectualisme s'opposerait à tout empirisme. Mais il ne s'agit pas du tout de cela pour Heidegger : « Avec ce gauchissement fondamental, on demeure hors d'état de saisir le problème qui se pose ici, surtout si l'on travaille de surcroît avec un concept de la connaissance et de la vérité aussi peu conforme au concept antique que le concept psychologique de perception. Si nous prenons au contraire l'αἴσθησις au sens de l'être-perçu de quelque chose, alors il devient clair que dans l'αἴσθησις se trouvent bien : quelque chose se montre, se déploie en présence, se tourne pour être aperçu, c'est-à-dire qu'il y a manifestation de quelque chose, une certaine forme de hors-retrait. Là où il y a αἴσθησις, il y a immédiatement, comme de soi-même, hors-retrait de couleurs, de ce qui est coloré, de ce qui sonne et résonne, etc. »². L'αἴσθησις est donc bien comprise par l'esprit grec selon les guises offertes par les concepts de φύσις et d'ἀλήθεια, les guises d'éclosion et d'entrée en présence. Par conséquent, la réponse de Théétète est tout à fait conforme à la façon dont les Grecs se rapportent initialement à l'être : « il entend l'αἴσθησις en Grec : parce que être perçu semble bien être la guise la plus immédiate du hors-retrait de quelque chose, donc la « vérité » la

1. GA 34, p. 165.

2. *Ibid.*

plus manifeste. Ainsi s'explique pourquoi cette réponse vient d'emblée et tout à fait spontanément à un esprit clair. [...] D'un point de vue grec, alléguer d'emblée l'αἴσθησις comme possession de l'ἀλήθεια, c'est-à-dire comme savoir, est la chose la plus naturelle du monde ». ¹ Or Platon, tout en s'opposant à cette relation naturelle, ne la contredit pas en son fond puisque, s'il bouleverse la conception grecque de l'αἴσθησις comme faire-venir-à-un-regard-particulier, il ne la bouleverse cependant que dans le sens où elle va, c'est-à-dire en la radicalisant au pur voir propre à l'ἰδέα. En passant de l'αἴσθησις à l'ἰδέα, il s'agit de passer à une qualité supérieure, plus lumineuse ou plus durable, de dévoilement. Il faut pour Platon que le νοῦς puisse être « une vivante déclosion, la mise en œuvre du decouvrement de l'étant lui-même » ², et ce « pour autant que celui-ci est purement envisagé » ³. Platon oppose à l'αἴσθησις le λόγος qui, assumant ses possibilités les plus suprêmes de decouvrement dans l'activité du διαλέγεσθαι ou de la « dialectique », permet l'ascension vers le plus visible, « l'Idée », donc l'accession à ce que l'étant a de plus désabrité et durable ou de plus é-vident, puis en retour l'illumination et l'articulation de la totalité de l'étant dans l'horizon de cette pleine lumière : « le sens propre du διαλέγεσθαι est l'ἀποφαίνεσθαι : faire voir la visibilité brillant de tous ses feux, ceux des εἶδη, à même l'étant lui-même. Et belle est dite cette science, parce que la dialectique envisagée comme διαίρεσις, comme départage de l'étant en différentes facettes de la visibilité ⁴ qu'il offre, rend visibles les différents aspects de l'étant » ⁵. À partir du λόγος, Platon appelle au διαλέγεσθαι, à partir du νοεῖν, il souligne l'aspect propre du διανοεῖν ; il ajoute toujours ce coefficient du « δια » qui ménage la possibilité de « se frayer un passage » plus pénétrant à travers l'étant : le « δια », l'à-travers ou la possibilité de la traversée du visible en son entier, élève chaque activité du soi à sa dimension la plus performante et perforante en vue du désabritement. « Le διαλέγεσθαι comporte en lui-même une

1. *Ibid.*, p. 165-166.

2. GA 19, p. 488.

3. *Ibid.*, p. 531.

4. Y compris celle de la « perception » à laquelle se rapporte Théétète et qui constitue un degré moindre de visibilité, mais quand même une forme de visibilité, circonscrite par la pure visibilité « classeuse de lumière » qu'est la dialectique.

5. GA 19, p. 568.

tendance intrinsèque au νοεῖν, au voir »¹. De la réponse de Théétète, témoignage de l'esprit grec, à la doctrine de Platon, il n'y a donc qu'une différence de degré. Dans les deux cas et chez les Grecs en général, le connaître a la dimension de faire venir à la vue². Donc, pour Platon qui veut achever l'esprit grec, la connaissance accomplie consiste à faire venir l'étant dans une pure vue ou dans une lumière pleine, faire ressortir ce qui dans l'étant est le plus visible, l'Idée. Au sein, de cette doctrine de l'Idée, l'αἴσθησις n'est pas condamnée par Platon en elle-même et pour ce qu'elle est, mais comme niveau inférieur de visibilité. C'est pourquoi Heidegger écrit : « la thèse platonicienne : αἴσθησις καὶ ἐπιστήμη οὐ ταῦτόν (ne sont pas identiques) ne veut pas nécessairement dire que l'αἴσθησις n'aurait absolument aucune place et ne jouerait aucun rôle dans le savoir, mais peut laisser ouverte, au contraire, la possibilité que, tout en faisant partie, et même nécessairement, du savoir, l'αἴσθησις ne le constitue pas par elle-même, et surtout pas en premier lieu »³ – ce premier lieu étant précisément la parfaite et fluide visibilité offerte par l'Idée qui rend possible non seulement la vue amoindrie parce que passagère propre à l'αἴσθησις, mais aussi, pour le soi qui choisit d'y bâtir sa demeure, la plus belle qualité de désabriterment.

Avec la doctrine de l'Idée, il y a donc bien avancée mais non pas rupture par rapport au pli initial de l'esprit grec qui pense le soi comme dévoilant (toutefois sans le ramener à l'acte dévoilant de la φύσις elle-même et sans continuité avec l'être comme φύσις) ; il y a accomplissement d'un état d'esprit constatant le gouffre mais souhaitant l'intelligibilité. Il y a donc finalement une avancée qui provoque les bases d'une rupture qu'accomplira le développement de la métaphysique de la subjectivité, mais il y a aussi continuité par rapport à la tendance originelle. Avec Platon, la mise au regard est plus radicale et se donne pour cela des moyens doctrinaux. La mise au regard, qui avait pour dessein l'arrachement au retrait, est ainsi amenée à sa conséquence la plus vive : l'installation du soi dans le hors-retrait va au bout d'elle-même et s'assume dans une doctrine générale de l'étant comme ce qui est le plus accessible à la vue la plus affranchie de tout retrait.

1. *Ibid.*, p. 197 ; PS, p. 188.

2. Cf. *ibid.*, p. 273 ; cf. PS, p. 261.

3. GA 34, p. 245 ; EV, p. 274.

Heidegger explique clairement cette évolution de la conscience du retrait à la volonté d'installation dans le hors-retrait : pour un Grec, « l'étant doit être au préalable et en même temps expérimenté en son *retrait*, – l'étant comme quelque chose qui se met en retrait. Cette expérience fondamentale du retrait de l'étant est manifestement le sol sur lequel prend naissance la *quête* de ce qui *n'est pas* en retrait. C'est seulement lorsque l'étant est d'abord expérimenté en son retrait et dans le mouvement de se retirer, lorsque le retrait de l'étant embrasse l'homme et, en entier, de fond en comble, l'opprime, c'est seulement alors que l'homme peut et doit se mettre à l'œuvre pour arracher l'étant hors de ce retrait, pour le porter dans l'ouvert sans retrait, ce qui n'est aussi que s'installer soi-même dans l'étant ainsi libéré du retrait »¹. De l'état d'esprit grec à Platon, la conséquence est donc bonne, et Platon n'est pas un révolutionnaire qui viendrait tout bouleverser par-delà son temps, mais le résultat d'un arbre mûr pour donner un tel fruit. Il n'y a pas retournement, mais inflexion ou virage. Platon est celui qui a poussé au bout une possibilité de cet esprit grec dont l'ambiguïté face au retrait ou à l'inquiétante étrangeté n'a pas été résolue par *ce qui seule* pour Heidegger aurait pu empêcher d'entrer dans la voie de l'ouvert *sans retrait* et de la corrélatrice indépendance d'un soi privé de tout sol dans l'être comme λήθη : *la prise en charge d'une pensée de la liaison entre l'être et le soi à travers le fait que l'être s'adresse au soi*², entre « l'inquiétant » et « le plus inquiétant » à qui il est donné d'émerger *en lui* afin de faire écho à sa prépotence. Cette prise en charge aurait évité que le soi pût être envisagé de manière à ce point indépendante de l'être considéré comme un ennemi, qu'il devient lors naturel, dans l'absence de lien, de penser comme si la séparation était possible et n'était pas une possibilité inscrite dans l'être lui-même. Les Grecs n'ont pas pensé la différence entre l'être et l'être-homme comme une possibilité de l'être, tout en considérant pourtant et contradictoirement l'être comme ce qui devait tout dominer et tout reprendre en son gouffre³.

Une fois établie la possibilité d'un affranchissement de la zone de lumière à laquelle le soi a accès, Platon n'a plus qu'à en tirer avec génie toutes les conséquences. Il place donc la lumière au principe,

1. *Ibid.*, p. 13 ; EV, p. 29-30.

2. Cf. GA 7, p. 232-233 ; EC, p. 276-277.

3. Cf. à ce sujet la parole d'Anaximandre.

et au lieu de chercher le sol du soi dans le retrait propre à l'être, il continue la tendance ouverte par l'ambiguïté de l'esprit grec. Il évite la prise en charge de l'association entre voilement et dévoilement et ne retient que l'accession au dévoilé. Il ne retient ainsi qu'un seul de ces aspects de la φύσις comme ἀλήθεια que nous avons mentionnés plus haut : « Platon ne met pas du tout l'ἀλήθεια proprement en question, mais traite toujours déjà et toujours seulement de ce qui est requis pour que l'étant en tant que tel soit hors-retrait »¹. Une absence de fond de la zone lumineuse ou de l'ouvert sans retrait va être présupposée et d'emblée établie ; le sol sera perdu qu'on choisit de placer dans ce qui est dérivé : « Ce qui est déjà en marche chez Platon, l'exténuation de l'expérience fondamentale, c'est-à-dire d'une position fondamentale déterminée vis-à-vis de l'étant [dans l'énigme de son « est »], et la perte de la puissance du mot ἀλήθεια en sa signification fondamentale, n'est que le commencement de cette histoire au cours de laquelle l'homme occidental, en tant que soi ex-sistant, a perdu son sol pour finir par être aujourd'hui privé de sol »². La lutte présente dans le chœur d'Antigone, le combat contre l'inquiétant disparaît : « Platon appréhende déjà l'ἀλήθεια comme quelque chose qui revient à l'étant, – de sorte que l'étant *lui-même* est abordé comme hors-retrait, que l'étant et ce qui est en hors-retrait sont *posés en une unité*, et que la question de la désoccultation (*Unverborgenheit*) en tant que telle n'est pas du tout vivace. La preuve en est qu'il n'y a pas de question posée au sujet du *retrait* contre quoi l'être-à-découvert, s'il est bien tel, doit entamer la lutte »³. Tout est finalement lisible pour Heidegger dans ce concept de lutte : chez Platon, la lutte du soi contre le retrait disparaît ; l'obscurité de la caverne elle-même n'est pas considérée comme retrait mais comme écart vis-à-vis de la vérité-lumière, comme erreur ou fausseté. Heidegger ne veut pas dire que l'homme prisonnier des ombres a raison contre Platon – bien au contraire puisque l'homme de l'ombre ne vit pas le désabritement qui est la dimension propre du soi⁴ – mais qu'on ne

1. GA 34, p. 125 ; EV, p. 147.

2. *Ibid.*, p. 120 ; EV, p. 142.

3. *Ibid.*, p. 123-124 ; EV, p. 146.

4. La dimension de la critique heideggerienne se place sur un autre plan, puisque Heidegger met seulement en cause le fait que la capacité de désabritement ne soit pas pensée dans la continuité de l'être comme retrait, et non la capacité de désabritement elle-même.

peut faire apparaître la notion de $\psi\epsilon\tilde{\upsilon}\delta\omicron\varsigma$ ou de fausseté qu'une fois la lumière mise au principe ; et c'est cette mise au principe de l'élément lumineux dérivé qui pour Heidegger pose problème. Le passage platonicien de la $\lambda\eta\theta\eta$ au $\psi\epsilon\tilde{\upsilon}\delta\omicron\varsigma$ révèle une perte de considération de l'épaisseur de celle-là. La $\lambda\eta\theta\eta$ perd sa consistance propre, elle n'est plus et ne peut plus être un motif de combat ; seul le $\psi\epsilon\tilde{\upsilon}\delta\omicron\varsigma$ doit pour Platon être combattu, autrement dit ce qui *n'est pas suffisamment éclairé* au sein de cette clarté de l'ouvert sans retrait qui fait désormais loi. « Platon n'en vient jamais à éclaircir expressément le *retrait* de l'étant. C'est très précisément cela, c'est-à-dire la vacance de la question en quête du retrait comme tel, qui constitue la preuve *décisive* que l'[acte-de-]dés-occultation (*Unverborgenheit*) pris au sens strict commence déjà à perdre de son efficience »¹.

Le combat propre à l' $\alpha\lambda\eta\theta\epsilon\iota\alpha$ (*Unverborgenheit*, dé-voilement) s'échappe et s'évanouit, car le retrait n'apparaît plus au sein de ce qui n'est appréhendé que comme ouvert *sans* retrait. L' $\alpha\lambda\eta\theta\epsilon\iota\alpha$ est originellement et originairement un rapport de force « car le hors-retrait de l'étant est précisément *arraché* au retrait, conquis en *luttant* contre ce dernier. La manière d'engager et de soutenir la lutte *contre* le retrait de l'étant, ce qui veut dire *pour* le hors-retrait, révèle *comment*, en cette lutte, l'ennemi est pris, c'est-à-dire comment l'homme lui-même jauge sa propre force et sa propre absence de force dans son rapport à la vérité »². Le mot $\alpha\lambda\eta\theta\epsilon\iota\alpha$ est privatif, « il exprime un mouvement de mettre de côté, de détacher en arrachant, de se porter et d'aller contre..., bref, il implique un mouvement d'attaque »³. Mais si l'horizon de l'offensive, à savoir l'ennemi, disparaît, l'offensive également. Et chez Platon, « où se trouve l'ennemi ? Quelle est la nature de la lutte ? »⁴. Il n'y a plus d'ennemi dans la personne de la $\lambda\eta\theta\eta$, mais seulement dans celle du $\psi\epsilon\tilde{\upsilon}\delta\omicron\varsigma$; autrement dit : plus de véritable ennemi, mais uniquement ce que Heidegger appelle une « distorsion » vis-à-vis de la lumière ou une « entorse » faite à la lumière ou à la vue droite, donc sous la domination de la lumière et de la vue éclairée. « Le $\psi\epsilon\tilde{\upsilon}\delta\omicron\varsigma$ consiste à se tromper en voyant mal.

1. GA 34, p. 125 ; EV, p. 147.

2. *Ibid.*

3. *Ibid.*, p. 126 ; EV, p. 148.

4. *Ibid.*

Lorsque je me trompe en voyant mal une chose, je la considère en portant la vue à côté d'elle, et tout *en* la considérant en portant la vue à côté d'elle, je la *vois* justement elle aussi »¹. Tout comportement du soi est ramené à la mesure de cette vue dans la lumière. Le $\psi\epsilon\tilde{\upsilon}\delta\omicron\varsigma$, c'est la lumière mise de travers et le regard qui bifurque ; cette distorsion ne peut avoir lieu que dans le district du sans-retrait puisqu'elle est orientée par rapport à la lumière présumée principale : « *Tourner* une chose, un comportement, un dire, un montrer, telle est la signification du $\psi\epsilon\tilde{\upsilon}\delta\omicron\varsigma$, – en bref : la *distorsion*. Nous voyons aisément par là que, dans la *distorsion*, le fait de cacher, de mettre en retrait joue un rôle, et fait essentiellement partie de la teneur sémantique du mot ; seulement, il ne s'agit pas là de mettre en retrait au sens où quelque chose est simplement mis de côté et rendu inaccessible ; une autre fonction tout à fait particulière vient s'ajouter : mettre en retrait, mais justement en montrant et en faisant voir quelque chose par quoi l'état de choses se montre partiellement »². Dans cette obscurité propre au $\psi\epsilon\tilde{\upsilon}\delta\omicron\varsigma$, c'est de la lumière à un niveau détourné et incomplet qui se montre, mais c'est tout de même de la lumière.

Ainsi, « chez Platon déjà, et ensuite chez Aristote qui l'a fixé terminologiquement, le mot $\psi\epsilon\tilde{\upsilon}\delta\omicron\varsigma$, qui s'oppose désormais proprement dans la langue philosophique au concept de vérité, fonctionne comme antonyme d' $\alpha\lambda\eta\theta\epsilon\upsilon\epsilon\iota\nu$ (énoncer publiquement, avoir devant soi quelque chose qui est hors-retrait) »³. $\Psi\epsilon\tilde{\upsilon}\delta\omicron\varsigma$ ne peut remplacer $\lambda\eta\theta\eta$, et retrait ne devient fausseté que sous la domination de la lumière : « pour que l'antonyme d' $\alpha\lambda\eta\theta\epsilon\iota\alpha$: $\psi\epsilon\tilde{\upsilon}\delta\omicron\varsigma$ (la distorsion) l'emporte, il a fallu que l' $\alpha\lambda\eta\theta\epsilon\upsilon\epsilon\iota\nu$, en tant que l'acte de sortir du retrait, calque sa signification sur celle du $\psi\epsilon\upsilon\delta\epsilon\sigma\theta\alpha\iota$ et acquière ainsi le sens de $\alpha\text{-}\psi\epsilon\upsilon\delta\epsilon\iota\nu$, devenant ainsi du même coup l'antonyme de distorsion (celui de ne pas distordre). Par cette remarquable *contamination*, $\alpha\lambda\eta\theta\epsilon\upsilon\epsilon\iota\nu$ a perdu sa signification fondamentale elle-même à partir de laquelle la désoccultation était entendue. Ainsi, l' $\alpha\lambda\eta\theta\epsilon\iota\alpha$ est poussée dans une position antithétique par rapport à un mettre en retrait *tel* qu'il n'est plus qu'une cachotterie et un déformer ; elle ne s'oppose plus simplement au retrait et à la mise en retrait en général. Elle s'oppose à la distorsion,

1. *Ibid.*, p. 317 ; EV, p. 348-349.

2. *Ibid.*, p. 136 ; EV, p. 158.

3. *Ibid.*, p. 137 ; EV, p. 159.

laquelle peut bien avoir *en* soi le moment du retrait, mais ce moment ne ressort pas »¹. C'est contre la distorsion que le soi platonicien doit lutter, autrement dit toujours dans et pour le domaine de la pure vue, et non contre le retrait en tant que tel. *Il n'y a plus combat contre l'inquiétant, mais réglage de la clarté*. Le soi n'est plus dans ce contexte qu'un *halo-gène* voué à relever en permanence la lumière en lui consacrant et apportant continuellement le sel (en grec ἅλς, ἅλός) de sa propre activité désabritante.

La question directrice de Platon devient donc celle des entorses qui peuvent avoir lieu au sein de la zone de l'ouvert considéré sans référence au retrait (l'ἀλήθεια devenant ainsi l'ouvert sans (considération du) retrait). Tout n'est plus que lumière et niveaux de lumière. L'ἀλήθεια n'est plus l'élément décisif, « mais il est maintenant question de ἀληθέστερα (d'un point de vue purement grammatical, un comparatif). [...] L'être-hors-retrait a donc des degrés et des niveaux »². Ainsi, dans le cadre de l'allégorie de la caverne, « ce qui est hors-retrait se scinde : là les ombres, ici les choses, une dualité, – mais cette dualité est maintenue ensemble par cela que les deux termes séparés sont l'un comme l'autre accessibles (manifestes) »³. Les deux termes ici dissociés, les ombres illusoire et les choses réelles (les Idées ou étants donnant toute la mesure de leur visibilité) font l'objet d'une appréciation différente, mais cette appréciation ne peut avoir lieu que dans l'horizon du hors-retrait. L'homme n'est plus ce « plus inquiétant » qui se situe par rapport au gouffre et se dresse face à la béance de l'inquiétant qui κρύπτεσθαι φιλεῖ, mais, dans le contexte de la philosophie platonicienne lue par Heidegger, cet homme court un risque quand il ne se situe pas dans la contrée de la pure clarté. Ce que le premier esprit grec jugeait comme le plus inquiétant, à savoir incarner structurellement une révolte face à l'inquiétant toujours dominant, est poussé ici à l'extrême puisque la révolte est totale et sans compromis, jusqu'à faire évanouir le souvenir même de l'inquiétant, et cette attitude demandée par Platon au soi qui cherche la vérité est paradoxalement jugée inquiétante quand elle ne se porte pas à l'extrémité d'un statut que le premier esprit grec estimait déjà comme « le plus inquiétant » possible quand il n'atteignait pas un tel degré de radicalité. La hardiesse du soi

1. *Ibid.*, p. 138 ; EV, p. 160.

2. *Ibid.*, p. 32 ; EV, p. 51.

3. *Ibid.*, p. 33 ; EV, p. 51.

initiale et la hardiesse du soi platonicien ne sont donc pas équivalentes, et le soi platonicien pousse cette hardiesse à sa limite supérieure tout en jugeant inquiétant de ne pas le faire.

L'oubli de l'être renverse ainsi l'esprit grec initial en faisant entrer le soi dans la lumière pure et dans une dimension purement visuelle. « Platon appréhendait, et les Grecs en général, le connaître proprement dit comme un voir, θεωρεῖν (composé de θέα, le regard, et ὁρᾶν). Et en effet la connaissance proprement dite de l'étant dans son être est symbolisée par la vision sensible, la vision avec les yeux »¹ ; « le verbe θεωρεῖν est formé par l'union de deux termes : θέα et ὁράω. Θέα (cf. théâtre) est l'aspect, l'apparence, sous laquelle quelque chose se montre, la vue dans laquelle il s'offre. Cet aspect, sous lequel la chose présente montre ce qu'elle est, Platon le nomme εἶδος. Avoir vu cet aspect, εἰδέναι, c'est [pour ainsi dire] sa-voir. Le second composant de θεωρεῖν, ὁρᾶν, signifie : regarder quelque chose, le saisir dans la lumière des yeux, le considérer. Il en résulte que θεωρεῖν est θέαν ὁρᾶν : regarder l'aspect sous lequel apparaît la chose présente et, par une telle vue, demeurer, voyant, près d'elle »². La vision est paradigmatique, mais Platon se met en quête d'une qualité de vision qui assurera la plus claire appréhension de l'étant et la meilleure venue en présence. L'étant sensible, changeant, offre de ce fait une visibilité moins assurée que celle de l'Idée qui présente l'étant dans sa stance et sa permanence disponible. Le découvrir équivaut pour le soi à un acte de se-rendre-présent l'étant ; plus l'étant sera présent, plus il sera permanent, plus il sera vu et visible, et plus le découvrir sera efficace. Le soi vit l'acmé de sa propre dimension découvriante quand il se donne une vue parfaite et durable. Ainsi, chez Platon, « Le διανοεῖν est un voir de quelque chose, mais non avec les yeux sensibles. Pour autant qu'il est caractérisé comme un voir, cela implique que ce qui est vu est proprement en présence »³. Le voir propre au soi et susceptible de satisfaire le paradigme de visibilité auquel il veut se soumettre, implique un lien à la permanence d'une pleine présence que ne permettait pas la prise en compte de la domination de la λήθη. Platon demeure ainsi fasciné par les possibilités de prise en vue offertes par l'εἶδος, au point qu'il est le premier

1. *Ibid.*, p. 105 ; EV, p. 126.

2. GA 7, p. 46 ; EC, p. 57-58.

3. GA 19, p. 609 ; PS, p. 575.

Grec à considérer ce qui s'impose ainsi pleinement dans la présence comme s'avancant *pour soi-même et de soi-même*, sans qu'il soit fait référence à l'initiale impulsion de la φύσις : « ἰδέα est ce qui offre au voir un visible : c'est le donnant-vue, le visageable. Seulement Platon, pour ainsi dire subjugué par son déploiement, saisit l'εἶδος lui-même à son tour comme quelque chose qui s'avance pour soi dans la présence »¹. L'Idée impose son règne, et le principe de l'Idée est lui-même une Idée et non « l'inquiétant » de l'altérité duquel surgit énigmatiquement un lumineux, puisque ce principe est appelé par Platon « l'Idée du Bien ».

Chez Platon, la vue des Idées précède toute prise en vue du sensible, c'est dans l'Idée que nous voyons la chose. Les Idées que le réalisme vulgaire considère comme ce qui ne peut exister sous prétexte d'invisibilité sont bien au contraire les choses qui déploient le plus de visibilité et d'éclat, au point qu'aucun rapport à un « objet » ni aucune nomination de ce dernier ne peut avoir lieu sans cette première prise en vue où l'Idée nous est donnée : « dès qu'il y a ἰδέα, il y a perceptibilité »². Le soi a toujours déjà vu les Idées avant de voir ou de percevoir telle ou telle chose : « Si, d'après Platon, le regard de l'homme ne pouvait atteindre les Idées, c'est-à-dire chaque fois l'« é-vidence » des choses, des êtres vivants, des hommes, des nombres, des dieux, il ne pourrait jamais percevoir ceci ou cela comme une maison, comme un arbre, comme un dieu. D'habitude, l'homme s'imagine qu'il voit d'emblée cette maison, cet arbre, et de même tout ce qui est. Tout d'abord, et le plus souvent, l'homme ne soupçonne absolument pas que c'est seulement dans la lumière d'« Idées » qu'il voit tout ce qui pour lui est courant, donc « réel » »³.

La métaphysique commence avec cette volonté de faire dominer le visible ; elle établit pour Heidegger le primat du regard qui ne se regarde pas comme regard, qui ne se garde pas et qui se perd dans ce qui s'offre à son regard ; le regard est alors réduit à la simple vision ou *prise* en vue – prise en vue exclusivement et naturellement de ce qui peut être placé *sous* la domination de la vue, à savoir tout sauf l'être en tant qu'être. C'est ce primat du visible qui s'accomplit ensuite comme certitude de soi : avec Platon et la volonté de

1. GA 9, p. 275 ; Q I et II, p. 538.

2. GA 34, p. 173 ; EV, p. 199.

3. GA 9, p. 214 ; Q I et II, p. 437.

transparence placée au principe de sa pensée, « se trouve conquise et assurée pour l'homme une nouvelle attitude, et la transparence qui la motive, attitude qui se maintiendra pendant des siècles, à savoir la manière dont l'homme désormais se saisit lui-même en tant que sachant ; cela implique : ce qui pour lui est désormais accessible au sa-voir¹ et ce qui ne l'est pas »². Le soi est celui qui voit ; il est rapport au visible même, et en son fond, rapport au plus visible ; lui-même se considérant comme porteur de lumière et infusé de lumière, il devient pour lui-même l'étant le plus accessible dès lors que la dimension nocturne comprise dans sa capacité de se rapporter à l'être est écartée puis oubliée. Il n'y a plus d'obscurité chez Platon, ni dans le soi ni dans l'être, ou plutôt l'obscurité se trouve renversée : elle n'est plus originaire, mais dérivée et dépendante de la lumière ; elle n'est plus cette source mystérieuse d'où jaillit l'étant comme tel baigné de λήθη, mais le résultat d'un appauvrissement progressif de la lumière dès lors tenue pour mesure : le philosophe s'arrache à toute obscurité, il sort de la caverne, afin de s'exposer à la lumière du Soleil. « Pour Platon, la pensée d'où jaillissent les images et leur interprétation se concentre bien plutôt autour du rôle du feu, de sa lueur et des ombres, de la clarté du jour, de la lumière du soleil et enfin du soleil lui-même. Tout dépend du paraître de la chose apparaissant et de ce qui lui permet d'être visible. Le non-voilement est sans doute mentionné, ainsi que ses différents degrés, mais alors la question est toujours de savoir comment grâce à lui la chose apparaissant devient accessible dans son évidence (εἰδος), comment il rend visible ce qui se montre ainsi (ιδέα). L'effort propre de la pensée vise cette apparition de l'évidence, qui est accordée dans la clarté d'une luminosité »³. Heidegger conclut : « c'est cette luminosité de l'Idée qui accomplit la présence, c'est-à-dire qui chaque fois rend présent ce qu'un étant est »⁴.

L'être-homme est défini en relation à la lumière ; il se tient par définition dans la lumière de l'ouvert sans retrait, et la folie de l'homme est pour Platon de n'être pas le plus conforme possible à

1. Rappelons l'interprétation heideggerienne de *wissen* comme ayant sa racine dans *videre*.

2. GA 34, p. 157 ; EV, p. 182.

3. GA 9, p. 225 ; Q I et II, p. 451.

4. *Ibid.* ; Q I et II, p. 452.

son essence : la lumière du hors-retrait. Quel que soit le type d'homme envisagé, de l'insensé au sage, le soi est placé dans la lumière ; même le prisonnier de la caverne n'est jugé tel que par son inadéquation au principe lumineux qui est en lui. Le soi est orienté vers la lumière du hors-retrait : « Être-homme signifie, aussi insolite que soit sa situation [...] : avoir rapport au hors-retrait »¹. Étant donné son essence, l'être-homme de Platon se doit de croître en clarté. L'échelle de l'étant et l'échelle de l'homme se tiennent en étroit contrepoint. Le soi doit suivre, pour être soi, les degrés de l'étant. C'est ce que nous apprend l'allégorie de la caverne et le progressif passage de l'ombre à la lumière : « L'étant a lui aussi des degrés ! Étant et étant, ce n'est pas, sans plus, la même chose. Ce n'est donc pas seulement l'appréciation de ce qu'on voyait autrefois et de ce qui est montré maintenant qui diffère. Le *genre* d'appréciation diffère lui aussi de façon caractéristique ; là : ce qu'on voyait autrefois est *davantage hors-retrait*, ici : ce qui est montré maintenant est *plus étant*. Là un plus dans l'ordre du hors-retrait, ici un plus dans l'ordre de l'étant »². Plus il y a de hors-retrait, plus l'étant est étant. Plus il y a de lumière dans un étant, plus cet étant est principal. « Il y a « du plus étant ». La proximité ou l'éloignement vis-à-vis de ce qui est altère l'étant lui-même »³. Pour parvenir à son propre dans l'ordre platonicien, le soi doit parvenir à ce « plus étant » et gravir les échelons vers toujours plus de hors-retrait. « La *proximité* vis-à-vis de l'étant, c'est-à-dire l'être-auprès-de caractéristique du *Dasein*, la proximité essentielle de l'être humain vis-à-vis de l'étant (inversement son éloignement), le *degré* suivant lequel l'étant est hors-retrait, la *gradation* de l'étant lui-même en tant que tel, ces trois choses sont en elles-mêmes couplées »⁴. Il est donc naturel, dans ce contexte, d'associer le propre du soi à la lumière la plus intense de l'étant le plus élevé.

Heidegger cite et commente un passage de l'allégorie en ce sens : « « Celui qui [comme l'homme délivré] est tourné vers le plus étant [vers ce qui est plus étant qu'autre chose, donc vers ce qui est un étant plus véritable], celui-ci voit de façon plus droite. » Ὁρθός, ὀρθότης, la « rectitude » entre en scène et en vérité sous la même

1. GA 34, p. 25 ; EV, p. 43.

2. *Ibid.*, p. 33 ; EV, p. 52.

3. *Ibid.*, p. 33-34 ; EV, p. 52.

4. *Ibid.*

forme comparative, au sein d'une échelle : elle comporte des degrés. La rectitude de la vision et de la considération des choses, et par conséquent de la détermination et de l'énonciation, se fonde sur notre façon d'être chaque fois tournés vers l'étant et proches de lui »¹. La sagesse (φρόνησις) du soi revient à choisir dans l'étant ce qui est désormais donné comme le plus étant : « Φρόνησις est le terme par lequel Platon désigne la connaissance au premier chef, c'est-à-dire la saisie du vrai, le regard qui s'oriente *en se portant* au cœur de ce qu'il prend en vue, regard jeté sur le monde *tout autant* que sur soi-même »². Le regard sur le monde et le regard sur le soi sont associés : interpréter le monde et s'interpréter soi-même, pour le soi comme précompréhension d'être qui se jauge à l'aune de ce qu'il pense à l'endroit de l'être, sont en étroite connexion. Dans un cosmos ou un monde hiérarchisé selon les degrés de clartés, être soi signifie être au plus proche du hors-retrait, au risque de développer un malaise : « Lorsque la φρόνησις fait défaut, tout, le monde et le soi s'assombrissent pour l'homme, il n'y a plus de relation au vrai *proprement dit*, à ce qui est hors-retrait. [...] [Pour Platon], dans cet état, l'homme manque de quelque chose, il est malade, une guérison est nécessaire »³. Pour se libérer de cette maladie du regard assombri et ne trouvant pas sa place dans l'ordre des clartés, il faut tout simplement aller vers la lumière et afin d'être soi-même en liberté : « L'insuccès se montrait dans la volonté de retourner dans les chaînes, *loin de la lumière*. La direction contraire, dans laquelle la libération doit être menée à bien, consiste donc à aller vers la lumière, l'étant doit devenir plus étant, ce qui est hors-retrait, sortir davantage encore du retrait ! On voit clairement par là que l'essence de la vérité comme ouvert sans retrait a son site dans la connexion entre liberté, lumière et étant, ou plus exactement entre l'être-libre de l'homme, la vision dans la lumière et le rapport à l'étant »⁴.

Le soi platonicien parvient à la sagesse en décidant l'habitation dans la lumière. Cette habitation a lieu par la possession de la « dialectique ». La fonction du διαλέγεσθαι chez Platon est de venir renforcer le rôle découvrant du λόγος comme δηλοῦν (désignation, monstration, mise à découvert). La parole (λόγος) est en

1. *Ibid.* ; EV, p. 52-53.

2. *Ibid.*, p. 36 ; EV, p. 54-55.

3. *Ibid.*

4. *Ibid.*, p. 38 ; EV, p. 57.

elle-même découvvrante puisqu'elle est désignation d'un étant et donc monstration ou dévoilement de ce dernier. C'est un thème cher à Heidegger qui refuse de réduire l'appréhension du λόγος à la traduction qu'on en donne habituellement par « raison » ou « discours » ; le λόγος est considéré par Heidegger comme la parole au sens où celle-ci possède en son exercice même une dimension de dé-couvrement dans l'unité-rassemblante nécessairement associée au découvrment pour que celui-ci expose quelque chose et soit ainsi découvrment effectif. « Λέγειν signifie « cueillir » (*lesen*) – à savoir recueillir, assembler, poser l'un en relation avec l'autre, tenir compte de l'un avec l'autre, le mettre en rapport. Un tel recueillir, c'est ex-poser (*Dar-legen*) et pro-poser (*Vor-legen*) – mettre à la disposition (*Bei-stellen*) et exhiber (*Dar-stellen*) : rendre accessible de façon unitairement rassemblée. Et comme un tel exposer et proposer en rassemblant se déroule avant tout dans le raconter et le parler (dans le trans-mettre et le faire-part), pour cette raison le λόγος acquiert signification de discours recueillant et exposant. Le λόγος en tant qu'exposer est alors du même coup établir (*Be-legen*) et finalement expliquer (*Aus-legen*), ἐρμηνεία. La signification de λόγος comme rapport (rassemblement unitaire, cohérence, règle) est par conséquent « plus ancienne » que celle de discours »¹. Et le λόγος accompagne ainsi le mouvement de l'ἀλήθεια : « la manière la plus immédiate de dé-couvrir est de parler des choses, à savoir cette détermination de la vie que l'on peut saisir au titre du λόγος, et qui assume de manière primordiale la fonction de l'ἀληθεύειν »². Heidegger ne cessera jamais de se rapporter au λόγος dans l'horizon du dévoilement rassemblant ou du rassemblement dévoilant : « Les traductions habituelles de λόγος par raison, jugement, sens, n'atteignent pas le contenu décisif de signification, celui de l'ajointement rassemblant et du faire-connaître. Ces traductions manquent ce qui est originairement et proprement antique dans ce mot et ce concept, dès lors manquent du même coup ce qui y est essentiel »³. Sur la base de cette exigence d'écoute de ce que dit ce mot, il retrouvera, à l'écoute de cette parole grecque fondamentale, le déploiement de l'être lui-même comme co-responsance (*Ent-sprechung*) puis *Er-eignis*. Qu'il lise les Grecs ou qu'il

1. GA 33, p. 5 ; AM, p. 15.

2. GA 19, p. 25 ; PS, p. 32.

3. GA 33, p. 122 ; AM, p. 126.

établis sa propre méditation, Heidegger considère toujours le λόγος dans le cadre du dévoilement ; lorsqu'il prend appui sur ce concept pour y déceler son impensé, Heidegger intègre le λόγος dans le mouvement de déploiement propre à l'être au point de considérer l'être comme Parole dont la parole humaine répond le silence suressentiel – ce que les Grecs en général, même les plus inspirés comme Héraclite ¹, n'ont pas su montrer dont le règne intellectuel devait s'achever sur une dissociation de l'être et du λόγος, de sorte que ce dernier devenait la propriété de l'homme seul et, partant, une activité sans sol. Mais il n'empêche que c'est bien chez les Grecs que la « parole découvriante et rassemblante » en général est pour Heidegger appréhendée en son pouvoir de dévoilement, quelles que soient les façons dont ce pouvoir est ou n'est pas situé dans le déploiement de l'être. Ce sont les Grecs qui nous apprennent à penser le comportement essentiel du λόγος.

Dans le cadre de la philosophie platonicienne telle que Heidegger l'envisage, le λόγος est donc pris en son pouvoir découvriant parce que rassemblant et exposant, et voit sa puissance de désabritement accrue lorsqu'il se maîtrise lui-même dans le διαλέγεσθαι. Pour Platon comme pour les Grecs, le λόγος est un facteur d'ἀληθεύειν logé dans l'être-homme, mais, et c'est là l'aspect spécifiquement platonicien, il n'est pas encore l'accomplissement de cet ἀληθεύειν. Certes, « λέγειν est – à la différence de recouvrir – découvrir, rendre manifeste. Platon explicite positivement cela lorsque, vers la fin du *Sophiste*, il comprend la tâche interne du λόγος comme δηλοῦν, soit comme rendre manifeste. Λόγος, en tant que discours, c'est rendre manifeste en recueillant dans le dire, c'est la déclaration dévoilante de quelque chose à propos de quelque chose » ². Mais le λόγος est pour Platon à double tranchant, car il peut revêtir l'habit de la confusion ou être utilisé à des fins de tromperie (particulièrement par les sophistes qui usent du langage dans le sens de leur intérêt et en dissimulant la vérité, donc à rebours du désabritement que Platon veut instituer comme tâche de la pensée) ; le λόγος peut entretenir une certaine obscurité qu'il faut dépasser. Pour assurer la libérante accession à la lumière, il est donc nécessaire d'établir une *discipline* du λόγος, et ce rôle est tenu par le διαλέγεσθαι : « Le διαλέγεσθαι est une percée discursive, en

1. Cf. GA 7, p. 232-233 ; EC, p. 276-277.

2. GA 33, p. 5 ; AM, p. 15.

partant de ce dont on parle, dans le but de parvenir à un énoncé, à un λόγος de bon aloi, qui porte sur l'étant lui-même »¹. « Dialogue » et visibilité sont donc étroitement liés, puisque l'échange entre deux λόγοι, deux paroles, tend à accroître le dévoilement par l'acte de *rendre public* et tend ainsi à amener l'interlocuteur vers plus de lumière, à lui ouvrir les yeux à l'Idée ; lui-même devenu participant à la lumière de la vérité est ainsi capable de la propager et d'étendre la conscience de la lumière parmi les hommes ; il travaille à l'accroissement du désabritement. « La dialectique n'est donc pas un art de la persuasion, mais elle a justement pour sens, à l'inverse, d'amener l'interlocuteur à voir en lui ouvrant les yeux »². Le dialogue est ainsi un communiquer-à-autrui ou un rendre-public qui permet par le partage un dévoilement plus fort.

Le rôle délotique du λόγος est donc raffermi, et nous pouvons compléter la citation : « Le διαλέγεσθαι a donc, comme le λόγος, *la fonction du dé-couvrement*, et d'un dé-couvrement *sur le mode de la traversée discursive*. Cette traversée discursive intervient à propos de ce qu'on dit, de prime abord et toujours déjà, de l'objet dont on parle, elle traverse de part en part ce premier abord, elle est dirigée sur et trouve son terme dans une parole qui énonce proprement quelque chose de son objet thématique, dans un énoncé, dans un λόγος de bon aloi »³. Le διαλέγεσθαι permet une parfaite traversée du visible, et c'est pourquoi l'art de la dialectique est pour Platon celui vers la possession duquel le soi doit progresser pour parvenir à son propre, c'est-à-dire à la pleine vision dans la lumière du Bien ou de l'harmonie. Le λόγος fait *par nature* voir aux autres, le διαλέγεσθαι est *assomption* du rôle reconnu au λόγος, il est *décision* pour la décloison et le désabritement, il décide le faire-voir de l'étant. Il faut donc « que la parole adopte une tâche et un mode particuliers pour que soit d'emblée développée chez ceux qui cherchent eux-mêmes et chez ceux à qui elle doit être communiquée, une telle prédisposition à voir. C'est pourquoi il importe avant tout que la ψυχή, le comportement intérieur de l'homme, l'être de son existence par rapport au monde et à lui-même, se trouve dans la *bonne disposition*, c'est-à-dire dans la juste mesure, συμμετρία, vis-à-vis des choses mêmes qui doivent être saisies dans leur

1. GA 19, p. 196 ; PS, p. 187.

2. *Ibid.*, p. 200 ; PS, p. 191.

3. *Ibid.*, p. 196 ; PS, p. 187.

désoccultation »¹. Le soi atteint ainsi son propre pour Platon quand il se place *de lui-même* dans « la bonne disposition » de la désoccultation, décision que confirme l'assomption du διαλέγεσθαι. Le διαλέγεσθαι, comme accession à la pure lumière qui possibilise la traversée du visible la plus efficace, devient ainsi le fondement qui permet au soi de vivre le plus intensément possible la déclosion. « La dialectique montre ce qui véritablement est, et comment l'étant non-à-découvert est rendu visible »². Ce en quoi le λόγος trouve sa pleine dimension de désabritement est la dialectique qui permet pour Platon une parfaite et conforme désoccultation : « Platon donne à entendre – c'est là l'essentiel – que le λόγος en tant qu'il consiste à s'exprimer, à divulguer, à communiquer, à rendre public, a pour fondement le διαλέγεσθαι. Ce λόγος requiert donc un certain mode d'ouverture des choses que Platon caractérise comme dialectique. [...] Le διαλέγεσθαι est le *mode primordial de déclosion de l'étant lui-même*, de sorte que le λέγειν entendu au sens le plus large reçoit par là son *sol* propre »³. Pour Platon, « l'essentiel reste le δηλοῦν, à savoir de mettre en évidence et de rendre manifestes les choses mêmes »⁴, et le διαλέγεσθαι est le moyen pour le soi de parvenir ainsi à sa sagesse jugée propre.

Dans ce contexte, la question du soi advient de façon particulière : elle n'est pas question de la possibilité du soi *dans* l'être originellement voilé, mais, bien plus spécifiquement, la question posée en général par Platon est celle de savoir par quelle partie de l'âme l'être comme lumière est atteint : « Le combat engagé porte tout d'abord sur [...] le *mode d'accès* originnaire au véritablement étant [...] : la question est de savoir si c'est l'αἴσθησις, l'ᾠφή », le contact, le toucher, le regard sensible, ou si c'est le νοεῖν, ou le λόγος ». La quête de l'être est celle du véritablement étant et la question de Platon est de demander par quel moyen le soi peut intuitionner ou voir cet étant le plus étant. La quête de « l'être » et la quête du soi sont donc associées, et quand le soi communique avec l'étant qui est son propre, à savoir la clarté, il accède à la sagesse de la vraie philosophie et devient lui-même divin (c'est-à-dire parfaitement lumineux et sans zone d'ombre aucune). « Ce prédicat

1. *Ibid.*, p. 348-349 ; PS, p. 330.

2. *Ibid.*, p. 319 ; PS, p. 304.

3. *Ibid.*, p. 337 ; PS, p. 321.

4. *Ibid.*, p. 286-287 ; PS, p. 274.

du divin attribué aux philosophes signifie qu'ils ont pour objet dans leur questionnement ce qu'il y a de plus haut au sein de l'étant »¹. Pour devenir philosophe, il faut pour le soi assumer une décision d'existence en vue de la lumière. Cette décision est orientée non pas seulement sur le λόγος mais sur le διαλέγεσθαι. Platon, souligne Heidegger, exprime un « doute »² vis-à-vis du λόγος puisque ce dernier, pour rester voué au δηλοῦν, doit se maintenir dans la capacité de désabritement. Afin d'être pleinement dévoilant, le λόγος doit s'élever à la fonction transperçante ou transversale (δια) du διαλέγεσθαι (forme moyenne du verbe grec, exprimant donc la pleine implication du λόγος en lui-même). Interprétant le *Phèdre*, Heidegger écrit ainsi : « le λόγος, donc l'orateur, doit être capable « de conduire ou d'orienter vers une vue, une unique Idée prise en vue, ce qui est dispersé de multiple manière, τὰ πολλαχῇ διεσπαρμένα » (265 d 3 sq.), et d'accomplir cet ἄγειν (conduire) « de manière à en avoir une vue d'ensemble », sur le mode du συνορᾶσθαι – notez bien l'accent mis sur la vision, sur la prise en vue de ce qui se donne à voir –, et ce « de façon à délimiter entre eux les éléments dispersés de manière multiple » (265 d 4) »³. Nous nous situons donc toujours, selon Heidegger, dans le paradigme de la vue, et dans le projet d'une vision organisatrice et totalisante. « La première composante de la dialectique, la συναγωγή », a donc pour tâche de « ramener à une vue d'ensemble ». [...] L'opération qu'effectue cette συναγωγή » n'est autre que de rendre ce dont on parle 1) « distinct », σαφές, 2) « concordant », ὁμολογούμενον. Cf. 265 d 6 sq. : procurer la distinction et la concordance de ce dont on parle en général, voilà ce qu'accomplit le premier moment structurel de la méthode dialectique, la συναγωγή ». Dans un autre passage du *Phèdre* (cf. 173 e 2 sq.), Platon appelle ce même procédé « embrasser d'une vue unitaire », ce qui signifie que l'idée procure la lumière susceptible d'éclairer ce qui est ainsi embrassé du regard »⁴. Le rôle ultime du soi philosophe est donc celui, bien connu chez Platon, et précisément décrit dans le *Phèdre*, du maître d'hôtel qui sait, parce qu'il sait voir, découper un tout selon ses articulations naturelles. L'art du soi philosophe qui accède à la pratique

1. *Ibid.*, p. 242 ; PS, p. 231.

2. Cf. GA 19, p. 319 ; PS, p. 305.

3. GA 19, p. 332 ; PS, p. 315.

4. *Ibid.*, p. 331-332 ; PS, p. 316.

du διαλέγεσθαι, est la διαίρεσις par laquelle il s'agit de faire apparaître à la lumière les connexions naturelles, donc lumineuses, de l'étant : « Il s'agit donc de (265 e 1) découper, c'est-à-dire dégager les connexions objectives de manière à rendre visible les articulations, c'est-à-dire à distinguer à chaque fois entre elles les connexions d'origine des déterminations des choses, de telle sorte que cette dissection de l'organisme entier selon la structure de ses articulations rende visible l'entière provenance ontologique de ce dont il est question »¹. Socrate dit lui-même : « je suis un ami de ces deux manières de procéder, la διαίρεσις et la συναγωγή »², qui sont les deux façons de procéder d'un unique διαλέγεσθαι, d'un unique découvrant. Platon veut placer le soi dans un λόγος totalement découvrant, ce à l'encontre de quoi, et comme nous le verrons dans notre seconde section, Heidegger se portera en montrant l'agir d'un λόγος qui est la parole adressée au soi par la silencieuse nuit de l'être et non par ce qui est son opposé, la lumière de l'étant.

Bien que la position de l'homme semble devoir dépendre chez Platon d'un ordre qui précède l'être-homme, Heidegger montre au contraire que c'est le regard même que l'homme veut porter sur l'être ou ce que le soi assume de ses propres possibilités de regard, qui détermine la doctrine de Platon : « La seule chose que nous voyons de prime abord, c'est que le vrai (ce qui est hors-retrait) change chaque fois avec la position de l'homme ; c'est donc l'homme qui donne la mesure »³. Autant que l'étant détermine le regard qui peut se porter sur lui, autant le soi ne retient de l'étant que ce qui en est au plus haut point visible : l'Idée. Le soi ne conserve de la donation accordée par l'être que ce qu'il veut y voir et veut pouvoir y supporter, et il n'est pas toujours enclin à se porter vers la donation comme telle ni à saisir l'Idée dans l'horizon de la nuit dont elle jaillit. Le soi platonicien ne retient de l'éclosion que ce qui en surgit, et règle l'être suivant le regard porté par le soi. Non pas que l'être dépende du soi, comme dans un relativisme classique, mais ce que l'on voit de l'être dépend forcément de ce que l'on accepte d'en voir sans que l'accès au véritable fond soit pour autant impossible qui est pour Heidegger en attente d'une prise en charge. Le regard est

1. *Ibid.*, p. 332 ; PS, p. 317.

2. PLATON, *Phèdre*, 266 b.

3. GA 34, p. 42 ; EV, p. 61.

un, et sa condition de possibilité est une, mais la façon dont le regard se regarde peut prendre plusieurs formes, dont celle consistant à se laisser de côté comme regard pour ne s'attacher qu'à ce qui se tient à portée de regard. Platon a thématiqué la façon dont le regard entre en contact avec l'étant lorsqu'il ne s'en tient qu'à sa possibilité de rencontrer l'étant et délaisse sa propre capacité au mystère : « Lorsque nous disons si naturellement « nous voyons le livre », nous employons déjà « voir » dans une signification pour nous tout à fait évidente et courante, – au sujet de laquelle nous ne nous étonnons qu'à partir du moment où on nous la fait remarquer. Or, ce n'est pas autre chose qu'a fait Platon, en découvrant ce que l'on nomme « Idée ». Lorsqu'il a trouvé les Idées, ce n'était rien qu'il aurait ingénieusement élaboré dans quelque spéculation perdue dans les nuées, mais c'était ce que tout un chacun voit et saisit quand il entre en rapport avec ce qui est »¹. L'être-présent de l'étant et le voir du soi sont identiques. La réduction de l'être à l'étant ou être-présent est le corollaire d'une réduction de l'être à la vue immédiate. Pour une volonté de luminosité maximale, les Idées deviennent l'élément fondamental et la structure même du monde puisqu'elles « contribuent à faire jaillir l'étant dans son hors-retrait »².

Avec la mise au principe des Idées, tous les éléments dissimulés dans l'étant sont en voie d'éclaircie. Comme le note Heidegger en marge de son manuscrit : « Pour Platon, l'idéeα passe au-dessus de l'ἀλήθεια parce que la visibilité devient essentielle pour l'ιδεῖν (ψυχή), et non le désabritement en tant que déploiement [*Wesung*] de l'être »³. Tel est le renversement opéré par Platon : ce n'est plus la λήθη qui déploie comme φύσις mais ce sont les Idées qui détiennent ce rôle et portent source du dévoilé. « Les Idées sont ce qu'il y a de plus hors-retrait, ce qui est nativement hors-retrait, originellement hors-retrait, dans la mesure où c'est en elles que prend sa source l'être-hors-retrait de l'étant »⁴. Le soi qui désire véritablement progresser vers son propre doit donc chez Platon se diriger « uniquement vers le ὄεστιν, vers le « ce que c'est » de l'étant, vers

1. *Ibid.*, p. 51 ; EV, p. 70.

2. GA 34, p. 70 ; EV, p. 90.

3. *Ibid.*, p. 121, n. 1.

4. *Ibid.*, p. 86.

son essence, les « Idées », l'étantement étant. Les Idées sont donc l'étant le plus étant, – image, aspect, εἶδος »¹.

Mais que nous apprend précisément la présence de ce désir d'apprendre ou de progresser qui est à l'origine même de l'activité du soi platonicien travaillant à son être-soi en se dirigeant vers toujours plus de lumière ? Que veut explicitement le désir de voir ? Tout simplement se rendre sien l'étant en se donnant les moyens d'accéder aux liaisons « lumineuses » entre les étants, qui permettront d'en faire un usage plus harmonieux. La pensée platonicienne est mue par une volonté de placer chaque étant à la place qui lui convient le mieux dans la contrée de l'ouvert sans retrait, afin d'établir un ordre rendant possible par l'harmonie qu'il dégage, l'épanouissement de ce que chaque étant a à délivrer ou désabriter. Bref, une fois le soi placé dans le dévoilé, il est libre d'organiser le monde de telle sorte que chaque étant ou chaque personne, mis à sa place, puisse réaliser sa propre capacité de désabritement. Tout placer sous la lumière propre au regard synoptique du dialecticien signifie donner au regard la possibilité de désabriter : « désabriter, c'est la nature la plus intime du regard qui voit au cœur de la lumière »². Le rôle du philosophe platonicien est de placer sous la vue et de « regarder de haut ». « Cela implique que le philosophe lui-même, pour pouvoir mener à bien sérieusement cette possibilité, doit avoir acquis une existence spécifique qui lui garantit la possibilité d'un tel regard de surplomb et lui donne en même temps accès à la vie et à l'existence en général »³. La capacité de dialectique permet au soi de communiquer avec la lumière, de traverser l'étant et de désabriter du mieux possible. C'est en vue de la capacité de désabriter, autrement dit toujours sur le fond d'une victoire totale du soi découvrant sur l'ennemi « non-vérité » ou λήθη (victoire qui doit le faire disparaître au point qu'on n'ait même plus à le considérer), que la doctrine platonicienne s'établit : « Ce que nous nommons, pour faire court, la capacité de désabriter [*Entbergsamkeit*] porte originairement et déploie les phénomènes dont il a souvent été question jusqu'ici, les phénomènes du regard et de l'aspect (Idée), de la lumière et de la liberté – qui les porte et les déploie comme ce qui se rassemble sur cette opération de fond.

1. *Ibid.*, p. 88.

2. *Ibid.*, p. 94.

3. GA 19, p. 244 ; P'S, p. 234.

Nous caractérisons ainsi l'unité du regard, lequel, d'une certaine manière, va créer ce qu'il est possible de regarder, à tout le moins l'entre-appartenance intime qui est la sienne. Qu'un étant soit dans l'ouvert sans retrait, cela a lieu au sein de la capacité de désabriter »¹.

Cette capacité appartient à la nature de l'être-homme, plus précisément elle le traverse ou passe à travers lui ; et il ne s'agit pas pour Heidegger de critiquer le fait qu'elle soit une dimension de la pensée de Platon, puisque cette capacité de désabriter est l'essence même de l'ἀλήθεια². La question posée par Heidegger, et qui lui fait mettre en cause le platonisme, est celle de l'origine de cette capacité de désabriter, origine jamais prise en considération par Platon qui se laisse porter par cette capacité propre de l'homme sans se demander quelle est la dimension de l'être (pris originellement en son retrait) qui la rend possible. « La vérité est plus grande que l'homme », dit Heidegger³ ; tout ce que l'homme est structurellement lui vient donc de l'être ; mais la pensée grecque en général, comme nous le savons, ne prend pas en compte ce lien de l'homme à l'être. Pour Heidegger comme pour le Platon de Heidegger, « l'homme, en tant qu'il accède à soi, trouve son *fonds* (le fonds de son *Dasein*, de son existence) dans l'avoir-lieu de la capacité de désabriter où se configure le hors-retrait de l'étant »⁴, mais Heidegger veut remonter à l'origine de l'être, de la possibilité ou du « il y a » de cette capacité elle-même, alors que Platon la met seulement en œuvre en la coupant de son origine nocturne et en la plaçant comme telle à la source de l'étant en totalité, dans le dessein de mettre cette totalité de l'étant sous le regard de l'homme et de maîtriser ainsi le domaine du hors-retrait désormais jugé seule vérité. Pour Heidegger, « nous n'approchons de l'être humain que comme d'un être lié à ses propres possibilités, un être qui, sur le mode d'une telle liaison, libère lui-même, chaque fois, l'espace de jeu au sein duquel s'ouvre à lui son propre être ainsi ou autrement »⁵ ; par conséquent, le soi libère l'espace de jeu où apparaît l'étant ; c'est cette capacité de désabritement et non l'usage

1. GA 34, p. 73 ; EV, p. 94.

2. *Ibid.*

3. *Ibid.*, p. 75 ; EV, p. 96.

4. *Ibid.*, p. 76 ; EV, p. 96.

5. *Ibid.* ; EV, p. 97.

qu'on en peut faire, qui doit pour Heidegger devenir l'Affaire de la pensée.

Mais ce n'est pas le pli que Platon donne à sa propre pensée. Pour lui, la question n'est pas celle du regard qui, en projet vers l'être, découvre l'étant, mais celle de la façon dont ce regard dévoilant doit s'y prendre pour se soumettre la totalité du dévoilé. Et cette façon dépend de la position de la lumière au principe, soit de la découverte de la principalité du Bien.

Le rapport du soi à la nuit du mystère de l'être est perdu, puisque le soi n'accomplit son essence que dans la lumière la plus achevée ; Platon ne demande pas comment cette lumière même est possible. Il reconnaît que cette dernière est invisible à l'œil du profane, il reconnaît que parvenir à s'élever pleinement à une telle luminosité est rare, mais jamais la primauté de la clarté, de l'Idée du Bien, n'est remise en question. Le soi s'accomplit dans un rapport à ce qui mérite le plus d'être vu et qui, dès lors, est présupposé comme *pouvant* être vu. L'ipséité la plus propre se confond avec le champ de visibilité possible. Comme le dit Heidegger en se référant à Platon : « Le Bien est une Idée, donc il brille. Brillant il accorde la vision et, pour autant, il est lui-même visible, donc connaissable : « Dans le domaine du connaissable, l'Idée du Bien est la visibilité qui accomplit tout paraître et qui en conséquence n'est perçue qu'en dernier lieu, et cela de telle sorte que c'est à peine si elle est elle-même proprement vue [elle ne l'est qu'à grand-peine] » ¹. Non seulement le lien de l'éclaircissement avec l'obscur dont seul il peut surgir est effacé, mais également, ce dévoilement lui-même n'est plus pensé comme processus ou comme mouvement mais comme un état ; car « ce que l'Idée met alors en vue, et ainsi donne à voir, c'est, pour le regard dirigé sur elle, le « non-voilé » de ce comme quoi elle apparaît. Ainsi le « non-voilé » est-il compris par avance et d'une manière unique comme ce que nous percevons en percevant l'ἰδέα, comme ce qui est connu (γινώσκόμενον) dans le connaître (γινώσκειν) » ². « Désormais le « non-voilement » renvoie toujours au non-voilé entendu comme accessible grâce à la luminosité de l'Idée » ³. Le soi a pour essence la visibilité même ; il est

1. *GA* 9, p. 226-227 ; *Q I* et *II*, p. 453-454. Pour la référence : PLATON, *République*, VI, 517 b 8.

2. *Ibid.*, p. 225 ; *Q I* et *II*, p. 452.

3. *Ibid.*, p. 226 ; *Q I* et *II*, p. 453.

lui-même en communication constante, même inconsciemment, avec la lumière suprême du Bien.

Le Bien, symbolisé par le Soleil qui accorde vie et relie les choses entre elles, a pour rôle de conjuguer le regard du soi et la lumière de l'étant, bref, de les rendre indissociables afin que les deux éléments puissent principiellement concourir à l'efficacité de la capacité de désabritement : « le hors-retrait de l'étant en son être et la perception sont sous un seul joug, mais sans être eux-mêmes ce qui les rend possibles comme conjugués ; ils ne sont pas eux-mêmes le Bien, mais seulement ἀγαθοειδῆ (509 a 3) : quelque chose qui est redevable au Bien de son visage aussi bien que de son essence intime »¹. La lumière du Bien au principe signifie l'absolutisation de droit pour le soi d'établir des connexions de clarté entre les étants afin d'obtenir toujours plus de clarté. La domination de la lumière permet la domination de l'usage. L'ἀγαθόν est une « puissance potentialisante » : « Nous traduisons par le Bien. Mais la signification propre et originaire d'ἀγαθόν vise : ce qui est apte à quelque chose et rend apte quelque chose d'autre, ce avec quoi on peut commencer de faire quelque chose ; quand on dit « bien ! », cela veut dire : allons-y, faisons-le ! c'est décidé ! »². L'ἀγαθόν permet ainsi au soi de s'ouvrir à une *décision sur l'usage de l'étant en totalité*. Il n'est pas un hasard que l'auteur de la théorie « contemplative » des Idées soit aussi l'auteur de la première organisation pratique et politique systématique en philosophie (la *République*).

Le soi est ainsi considéré comme l'œil de l'âme. L'essence métaphysique du soi est le fait d'avoir originellement rapport à la luminosité première qui fait accéder toute chose à la clarté. La structure du soi est la vue, « mais la vue ne voit le visible que pour autant que l'œil est ἡλιοειδές, « de nature solaire », qu'il est le pouvoir de participer au mode d'être du soleil, c'est-à-dire à sa luminosité. L'œil est lui-même « lumineux », il se donne au paraître, et c'est ainsi qu'il peut accueillir et percevoir ce qui apparaît »³.

Platon, ne voulant unir le regard et le regardé dans le gouffre de la λήθη auquel il refuse la pensée, réunit ces deux éléments dans ce qui est le contraire de l'obscurité de l'inquiétant, à savoir la lumière pure : « le pouvoir-voir et le pouvoir-être-vu doivent être, à cet effet,

1. GA 34, p. 104 ; EV, p. 125.

2. *Ibid.*, p. 106 ; EV, p. 128.

3. GA 9, p. 226 ; Q I et II, p. 453.

tenus ensemble tous deux sous un joug (ζυγόν). Ce joug qui rend seul possible le rapport mutuel de l'un à l'autre est φῶς, la clarté, la lumière. En effet, seul ce sur quoi la lumière du jour et du Soleil s'étend est visible ; et d'un autre côté : seul l'œil dont le regard est éclairci par la lumière (« le regard porteur de lumière ») voit le visible »¹. La lumière possède chez Platon, selon Heidegger, l'insigne avantage d'accorder au soi de pouvoir *traverser* l'étant du regard : « La lumière a le caractère de l'à-travers. [...] La clarté est ce à travers quoi nous voyons. Plus exactement : la lumière n'est pas seulement ce qui perce à travers, mais est soi-même l'à-travers, – ce qui *laisse traverser*, en l'occurrence la vision et le regard. La lumière est le *diaphane*, c'est-à-dire ce qui se répand, ce qui ouvre et accorde le passage. L'essence de la lumière et de la clarté est la diaphanéité »². La lumière accorde donc passage au regard, « elle permet aux choses de se montrer au regard, d'offrir un aspect pour la vision »³. Le soi, relié à cette diaphanéité de la lumière, obtient tout pouvoir sur l'étant puisqu'il lui est donné de le traverser dans une même prise en vue. Ce thème de la pénétration de l'étant par le soi établissant son règne d'immédiateté visuelle, est l'expression de la vocation intime du διαλέγεσθαι qui a pour but la vision et l'articulation des Idées entre elles, activité possibilisée par la lumière du Bien. La diaphanéité de la lumière possède chez Platon le statut de condition de possibilité de l'activité dialectique comme pénétration dans la clarté et agencement des clartés. Il faut que soit comprise dans le principe lumineux en lui-même la possibilité de l'articulation par le soi des clartés ontiques. Ainsi la façon dont le soi pourra articuler l'étant aura-t-elle son fondement dans la consistance même de la lumière. Et c'est pour Heidegger le but de la problématique de la communication des Idées posée par le *Sophiste*, c'est-à-dire de la teneur de fluidité et de communicabilité intérieure à l'être pensé par Platon comme lumière pure de l'ouvert sans retrait. Pour que l'Idée accorde le passage au soi, il faut qu'il y ait passage d'une complète fluidité dans l'essence fondamentale de la lumière elle-même⁴.

1. GA 34, p. 101-102 ; EV, p. 123.

2. *Ibid.*, p. 55 ; EV, p. 74-75.

3. *Ibid.*, p. 56 ; EV, p. 75.

4. Cf. GA 34, p. 57 ; EV, p. 77.

Le rôle du *Sophiste* au sein de la théorie platonicienne du soi est donc clair. Pour que le soi puisse faire usage de la lumière de l'ἄγαθόν dont il est dit dépendre, autrement dit trouve, dans « l'être » platonicien selon lequel il se comprend (la compréhension que le soi prend de l'être et celle qu'il prend de lui-même étant toujours entremêlées), la légitimité (et la pleine possibilité qu'il veut se conférer dans l'être afin de produire précisément cette légitimité) d'exercer le διαλέγεσθαι dans la διαίρεσις et la συναγωγή, il faut montrer que les étants peuvent, comme Idées ou parcelles de lumière, communiquer entre eux. Platon veut justifier la volonté de parvenir à la parfaite capacité de désabriter, en rendant possible l'exercice du διαλέγεσθαι par le soi, l'accession du soi à la lumière et l'usage de la lumière par le soi. La transformation platonicienne du non-être, qui de non-être le fait appréhender comme un genre de l'être appelé « Autre » et placé au même rang que les différents genres de l'être (mouvement, repos, même), rend possible la dialectique¹ établissant la communicabilité d'une Idée avec les autres. L'obtention du mouvement ou de la κίνησις des idées est commandée par la volonté de decouvrement et ce qui en est le résultat, à savoir la représentation de l'être comme lumière : « il faut qu'il y ait de la κίνησις, afin que le νοῦς puisse être en cela même qu'il est, à savoir une vivante declosion, la mise en œuvre du decouvrement de l'étant lui-même »². La thèse du *Sophiste*, la possibilité du mouvement de l'Idée et de sa communication avec d'autres Idées, vise la possibilisation d'une intégrale éclaircie par le soi de l'étant à la lumière de l'Idée. Donner du pouvoir à l'Idée, c'est en accorder à la visibilité, donc à la vue et au soi réduit à l'être-decouvrant dont le fond d'énigme n'est pas pris en charge.

Le *Sophiste* veut déployer la puissance de l'Idée comme clarté et permettre ainsi cette activité dialectique du soi qui correspond chez Platon à son être-propre. « La présupposition fondamentale pour cette tâche dialectique comme pour la possibilité d'en venir à bout est ce que Platon a analysé en une confrontation méthodique avec les ontologies, à savoir qu'*être* ne dit rien d'autre que δύναιμις, δύναιμις du κοινωνεῖν, l'être-susceptible-de... comme être-conjointement »³. L'être comme être-conjointement est pour Platon

1. Cf. GA 19, p. 568 ; PS, p. 536.

2. GA 19, p. 488 ; PS, p. 460.

3. *Ibid.*, p. 533 ; PS, p. 502-503.

la possibilité d'une prise en vue de la liaison harmonique des étants dans la totalité unifiée imposée par le lien (δέον¹) qu'est le Bien, chaque étant apparaissant désormais dans son être-apte-à... au sein d'un tout articulé. *La célérité de l'être comme lumière communicante, est vouée à permettre la propre vélocité du soi dans sa désabrillante prise en vue de l'étant.*

En tout ce processus démonstratif, Platon fait un certain usage du non-étant (μὴ ὄν), qui voit ce dernier réduit au genre de l'Autre, intégré à l'être afin de le rendre fluide et de donner à la capacité découvriante du λέγειν sa légitimité perforante (δίᾳ) : « Le μὴ solide de l'εἶναι », tel que l'événement apparaît dans le rapport initial du soi à l'être comme λήθη, « devient chez Platon le δίᾳ du mouvement propre au λέγειν »². Le non-étant lui-même est ainsi ramené à la lumière, ce qui se traduit précisément par ce changement de nom : il devient l'ouverture de l'être (l'Idée) à la différence de l'autre Idée au sein d'une identité dans la lumière du Bien. Par cette communication que l'être rend possible par sa structure interne elle-même, un étant peut rentrer en communication avec un autre étant, et cette communication a lieu sur le plan de la lumière du Bien : le soi retrouve les lignes fondamentales qui dessinent le monde en accédant à la sphère lumineuse qui lui montre l'articulation du hors-retrait en totalité. « L'inquiétant » achève donc de disparaître puisque sa non-stance ou sa non-onticité est réduite elle aussi au primat de la lumière. Pour Heidegger, Platon, bien que de manière impensée, prend appui sur l'espace de l'être, auquel le soi a accès comme compréhension d'être, pour pouvoir se tourner vers l'étant, mais cette marge interprétative et cette démarche réflexive, permettant à Platon d'ériger sa pensée de la luminosité de l'ouvert sans retrait et de l'étant organisé dans la non-occultation, ne sont pas prises en compte. L'espace de l'être, toujours sombre puisque l'être par où l'étant est n'est pas lui-même un étant, l'espace de l'être, par lequel seul un accès à l'étant dans son *Dass* est possible, est occulté à la faveur de ce à quoi il donne accès. Il y a chez Platon volonté d'organiser l'espace de l'étant ou du hors-retrait, mais non d'y repérer l'espace de l'être ou le vide horizon de chaque étant. Ce qui différencie Heidegger de la tradition métaphysique dont il fait l'interprétation, c'est la pensée qui recherche la condition de la

1. Cf. PLATON, *Phédon*, 99 c.

2. « Colloque de Muggenbrunn », in *op. cit.*, p. 16.

possibilité de voir, de la pensée, non dans un élément lumineux mais dans l'énigme propre à l'être ; car c'est l'énigme de l'être qui ouvre, aussi obscure soit-elle, et c'est du mystère que jaillit la présence de tout étant. Mais *le non-étant*, ce qui n'est rien d'étant, l'être comme être, *est appréhendé par Platon* – et, selon Heidegger, par la totalité de la philosophie (qui s'en inspirera consciemment ou non) – *comme autre-étant* : « Par là se trouve acquis, pour Platon, un $\mu\eta\ \acute{\omicron}\nu$ comme $\acute{\omicron}\nu$ »¹. Et la charge mystérieuse du non-étant ou de l'Autre de l'étant se voit ainsi définitivement désamorcée.

Le non-étant conçu comme autre-étant parachève la volonté platonicienne de réduction du soi à la zone de clarté issue puis coupée de la décloison ($\varphi\acute{\upsilon}\sigma\iota\varsigma$) comme sortie du retrait ($\alpha\text{-}\lambda\eta\theta\epsilon\iota\alpha$), – la volonté dia-lectique : la possibilité de rassembler les étants dans la clarté de leurs rouages de présence afin de les faire advenir devant le regard de la vue. « Par suite le $\mu\eta\ \acute{\omicron}\nu$ » ne le cède en rien aux autres quant à l' $\omicron\upsilon\sigma\iota\alpha$, à la présence déployée » (*Sophiste*, 258 b 8 sq.), il constitue à même l'étant *une « visibilité » à nulle autre pareille* (c 3), il s'offre lui aussi dans le champ de visibilité de tout étant comme tel, et à ce titre il est pour son propre compte $\epsilon\acute{\iota}\delta\omicron\varsigma$ $\acute{\epsilon}\nu\alpha\rho\iota\theta\mu\omicron\nu$, « mis au nombre » de la diversité des $\epsilon\acute{\iota}\delta\eta$, repérable dans la $\kappa\omicron\iota\nu\omega\nu\iota\alpha$ de l'étant »². La perte d'épaisseur propre offre au non-étant une visibilité parfaite et une consistance maniable. La mise à la lumière équivaut à une mise aux arrêts de « l'inquiétant ». La valeur spatialisante du non-étant n'est utilisée que pour donner du mouvement à la consistance d'un « lieu intelligible » à la mesure de la pure vue du soi et présupposé empli de lumière, et pour revenir à l'étant sans demander comment cette prise d'élan a trouvé sa marge de recul. « *Le $\mu\eta\ \acute{\omicron}\nu$ lui-même a été rendu visible sous les traits de l' $\epsilon\acute{\iota}\delta\omicron\varsigma$* »³. Le non-étant est réduit à la consistance de l'étant désabrité ou $\epsilon\acute{\iota}\delta\omicron\varsigma$; il ne nous fait donc pas sortir de l'étant mais nous y installe avec d'autant plus de détermination. Ce qui n'est rien d'étant, l'être lui-même, est définitivement et pour longtemps perdu de vue au profit de ce à quoi la vue a accès sans angoisse, à savoir la lumière dérivée considérée comme originaire. La métaphysique utilise l'espace de l'être, dont le soi a précompréhension, pour ne revenir qu'à l'étant, et sans avoir conscience de ce

1. GA 19, p. 566 ; PS, p. 534.

2. *Ibid.*

3. *Ibid.*, p. 567 ; PS, p. 535.

processus ; le soi lui-même, dont la dimension réflexive et précompréhensive n'est pas aperçue par la pensée, se voit ainsi interdit de se rapporter à autre chose qu'à l'autre étant ; il ne peut jamais se rapporter au non-étant sur le fond duquel néanmoins toute présence a lieu et qui doit pour ce motif posséder en lui-même une dimension, une richesse et un sens rendant possible le jaillissement d'un monde, mais auxquels on n'a pas encore pris garde pour ne l'avoir pas pris en charge en tant que non-étant *comme tel*. La vue est ainsi livrée à elle-même, c'est-à-dire coupée du fond sur lequel elle advient et qui est un fond d'obscurité. La conférence prononcée par Heidegger en 1929, sous l'intitulé *Qu'est-ce que la métaphysique ?*, possède précisément pour but, à l'encontre de cette tradition, de penser la teneur propre de ce non-étant (ou en version contractée : né-ant) convoqué à la lumière dès le début de la philosophie proprement dite et arraisonné par cette lumière ob-ligatoire¹ ; c'est pourquoi cette conférence nomme le non-étant *Nichtung*, c'est-à-dire néantissement (et non pas *Nichts*, c'est-à-dire le pur rien) pour signaler, par le suffixe d'action, qu'un acte propre est à l'œuvre dans ce qui, bien que non-étant, se tient à l'horizon de tout jaillissement d'étant à la présence.

Au sortir de l'événement platonicien, l'homme a donc conquis l'ouvert sur le retrait en oubliant ce pour et contre quoi il a combattu : « Tu conquerras et tu oublieras pourquoi tu as conquis », dit une phrase de Hölderlin². Le soi, en tant qu'appartenance à la visibilité originelle, est donc ce qui est sans cesse convoqué afin de rendre visible. Pour Platon, l'ipséité de l'homme, l'essence de l'homme, doit être pensée en direction de ce feu fondamental sans lequel tout lui demeurerait ombre, obscurité, opacité impenétrable. Le soi humain est le réceptacle de cette lumière qui est toujours d'une certaine manière à portée de regard et fait apparaître des étants selon leurs Idées. La connaissance des Idées permet pour Platon de reclasser et redistribuer selon leur être les étants, qui sans ce salutaire morcellement, sans cette « aération » ontologique qui néanmoins n'interroge pas son propre sens, n'offriraient que le mélange informe en quoi ils résident immédiatement, n'offriraient donc aucune apparition d'eux-mêmes. Le soi, comme possibilité de la visibilité avec laquelle il finit par se confondre, fait

1. Le *Phédon* parle bien de déouv, comme nous l'avons noté.

2. HOLDERLIN, *Hypérion*, in *Œuvres*, p. 215.

apparaître ce qui, dans l'étant, constitue chaque étant comme ce qu'il est, dans son indépendance individuelle (sa visibilité) et dans sa claire liaison avec les autres. Le soi est sollicité pour dé-couvrir les Idées, pour faire sortir l'étant de cette ombre dont la pensée platonicienne ne cesse de dénoncer le caractère insuffisant.

Soulignons que l'obscurité de la caverne chez Platon et l'obscurité de l'être chez Heidegger ne sont pas du tout sur le même plan, ni comparables. Comme le montre suffisamment Heidegger, l'obscurité de la caverne et ses ombres appartiennent au district de la lumière, elles sont des clartés amoindries mais, comme privations partielles de lumière, contiennent en elles un élément lumineux, aussi mince soit-il. Derrière l'ombre de la caverne se tient son horizon de lumière ; au cœur de l'ombre et confuse pour le soi, la présence de l'Idée. La caverne appartient en son entier au domaine de l'ouvert sans retrait. Pas d'ombres sans la lumière pensée originale. Le statut du sophiste ou de l'orateur sans scrupules, dans le cadre de la pensée platonicienne lue par Heidegger, est donc celui d'un homme qui manie des ombres, mais ces ombres ne sont précisément maniables que parce qu'elles sont apparues, donc quelque peu situées dans la lumière. Le sophiste se trompe en ne se tournant pas vers la visibilité la plus suprême, mais se trouve quand même dans un domaine de lumière qu'il ne voit pas, mais en lequel l'ombre maniée et le soi qui la manie sont placés malgré le peu d'élévation de leur niveau dans l'échelle des clartés. Les ombres de la caverne ne sont pas l'équivalent de l'obscur « inquiétant » dont parle le chœur d'*Antigone*, car cet inquiétant est l'obscur en soi et irréductible, au point qu'il n'en est pas question chez Platon où la non-lumière absolue du non-étant est définitivement écartée de l'horizon de la pensée. *Les ombres chez Platon ne sont pas le substitut de la nuit originelle ou la forme que celle-ci prend quand domine la lumière, elles sont les limites inférieures de la lumière pure où s'arrête la pensée mais qui, pour Heidegger remontant jusqu'à la source de cette lumière, surgit de cette nuit suressentielle.*

Dans la configuration de la pensée heideggerienne, on peut noter la présence de *cinq stades* au sein du déploiement : 1) obscurité de l'être ou λήθη, 2) lumière de l'être ou contrée de l'ouvert sans retrait, résultat de la désoccultation, pris comme principe par Platon (le Bien), mais comme élément dérivé de l'ἀ-λήθεια par Heidegger, 3) lumières que sont les Idées ou étants dans leur visibilité la plus transparente, 4) être-disponible de l'étant, 5) usage (bon ou

mauvais) de l'étant déjà dévoilé et présent dans le hors-retrait ¹. Le sophiste se meut dans cet univers de maniabilité des étants, donc dans le hors-retrait ou le dévoilé ; aussi paradoxal que cela puisse paraître, les ombres de la caverne sont une forme de clarté car il n'y a pas de mauvais usage possible de l'étant sans le préalable apparaître de cet étant. En toute rigueur, les ombres concernent autant la pensée de Heidegger que celle de Platon : la différence entre les deux auteurs a lieu en regardant vers l'amont, qui s'arrête pour Platon à l'ouvert sans retrait (étape 2), mais remonte pour Heidegger jusqu'au mystère de l'ouverture même de cet ouvert (étape 1), et non en regardant vers l'aval. L'aval ou le déployé garde cette configuration chez les deux auteurs, bien que Heidegger ne veuille pas situer la pensée à des niveaux trop dérivés ².

L'homme insensé se meut dans l'ouvert et l'obscurité à laquelle il donne son âme n'est pas celle de l'être dans son mystère, puisque d'une part, cette obscurité principielle – et qui, portant en elle-même la possibilité du jaillissement de la zone de lumière, est elle-même une forme de lumière qu'il faudra penser dans le sens d'un excès de lumière – est pour Heidegger ce dont sourd cette lumière même par rapport à laquelle il y aura ensuite distorsion, entorse ou défaut de lumière ; d'autre part, l'obscurité de la caverne est elle-même comprise par Platon comme un ἀληθές, donc comme un être-à-découvert appartenant tout de même à la zone de lumière et non comme ayant son origine dans l'inquiétant originel qui est totalement écarté de l'horizon de la pensée platonicienne. Les ombres de la caverne ne pourraient pas même être assimilées à l'inquiétant dans le cadre de la pensée platonicienne, puisque la zone propre de

1. La pensée de Platon fait pour Heidegger commencer l'être à l'étape numéro 2, mais Heidegger cherche à frayer un chemin vers le premier stade, l'inconnu dont tout provient – même la pensée qui ne prend pas en charge la prépotence du mystère et ne s'étonne pas de pouvoir se libérer de ce dont elle a constaté, un jour au moins et à sa matutinale époque, la domination.

2. Ainsi, tout en sachant que le déploiement possède cette morphologie, il ne situe pas le problème de la vérité comme le fait Platon, c'est-à-dire au stade 5, le stade de l'adéquation ou de la conformité à l'étant suprême, mais recherche toujours les conditions ontologiques de possibilité de l'ouvert comme tel, c'est-à-dire des étapes 3 puis 2, le problème de l'adéquation n'étant pas pour autant critiqué mais seulement désigné dans sa non-originarité (le problème de l'adéquation ne peut être posé que s'il y a déjà du dévoilé ou de l'étant susceptible d'être en un second temps conforme ou non à un autre étant).

cet inquiétant, son lieu même, disparaît de toute pensée, et que le retrait rentre lui-même pour longtemps dans le retrait.

Avec Platon s'accomplit donc le renversement qui écarte le voilement pourtant prépotent et le fait sombrer dans l'oubli. Même le non-étant est réduit à l'Idée en devenant, dans le *Sophiste*, un « genre de l'être ». Il n'y a pas de non-étant ou de consistance du μή ὄν dans la pensée de Platon. L'être est considéré comme lumière, la lumière du Bien dont la source ou l'espace de déploiement ne sont jamais recherchés. Le soi est pensé comme ce dont le fond plonge, continuellement et la plupart du temps inconsciemment, dans cette lumière du Bien qui donne à toute chose d'être et d'être ce qu'elle est. Le soi est ce qui est requis pour que les Idées, et donc les étants, apparaissent. Autrement dit, selon cette équivalence de l'Idée et de l'étant que nous avons soulignée, *le soi est sollicité en vue du parachèvement d'un faire-apparaître de chaque étant dans son être-idéal*. Le soi, par la pratique de la science des nombres et celle de la dialectique, fait apparaître des étants en tant qu'étant, ou, ce qui est la même chose, montre dans la masse informe et illusoire du sensible immédiat la présence des Idées, des individus et de leur articulation. Le soi s'accomplit dans la mise en lumière, c'est-à-dire dans la dialectique comme savoir qui donne les règles du mélange et de la distinction des Idées, de même que la musique donne les règles de l'union et de la distinction des sons¹.

Le soi est donc un être qui possède pour Platon un rapport primordial à la lumière, à tel point qu'il est tout entier pris en elle, sans que soit posée la question de ce qui rend possible en lui une appréhension du plus obscur qui reste obscur, car cette possibilité d'intuition du non-étant pur et cette dimension du soi qui le rend capable de l'énigme ne sont pas envisagées par le platonisme. Ce plus obscur n'est même pas relégué au rang d'un inessentiel, puisqu'il s'évanouit de l'Affaire de la pensée. La seule obscurité présente chez Platon est une distorsion faite à la lumière, entorse appartenant toujours à la clarté et que le soi doit dépasser pour devenir soi-même dans la lumière la plus forte ; l'obscur n'est pas du tout envisagé comme obscurité pure, mais il est l'élément d'un rapport défectueux du soi face à un monde où la lumière fait loi. L'obscurité dans la pensée de Platon n'a plus rien à voir avec l'originel « inquiétant », elle ne se substitue pas à lui, et l'être est du même coup destitué de

1. Cf. PLATON, *Sophiste*, 253 a-d.

tout caractère d'« inquiétante ». Il n'y a chez Platon d'obscurité qu'accidentelle, mais aucune place pour une prise en charge d'une obscurité essentielle ni pour cette dernière en elle-même.

Le rapport à l'inquiétant, qui constitue notre soi en tant qu'étant le plus inquiétant, n'est plus une dimension de l'ipséité ; et si un élément d'obscurité surgit, dont la notion n'a rien de commun et ne vise pas les mêmes lieux que la notion de « l'inquiétant », cet élément est réduit par la pensée platonicienne à l'accidentel et au contingent advenant dans la zone de l'ouvert sans retrait, donc *après* et non avant *le dévoilement*. Notre ipséité demeure amputée d'une partie d'elle-même, la plus essentielle, le rapport au surgissement nocturne originel, la précompréhension de l'être. Le soi possède alors pour structure fondamentale le devoir de regarder l'étant de façon toujours plus exacte, de se dresser soi-même à l'exactitude qui veut reconnaître en chaque chose le non-changeant, c'est-à-dire le perpétuellement visible. Le soi qui était originellement un rapport à l'inquiétant et qui tirait son ipséité de cette relation conflictuelle, le soi – que le combat contre l'inquiétante de la nuit instituait comme un voir en son sens polyvalent, c'est-à-dire comme un pur jet de regard plongeant dans l'obscurité – perd le sens de la possibilité de se rapporter à son acte de voir, au profit d'un rapport à ce qui peut être simplement vu (passage de l'ἰδεῖν à l'ἰδέα) ; il fait perdre au regard la possibilité de se rapporter à sa propre complexité, puis réduit sa propre attitude à n'être qu'une adéquation à ce qui est vu en ce voir désormais voilé (passage de l'ἰδέα à « l'exactitude du regard, l'ὀρθότης »¹). Le soi fixe donc son essence déployante sur son essence dérivée, il s'étantise, fige sa pulsation interne, sa processualité, et se réduit soi-même à n'être qu'un en-dessous devant se soumettre à l'Idée, c'est-à-dire à l'étant. Le soi perd sa demeure en se détournant de l'inquiétant, en se détournant de cette terre obscure qui m'ipséise par le combat qu'elle provoque, cette « terre qui me tient serré dans son poing d'orageuse angoisse », selon les mots de Tzara².

Platon est le tournant décisif qui fait entrer la philosophie dans la méta-physique ou dans l'oubli de la nuit de l'être en quoi la φύσις plonge ses racines pour pouvoir être processus d'épanouissement ou d'éclosion. Avec Platon, tout s'infléchit, et la philosophie obtient les linéaments qui lui serviront de bases impensées pour la suite de son

1. GA 9, p. 231 ; Q I et II, p. 459.

2. TZARA, *L'homme approximatif*, p. 27.

développement. C'est pourquoi il fut important de s'attarder quelque peu sur cette figure fondamentale de ce que Heidegger nomme « l'histoire de l'être » ; car tous les grands penseurs seront inconsciemment déterminés par les choix de Platon.

Tout est ainsi mis en place pour ce que Heidegger considère comme la longue errance de la métaphysique loin de la singularité de l'être en tant qu'être, errance rendue néanmoins possible (et il faut le noter dès à présent) par le mode de donation de l'être même, dans la guise voilante-dévoilante et toujours impensée de la φύσις, car « il y a une chose à ne pas perdre de vue : si l'être s'expose lui-même comme εἶδος et ἰδέα, c'est parce qu'il est initialement φύσις, prédominance décelant en s'épanouissant ». Ainsi, en tant que le soi appartient à cette φύσις à qui rien n'échappe, devant le règne de qui personne ne peut se cacher (comme le dit le fragment 16 d'Héraclite), la structure du soi contient en elle-même, en son propre épanouissement, la nécessité de voiler son fond. Nous verrons que cet oubli, qui constitue le soi lui-même dans le fond de son être, n'est nullement contingent, mais se trouve inscrit dans l'essence même de ce qui se déploie. Pour l'instant, attachons-nous à ce résultat précis : la métaphysique advient quand l'étant devient en sa visibilité l'aune de l'être et du soi ; et ceci n'est possible que dans la mesure où le soi lui-même est porté en son essence vers ce qui lui semble s'offrir avec le plus d'assurance (le soi se révélant ainsi déjà sous-tendu par le mouvement même de l'être auquel il obéit sans le savoir) : non pas l'inquiétant (face auquel et dans le combat contre lequel son ipséité advient en un sens certain), mais le visible et la lumière qui lui permettent de se rapporter à de l'étant et de s'y mouvoir. L'étant est ce qui émerge hors du retrait pour s'offrir à la vue, c'est l'*Aus-sehen*, l'é-vidence. En cette é-vidence, le soi croit pouvoir bâtir sa résidence principale, ce qui, comme nous l'allons désormais voir, va accentuer le phénomène de l'errance du soi en soi-même, et rendre effective la métaphysique de la *subjectité*, elle-même source de toute ultérieure métaphysique de la subjectivité. Stigmatiser les insuffisances de la subjecti(vi)té désobstruera notre regard et permettra au soi d'atteindre son propre, par-delà le moi. « *En attendant, sur cette terre, / Nous errons, troupeau désuni, / Portant en nous ce grand mystère : / Œil borné, regard infini* »¹.

1. HUGO, *Les Rayons et les Ombres*, « *caeruleum mare* », in *Œuvres poétiques I*, p. 1112.

2) LA MÉTAPHYSIQUE DE LA SUBJECTIVITÉ :
DE L'ΥΠΟΚΕΙΜΕΝΟΝ À LA DIFFÉRENCE MÉTAPHYSIQUE.

« Les ontologies antiques aussi bien que médiévales ne sont pas, comme le croit l'ignorance qui est ici de règle, des ontologies purement objectives excluant la conscience, mais ce qui fait leur spécificité, c'est précisément que la conscience et le moi y sont pris comme étant au sens où l'objectif est étant ».

HEIDEGGER ¹.

Cet œil que les Grecs avaient pour le fond nocturne par rapport auquel la notion d'éclosion ou de φύσις a un sens, « cet œil non pas pour ce que l'on voit, mais pour ce qu'on a déjà en vue lorsqu'on voit ce que l'on voit » ², les Grecs sont en train de le perdre, ce qui a pour conséquence une mise à l'écart de la dimension d'ouverture d'une ipséité qui ne prend en charge que ce qui lui est immédiatement visible en elle-même ou dans le monde. Heidegger conçoit l'avènement de la pensée métaphysique comme instauration du primat de la lumière et de celui du voir qui lui est corrélatif. L'œil se ferme à sa propre possibilité pour l'invisible dont tout a pourtant été initialement vu surgir. La vue au sens grec classique (celui de Platon et d'Aristote) est pour Heidegger un terme qui recouvre un large champ d'application. Ce terme finit par recouvrir celui de connaissance, et Heidegger traduit souvent le νοεῖν classique par voir ou prise en vue ; νοεῖν c'est « avoir en vue », et διανοεῖν c'est « saisir à fond de part en part et percevoir par avance » ³. La vue désigne en fin de compte le lien à tout ce qui nous est accessible. Par la vue, par ce regard qui est celui de l'âme entière, la chose devient disponible et se livre à mes prises ; elle s'offre à moi et éveille en moi la possibilité d'une volonté d'en disposer. Quand je demande à quelqu'un : « tu as vu ? », je lui demande s'il a bien *profité* du spectacle qui s'est offert à son regard. L'essence originelle du voir n'est donc pas réduite au seul pouvoir des yeux du corps même si le

1. GA 24, p. 104 ; PFP, p. 100.

2. GA 9, p. 263 ; Q I et II, p. 520.

3. GA 34, p. 178 et 329 ; EV, p. 204 et 366.

schème « corporaliste » est appliqué à la connaissance en général¹ : le voir désigne ainsi la faculté de ce que Platon ou Aristote nomment « l'œil de l'âme » ; cet œil se tient toujours en liaison essentielle avec la lumière de l'ouvert-sans-retrait en qui est maintenu tout apparaître. Le voir a donc une signification bien plus étendue que celle que laisserait entendre la simple occurrence de captation sensorielle ; il désigne d'abord et avant tout, dans la généralité de l'ἰδεῖν, le fait de se représenter ou de connaître quelque chose. Comme le remarque profondément et avant Heidegger ce texte augustinien que Heidegger connaît : « Voir appartient en propre aux yeux. Mais nous usons de ce mot, même s'il s'agit des autres sens, quand nous les appliquons à connaître. Nous ne disons pas : « Écoute comme ça brille », ni : « sens comme ça luit », ni : « goûte comme ça respandit », ni : « touche comme ça éclaire ». On dit *voir* pour exprimer toutes ces choses. Et même nous ne nous bornons pas à dire : « Vois quelle lumière ! » (les yeux seuls peuvent nous donner cette sensation), mais nous disons encore : « Vois quel son ! vois quelle odeur ! vois quelle saveur ! vois quelle dureté ! » [...] Cette fonction de la vision, qui est essentiellement celle des yeux, les autres sens l'assument métaphoriquement, quand ils cherchent à connaître quelque chose »². La vision est une fonction qui dépasse la simple localisation oculaire, et les yeux du corps sont eux-mêmes la figure d'un regard plus vaste, « sens commun » dépassant lui-même la distinction des sens, toujours-déjà dépendant d'une clarté que Heidegger veut lui-même replacer dans l'espace de jeu au sein duquel elle est déployée.

La vue du soi grec est directement en rapport avec ce qui est disponible dans l'être, c'est-à-dire avec ce qui est apparu au jour et présent en son é-vidence, bref, l'étant. L'étant et la vue naissent co-originaires d'un même acte. Et c'est la contrée lumineuse en laquelle l'acte de voir et la chose vue demeurent inscrits, qui rend possible la relation *a priori* de ces deux réalités ; la lumière elle-même, rapport précédant les termes, les constitue en leur être. C'est la lumière du Bien qui accorde pour Platon le non-voilement aux choses connues et donne également à celui qui connaît la capacité de

1. C'est l'un des thèmes récurrents de la seconde partie du cours de 1931-1932 sur Platon (GA 34), consacrée à la détermination du sens grec de la connaissance sur la base d'un commentaire du *Théétète*.

2. SAINT AUGUSTIN, *Confessions*, X, xxxv.

connaître : « L'œil, dit Heidegger, est lui-même « lumineux », il se donne au paraître, et c'est ainsi qu'il peut accueillir et percevoir ce qui apparaît. Pour qui voit à travers elle, cette image suggère les relations désignées par Platon (*Rép.* VI, 508 e) : « ce qui, donc, accorde le non-voilement aux choses connues, mais donne aussi au connaisseur le pouvoir [de connaître], je dis que cela est l'Idée du Bien » »¹. C'est dire que, au commencement de la métaphysique, voir et savoir sont institués comme une même chose.

La lecture de Platon que Heidegger développe en général semble néanmoins beaucoup plus radicale et intransigente que les pages qui lui sont consacrées à la fin des *Problèmes fondamentaux de la phénoménologie* de 1927². Ces pages dont l'atmosphère vient apparemment contredire le propos d'ensemble, sont celles où la problématique de l'ἐπέκεινα τῆς οὐσίας³, propre au platonisme rigoureux, est positivement soulignée, à tel point que Heidegger affirme explicitement s'en réclamer. Au contraire, dans le texte de 1940 sur la doctrine de Platon (qui constitue la synthèse de la recherche heideggerienne sur ce sujet), c'est-à-dire au paroxysme de son interprétation historique de la métaphysique qui n'était encore qu'en germe dans les années 1920 et en découverte dans les années 1930, la possibilité d'envisager un dépassement de l'étant à partir même de la pensée de Platon ne sera pour ainsi dire jamais relevée par Heidegger. Les *Problèmes fondamentaux* de 1927 semblent constituer sur ce point un hapax dans l'interprétation heideggerienne de Platon en envisageant une possibilité proprement platonicienne de dépasser l'étant. Le cours de 1927 insiste sur la notion d'οὐσία et sur le retentissement qu'elle aura à travers toute la métaphysique scolastique, qui s'accomplira elle-même dans la métaphysique de la subjectivité, en souffrance depuis le commencement, et quand Heidegger se réfère à Platon, il souligne la possibilité d'un ailleurs de l'οὐσία, ce qui ne sera pas le cas dans les autres textes consacrés à cet auteur. C'est alors, en 1927, Aristote qui apparaît comme le réel instigateur de cette métaphysique de la subjecti(vi)té, puisque la notion d'οὐσία se donne chez lui comme le concept central à partir duquel prend essor la thématique de l'ὑποκείμενον – sur laquelle la notion latine de *subjectum* viendra installer au

1. GA 9, p. 226 : Q I et II, p. 453.

2. Cf. GA 9, p. 400 sq. ; PFP, p. 340 sq.

3. Cf. PLATON, *République*, 509 b.

principe le schème de l'étant et donner à la chose la structure d'une subjectivité servant de modèle pour l'interprétation de l'être-soi.

Comment penser la continuité de ces deux axes apparemment contradictoires que semble emprunter Heidegger à propos de Platon ? Y a-t-il réellement changement de point de vue, rupture spéculative ? Pas nécessairement si l'on considère que le point essentiel demeure le même : Platon ouvre la possibilité de la métaphysique sans constituer lui-même à proprement parler un maillon de celle-ci. Platon occupe en quelque sorte la position intermédiaire et nuancée de celui qui initie la métaphysique, qui incite à la métaphysique, prépare le sol de son développement, mais pour ainsi dire ne la commet pas. Le terme de *subjectivité*, qui énonce la structure fondamentale de l'ὑποκείμενον, n'apparaît réellement qu'avec Aristote. C'est à ce moment-là seulement que l'étant est posé comme le *sujet* (ὑπο-κείμενον, *sub-jectum*, ce qui se tient dessous), bien qu'en un sens encore très largement applicable à toute forme d'étant et non exclusivement à l'homme ; c'est avec Aristote que la notion de « sujet » ou de « substrat », traductions littérales du grec ὑποκείμενον, apparaît véritablement bien que non encore « subjective » au sens moderne du terme (*la subjectivité n'est pas encore la subjectivité*). Au fond, Aristote ne fait pas autre chose que déployer la conceptualité platonicienne ; en langage hégélien, nous pourrions dire que Platon est Aristote en soi et qu'Aristote est Platon pour soi. Platon est bien la source de ce qui advient après lui. Mais avec Platon, on est encore à la croisée des chemins ; une autre direction est possible, ou tout au moins l'être demeure-t-il encore potentiellement visible en son retrait puisque c'est tout de même *contre* ce retrait que le soi philosophique combat afin d'en faire disparaître la moindre rémanence ; un au-delà (ἐπέκεινα) de l'étant-immédiatement-disponible (l'une des traductions heideggeriennes d'οὐσία) est encore envisageable ; ce qui rend possible l'éclosion est encore pris en vue parce que fraîchement refoulé, et même s'il n'est pas considéré comme tel ni localisé en un site originare. En outre, le soi platonicien est pour Heidegger toujours capable d'une dimension susceptible de le faire sortir de l'inchoatif oubli de l'être, celle de l'ἔπος qui ouvre le soi à ce qui le dépasse tout en ne s'adressant qu'à lui, qui ouvre le soi à l'ailleurs de l'étant, à l'ἐπέκεινα τῆς οὐσίας. Une phrase de Heidegger permet de résoudre l'ambiguïté apparente de la position heideggerienne

vis-à-vis de Platon : « Sitôt que l'homme dans son regard sur l'Être¹ se laisse attacher par celui-ci, il est ravi par-delà lui-même, en sorte qu'il est pour ainsi dire comme tendu entre lui-même et l'Être, et hors de soi. Ce fait d'être-soulevé-par-delà-soi-même et attiré par l'Être, constitue l'ἔρως. Dans la mesure seulement où l'Être, relativement à l'homme, parvient à déployer la puissance « érotique », dans cette mesure seulement l'homme parvient à surmonter l'oubli de l'Être, à penser l'Être même »², c'est-à-dire l'Être dans sa complexion lumineuse-fondamentale mais aussi encore dans sa différence à l'étant, ἐπέκεινα τῆς οὐσίας³. Ainsi, le soi possède chez Platon une dimension érotique-ekstatique qui lui permet de se tenir encore en dehors de soi (la σοφία aristotélicienne sera au contraire pour Heidegger une valorisation de l'ἔχειν, donc de la possession par le soi de l'être réduit à l'étant⁴) ; toutefois, cet être qui transporte l'être-homme par-delà l'homme pour le fixer dans l'être est compris au sens du plus lumineux et loin de toute considération sur sa source nocturne. Il y a donc bien ambivalence de l'interprétation heideggerienne puisqu'il y a ambivalence, reconnue par Heidegger, de l'attitude platonicienne : sans être compris comme relation à un être pris dans sa dimension de λήθη, c'est-à-dire interprété comme relation à une source qui demeure visible et en-visageable comme une Idée, le soi n'est toutefois pas considéré comme réduit entièrement à la forme de l'étant, puisque l'Être platonicien est bien ἐπέκεινα τῆς οὐσίας, et ce même s'il n'est pas pour autant appréhendé dans sa teneur abyssale. Le statut du soi consiste à être pris dans le statut encore ambivalent de l'Idée, c'est-à-dire entre l'Idée suprême (celle du Bien) ἐπέκεινα τῆς οὐσίας, que le soi éprouve inaccessible et à laquelle il se sent

1. Nous traduisons ici le mot « *Sein* » en mettant une majuscule, puisqu'il s'agit tout de même de l'être pensé par Platon, donc déjà interprété comme un appui et loin de toute prise en charge de la béance initialement thématifiée par la parole des premiers penseurs.

2. GA 6.1, p. 197-198 ; N I, p. 177.

3. Souvenons-nous du schéma que nous avons établi un peu plus haut sur les cinq étapes du déploiement de l'être. Platon est à la deuxième « étape », dans la lumière accordée par une obscurité dont l'originarité est refoulée, mais encore au-dessus de l'étant lumineux lui-même (troisième étape). Nous verrons un peu plus loin comment Aristote se fixe, simultanément à l'inverse et dans la continuité de Platon, dans ce troisième stade.

4. C.T. GA 19, p. 519 ; PS, p. 490.

soumis, et l'Idée « banale » correspondant à cette visibilité de chaque étant qui le rend préhensible. Le soi se tient entre une lumière non-ontique bien que non originaire, et une lumière ontique qui lui est soumise : il n'est donc pas en état de s'éprouver comme totalement possesseur de l'étant hors-retrait. Le soi platonicien a souci de ne pas oublier l'Être, puisqu'il ne peut confondre ni cet Être ni lui-même avec l'étant (οὐσία) ; pourtant cet être est pris comme Être ou comme base stable, lumière pour le désabritement de l'étant, ce qui interdit à Platon une doctrine véritablement originaire tout en rendant possible que le soi ait relation à l'être autrement que sur le mode de l'avoir. Après Platon, avec la caractérisation aristotélicienne de la « sagesse » la plus haute comme *possession du principe* dans l'être-auprès-de-ce-principe, et la radicalisation toujours aristotélicienne de l'οὐσία, la métaphysique de la subjecti(vi)té débute explicitement.

Le platonisme constitue l'origine de la perte de la pleine ouverture du soi par la réduction de ce dernier à la clarté ; mais, d'une part, le soi est dit posséder sa vie propre en dehors de soi, d'autre part le rapport à « l'inquiétant » demeure encore très proche même si tout est mis en œuvre pour en nier la moindre présence. Ainsi Platon peut-il encore poser la question : « Que voulez-vous dire quand vous utilisez le mot « étant » ? »¹. « De cette façon, la question est posée comme question vive, mais à partir d'Aristote elle s'est tue, et tue de façon à ce qu'on ne sait plus qu'elle s'est tue, parce que dorénavant on traite constamment de l'être dans les perspectives et les déterminations héritées des Grecs »². Avec Aristote, la substantialisation progressive du soi et le refuge de celui-ci dans sa clarté dérivée n'ont plus qu'à se produire sur un terrain ainsi aplani mais non accompli par Platon. L'avènement de la *res cogitans* cartésienne, c'est-à-dire de cette subjectivité moderne dans laquelle le sujet est pensé pouvoir se saisir lui-même dans une complète transparence parce qu'il est conçu selon la morphologie ou le type visuel de l'étant, s'effectue pour Heidegger à travers l'absolutisation ontologique de la structure spéculative à l'œuvre dans le concept d'οὐσία. Il nous faut donc examiner la manière dont se joue le développement historial de la notion

1. PLATON, *Sophiste*, 244 a.

2. GA 20, p. 179.

d'ipséité à partir de ce qu'établit l'ontologie grecque, c'est-à-dire au sens strict Aristote.

Nous avons montré que le combat originaire avec ce que le chœur d'*Antigone* nommait « l'inquiétant » se sert finalement de ce qui est obtenu dans ce combat – à savoir un arrachement et une préservation de l'étant dévoilé hors du voilement – afin de refouler la lutte originelle et de ne plus se situer qu'au niveau de ce que cette lutte a dégagé. Le soi efface son rapport à l'être et ne s'éprouve plus que dans le champ du visible, de l'ouvert *sans retrait*, dans le domaine de l'étant qui a été mené à stance, mais dont l'acte qui l'a porté à un tel *statut* est à présent passé sous silence. « Le combat ne fait pas seulement surgir (*ent-stehen*) l'étant, mais encore le garde – et est seul à le garder – dans sa stabilité. Lorsque le combat cesse, l'étant ne disparaît pas, mais le monde se détourne. L'étant n'est plus soutenu (c'est-à-dire maintenu comme tel). Il n'est plus alors que trouvé là, c'est l'inventorié. L'accompli n'est plus ce qui est installé dans des limites (c'est-à-dire placé dans sa forme), ce n'est plus que le produit fini, qui en tant que tel est à la disposition d'un chacun, le subsistant, en quoi il n'y a plus de monde qui mondanéise – bien plutôt l'homme se fait maintenant le despote et le pilote du disponible. L'étant devient objet, que ce soit (aspect, image) pour le Regarder, ou bien, comme produit et chose calculée, pour le Faire. Le mondanéisant originaire, la φύσις, tombe maintenant au rang de modèle pour la reproduction et l'imitation. La nature devient maintenant un domaine particulier, par opposition à l'art et à tout ce qu'on peut fabriquer et organiser. Le se-dresser-en-s'épanouissant-originellement des puissances du perdominant, le φαίνεσθαι comme apparaître, au sens élevé de l'épiphanie d'un monde, cela devient maintenant visibilité montrable des choses subsistantes »¹.

Cet important passage non seulement résume nos conclusions sur le combat originel avec la φύσις – cette joute qui fait advenir l'étant à la lumière –, sur le primat du visible qui s'initie avec le platonisme, mais déploie en outre une abrupte transition entre une pensée platonicienne de l'aspect (ἰδέα), une pensée aristotélicienne de l'οὐσία, et leurs conséquences ; il établit d'emblée l'existence d'une continuité entre une pensée du soi comme con-templeur (mise dans l'abri, dans le temple, d'un clair regard) de lumière, une pensée du soi comme pro-vocateur de lumière, et leur

1. CiA 40, p. 67 ; IM, p. 72-73.

accomplissement technique moderne. Cette continuité doit être expliquée. Le texte cité est sévère, et vise avant tout le résultat à quoi aboutit un processus que les Grecs ont rendu possible mais n'ont pas eux-mêmes opéré, leur *Dasein* étant retenu par un élément qu'il faut déterminer. Avec ce texte, nous nous trouvons immédiatement projeté, à partir de l'initial contournement du combat avec le gouffre, à la fin de la métaphysique, au moment où l'étant apparaît comme simple occasion d'expression de la maîtrise d'une subjectivité estimée toute-puissante en même temps que centre autour duquel gravite l'étant en totalité. Cet extrait constitue donc un bon point de départ puisqu'il nous pose la question suivante : comment le soi qui se sait d'abord pris par la béance de l'inquiétant, en vient-il à une telle proclamation concrète de son auto-nomie ? Nous répondrons progressivement à cette question en suivant la façon dont les lignes directrices du platonisme sont prolongées et accomplies par Aristote dans le sens de l'établissement d'une métaphysique de la subjectivité. Cette dernière, sur la base de l'insertion de l'être-présent au cœur du monde, insertion s'exprimant dans la parole qui prononce le mot ὑποκείμενον, rend possible le renversement qui, sous le nom de *différence métaphysique* de l'*essentia* et de l'*existentia*, met l'étant au principe de l'être ou, ce qui revient au même, pose les bases d'une domination intégrale de la maniabilité à quoi le soi veut réduire le monde et lui-même.

**a) La confirmation aristotélicienne
de la décision platonicienne :
la disparition de toute référence à la relation du soi
au retrait et l'aménagement conceptuel
d'une existence dans le sans-retrait.**

La pensée de l'être-homme joue sa destinée sur cette transition entre les possibilités ouvertes par Platon et ce que Heidegger appelle à plusieurs reprises leur « durcissement » chez Aristote – autrement dit l'application directe de ce que ces possibilités portent en elles. « Ce que dit Aristote est ce que Platon lui a fourni, simplement réélaboré de manière plus radicale »¹. Le moment aristotélicien est pour Heidegger celui d'une fixation et d'une tendance à rendre

1. GA 19, p. 11 ; PS, p. 21.

systématiques (non au sens d'une systématisation en bonne et due forme, mais au sens d'une généralisation ou répétition) les apports et résultats de la pensée platonicienne, c'est-à-dire une façon d'en faire proprement usage¹. Malgré les dissensions manifestes et les explicites critiques aristotéliennes de Platon, l'orientation de fond demeure la même, et ce point de fond où les deux penseurs se rejoignent est celui de la compréhension de l'être-homme et de son accomplissement : « nous trouverons chez Platon la même orientation que chez Aristote. Il nous faut d'abord constater en eux une position unitaire quant aux questions fondamentales du *Dasein* »². Cette « position unitaire » est claire : « L'âme, l'être de l'homme est, strictement compris, ce qui est dans la vérité »³ au sens de l'ouvert-*sans-retrait* ou être-à-découvert⁴. Tout comme chez Platon, le soi aristotélien, avant d'être référé à sa possibilité d'une relation essentielle à l'abîme de la λήθη, est soumis au paradigme de la vision, c'est-à-dire à sa propre immédiateté visuelle ; le soi ne se comprend et ne se souhaite que comme cette capacité de voir ou de se rapporter à l'étant déjà là pour une prise en vue, et non comme rapport à ce qui n'est rien d'étant. Il n'y a donc rien d'étonnant à ce que la première phrase de la *Métaphysique* d'Aristote mette le voir au principe : « Aristote, dès la première phrase de la *Métaphysique*, part de ce *Dasein* : πάντες ἄνθρωποι τοῦ εἰδέναι ὀρέγονται φύσει (*Mét.* A, 1 ; 980 a 1 sq.). « Tous les hommes ont en eux un désir de voir. » Au *Dasein* appartient d'abord le « voir » »⁵. La prééminence accordée au voir et la caractérisation réductrice du soi comme voir, affirment et confirment la tentative platonicienne ; le voir comme accueil compris selon le schème général de l'αἴσθησις possède un

1. Heidegger souligne ainsi et par exemple en 1931-1932, à propos de la pensée qui allait être réduite à ce que recouvre l'appellation « doctrine des Idées », la responsabilité que l'usage à la fois critique et reducteur d'Aristote a à assumer : « Quand Platon emploie ce mot [l'Idée], on n'y voit rien de problématique ; car Platon est bien l'« inventeur » de la « doctrine des Idées ». Cette dénomination, à l'avènement et à la consécration ultérieure de laquelle Aristote, à vrai dire, ne reste pas étranger, est bien la chose la plus funeste qui ait pu arriver à la philosophie platonicienne. Car elle a été ainsi sclérosée en une formule, ce qui veut dire tuée, et rendue incapable d'avoir un effet proprement philosophique » (GA 34, p. 172 ; EV, p. 198).

2. GA 19, p. 23 ; PS, p. 31.

3. *Ibid.*

4. Cf. *ibid.*

5. GA 19, p. 70 ; PS, p. 73.

privilège par rapport à tout autre mode d'accession à ce qui est : « En corrélation avec l'εἰδέναι, comme ce à quoi aspire le *Dasein* humain, Aristote met en lumière le primat d'une αἴσθησις, c'est-à-dire du *voir*, par rapport à tous les autres sens. On accorde au voir, ὁπᾶν, un avantage sur tous les autres sens »¹. Cette confirmation de la réduction de l'ipséité à la possession visuelle de l'étant et de la primauté de toute visibilité, est encore renforcée chez Aristote par une reformulation plus précise des concepts qui demeuraient encore flous chez Platon ; par là, Aristote rend plus claires les notions mêmes qui instituent la clarté au principe de l'interprétation de l'étant. La pensée aristotélicienne renforce ainsi l'impact de la notion de clarté en lui conférant la conceptualité idoine pour qu'elle s'impose avec encore plus d'intensité. La clarté est au service de la clarté.

La part d'obscurité ou de flottement dans la formulation qui rendait difficile encore la tentative platonicienne d'accession de la pensée à la lumière pure de l'Idée, est dépassée par Aristote : « Que l'on songe à la confusion qui affecte les concepts fondamentaux de τέχνη, ἐπιστήμη, σοφία, φρόνησις, ainsi que leurs relations, encore chez Platon, et qu'on les compare à l'exposé clairement réfléchi d'Aristote »². La pensée s'aguerrit dans la possession de ses propres acquisitions et se met au service de ses propres capacités de lumière ; Aristote est pour Heidegger le « clairement réfléchi du clair déjà institué par Platon comme principe ». Le degré de clarté est redoublé : après avoir voulu avoir accès au plus clair (Platon), la pensée éclaire le chemin même qui conduit à ce plus clair (Aristote). Le processus de combat contre le sombre « inquiétant », processus en lui-même infondé ou gratuit parce qu'au contact, par le combat, du sans-fond ou de la pure gratuité du jaillir, ce processus encore obscur chez Platon, acquiert, par la prise en charge aristotélicienne et l'éclaircissement des concepts ou paroles encore obscurs de ce combat, l'aspect d'une clarté définitive. Les traces du combat, visibles dans la profusion et le caractère aléatoire du vocabulaire propre à la pensée de Platon, disparaissent par la mise à la lumière de ce que ces traces contenaient d'obscur et par leur réajustement au sein d'un projet général d'installation du soi dans l'étant accessible.

1. *Ibid.*

2. *Ibid.*, p. 65 ; PS, p. 69.

Heidegger définit l'ἐπιστήμη comme un « s'y entendre »¹ et cette entente est chez Platon encore très proche du silence de l'inquiétant originel que la métaphysique naissante *s'entend* (à) *nier*. Mais chez Aristote, le domaine d'entente de l'entente se restreint, et l'entente n'écoute plus que ce qu'a conquis la première entente qui voulait ne plus entendre le gouffre de la λήθη.

La pensée d'Aristote est symptomatiquement beaucoup plus portée sur les différents domaines d'accession à l'étant (ou « sciences ») que sur le dégagement de l'entendre lui-même dont il faudrait conquérir la possibilité sur la prépotence du retrait (ce qu'a déjà opéré l'effort platonicien). Aristote se meut dans l'accompli de la philosophie platonicienne, c'est-à-dire que la possibilité générale du primat du dévoilé, qui permet la traversée de l'étant et le s'y-entendre le plus large, lui rend possible de n'évoluer que dans le domaine préconstitué de l'ouvert. C'est pourquoi nous assistons avec Aristote à « un rétrécissement du concept d'ἐπιστήμη » qui « devient à peu près synonyme de ce que nous appelons science »². La largeur de l'entendre platonicien n'existe que parce que Platon ne peut ériger la philosophie qu'il érige qu'à partir du moment où ce philosophe consiste à se dresser définitivement contre l'inquiétant, de ce fait encore inévitablement entendu d'une manière ou d'une autre, et à accomplir ainsi une possibilité de l'entendre grec initial qui garde toujours une oreille pour la φύσις comme ἀ-λήθεια ou la décloison comme arrachement à l'occulté ; le rétrécissement aristotélicien, manifesté par une réflexion sur les « sciences » elles-mêmes et une volonté d'éclairer le résultat de clarté obtenu par le combat contre l'espace sombre de l'inquiétant, manifesté par le caractère plus réfléchi ou plus à l'écoute de l'entendre lui-même (plus « épistémologue ») et non par la nécessité de conquérir le domaine même de cet entendre, ce rétrécissement enregistre, par le simple fait de sa propre existence, le succès de l'entreprise platonicienne, c'est-à-dire accomplit sa tendance fondamentale. La réduction au purement lumineux se parachève au point que la pensée éclaire à présent les chemins mêmes qui conduisent à la clarté, et ce en vue de maîtriser parfaitement cet accès du soi à ce qu'il veut sans pouvoir l'exprimer encore : son indépendance loin de ce retrait qui contredit son propre pouvoir désabritant.

1. Cf. GA 34, p. 154 ; EV, p. 178.

2. Cf. *ibid.*

Chez Platon, le s'y-entendre, c'est-à-dire l'expérience originelle et totale de l'ᾰ-λήθεια comme lien à la λήθη (expérience originaire de la λήθη sur laquelle on s'appuie nécessairement pour désirer par réaction s'en arracher¹), est encore distinct du voir, ou du résultat de la négation qu'exerce médiatement la pensée vis-à-vis de ce qui, bien qu'insaisissable et angoissant, lui ouvre le s'y-entendre dans la décloison : « Connaissance au sens de « voir » et savoir au sens de « s'y entendre en quelque chose » sont deux comportements *fondamentalement distincts* »². Mais après Platon, donc d'abord chez et par Aristote, « ce sont bien ces deux comportements qui finissent par aller ensemble au point de ne plus faire qu'un dans le concept grec de la connaissance »³. Cela signifie qu'à partir d'Aristote, le domaine auquel a accès le s'y-entendre est celui du purement visible, autrement dit qu'Aristote évolue bien dans les résultats du platonisme : le soi ne prend plus en considération l'environnement d'un rapport à la λήθη ; seul l'ouvert est son domaine, il n'entend plus que ce qu'il voit, alors qu'auparavant il se savait voir ce qu'il voyait dans l'horizon d'un arrachement au recouvrement dominant. Chez Platon, le dessein général était celui d'une extirpation complète de cet horizon d'énigme, d'une élimination de la λήθη, mais ces extirpation et élimination ne peuvent cependant avoir lieu que sur le fond d'une conscience de ce dont on veut arracher jusqu'au souvenir ; chez Platon même, le souvenir de la λήθη est donc encore potentiellement vivace. La largeur initiale du s'y-entendre est donc avec Aristote entrée en sa phase de rétrécissement : ce que Platon voulait, qui travaillait dans l'optique d'une extermination de toute référence au retrait, mais ne pouvait encore accomplir, est ce qu'Aristote accomplit sur la base de cet oubli de l'être comme être souhaité et rendu possible par Platon.

La lecture heideggerienne des pensées platonicienne et aristotélicienne se situe donc à un niveau radicalement autre que celui, classique mais jugé trop rapide, qui consiste à les opposer en faisant de Platon un « idéaliste » et d'Aristote un « réaliste » critiquant les

1. Contrairement à Nietzsche, Heidegger ne se contente pas de relever la réaction ; il ne la condamne pas non plus ; mais il recherche, d'une part, quelle est la structure de l'ipséité pour qu'elle puisse ainsi, et avant toute autre chose, avoir accès au fond invisible dont tout jaillit visible ; et, d'autre part, la possibilité d'une telle réaction de rejet du voilement dans l'être même comme voilement.

2. GA 34, p. 158 ; EV, p. 183.

3. *Ibid.*

visées trop aériennes de son ancien maître ¹. Heidegger insiste avant tout sur le projet fondamental qui sous-tend de manière impensée la philosophie platonicienne et s'accomplit chez Aristote ; et ce projet se répand sur la base d'une conception de l'essence de l'homme comme demeurant et bâtissant dans le non-retrait. Pour Heidegger, on constate chez Aristote un durcissement de ce projet et une radicalisation qui se donne les moyens d'accomplir ce dernier, le tout s'accompagnant d'un rétrécissement du champ pris en considération par le regard du soi. Chez Platon, le soi s'installe dans le λόγος et recherche une confirmation de son pouvoir découvrant au sein du διαλέγεσθαι ; chez Aristote, le soi n'a plus à chercher avec effort à être le λόγος, car il *a* d'emblée le λόγος. C'est la raison pour laquelle l'être-homme est défini de prime abord et le plus souvent comme ζῶον λόγον ἔχον, comme le vivant qui *a* le λόγος. Le but est bien, comme chez Platon, de dé-couvrir, mais la légitimité de l'agir dé-couvrant du λόγος étant désormais donnée, la tentative aristotélicienne est empreinte d'une volonté d'asseoir plus solidement encore, c'est-à-dire dans le réel, ce pouvoir de désabritement à présent acquis. La base est le λόγον ἔχειν, sur laquelle Aristote s'appuie afin de porter le soi vers l'acquisition d'attitudes face à l'étant qui permettront au désabritement et à la mise à la disposition de l'étant par et pour le soi, d'être le plus effectives possible. Aristote n'a plus qu'à décliner les différents cas de la possession du λόγος : chez Aristote, dit Heidegger ², « il y a deux types fondamentaux de λόγον ἔχον, ce sont : 1) l'ἐπιστημονικόν : ce qui permet d'élaborer le savoir ; ce λόγος qui y contribue ; 2) le

1. Dans sa thèse sur *Le problème de l'être chez Aristote*, P. Aubenque, en un dessein général qui n'est pas heideggerien, a pu souligner que le célèbre tableau de Raphaël peint en 1508, *L'école d'Athènes*, représentant Platon et Aristote côte à côte, le premier le doigt pointé vers le « ciel des Idées », le second vers « le monde concret », est une caricature. Sa thèse indique ses propres raisons – concernant la dynamisation aristotélicienne du monde sublunaire par référence au monde supralunaire – raisons dont la pertinence est connue et qu'il est inutile de rappeler ici. L'important est de relever qu'il existe des motifs qui, ne se plaçant pas sous l'égide de Heidegger, refusent la superficialité d'une mise en relation des deux grands anciens sous l'angle d'une formulation, explicite ou non, qui opposerait spontanément une figure « idéaliste » et une « réaliste ». Heidegger montre quant à lui que le schème de l'Idée et le champ de possibilités qu'elle ouvre est exploité par Aristote dans le sens d'une radicalisation de sa portée et d'une généralisation de son domaine d'application à la totalité de l'étant.

2. Il se réfère pour cela à l'*Éthique à Nicomaque*, VI, 2 ; 1139 a 6.

λογιστικόν : ce qui permet d'élaborer le βουλευέσθαι, la considération circon-specte, la réflexion ; ce λόγος qui y contribue. C'est par rapport à eux qu'Aristote distingue les différents modes de l'ἀληθεύειν »¹. Aristote se place donc de lui-même dans la déclinaison des cas de l'être-à-découvert. Ces deux types fondamentaux d'ouverture sont examinés par Aristote en fonction de la question qui est pour Platon un second temps mais devient pour Aristote un premier temps, c'est-à-dire « en fonction de cette question : quel est le μάλιστα ἀληθεύειν, quel est celui qui au plus haut point tire l'étant hors de son occultation ? »² Platon se demande d'abord comment la lumière est en général possible et surtout comment elle peut devenir principielle ; Aristote se demande quelle est la plus haute clarté. Chez Aristote, « il faut établir d'emblée quelle est la βελτίστη ἔξις, la possibilité la plus propre de dé-couvrir à chaque fois l'étant en lui-même et de la maintenir ainsi découverte, c'est-à-dire d'être envers lui sur le mode de l'être auprès de lui. S'agissant de l'ἐπιστημονικόν, cette possibilité suprême réside dans la σοφία, s'agissant du λογιστικόν, elle réside dans la φρόνησις »³. La visibilité est désormais une ἔξις, une disposition ou un être-acquis, et il s'agit de se pencher sur la meilleure façon dont le soi pourra faire vivre le mieux à cette ἔξις cette possibilité qu'elle est.

L'essentiel contenu dans la pensée d'Aristote est donc pour Heidegger la conservation et la sauvegarde du hors-retrait ; corrélativement, la détermination de la meilleure attitude découvriante pour le soi (selon l'ἐπιστημονικόν ou selon le λογιστικόν, la σοφία ou la φρόνησις, le plan du savoir pur ou celui de son application pratique ?). Le savoir propre au soi n'est pas seulement l'action d'un dé-couvrement, mais aussi un avoir-découvert, c'est-à-dire une mise à l'abri et une protection de l'ouvert-*sans*-retrait (*Unverborgenheit*) : « Le savoir est un avoir-découvert ; il est la sauvegarde de l'être-à-découvert de ce qui est su. C'est une position adoptée par rapport à l'étant mondain qui dispose de l'é-vidence de cet étant. L'ἐπιστήμη est une ἔξις de l'ἀληθεύειν⁴. En elle l'é-vidence de l'étant est gardée. L'étant su de cette manière ne peut jamais être occulté ; il ne

1. GA 19, p. 28 ; PS, p. 35.

2. *Ibid.*, p. 30 ; PS, p. 37.

3. *Ibid.*

4. ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, VI, 3, 1139 b 31.

peut jamais être autrement et rejoindre finalement l'occultation »¹. La zone du hors-retrait atteinte par Platon est maintenue et consolidée par la détermination aristotélicienne de l'ἀληθεύειν comme devenant ἔξις dans l'ἐπιστήμη, c'est-à-dire comme acquisition définitive ou sauvegarde de l'ouvert, ce qui donne une fois pour toutes au soi la possibilité de ne plus établir la zone de découvrément et de posséder en cette stabilité, à présent conquise, l'étant qui y réside. Le soi se rapporte à cet étant comme à un définitivement-disponible : ainsi, « Le savoir n'a pas besoin d'être constamment réeffectué ; je n'ai pas besoin constamment d'apercevoir l'étant qui est su. Le savoir est bien plutôt un être-présent-auprès-de l'étant, en disposer-quant-à-son-être-à-découvert »². Par son concept d'ἐπιστήμη, Aristote vise et obtient la *conservation* du hors-retrait conquis par Platon : « le savoir consiste dans la sauvegarde de l'être-à-découvert de l'étant »³. La morphologie de l'étant, absolutisée dans l'Idée qui lui confère chez Platon un caractère intemporel, est à présent sauvegardée *comme telle* ; son caractère pérenne lui-même acquiert pour la pensée une valeur intemporelle : « c'est l'étant toujours tel, celui qui n'est pas soumis au devenir, qui jamais n'était pas et jamais ne sera pas ; il est tel *constamment* ; il est le proprement étant »⁴. Par la « science », conservation propre du proprement étant, réflexion de l'intemporalité de l'étant, redoublement et installation de cette intemporalité, le soi accroît l'emprise de l'intemporalité de l'étant et s'y fait pénétrer.

Conférer un caractère intemporel à la morphologie ontique, à la visibilité de l'étant, rend cet étant constamment disponible pour la pensée ; et c'est selon ce schéma de la pleine disponibilité que le soi se rapporte à l'étant, afin de s'y mouvoir et de se comprendre lui-même avec le plus de facilité ou sans référence aucune à cet abîme de l'être en tant qu'être, qui imprègne le soi comme une altérité brute le constituant cependant. Le soi développe alors une doctrine de la meilleure accession possible à l'étant et du meilleur usage de sa disponibilité établie, et cela selon les deux modalités d'exploitation de la possession de la capacité de dé-couvrir (le λόγον ἔχειν) : l'ἐπιστημονικόν et le λογιστικόν, ou ce qui est de l'ordre du savoir et ce qui est de l'ordre de l'agir qu'il rend possible

1. GA 19, p. 32 ; PS, p. 39.

2. *Ibid.*

3. *Ibid.*, p. 33 ; PS, p. 39.

4. *Ibid.* : PS, p. 40.

(si l'on veut : le « théorique » et le « pratique éclairé », le « rationnel » et le « raisonnable »). La grande partie consacrée à Aristote dans le cours de 1924-1925 (rappelons que le premier tiers de ce cours sur le *Sophiste* concerne Aristote exclusivement) reprend en plus élaborées les orientations du cours de 1921-1922 (GA 61). Les deux modalités susdites sont ainsi définies chacune à leur manière, nous l'avons vu, comme une *ἔξις* de l'*ἀληθεύειν*¹. Le but du penser aristotélicien demeure l'installation dans le dévoilé et l'usage de ce dévoilé. Il y a donc deux attitudes possibles pour le soi aristotélicien, la *σοφία* (en relation avec le savoir pur) et la *φρόνησις* (en relation avec l'usage dans l'horizon d'un savoir). Quelle est celle qui est pour Aristote la plus à même d'accomplir l'être-propre du soi, autrement dit de donner au soi le désabritement de l'étant ? Cette question est difficile pour Aristote lui-même, qui ne cesse d'osciller de l'une à l'autre, oscillation dont Heidegger va nous montrer qu'elle nous révèle la conception grecque finale de l'essence de la réalité humaine.

Notons d'abord ceci qui est essentiel : la distinction précise et proprement aristotélicienne entre *σοφία* et *φρόνησις*, qui recouvre la différence entre une sagesse théorique et une sagesse pratique, donne une dimension pratique au voir plus importante que chez Platon, puisque cette dimension fait l'objet d'un domaine propre (la *φρόνησις*), alors que chez Platon ce domaine de la *φρόνησις* possède une signification purement théorique et que le domaine d'application du savoir fait partie du savoir, est encore *du* savoir, puisqu'il s'agit du *διαλέγεσθαι*. La sagesse possède désormais deux aspects qui, même reliés, montrent de chacune le champ spécifique. Chez Platon, la maîtrise visuelle de l'étant par le *διαλέγεσθαι* a des ramifications pratiques mais ne quitte pas le domaine de la dialectique, donc le domaine « théorique » ou visuel ou savant. Chez Aristote, le soi peut vivre deux attitudes appartenant au même cosmos ou au même ordre, mais réellement distinctes l'une de l'autre, la *σοφία* et la *φρόνησις*. Or, si la *σοφία* est exclusivement un domaine de contemplation de l'intemporalité de l'étant le plus étant, la *φρόνησις* qui s'en distingue ne possède donc pas son site dans ce savoir accomplissant la plénitude de la vue ou *θεωρία*. Quel est alors son domaine spécifique ? La définition du domaine caractéristique de la *φρόνησις*, c'est-à-dire la recherche d'un accès du soi

1. Cf. PS, p. 39 et 57.

à un dé-couvrement pratique, constitue le tournant proprement aristotélécien qui fait passer du paradigme du soi comme vision (Platon) au paradigme du soi comme *vision appliquée* ou *fabrication*. « La φρόνησις est un ἀληθεύειν, de telle sorte pourtant qu'il est référé en lui-même à la πρᾶξις »¹ ; Heidegger note cette « remarquable co-appartenance de la φρόνησις et de la πρᾶξις »², et affirme à propos du statut général de la φρόνησις comme science pratique à part entière : « Dès lors qu'elle est accomplie comme une tâche, l'ἐπιστήμη est elle-même une πρᾶξις qui n'a point pour but la production d'un quelconque résultat, mais vise purement et simplement à conquérir l'étant comme ἀλητές. C'est dans la connaissance de l'ἀλητές que résident par conséquent la tâche et la fin de l'ἐπιστήμη. Mais tout d'abord et le plus souvent le connaître est au service de la fabrication. L'ἀληθεύειν est partie prenante du mode d'effectuation d'une ποιήσις ou d'une πρᾶξις »³. La connaissance n'est plus seulement au service de la pure vision, elle ne vise plus le défrichement d'un domaine de visibilité ; ce dernier ayant vu acquis son horizon de possibilité, l'heure est à l'*application* de la capacité de désabritement (reconnue au soi) à l'*étant déjà visible*. Il s'agit non plus seulement de faire sortir l'étant du retrait, mais de faire sortir l'étant sorti du retrait (toujours donc ce redoublement du platonisme) ; et un tel événement s'accomplit quand l'é-vidence présentée à la pure vue se présente dans un champ encore plus tangible, quand l'être-sous-les-yeux de l'εἶδος désabrite en effectivité sa propre visibilité pour la voir accomplie dans l'étant tangible, quand l'étant-sous-les-yeux devient l'étant-sous-la-main (le *Vor-handen*).

La réalisation de l'εἶδος dans l'effectivité de l'étant donné est le surcroît de visibilité par lequel Aristote prolonge Platon tout en se séparant de la lettre de la pensée platonicienne, ce que note Heidegger en rappelant et en interprétant la différence des points de vue des deux auteurs sur l'essence de la perception. Pour Aristote, la vision de l'ὄντως ὄν ne suffit pas ; elle est vraie mais, juge Aristote, son champ de présence n'est pas pensé chez Platon de manière suffisamment ample. Pour Aristote, la perception des données plus matérielles de l'étant est aussi pour le soi un contact avec le vrai. Pour

1. GA 19, p. 138 ; PS, p. 134.

2. *Ibid.*, p. 166 ; PS, p. 160.

3. *Ibid.*, p. 38 ; PS, p. 44-45.

Platon, les données matérielles sont un appel vers la vision nue de l'Idée seule rectrice ; pour Aristote, elles sont l'incarnation de cet εἶδος. L'εἶδος se dit dans tous les multiples¹. Pour Platon, l'αἴσθησις fait partie du savoir, mais à un degré inférieur ; pour Aristote, elle est révélation même de l'εἶδος présent au cœur de l'étant particulier. Tout en étant le plus étant dans cet étant, l'εἶδος y est logé. Il s'agit par conséquent non pas seulement d'accéder à la vision de ce que l'étant dissimule de plus désabrité, mais de *délivrer* (par la τέχνη, c'est-à-dire le juste maniement, intellectuel ou non, de l'étant) cette part *essentielle* de l'étant comprise en lui. Il faut délivrer le désabrité par la τέχνη : « Ce qui est décisif pour la τέχνη, c'est donc d'être à l'écoute, d'y regarder de plus près, autrement dit de dé-couvrir »². *Désabriter le désabrité, tel est le mot d'ordre qui sous-tend la pensée d'Aristote et aboutit à la nécessité de manier l'étant afin qu'il fasse apparaître tout le visible et le déterminé qu'il contient en puissance.* L'εἶδος que l'on peut et qu'il faut aller chercher au cœur de l'étant particulier, « n'est rien d'autre que la désignation de l'Idée platonicienne »³. Mais l'εἶδος est en quelque sorte « plié » ou enveloppé dans l'étant particulier ; il faut donc « déplier » cet étant afin de faire apparaître l'εἶδος dans le monde. La τέχνη est une force de désabritement qui fait advenir, ou produit, l'εἶδος, et le maintient dans la présence en faisant perdurer sa morphologie et/ou son métabolisme. « La τέχνη est le sol sur lequel quelque chose comme l'εἶδος devient tout d'abord visible »⁴. La τέχνη délivre l'εἶδος présent dans le singulier ; chez Aristote, c'est « en elle [que] l'εἶδος est présent de prime abord »⁵. Quand de la pierre devient une maison, la visibilité de la forme (εἶδος) de la maison, cachée comme possibilité propre à la pierre, devient *effectivement* présente ; le soi qui aime l'εἶδος ou la visibilité la réalise ainsi, et l'étant brut, ici la pierre, délivre quelque chose de familier à la vue et qu'il contenait en puissance. La fabrication de la maison fait venir à la présence le présent et l'é-vidence devient effective, le voir obtient une satisfaction. À l'é-vidence de l'Idée correspond concrètement l'être-fabriqué. Ainsi chez Aristote, « sur la base de la

1. Cf. GA 33, p. 43-44.

2. GA 19, p. 91 ; PS, p. 92.

3. *Ibid.*, p. 46 ; PS, p. 52.

4. *Ibid.*, p. 47 ; PS, p. 52.

5. *Ibid.*

τέχνη, l'être de la maison est compris comme *être-fabriqué*, comme ce qui correspond à l'« *é-vidance* » (*Aussehen*). L'être-sous-la-main (*Vorhanden*) est originairement et uniquement rapporté aux modalités de la genèse et de la production »¹.

Le sens de la φύσις consiste désormais à déclore l'étant (que sa dynamique désocculte) non seulement dans l'é-vidance (εἶδος) mais aussi dans la *figure concrète* (μορφή) de l'étant particulier : « Corrélativement, la φύσις est elle aussi comprise comme un être-en-devenir, un se-porter-à-partir-de-soi-même-à-la-figure-et-à-l'évidence »². Cette conception dépend de l'impulsion platonicienne mais l'accomplit plus fortement ; il y a continuité et séparation, ce pour quoi Heidegger affirme que « cette manière de voir trouve son *principe* dans la philosophie platonicienne »³, tout en reconnaissant la distance qui a été prise pour et en vue de l'accomplissement de ce « principe ». La séparation est l'expression de la continuité, dans la mesure où elle est la *réalisation* du projet platonicien.

Cette distance prise par Aristote se manifeste notamment dans la divergence de point de vue sur l'αἴσθησις : « La thèse fondamentale d'Aristote (dans le *De anima*, III, 427 b 12) est que αἴσθησις τῶν ἰδίων ἀεὶ ἀληθής. Aristote désigne la couleur, le son, etc., en tant que les ἴδια, ce qui est propre à chaque sens, ce que lui seul perçoit. « La perception de ce que chaque sens peut donner est toujours vraie »⁴, c'est-à-dire donne quelque chose de désabrité (ἀληθής). Nous retrouvons bien ici ce que nous disions, à savoir que la visibilité est présente dans chaque partie de l'étant, que toute chose est potentiellement à même de délivrer son é-vidance pour peu que non seulement une pensée mais également une τέχνη la manifestent. Platon dit au contraire que « l'αἴσθησις n'a absolument aucune vérité »⁵, mais Heidegger affirme que « ces deux thèses consonnent malgré tout l'une avec l'autre »⁶. Et en effet, nous avons vu que pour Platon l'accès du soi à l'étant par l'αἴσθησις ouvre de toutes façons un ἀληθές et possède sa place dans

1. *Ibid.*, p. 46 ; PS, p. 51-52.

2. *Ibid.* ; PS, p. 52.

3. *Ibid.* Nous soulignons.

4. GA 34, p. 244-245 ; EV, p. 273.

5. *Ibid.*, p. 245 ; EV, p. 273.

6. *Ibid.*

l'ouverture de l'étant¹ ; et nous savons désormais que l'ambition aristotélicienne est de retrouver l'ἀληθές au cœur même de l'étant mondain, même si ce dernier n'est pas la plus haute forme de visibilité, car cette forme de visibilité peut accéder à un plus haut niveau si ἀληθές est délivré par la transformation de l'étant dans la τέχνη. Paradoxalement, l'accomplissement de Platon passe par une critique aristotélicienne de l'Idée platonicienne afin de mieux retrouver l'esprit de désabritement de la pensée platonicienne en donnant à cette Idée une place qui ne soit pas seulement celle du lieu qu'elle occupe au principe, mais également celle d'être présente à chaque étant non à titre de point d'orientation de l'étant mais d'incarnation dans chaque étant particulier. Aristote ne critique pas l'Idée platonicienne parce qu'elle serait « abstraite », mais parce qu'elle *n'*occupe *que* son lieu, se contentant d'attirer à elle le regard et l'étant, mais n'infusant pas l'étant d'une présence en son cœur : tel est le sens de la critique aristotélicienne de Platon, non pas un refus de l'Idée, mais un refus d'une réduction de l'εἶδος à un statut qui amoindrirait sa présence. Il faut pour Aristote que la présence soit présente.

Il y a bien pour Heidegger rupture d'Aristote avec Platon, mais dans un but d'accomplissement impensé de ce qui est établi par Platon : la tendance d'exclusion de « l'inquiétant », tendance propre à l'esprit grec finissant et qui en constitue dès le commencement une possibilité, est assise par Platon et consolidée par Aristote. Le tournant aristotélicien de la vision à la fabrication est inclus à titre de possibilité dans le projet platonicien qui ne le réalise pas encore mais dont la volonté de maîtrise de l'étant par l'instauration de la prévalence du hors-retrait est bien présente sous la figure dominante de la vision. Heidegger écrit, commentant Platon : « l'essence du voir est de faire être présent et de maintenir présent, de maintenir quelque chose *en* présence, de sorte qu'il est *manifeste*, qu'il est *là disponible* dans son hors-retrait » ; donc la connaissance signifie pour la conception platonicienne de l'être-homme : « s'y entendre à ce qui est en cause dans une certaine affaire, donc dans la façon dont elle est amenée, dans la façon dont on s'y prend avec elle, comment elle est maintenue en état, comment on en prend soin ou même comment on la réduit à rien ; s'y entendre en ce qui procure et conserve à un étant son être, celui qui lui appartient en propre ;

1. Cf. chapitre précédent et GA 34, p. 274 ; EV, p. 274.

disposer de la manière dont il faut s'y prendre avec un étant en tant que tel, même s'il n'est *pas encore* ou s'il n'est déjà *plus* ou s'il n'est pas immédiatement à portée de la main dans le cas présent. S'y entendre à... implique à tout prendre uniquement le fait de disposer à tout instant, et d'avoir toujours à sa disposition ce qui constitue chaque fois l'être d'un étant, et qui appartient à sa présence et à sa constance. Ainsi donc, s'y entendre à quelque chose, c'est avoir-présent en face de soi les choses, un avoir-présent plus englobant et du même coup plus capable d'intervention »¹. La collusion du voir et du maîtriser fait donc déjà partie du projet général. Aristote trouve les moyens thématiques et conceptuels de réaliser cette ambition première. Chez Platon, « connaissance, c'est [déjà] avoir-présent ce qui se présente comme tel, l'avoir à sa disposition dans sa présence à lui – même s'il venait à être absent, donc même lorsque et précisément lorsque la chose en cause n'est *pas* à notre disposition. [...] Savoir (s'y connaître en...) devient ainsi disposer du hors-retrait de l'étant, c'est-à-dire avoir et posséder la vérité. Voir signifie avoir quelque chose à sa disposition dans sa présence et constance ; disposer de ce comme quoi l'étant en tant que tel se montre et doit se montrer, donc de la manière dont il est manifeste et hors-retrait. [...] Savoir et s'y entendre à quelque chose veulent dire : se tenir dans le hors-retrait de l'étant dont on a enfin l'intelligence, posséder sa vérité »². Avec le passage au paradigme de la fabrication, cette possession de la vérité est *utilisée*, la disposition est mise à disposition ou actualisée.

Sur la même base, Aristote veut conserver, par-delà Platon, le dévoilé dans le dévoilé – au contraire de Heidegger qui veut resituer, en deçà de Platon, le dévoilé dans son voilement même s'il y a bien un dévoilé, car ce dernier ne sourd en premier et dernier lieu que du voilement. Le legs de Platon est sauvegardé par Aristote : « l'étant considéré dans son être-dévoilé est ce qu'il faut sauvegarder et mettre à l'abri d'une possible disparition »³ : nous avons bien ici tout ce que nous avons voulu montrer : l'étant déjà mis en lumière dans son être-dévoilé ou Idée (par Platon) est désormais pris en charge comme tel par Aristote. Cette prise en charge s'effectue par l'exercice des deux vertus mentionnées plus haut, σοφία et

1. GA 34, p. 160 ; EV, p. 185.

2. *Ibid.*, p. 160-161 ; EV, p. 185-186.

3. IPA, p. 39.

φρόνησις ; sauvegarder l'étant dans son être-dévoilé, désabriter le désabrité : « tel est le sens des ἔξεις, αἷς ἀληθεύει ἡ ψυχὴ ; les plus hautes d'entre elles sont proprement la σοφία et la φρόνησις »¹. Comment s'articulent ces deux dispositions de l'âme, dévoilantes mais distinctes, et que cherche à réaliser en elles le soi aristotélicien ?

La φρόνησις est un ἀληθεύειν au service de la πρᾶξις². Cette disposition ou « vertu », que l'on traduit couramment par le terme à connotation pragmatique de « prudence », prend pour Heidegger une signification plus profonde que ce que les traditionnelles traductions laissent entendre. Heidegger, s'inspirant d'un passage de l'*Éthique à Nicomaque*³, définit cette circonspection vis-à-vis de l'étant comme « une disposition du *Dasein* humain telle que grâce à elle je garde la maîtrise sur la transparence de moi-même »⁴. La φρόνησις n'est pas d'abord pour Aristote un comportement « pratique » au sens courant, mais un comportement vis-à-vis de l'étant. Rémi Brague confirme le caractère « axiologiquement neutre » de la φρόνησις aristotélicienne : « La sagesse populaire entendait avant tout par là l'habileté de l'égoïste à tout faire tourner à son avantage. Mais le fait qu'exprime la formule est susceptible d'une interprétation axiologiquement neutre »⁵. Il ajoute un peu plus loin que « la φρόνησις [...] a rapport avec la vérité, un rapport de connaissance »⁶. Pour Heidegger, la φρόνησις consiste pour le soi à lutter contre le recouvrement de l'étant et contre le danger que le soi, considéré par Aristote comme un étant-découvrant, ne s'obscurcisse lui-même à lui-même s'il n'assume pas sa fonction désabritante de connaissance et ne s'y identifie pas intégralement ; le soi est celui qui, pour l'achèvement de la pensée grecque, vit dans le hors-retrait – ce dont la transparence de soi à soi est une preuve d'accomplissement, confirmation paroxystique du fait que le soi évolue dans la pure clarté. Pour être soi, l'homme aristotélicien, en continuité avec la tendance grecque accomplie par Platon, doit demeurer dans la lumière, et il y demeure en la produisant,

1. *Ibid.*

2. Cf. GA 19, p. 51.

3. Cf. ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, VI, 5, 1140 b 20 sq.

4. GA 19, p. 52 ; PS, p. 57.

5. R. BRAGUE, *Aristote et la question du monde*, p. 115-116.

6. *Ibid.*, p. 117.

c'est-à-dire en imprimant le sceau de l'εἶδος sur l'étant afin de lui donner cette figure en laquelle la volonté d'extraire l'étant à l'occultation, c'est-à-dire pour le soi de rentrer dans sa dimension lumineuse, sera satisfaite. La φρόνησις lutte contre la tendance du soi à se laisser gagner par le recouvrement : « La φρόνησις, dès lors qu'elle est mise en œuvre, consiste donc *en une lutte sans relâche contre la tendance au recouvrement qui réside dans le Dasein lui-même* »¹.

1. GA 19, p. 52 ; PS, p. 57. Néanmoins, peut-on considérer que cette lutte aristotélicienne du *Dasein* contre l'obscurité est un combat pour ce que *Sein und Zeit* appelle l'« authenticité » ou l'« être-propre » (*Eigentlichkeit*), un combat contre cette tendance inhérente au *Dasein* à se laisser déchoir dans l'épaisseur de la vie quotidienne sans faire effort pour regagner sa vocation à l'essentiel ? Non, car la φρόνησις aristotélicienne combat en vue d'arracher le soi au recouvrement de l'étant, mais afin de le placer dans le hors-retrait d'un autre étant disponible, certes de dignité plus élevée, mais qui n'est toutefois qu'un étant disponible ou une οὐσία. L'espace de lumière mais non encore totalement ontique de la philosophie platonicienne, celui de l'ἐπέκεινα τῆς οὐσίας, n'est plus ménagé. Il y a chez Aristote, comme chez Platon, combat pour l'extirpation de l'étant au retrait, mais, s'il y a chez Platon une possibilité non exploitée de sortir de l'oubli d'un Être qui n'est pas encore totalement un étant mais son horizon, la φρόνησις aristotélicienne ne combat pas en vue d'éviter le recouvrement de l'être qui est voilement. Bien plus : dans les deux cas, en combattant contre le recouvrement de l'étant, on combat contre l'être lui-même qui est ce recouvrement et relativise tout étant pris dans l'horizon de son gouffre. Le combat de la φρόνησις aristotélicienne lutte en faveur de l'oubli de l'être comme être invisible dévoilant.

Dans l'optique platonico-aristotélicienne d'une hiérarchie lumineuse, à un niveau strictement ontique, il est louable, considère Heidegger, de s'attacher à l'étant le plus universel ; mais dans une optique ontologique qui veut penser l'action d'invisibilité de l'être, ce combat purement ontique favorise l'oubli de l'être en ne donnant à résoudre à l'homme que des questions d'étant. Occupé à obtenir de l'étant qu'il vienne ou se maintienne à la présence, le soi ne regarde plus en direction de l'origine léthale de tout étant, et se préoccupe d'atteindre dans l'étant celui qui satisfera sa dynamique de dévoilement livrée à elle-même. En ce sens, on peut peut-être dire que, sans tomber dans la vanité de la quotidienneté et de son tourbillon inessentiel, la φρόνησις ne s'occupant que d'étant est une forme noble de *Verfallenheit*. La *Verfallenheit*, au sens heideggerien courant, passe d'un étant à l'autre sans distinction, mais la métaphysique grecque passe d'un étant à l'autre en tâchant de s'élever au plus noble des étants : le soi pris par la préoccupation *métaphysique* est donc échoué au monde et sans égard pour sa donation, mais refuse constamment de s'y engluier, c'est pourquoi on ne saurait parler de *Verfallenheit* à l'endroit de la métaphysique grecque qu'en un sens atténué. Il y a donc au sein de son *Verfallen* une forme d'authenticité, une *Echtheit* qui n'est pas *Eigentlichkeit*. On peut même remarquer à la source de cette volonté de dépasser l'étant vers l'étant le plus élevé (Aristote) ou vers la zone lumineuse de l'ouvert-sans-retrait (qui peut parfois

La φρόνησις est le combat pour la présence de l'étant, effectué à et débouchant sur un niveau pratique. L'homme de la φρόνησις vit une sagesse pratique consistant à s'y connaître pour faire un bon usage de l'étant, autrement dit une utilisation dévoilante qui fasse apparaître la forme (εἶδος) de l'étant et sa connexion avec d'autres étants, le tout dans le monde ambiant. Cet homme est un homme de bon sens, à l'aise avec et dans le monde qui l'entoure, sachant articuler concrètement chaque situation particulière face à l'étant afin d'en libérer les aspects lumineux pour pouvoir en faire un usage réfléchi. La φρόνησις est la possession d'un savoir éclairé sur l'étant, désormais bien réfléchi, d'un βουλευέσθαι, rendant possible la manifestation d'actions, d'œuvres ou de travaux adéquats aux exigences de clarté du soi. « Ce βουλευέσθαι, le fait de bien-(y)-réfléchir et de délibérer à fond, est accompli en tant que λογίζεσθαι de telle manière qu'une connexion discursive est vivante en lui, un parler-cohérent, συλλογίζεσθαι, συλλογισμός, caractérisé extérieurement comme « conclusion ». Toute démonstration a une conclusion, συμπεράσμα. La conclusion du βουλευέσθαι est l'action elle-même ; ce n'est pas une proposition

prendre une forme non ontique bien qu'étant toujours orientée vers l'étant (Platon)), l'action de cet appel de l'être qui motive le besoin de philosophie.

La métaphysique se tient donc dans une contradiction : elle représente l'être comme un étant mais également « résiste à définir l'être comme un étant, quelque tentée qu'elle soit de le faire » (Q III et IV, p. 397). Il y a donc une différence entre le philosophe échu à l'étant sur lequel il retombe par cet élan même que lui permet l'être qu'il recherche sans assumer toutefois la façon de l'honorer dans son *als* (un être que le soi amoureux de lumière ne peut chercher et trouver que comme un étant et qu'il place impensé au principe afin de se saisir des autres étants qui dépendent de l'Étant absolu), et l'homme quotidien déchu dans l'étant, qui ne recherche rien du tout. Le *Verfallen* de la philosophie sur l'étant n'a donc rien à voir en indignité avec celui de l'homme sans caractère propre, de « l'homme sans qualités » (*Eigenschaft*en, selon l'expression de Mûsil), mais leur point commun est de demeurer dans l'étant, l'un avec la volonté d'en sortir, l'autre d'y rester. Le philosophe de la métaphysique veut sortir du *Verfallen*, il s'y trouve tout en n'y étant pas, motivé par une aspiration à l'être qui, même aveuglée, est présente. Le philosophe est aussi là où il aspire ; pouvoir faire fausse route est un privilège du désir qui l'anime. Reste que le philosophe de la métaphysique, par son orientation vers l'être qui vaut comme investissement de l'étant, par son *Uneigentlichkeit* qui est encore *Echtheit*, produit la possibilité de l'errance qui aboutit aux manifestations consuméristes propres au *Verfallen* de l'homme contemporain. Le philosophe de la métaphysique est ainsi une étoile dont l'explosion engendre une multiplicité de planètes, c'est-à-dire étymologiquement d'astres errants.

quelconque, une connaissance quelconque, mais le fait de se lancer dans l'action pour celui qui agit comme tel. On voit par là combien l'ἔργον se trouve impliqué dans la φρόνησις, et combien celle-ci de son côté appartient à l'être de celui qui agit »¹. La φρόνησις a pour conséquence immédiate l'action raisonnée et la production utile, c'est-à-dire, dans les deux cas, conformes à la clarté ou cohérence dans le panorama propre au soi auto-réduit à la visibilité, et fluidifiées par les connexions propres à cette clarté.

L'utilisation aristotélicienne du concept de φρόνησις vise ainsi l'application de la capacité de désabritement à tout l'étant, ce dernier étant supposé contenir en lui-même une force pour son accomplissement comme tel ou tel εἶδος, et cette dernière supposition permettant à la τέχνη d'être une force de libération manuelle (dirigée par la juste vue) de l'étant, dans le but de le garder sous une forme qui le rende disponible pour un usage dans la cohérence et pour un faire-apparaître-quelque-chose dans sa lumière propre (εἶδος). C'est pourquoi, bien qu'ayant des conséquences manuelles, l'activité du τεχνίτης n'a pas de motivations manuelles ; la source de la τέχνη n'est pas la main ou l'usage, qui ne sont que des effets de ce qui est toujours premier : la volonté de dé-couvrement et de maintenir indéfiniment dans l'être-présent ce qui est présent. La τέχνη, tout en étant manuelle pour une part, n'est pas en son fond un maniement ; elle possède avant de s'exercer une phase réflexive que nous savons être le βουλευέσθαι. Elle est d'abord un savoir, et le mot τέχνη peut être traduit par savoir-faire. « Il y a dans la τέχνη elle-même une tendance à se libérer du maniement et à devenir ἐπιστήμη à part entière »². Chez Aristote, le τεχνίτης est avant tout « celui qui « dé-couvre » quelque chose » et pour cela « suscite l'admiration »³. Le sens originel de la technique n'est donc pas le sens moderne, car ce sens originel contient en soi une référence à la capacité de dé-couvrement : « « Le τεχνίτης qui, par-delà ce qu'aperçoit tout un chacun, « dé-couvre » quelque chose, *suscite l'admiration* » (*Métaphysique*, A, 1, 981 b 13 sq.), c'est-à-dire qu'il est apprécié comme quelqu'un qui se distingue, comme quelqu'un qui fait quelque chose que l'on ne réussit pas à faire soi-même, et cela, « non pas parce que ce qu'il trouve serait

1. *Ibid.*, p. 150 ; PS, p. 145.

2. *Ibid.*, p. 93 ; PS, p. 94.

3. *Ibid.*

d'une grande utilité », mais parce qu'il pénètre plus avant dans la saisie de l'étant, peu importe que ce qu'il découvre soit de taille ou minime : parce qu'il est σοφώτερος »¹. La dimension manuelle de la τέχνη appartient donc à une dimension visuelle, et c'est à ce titre que le *Dasein* dans son attitude quotidienne peut ressentir de l'admiration, car il y reconnaît sans y penser le mystère de sa propre capacité de dé-couvrement : « À travers cette admiration, qu'exprime le *Dasein* quotidien, s'annonce le fait qu'est présente et vive au sein du *Dasein* lui-même une appréciation spécifique à l'endroit du dé-couvrir. Le *Dasein* a lui-même tendance à dé-couvrir l'étant et cela seulement en vue de la découverte, ou encore, comme le souligne Aristote, « en faisant abstraction de toute utilité » »².

L'horizon en quoi prend racine la prise en main de l'étant est donc bien toujours celui du dé-couvrement ou de la mise en lumière, et c'est la volonté d'habiter pleinement l'ouvert-*sans*-(référence-au)-retrait en y faisant tenir toute la présence, qui permet à Aristote d'accorder un statut ontologique à la φρόνησις et à la τέχνη. Chez Platon également, Socrate manifeste toujours son admiration envers tel ou tel habile artisan ; Aristote vient éclaircir, comme nous savons, l'instauration platonicienne de la clarté, d'où la création d'un statut conceptuel propre, ontologique et entier à la τέχνη, et la création d'une vertu purement pratique, cette « prudence » qui fonde la dignité du comportement de tout homme, quel qu'il soit, cherchant à désabriter et à (s')installer dans la lumière.

Chez Aristote, la τέχνη est autant manifestation d'une bonne φρόνησις qu'un chemin vers et à travers la sphère de l'ἐπιστήμη. Un certain savoir est nécessaire pour pro-duire tel étant à la clarté. La τέχνη possède ainsi une position intermédiaire, entre le « théorique » et le « pratique », entre le domaine de l'ἐπιστημονικόν et celui du λογιστικόν. Nous savons également qu'elle est mue par une volonté de désabritement, c'est-à-dire par le regard qui veut obtenir une pure vue sur les choses. Bref, tout en elle est mis en place pour qu'elle s'élève du pratique au théorique. Cette élévation du pratique au théorique est une question de degré : « moins le τεχνάζειν et l'ἐπιστήμη s'orientent sur les nécessités de la vie et l'agrément, et plus le *Dasein* reconnaît ceux qui s'adonnent à une

1. *Ibid.*

2. *Ibid. Métaphysique*, A, 1, 981 b 19, pour la référence à Aristote.

telle activité comme σοφώτεροι »¹. Ainsi, une fois palliées les plus urgentes nécessités de la vie, le soi peut, « dégagé de ces nécessités, *se consacrer entièrement à la contemplation* »². C'est la façon dont la tendance désabritante mise au service de l'objet, une fois cet objet évacué, se trouve face à elle-même et à ce qui la rend possible, à savoir les premiers principes et les premières causes (la forme de tout étant, l'étantité mise à la source) qui motivent le dé-couvrement des étants inférieurs. La dynamique qui alimente la τέχνη et la φρόνησις, c'est-à-dire la sphère du λογιστικόν ou du dé-couvrement pratique, conduit le soi à la sphère de l'ἐπιστημονικόν, à ce qui rend possible le dé-couvrement même³ aux principes ou ἀρχαί qui, estime-t-on maintenant de manière purement dérivée, pro-duisent le monde en le faisant sortir du retrait et sont la source même du mouvement de la φύσις. C'est par référence à, ou imitation de, ou communication avec la perfection du monde supralunaire et de ses astres divins que, pour Aristote, la trace de perfection déposée dans les étants sublunaires impose à ces derniers leur configuration visible et les fait accéder à l'accomplissement de ce qu'ils contiennent en puissance. La τέχνη sert d'intermédiaire entre le soi pratique de la φρόνησις et le soi théorique de la σοφία, ce dernier contemplant les ἀρχαί. Cette divinité des astres a pour but « De promener l'essor dans le rayonnement, / Et de faire planer, ivre de firmament, / La liberté dans la lumière »⁴.

Il y a donc, toujours à l'œuvre dans la pensée aristotélicienne, cette dynamique de dé-couvrement qui commande au soi de *désabriter*, dans un mode platonicien, mais de manière conceptuellement plus durcie et plus explicite. Aristote thématise la volonté platonicienne d'arrachement du soi au retrait, et articule avec soin la vie du soi dans l'ordre du hors-retrait. Aristote instaure la possibilité principielle pour tout homme de désabriter ; et, en donnant ses lettres de noblesse et ses fondements à une vertu d'expression pratique bien que d'irrigation théorique, mais adaptable à différents degrés qui sont tous une manière entière pour le soi de vivre le désabritement, il accorde aux humbles l'opportunité d'accomplir eux aussi le désabritement universel. Aristote établit la présence d'une

1. *Ibid.*

2. *Ibid.*, p. 94.

3. Cf. GA 19, p. 28 ; PS, p. 35.

4. HUGO, *Plein ciel*, in *La légende des siècles*, p. 732.

capacité de désabritement utilisable dans chaque partie de l'étant et chaque agir du soi. Chaque savoir ou chaque agir est repris dans la lumière des ἀρχαί jugées sources du désabritement et de l'épanouissement de tout étant accomplissant son εἶδος ou sa fin (τέλος). La φρόνησις, vertu relative mais effective de dé-couvrement, est elle-même reprise dans la σοφία par l'entremise d'un travail de dépouillement opéré sur le concept de τέχνη. Cette dernière, remise à elle-même en la forme pure de son agir, renvoie à la pure capacité originelle de mise en lumière. Mais ce statut intermédiaire de la τέχνη est avant tout une ambiguïté qui reflète pour Heidegger celle-là même de l'esprit grec s'achevant chez Aristote. Car la τέχνη suscite d'autant plus l'admiration qu'elle est magistralement découvriante, elle la suscite d'autant plus qu'il n'y a plus de considérations utilitaires. On constate donc une relation de proportionnalité entre l'admiration pour la mise en lumière et le détachement vis-à-vis de la maniabilité. Et c'est bien là tout l'esprit grec selon Heidegger : *une fascination pour la pure présence et en dehors de toute considération utilitaire, mais une fascination telle que le seul moyen de conserver cette présence est de la manier pour la faire durer*. Cette fascination est donc à double tranchant puisqu'elle peut faire tourner la contemplation de la pure présence en passion de la présence, passion qui ne s'assouvit que par l'âpre sauvegarde de la présence – ce qui provoque précisément l'attitude de Platon installant contre toute béance manifestement prépotente la primauté du sans-retrait, puis celle d'Aristote qui établit l'utilité de la fabrication pro-duisante pour faire perdurer cette présence fascinante.

Nous nous trouvons, chez Aristote en particulier, face à une dynamique pleine de cette ambiguïté : la fascination pour la présence déclore par la φύσις¹ est telle que l'on surmonte toute préoccupation utilitaire et toute τέχνη pour entrer dans cette pure contemplation qu'est la σοφία, mais maintenir cette fascination rend progressivement indispensable la τέχνη. Plus on fuit la τέχνη, plus on s'installe dans la lumière pure, loin de la particularité des lumières qui en dérivent, et plus le désir s'accroît paradoxalement de généraliser cette τέχνη pourtant délaissée, à l'ensemble de l'étant, notamment par la fabrication, la conservation et le produire. Il n'y a pas encore chez Aristote de manipulation de l'étant

1. Cf. GA 9, p. 272 ; Q I et II, p. 533.

prise pour elle-même, à l'inverse de la technique contemporaine ; le *τεχνίτης* ne provoque pas l'étant au paraître, il accompagne sa naturelle décloison (celle-ci n'étant envisagée que dans sa dimension de présence, puisque l'être-déclous est considéré comme la fin de cette décloison et donc comme son absolu). Mais l'évolution est tout de même importante mesurée à Platon, et la conscience de la possibilité d'investissement de l'étant s'est accrue ; elle a été *utilisée*. Si la technique moderne et sa violence faite à l'étant ne peuvent être comparées à l'activité du *τεχνίτης* grec favorisant l'épanouissement d'un étant sans brutalité, se faisant l'associé de son éclosion dans le sans-retrait, le schéma est néanmoins posé selon lequel l'installation dans la présence la plus pure, pour laquelle naît la fascination, a pour contrepartie ou corrélat une volonté de dé-couvrir autant qu'il est possible et au-delà de toute mesure. La *τέχνη* grecque ne doit pas être réduite à une activité manuelle, car l'activité manuelle a ici une signification plus profonde que ce qu'elle fait paraître ; elle est la manifestation d'une lutte pour la présence et se trouve en cela reliée à la connaissance en général comme désabritement. « Pas plus que *τέχνη* ne désigne la « technique » en tant qu'activité *pratique*, pas plus le mot n'est d'abord restreint à une compétence artisanale : bien plutôt signifie-t-il le *pro-duire* au sens le plus large, et la « connaissance » qui le guide. Dans ce mot s'exprime le combat pour la présence de l'étant »¹. La *τέχνη* n'est pas la technique, car elle n'est pas la maîtrise arbitraire d'un sujet individuel, mais la lutte pour la présence ; cependant, cette lutte a son corollaire négatif dans le développement d'une volonté de dé-couvrement toujours plus forte ; une fois cru victorieux, phase qui commence avec Platon, le combat ne s'arrête pas et le sujet continue d'alimenter sa propre passion pour la présence – ce qui aboutit, après plusieurs siècles de *méta-physique*, à la démesure technologique que nous connaissons et qui soumet l'étant sans égard pour la grâce qu'est sa donation. Ce pour quoi Heidegger peut affirmer que « chez Aristote, l'interprétation technique de la *φύσις* devient ce qui va de soi »².

Tout tient à cette nécessité ressentie depuis la possibilité donnée à la pensée par Platon, de favoriser le placement dans l'être-présent, la mise hors-retrait. La *τέχνη* a beau être originellement au service du pur être-dévoilé propre à la pure lumière offerte à une contemplation

1. GA 31, p. 72 ; EL, p. 78.

2. « Colloque de Muggenbrunn », in *op. cit.*, p. 17.

gratuite, l'intérêt pour cette pure lumière en laquelle le soi s'installe et en faveur de l'établissement de laquelle il n'y a plus à combattre après l'événement qu'est la pensée platonicienne, l'intérêt pour cette pure lumière a progressivement des répercussions techniques et accroît l'oubli de la faveur donatrice, l'oubli de l'être. Pas de maniement chez Aristote, mais la fascination aveuglante pour la présence – entée sur une présence désormais établie, qu'il n'y a plus qu'à développer et dont Aristote sera précisément la première phase de développement (la moins explicite, parce que la plus humble) – produit un lexique et une conceptualité centrés sur le paradigme de la fabrication et une nécessité de poser les bases d'une relation technique du soi à l'étant : chez Aristote, « un commerce [*Umgang*] possible, au sens de l'opération et de l'examen préoccupé, consiste en premier lieu, par rapport à l'étant qui peut aussi être autrement qu'il n'est, à le mettre en œuvre dans le commerce, à le manier, à le produire »¹.

Les Grecs ne violentent pas l'étant ni ne le brusquent ; ils font tout pour que les conditions de luminosité soient les plus favorables à l'éclosion puis à la conservation du présent. Platon provoque ainsi le contexte d'une luminosité maximale pour l'avènement de cette présence dont Aristote favorise ensuite l'accomplissement et commence à exploiter les virtualités. La passion du voir gratuit se retourne paradoxalement, au cours de l'histoire, en passion de l'intérêt et de l'utilité, sans aucune gratuité. Pour Heidegger, cela prouve que cette passion du voir n'est pas originellement désintéressée, même quand elle est gratuite, mais qu'elle est celle d'une possession du λόγος par le soi voulant garder pour lui le pouvoir de découverte sans le replacer dans la φύσις et se faire ainsi possesseur de la lumière afin d'écarter de sa sphère toute rémanence de l'inquiétante étrangeté de la λήθη. Le soi, qui reçoit son pouvoir désabritant (le λόγος que Heidegger montrera appartenir à l'être comme Parole), s'en veut faire propriétaire, d'abord inconsciemment puis, avec Descartes, en pleine conscience. Nous sommes donc loin du désintéressement puisqu'il ne s'agit pas d'autre chose que de se croire capable de posséder le dieu lui-même, c'est-à-dire la source et sa lumière. Le soi évite la prépotence de ce qu'il ne peut mettre sous lui, pour se donner l'ivresse de posséder un élément de lumière qui lui est certes structurellement associé mais

1. IPA, p. 36.

dont il ne peut pas, en toute rigueur et pour cette raison même, être la source. Le soi ne cesse de proclamer la différence de nature propre à cet élément et qui le distingue de lui (quand il n'y a pourtant aucune différence qualitative), afin de se sentir maître du maître supposé de l'étant en totalité et de désamorcer ainsi l'appel de l'inquiétant qu'il veut fuir alors que c'est pourtant cet inquiétant qui s'adresse originellement au soi propre.

Tous ces éléments – possession de soi, de la présence, du dieu, de l'étant, tentative d'un auto-dégagement (opéré par le soi) loin du mystère pur et sans concession – sont déjà lisibles dans les lignes directrices de la pensée aristotélicienne de la σοφία et du soi qui y a accès pour y accomplir, dans la proximité du principe, son αὐτόαρκεια, c'est-à-dire le fait de se suffire à soi-même ; et les contradictions du soi grec sont lisibles dans l'oscillation aristotélicienne entre σοφία et φρόνησις.

Par la science pratiquée à son niveau le plus élevé, par la science qui se rapporte à l'étant dans son éternité ou dans sa forme perpétuellement visible, le soi aristotélicien entre dans l'intemporel : « Le durer-toujours caractérise cet étant pris en vue dans son être. Les ὄντα sont αἰδία ¹. Αἰδιον appartient à la même racine que αἰεί et αἰών. [...] Αἰεί, « sans cesse, continuellement » est « ce qui ne fait qu'un avec lui-même, ce qui est sans interruption » » ². Heidegger cite et traduit Aristote : « Aristote souligne que τὰ αἰεί ὄντα, ἢ ὄντα, οὐκ ἔστιν ἐν χρόνῳ (*Physique*, IV, 12,221 b 3 sq.) : « l'étant toujours, pour autant qu'il est toujours, n'est pas dans le temps ». Οὐδὲ πάσκει οὐδὲν ὑπὸ τοῦ χρόνου (*ibid.*), « il ne pâtit en rien du temps », il est immuable » ³. Une telle constitution supposée de l'étant s'adresse à une forme d'appréhension spécifique du soi. Si « l'étant qui relève de la science est l'αἰεί ὄν » ⁴, alors la disposition du soi qui l'envisage est d'être un regard dégagé de toute prise en vue du changement. C'est ce pur regard, nommé θεωρεῖν, qui constitue la σοφία : « Le mode d'accomplissement de la σοφία est celui du pur connaître, du pur voir, du θεωρεῖν ; celui qui correspond au βίος θεωρητικός. Certes, le mot θεωρεῖν était déjà connu avant Aristote. Mais il a pour la première fois utilisé l'adjectif

1. ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, VI, 3, 1139 b 23 sq.

2. GA 19, p. 33 ; PS, p. 40.

3. *Ibid.*, p. 34 ; PS, p. 40.

4. *Ibid.* : PS, p. 41.

θεωρητικός. Les termes θεωρεῖν, θεωρία viennent de θεωρός, qui est un mot composé à partir de θέα, le regard, le coup d'œil, et d'όράω, voir. Θέα, l'aperçu qui donne à voir comment quelque chose se présente, a une signification similaire à celle d'εἶδος »¹. Le plus haut terme de ce qu'il est donné d'atteindre au soi chez Aristote est de même forme que chez Platon, puisqu'il s'agit de la pleine vision. Mais le néologisme aristotélicien qui donne une adjonction au θεωρεῖν, le mot θεωρητικός, précise, simplement en le qualifiant, qu'un statut propre au soi qui participe du θεωρεῖν a été pensé ; le soi est indiqué comme une vie purement visuelle, et sa place dans la lumière pure est à présent conceptuellement explicitée par un mot forgé pour dire cette place, cette imprégnation du soi par la clarté et cette réduction du soi au voir.

La σοφία comme science la plus pure, porte sur les étants les plus élevés qu'il est possible à l'homme d'atteindre, les intemporels qui en appellent à toute la rigueur du regard dégagé des contingences et concentré sur les suprêmes visibles qui lui donnent sa capacité de se rapporter à ce qui est visible en général. « La σοφία est la science la plus rigoureuse, elle porte sur les τιμιώτατα, les objets les plus éminents du connaître, à savoir ce qui est toujours, αἰεί, et cela en sorte qu'elle y découvre les ἀρχαί. C'est pourquoi elle vient en tête, elle occupe la première place, elle implique le plus grand découvement »². Si l'appel à la vision pure se situe dans la veine platonicienne, si l'effort que doit mener le soi pour s'élever dans la hiérarchie des étants est également d'origine platonicienne, il faut toutefois noter que, chez Aristote, la fixation du regard vers ce qui est considéré comme son propre se fait sur les étants intemporels, mais non plus comme chez Platon sur leur milieu lumineux, leur source elle-même de clarté – ce qui est symptomatique du fait que, dans l'horizon aristotélicien tel que le mesure Heidegger, cette source de lumière ne fait plus en elle-même question, que le soi l'a oubliée qui ne fait plus porter l'effort sur son institution mais seulement sur la façon de s'y mouvoir la plus conforme à l'ordre qu'elle impose. La perte de l'origine, déterminable selon le processus en cinq étapes que nous avons dressé à la fin de la partie précédente, est donc encore plus grande que chez Platon puisque l'oubli progresse d'un degré : après l'oubli de l'étape 1 par Platon

1. *Ibid.*, p. 62-63 ; PS, p. 66-67.

2. *Ibid.*, p. 69 ; PS, p. 72.

(l'étape de la « nuit approbatrice »), étape que seul Heidegger veut se rendre accessible, on passe à celui de l'étape 2 (le champ lumineux) par Aristote, et le soi s'installe par conséquent dans l'étape 3, celle des étants éclairés, c'est-à-dire dans un domaine où le soi le plus éminent est considéré comme n'avoir plus qu'à se confronter non à la source nocturne de tout champ de clarté, ni au champ de clarté lui-même qui en dérive et dont participent nécessairement aussi les étants. Le soi aristotélicien n'a pas à prendre en considération la source lumineuse (étape 2) des étants les plus éminents, mais, cette « source » du sans-retrait étant désormais vécue comme le milieu acquis dans lequel évolue toute pensée, cette dernière oublie cette source (qui, pour n'être pas originaire, n'en est pas moins placée avant ce qui s'ouvre en elle) et consigne le soi à un domaine encore plus dérivé, celui *des* étants les plus éminents dont il faudra ensuite, par la *φρόνησις*, dégager la forme dans le monde sublunaire. Le soi aristotélicien se meut essentiellement dans les stades 3 et 4 que nous avons déterminés plus haut.

Nous savons également que, dans le cadre de la pensée d'Aristote, il est impossible pour le soi de se maintenir dans le sublime des intemporels plus de quelques instants, et que le soi est toujours rattrapé par sa condition mortelle. Il est impossible de se maintenir dans la *σοφία* et la contemplation des intemporelles *ἀρχαί*, ce pour quoi la sagesse elle-même nous demande de nous rabattre sur l'étant dévoilé. Il y a donc chez Aristote non seulement une restriction de la contemplation aux intemporels et une absence de prise en vue de leur milieu lumineux – donc un délaissement de l'ambition platonicienne de contemplation de la source de ces clartés principielles que sont les Idées (source pourtant déjà dérivée pour Heidegger de l'obscurité dont sourd l'éclosion de la *φύσις*) – mais également une incapacité du soi à se garder lui-même dans la *σοφία*. Le niveau de profondeur de l'objet de la sagesse suprême est moindre et pourtant le soi ne peut tout de même pas l'atteindre. Par conséquent : abandon de l'étape 2 pour l'étape 3, et installation privilégiée dans l'étape 4 à cause de la difficulté de l'étape 3. Le soi, de son amour pour la présence pleine, se voit renvoyé à l'exploitation (provoquée pour ainsi dire par ce chagrin d'amour) de l'étant quotidien en vue d'en dégager ces traces de lumière qui lui rappellent la perfection des cieux.

Pourtant, la *σοφία* demeure l'idéal par quoi le soi définit son statut essentiel, même si son statut pratique n'y peut être en

permanence conforme. Le soi ne peut se tenir en permanence dans la permanence, et c'est la raison pour laquelle il est poussé à rendre permanente la permanence en la déplaçant et la pensant comme ὑποκείμενον (substrat, être-posé-sous-la-main) de l'étant particulier. Mais pour Aristote, le soi continue de se définir en son propre selon l'idéal difficile et exigeant du sage qui a accès à la σοφία. Le sage est celui qui parvient aux principes qui éclairent toutes choses et peut ainsi se prononcer sur le tout, embrasser le monde entier d'un seul regard éclairé : « Le sage nous apparaît d'abord comme celui qui « connaît πάντα, toutes choses prises ensemble », comme celui qui, en un sens insigne, comprend tout, « sans pourtant posséder un savoir qui envisage le καθ' ἑκάστων, chaque réalité singulière prise séparément », autrement dit, sans avoir une connaissance réelle particulière de toute chose. Et pourtant, quand on en discute avec lui, il comprend tout et le comprend proprement »¹ ; en communication avec les principes et les causes ; le sage peut reconnaître la présence de l'εἶδος dans chaque situation concrète et dégager la lumière qui s'y tient, il sait dé-couvrir le germe intemporel déposé dans un étant quotidien et l'amener à la clarté en le dé-couvrant par le λόγος : « Le σοφός est celui qui a la possibilité de dé-couvrir ce qui est difficile à dé-couvrir, c'est-à-dire ce qui pour l'homme dans son *Dasein* quotidien, pour les πολλοί, n'est pas aisé à dé-couvrir »². Il sait tourner son regard vers l'étant éminent auquel se rapporte l'étant banal et montrer comment cet étant banal peut déployer ses puissances pour parvenir à la réalisation de ce qu'il contient ; il sait mettre en route le dé-couvrement : « il peut davantage clarifier les choses, il peut de manière plus appropriée donner une indication sur la façon dont l'affaire se présente, et cela parce qu'il ne l'envisage pas uniquement dans son aspect immédiat, mais dans son origine et son pourquoi »³. Ainsi le sage est-il plongé dans le pur dé-couvrement ; il sait se laisser gouverner par les principes et donc, toujours également tourné d'une manière ou d'une autre vers l'étant du monde, gouverner les situations selon la vue la plus lumineuse par quoi il a choisi d'être conduit : « La σοφία est une ἐπιστήμη qui est choisie pour elle-même, c'est-à-dire qu'en elle le dé-couvrir de ce qui est découvert est accompli purement et

1. *Ibid.*, p. 95 ; PS, p. 96.

2. *Ibid.*

3. *Ibid.*

simplement pour lui-même, et non pas en vue de ce qui peut éventuellement en résulter. La σοφία est l'ἐπιστήμη qui n'est déterminée que par la pure tendance au voir et qui n'advient simplement que τοῦ εἰδέναι χάριν, pour voir et pour savoir grâce à la vue, et qui, comme telle, conduit, dirige, prescrit »¹.

Le sage apparaît comme l'homme de la passion du voir gratuit. Cependant, nous remarquons que, loin d'être jeté dans l'abîme donateur propre à l'être en tant qu'être, le sage aristotélicien est un soi plein d'appuis : adossé aux premiers principes et premières causes, il se tient sur une solide terre d'intemporalité, loin de la prise en garde de cette inquiétante étrangeté de la présence nue. Mais sa passion du voir n'est que la contrepartie d'une inquiétude tournée contre l'être comme inquiétant et contre le soi comme « le plus inquiétant » d'être précisément relation intime à cet inquiétant, inquiétude tournée contre l'invisible λήθη qui même refoulée demeure une référence active et cachée au cœur du soi et du monde. Cette inquiétude, qui est conscience effacée de λήθη, pousse à vouloir tout prendre en vue et faire perdurer dans l'être-présent ; renforçant son déploiement, elle finira par amener la volonté de provoquer devant le regard le plus de clarté possible et à con-voquer au regard du soi la totalité de l'étant : les bases du développement technologique son posées ainsi.

Le *Dasein* du sage aristotélicien vit dans les appuis ontiques, même s'il s'agit des plus éminents, et la σοφία évite à ce point l'énigme qu'elle ne prend même plus en compte la capacité de désabriterment de l'étant suprême lui-même (problème qui était au cœur de plusieurs dialogues de Platon), la lumière que Platon nommait « le Bien » et qui était conçue comme transcendant l'étant, même si cette transcendance était elle-même comprise et voulue comme lumineuse alors qu'elle s'était initialement manifestée comme λήθη.

Aristote envisage toute chose sous l'angle du θεωρεῖν ; même l'étonnement aristotélicien face à l'aporie est considéré par Heidegger comme un appel au θεωρεῖν : « Aristote interprète alors un tel « étonnement » comme phénomène originaire du *Dasein*, en montrant que la tendance à un θεωρεῖν s'y fait valoir ; dans le *Dasein* se trouve depuis le début une tendance à ne-faire-que-voir-et-comprendre »². L'aporie est pour Aristote le constat que la vue

1. *Ibid.*, p. 96 ; PS, p. 96-97.

2. *Ibid.*, p. 126 ; PS, p. 125.

du soi en quoi le soi est désormais présumé consister, donc que l'essence même de l'être-homme, ne s'accomplit pas puisqu'elle ne passe pas à travers l'étant pour y faire naître la clarté possible. Appuyé sur l'acquisition platonicienne de la lumière comme diaphanéité¹, il ressent tout obstacle comme contredisant d'une part une lumière en quoi le soi se tient et qu'il ne met plus en question, et d'autre part un hors-retrait qui est devenu le milieu ou l'élément propre du soi. L'aporie est vécue comme un barrage tenant tête au soi dé-couvrant, mais il n'est jamais envisagé comment est possible que le soi rencontre précisément l'aporie dans une expérience première et immédiate, c'est-à-dire *d'abord* autrement que comme un obstacle à sa propre indépendance dé-couvrante installée dans le sans-retrait dérivé. Qu'il y ait étonnement est pour Heidegger une façon pour le soi d'être interpellé par l'énigme de la présence de l'étant comme tel et d'être rappelé à sa capacité de nuit ou de mystère, mais pour Aristote l'étonnement est d'emblée compris dans l'horizon d'un soi qui ne se pose plus la question de la rémanence du δεινόν et s'est installé dans ses possibilités dé-couvrantes sans référence au fond nocturne dont tout a été initialement vu dépendre. Si bien que l'aporie n'apparaît que comme une insulte faite à ce soi lumineux, non comme une dimension à part entière du soi capable d'une telle relation au plus-qu'étant et de se rapporter au mystère comme tel. S'il y a énigme, c'est parce que le soi ne l'a pas encore su réduire ou n'a pas su la traverser : « Aristote emploie dans ce cas une expression courante dans la philosophie de cette époque : ἀπορεῖν, ἄπορος est cela même qui est sans issue, où on ne peut passer. πόρος signifie à l'origine le passage du fleuve à gué. ἀπορία : la considération du monde ne passe pas, ne trouve aucun chemin. Au moyen des αἴτια bien connues, avec les moyens d'é-lucidation disponibles, on ne passe pas. Le chemin du parcours explicatif est bloqué. L'aspect propre de la chose telle qu'elle se montre au premier abord est fermé. Considérons ici que l'ἀπορία correspond tout à fait au sens de l'ἀληθεύειν et à cette conception du *Dasein* que nous connaissons déjà : l'étant du monde est au premier abord fermé *parce que* le *Dasein* ne passe pas »². Le *Dasein* butte sur quelque chose qui fait face à sa volonté dé-couvrante, mais ce n'est pas pour autant qu'il s'interroge sur les

1. Cf. GA 34, p. 55.

2. GA 19, p. 126-127 ; PS, p. 125.

conditions de possibilité de l'ouverture à ce qui le contredit ; pour Heidegger cette dimension ou cette possibilité d'ouverture du regard à ce qui n'est pas immédiatement sous sa vue est fondamentale. Le soi ici décrit continue de vouloir être un être-dé-couvrant, sans se demander comment la relation à ce qui a pour être d'être le recouvert – le non-soi néanmoins présent au et donc « dans » le soi ou son horizon propre – et de provoquer aporie et étonnement est possible.

Aristote, accomplissant l'esprit grec, ne pense pas la place de l'homme autrement que dans une structure de hors-retrait ; il ne pense pas la place de l'homme au sein d'un monde considéré en son entier c'est-à-dire comme λήθη et ἀλήθεια, nuit et lumière, mais il pense uniquement la possibilité d'insertion de l'être-homme à la zone lumineuse hiérarchisée. La possibilité d'envisager l'obscur est impensée. À l'aporie répond le διαπορεῖν, à l'obstacle le passage en force et le dé-couvrement de l'intelligibilité de choses qui doivent pour certaines, nous dit Heidegger, demeurer ce qu'elles sont même et surtout quand elles sont énigmes, et être sauvegardées dans leur être-énigme. Mais il faut, pour le soi grec accompli, toujours chercher à extraire la chose du retrait : « δια-πορεῖν, questionner en progressant, signifie : ne plus trouver quelque chose évident – où « évident » est ce qui est compris à partir de la compréhension dont on dispose précisément par hasard – mais chercher à arracher à la chose elle-même son intelligibilité »¹. Quand le soi quitte, de gré ou de force, le terrain de l'évidence ou de la visibilité, c'est pour le retrouver. Non qu'il soit mauvais, aux yeux de Heidegger, de chercher à dé-couvrir ; il ne peut être mauvais de sortir du confus, mais il faut également ne pas cesser de prendre en considération ce que peut le soi, ce à quoi il peut avoir rapport et qui constitue ainsi l'une de ses dimensions ; il ne faut pas oublier d'où la clarté provient, et rechercher ainsi dans la texture de l'énigme elle-même l'origine de l'émergence d'un soi qui est à la fois établissement de lumière et relation au mystère. Pour Heidegger, si du gouffre qu'est la donation nue peut jaillir la contrée de l'ouvert, il en faut chercher la possibilité dans cette énigmatique donation reconnue prépotente et à qui rien ne peut se soustraire pour être ce qu'il est. Il n'y a chez Heidegger aucune culture nihiliste de l'obscurité absolue, mais au contraire une recherche de la lumière

1. *Ibid.*, p. 128 ; PS, p. 126.

propre au non-étant qui n'est obscure que pour un regard seulement habitué aux clartés dérivées, lumière invisible ou non lumineuse, espace de déploiement des lumières que nous connaissons.

Le problème n'est donc pas de chercher l'intelligibilité, mais de couper cet acte de son sol et de considérer la λήθη ou le recouvrement comme un ennemi du dévoilement, alors que ce dévoilement ne peut émerger qu'à partir de la faveur du voilement : le fait d'une perdominance de l'inquiétant, pour reprendre les termes du cours de 1935, devrait orienter la pensée vers une doctrine de l'unité difficile mais nécessaire, ou de la mêmeté (*Selbigkeit*), du voilement et du dévoilement sous l'angle de ce que rend possible seul, en tant que prépotent, le voilement. Le faux pas que veut souligner Heidegger consiste à s'enfoncer dans une dimension du soi sans la relier à ce qui s'impose comme être à tout ce qui est : le surplus de l'être qui n'est rien d'étant et s'adresse à l'être-homme, l'être comme acte de déclosion de la présence elle-même. Mais « l'ἀπορεῖν ou encore le διαπορεῖν deviennent, aussi bien dans la considération naturelle du monde que dans la recherche scientifique explicite, le phénomène qui montre dans quelle mesure le *Dasein* vise en lui-même la découverte de l'étant pour la découverte elle-même »¹ et non pour en rechercher cette possibilité d'ordre nécessairement méta-ontologique. Le caractère auto-télique que se confère le soi dé-couvrant qui s'installe dans une lumière privée de son sol de jaillissement, est ce que Heidegger pense comme réduction de ce que peut l'être-relationnel du soi. Le soi grec est présupposé comme devant s'extraire de tout mystère, le fait que le mystère s'adresse au soi et constitue ainsi la dimension complète de son ipséité est fui. Cette dimension complète ouvre le soi au non-soi pur dont il participe, de la même façon que tout étant participe au non-étant dont il sourd, mais avec la possibilité supplémentaire de s'y rapporter en tant que tel. Le soi fini constitue sa mêmeté malgré cette relation à l'Autre pur, Autre pourtant initialement jugé prépotent : cette relation à ce qui n'est rien d'étant ni rien de subjectif, au sens de la subjectivité moderne, doit donc avoir pour le soi et malgré les apparences un rôle constituant. On peut objecter que chez Aristote, les ἀρχαί sous lesquels se place le soi ne sont rien du soi ; mais l'objection ne porte pas, car, comme nous le disions plus haut, le soi y reconnaît les caractéristiques qualitatives

1. *Ibid.*

auxquelles sa volonté d'éviter la λήθη le pousse à se réduire : luminosité, être-hors-retrait, visibilité, accessibilité (même relative), maniabilité (puisque s'il n'y avait pas possession du principe, il n'y aurait pas possibilité de comprendre l'étant). Le soi se rapporte au principe qui est censé le régir comme à quelque chose de néanmoins familier et il est dit que le sage est chez lui une fois dans le principe.

Mais, et c'est ce que Heidegger veut souligner, le soi est d'abord ou aussi préalablement ouvert à ce qui n'a rien d'un soi et est irréductible aux canons dé-couvrants dans lesquels le soi se sent rassuré, loin de tout abîme. Le soi se coupe de ce non-soi radical mais reconnu au commencement de la pensée occidentale comme l'essentiel à qui nul ne peut se soustraire. Son inquiétude originelle, liée à la proximité du non-étant ou du non-familier, conduit paradoxalement à un évitement constant de la réalité de cette proximité au mystère de l'être en tant qu'être, un mystère considéré comme ne concernant pas l'être-homme et n'étant pas en lui-même sous prétexte que le soi ne peut pas le ramener à ses propres vues. Aussi paradoxal que cela puisse paraître, le soi recherche son fond, ce qui engage le soi à s'y soumettre en admettant que son propre fond le gouverne et se tient à la fois en et en dehors de lui comme ce qui l'excède – rigueur d'une soumission qui n'a jamais lieu. Le soi a l'impression qu'en évitant le sans-fond il sera plus lui-même alors qu'il ne fait que perdre ce fond dont la prépotence exclut que le soi puisse vouloir y trouver ce qui l'agrée, l'arrange ou le rassure, quand le fond prépotent est par définition et structurellement voué à constituer pour le soi une exigence de dépassement. Refuser la λήθη, c'est pour le soi ne voyant pas que ce n'est pas parce que le fond est un abîme qu'il ne demeure pas recteur, entrer en soi-même et cultiver hors de tout sol la sphère de ce qui, pour ne vouloir aucun rapport à l'altérité qui le traverse, va devenir un *moi* replié sur soi, selon la structure de chose d'un simple étant. Le concept de « moi » dit l'indépendance du soi coupé de tout sol bien qu'incapable de se constituer lui-même qui, comme tout étant, reçoit son être de la donation de présence. Dans cette indépendance imaginée, le soi se pense en deçà de son ouverture et produit un monde qui a les dimensions de ses structures dé-couvrantes, un monde coupé de sa propre mondanéisation ou acte-de-faire-jaillir-un-monde. Heidegger n'accuse pas le soi de relativisme, et ne pense pas les Idées comme des formes vides de sens et fabriquées par l'homme pour donner un sens précaire et relatif au monde dans lequel il évolue : les Idées sont

l'aspect de tout étant, sa venue à la vue, et n'ont rien d'exclusivement intérieur à l'homme puisqu'elles se donnent en même temps que la présence de l'étant, elles sont la présence même de l'étant et rendent son appréhension possible. Sans elles, il n'y aurait pas possibilité d'une quelconque visibilité, ni d'un quelconque raisonnement les condamnant. Heidegger souligne simplement que le processus de déploiement de l'Idée, identique à celui de l'étant puisque l'Idée est le champ de visibilité par quoi seul l'étant peut être donné, n'est pas pensé. Le soi ne produit pas les Idées qui éclosent sous ses yeux, qui sont auprès de l'étant, qui sont l'étant lui-même ; mais il s'installe dans la visibilité produite par la donation invisible sans penser ce processus de déploiement. L'Idée et l'étant, c'est-à-dire la vue et le monde, sont identiquement déployés au sein d'un même accord régi par l'impulsion donatrice primordiale, et sont donc structurellement affiliés ; une fois l'étant coupé de son fond déployant, le soi ne peut que s'y réduire et ne trouver dans le monde que ce qui lui est apparenté. Le monde visible est alors perpétuellement confiné dans sa visibilité, ce qui se manifeste par une pro-vocation de la visibilité au dé-couvrement par un soi qui se conçoit indépendant dans l'étant puisque les formes de l'étant lui sont affiliées. Séjournant auprès de l'étant fixé dans sa permanence et sa disponibilité (arraché à l'être comme λήθη), le soi est sans cesse dans le sentiment qu'il est également auprès de lui-même (arraché également à sa relation précompréhensive à l'être comme λήθη). Le soi ressent alors dans la possession de l'étant une parfaite indépendance, et c'est ce qui a précisément lieu chez Aristote dans la σοφία qui, comme être-auprès-de-l'étant-le-plus-étant, est dite αὐτάρκεια.

La σοφία est un contact avec l'intemporalité : « l'objet de la σοφία est un être-en-permanence, θεῖον »¹. Le soi qui entre dans la sphère de cet être-en-permanence, forme de tout étant, parvient pour Aristote à l'autarcie. La pénétration du soi dans la lumière de l'étant le plus éminent est vécue par le soi comme sa propre libération et l'acquisition de son indépendance. Le soi est ainsi supposé avoir atteint son propre, ce dernier consistant à posséder la pleine présence de l'étant et à être entièrement remis en retour à soi-même comme sphère de lumière close sur soi dans le rapport à ce qui lui est totalement familier, ce que Heidegger résume ainsi : « La σοφία est selon son idée : τῶν ἐξ ἀρχῆς αἰτίων ἐπιστήμη

1. *Ibid.*, p. 133 ; PS, p. 130.

(cf. *Métaphysique* A, 3 : 983 a 24 sq.). Cette idée exige – en ce qui concerne la question de l'être de l'ἀληθείην ou encore du mode d'être du *Dasein* – 1) une parfaite autarcie, 2) le rapport à ce qui est vraiment dans son être, le séjour auprès de celui-ci. Elle exige le libre être-remis-à-soi-même dans le fait d'avoir-en-présence l'étant en lui-même »¹. Une telle conception ne peut avoir lieu que sur la base de la présupposition de l'indépendance de l'ouvert vis-à-vis de la λήθη ; autrement dit, l'αὐτάρκεια du soi dont le domaine est l'ouvert pleinement ouvert (but impensé de la pensée d'Aristote) est un concept qui ne peut apparaître que sur la base de la conquête platonicienne de l'indépendance de la sphère lumineuse de l'ouvert-*sans-retrait*. Le soi qui atteint la lumière de l'étant-permanent, qui atteint donc la mesure de son propre regard réduit à la vue, ne peut se sentir comblé que parce qu'il a appris à considérer cette lumière de l'être-permanent comme le dernier mot, comme ce qui n'est produit que par soi-même et à la production auto-télique duquel le soi lui-même participe qui parvient à l'atteindre.

Pas d'autarcie possible pour le soi sans une définitive absence de référence au retrait, sans un isolement complet de l'ouvert. Platon a tout mis en œuvre pour arracher non pas seulement le monde au retrait (ce que tout Grec faisait et dans la nécessaire conscience du retrait auquel précisément on retire quelque chose) mais d'arracher la pensée à la considération même de l'être du retrait. La passion exprimée par Socrate, celle de la connaissance de soi² ou de la dé-couverte de soi³, peut alors avoir lieu puisque ce qui est irréductiblement autre dans l'essence de la personnalité et à quoi ouvre structurellement le soi, à savoir le rapport brut à la donation nue, est extirpé de la prise en vue du monde afin que le soi se libère de cette prise en compte et n'ait plus qu'à s'interpréter sur le mode de ce qui est ouvert sous ses yeux. En mettant de côté l'origine du jaillissement même du monde à la présence, le soi arrache de sa chair une épine nocturne qui l'empêche de se refermer sur soi selon le modèle de l'étant donné. Platon arrache l'épine, Aristote cicatrise la plaie. La passion de Socrate pour la connaissance et le dé-couvrement de soi-même est prête à tout pour parvenir à ses fins, surtout à faire disparaître la part d'énigme cachée au cœur de la personnalité, afin

1. *Ibid.*

2. Cf. PLATON, *Phèdre*, 229 e 5 sq.

3. Cf. GA 19, p. 316-317.

de tout mettre au jour. Cela étant accompli, il ne reste plus au soi qu'à étrenner ses acquisitions, ce qui a précisément lieu avec la notion aristotélicienne d'autarcie : « *τὸ αὐτάρκεια* [est] le comportement de l'homme entièrement remis à lui-même »¹. Le soi peut se refermer sur sa propre zone supposée puisque toute relation à l'altérité de la donation irréductible à ses clartés est écartée. Platon pense l'indépendance de l'ouvert, Aristote y trouve les modalités d'installation du soi. Cette installation est thématisée par son concept de σοφία qui remplit la possibilité du θεωρεῖν ou de la prise en vue appartenant au regard de l'homme : « Le comportement propre à la σοφία est tel qu'il est approprié à son objet. Il séjourne constamment auprès de l'étant-en-permanence. Il est caractérisé par le fait qu'il y demeure constamment en tant que θεωρεῖν. L'idée de cet être du *Dasein* implique ainsi qu'il soit constamment, en déployant sa présence, dans la présence de l'αἰεί »². *Le pli lampadophore de la personnalité est ainsi comblé, et le soi s'évite comme relation transcendante à la donation et comme précompréhension de l'énigme de cette donation.*

Mais une difficulté est néanmoins présente pour le soi capable d'une telle autarcie, car il ne peut se maintenir de la sorte dans l'être-permanent du fait de sa propre condition limitée : « L'existence de l'homme n'est pas αἰεί, n'est pas en permanence ; l'être de l'homme naît et disparaît, il a son temps déterminé »³. Et « Aristote insiste sur le fait que l'existence de l'homme ne persiste pas dans le comportement [de la σοφία] toute la durée de sa vie. *Le mode de son être-temporel lui interdit de demeurer constamment auprès de l'αἰεί.* L'homme a besoin de se délasser, de se détendre loin du θεωρεῖν »⁴. Comment assurer alors l'exclusive fonction d'être-découvrant que veut être le soi et qui est dite consister prioritairement dans la σοφία. C'est précisément maintenant qu'intervient la φρόνησις : par son mode de dé-couvrement dans la pratique, elle permet à l'être-homme de vivre à sa propre mesure sa vocation à la mise en lumière de l'étant. C'est par elle que le soi atteint l'εὖ ζῆν, l'existence simultanément conforme à la hiérarchie lumineuse dressée par Platon et à la réalité finie de l'existence humaine

1. GA 19, p. 176 ; PS, p. 169.

2. *Ibid.*, p. 134 ; PS, p. 131.

3. *Ibid.*, p. 137 ; PS, p. 134.

4. *Ibid.*, p. 134-135 ; PS, p. 131.

soulignée par Aristote. La φρόνησις est la réalité pratique d'un ordre de pensée orienté vers le plus de hors-retrait. « La σοφία peut bien traiter des τιμώτατα, de l'étant le plus élevé ; mais cet étant est celui-là même qui ne concerne pas l'homme dans son existence. Ce qui concerne l'homme est l'existence elle-même [...]. La φρόνησις en montre le chemin. Elle doit rendre transparente l'existence dans l'exécution de cet agir qui apporte à l'homme l'εὖ ζῆν »¹. Cette opiniâtreté avec laquelle, malgré la réalité finie de l'homme, la φρόνησις assume la tâche dé-couvrante assignée au soi par la pensée donne à cette vertu aristotélicienne le *sérieux* qui la caractérise : elle est « ce à quoi le sérieux appartient au plus haut degré, étant donné qu'il y va de l'existence (*Dasein*) de l'homme lui-même »². La φρόνησις accomplit un dé-couvrement pratique : « L'ἀληθεύειν de la φρόνησις en tant que telle « doit aussi dé-couvrir les diverses possibilités ontologiques concrètes de l'existence »³ »⁴. Il s'agit de dé-couvrir ce qui est le mieux pour l'ici et maintenant : le dé-couvrir de la φρόνησις « s'accomplit en prenant constamment en vue la situation de celui qui agit – d'une décision à prendre ici et maintenant. [...] La φρόνησις n'est pas une simple mise en discussion de quelque chose, se développant pour elle-même, mais c'est déjà dans chaque mot, dans chaque parole qu'elle prononce, qu'elle parle du πρακτὸν et pour celui-ci. « La φρόνησις doit avoir les deux » : l'ἀληθεύειν et la πρᾶξις, « ou bien plutôt plus encore cette dernière »⁵. La φρόνησις *est davantage dans la πρᾶξις que dans le λόγος*. Ce qui est décisif dans le cas de la φρόνησις est la πρᾶξις. Dans la φρόνησις, la πρᾶξις est ἀρχή et τέλος. C'est en prévision d'une certaine action que la φρόνησις est accomplie, et elle parvient à son terme dans l'action elle-même »⁶.

Le statut accordé à la φρόνησις et la question de savoir quelle est sa place par rapport à la σοφία, sont des facteurs déterminants pour comprendre la façon dont le soi grec s'envisage. La φρόνησις a un statut paradoxal dans la pensée d'Aristote : elle est à la fois soulignée dans ses privilèges essentiels, elle apparaît ainsi parfois en

1. *Ibid.*, p. 135 ; PS, p. 132.

2. *Ibid.*

3. ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, VI, 8, 1141 b 16.

4. GA 19, p. 139 ; PS, p. 135.

5. ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, VI, 8, 1141 b 21 sq.

6. GA 19, p. 139 ; PS, p. 135-136.

un sens qui peut nous laisser la comprendre comme supérieure à la σοφία à cause de ce caractère plus durable qui l'habite : *si la σοφία est une accession au permanent, elle n'en est pas pour autant une accession permanente, alors que la φρόνησις est une accession permanente à la référence au permanent*. Qui de la σοφία ou de la φρόνησις permet le meilleur accomplissement du soi ? La φρόνησις prend en compte la réalité de l'existence humaine et reconnaît sa limite ; elle est donc plus à même de laisser le soi s'accomplir dans son être-découvrant, dans l'être-découvrant qui lui est le plus conforme, c'est-à-dire qui saisit le soi comme ce qu'il est *et* selon ses limites. La φρόνησις est donc plus proche du soi et c'est son caractère de dé-couvrement actif et pratique qui est apparemment le mieux disposé à donné au soi l'accomplissement. Pourtant Aristote donne malgré tout la primauté à la σοφία. En effet, « pour Aristote et pour les Grecs comme aussi pour la tradition, l'étant véritable est ce qui est en permanence, ce qui est constamment déjà là. [...] Se trouve ainsi esquissé le lieu qui constitue la base sur laquelle se fonde le privilège de la σοφία face à la φρόνησις. La σοφία a la prééminence dans le rapport à l'étant en lui-même, dans la mesure où l'étant qu'elle vise a, selon les Grecs et conformément à son être, la prééminence »¹. Autrement dit, c'est parce qu'un privilège est encore donné à l'étant (et non au soi) que la σοφία demeure la vertu la plus éminente. Que l'on donne consciemment la primauté au soi lui-même, que l'on insiste sur une autarcie qui n'ait plus son lieu dans les ἀρχαί mais en elle-même, que le soi prenne conscience qu'il est à la source de la décision qui accorde privilège à l'étant afin de se donner libre vue, et la φρόνησις passe au premier plan sans aucun égard pour ce qu'il considérera comme le caractère difficile et utopique de la σοφία.

Ce privilège donné à l'étant sur le soi est précisément ce qui préserve les Grecs de la dérive technologique que nous connaissons, et les fait se référer à un élément qu'ils estiment supérieur à l'homme. C'est parce que l'étant suprême visé dans la σοφία est lui-même trop grand pour l'homme que la φρόνησις a justement un intérêt. La φρόνησις dépend donc de la σοφία, qui demeure la référence. Mais si le soi prend conscience que sa volonté est à l'origine du privilège donné à l'étant contre la λήθη, s'il prend conscience que l'εἶδος et sa vue ne font qu'un, il n'entre pas dans la prise en

1. *Ibid.*, p. 137 ; PS, p. 133-134.

garde de ce qui a pu produire un tel accord, il ne regarde pas la vision de l'εἶδος comme une phénoménalisation de l'étant comme tel au sein d'une même éclosion à la manifestation, mais il se voit lui-même comme disposant de tout étant, et la dimension pratique de la φρόνησις devient susceptible de se muer en frénésie technologique.

L'αὐτάρκεια est une indépendance du soi, mais une indépendance fixée ou dépendante d'une indépendance plus grande que la sienne et dont elle participe précisément pour acquérir sa propre αὐτάρκεια, l'indépendance de l'ἀρχή. « Le philosophe, celui à qui importe uniquement l'entente, le dé-couvrement de l'étant, peut donc être celui qu'il est, même si, et précisément s'il est καθ' αὐτὸν ὄν, s'il n'est qu'auprès de lui-même. Et plus il est auprès de lui-même, en aspirant au dé-couvrement, moins il aura besoin des autres »¹. Le soi du sage aristotélien est seul, mais soumis à l'étant parfait de la solitude duquel il participe ; il « réside dans le séjourner-auprès-de-l'étant-permanent »². Le soi possède une indépendance de soumission, il n'est pas encore le « sujet » et n'a donc pas une indépendance qui lui permette de porter en son propre nom la main sur l'étant en totalité. Il fait tout tourner autour de l'étant principal et de sa lumière rectrice dont il accompagne l'action dé-couvrante, mais non autour de soi-même comme sujet. L'ἐγώ grec est référencé à un sol certes originaire, mais qui est toutefois un sol et n'est pas l'ἐγώ lui-même. Cet ἐγώ n'est pas lui-même mesure ou n'est mesure qu'en tant que référé à la zone de lumière qui le surpasse et en quoi il reconnaît son fond. Heidegger montre ainsi que le fameux homme-mesure de Protagoras ne signifie pas que le moi est au centre de l'étant, mais que l'homme décide de se restreindre ou de se mesurer uniquement au district de ce qui est pour lui hors-retrait³. L'homme-mesure est *l'homme qui se mesure* ou se modère ; nous devons y revenir plus précisément.

Soulignons pour l'instant que, si Platon et Aristote ouvrent la métaphysique et ses possibilités, ils n'incarnent pas et ne peuvent incarner ses conséquences ultimes. Toute la subtilité de la situation grecque tient en cette phrase de Heidegger : « la technique moderne est complètement étrangère à l'Antiquité, mais a néanmoins en elle

1. *Ibid.*, p. 176 ; PS, p. 169.

2. *Ibid.*, p. 175 ; PS, p. 168.

3. Cf. GA 6.2, p. 118-124 et 154-168 ; N II, p. 110-114 et 136-140.

son origine essentielle »¹. Les Grecs, malgré un lexique dont la référence à l'outil et la connotation technique se font toujours croissantes et atteignent leur acmé chez Aristote, ne sont pourtant jamais technicistes ; ils n'ont pas la mentalité moderne et contemporaine visant la soumission de l'étant dans sa totalité, et leur conception est beaucoup plus nuancée. L'homme moderne décide selon lui-même du dé-couvrement et oblige l'émergence de l'étant, alors que Platon et Aristote veulent avant tout provoquer la condition d'une auto-émergence du phénomène, c'est-à-dire laisser s'exprimer d'elle-même cette venue à la présence dont le soi doit se faire le transmetteur mais non l'émetteur. « Le fait de produire des œuvres autant que celui de produire des ustensiles constitue une effraction par l'homme procédant sciemment au sein de la φύσις et sur le fond de celle-ci »², cette « effraction » consistant à vouloir garder ce dont la φύσις domine l'émergence et devrait aussi de fait pour la pensée dominer l'évanouissement (second point auquel le soi se refuse qui veut conserver le présent dans la présence et évacuer la dimension de retrait inhérente à la φύσις) ; « mais dans son sens hellénique « procéder » ne sous-entend pas ici le fait de s'attaquer à la φύσις mais de laisser se produire ce qui est déjà présent en elle »³. Il y a donc bien volonté de présence mais également volonté de laisser la présence s'exprimer d'elle-même ; chez les Grecs, même si le fond obscur est écarté de la prise en compte de la φύσις, cette dernière est gardée dans sa dimension purement découvriante, et l'activité humaine n'est là que pour favoriser ce déploiement et garder le déployé : ainsi chez Aristote, « la τέχνη ne peut qu'aller à la rencontre de la φύσις, [...] en tant que τέχνη elle ne peut jamais remplacer la φύσις »⁴, car la φύσις est encore pensée « au sens de la présence qui va s'épanouissant et ainsi régnant à partir d'elle-même »⁵. Cette présence visible, cette

1. GA 7, p. 41 ; EC, p. 52.

2. GA 6.1, p. 80 ; N I, p. 80.

3. *Ibid.*

4. GA 9, p. 257 ; Q I et II, p. 511.

5. GA 6.1, p. 184 ; N I, p. 166. Nous soulignons. Pensée exclusivement comme présence, la φύσις est réduite à une caractéristique dérivée ; mais pensée comme se tenant à partir d'elle-même, ou chez Aristote comme structurée par les *archai* qui font venir à la présence et de l'indépendance desquels le soi dépend, elle ne peut laisser place à la possibilité de la pensée d'un soi comme lieu séparé de détermination de l'étant.

présence zone de visibilité, est certes déjà dérivée de la λήθη mais pas encore délaissée, comme elle le sera plus tard par les modernes, au même titre que la λήθη l'est pour l'hellénisme finissant. Le soi grec présuppose la valeur absolue de la présence, il se situe de lui-même en deçà de cette présence en ne voyant pas qu'elle est le reflet de sa propre volonté de clarté encore impensée, ce qui lui évite de se placer au centre de l'étant bien que l'obstruction de sa propre ouverture (réduite à la clarté et oubliant le voilement) soit aux commandes de l'interprétation de l'être comme être-permanent. Le soi grec établit donc l'étant hors de tout retrait afin de produire les conditions de manifestation de ce qu'il croit être le plus originaire et à quoi il se soumet : la présence (ne sachant pas qu'il ne se soumet par là qu'à sa propre volonté de ne retenir de l'être que l'ouvert-sans-retrait). Il n'est donc pas au centre de l'étant même si son centre est bien l'étant, donc aussi lui-même pris dans ce qu'il possède de hors-retrait et qui est reconnu à cette époque comme une ἀρχή indépendante.

La place des philosophies platonicienne et aristotélicienne dans l'histoire qui devait s'achever avec l'époque de la technique, la question complexe de savoir quelles sont pour et chez Heidegger les « responsabilités » que ces pensées ont à assumer – ces points de problématique liés à la cohérence interne de la pensée heideggerienne, qui est autant critique qu'admirative à l'endroit de Platon et d'Aristote (ce qui rend difficile à comprendre le point de vue heideggerien lui-même), trouvent ainsi une solution. Platon et Aristote ne sont pas encore des penseurs de la technique ou du maniement, même s'ils introduisent les termes techniques et les attitudes manuelles. Ils savent demeurer dans une entente originelle qui bride la volonté d'imposer l'étant-présent, une entente qui est liée à la texture de concepts grecs eux-mêmes encore liés à leur source, et qui deviendra impossible dès lors que l'on s'éloignera, par le temps ou par la traduction, de cette source. Platon et Aristote instaurent le primat de la présence, mais ne peuvent en exploiter toutes les conséquences, ce qui les fait demeurer dans certaines limites ou certains équilibres difficiles mais tenus : le soi ne retient comme être que ce qu'il peut voir pleinement mais se soumet aussi à ce qui est voulu principe, attitude qui n'est pas subjective, qui évite la dérive technico-individualiste que nous vivons et qui exempte les deux penseurs du statut de techniciste ; mais ce primat de la présence pose malgré tout les bases du développement futur. Pour

Platon ou Aristote, le connaître n'est pas une emprise sur l'étant, ne vise pas le maniement, mais la connaissance est un laisser-être de cet étant afin qu'il laisse voir sa présence. « Les Grecs – et Platon en premier lieu – ont conçu tant le connaître, γνῶρισις, que le λέγειν, comme une appropriation, un *mode d'appropriation de ce qui est présent*. [...] Le connaître est précisément le simple fait de prendre-connaissance de quelque chose ; il est caractérisé [...] par le fait qu'il ne cherche pas à « *tirer quelque chose* » – comme on dit – de l'objet dont il parle ; il le laisse précisément être tel qu'il est ; il ne s'en occupe pas au sens du maniement¹ ! L'objet n'est pas non plus expulsé hors de sa place et transposé « *dans* » le sujet, logé dans la conscience, mais il reste, conformément au sens du connaître, précisément là où il est. Voilà une façon bien singulière de mettre la main sur ce qui est sous-la-main : dans une telle prise en effet, l'étant reste précisément ce qu'il est. On ne peut comprendre ce point que si l'on élucide ce qui, de l'étant, est alors véritablement saisi dans cet acte d'appropriation. Rien d'autre que son être-là-en-soi-même, son présent [*Gegenwart*], c'est-à-dire sa pleine présence telle qu'elle s'offre à visage découvert »². C'est ce primat de la présence qui demeure à double tranchant : s'il suppose une attitude de contemplation de la part du soi, il suppose également chez lui une volonté de désoccultation. La « prise qui se laisse donner l'étant qui est »³ ne se laisse donner que la présence, autrement dit que ce qui déjà arrange la volonté de clarté d'un soi voulant oublier la part de retrait en quoi puise et rentre toute émergence. Il n'y a pas captation de l'étant par le sujet, mais mise à disposition de sa présence, donc d'un élément ne concernant pas encore ce que l'on appellera le sujet mais faisant en tout cas la satisfaction du soi qui a réduit sa propre ouverture à la zone du sans-retrait. Devant l'ambiguïté de cette appréhension de l'être par l'esprit grec s'achevant, appréhension qui établit le sens de présence de l'étant sans pouvoir ignorer encore totalement le fond obscur de sa vérité, appréhension qui de son refus du retrait obtient l'admirable énergie d'atteindre la plus belle mise en relief des structures fondamentales de l'étant, devant cette ambiguïté d'approche qui pose ces structures mais écarte la question de l'horizon de son

1. Annotation marginale de Heidegger : laisser-être.

2. GA 19, p. 275-276 ; PS, p. 263-264.

3. *Ibid.*

propre agir spéculatif, Heidegger avoue devoir hésiter entre l'enthousiasme et l'insatisfaction selon que l'on s'attache à « l'immédiateté et la pureté de leur appréhension initiale des structures essentielles de l'étant, ou l'absence du besoin de s'enquérir proprement de la vérité de cette appréhension même »¹. Lui-même se présente comme celui qui veut examiner la possibilité qui se trouve derrière les paroles fondamentales de ces penseurs, et cette possibilité est l'ipséité comme instance possédant précisément l'espace même de leur questionnement².

Les Grecs sont ceux dont le soi fut fasciné par la présence au point de ne plus voir le gouffre dont elle émergeait et de ne plus porter cette béance à la pensée. Le processus phusique est finalement occulté par l'éclat de ce qu'il ouvre : « Qu'est-ce qui se trouve d'emblée nommé avec le verbe φύειν ? C'est la surabondance, la surmesure du présent. Penser ici à l'anecdote de Thalès : il est cet homme fasciné par une surabondance qui le force à porter le regard uniquement vers le ciel. Dans le climat grec, l'homme est submergé par l'entrée en présence du présent, qui le contraint à la question du présent en tant que présent. Le rapport à cet afflux de la présence, les Grecs le nomment θαυμάζειν (cf. *Théétète* 155 d) ». *L'excès de la présence interdit au soi d'apercevoir la présence même de la présence, d'entrer dans le redoublement interrogateur qui permet de regarder en direction du « il y a » comme d'un mystère, celui de la donation en tant que telle.* La présence devient l'occasion d'un étonnement motivant la mise en lumière des différentes formes de lumière, mais non d'une assomption pensive de la béance. Ainsi chez Platon, il s'agit de revenir à la lumière dissimulée et non à l'obscur avènement à la lumière. Cette surabondance pousse donc à la restriction : il faut « toujours insister sur la dimension parfaitement excessive dans laquelle prend naissance la philosophie. La philosophie en effet est la réponse d'une humanité atteinte par l'excès de la présence – réponse elle-même excessive »³. Il est donc difficile de savoir la marge de manœuvre que le soi grec possédait dans l'esprit de Heidegger pour pouvoir s'atteindre en son propre : chez

1. GA 6.1, p. 545 ; N I, p. 469.

2. Cf. *ibid.* : « ... le besoin d'aller voir ce qui se peut trouver encore derrière leurs propres sentences ». Cf. également in *ibid.* : « aucun nouveau pas n'a été effectué au-delà de l'espace dans lequel les Grecs pénétrèrent les premiers ».

3. Q III et IV, p. 420.

Heidegger, le *Dasein* grec semble parfois donner la figure d'une victime de la surabondance, et dans ce cas, on ne peut lui reprocher l'oubli de l'être dont jaillit le paralysant éclat. Mais cette fascination demeure un choix, et certains des premiers penseurs, Héraclite et Anaximandre notamment, mais aussi Sophocle et sa mention du δεινόν, ont su garder en mémoire le fond obscur de cette présence. L'engouement pour l'éclat de la présence procède d'une liberté, et Heidegger définit bien la fascination pour la présence, qui ouvre la métaphysique, comme une *décision*¹. Reste que cet enthousiasme possède un côté éminemment positif dans le sens où il est réellement en-thousiasme, c'est-à-dire étymologiquement « saisie par le dieu », ce qui implique encore vis-à-vis du principe une soumission de ce soi qui décide de l'orientation de sa propre ouverture. Le soi ne se place pas au centre de l'étant, même si l'étant placé au centre est ce qui pour ainsi dire l'arrange ; il n'y a pas encore subjectivité, même s'il y a bien un ἐγώ. Mais cette soumission à l'éclat du présent est éphémère, et la volonté source de la décision du regard en faveur du hors-retrait a les moyens implicites de déborder ce qu'elle ressent à un moment déterminé comme susceptible de la satisfaire. Et la liberté qui décide, peut-être sans s'en rendre compte, le primat de la présence, garde de cette initiative l'implication de pouvoir un jour et une fois la fascination passée envers telle forme d'étant, « se mettre soi-même sous la loi du soi-même »², produisant alors le sujet au centre de l'étant et la préoccupation anthropomorphe au centre de toute herméneutique philosophique.

Bref, la fascination pour la présence garde une innocence encore belle mais qui ne peut en rester là, qui ne peut être qu'éphémère car cette fascination n'est que l'épiderme d'un plus profond refus d'envisager le sans-visage de l'être comme λήθη et d'envisager le visage véritable d'un soi pouvant envisager ce sans-visage. Ce refus, visant à écarter l'essentiel, c'est-à-dire la troublante donation, et ne pouvant écarter son essentialité ni sa prépotence, devra trouver des palliatifs toujours plus puissants pour tenter d'extirper cette incontournable angoisse. La fascination pour la présence n'est que la forme en quoi se satisfait pour un temps le refus de l'être comme non-étant, forme qui est vouée à se développer dans le sens de la

1. GA 6.1, p. 428-429 ; N I, p. 372.

2. GA 51, p. 47.

démésure afin d'assourdir le soi au silence de l'être. Chez les Grecs, la présence éclôt d'elle-même, mais le rôle du soi est ambivalent : il se met dans la condition de la voir et faire éclore *par elle-même*, mais en contrepartie veut maintenir dans le présent ce qui est ainsi déclos ; et c'est là que réside la double attitude du soi grec, à la fois soumis et plein d'initiatives, sur la base de laquelle la technique pourra un jour s'imposer comme ce qui ne se contente plus de maintenir l'étant déclos mais de provoquer sans cesse de nouvelles décloisons pour combler l'angoisse de l'homme de se voir dépossédé de l'étant présent. Chez Platon et Aristote, la *τέχνη* est *porteuse* de présence, et la tendance technique est bien là ; elle est une possibilité encore non accomplie de l'esprit grec finissant. La tendance grecque associe pour Heidegger la fascination pour la présence, c'est-à-dire la jouissance d'un champ phénoménal, et la possession possible de la chose en quoi le gouffre en vient à n'être plus regardé. Quand bien même la jouissance serait se tenir sous la chose dont on jouit, être soumis à sa puissance propre, on ne peut avoir ce sentiment de coïncidence à soi, c'est-à-dire de jouissance, que si le sujet de la jouissance retrouve quelque chose de soi dans l'objet dont il jouit, autrement dit si le soi retrouve dans l'étant à la forme jugée parfaite duquel il se soumet quelque chose de lui-même et, tout aussi soumis qu'il soit, puisse s'y reconnaître autrement dit en avoir usage. Il y a bien ainsi dans l'esprit de Heidegger analysant l'esprit grec un lien solide entre la jouissance et l'usage, entre l'être-soumis et la *possibilité* de maîtrise, puisque « se réjouir d'une chose, écrit-il, équivaut à être en sa puissance, mais *ainsi et aussi* à l'avoir en usage ou en usufruit »¹. Cette tendance, c'est Aristote qui, sans l'accomplir pour sa part, accomplit au moins sa possibilité, comme nous allons le voir à travers la méditation continuée de l'oscillation entre σοφία et φρόνησις, hésitation sur laquelle insiste Heidegger et qui ouvre elle-même sur une ipséité se réfugiant dans la conception de l'οὐσία et de l'ὑποκείμενον, deux termes dont le développement historique va aboutir à la position du soi dans la différence métaphysique.

1. *GA* 5, p. 367 ; *Ch.*, p. 442. Nous soulignons.

b) Le soi et la mise à disposition croissante de son οὐσία.

L'objectif d'une fluidité principielle pour le séjour de l'ipsité.

Pour le moment, continuons donc de penser cette significative oscillation aristotélicienne entre les deux possibilités que sa pensée assigne au *Dasein* humain : la σοφία et la φρόνησις. Ce sont deux attitudes possibles pour accomplir d'après Aristote l'être-propre de l'être-homme, deux attitudes entre lesquelles il est difficile de choisir la plus adéquate, puisque si la prééminence va explicitement à la σοφία, la φρόνησις est reconnue comme plus proche de la réalité du soi, donc de la possibilité effective de son accomplissement. « Nous rencontrons ici deux possibilités propres au νοῦς : le νοῦς dans sa concrétion la plus extrême et le νοῦς dans le κατόλου ultime, c'est-à-dire dans la généralité la plus générale »¹. Ces deux possibilités sont évidemment distinctes : « La φρόνησις est le coup d'œil [*Blick des Auges*] lancé sur le « cette fois-ci », sur le caractère de « cette fois-ci » concret propre à la situation, telle qu'elle est prise en vue dans l'instant-du-coup-d'œil [*Augenblick*]. Elle est à titre d'αἴσθησις l'éclair-du-regard, le coup d'œil sur l'à-chaque-fois concret, qui comme tel peut toujours être autrement. Au contraire, le νοεῖν inhérent à la σοφία est la considération de ce qui est ἀεὶ, ce qui est toujours présent en son identité »². Mais ces deux attitudes différentes dépendent d'un facteur qui à la fois les distingue et les réunit (comme le montre le texte cité qui joue sur la proximité des termes *Erblicken*, *Durchblicken*, *Augenblick*, etc., mots qui ont tous en allemand une connotation temporelle³) :

1. GA 19, p. 163 ; PS, p. 157.

2. *Ibid.*, p. 163-164 ; PS, p. 157.

3. Dans le cadre de ce propos, on peut constater la survie heideggerienne de ce thème et de son traitement à travers le jeu de mots que permet l'allemand « *Augenblick* », dans un passage significatif des *Beiträge zur Philosophie* (§ 242), où le temps et le regard sont étroitement mis en relation, plus précisément le présent, l'instant, l'œil et le clin d'œil, à travers le rapprochement, rempli de significations connexes, entre les mots *Gegenwart* et *Augenblick*. Cf. GA 65, p. 384 : « ... die aufgerichtete und allein in die Entscheidung hinausgerichtete Gegenwart : Augenblick ». En règle générale, la compréhension du temps est celle que le regard accepte de garder : quand il se réduit à l'appréhension du pur visible, de l'étant, le temps a la configuration du présent puis, généralisé, de la forme qui perdure : quand il garde l'espace sombre auquel il est ouvert du fait de son simple rapport à la donation nue et insaisissable comme un étant ou une structure de chose, le regard voit dans le temps réduit à l'instant de l'étant, puis à l'instant de l'étant suprême ou permanent

le temps et sa relation au regard. C'est par une manière différente de prendre en vue le temps que σοφία et φρόνησις se distinguent, mais non sur une remise en cause du lien de la visibilité et de la présence. « Le temps – l'instant-du-coup-d'œil et l'être-toujours – fonctionne ici comme l'élément discriminant du νοεῖν propre à la φρόνησις et de celui propre à la σοφία »¹, mais c'est également au sein de la même conception de l'essence du temps comme présence constante qu'elles peuvent être dites orientées vers un même idéal, celui des ἀρχαί intemporelles avec lesquelles la σοφία bénéficie d'un contact direct bien qu'éphémère, et dont la φρόνησις essaie de dégager concrètement la forme au sein du monde ambiant soumis à la contingence. Le même objet intemporel est à chaque fois visé, celui qui donne la stabilité disponible de l'étant dans sa présence constante, son οὐσία dans sa παρουσία. Les ἀρχαί et l'intemporalité constituent l'élément commun des deux possibilités du soi aristotélicien ; elles sont les guises d'un même rapport à l'être comme présence-constante ou être-permanent : « aussi bien la φρόνησις que la σοφία, dans la mesure où elles portent en elles le νοεῖν, sont des possibilités grâce auxquelles l'étant peut être dégagé et saisi jusque dans ses ultimes ἀρχαί, et cela selon les modes fondamentaux de son être ἐπ' ἀμφοτέρω, « sur deux versants »². Sur la base de cette référence aux ἀρχαί, la σοφία et la φρόνησις *constituent les possibilités suprêmes du dégagement de l'étant lui-même*. Pour autant qu'elles sont des guises du *Dasein*, elles constituent son être spécifique : la σοφία détermine sa position vis-à-vis de l'étant mondain au sens plénier, la φρόνησις sa position vis-à-vis de cet étant qu'est le *Dasein* à chaque fois particulier »³.

(le *nunc stans*) l'aspect dérivé d'une temporalité dont les dimensions vraies sont invisibles puisque lourdes de tous les présents qui viendront à la présence et qui sont pour l'instant retenus dans le voilement de l'être-temps. Le regard ouvert à l'être comme être est ouvert au temps comme non-présent mais comme ce dont le présent émerge et ce qui est réserve des émergences futures. Pour le regard ouvert à ce à quoi il est ouvert, le temps est une temporalisation, un faire-jaillir à la présence, et constitue un synonyme de la donation ou de l'éclosion. Il est une réalité mystérieuse puisque non-présente d'accorder la présence. Il est le processus de venue en présence qui ne peut se confondre avec le présent ; c'est pourquoi l'*Augenblick*, l'instant-coup-d'œil, est impuissant à en donner la mesure authentique.

1. *Ibid.*, p. 164 ; PS, p. 157.

2. ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, VI, 12 ; 1143 a 35 sq.

3. GA 19, p. 164 ; PS, p. 157-158.

Les deux attitudes sont régies par le même sens de *être*, celui de la παρουσία, ou plus précisément de l'« ἀεὶ ἀληθές [comme] être dans l'avoir et en tant qu'avoir du monde »¹. Cette définition heideggerienne de la présence-constante ou παρουσία propre à l'ἀεὶ ἀληθές, est on ne peut plus claire sur l'intention profonde qui motive pour le soi la fixation de l'insaisissable déploiement de la φύσις dans le présent : cette intention est celle de la *possession* ou de l'*avoir* ; le soi veut posséder ce qui lui incombe directement ou se tient sous son pouvoir le plus évident, et évacue la sphère où son rayon d'action est manifestement impuissant et où, bien qu'éminemment concerné par ce qui le fait refluer mais s'adresse à lui comme son fond le plus énigmatiquement proche, il doit lâcher prise. Certes, le soi du sage lâche déjà prise devant le principe, mais il ne s'agit pas d'un véritable abandon puisque c'est à la structure qui lui est la plus apparentée et la moins inquiétante, celle du hors-retrait, qu'il s'abandonne, c'est-à-dire à lui-même réduit à la clarté ou à sa partie visible ; cet abandon au principe est un abandon à ce qui dépend de la structure de sa sphère immédiate, sphère fermée qui va de l'étant au regard quotidien-ontique. C'est pourquoi le soi lâche vraiment prise et se comporte en vérité face au principe quand ce principe ne lui est pas d'abord une béatitude, mais, comme le dépassant, ou comme principe en toute rigueur, lui dicte une exigence qui ne lui vient pas de lui-même ; le soi lâche vraiment prise et n'évolue pas dans le district de luminosité dérivée qui n'est pour lui que la partie visible ou maîtrisable de sa personnalité, le soi laisse s'exprimer l'origine comme telle, quand il laisse s'exprimer la structure de l'élément qui le traverse tout en ne lui étant pas familier, tout en lui étant même étranger, autre ou inquiétant. Le soi laisse agir le principe quand il assume la proximité en lui-même d'un élément d'absence essentielle auquel il est nativement ouvert et contre lequel il privilégie cette contrée d'ἀεὶ ἀληθές auprès de quoi il se sent naturellement auprès de soi, ou en quoi il se sent lui-même posséder pour lui-même ce qui lui fait face, puisqu'il s'agit de la structure qui arrange le plus ses désirs d'écarter toute l'opacité du pur « il y a ». Le faire-face n'est accepté que lorsque l'adversaire a un visage familier, celui de la réductibilité au présent, c'est-à-dire au regard immédiat (*Augenblick*).

1. *Ibid.*, p. 614 ; PS, p. 579.

La structure de la φρόνησις et celle de la σοφία sont donc la même structure, bien que chacune en soit une expression différente. Elles ont toutes les deux pour élément une position de l'être de l'étant comme παρουσία, et sont chacune un regard porté sur cette présence-constante signifiant pour le soi « possibilité d'un avoir ». Toutes deux ont la même orientation, la παρουσία, que ce soit dans une appréhension directe ou dans une appréhension idéale et agissant pour réaliser cette présence dans le présent du monde quotidien. La φρόνησις possède un statut très important, d'autant qu'elle est la vertu proposée par Aristote à la majorité des hommes. Cependant, la σοφία garde la prééminence : malgré tous les superlatifs dont il gratifie la φρόνησις, « Aristote en vient à accorder à la σοφία une prééminence sur la φρόνησις »¹, et cela demeure étonnant puisque celle-ci concerne directement pour Aristote l'essence de l'homme et sa vie propre, et ainsi, prenant le soi dans ses aspirations comme dans sa finitude, c'est-à-dire d'une manière relativement exhaustive, elle devrait se présenter comme le moyen le plus sûr pour le soi d'accomplir son être. Nous avons noté que le Grec n'a pas encore établi une complète indépendance de ce qui deviendra plus tard le « sujet », et que l'être-homme demeure orienté vers ce qu'il continue de considérer comme plus grand que lui (bien que, pour Heidegger, il n'y soit attaché que parce que ce « plus grand » est pour le soi avide de présence-constante, ce qui revient au plus familier). Cependant, cela ne suffirait pas pour Aristote à minimiser la φρόνησις par rapport à la σοφία, étant donné que celle-là est dite concerner la vie de l'homme concret : même si cet homme n'est pas encore pensé comme le centre de l'étant, la σοφία est de toutes façons adressée à celui qui est lui-même déjà plus qu'un homme, un dieu, la σοφία n'appartient pas à la sphère de l'humanité, et la φρόνησις devrait au moins posséder un privilège pour ce qui est de la vie strictement humaine. En outre, les préoccupations d'Aristote sont le plus souvent orientées sur le pratique ou la législation d'un ordre purement humain (que ce soit pour l'ordre intellectuel – logique, rhétorique, poétique, etc. – ou pour l'ordre pratique – éthique, politique), et la place accordée au paradigme de la fabrication (par excellence domaine de la φρόνησις) est importante autant dans son lexique que dans le contenu de ce lexique.

1. *Ibid.*, p. 164 ; PS, p. 158.

On le voit : tout devrait nous tourner chez Aristote vers un privilège de la φρόνησις. « La σοφία » ne s'occupe pas du *Dasein* de l'homme. [...] La σοφία est, elle, autonome, mais ce dont il est en elle question, c'est du ἀεὶ, donc de ce qui n'a absolument rien à faire avec la γένεσις, alors que l'existence humaine consiste dans le fait d'être γένεσις, πρᾶξις, κίνησις. La pure compréhension, propre au philosophe, n'envisage pas le point à partir duquel l'homme pourrait proprement accéder à l'être »¹. À vrai dire, Aristote paraît rapporter finalement plus d'inconvénients à propos de la σοφία que de la φρόνησις qui ne fait l'objet d'aucune réserve : les limites à l'enthousiasme du penseur vont à la σοφία puisqu'il lui manque d'être adaptée à la réalité humaine quand il est dit de la φρόνησις qu'à tout bien considérer, il ne lui manque rien. Il semble donc que le manque se trouve du côté de la vertu prééminente, et que la vertu seconde soit parfaite... Heidegger relève ces paradoxes : « La φρόνησις, prise dans son ensemble et envisagée avant tout dans sa connexion avec le βουλευέσθαι, apparaît comme cet être-vrai qui se rapporte au *Dasein* lui-même. On pourrait croire que dans la mesure où son propre être, sa propre existence, est ce qu'il y a de décisif pour l'homme, un tel être-vrai est la plus haute instance, celle qui a trait au *Dasein* lui-même et donc que la φρόνησις constitue le dé-couvrement décisif et le plus élevé. Pourtant Aristote déclare que c'est la σοφία, le pur s'y entendre, qui est la plus haute instance, eu égard à son ἀληθεύειν, et – pour autant que l'ἀληθεύειν définit le mode d'être de l'homme – eu égard aux possibilités en lesquelles l'homme peut exister »². À cela on peut ajouter que le dé-couvrement (ἀληθεύειν), s'il n'est pas plus intense, est du moins plus effectif dans l'activité pratique, et la possibilité la plus dé-couvrante semble donc bien être la φρόνησις qui, s'adjoignant la τέχνη, donne forme et clarté à un monde en friche. Ainsi : « 1. La φρόνησις concerne bien l'existence de l'homme, mais elle reste alors tributaire de l'être de l'homme [...], elle n'est pas originaire ni autonome. 2. De l'autre côté, la σοφία est bien autonome, pour autant qu'elle vise purement les ἀρχαί ; mais puisqu'elle tend justement à l'ἀεὶ, elle ne contribue en rien à l'existence de l'homme »³. D'un côté une sagesse qui n'est pas autonome

1. *Ibid.*, p. 167 ; PS, p. 161.

2. *Ibid.*, p. 166 ; PS, p. 159.

3. *Ibid.*, p. 168 ; PS, p. 161.

parce que trop humaine et trop attachée à la figure passagère de l'homme ; de l'autre une sagesse si suprême qu'elle ne concerne l'homme que de loin...

Mais la raison de cet apparent paradoxe qui donne la prééminence à la σοφία est facilement déterminable. N'oublions pas que le soi, qu'il s'agisse de σοφία ou de φρόνησις, est pris dans la même structure, celle du θεωρεῖν de la παρουσία. La rection du soi par le θεωρεῖν, qui seul donne accès à quelque chose comme une παρουσία, est le fondement du penser grec de Platon et d'Aristote. « *Le θεωρεῖν est une manière d'être en laquelle l'homme trouve son mode d'être le plus élevé : son être-sain spirituel propre* »¹. Or, bien que la φρόνησις rende visible, c'est dans la σοφία que la pure vue est la plus accomplie, et c'est aussi en elle que le soi peut savoir ce qu'il s'agit de repérer dans ces situations concrètes de l'existence quotidienne qui font précisément appel à la φρόνησις. Le comportement qui dé-couvre l'être-permanent constitue chez Aristote l'être spécifique de l'homme, nous dit Heidegger. Ainsi, « *parce que cet étant auquel la σοφία se rapporte est un être-permanent, alors que la σοφία est le genre le plus pur du rapport à... et du séjour-auprès-de-cet-étant, pour cette même raison la σοφία est, en tant qu'authentique être-placé face à cet être le plus haut, la possibilité la plus haute. La décision au sujet de la prééminence de la σοφία est donc, en dernière instance, prise en fonction de l'étant même auquel elle se rapporte* »². Nous retrouvons ici ce que nous savons : la qualité de l'étant visé est elle-même déterminante, et non encore le confort du soi, confort érigé plus tard en absolu puis en dogme. Cependant Heidegger, au moment où il relève le statut propre de la σοφία et indique la façon dont c'est bien en elle que le soi aristotélicien trouve son être le plus pur, relève également immédiatement la limite qu'Aristote lui-même ne cesse d'assigner à cette σοφία : « C'est le pur νοεῖν, qu'Aristote compare aussi avec l'αἴσθησις, qui assure ce séjour constant auprès de l'être-permanent. Nous obtenons ainsi un aperçu sur la conception fondamentale de l'existence humaine, telle qu'elle était directrice pour Aristote : l'existence humaine est proprement elle-même, quand elle est toujours telle qu'elle peut être au sens le plus élevé, quand elle séjourne, dans la plus grande mesure, le plus longtemps possible et

1. *Ibid.*, p. 170 ; PS, p. 163-164.

2. *Ibid.*, p. 171 ; PS, p. 164.

en permanence, dans la pure contemplation de l'étant-permanent. Mais, dans la mesure où l'homme est mortel, dans la mesure où il a besoin, au sens le plus large, de récréation et de détente, le séjour constant auprès de l'étant-permanent, le rapport approprié, en dernière instance, à l'étant-permanent, lui est refusé »¹. Ainsi, l'oscillation aristotélicienne ne cesse pas, même quand on croit avoir trouvé le facteur définitivement prééminent : la σοφία est proclamée prééminente mais quasiment inapplicable, la φρόνησις très applicable, mais nécessaire et également éminente en son genre. En toute logique et encore une fois, la φρόνησις devrait l'emporter : *si ce n'est pas dans la lettre, ce sera donc dans l'esprit*.

Car la σοφία est fondamentale surtout pour un motif : asseoir la possibilité de la φρόνησις. Sans σοφία, sans ce qu'elle ouvre, les ἀρχαί, il n'y aurait aucun moyen d'exercer la φρόνησις (autrement dit, d'opérer un dé-couvrement de l'ἀρχή ou de la clarté au cœur du monde). Les ἀρχαί donnent un sens au monde sublunaire, et la σοφία qui les contemple à la φρόνησις qui veut les retrouver au cœur du monde. De l'extérieur, il est naturel que la σοφία soit la plus élevée ; mais de l'intérieur, Heidegger stigmatise un symptôme dans la valorisation de la φρόνησις. Platon réservait la vie absolue du soi à l'ipséité du sage exclusivement ; les autres hommes pouvaient faire tout à fait correctement ce qu'ils avaient à faire, ils étaient jugés dignes mais non sages. Aristote au contraire considère la φρόνησις comme une sagesse à part entière. S'il s'était contenté d'affirmer la supériorité de la σοφία et de relativiser la φρόνησις, il n'y aurait pas à chercher plus loin ; mais tout en affirmant cette supériorité de la σοφία, il accentue et valorise plus qu'il ne serait nécessaire à une pensée seulement occupée de pleine vision, le statut de la φρόνησις et son accomplissement dans la τέχνη. La φρόνησις participe à l'ἐπιστήμη et « le νοῦς propre à la φρόνησις vise un terme extrême, au sens de l'ἔσχατον pris purement et simplement »². Pour caractériser la qualité propre de la φρόνησις, Heidegger emploie le terme *Durchblicken*³, regard-traversant, ce qui est le synonyme en allemand de ce διαλέγεσθαι platonicien fondé sur le διά-pha-ne de la lumière du sans-retrait, διαλέγεσθαι que nous savons être une pénétration de la lumière dans toute partie

1. *Ibid.*

2. *Ibid.*, p. 163 : PS, p. 157.

3. Cf. GA 19, p. 164, 174.

de l'étant. Chez Aristote, cette pénétration du regard est directement associée à la τέχνη, désormais inextricablement et rationnellement liée à l'ἀληθεύειν – ce qui n'était pas encore le cas chez Platon où, si elle bénéficiait d'une pensée, elle n'avait pas de statut proprement ontologique. Le dé-couvrir manuel prend désormais place en tant que tel dans le cœur de l'ἀληθεύειν, notamment sous une forme dont la dignité est hautement annoncée. Pour Aristote, la σοφία ouvre de manière imparable sur les ἀρχαί, mais ouvrir sur les ἀρχαί permet surtout d'ouvrir la pertinence dé-voilante de l'activité technique.

Comment penser en définitive cette articulation ambiguë et difficile des deux « vertus » proposées au soi par Aristote ? Chez Aristote, l'homme est mesuré à une fin intemporelle de présence plénière qu'il ne peut atteindre qu'en d'exceptionnelles circonstances et toujours dans la discontinuité, « ce qui implique *une tendance spécifique à l'existence humaine, eu égard à son être-temporel, de se mesurer à l'aune de l'être-permanent du monde* »¹. Le but est donc le θεωρεῖν ; mais « un tel séjour auprès de l'être-permanent, le θεωρεῖν, ne doit pas être fortuit, passager, et il lui faut se maintenir de manière ininterrompue à travers toute la durée de la vie »² ; donc, la σοφία étant le discontinu par excellence, le θεωρεῖν ne peut être atteint que dans une activité plus modeste mais dont la continuité est assurée. Le projet grec de la vision ne s'achève donc que dans la φρόνησις qui permet d'une certaine manière la permanence de ce voir du permanent ; même s'il n'est pas sous sa forme la plus pure, ce voir *est* quand même et il dure. La φρόνησις fait durer le contact avec l'être-permanent ; le regard sur le permanent est constant, même si ce regard implique une distance qui éloigne certes de l'intimité pure mais assure la présence du principe sous forme d'idéal.

Être en permanence dans le permanent revient donc à vivre la φρόνησις ; et si la σοφία triomphe dans la lettre, ce n'est que dans le but d'établir la possibilité d'un accès rare mais certain aux ἀρχαί, accès permettant lui-même d'asseoir la possibilité d'une φρόνησις qui triomphe dans l'esprit. On parvient ainsi à une position précise : l'homme est référé à sa fin, agit en fonction de cette référence, mais n'est pas dans sa fin ; ce que note Heidegger en ces termes : « c'est

1. GA 19, p. 177 ; PS, p. 170.

2. *Ibid.*, p. 177-178 ; PS, p. 170.

en cela que réside pour l'homme une certaine possibilité d'ἄθανα-
τίξειν¹, un être spécifiquement humain grâce auquel il accède à la
possibilité suprême, celle de ne pas toucher à sa fin. Telle est la
position paradoxale extrême jusqu'où le *Dasein* humain a été porté
par les Grecs »². Nous atteignons ainsi la compréhension grecque
finale de l'origine du soi : la possibilité paradoxale du *Dasein* grec
ultime est celle de ne pas toucher à sa fin ; seul l'horizon de cette
fin est posé afin d'être rendu applicable, et cette applicabilité de la
clarté au monde concret est l'essentiel.

Y a-t-il cependant réel éloignement du principe, mise à distance
de ce qui est la base, puisqu'il est pensé comme être-permanent
rendant possible le dé-couvrement ? Bien au contraire, car ne pas
pouvoir l'atteindre, ou ne l'atteindre que difficilement, est rehausser
son éminence et l'absolutiser plus fortement. La clarté suprême
devient donc encore plus solide du fait de cette fixation en idéal qui
lui donne un vernis supplémentaire. La position d'une lumière inac-
cessible rend celle-ci principe dynamique pour la vie humaine, et
motive l'activité de la φρόνησις. L'accession du soi à soi-même est
repoussée également comme idéal, et le travail du soi sur soi est
rendu obligatoire pour tous car précisément proclamé à la portée de
tous *dans* l'exercice d'une φρόνησις toujours orientée vers son
principe et assumant la participation au principe de tout individu la
pratiquant.

Ainsi, « la considération de l'existence humaine est purement
orientée sur le sens même de être lui-même, c'est-à-dire sur la
question de savoir dans quelle mesure le *Dasein* humain a la possi-
bilité d'être en permanence. Ce sens de être, l'être comme présence
absolument déployée, est relevé [...] à même l'être du monde »³.
C'est donc bien dans le monde lui-même, nous dit Heidegger, que la
trace de la présence doit être mise en évidence et donnée à la vue.
Et c'est donc sur la φρόνησις que l'esprit de la σοφία débouche.
La tendance qui aboutit à la prééminence de la σοφία est celle qui ne
peut s'accomplir que dans la φρόνησις et le dé-couvrement concret
de la présence pure logée au cœur de l'étant quotidien. L'idéal de
la σοφία est inapplicable pour la réalité humaine finie qui se rabat
de fait sur la φρόνησις, forte désormais de l'assise accordée par

1. ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, X, 7 : 1177 b 33.

2. GA 19, p. 178 : PS, p. 170.

3. *Ibid.* : PS, p. 171.

l'ouverture de la rare possibilité qu'est la σοφία à la possibilité de l'ἀρχή. Il y a perte qualitative dans l'accès au pur hors-retrait, mais gain quantitatif dans la possibilité d'un dévoilement intégral (par la fabrication), car « ce n'est qu'à ce moment-là, avec l'ἀρχή, que l'étant dans sa totalité est devenu visible en tant qu'étant et dans sa totalité »¹. Et quand la σοφία est envisagée dans sa rare possibilité pour l'homme, c'est toujours en vue de la circon-spection qu'elle permet, donc dans l'horizon de son application à la vie humaine capable d'ἀλθεύειν. On consulte ainsi le sage pour la résolution de problématiques quotidiennes, et lui-même est admiré pour savoir regarder, depuis l'étant suprême, l'étant du monde quotidien. Le sage lui-même ne peut se maintenir dans la σοφία en permanence et doit se replier la majeure partie de son temps sur la φρόνησις. Le pur voir reste alors fixé sur l'étant quotidien, sinon le sage serait malheureux de ne pas trouver d'alternative à la récurrente impossibilité de sa contemplation et cesserait sur-le-champ et pour cette raison même de la provoquer – elle n'aurait en effet plus rien de sage si elle n'était complétée par la φρόνησις et si la φρόνησις ne venait pas permettre l'exercice d'une sagesse humaine.

L'accomplissement aristotélicien de la pensée grecque se tient donc dans les strictes « limites à l'intérieur desquelles se tient la recherche grecque »². Le dessein de Heidegger est de « comprendre les Grecs dans leurs propres difficultés »³ afin de faire apparaître l'obstruction thématique sur laquelle la pensée ultérieure s'est développée. La base de cette reprise de la philosophie moderne ne peut avoir lieu pour Heidegger qu'une fois mise en relief la façon dont les Grecs ont évité l'essence du soi comme relation à l'être en tant que béance de la donation pure et ont pensé l'accomplissement du soi comme fixation de l'homme dans un être compris comme présence ou παρουσία. Le soi est interprété selon la mesure de l'être comme permanence disponible, cette παρουσία dont le concept fondamental d'οὐσία est l'aphérèse⁴ (chez Aristote encore plus que chez Platon). L'ἀρχή est la fixation ontique de la provenance ontologique, et c'est de cette *forme* dérivée du jaillissement primordial que l'étant est vu dépendre en son entier ; cette forme rend

1. GA 6.1, p. 405 ; N I, p. 350.

2. GA 19, p. 22 ; PS, p. 30.

3. *Ibid.*, p. 626 ; PS, p. 592.

4. *Ibid.*, p. 579 ; PS, p. 546.

disponible l'étant qui renvoie ensuite à cette « origine » dérivée qu'est l'ἀρχή : « L'ἀρχή est le « d'où », qui est toujours déjà là. Ce à quoi la présentification de cette structure ouvre donc la voie de manière préalable consiste en ceci : rendre disponible l'étant en sa présentété (*Anwesenheit*, οὐσία) dans un mouvement en retour qui découvre ce qui était déjà là, l'ἀρχή »¹. L'exploitation aristotélicienne de la notion d'οὐσία, qui est précisément ce à quoi ouvre l'ἀρχή, est le facteur qui accomplit la volonté grecque de fixation du soi dans la réduction de l'être comme présence, et le rétrécissement de la vérité à l'étant compris comme ὑποκείμενον puis *subjectum*. En grec, remarque Heidegger, l'être en vient à signifier l'étant constamment disponible : « Être désigne souvent l'étant, et il n'en va pas autrement en grec, où οὐσία désigne l'étant, mais évidemment pas n'importe lequel : l'étant qui en quelque façon est *privilegié quant à son être*, à savoir l'étant qui *appartient* à quelqu'un : le bien au soleil, la maison et le domaine, la propriété, la fortune, ce qui est disponible. Et si cet étant, maison et domaine, peut être à la disposition de quelqu'un, c'est parce qu'il *demeure immobile et immuable, constamment à portée d'atteinte*, à portée de main [*zuhanden*] parce qu'il est sous-la-main [*vorhanden*], dans les proches environs »². C'est de cette façon que le soi approche le monde de sa propre portée ; la σοφία donne accès à un domaine dans l'horizon duquel l'étant peut apparaître comme présent sous la main et devient ce qu'il y a de plus proche, sans que le mystère de son surgissement vienne jamais à la pensée. Loin de toute prise en garde de l'évanescence de son lieu, l'οὐσία signifie d'abord en grec « le bien au soleil », ce sur quoi l'on peut s'appuyer ; « linguistiquement liée à ὄν – ὄντα », οὐσία, « le bien au soleil, est constamment atteignable. Ainsi constamment disponible, il est « prochain » : il gît à proximité, sur un plateau, il se *présente constamment*. Il est le plus proche, et, à ce titre de constamment plus proche, il est – en un sens accentué – *sous-la-main, présent*. Et c'est pourquoi, en considération de cette présence insigne, *nous-mêmes* appelons en allemand la maison et le domaine, la fortune, ce que les Grecs appelaient οὐσία, *das Anwesen* (bien-fonds). Par le mot οὐσία, rien d'autre n'est désigné en fait que la *présence constante*, ce que l'on entend précisément par étantité. [...] Est interpellé par

1. *Ibid.*, p. 77 ; PS, p. 80.

2. GA 31, p. 51 ; EL, p. 58.

les Grecs à titre d'étant au sens propre ce qui *satisfait* à cette compréhension de l'être – la présence constante – ce qui est *toujours sous la main* »¹.

En nommant son expérience fondamentale de l'être οὐσία, le soi montre ce qu'il n'assume pas : l'occultation première d'où surgit l'étant. Le mot οὐσία est bien « une énonciation où vient à la parole un comportement essentiel de l'homme »², et ne peut être pour Heidegger prononcé que sur la base d'un oubli, par l'ipséité, du champ dans lequel elle vit sans y penser sa pensée : « Les Grecs comprennent la présence constante dans une compréhension présupposée, sans la faire entrer elle-même dans une visée thématique »³. Les Grecs n'ont déjà plus l'œil qu'il faut, « cet œil non pas pour ce que l'on voit, mais pour ce qu'on a déjà en vue lorsqu'on voit ce que l'on voit »⁴. Ce non-questionnement de l'accès à l'étant en tant qu'étant, c'est-à-dire dans sa présence reconnue comme mystère et non comme disponibilité (c'est-à-dire dans sa disponibilité reconnue elle-même comme une énigme ou un don au-delà de toute raison), et ce non-questionnement de la possibilité de la présence elle-même, ce sont eux qui posent problème. « Les termes ὄν, εἶναι, οὐσία, πράγματα peuvent également être employés »⁵. L'emploi grec courant de πράγματα pour désigner l'être, souligne la relation de saisie que le soi veut entretenir avec ce dont il a désormais oublié le caractère fuyant et occulté, la donation. Depuis Platon, la tendance à systématiser ce que l'être déploie de familier pour le regard, a rendu possible l'usage d'οὐσία pour signifier l'être : « οὐσία : quelque chose qui est là présent, dont il y a « quelque chose à tirer », qu'on peut utiliser, qu'on peut s'approprier »⁶. Le corrélat immédiat de ce concept d'οὐσία est la possibilité de *prendre* ou de *se saisir* de quelque chose dont la stabilité est du même coup présupposée ; et dans cet horizon, il ne saurait y avoir de place pour ce non-préhensible et cet insaisissable par excellence qu'est l'être en tant qu'être. Chez les Grecs, « ap-prendre est compris au sens de avoir acquis, s'être procuré quelque chose ;

1. *Ibid.*, p. 31-32 ; EL, p. 58-59.

2. *Ibid.*, p. 54 ; EL, p. 61.

3. *Ibid.*, p. 53 ; EL, p. 60.

4. GA 9, p. 263 ; Q I et II, p. 520.

5. GA 19, p. 271 ; PS, p. 259.

6. *Ibid.*, p. 273 ; PS, p. 261.

γνώριζειν, « se rendre familier quelque chose » ou, comme nous disons, *prendre* connaissance d'une chose. Dans ces phénomènes comme dans les autres, on s'enquiert naturellement d'une *teneur-de-fond-identique* »¹.

Cette définition générale de l'οὐσία, présente chez Platon, est durcie par la pensée aristotélicienne dont le but avoué est de faire venir chaque étant à l'εἶδος qui est en lui, c'est-à-dire qui est caché ou en germe dans le cœur d'un étant et est considéré sous-tendre sa présence. Ce « déjà-là-d'emblée est l'ὑποκείμενον, le substrat »². Sur la base de ce substrat ou de cet acquis concret de présence constante, l'étant peut être développé en direction de ce qu'il a à donner de plus lumineux et de plus disponible pour l'homme. Ainsi, « οὐσία a déjà reçu chez Platon, du moins dans certaines limites, une acception technique, mais c'est avant tout chez Aristote qu'οὐσία prend le sens d'ὑποκείμενον en tant que caractère foncier de l'être »³. Chez Platon, « οὐσία a pourtant une signification beaucoup plus naturelle et originaire »⁴ en ce sens que Platon possède une attitude que l'on peut dire plus « contemplative » : son but dans la pensée de la τέχνη est de laisser éclore afin de faire venir à la vue la *beauté* du présent ; « dans ces modalités du faire, de l'agir au sens le plus large, quelque chose est amené à l'être. Il s'agit de l'être des plantes, des fruits de la terre qui croissent, de l'être des animaux qui sont élevés, de l'être des ustensiles, des œuvres d'art qui visent à décorer et s'offrent comme belles au regard »⁵. Aristote a une attitude qui, nous le savons, n'est pas techniciste ; comme chez tout Grec, le but est de *laisser* éclore – même si l'éclosion est saisie comme pure présence et sa finalité considérée comme tendue vers la délivrance de l'ὑποκείμενον – mais demeure centré sur la préoccupation de l'habitation terrestre du soi dans la réalité de sa finitude. Les deux grands penseurs de l'hellénisme « classique » sont tous deux fixés sur le *résultat* auquel l'ἀληθεύειν aboutit : « Les Grecs n'avaient [...] aucun aperçu sur le champ déterminé où ils avaient véritablement puisé le sens de être, de telle sorte que c'est précisément l'οὐσία [l'étant présent et disponible]

1. *Ibid.*

2. *Ibid.*, p. 156 ; PS, p. 150.

3. *Ibid.*, p. 269 ; PS, p. 257.

4. *Ibid.*

5. *Ibid.* ; PS, p. 258.

qui peut assumer simultanément la signification terminologique la plus large de l'être en général »¹ ; mais quand Platon fixe ce résultat dans le regard, Aristote veut le fixer dans la main, car l'horizon de la main est compris comme prolongement et accomplissement de ce regard.

Dans les deux cas, il y a volonté d'usage de l'étant-présent, donc de l'οὐσία ; ainsi Heidegger écrit-il : « *Être* signifie ici [chez Platon], en un sens tout à fait déterminé, le *déploiement-en-présence de certaines choses dans le cercle de l'usage quotidien et du voir quotidien*. οὐσία signifie la *disponibilité* pour cet usage. εἰς οὐσίαν ἄγειν, amener à l'être, signifie donc : *placer dans la disponibilité pour la vie quotidienne*, en bref *pro-duire* »², et il généralise cela à l'esprit grec tardif, donc à Aristote : « Nous voyons en même temps ici qu'une *explicitation* tout à fait *naturelle du sens de être* était vivace pour les Grecs, qu'ils avaient relevé le sens de *être à même le monde entendu comme monde-ambiant*. C'est une explicitation naturelle et naïve, parce que ce sens de *l'être* est en même temps – c'est cela justement qui caractérise cette naïveté – pris purement et simplement comme sens absolu de *l'être* »³. Aristote fait un usage plus englobant de cette tendance qui ne demande pas mieux que de se réaliser mais n'en a pas encore trouvé les moyens spéculatifs. Le résultat du dévoilement est pour lui non seulement fixé dans l'horizon de l'οὐσία, mais cet horizon déterminé trouve le nom de sa structure la plus intime dans la parole qui prononce le néologisme ὑποκείμενον, littéralement ce qui, résultat de la φύσις, est déposé en dessous de l'étant comme sa structure fondamentale, puisqu'il est dans un étant le principal substrat de présence sur lequel viennent avoir lieu les autres clartés, et que l'on traduira par *substantia* quand l'acte phusique sera lui-même totalement oublié au point que le verbe *stare* sera pris comme substitut du verbe κεῖσθαι en lequel *l'acte* de décloison était encore (bien que très difficilement) audible – κεῖσθαι est une forme moyenne évoquant précisément l'acte ou l'implication de ce qui ouvre dans ce qu'il ouvre. Ce à quoi aboutit la φύσις est un être-étendu-là-devant prêt à être saisi par la main autant que par les yeux qu'elle prolonge. Pour Platon, seul ce qui est pleinement visible

1. *Ibid.*, p. 270 ; PS, p. 258.

2. *Ibid.*

3. *Ibid.*

pour le soi dans l'étant est étant, bref seul l'εἶδος ; pour Aristote, tout étant particulier est déjà un εἶδος puisqu'il possède un substrat pour être étant. Ce particulier lui-même est étant puisqu'il a en lui cet εἶδος, ce qu'il a toujours été en vérité, alors que pour Platon cet εἶδος est d'abord seulement une façon de se rapporter à l'étant pour faire ressortir la configuration essentielle à quoi il participe mais qui n'est pas forcément fixée pour ainsi dire charnellement en lui. Heidegger écrit que chez Aristote, le visage d'un étant est bien « ce qui fait acte de se déposer *dans* le visage [*die Gestellung in das Aussehen*] »¹ et non uniquement ce qui éclaire l'étant de telle façon qu'en ressort un visage.

Aristote voit l'élément qui donne visibilité *dans* le visible lui-même, ce qui est logé en lui et non ailleurs que lui. Il pense la possibilité de la visibilité dans l'étant lui-même, précisément à titre d'ὑποκείμενον. Pour Platon, la lumière de l'εἶδος est commune à chaque étant ; pour Aristote, elle est recommencée dans chaque étant particulier et présente à portée de main. Chez le premier, l'εἶδος est dans l'horizon d'une maniabilité toujours possible, il est sous la main ; chez le second, l'εἶδος est en main. Tout étant est ainsi en lui-même véritablement étant en tant que logeant l'εἶδος, alors que chez Platon, ce qui éclairait l'étant était ailleurs que celui-ci et le subordonnait ainsi de manière inexplicable ; pour Platon, « le particulier, en tant que subordonné et dépendant par rapport à l'ιδέα (interprétée comme le proprement étant), est déclassé au rang de non-étant ». « Contre cela, Aristote exige simplement que l'on regarde : l'étant particulier, quel qu'il soit, cette maison-ci, et cette montagne là-bas, ils ne sont pas non-étants ; bien au contraire, ils sont justement l'étant »² : en plaçant l'εἶδος au cœur du particulier, Aristote fait du particulier le lieu d'une clarté tangible, parvenant au double résultat de rendre la clarté plus accessible et d'en investir ainsi l'étant.

Mais, comme Aristote demeure convaincu avec Platon de la hiérarchie des clartés ontiques, il y a pour lui différents degrés d'être dans chaque étant particulier, et c'est ce que l'étant particulier peut donner de plus haut au regard qu'il faut concrètement, c'est-à-dire par la τέχνη, solliciter. Ainsi, « οὐσία n'a été typé comme terme technique qu'avec Aristote. Cela a lieu en ceci qu'Aristote fait

1. GA 9, p. 276 ; Q I et II, p. 540.

2. *Ibid.*, p. 275 ; Q I et II, p. 538-539.

ressortir de ce mot, en le pensant, quelque chose de décisif qu'il maintiendra fermement en toute univocité »¹ : « l'ὑποκείμενον : ce qui s'étend devant »². Le déploiement se fixe en un substrat, l'étant trouve un mot pour son être-en-présence-constante ; l'οὐσία, mot courant, trouve le concept de sa généralisation philosophique, ὑποκείμενον.

Ainsi, « que nous dit Aristote sur ce qui constitue le fondement de la possibilité du proprement étant, c'est-à-dire du constamment présent ? Ceci : « Les principes des étants éternels sont nécessairement les plus vrais de tous »³. [...] *L'être comme tel doit d'avance et constamment être absolument déclois pour que de l'étant soit en général découvrable et accessible à la détermination* »⁴. L'étant est accessible à la détermination, c'est-à-dire entre dans une complète déterminabilité quand l'être, qui est pourtant en lui-même l'insaisissable pur et le non-étant dont tout émerge étant, est compris à rebours comme le pur ouvert, et plus précisément quand la présence de l'εἶδος est maintenue dans l'οὐσία : « l'οὐσία, l'être-sous-la-main de l'étant en tant que réellement sous-la-main réside donc dans la παρουσία de l'εἶδος : dans la présence de son aspect. Effectivité veut dire être-produit, maintien au sens de la présence de l'aspect »⁵. Cette présence de l'aspect n'est possible dans l'effectivité de l'étant que par l'ὑποκείμενον, qui donne support au visage (εἶδος, *Aussehen*) et de fait aux résultats et aspirations de la pensée platonicienne. C'est bien d'Aristote qu'il est question pour Heidegger et en un langage platonicien dans le passage que nous venons de citer. Aristote allie la visibilité de l'étant pour le soi, et sa maniabilité par l'intermédiaire de l'être-produit ou de l'œuvre artisanale⁶. Une fois l'être totalement déclois, comme l'atteste la notion d'ὑποκείμενον ou de support permanent pour une vision ou une action, le soi peut s'adjoindre d'autant plus efficacement au dévoilement ; tout être-produit doit être déployé dans la totalité de ce qu'il contient en puissance, c'est-à-dire être accompagné par le soi jusqu'à son ἐνέργεια et son ἐντελέχεια.

1. *Ibid.*, p. 260 ; Q I et II, p. 515.

2. *Ibid.*, p. 516.

3. ARISTOTE, *Métaphysique*, A 1, 993 b 28-29.

4. GA 31, p. 103 ; EL, p. 105.

5. *Ibid.*, p. 71 ; EL, p. 76.

6. Cf. *ibid.*, p. 72 ; EL, p. 77.

L'ὑποκείμενον est pour le soi un noyau et appui de présence sur la base duquel l'éclosion de l'étant peut être amenée par l'homme à son accomplissement. L'être-homme prend chez Aristote la figure de celui qui peut et doit faire parvenir ce noyau à la pleine expression de ce qu'il peut ouvrir. L'ὑποκείμενον est la présence de l'εἶδος éclos à la présence tangible, εἶδος désormais disponible dans tout l'étant. La tendance grecque au déploiement complet est à présent à portée de main. Pourtant, Aristote refuse radicalement dans le même temps l'unité de l'être et s'oppose sur ce point à Platon en affirmant la célèbre formule : τὸ ὄν λέγεται πολλαχῶς. Mais ce leitmotiv du penser aristotélicien révèle plus qu'une simple formule d'opposition, il nous indique la voie proprement aristotélicienne : « Cette phrase : τὸ ὄν λέγεται πολλαχῶς se rencontre chez Aristote comme une formule constante. Mais ce n'est pas une simple formule, car ce qui se prononce en cette courte phrase c'est toute la nouvelle position philosophique fondamentale qu'Aristote a élaborée par rapport à l'ensemble de la période qui le précède, Platon y compris, et cela non pas d'abord pour construire un système mais pour accomplir une tâche »¹. Cette tâche est fondée sur un programme qui s'oppose à la lettre de la pensée platonicienne en refusant l'unité du Bien si celle-ci contredit la multiplicité de l'être. Il y a une unité qui régit l'étant chez Aristote, l'unité de l'ἀρχή autour de laquelle le monde est orienté. La critique de l'unité du Bien ne peut donc viser la négation de toute unité, au risque de briser celle autour de laquelle s'articulent chez Aristote les structures du monde et de l'homme ; cette critique n'est aucunement l'auto-négation par Aristote de ses propres résultats, c'est-à-dire la négation de l'unité de l'ἀρχή atteinte par la σοφία et visée par la φρόνησις, mais consiste à établir la généralisation de l'unité à *des* unités de sens déposées à même l'étant et renforçant de fait le pouvoir de dé-couvrement. Pour rester fidèle à la volonté de hors-retrait et l'accomplir, Aristote est une fois de plus poussé au rejet de certaines thèses platoniciennes. Le principe unitaire n'a pas le monopole de l'unité mais permet la multiplication de la présence d'unités au cœur du monde par cette orientation effective autour de sa propre principialité, qu'il permet à la totalité du monde. Heidegger résume de la façon suivante la critique aristotélicienne de Platon concernant la propagation de l'être *dans* le multiple ou la

1. GA 33, p. 13 ; AM, p. 22.

multiplicité inhérente à l'être : « La portée de cette prise de position apparaît [...] dans la manière de traiter la question, décisive pour Platon, de l'Idée du Bien. Aristote dit : il n'y a pas d'Idée du Bien ; ou mieux encore : le Bien n'est pas en tant qu'Idée et γένοϛ le plus haut, il n'a pas le caractère d'une Idée ; car « le Bien est compris d'une manière tout aussi multiple que l'être » (cf. *Éthique à Nicomaque* A 4, 1069 a 23 sq.) »¹. Toute pensée qui réduit l'unité à un seul Un (ἐν) d'ordre uniquement général, « est trompeuse parce qu'elle dissimule le vrai »² c'est-à-dire parce qu'elle ne laisse pas le désabritement à toute son ampleur possible. Il faut donc pour Aristote non pas nier l'Un mais lui appliquer une pensée ou un concept qui rende possible de mettre en valeur sa réalité au cœur de chacun des multiples. L'Un ne peut concerner chaque étant que parce qu'il est réellement présent à chaque étant, que parce que le présent est effectivement présent. C'est à ce titre qu'Aristote refuse la lettre de la pensée platonicienne. Il faut penser le déploiement possible de l'étant en prenant en compte le germe de présence immergé en lui et demandant au soi dé-couvrant son accomplissement. C'est la raison pour laquelle Aristote instaure la différence de la δύναμις et de l'ἐνέργεια.

La δύναμις est la présence présente dans l'étant, bien que non encore déployée, et l'ἐνέργεια est dite ἐνέργεια ἐπὶ πλεόν, c'est-à-dire unité déployée dans une plus ample portée. « La mise en évidence de la δύναμις et de l'ἐνέργεια ἐπὶ πλεόν est justement la connaissance fondamentale et décisive de toute la philosophie aristotélécienne »³. Il y a la présence qu'est capable de déployer chaque étant particulier (δύναμις), et la présence effectivement déployée (ἐνέργεια). L'ἐνέργεια est l'être-à-l'œuvre (ἔργον : l'œuvre) du noyau d'unité de présence (ἐν, homonyme de ἐν) que l'étant contient : « Ἐνεργεῖν veut dire : être à l'œuvre (non pas simplement être réel) »⁴. L'ἐνέργεια est la parfaite unité de l'étant déployée selon les « forces » (*Kraft* : traduction heideggerienne de δύναμις) propres qu'il contient ; l'ἐνέργεια ἐπὶ πλεόν est la pleine expression de l'un de l'étant dans sa plus ample portée, c'est-à-dire dans une portée plus ample que lorsque cette unité n'est encore

1. *Ibid.*, p. 43 ; AM, p. 49.

2. *Ibid.*, p. 26-27 ; AM, p. 34.

3. *Ibid.*, p. 51 ; AM, p. 59.

4. *Ibid.*, p. 167 ; AM, p. 167.

qu'une force cachée ou n'est encore qu'« en puissance ». « Dans le mot ἐνέργεια se cache le mot ἔργον – l'œuvre. Ἐν ἔργον, en œuvre, signifie plus précisément : se tenir dans l'être-œuvre [*Werkhaftigkeit*]. L'être-œuvre de l'œuvre est l'essence de l'œuvre. Or, où les Grecs aperçoivent-ils l'être-œuvre de l'œuvre ? Dans ce que les Grecs – et Aristote avant tout – ont considéré comme le caractère insigne de l'œuvre est contenu le moment de l'être-prêt. Ce qui compte, par conséquent, ce n'est pas du tout le fait que l'œuvre soit produite et faite à partir d'ici ou de là, et surtout par *quelqu'un*. [...] L'être-œuvre de l'œuvre réside dans son *apprêt* [*Fertigkeit*]. Que signifie celui-ci ? L'apprêt équivaut à l'être-produit. [...] La compréhension s'oriente ici pour nous sur la teneur interne de l'être-produit, sur le *pro-* : être produit, c'est être posé [*Gestelltsein*] jusqu'ici ou jusque là-bas et, en tant que tel, *se tenir dorénavant là*. L'être-produit, donc, désigne un maintien, une tenue [*Dastehendheit*], et l'ἐνέργεια le fait de se-(main)-tenir-dans-l'être-produit-et-la-tenue. Il n'est pas nécessaire d'aller plus loin pour que le moment décisif de cette analyse éclate : c'est la présence de l'étant prêt comme tel »¹. Pour Heidegger, la pensée d'Aristote est là, dans cette volonté de pleine expression de l'étant ou de pleine mise en mouvement de cet étant par l'homme.

La δύναμις est pleinement ouverte à ce qui peut tirer parti d'elle, elle est une « plasticité » fondamentale, une « *Ertragsamkeit* » ou capacité de subir ouverte à l'activité d'un faire : « La δύναμις τοῦ παθεῖν a, inhérente à sa propre constitution, un rapport à une δύναμις τοῦ ποιεῖν, une δύναμις du faire (*des Tuns*) »². La matière est donc déjà effectivement régie par un εἶδος lui imprimant sa marque et lui donnant une frappe propre permettant l'agir de l'homme sur elle. « C'est l'εἶδος en lui-même qui donne l'indication permettant de se diriger sur un matériau (ύλη) tout à fait déterminé, entendu comme cela en quoi doit être produit ce qui est à produire »³. Un matériau en qui aucun εἶδος n'est visible n'a pas de fin (τέλος), « il est bien plutôt l'ἄπειρον, ce qui est dépourvu de limites, mais ce qui en même temps *doit* le devenir »⁴. L'opposition de l'εἶδος et de la ύλη est elle-même régie par l'εἶδος :

1. GA 31, p. 69 ; EL, p. 74-75.

2. GA 33, p. 89 ; AM, p. 95.

3. *Ibid.*, p. 138 ; AM, p. 141-142.

4. *Ibid.*, p. 139 ; AM, p. 142.

« l'opposition des contraires a son siège dans l'εἶδος »¹. L'être-visible pour le soi, autrement dit « l'εἶδος, dit ce que doit être ce qu'il faut pro-duire », pro-duire c'est-à-dire faire venir à la présence sur la base de l'étant déjà donné, et « réclame maintenant la direction du processus de production en son entier ; il est ce qui donne la mesure, ce qui règle et dit ce qui est conforme à la règle à partir de lui-même »².

Ce qui devient ainsi déterminant dans l'application aristotélienne de l'être-présent de l'εἶδος à la totalité des étants particuliers, c'est le rapport à l'œuvre, cet ἔργον qui est pour l'étant particulier la façon de manifester l'εἶδος qu'il porte en lui et qui l'oriente vers la fin qu'il doit réaliser au sein de cette limite propre à sa configuration idéale. Chez Aristote, dit Heidegger, εἶδος, τέλος, πέρας sont étroitement associés et constituent les trois concepts directeurs de cette pensée puisqu'ils sont « la configuration du modèle idéal en tant que fixation dans des limites »³. L'εἶδος devient la source du pro-duire et le pro-duire un complément nécessaire à la pleine vision de l'étant par le soi dans un savoir : « Lors de la production, ce qui est à produire – quoique pas encore achevé, et même pas encore commencé – se tient déjà nécessairement en pré-vision. Il n'est au sens propre que seulement posé en avant de la vision [*vor-gestellt*], et non pas encore fourni ni produit [*bei- und her-gestellt*] comme étant là-devant. Pré-voir et poser en avant l'ἔργον en son εἶδος, voilà le véritable commencement de la pro-duction, et non fabriquer au sens restreint de mettre la main à... Cette prise en vue de l'aspect est en soi la configuration d'une vue, la configuration du modèle idéal. En cela quelque chose se fait savoir »⁴. La production est comme telle orientée vers le voir, ce qui nous confirme un Aristote non technicien et ne réduisant pas l'homme à un *homo faber* ; mais la réciprocité est également vraie puisque le voir, pour être effectif ou plus englobant, a pour conséquence la production : ainsi, voir et production sont pris dans un cercle où plus il y a de l'un plus il y aura de l'autre et réciproquement – jusqu'à l'avènement de l'époque où l'étant ne sera plus jamais pris en charge dans son être comme

1. *Ibid.*, p. 140 ; AM, p. 143.

2. *Ibid.*, p. 142 ; AM, p. 145.

3. *Ibid.*, p. 144 ; AM, p. 147.

4. *Ibid.*, p. 141-142 ; AM, p. 144-145.

être de l'étant, encore moins dans son être comme être, mais sera systématiquement vidé de tout ce qu'il donne à penser, au profit de la consommation qu'en pourra faire une subjectivité qui se sera elle-même patiemment mutilée de toute pensée et de toute profondeur. Ce qui fait que la pensée d'Aristote peut être non technicienne mais pourtant source de la technique. La philosophie antique n'est pas encore « la philosophie des cordonniers et des potiers »¹, dont l'époque de la technique possède ses déclinaisons sous des formes débridées, mais crée un cercle qui ouvre cette possibilité puisque la pensée est orientée sur un idéal de vision qui s'accomplit et s'alimente nécessairement dans la fabrication dé-voilante par essence. L'étant en totalité est régi par la fin à laquelle il doit se conformer, et cette fin organise à l'avance toute vision d'un étant qui n'existe plus que dans son devoir-être pour la vision.

« L'aspect, εἶδος, est déjà vu au préalable, et certes pas seulement globalement et en général, mais précisément dans ce à quoi il en retourne à la fin, lorsqu'il doit être par-fait [*voll-endet*] et fini. Avec l'εἶδος de l'ἔργον son être-parvenu-à-la-fin est d'avance anticipé, c'est-à-dire les fins qui le circonscrivent. L'εἶδος de l'ἔργον est τέλος »². L'étant est envisagé sous l'angle de l'ἐντελέχεια qui signifie littéralement : la possession (ἔχειν) pour le soi de l'étant pris dans sa fin (τέλος), c'est-à-dire dans la luminosité qui rend l'étant plus familier et tend à le priver de son énigme constitutive. Ἐντελέχεια contient d'après Heidegger le verbe ἔχειν qui signifie « auprès-de-soi dans le soi-même »³ ; « ἔχειν signifie donc : revêtir, porter, avoir sur soi ; ce qui indique : ἔχειν a pour sens que l'ἐχόμενον est là bien présent, est porté, visible, et ne reste pas à la maison suspendu dans l'armoire. Ce sens d'ἔχειν, de l'être-là-bien-présent, réside dans le concept aristotélicien d'ἐντελέχεια, qui a pour sens insigne : se-montrer-dans-[la-plénitude-de] sa-présence »⁴. Quand l'étant atteint son ἐντελέχεια, c'est-à-dire déploie contre l'inertie de la matière tout ce qu'il peut, dégage sa lumière, il se tient donc dans une parfaite présence-disponible pour le soi. Cette notion d'*entéléchie* par laquelle l'avoir (ἔχειν) et donc

1. *Ibid.*, p. 137 ; AM, p. 140.

2. *Ibid.*, p. 138 ; AM, p. 141.

3. GA 19, p. 519 a ; PS, p. 490 n.

4. *Ibid.*

la possession de l'étant par le soi font explicitement apparition, est pour Heidegger la plus importante de la philosophie aristotélicienne ; elle marque à la fois l'achèvement de l'esprit grec et la possibilité de la métaphysique ultérieure qui fera du sujet le possesseur de l'étant en totalité. « Ce nom forgé par Aristote lui-même est le mot fondamental de sa pensée, et il contient le savoir de l'être dans lequel la philosophie grecque parvient à son achèvement. L'ἐντελέχεια embrasse la notion fondamentale de la métaphysique, au changement de sens de laquelle peut être reconnu en toute clarté – et doit même être reconnu en toute clarté – l'éloignement de la métaphysique par rapport à la pensée grecque initiale »¹. Dans l'étant parfaitement dévoilé qu'est l'entéléchie, « se rassemble et se possède (ἔχει), comme en sa fin (τέλος), l'être-déjà-approprié-(pour-le-soi) (δύναμις) »². L'entéléchie est l'étant dont le soi, dans la prise en vue favorisée par la prise en main productrice, possède le parachèvement, l'étant dans sa fin. L'entéléchie dit le nom de ce à quoi l'étant doit être conduit pour satisfaire aux exigences d'un soi qui veut dé-couvrir et faire triompher son ἀληθεύειν. Elle est le « se-posséder en fin » qui « suffit au déploiement intégral de l'οὐσία »³, c'est-à-dire de ce qui est déjà disponible.

Ainsi, « l'essence du venir à l'être n'est autre que l'installation dans le donner à voir du visage [*Aussehen*] »⁴. Et cette installation du mouvement de désabritement est provoquée par le soi qui libère par le maniement la clarté propre à chaque étant particulier et lui fait déployer son ἐνέργεια, c'est-à-dire met en œuvre son aspect le plus propre : « Le νοῦς est ce qui met en évidence un quelque chose, un « là ». Le νοῦς, qui est ἴδιον τοῦ ἀνθρώπου, ne s'actualise concrètement, comme ἐνέργεια – à l'œuvre, son œuvre –, c'est-à-dire en tant qu'il donne à voir, que sur le mode du commerce concret avec, à travers une opération, une production, un maniement, une détermination »⁵. La pleine vision à laquelle le νοῦς veut accéder a pour

1. GA 9, p. 282-283 ; Q I et II, p. 549-550.

2. *Ibid.*, p. 285 ; Q I et II, p. 554. Nous rendons le mot « *Eignung* » par cette périphrase un peu lourde mais que nous essayons de compenser en exprimant de manière exhaustive toutes les implications de ce terme intraduisible. *Eignen*, c'est approprier, et approprier c'est s'attirer quelqu'un, c'est s'adresser à lui et en l'occurrence au soi.

3. GA 9, p. 286 ; Q I et II, p. 555.

4. *Ibid.*, p. 292-293 ; Q I et II, p. 567.

5. IPA, p. 40.

auxiliaire la main, et Heidegger met lui-même en parallèle les développements de *Sein und Zeit* sur l'outil et son interprétation d'Aristote¹. La main pro-duit l'informe à la forme (εἶδος) selon la présence déjà présente en puissance dans l'étant-présent : « Le νοῦς est αἴσθησις τις, un entendre qui à chaque fois procure purement et simplement l'aspect des objets. [...] De même que la main ὄργανόν ἐστιν ὀργάνων, autrement dit, de même qu'un outil tenu en main accède seulement par là à son être véritable – son être-utile –, de même l'aspect des objets n'est pris en vue qu'à travers le νοῦς et « dans » le νοῦς comme son « ce-sur-quoi » ; il devient alors é-vident »². L'idéal d'é-vidence passe par la comparaison avec la maniabilité ; l'œil prend conscience de ce qui lui est donné en vue de se satisfaire et de se détourner de tout voilement. La place à laquelle se réduit chez Aristote l'ouverture du soi est ainsi précisément définie par Heidegger : *l'être-homme s'accomplit comme celui qui favorise le processus de désabritement absolutisé (depuis Platon) en faisant passer la δύναμις à l'ἐνέργεια, c'est-à-dire en rendant l'οὐσία, présente-là comme ὑποκείμενον, à sa pleine expression dans l'ἐντελέχεια*. La dynamique par laquelle le soi assure le dégagement de la force lumineuse de présence qui se tient en puissance dans l'étant est la κίνησις comme moyen terme produisant le dévoilement d'un dévoilé encore caché mais présupposé comme convoquant le soi pour sa toujours possible libération. La δύναμις aristotélicienne est la présence effective mais ensevelie, d'une présence préjugée non seulement principe (legs de Platon), mais également effective à l'intime du particulier (accomplissement aristotélicien du legs platonicien) ; la δύναμις est un être-en-état-de qui requiert l'activité théorique et pratique du soi : « Être en état de..., cela signifie, en premier lieu : il est paré pour... ; mais non seulement cela ; en deuxième lieu et en même temps : il se fait fort de..., il s'est déjà résolu à... Être réellement capable de..., c'est être en pleine disposition pour être en état de, à quoi il ne manque plus que la libération qui désentrave [Enthemmung] pour lancer dans l'accomplissement, de façon que lorsque cette libération est là-présente, lorsqu'elle est survenue, c'est-à-dire : lorsque celui qui est capable se met à l'œuvre, l'accomplissement est véritablement

1. Cf. GA 33, p. 137.

2. IPA, p. 41.

exercice et seulement cela. L'accomplissement n'est rien d'autre que se-mettre-à-l'œuvre, ἐνέργεια (ἔργον : l'œuvre) »¹.

La figure dévoilante de l'homme apparaît, mais aussi les risques qu'un tel pouvoir comporte sur lequel « Aristote pour la première fois a jeté une lumière »². La disponibilité de l'étant et le pouvoir de l'homme une fois établis, le chemin est possible par lequel le soi érige sa sphère de clarté en maîtresse de cet étant qui commence à être pensé à la fin de l'époque grecque comme susceptible d'être intégralement soumis. Aristote développe un penser qui ne se pense pas lui-même en sa possibilité propre, nous dit Heidegger, et chez lui « la question porte bien sur la réalité du pouvoir-faire et non sur ce qu'est le pouvoir-faire »³. Aristote lègue donc, et à travers lui toute une tendance grecque, un héritage qui ne donne aucun recul réflexif ni aucun moyen conceptuel de penser ce qui vient d'être patiemment mis en place, aucun recul ni aucun moyen de réfréner ce que le soi peut naturellement en tirer pour lui-même qui veut restreindre son ouverture à la clarté et se fermer au non-soi néanmoins ouvrant qu'est l'être en tant qu'être.

La fonction déployante propre à l'être qui était initialement pensée comme φύσις, est désormais portée par le soi défini comme une duction et pro-duction à la lumière. Le soi est associé au déploiement, mais, sa fonction déployante n'étant toujours pas replacée dans ce qui la rend possible (carence déjà présente pour Heidegger chez Héraclite, comme nous l'avons vu), il demeure inévitablement structurellement indépendant, quand bien même on le penserait relié à quelque chose car ce lien ne lierait qu'une partie de ses possibilités. Le soi ne peut que finir par déployer et désabriter dans son coin, seul et sans sol – la possibilité de découverture dont il est dépositaire étant pensée chez lui comme une propriété spécifique et non située ailleurs qu'en son idiosyncrasie. Le pouvoir déployant est coupé de l'origine pour s'être lui-même établi loin du gouffre impliqué par tout déploiement en présence et par le mouvement même de la φύσις. Chez Aristote, « le sens de l'être est originellement l'être-produit » et cet être-produit dépend de l'action du soi puisque « l'être est relatif à la production ou encore à la circon-spection (la démarche) qui illumine

1. GA 33, p. 218-219 ; AM, p. 213-214.

2. *Ibid.*, p. 219 ; AM, p. 214.

3. *Ibid.*, p. 222 ; AM, p. 217.

l'environnement »¹. Le soi soumet à des structures qu'il reçoit d'une origine inconnue – mais qu'il s'attribue par absence de résistance à endurer le voilement et auxquelles il se cantonne sans regard pour ce qui lui est donné de regarder – l'être ainsi réduit à un sens déterminé qui est celui de l'accompagnement dévoilant que le soi y opère, ou, ce qui est la même chose, celui de l'étant hors-retrait : « le fait qu'Aristote puisse ainsi mettre en lumière ce trait annexe d'accompagnement comme sens propre de l'être, est en même temps l'expression la plus nette du fait que, lorsque le monde ambiant est pris comme entièrement déterminé, le trait annexe n'est envisagé qu'au fil conducteur d'un sens d'être déterminé »². Ce sens d'être est celui qui est dicté par la structure de l'étant, autrement dit la structure à laquelle le soi réduit la capacité d'ouverture de sa pensée au pur visible familier, et en fonction de laquelle il finit par s'interpréter lui-même en retour. Ce sens d'être, qui aurait pu être pris en compte au commencement, est désormais quasiment impossible pour Aristote et totalement impossible pour ses successeurs : « [ce sens d'être] perd ensuite et déjà pour Aristote lui-même sous le poids de l'ontologie élaborée, la provenance de son sens »³.

La pensée grecque oublie ou confond ce que Heidegger a voulu redécouvrir et reformuler : la différence entre la venue au présent ou au sans-retrait, dont la provenance est par définition obscure ou non disponible, et ce qui en est le résultat, bref, la différence entre l'être et l'étant. Ainsi, chez Aristote, « lorsqu'on questionne l'être (εἶναι), la question porte sur l'étant (ὄν) »⁴. Mais l'indistinction de ces deux termes est plus ancienne encore : « Cette équivalence de τὸ ὄν et de τὸ εἶναι, l'étant et l'être, est d'un âge respectable. Nous la rencontrons dès le commencement décisif de la philosophie occidentale chez Parménide : τὰ εἶντα et ἔμμεναι (une tournure ancienne, lesbienne). Cependant cette équivalence est du même coup une différenciation latente et incomprise, et qui n'obtient pas justice »⁵. Pour Heidegger, l'homme se coupe de sa propre structure de relation à l'être précisément parce que cette différence

1. IPA, p. 52.

2. *Ibid.*, p. 52-53.

3. *Ibid.*, p. 53.

4. GA 33, p. 18 ; AM, p. 27.

5. *Ibid.*, p. 18-19 ; AM, p. 27.

fondamentale n'est pas prise en charge, ce qui a pour conséquence l'auto-interprétation de soi comme d'un simple étant ou d'une pure structure de chose : « L'Étant et ce qui est étant, dit ironiquement Heidegger, nous connaissons cela : cela nous rend heureux et nous opprime, nous occupe et nous laisse en plan ; et nous-mêmes sommes bien des étants. Restons donc auprès de l'étant. Qu'avons-nous à faire de l'être ? »¹. Pourtant, ce constant évitement de l'être prend chez Aristote une forme lancinante – d'où l'intérêt ou le tournant spéculatif qu'il présente pour Heidegger qui voit en Aristote la question de cette différence impensée réapparaissant en filigrane derrière l'aporie générale de cette pensée –, puisque l'étant en tant qu'étant qui λέγεται πολλαχῶς est chez Aristote l'occasion d'une recherche de l'unité que Heidegger ne considère pas parvenir à satisfaction puisqu'elle s'achève dans l'unité ontique de l'ἀρχή et que l'unité complexe de la venue en présence ou de l'éclosion pure n'est pas prise en garde – ce qui revient non seulement à laisser de côté l'une des significations possibles de l'étant, celle du non-présent, mais également à finir par prendre le présent comme mesure quand la φύσις ne saurait s'y ramener. D'autre part, le problème relevé au début par Aristote, celui de l'être insituable, est pour Heidegger une preuve non assumée de la différence de l'être avec tout ce qu'il fait éclore. On ne peut nier ni la multiplicité des sens de « être » ni non plus l'unité invisible mais inévacuable en laquelle tous les étants se rejoignent pour tout simplement se tenir dans la présence. C'est donc en dépassant ce nœud aristotélicien vers l'amont qu'on peut selon Heidegger retrouver ce qui est évité de sorte qu'un problème tel que celui des πολλαχῶς λεγόμενα et de leur unité puisse émerger. « Il s'agit donc de dépasser Aristote ; non pas en avant au sens d'un progrès, mais en arrière en direction d'un decouvrement plus originnaire de ce qui a été fixé par lui »². Ce dépassement est celui qui conduira Heidegger à sa propre pensée, à la méditation de cette *différence ontologique entre l'être et l'étant* à laquelle ramène la question aristotélicienne de l'être insituable ; mais c'est un autre chemin qui a été historiquement emprunté par la philosophie sur la base de la conceptualité aristotélicienne, le chemin de la *différence métaphysique entre l'essence et l'existence*, différence qui fait

1. *Ibid.*, p. 19 ; AM, p. 28.

2. *Ibid.*, p. 82 ; AM, p. 88.

d'elle-même passer la métaphysique aristotélicienne de la subjectivité à la métaphysique moderne de la subjectivité.

**c) L'héritage recueilli après le tournant
platonicien-aristotélicien : la rection herméneutique
du schème hupokeiménique et l'instauration
de la différence métaphysique (*essentia/existentia*).**

Aristote marque donc l'accomplissement de la compréhension grecque de l'être-homme, fondée sur une entente de l'être comme lumière, présence, être-en-œuvre, être-agissant sous les yeux d'un soi ayant réduit son ouverture au visible : « Apercevoir simplement l'être de l'étant dans cette essence qui lui est propre et en tant que οὐσία, ἐνέργεια, ἐντελέχεια, dire cette aperception et la poser du même coup, voilà qui lui suffisait »¹. L'être est pensé comme se manifestant à partir de lui-même comme visibilité (ιδέα), donc comme étant essentiellement et initialement cette clarté qui « n'est accessible qu'au regard d'une contemplation qui lui correspond »². Le principe de contradiction, énonçant, comme chacun sait, l'impossibilité que tel étant puisse simultanément être et n'être pas, est la parole finale de cet achèvement de l'évolution de l'esprit grec par Aristote, achèvement qui expulse de l'espace de la pensée la considération de ce fond de non-étant qui, comme donation nue irréductible à toute chose du monde, imprègne néanmoins tout étant donné. Conséquence du rejet de la λήθη, le principe de contradiction élimine toute notion d'une absence horizontalement liée à l'étant : « selon Aristote, le principe de contradiction n'énonce rien que de l'essentiel concernant l'étant en tant que tel : toute absence demeure étrangère à la présence parce qu'elle entraîne la présence en sa propre non-essence [*Unwesen*] »³. Nous avons mentionné au début de la partie présente de ce chapitre deuxième, un texte de Heidegger faisant état d'une transition abrupte entre le platonisme-aristotélisme (qui installait puis s'installait dans l'ouvert *sans* retrait, faisait disparaître le combat contre l'inquiétant (la non-essence, l'absence, la λήθη) et la prise en vue de l'être-homme comme « le plus inquiétant »), et ses

1. GA 6.1, p. 544 ; N I, p. 469.

2. *Ibid.*

3. *Ibid.*, p. 543 ; N I, p. 467.

conséquences dans la modernité¹. Il nous est désormais aisé de reconnaître en ces quelques lignes ceux des traits de la métaphysique platonico-aristotélicienne (par ailleurs absolument irréductible en elle-même à ce qui va provenir de son exploitation) qui vont s'imposer à la postérité métaphysique et qui vont définitivement fermer l'accès à l'être comme décloison ou à l'étant comme résultat gratuit et gracieux de la grâce d'une donation.

Que retient en général la postérité, de cette ontologie mise en place par Aristote et Platon ? Tout ce que les notions d'εἶδος, d'ιδέα, d'οὐσία, d'ὑποκείμενον, d'ἐνέργεια, d'ἐντελέχεια, d'αὐτάρχεια, etc., permettent de penser mais ne pensent pas encore. Ainsi, l'étant est trouvé là, il n'est plus pensé comme soutenu d'une manière ou d'une autre par le domaine léthal dont il émerge, et – c'est l'officielle critique aristotélicienne de la doctrine platonicienne – son individualité subsistante ne saurait être ramenée directement à un principe intelligible puisqu'il n'y a de réalité que de l'étant particulier (critique qui n'est aux yeux de Heidegger, nous l'avons vu, qu'une façon d'imposer plus fortement le schème visuel de l'étant). L'étant est un produit, car sa matière a été in-formée, seulement en un second temps, selon un modèle précis, soit par la nature (qui n'a rien à voir ici avec la décloison de la φύσις) soit par l'homme. Cet étant est un subsistant amené à disposition ; en lui il n'y a plus de processus de manifestation ou d'apparition de soi-même en soi-même ; il n'est pas laissé s'avancer de lui-même dans la présence, mais on le pro-voque à apparaître selon la forme que seul pourtant l'étant lui-même est

1. Cf. GA 40, p. 67 (IM, p. 72-73) : « Le combat ne fait pas seulement surgir (*entstehen*) l'étant, mais encore le garde – et est seul à le garder – dans sa stabilité. Lorsque le combat cesse l'étant ne disparaît pas, mais le monde se détourne. L'étant n'est plus soutenu (c'est-à-dire maintenu comme tel). Il n'est plus alors que trouvé là, c'est l'inventorié. L'accompli n'est plus ce qui est installé dans des limites (c'est-à-dire placé dans sa forme), ce n'est plus que le produit fini, qui en tant que tel est à la disposition d'un chacun, le subsistant, en quoi il n'y a plus de monde qui mondaneïse – bien plutôt l'homme se fait maintenant le despote et le pilote du disponible. L'étant devient objet, que ce soit (aspect, image) pour le Regarder, ou bien, comme produit et chose calculée, pour le Faire. Le mondanéisant originaire, la φύσις, tombe maintenant au rang de modèle pour la reproduction et l'imitation. La nature devient maintenant un domaine particulier, par opposition à l'art et à tout ce qu'on peut fabriquer et organiser. Le se-dresser-en-s'épanouissant-originairement des puissances du perdominant, le φαίνεσθαι comme apparaître, au sens élevé de l'épiphanie d'un monde, cela devient maintenant visibilité montrable des choses subsistantes ».

susceptible d'apporter. La structure apportée par l'étant est inconsidérément prise comme mesure, le *résultat* de l'acte phusique comme principe... L'étant en son être finit par être victime de ce qu'il donne : ce qu'il donne est pris contre lui afin qu'il donne encore plus. Une opposition entre l'art (au sens du savoir-faire ou de la production) et la φύσις se fait jour, ce qui exprime implicitement le refus du procès de production phusique auquel on surajoute finalement un mode de production plus maîtrisable, l'art (τέχνη). Et si l'art est dit imiter la nature, ce constat ne fait que mettre en relief la façon dont l'art est envisagé : comme le complément d'une φύσις qui ne dévoile pas suffisamment et qu'on affuble d'une suppléance productrice. Le soi humain prend sans y penser ce que la φύσις lui remet en main propre, à savoir le pouvoir de produire (de porter en avant, de porter à stance), pour se l'approprier. Oublieux de l'origine de son ipsité même qui plonge les yeux dans l'obscurité de la béance initiale, il ne finit par voir dans ce qui s'offre à lui qu'un subsistant indépendant non soutenu par un quelconque procès de dévoilement, il ne saisit qu'un simple en-face utilisable et malléable à volonté. L'homme, qui déjà ne prenait pas en charge pensivement son éventuel lien à la φύσις, s'interdit la voie qui pourrait lui y faire penser ; le soi devient véritablement méta-physique, ou plus rigoureusement méta-physique : il se coupe de « ce dont pourtant personne ne peut se cacher » (Héraclite), il oublie ce qui lui donne d'être celui qu'il est, il se sépare de toute possibilité de penser son fond, il se détourne de son propre élément. Il est bien entendu toujours gouverné en secret par l'être (même et surtout, comme nous le verrons, dans cet acte de se détourner de l'être), mais l'être, l'inquiétante béance dont toute contrée visible surgit énigmatiquement, cesse de constituer la possibilité d'une quelconque mesure ou référence : le soi se meut dans ce que l'être lui envoie, sans s'intéresser au donateur lui-même, à savoir le don pur. Toute donation s'estompe au profit de ce qui est donné dans le donner. L'étant donné seul importe pour la métaphysique, sa subsistance seule s'impose au soi. Ainsi, « autant qu'ils voient, nos yeux effacent »¹.

Le soi n'a plus d'oreilles pour entendre la possibilité qu'il n'accomplissait pas quand il pouvait néanmoins encore l'entendre, la possibilité de se souvenir de l'advenir lui-même. Il n'est plus en mesure d'entendre l'injonction d'Anaximandre, c'est-à-dire de

1. J.-L. CHRÉTIEN, *Effractions brèves*, « En souffrance », p. 11.

garder à la pensée le lien à ce retrait auquel il lui a été accordé d'avoir accès, ni de devenir celui qui recueille en son abri cet être qui lui est « remis en main propre » – manière dont Heidegger traduit l'expression d'Anaximandre κατὰ τὸ χρεών, en affirmant qu'elle est « la sentence qui dit l'injonction de l'être et l'être comme injonction »¹. Χρεών est le plus ancien nom donné par la pensée à l'être de l'étant. Il signifie « laisser se déployer en présence quelque chose de présent en tant que présent », ou encore « délivrer quelque chose à son déploiement propre et le maintenir, en tant qu'ainsi présent, en ce maintien sauvegardant »². Mais le présent donné par et dans cette donation préservante-sauvegardante n'est plus pris en charge comme tel par le soi ; la structure du soi cesse de se comprendre selon la modalité de ce laisser-être recueillant et recueilli, elle cesse de se laisser régir par l'origine et se meut à présent dans ce que l'origine accorde, sans regarder l'accord lui-même. L'étant est détaché du flux vivant qui le porte au paraître. Ce qui est remis à notre sauvegarde se trouvant détaché de son fond, τὸ χρεών, l'acte de remettre en main propre ou de confier à la pensée, « la nécessité qui nécessite l'être-homme »³ ou qui fait appel au soi, n'apparaît plus que comme le fait appauvri de pouvoir manier. Lorsque la figure ontologique fondamentale devient l'étant, la structure du soi se borne à se confondre elle-même avec le statut de simple technicien de cet étant-subsistant qu'elle ne retient alors et qui ne s'impose dès lors que comme une pure disponibilité à portée de main.

Cette notion de *disponibilité* devient ainsi le principal caractère de l'être de l'étant. La pensée aristotélicienne la désigne après Platon et, comme nous savons, par le concept d'οὐσία, dont les multiples traductions et multiples usages, parfois inconscients, scandent l'histoire de la philosophie, au point qu'il est difficile d'y entendre aujourd'hui le sens initial (que Heidegger tente de retrouver en remontant selon son habitude à la dimension vernaculaire de la langue en question). C'est à partir de ce mot que se développe toute la philosophie ultérieure et que la métaphysique de la subjectivité prend tout son sens.

1. GA 51, p. 123.

2. GA 5, p. 367 ; Ch., p. 443.

3. GA 51, p. 116.

En même temps qu'il définit l'οὐσία dans le cours de 1927, Heidegger y introduit son auditeur par ce qui ne constituera pas seulement un rappel mais une indication importante sur l'enchevêtrement de l'intérêt du soi et de sa compréhension de l'étant comme οὐσία. L'auteur accompagne la méditation sur l'οὐσία en parlant de la *Fertigkeit* de l'étant : « L'é-vidence (εἶδος) et la frappe (μορφή) renferment à chaque fois tout ce qui appartient essentiellement à la chose en question. Elles constituent par là la limite de ce qui détermine une chose comme finie, achevée. L'é-vidence, dans la mesure où elle renferme la totalité liée des déterminations réelles est également conçue comme ce qui caractérise l'achèvement, l'être-prêt [*Fertigkeit* : l'apprêt, la disponibilité] de l'étant »¹. Cette caractéristique de l'étant fini, la *Fertigkeit*, l'être-prêt, l'être-prêt-à-l'usage ou l'être-disponible, assure le lien direct du rapport à l'étant avec le comportement fondamental d'un soi qui ne porte exclusive attention qu'à la frappe ou l'aspect de l'étant mis en jeu. Le soi est alors un se-tenir-prêt à ce qui est prêt. Cette attitude est une considération expresse de « ce qui est figuré dans la configuration, frappé dans la frappe, produit et fabriqué dans le produire »². Ainsi, « donner figure, donner forme, produire signifie faire venir au jour, tirer de ». C'est un comportement fondamental inscrit dans la structure même du soi³ : le soi accompagne la mise au jour de ce qui vient au jour ; pour un peu il la forcerait, mais ne le fait pas encore, comme nous savons.

C'est cette attitude d'attente de la disponibilité, ce rapport fondamental à l'étant, qui a pour immédiat corrélat l'apparaître de l'étant sous la guise de l'οὐσία, puis dans la thématization plus précise de celle-ci chez Aristote comme ce qui dans l'étant est l'οὐσία toujours présente ou la présence qui se tient sous l'étant, la présence d'un εἶδος configurateur effectif de la matière, bref, l'ὑποκείμενον : « Her-stellen, pro-duire, signifie aussi mettre au jour dans le cercle plus ou moins large de l'accessible, ici, à cet endroit, dans le là, de telle sorte que le produit se tienne de lui-même pour soi, présent en tant que consistant pour soi, et ainsi qu'il soit pro-jacent. Telle est l'origine de la détermination grecque de l'ὑποκείμενον : *das Vorliegende*, le pro-jacent. Ce qui de prime abord et constamment

1. GA 24, p. 152 ; PFP, p. 137.

2. *Ibid.* : PFP, p. 137-138.

3. Cf. *ibid.*, p. 152 sq. ; PFP, p. 138.

est pro-jacent dans le cercle immédiat des comportements de l'homme et par conséquent toujours disponible, c'est l'ensemble formé par les *choses d'usage* auxquelles nous avons constamment à faire »¹. L'οὐσία se précise en ὑποκείμενον. Les deux termes rejoignent leur signification : l'étant-disponible, cet étant qui est le plus propre à satisfaire le soi quotidien, devient l'étant-permanent. Le proprement étant de l'étant est ce qu'il a de visible ou de disponible, ce qui gît sous la main, l'οὐσία, conception de l'étant dont le règne s'impose sous le nom de sa traduction par substance : « *la conception et la continuation traditionnelle du problème de l'être depuis l'Antiquité est dominée et régie par l'interprétation de l'οὐσία comme substance, ou mieux comme substantialité : la substance, tel est alors le proprement étant dans l'étant* »². Et si ce problème de la substance a fini par attirer à lui toutes les autres questions concernant l'être et l'origine de l'ipséité, « ce n'est pas un hasard : Platon et Aristote ont eux-mêmes donné des impulsions en ce sens »³. L'impulsion finale a été celle de la reformulation ou de la précision du concept de l'οὐσία en celui d'ὑποκείμενον qui pour Heidegger assure la disponibilité de l'être-présent de l'étant comme permanence et présence de l'être-dévoilé à présent au cœur même de chaque étant dévoilé. L'ὑποκείμενον consolide la conception de l'étant comme ce qui se tient présent là en donnant à l'οὐσία un concept précis pour dire sa permanence : « *Substantia, id quod substat*, ce qui se trouve en dessous, ὑπόστασις. Nous rencontrons cet ὑπό dans l'interprétation aristotélicienne du mouvement : à titre de premier moment structurel, s'y est imposé l'ὑπομένον : ce qui, dans le changement des qualités, donc dans leur altération et ainsi dans la transformation de la chose, demeure conservé, ce qui se conservant, gît pour ainsi dire solidement [*festliegt*] : κεῖσθαι – ce qui explique qu'ὑπομένον ait souvent pour équivalent ὑποκείμενον. Ainsi donc, dans la teneur la plus interne du concept de substance, se maintient le caractère de la permanence demeurante, c'est-à-dire de la présence constante »⁴. Nous retrouvons ici, dans les termes redondants de « présence constante » ou de « permanence demeurante », le redoublement des acquisitions du

1. *Ibid.*, p. 152-153 ; PFP, p. 138.

2. GA 31, p. 65 ; EL, p. 71.

3. *Ibid.*

4. *Ibid.*, p. 65-66 ; EL, p. 72.

platonisme, ou leur consolidation, opéré par la pensée aristotélicienne qui donne possibilité de penser la présence concrète au cœur de l'étant et la solide conservation de ce qui est déjà affirmé être présent et conservable.

La notion d'ὑποκείμενον, de jacence-au-fond, est la notion-clé de toute métaphysique de la subjectivité en tant que cette dernière est avant tout une métaphysique du primat de la teneur substantielle du « sujet », c'est-à-dire une métaphysique de la subjectité. Ὑποκείμενον est traduit par *subjectum*, et c'est ce *subjectum*, accomplissant la structure substantielle et monolithique de la subjectivité moderne, que Heidegger rappelle être avant tout une *subjectité*, c'est-à-dire une structure proprement *hupokeiménique*. La subjectivité moderne est pensée comme *res (cogitans)*, c'est-à-dire comme un étant, et le caractère de l'étant, en tant qu'étant-subsistant-disponible, est l'ὑποκείμενον de l'ontologie, grecque, ce que le latin traduit précisément par *subjectum*. *L'essence de la subjectivité moderne sera ainsi dessinée par la figure de la subjectité.* Et c'est l'ὑποκείμενον qui, imposant peu à peu à partir d'Aristote sa structure monolithique à tout étant, devient potentiellement mesure de toute interprétation de la structure du soi dès lors réduit à la simple étantité d'un moi-présent-subsistant. « Jusqu'au début de la métaphysique moderne à partir de Descartes et encore à l'intérieur de cette métaphysique même tout *étant*, pour autant qu'il en est un, se voit conçu en tant que *subjectum*. C'est là la traduction et l'interprétation latines du grec ὑπο-κείμενον et signifie le sous-jacent à la base, ce qui par soi se trouve comme donné déjà au préalable. [...] *Subjectum* est selon le concept de son essence cela même qui en un sens éminent se trouve toujours préalablement donné et sous-jacent à autre chose et ainsi en est le fondement. De ce concept d'essence du *subjectum* il nous faut à l'origine écarter le concept « homme » en général et pour cela aussi les concepts « moi » et « égoïté ». Sujet – quelque chose de préalablement donné à partir de soi-même – ce sont aussi et d'abord les pierres, les plantes, les animaux non moins que les hommes »¹. La structure de la subjectivité est conçue sur le mode de l'*idem* comme une unité fermée (opposée à l'ouverture propre à la modalité de l'*ipse*), autrement dit comme identique à *la structure de l'étant : la subjectité*. La subjectité impose sa frappe à la pensée du soi et restreint la structure

1. GA 6.2, p. 124-125 ; N II, p. 115.

du soi à un simple comportement hupokeiménique, passant sous silence la structure fondamentale-ekstatique de toute ipséité qui peut comprendre quelque chose comme l'être et qui se mesure originellement à l'inquiétante originelle de cette béance source de jaillissement. Quand il se mesurera lui-même après Aristote, le soi le fera à l'aune de cette forme de tout étant qu'est l'οὐσία ou la *substantia*, l'ὑπο-κείμενον ou le *sub-jectum* : comme le dit Heidegger, « la subjectivité apparaît alors en tant qu'un mode de la *subjectité* »¹.

L'homme grec finit donc par dégager sa propre essence à partir de l'étant que le rapport au non-occulté, à présent passé sous silence autant que le rapport à l'occulté, laisse se présenter et occuper le devant de la scène au détriment de l'horizon même de son surgissement. Heidegger résume dans un beau texte ce mouvement qui va de la présence du visible à la libération ontico-structurelle du moi, et montre la collusion structurelle entre l'apparition de la notion de moi et l'auto-limitation par le soi de sa propre ouverture : « Par son attardement dans le district du non-occulté l'homme appartient à une ambiance que délimite ce qui se présente à lui-même. Appartenant à cette ambiance, il assume du même coup une délimitation eu égard au non-présentifié. C'est ici par conséquent que le soi de l'homme se voit destiné au « moi » à chaque fois présent par la *restriction* au non-occulté ambiant. L'appartenance ainsi restreinte à l'ambiance du non-occulté, contribue à constituer l'être-soi de l'homme. C'est par cette restriction que l'homme devient l'ἔγώ, mais non pas par un élargissement de *telle sorte* que préalablement le moi, se représentant soi-même, s'érigeât en tant que centre et mesure de toutes choses représentables. Le « moi » pour les Grecs est le nom pour l'homme qui se soumet à cette restriction et qui par-devers soi est *lui-même*. L'homme, dans le rapport fondamental à l'étant, éprouvé au sens grec, est μέτρον, *mesure*, pour autant que *modérant* à chaque fois son propre soi à l'ambiance restreinte de la non-occultation, il laisse cette *modération* devenir le trait fondamental de son essence »². Cette modération est celle par laquelle le soi se restreint au district de l'ouvert-*sans-retrait*. Cette restriction, qui fait de l'homme un amant de la luminosité, ne voulant habiter

1. *Ibid.*, p. 411 ; N II, p. 361.

2. GA 6.2, p. 121-122 ; N II, p. 112-113.

que dans la clarté de l'étant ou des « astres domestiques »¹, demeure « modérée » chez les Grecs, mais ce qui se présente encore comme une « modération modérée » chez l'homme grec laisse progressivement la place à la démesure propre au principe de la subjectivité moderne caractérisée par la volonté pour le soi de se réduire non seulement soi-même à la clarté mais également tout ce qui demeure dans le recouvert et qui se voit ainsi systématiquement convoqué hors de tout retrait afin que rien, pas le moindre étant, ne demeure éloigné de l'emprise de la subjectivité.

Le processus d'interprétation ontique de la structure du soi est à présent mis en place. Il ne reste plus qu'à constater une différence de degrés entre la pensée grecque finissante et l'émergence de la subjectivité moderne qui n'en est au fond que l'épanouissement, une différence de degrés entre l'ἐγώ et l'*ego*. Il subsiste certes une différence fondamentale entre l'homme grec dont témoigne la pensée d'un Protagoras (dont l'homme-mesure, comme le montre Heidegger, est précisément celui qui se mesure ou se modère) et l'homme de la métaphysique de la subjectivité triomphante qui apparaît explicitement avec Descartes. La figure de Protagoras est importante pour comprendre pleinement la façon dont le soi, dès avant Platon, prend une décision, que Heidegger montre consciente, contre le voilement tout en installant ses quartiers dans le désoculté. La pensée fixée par la conceptualité aristotélicienne qui va imposer son lexique et sa problématique aux siècles futurs, qui va produire puis traverser la philosophie scolastique et déboucher sur l'*ego* cartésien, est la synthèse d'une décision contre le voilement et d'un établissement de la légitimité de l'être-purement-visible, ce qui prend chez Heidegger la forme d'une synthèse de Protagoras et de Platon. Notre but est désormais de penser l'exploitation de la pensée antique par la métaphysique ultérieure qui aboutit au primat avoué de la subjectivité ; dans ce but, regardons rapidement en arrière afin de saisir dans la position fondamentale de Protagoras une origine impensée directement agissante sur les lignes directrices de la pensée qui va exploiter la conceptualité aristotélicienne².

1. SAINT-JOHN PERSE, *Strophe*, VI, in *Amers* ; *Œuvres complètes*, p. 310.

2. Agissante non en tant que telle bien sûr, mais en tant que véhicule d'une tendance grecque fondamentale à vouloir l'installation de l'être-homme dans le dévoilé, tendance accomplie par Platon et Aristote, transmise par eux et non bien entendu par le rayonnement propre de la pensée de Protagoras. Cette pensée n'est ici

Pour Protagoras, comme le souligne Heidegger en un moment de sa réflexion sur le nihilisme européen¹, l'homme installe sa demeure dans le non-occulté, dans la sphère du visible ; mais il subsiste dans la pensée protagoréenne une profonde et fondamentale restriction : si l'homme n'obtient son essence que de l'habitation prolongée dans la sphère du manifeste, cet espace de manifestation est cependant reconnu comme n'étant pas le terme le plus profond de l'être. C'est là que se tient pour Heidegger l'aspect le moins connu de ce qu'on appelle trop rapidement son relativisme. « Il y a en effet toutes sortes de choses qui empêchent de percevoir l'étant en tant qu'un tel ; tant la non-évidence (c'est-à-dire l'occultation) de l'étant que la brièveté de l'histoire humaine »². Le non-voilement reste exposé à un voilement endémique, et le soi de l'homme, s'il s'ipséise à l'intérieur de l'éclaircie, n'en reste pas moins porteur d'une conscience encore capable de se rapporter à ce qui jamais ne s'ouvre complètement. « L'homme est à chaque fois la mesure de la présence et de la non-occultation par la modération, la juste mesure dans laquelle il *se restreint* à l'ouvert immédiat, sans pour autant nier le plus lointain céleste, ni s'arroger une décision quant à la présence et à l'absence de celui-ci »³. L'ἐγώ protagoréen n'a place que dans l'espace de la manifestation, il est donc en rapport à l'étant et mesuré à cet étant : « Pour Protagoras, le « moi » se détermine par l'appartenance, chaque fois délimitée, au non-occulté de l'étant. L'être-soi de l'homme se fonde dans la confiance qu'inspirent l'étant non-occulté et son ambiance »⁴. Nous reconnaissons ici sans difficulté la tendance accomplie par Platon puis Aristote qui ne se sont certes pas abreuvés à la pensée protagoréenne proprement dite, mais qui ont continué l'impulsion grecque

analysée par Heidegger qu'en vue de montrer en quoi *un esprit grec fondamental*, représenté de manière éloquente par Protagoras – esprit dont la prégnance et la portée rendent inutile de relever l'opposition criante entre Platon et Protagoras –, *fait loi sur toute l'histoire de la métaphysique et son développement en métaphysique de la subjectivité*.

1. Cf. GA 6.2 (*Nietzsche II*), ou GA 48. Cf. également le *Supplément à L'époque des conceptions du monde*, in GA 5, p. 102-106 ; Ch., p. 133-138.

2. Heidegger citant et traduisant un fragment de Protagoras, in GA 6.2, p. 122 (N II, p. 113) : πολλὰ γὰρ τὰ κωλύοντα εἰδέναι ἢ τὰ ἀληθὴς καὶ βραχὺς ὢν ὁ βίος τοῦ ἀνθρώπου. Traduction similaire in GA 5, p. 105 ; Ch., p. 137.

3. GA 6.2, p. 123 ; N II, p. 113.

4. *Ibid.* ; N II, p. 114.

en faveur du dé-couvrement et de l'installation dans le hors-retrait, impulsion ici représentée par Protagoras.

L'homme métaphysique est donc prêt à déployer ses ailes (puisque le soi est déjà vu comme appartenant exclusivement au district du dévoilé) ; mais la confiance en l'étant manifeste est toujours et quand même grevée d'un arrière-fond d'insaisissable, ce qui se répercute sur la structure même de l'étant, relativise sa stance, et l'empêche ainsi d'être réduit à un pur état de disponibilité. Sous-tendu par un abîme, l'étant n'est pas une stabilité sur laquelle il serait prudent de s'appuyer. La pensée de Protagoras se meut dans le souvenir de la λήθη, λήθη qu'elle va essayer d'évacuer à sa manière. L'ἐγώ est donc en quelque sorte indéfectiblement soumis à l'étant, mais Protagoras admet la précarité d'un champ de manifestation régi par une occultation première – ce qui pour Heidegger révèle que, chez Protagoras, le soi se rapporte bien en son propre être à l'occultation, et que c'est lui qui, après avoir fait l'épreuve de la λήθη, *se cantonne de soi-même* à la contrée du manifeste. Cette occultation première est une obscurité béante et la lumière qui en jaillit est un heureux et inexplicable accident, qu'il faut accueillir et dont il faut profiter avec à-propos afin de poser « modestement » les assises de l'ἐγώ dans le domaine, reconnu comme restreint, de cette mise à découvert. Il y a conscience et refus simultanés de la λήθη.

Cet être-ouvert n'étant pas une guise stable et assurée de l'être de l'étant, elle incite le soi protagoréen à accueillir modestement cette harmonie et cette disponibilité de surface. Le découverture de l'étant ne provoque donc encore aucune volonté de domination, puisque l'étant ne se donne pas comme quelque chose de purement disponible ; mais l'ἐγώ est invité à installer son monde. L'étant n'est visible que dans l'intervalle d'une invisibilité fondamentale. Le statut du soi est donc empreint d'une ambiguïté fondamentale, une tension que fera seule cesser la prévalence *affirmée* de l'οὐσία : le soi de l'homme n'ignore pas l'occultation qui règne au cœur des choses, il a donc rapport à elle ; mais refusant un tel rapport au nom d'impératifs utilitaristes, Protagoras invite l'homme à construire son séjour dans le champ du visible quand bien même celui-ci serait précaire et menacé d'imminent retour à la λήθη : tout vaut mieux pour le soi que de se confronter à l'être comme λήθη. « La position métaphysique fondamentale de Protagoras n'est qu'une

restriction »¹. Car la doctrine protagoréenne enseigne la nécessité pour l'homme d'installer son habitation dans la clarté *relative* du visible, de se rapporter aux étants dans la mesure de leur utilité pour l'individu. Cette installation dans le non-occulté n'a dans la pensée de Protagoras aucun fondement vraiment solide, au contraire de la pensée de Platon ; elle est faite d'une *décision* contre l'être en tant qu'être. Le rapport du non-voilé au voilé est reconnu en son originalité, mais Protagoras incite au refus d'un tel ordre. Le soi reconnaît le voilement essentiel mais refuse son rapport à lui en établissant lui-même le cadastre de son ipséité selon les contours de la disponibilité : celle-ci n'est pas absolue, mais il faut au moins profiter de la relativité et de la relative disponibilité qui paraissent nous être accessibles.

Le soi refuse sa propre relation à l'occultation qui s'impose à lui, mais, contrairement à la mentalité qui se faisait jour dans le chœur d'*Antigone*, ce refus n'a plus rien d'un combat ; il n'est pas un refus endurant, cherchant à se maintenir dans le combat lui-même : le combat est bien plutôt motif de fuite dans une contrée où il est possible d'instaurer un rapport plus lisse à quelque chose d'apparemment plus accueillant et plus lumineux. Il y a donc fuite du soi dans un district ontique qui n'est pris en garde ni dans sa provenance originaire, ni dans sa clarté dérivée (dernier aspect que Platon à l'inverse prendra en charge), un district dont la validité n'est jamais prouvée mais seulement décidée, un district par conséquent miraculeusement chu de ce « désastre obscur » qu'est la λήθη. Ainsi, la pensée de l'occultation est encore présente, l'obscur est encore le régisseur fondamental de la clarté, mais l'homme de Protagoras décide de réduire son soi à refuser le rapport à la nuit fondatrice, et s'oblige à se contenter d'un rapport à l'étant-présent avec lequel seulement, et c'est précisément la dignité de cet étant pour Protagoras, il est possible d'instaurer des liens constructifs, des relations d'utilité et de valeur pour la vie immédiate et quotidienne. N'est au fond digne d'intérêt que ce qui permet de telles relations. « L'homme de la relation fondamentalement grecque à l'étant et à son être-à-découvert [*Unverborgenheit*] est μέτρον, mesure, pour autant qu'il prend sur soi de ne pas outrepasser la sphère de dévoilement limitée au rayon de présence d'un je, reconnaissant ainsi le retrait de l'étant avec son indécidabilité quant à la présence ou à

1. GA 5, p. 105 ; Ch., p. 137.

l'absence de celui-ci »¹, et c'est ce dernier point qui distingue l'ἐγώ protagoréen de l'ego de la philosophie moderne. Au point de vue historial, l'étant ne peut pas encore nous être soumis entièrement, il n'est pas encore pleinement disponible en son être ni donc parfaitement maîtrisable, car le cèlement est toujours prépotent aux yeux de cette pensée, celle-ci n'ayant pas en cela complètement oublié l'être en son mystère, et le soi cherchant sa place au milieu du présent dont la présence est vécue comme une faveur mystérieuse et inexplicable (de laquelle Protagoras affirme qu'il n'y faut rien penser) ; mais *cet oubli de l'être est précisément ce que nous recommande Protagoras* : oublions tout ce en face de quoi nous ne pouvons rien, occupons-nous de ce que nous pouvons maîtriser, de ce qui est purement humain. Ainsi, l'oubli de l'être, non encore total, a été choisi et est en passe de le devenir, puisque n'est dit concerné l'homme que le dévoilé ou ce qui prend place dans la contrée du sans-retrait. L'étant n'est pas encore pure disponibilité, mais tout ce qui peut être utilisé à tel instant doit l'être du mieux possible afin d'assurer la domination – provisoire mais réelle au moins pour un temps, réelle le temps d'un présent, le temps d'un étant – de celui qui, plus habile, saura utiliser ce que la clarté de ce qui est venu au jour offre en partage.

Pour Heidegger, Protagoras et Platon, les deux célèbres adversaires, s'entendent pourtant sans le savoir sur ce point plus important que leur opposition et qui suffit même à la faire passer au second plan : accorder la première place à la clarté de l'ouvert sans retrait. Il suffit alors de biffer la relation encore présente au voilement (Protagoras) et de n'avoir d'yeux que pour le visible (Platon), pour que soient mis en place, sur la base de l'exploitation du concept d'οὐσία en ὑποκείμενον (Aristote), les fondements d'une interprétation technique de l'étant en tant que pur visible disponible pour un usage théorique ou pratique. Voilà donc les bases de la naissance de la métaphysique de la subjectivité : une synthèse, en Aristote, d'une tendance grecque à se décider contre le retrait, tendance dont les fondements rationnels seront établis par Platon et consolidés par un Aristote transmettant ainsi aux pensées ultérieures un héritage précis en qui est fermement inscrit la possibilité de la subjecti(vi)té et de la domination sur l'étant d'une réalité

1. *Ibid.* : Ch., p. 136-137.

humaine errant loin de l'origine tout en se voulant progressivement seule origine.

L'étant devient, avec l'οὐσία comme principe de la compréhension de son être, le pur disponible qui n'a plus aucun rapport à l'occultation, celle-ci demeurant complètement impensée et le retrait demeurant entièrement en retrait ; le mot ἀλήθεια lui-même reste impensé en sa chair. L'étant n'est plus qu'un étant-sous-la-main (*Vor-handen*). L'acte même qui nous a remis en main propre le pouvoir de laisser-être, de dévoiler, de nommer, s'efface ; il ne reste plus que la main du simplement hu-main, coupée de sa provenance, ne se présentant plus que comme un simple organe, une faculté brute à la domination de laquelle tout présent est maintenant exposé. « Ce qui est ainsi présent-là-devant-sous-la-main (*vor-handen*) vaut pour l'expérience quotidienne comme ce qui est au premier chef. Le bien disponible, l'avoir, c'est l'étant au sens absolu, en grec, l'οὐσία. Le mot οὐσία désigne encore à l'époque d'Aristote, alors que son acception philosophico-théorétique a déjà été fixée terminologiquement, la propriété, le bien au soleil, les richesses. L'authentique signification pré-philosophique de l'οὐσία se maintient encore. C'est pourquoi *étant* désigne ce qui est présent *sous-la-main, disponible* (*vorhandenes, Verfügbares*) »¹.

L'apparition de la notion d'οὐσία est contemporaine d'une interprétation pro-ductive de l'étant comme outil au service de l'homme, ou, ce qui est la même chose, de l'étant comme soumis au regard de l'homme et réduit à ce qui en lui peut venir au jour pour une *prise* en vue : « Pour le comportement productif, la vue ne constitue pas un élément annexe, mais elle lui appartient positivement et structurellement ; c'est elle qui dirige le comportement. Il n'est donc pas étonnant que ce voir, au sens de la vue circon-specte, telle qu'elle appartient à la constitution ontologique du produire, vienne au premier plan dans l'interprétation ontologique du *quid* de ce qui doit être produit. Toute formation et toute frappe possèdent d'emblée un aperçu (*Aus-sicht*) sur l'é-vidence (*Aussehen*) (εἶδος) de ce qui doit être pro-duit. On notera déjà ici comment le phénomène de la vue, dans la mesure où il fait partie du produire, s'annonce dans la caractérisation de la quiddité d'une chose au sens de l'εἶδος. Dans la production, ce que la chose était se trouve déjà préalablement pris en vue. D'où le primat dans l'ontologie grecque des termes comme

1. GA 24, p. 153 ; PFP, p. 138.

ἰδέα, εἶδος, θεωρεῖν. Platon et Aristote parlent de « l'œil de l'âme » (ὄμμα τῆς ψυχῆς), celui qui voit l'être. Il n'est pas d'emblée nécessaire que la prise en vue du produit, ou de ce qui doit être produit, soit déterminée comme considération théorique, au sens strict, il s'agit tout d'abord simplement du « prendre en vue » au sens de l'orientation circon-specte¹. » Heidegger nous montre ainsi le lien de la conceptualité d'Aristote avec le platonisme, et les conséquences « productivistes » possibles de la compréhension de l'être de l'étant comme Idée, possibilités qui vont s'imposer après les Grecs dans la métaphysique de la subjectivité. Le soi cherche sa place dans l'étant et non comme configurateur de cet étant par l'accès à l'éclaircie de l'être. Agrippé à l'être réduit à l'οὐσία, la main sur ce « bien au soleil », le soi cherche sa place au soleil et sous le soleil de l'étant le plus étant ; cette recherche deviendra une revendication. Comme le dit un fragment de Pascal : « C'est là ma place au soleil. Voilà le commencement et l'image de l'usurpation de toute la terre »².

Le mouvement de la perte de la pensée de l'être en tant qu'être chez les Grecs est clair, ainsi que le mouvement de va-et-vient entre le modèle ontique appliqué à l'homme et l'interprétation ontique de la totalité par l'homme. La caractéristique d'ensemble et le mouvement général de l'interprétation grecque de la subjectivité telle qu'elle sera reçue, selon Heidegger, par la postérité métaphysique sont ainsi résumés par Rémi Brague : « Pour Heidegger, la philosophie ancienne n'a pas simplement oublié ou négligé la subjectivité. Elle était consciente de ce que le mode d'être de celle-ci a de particulier. Mais, incapable de l'interpréter dans une optique appropriée, elle a dû la faire entrer tant bien que mal dans le modèle ontologique dominant, celui de la *Vorhandenheit*. Les Grecs ont emprunté à la réalité mondaine le modèle qui leur permet de penser le *Dasein*. Et, en sens inverse, ils ont interprété le monde à partir de la représentation de l'homme qu'ils avaient obtenue de la sorte. Une certaine anthropologie permet d'universaliser le modèle ontologique de la *Vorhandenheit*, qui à son tour est plaqué sur le *Dasein* »³. Avec la pensée de l'étant comme ὑποκείμενον,

1. *Ibid.*, p. 154 ; PFP, p. 139.

2. PASCAL, *Pensées*, fragment 64.

3. R. BRAGUE, « La phénoménologie comme voie d'accès au monde grec », in *Phénoménologie et métaphysique*, p. 259.

c'est-à-dire comme déposé en sa visibilité-en-dessous, et tous les concepts fondamentaux condensés en lui – essentiellement l'οὐσία (fond de richesse, disponibilité) et l'εἶδος – le primat de l'étant se trouve définitivement établi et consolidé pour vingt-cinq siècles. La figure de l'étant, c'est-à-dire l'aspect visible (toujours dérivé) de la donation, devient, à rebours de tout le processus qui l'a vu naître, celle du fondement de tout étant ; le dérivé devient l'origine ; la question de l'étant en tant qu'étant se voit supplantée par celle de savoir ce qui en l'étant est le plus étant. Dans la lignée platonicienne, « les Idées sont, en chaque étant, ce qui est, *das Seiende jedes Seienden* »¹, l'étant de l'étant. L'étant, de dérivé qu'il était, devient principe, et plus la pensée s'approche de la forme de tout étant en sa pureté, c'est-à-dire plus elle parvient à s'élever à une conception généraliste de l'étant selon le modèle de la chose stable perpétuellement présente, et plus elle se considère comme chez elle. Le fond de tout étant n'est plus la poussée originaire et originaiement voilée qui lui donne d'être ce qu'il est, mais ce qui est fixe dans chaque étant et ne change pas, bref ce que l'étant est en soi-même, son *Was* ou son *quid*. Ce que l'étant est en soi-même, son en-soi, est ce en quoi le soi peut se retrouver en son immédiateté : ce que la pensée médiévale nomme la quiddité, ou l'*essentia*, est en fait ce qui s'offre directement à un soi définissant sa propre structure comme vue immédiate. Si le soi se tient lui-même en posture d'attente de ce qui se donne immédiatement en soi-même, c'est le plus visible de l'étant visible qui se donne alors à lui.

À partir du moment où le soi se règle sur la vue et non sur le jet du regard lui-même qui le rend possible, à partir du moment où l'étant est donc établi malgré son caractère dérivé comme l'origine même, « à partir du moment où l'essence de l'être réside dans la quiddité (l'idée), la quiddité, étant par excellence l'être de l'étant, est aussi ce qu'il y a de plus étant dans l'étant. Elle est ainsi elle-même l'étant véritablement : ὄντως ὄν. L'être en tant qu'ἰδέα est maintenant promu au rang d'étant véritablement, et l'étant lui-même [...] tombe au niveau de ce que Platon appelle μὴ ὄν, ce qui en vérité ne devrait pas être, et aussi bien, à proprement parler, n'est pas, parce qu'il défigure toujours l'idée, la pure é-vidence, en la réalisant, en l'informant dans la matière. De son côté, l'ἰδέα devient le παράδειγμα, le modèle. L'idée devient en même temps et nécessairement

1. *GA* 9, p. 228 ; *Q I* et *II*, p. 455.

l'idéal. L'imitation n'est pas à proprement parler, elle a seulement part à l'être, μέθεξις. Le χωρισμός est chose faite, la faille est ouverte entre l'idée, qui est l'étant véritable, le modèle, l'original, et le non-étant – à proprement parler – l'imitation, la copie »¹. Ce que Heidegger ne souligne pas quand il analyse la pensée de Platon pour elle-même et loin des traditions interprétatives, est néanmoins systématiquement relevé quand il s'agit de remarquer ce que les successeurs en ont retenu, ce qui explique les différents registres de lecture opérés par Heidegger et les différents degrés de sévérité de sa pensée qui peut tout autant s'inspirer de certains passages de Platon ou d'Aristote en qui il se reconnaît parfois des précurseurs, que mettre en cause sans concessions la tendance générale de ces pensées qui aboutira à la métaphysique de la subjectivité. Nous nous situons nous-mêmes à présent dans la façon dont les Grecs ont été utilisés par leur postérité médiévale puis moderne. Ainsi apparaît au sein même de l'étant absolutisé un χωρισμός (dont Heidegger nie parfois l'existence chez Platon ou qu'il renvoie à une interprétation superficielle de sa pensée), une fissure et un fossé entre d'une part ce qui en lui reste inchangé, le plus étant, l'Idée paradigmatique, et d'autre part ce en quoi l'étant le plus étant s'incarne ou tombe, à savoir un étant purement contingent, chaque fois différent, voué au changement et à la corruption. Une différence se fait jour au sein de l'étant lui-même, entre un étant suprême (*Ens summe*) et un moindre étant qui tient néanmoins de l'étant suprême tout ce qu'il a d'étant. Le soi ne peut s'empêcher de découper au cœur même du monde des régions hiérarchisées et au cœur de l'étant particulier des strates étagées en profondeur : il distingue ainsi ce qui relève de l'essence et ce qui relève de l'existence ou de ses accidents. C'est ce que Heidegger appelle la *différence métaphysique*.

Que signifie la possibilité pour le soi d'établir une telle différence ? Est-ce la seule distinction ontologique dont le soi est capable ? Heidegger met en évidence une autre forme de distinction ontologique, inscrite au cœur du soi : la *différence ontologique*, une différence non plus entre l'essence et l'existence, mais entre l'être et l'étant. L'homme est celui dont le soi questionne vers l'être de l'étant, il est donc celui qui comprend quelque chose comme *être*, celui qui, montrant vers l'être, permet que puisse surgir par la même occasion l'étant *en tant qu'étant*, l'étant en son *est* : « nous devons

1. GA 40, p. 193 ; IM, p. 188.

nécessairement pouvoir marquer clairement la différence entre l'être et l'étant, si nous voulons prendre comme thème de recherche quelque chose comme l'être »¹. C'est seulement dans cette possibilité de différencier l'être et l'étant, que l'homme est celui qu'il est, celui qui possède une disposition naturelle à la philosophie et à l'établissement de ces questions de fond qui interrogent simultanément son propre être et l'être en général. « Il ne s'agit pas là d'une différenciation quelconque, mais c'est seulement à travers cette différence que le thème de l'ontologie, et par suite de la philosophie elle-même, peut être conquis. Nous la désignons comme différence (*Differenz*) ontologique, c'est-à-dire comme la scission (*Scheidung*) entre l'être et l'étant. C'est seulement en marquant cette différenciation – en grec κρίνειν – qui n'est pas celle d'un étant par rapport à un autre étant, mais de l'être par rapport à l'étant, que nous entrons dans le champ de la problématique philosophique. C'est seulement grâce à cette attitude critique que nous demeurons dans le champ de la philosophie. [...] Par cette différenciation de l'être par rapport à l'étant nous sortons en effet, de manière principielle, du domaine de l'étant. Nous allons au-delà, nous le transcendons »². Cette différence ontologique de l'être et de l'étant est donc ce qui se trouve continuellement à l'œuvre comme condition de possibilité du comportement philosophique de l'homme. « Nous nous comportons à l'égard de l'étant et nous maintenons du même coup dans le rapport à l'être. Ce n'est qu'ainsi que l'étant dans sa totalité nous est appui et résidence. Ce qui signifie : Nous nous situons dans la distinction de l'étant et de l'être. Cette distinction supporte le rapport à l'être et supporte la relation à l'étant. Elle règne sans que nous y prêtions attention »³.

Telle se donne la différence ontologique de l'être et de l'étant. Mais nous avons mis également en évidence une différence d'un autre type, à l'œuvre dans l'instauration platonico-aristotélécienne de la métaphysique, une différence entre un étant qui est tel ou tel étant et un étant qui se tient en arrière-plan de tout étant, forme essentielle de tout étant, Idée, elle-même reprise dans la forme d'un principe ontique suprême, divin, objet d'une théologie. En réalité, le virage du primat de la φύσις (en tant que lien fondamental de

1. GA 24, p. 22 ; PFP, p. 35.

2. *Ibid.*, p. 22-23 ; PFP, p. 35.

3. GA 6.2, p. 184 ; N II, p. 166.

l'éclosion et du retrait) au primat de l'étant dressé dans l'ouvert par cette φύσις même, correspond au virage de la *différence ontologique* (entre l'être et l'étant), comme telle non pensée mais juste pressentie par les penseurs matinaux, à la *différence métaphysique* (entre l'essentia et l'existentia). *La seconde est le mouvement de la première, reporté au sein même de l'étant après l'oubli du voilement de l'être*¹. Le combat de l'homme contre l'inquiétante étrangeté maintenait fermement la différence entre, d'une part, l'univers éclairé de l'étant, contrée de l'ouvert familière à l'homme et pour laquelle il combattait en vue de la maintenir dans l'éclaircie, et, d'autre part, la « bouche d'ombre » qui menaçait d'assombrir l'étant manifeste, le principe de voilement sous-jacent à tout étant dévoilé. La différence ontologique entre l'être et l'étant, entre le voilement dévoilant et le dévoilé, même si elle demeurerait impensée comme telle, était bien présente chez les premiers penseurs grecs. L'homme se trouvait face à l'Autre absolu, l'« inquiétant », et c'est dans l'horizon d'une conscience de cette « inquiétante » qu'il définissait sa propre tâche : préserver et maintenir ce qui est sorti de l'ombre et parvenu à la lumière du jour.

Cette tâche poétique ou poïétique de dévoilement constituant pour le soi son ipséité même, celui-ci était originellement lié à l'Autre absolu qui lui assignait sa tâche : pour dévoiler et continuer à dévoiler, pour se maintenir en cette activité et être ainsi le lieu-tenant du dévoilement, il faut être aussi le lieu où un rapport au voilement a lieu. C'est bien là l'attitude du soi originel qui se tient à l'exacte croisée de l'éclosion et du retrait. Mais cette position intermédiaire du soi reste impensée par le commencement, et le

1. Sur la différence ontologique et la façon dont elle meut, par définition et par sa dynamique propre, tout autre acte de différenciation métaphysique opéré par le soi, nous pouvons lire dans le Séminaire du Thor de 1968 : « *Que veut dire « différence ontologique* » ? On peut l'entendre de deux façons : (a) De prime abord l'expression « différence ontologique » est construite comme la locution « l'arbre vert » ; ontologique est alors l'adjectif du substantif différence. C'est, de ce premier point de vue, la différence elle-même entre l'être et l'étant qui est « ontologique », comme on dit de la feuille qu'elle est verte. (b) Mais, et c'est l'autre façon de comprendre, ne serait-ce pas la différence elle-même entre l'être et l'étant qui porte et rend possible l'ontologie comme discipline fondamentale de la métaphysique ? Cette seconde compréhension est justifiée par le fait que toute métaphysique se meut bien dans la différence (tout le monde le souligne, notamment chez saint Thomas), mais qu'aucune métaphysique ne reconnaît cette différence [initiale] où elle se meut comme différence » (Q III et IV, p. 397-398).

soi-même ne s'éprouvera pas comme lié à l'Autre en une harmonieuse fissuration – en une euphonique « déchirance » (*Erklüftung*), selon un concept cher aux *Beiträge zur Philosophie*. C'est malgré lui que le soi plonge ses racines au fond du gouffre ; il ne se sait pas comme pris dans le procès dévoilant lui-même ; il ne combat que pour cesser de combattre, ce qui aboutit progressivement à l'instauration rassurante du primat du visible, débouchant sur les fondations d'une métaphysique de la subjecti(vi)té. Le soi est originellement régi par la différence ontologique : « être-conscient [*Bewusst-sein*] signifie : être cette différence »¹ ; même loin d'elle, c'est elle qui le régit et lui donne l'impulsion de la pensée puisque c'est par le fait de se tenir dans la différence que le soi peut se rapporter à un étant : *la différence ontologique est la possibilité de la précompréhension de l'être*. Le soi est, comme précompréhension d'être, cette différence même. Cette différence entre l'être et l'étant est constamment présente – même au sein de l'oubli de l'être – sur le mode de l'attitude philosophique naturelle de l'homme qui recherche les fondements et les principes de l'étant, et qui par le fait même transcende en direction de l'être de l'étant². *La différence ontologique, c'est elle qui resurgit, mais déformée, dans la métaphysique proprement dite*.

Le principe de la pensée métaphysique est le primat de l'étant. Cet étant a également subi un processus de généralisation successive dont a été extraite la forme universelle de la présence. Le maintenant de chaque étant-présent s'offrant au regard a été progressivement dérivé en présence constante, et de là en sempiternité ou « éternité », c'est-à-dire, selon l'expression de Boèce, en un « *nunc stans* » par définition invariant. L'étant devient l'axe de lecture et l'horizon de toute pensée et de toute construction intellectuelle. *La différence être/étant se transforme donc d'abord en différence étant/être : la différenciation se produit sous l'exposant de l'étant, et le rapport d'origine est inversé*. Avant ce renversement, l'être était certes invisible, sombre, impénétrable et pensable comme tel, mais son antériorité forçait à concevoir l'étant comme issu de ce « creux néant musicien ». Après le renversement, l'être est toujours invisible, mais l'étant se constituant à présent comme antériorité, l'obscurité de l'être n'a plus rien de nécessaire, plus rien

1. GA 5, p. 177 ; Ch., p. 216.

2. IuID, p. 55 ; Q I et II, p. 297-298.

ne sort d'elle, plus rien ne lui est dû. Il ne reste plus que l'étant, en une solitude infondée. Le processus de fondation de l'étant, inscrit dans le soi lui-même qui porte la différence ontologique, c'est-à-dire la compréhension de la précarité de l'étant, va donc se reporter sur l'étant lui-même et à l'intérieur de l'étant. On comprend mieux ainsi comment une régionalisation au sein même de l'étant devient possible. C'est le soi lui-même qui travaille à cette fondation métaphysique, le soi tournant précisément à vide au-delà de l'étant en totalité, tournant en roue libre, mais ressentant les chaînes de tant de liberté, au point de se jeter ainsi de toute l'ampleur de son angoisse sur un objet qui puisse lui dissimuler l'écho du vide, c'est-à-dire lui-même comme soi.

Ce processus est lisible dans le concept même de métaphysique. « Métaphysique » se dit en plusieurs sens, tous liés au travail du soi en son propre mouvement. La métaphysique est proprement ce qui se tient au-delà de l'étant naturel (des φυσικά) et qui tente ainsi tant bien que mal de fonder son être. Mais elle est en même temps métaphysique au sens d'un au-delà ou d'un au-dehors du processus de déclosion de la φύσις elle-même : la φύσις est un mouvement de décèlement qui, en tant que « se tenir en soi-même hors de soi-même », constitue en elle-même un « méta ». Ce « méta », c'est l'étant naturel, le φυσικόν en lequel elle s'exprime. Il y a donc deux significations de ce « méta » : d'une part, au-delà de la φύσις, et d'autre part, au-delà des φυσικά ; c'est-à-dire deux mouvements inverses : à la fois une attitude oublieuse du déploiement originnaire, préférant se situer en dehors de lui sans référence à lui ni à son intraitable obscurité ; et une attitude qui, éprouvant l'insuffisance de l'étant en tant que tel, travaille, par-delà cet étant, à le fonder. Ce sont les deux mouvements contradictoires présents au cœur de la métaphysique et qui prennent leur essor dans le statut ambivalent du soi lui-même comme rapport à l'être : tout d'abord une volonté de se situer dans l'ouvert et uniquement dans cet ouvert, à l'exclusion de toute obscurité, un désir de s'installer dans l'étant ; puis, devant l'insuffisance de cet étant lui-même, un désir de le dépasser pour découvrir son être. Après avoir refusé l'être, le soi le désire à nouveau, mais toujours pour refuser de bâtir sur le sol de son immaîtrisable opacité. La structure du soi est donc tissée de la structure ambivalente de ce « méta » ; le soi se situe dans l'entre-deux de la différence, se trouvant rejeté d'un bord à l'autre, jusqu'au jour où il se comprendra comme le lieu-tenant de cette différence même – et

ce sera la pensée heideggerienne... Le soi éprouve pour le moment le vertige d'un perpétuel jeu de bond et de rebond entre le désir de s'agripper à l'assurance promise par l'étant (mais qui ne le comble pas) et l'exigence de l'appel qui retentit au si proche lointain de l'être.

La différence ontologique se mue en une différence au sein de l'étant lui-même à partir du moment où l'homme refoule la proximité de l'altérité de l'être. Qu'arrive-t-il alors au sein de l'étant et quelle différence le soi se voit-il contraint d'appliquer ? « L'apparaître reçoit maintenant, à partir de l'idée, un autre sens. L'apparaissant, l'apparition, ce n'est plus la φύσις, la perdominance de ce qui s'épanouit, ni davantage le se-montrer de l'é-vidence, l'apparition est maintenant l'émergence de la copie. Comme celle-ci n'atteint jamais l'original, l'apparaissant est *simple* apparition, c'est une apparence, c'est-à-dire désormais un manque. Maintenant ὄν et φαίνόμενον se dissocient. Et de là découle une autre conséquence essentielle. Comme l'étant véritable est l'ἰδέα, et que celle-ci est le modèle, il faut que toute patéfaction de l'étant tende à égaler l'original, à devenir adéquate au modèle, à se régler sur l'idée. La vérité de la φύσις, l'ἀλήθεια conçue comme la non-latence qui se déploie dans la perdominance s'épanouissant, devient maintenant l'ὁμοίωσις, la μίμησις, l'adéquation, le « se-régler-sur... », la rectitude du voir, de l'appréhender conçu comme un représenter¹. » La différence entre l'*essentia* et l'*existentia* se dessine au sein de ce mouvement. En effet, l'étant comme ὄντως ὄν devenant l'axe de lecture majeur pour toute explicitation de l'étant en totalité, la différence ontologique fondamentale entre l'être et l'étant se trouve placée sous un autre éclairage. Pour la pensée métaphysique, c'est de l'étant, assurant à présent son antériorité, que tout provient – non pas bien sûr de l'étant en tant que tel ou tel étant, mais de la forme même de tout étant, ce qui dans l'étant est le plus étant, bref, sa *quiddité*. Cette quiddité désormais située par la pensée non originale en position d'antériorité, est considéré comme le véritable être dont procède en un second temps la multiplicité des étants contingents. À présent, « l'εἶδος, en tant qu'évidence, anticipée dans l'imagination, de ce qui doit être frappé, nous livre la chose dans ce qu'elle était déjà et dans ce qu'elle est avant toute

1. GA 40, p. 193 ; IM, p. 188-189.

effectuation. C'est pourquoi l'é-vidence anticipée, l'εἶδος sera également nommée τὸ τί ἦν εἶναι, ce qu'un étant était déjà »¹.

C'est ici que les termes de la *différence métaphysique*, l'essence et l'existence, trouvent leur origine. « *Essentia* et *existentia* ont pour commune origine l'interprétation du comportement de production »², c'est-à-dire le comportement du soi en tant que ce dernier se situe dans le directement visible et le directement préhensible. La différence métaphysique a lieu comme symptôme de l'inquiétude essentielle du soi, s'exprimant exclusivement au cœur de l'étant à présent prévalent, et tentant de reporter l'exigence de la différence ontologique, à savoir la recherche de sens, en un domaine où l'être est écarté. « L'équivocité de la différenciation de l'étant et de l'être range celui-ci du côté de l'étant, tout en créant l'illusion d'une distinction qui n'est pas fondée à partir de l'être lui-même »³.

Avec le primat de l'étant, et en lui de l'étant de l'étant (ὄντως ὄν : ce qui dans l'étant est le plus étant, la quiddité, l'essence), s'est donc produit le renversement de la différence ontologique en différence métaphysique. L'essence précède alors l'existence, et l'intellect humain est pensé comme le domaine prévalent où les essences se manifestent comme telles, intellect supposé en communication directe avec un monde intelligible (qui n'a rien à voir avec la philosophie platonicienne mais seulement avec ses interprètes) – alors que pour Heidegger, que ce soit dans son interprétation de Platon ou dans sa propre pensée, l'Idée n'est jamais simple représentation dont la validité serait dépendante de la position d'un monde extérieur au monde, mais elle se situe à même l'étant comme sa visibilité. Pour la métaphysique de la subjectité, les Idées sont archétypes de toute réalité effective, et précèdent toute existence. L'existence est la guise en laquelle l'essence sort d'elle-même pour venir s'incarner dans une matière. La vraie réalité est celle qui demeure la plus é-vidente pour le soi, la plus visible, celle qui est « en soi », expression que l'on pourrait dans cette perspective comprendre en ce sens : « à l'intérieur du soi en tant que regard d'immédiateté ».

La fameuse expression « en soi » signifie ainsi pour une pensée méditante « en le soi », au sens de ce qui est vu à l'intérieur du

1. GA 24, p. 150-151 ; PFP, p. 136.

2. *Ibid.*, p. 155 ; PFP, p. 140.

3. GA 65, p. 476.

champ dessiné par le jet du regard d'un soi. L'en soi, l'essence, c'est ce qui est immédiatement visible et appréhensible pour le soi. Notons qu'il n'y a là, de la part de Heidegger, aucun relativisme : il ne tente pas d'édifier une banale dénonciation de la métaphysique comme relativisme ou de l'Idée comme forme vide et inexistante. Le soi pour qui émerge un en soi n'a rien de « subjectif », il précède toute subjectivité et toute objectivité. Être dans le soi, ce n'est pas dépendre d'un regard contingent, puisque le regard n'est pas une guise simplement humaine, mais ce en quoi l'humanité se tient et qu'elle n'a pas choisi d'être. La métaphysique est donc « vraie » ; les essences ont une valeur insigne pour la pensée heideggerienne, comme le montrent ses premiers travaux sur le psychologisme ou sur Duns Scot¹, elles sont la forme de tout étant², et si elles sont insuffisantes, c'est au sens où l'étant peut l'être, c'est-à-dire de manière dérivée ; cette vérité des essences est dérivée, elle n'est pas ce à quoi le soi peut accéder de plus originaire, car ces essences se tiennent déjà à l'intérieur de la zone d'éclaircie qu'est le soi, mais la structure eidétique générale de l'étant n'est pas à remettre en cause en elle-même. Ce qui ne signifie aucunement que les essences, dépendantes du soi, puissent être dépendantes de l'homme, pas plus que l'étant ne peut l'être, car le soi n'est pas à strictement parler l'homme, mais d'abord et avant tout ce en quoi l'homme est jeté. Il ne dépend pas de l'homme d'être une ipséité ni une pensée³. Le soi n'a finalement rien de subjectif, mais *précède* toute subjectivité à qui il confère un champ d'apparition. De même

1. Cf. GA 1 : *Frühe Schriften* ; pour une traduction française partielle de cet ouvrage, cf. *Traité des catégories et de la signification chez Duns Scot*, Gallimard, 1970.

2. Le psychologisme, qui réduit le logique au psychique, ne parvient pas à se mettre dans la position de comprendre l'indépendante profondeur de sens de la signification comme telle et des actes signifiants ; le sens de signification de l'ipséité transcende le sujet individuel et constitue le milieu originel dans lequel ce dernier peut seulement être appréhendé sans que l'on confonde la cause et l'effet. On ne peut méconnaître que la signification soit d'une part une validité, d'autre part la seule validité dont dépend le champ d'expression de toute théorie de la connaissance (GA 1, p. 114). C'est en ce sens que le psychologisme est dit méconnaître la réalité autonome de l'objet logique (GA 1, p. 103) et que le jeune Heidegger réclame une « doctrine proprement logique du jugement » (GA 1, p. 107), c'est-à-dire qui soit appuyée sur le sens du sens, la signification qu'il y ait signification et acte signifiant.

3. Heidegger, depuis ses premiers travaux et jusqu'à la fin de sa vie, a toujours

que l'homme est jeté dans le soi, il est jeté dans les essences : elles ne dépendent pas de lui. La question n'est donc pas pour Heidegger de les remettre en cause à la manière d'un banal empirisme psychologisant, mais de trouver la source commune de leur donation. Heidegger ne rejette pas les essences, il stigmatise simplement leur caractère dérivé ; elles n'en ont cependant pas moins de réalité une fois replacées au cœur de la source à laquelle elles sont continûment puisées et dont elles émergent comme visibilité même de l'étant¹ ; elles apparaissent alors comme les modalités de la manifestation, ce comme quoi il est donné à l'étant de surgir.

Aux yeux de la métaphysique, l'apparition de l'essence dans une existence n'est pas nécessaire à la structure de l'*essentia*. Elle reste auprès d'elle-même, et demeure toujours d'autant plus pleine de son être qu'elle n'est pas incarnée dans une matière corruptible. Il n'est pas étonnant, dès lors, que la principale difficulté de la métaphysique soit de jeter un pont entre l'essence et l'existence, entre ces deux termes qu'elle a séparés depuis son commencement même. Mais le primat de l'essence prôné par la métaphysique ne doit pas

rejeté les doctrines qui font dépendre les prérogatives propres à la pensée d'une instance inférieure à la pensée (comme le « psychisme » dans les années 1910, le « cerveau » dans les années 1950, ou le « neurone » dans les années 1960), car *toute activité de réduction de la pensée à un secteur de l'étant est elle-même toujours et finalement subordonnée à la possibilité pensive de sa propre activité théorique*. Nous lisons ainsi en 1968 une phrase qui répond dans l'implicite, et avec une subtile ironie, à toutes les tendances de matérialisation de la pensée qui sont finalement aussi absurdes que le réalisme des idées qu'elles veulent éliminer de cette manière et sans nuances : Heidegger reprend ainsi le pli d'une célèbre phrase de Claude Bernard en en retournant la signification, et affirme : « L'autopsie du cerveau ne révèle pas de « représentation » » (Q III et IV, p. 409), l'activité pensante ne peut donc pas, et tout simplement, être située dans le cerveau. Le fait qu'un Claude Bernard n'ait pas « trouvé l'âme sous son scalpel », loin de témoigner de l'absence de singularité de la pensée, est bien plutôt la preuve que la pensée ne peut être recherchée ni située dans ce dont l'apparaître dépend de sa propre activité phénoménalisante. – Soulignons également la façon dont Heidegger fait sienne ce qui est l'une des principales acquisitions de la pensée de Hegel (cf. Th. LITT, *Hegel*, Denoël, 1973, p. 24 sq.), lorsqu'il écrit en 1957 et dans la veine de ses premiers travaux des années 1910, tenant compte de la précédenace de l'esprit sur sa propre activité et de la capacité des formes logiques à se regarder elles-mêmes : « Derrière nous, pour ainsi dire dans notre dos, se tiennent à chaque moment déjà les lois de la pensée et elles gouvernent chaque pas de la méditation qui réfléchit sur elles » (*Grundsätze des Denkens*, in GA 79, p. 82).

1. GA 9, p. 281 ; Q I et II, p. 547.

être caractérisé comme une erreur, ni l'essence critiquée comme abstraction vide. Ce n'est plus à ce niveau que le problème doit être envisagé. Pour Heidegger, *la position de l'essence est immédiatement liée à celle de l'étant : le principe de l'étant est sa visibilité, et c'est au sein d'une essence qu'il apparaît ; le principe de l'essence est le don de l'étant par l'être, et c'est à même l'étant que l'essence se donne*. L'étant, c'est ce qui est visible, et ce qui est visible, c'est sa forme, son εἶδος, son essence. Ce n'est donc rien d'autre que l'essence qui s'offre au regard quand l'étant vient au jour. Et la différence de l'essence et de l'existence n'exprime au fond pour Heidegger qu'une variation au cœur de l'étant : l'essence est ce qui éclaire, l'existence ce qui est éclairé, le tout se déployant au sein d'un espace de lumière dont la source nocturne n'est plus objet du moindre souvenir.

Au sein de la différence métaphysique ainsi établie, un jeu de renvois successifs se déroule entre l'essence et l'existence : certains penseurs donnent prévalence à l'essence, d'autres à l'existence. Mais dans l'un ou l'autre cas, c'est ne pas voir le primat métaphysique de l'essence qui agit en cette distinction même (primat lui-même régi secrètement, comme nous savons, par celui de l'étant dans son *Dass*). La distinction n'a donc plus de sens pour Heidegger. L'essence est l'étant le plus étant, ce qu'il y a de plus éclairé, de plus lumineux pour la pensée ; et elle est le champ en quoi l'étant apparaît pour la déployer en retour. La différence métaphysique est entièrement régie par l'étant et la luminosité qui lui est propre. Il reste alors deux façons de donner la primauté à l'existence : l'empirisme et l'existentialisme.

Le premier souhaite accorder le primat à l'existence en espérant supprimer celui de l'essence jugée trop « intellectuelle » et trop loin de la réalité sensible. C'est oublier qu'il n'y a de sensible qu'au sein d'un horizon de donation qui est précisément celui que dessine l'essence. Ce n'est également que vouloir passer de l'ὄντως ὄν à l'ὄν tout court. Or, cette fixation sur l'ὄν ne s'opère pas en faveur du mystère de la présence de cet étant, comme on serait en droit de s'y attendre : au lieu de prendre le caractère essentiel de l'étant en tant que tel, la clarté, elle-même dérivée de l'inquiétante obscurité première, les empiristes préfèrent se concentrer sur ce qui sort de cette clarté même, s'éloignant ainsi d'un pas de plus au loin du fond nocturne originaire. Les empiristes s'attachent à l'étant brut, non pour souligner son caractère d'étant ni pour interroger sa présence

en tant que telle, mais seulement pour prendre acte de l'existence d'une matière impénétrable dont on ne peut rien connaître, qu'il est par conséquent inutile de porter à la pensée, qui est donc indigne de questions et devient le blanc-seing d'une absence d'interrogation ontologique. On pourrait croire que les penseurs privilégiant cette existence matérielle sont plus proches de la réalité concrète, mais ils ne sont en fait qu'un peu plus éloignés de la source qui ne leur est présente que pour définitivement disparaître du champ de la pensée et devenir, pis qu'un étant brut, un simple outil de support pour expériences scientifiques et constructions technologiques. Le primat de l'existence s'est mué en oubli de l'acte d'être qu'est cette existence, et cette dernière dont on fait tout un principe est finalement réduite au statut de simple disponibilité, ce que Heidegger appelle la *Vorhandenheit*, l'étant-sous-la-main ou étant-devant-la-main. Le primat de l'existence pratiqué par l'empirisme n'aboutit donc qu'à un renforcement du règne de l'étant.

L'attitude de l'existentialiste est différente. Lui aussi entend mettre en avant l'existence, renverser le rapport de domination conceptuelle. Mais c'est bien cette fois comme acte d'être qu'il envisage l'existence, et non comme matière inerte quantifiable à l'infini. Il y a une relation positive au mystère de l'avènement de l'étant. Toutefois, il ne suffit pas de renverser les termes, il faut également que puisse ne pas échapper à cette volonté de renversement la nécessité d'un changement de point de vue lié au renversement même : la différence essence/existence n'est possible en sa dénomination même, que par le primat en elle de l'essence dont le terme d'existence, en sa morphologie, reste entièrement tributaire. Le concept d'existence est la façon dont l'être est envisagé quand domine, sous la figure de l'essence, la pensée de l'étant. C'est pourquoi un renversement des termes (ce qu'opère l'existentialisme), pour être effectif, devra être obligatoirement accompagné d'une nouvelle lecture de la différence elle-même (ce qui échappe à l'existentialisme). Placer l'existence au principe, ce n'est plus la considérer comme sortant de l'essence, ce n'est donc plus penser son *exister* comme une sortie de quelque chose d'autre, mais comme une sortie à partir de soi-même dans soi-même, indépendamment de toute essence préalable, bref, comme φύσις, comme être au sens infinitif et verbal du terme ; car exister, c'est « le fait de

sortir hors de soi-même sans toutefois s'abandonner »¹, définition même de l'être comme Différence. Remettre l'existence au principe, c'est pour Heidegger insister sur la phénoménalisation du phénomène, c'est donc transformer la différence métaphysique de l'essence et de l'existence en mettant au jour la différence ontologique de l'être et de l'étant. Seule la mise en évidence de la différence ontologique constitue le réel accomplissement de ce renversement qui, au sein de la différence métaphysique, entend placer l'existence au principe : changer la hiérarchie des termes, c'est changer les termes. Parler d'une différence essence/existence, c'est affirmer la domination de l'essence ; redonner à l'existence, à l'acte d'être lui-même, la primauté, c'est remettre l'être au principe et souligner sa prépotence sur l'étant. Le primat de l'essence rejaillit dans le mot même d'existence, le primat de l'existence remet le mot « être » au principe dans sa différence avec l'étant. L'existence accédant à la primauté *modifie l'appellation même des termes* et replace l'essence au sein du mouvement de phénoménalisation qui la fait émerger, au sein de l'être dont elle surgit comme forme de la visibilité de l'étant.

Renverser les termes, c'est également changer leur appellation, ce qui marque du même coup un approfondissement de la pensée, et transmue la différence métaphysique en différence ontologique.

À l'époque de la subjectivité, la différence ontologique n'est pas encore apparue à la pensée. Seule domine la différence métaphysique et l'oubli de l'être par la pensée qui s'habitue à déterminer l'être comme un étant, donc à le faire disparaître sous la figure d'une étantité². Le soi éprouve dans l'univers ontique deux guises différentes de son propre être : l'essence et l'existence. En la première, il se sent auprès de soi parce qu'il est auprès de ce qui se donne à chaque fois comme le plus visible et dont il a fait depuis longtemps le principe même de l'étant en totalité. En la seconde, il éprouve ce qui sans cesse s'oppose à la transparence que sa volonté de clarté exige. C'est dans l'essence qu'il établit sa demeure, les essences établissant elles-mêmes leur site dans l'esprit de l'homme. L'existence demeure le règne de ce qui est contingent et étranger ; le soi,

1. GA 29-30, § 76, p. 531 : « ... ein Heraustreten aus sich selbst ist, ohne sich doch zu verlassen ». CFM, p. 524.

2. GA 65, p. 475 : « La métaphysique fait du « réel », pris comme l'étant, le point de départ et le but de la détermination de l'être ».

réduit à présent à un pur *subjectum* en rapport avec des *subjecta*, enfermé dans les structures conceptuelles de l'ὑποκείμενον, se trouve porté à la négligence de ce qui fait le fond surgissant de toute existence. Le soi est devenu un sujet et n'a de rapport à l'existant que sous la forme d'idées ou de représentations. Le soi n'établit aucune relation directe à l'« existence », c'est-à-dire aux étants qui « existent » dans leur acte d'être même, mais seulement à travers la médiation de ces idées-représentations (considérées comme logées à l'intérieur du sujet), c'est-à-dire ce que l'étant a de plus « lumineux » ; toute présentation laisse la place à la re-présentation, toujours grevée d'un indice présupposé de réfraction qui sépare la *res* et l'*intellectus* ; nous n'avons affaire qu'à des représentations, des idées (l'Idée étant désormais assimilée à l'esprit et réduite à sa forme dans et pour l'intellect-sujet), estimées seules vraies réalités puisque seules accessibles et visibles immédiatement, et l'« existant » est alors relégué à la sphère de l'inconnaisable, et parfois du négligeable. C'est la naissance des philosophies de la représentation.

Dans ce contexte, nous ne connaissons des étants que leurs idées en nous, c'est-à-dire la marque qu'ils impriment dans un domaine d'essences refermé sur lui-même et dont la sphère reçoit des sollicitations extérieures sans jamais sortir d'elle-même : et c'est précisément ici la thèse de toute métaphysique de la *subjectivité*. Le soi est alors un abri protégé, qui n'interroge même pas la possibilité qu'il a de se rapporter à lui-même comme étant précisément cet abri capable de se représenter à soi-même. Aucune structure ek-statique n'est prise en charge dans cette subjectivité. Il n'y a plus qu'une *res* fermée sur elle-même, une *res cogitans* opposée à une *res extensa* ; bref, un royaume des essences et un royaume des existants, deux « substances » distinctes et séparées dont les interactions sont harmonisées par un Dieu véracé lui-même outil pour la certitude de l'homme autour de laquelle tout, même le sacré, vient à tourner...

3) LA MÉTAPHYSIQUE DE LA SUBJECTIVITÉ :
DE LA *RES COGITANS* À SON DISPOSITIF (*GESTELL*)

« Les dons de chaque année tournent en malédiction et les dieux fuient ».

HÖLDERLIN, *Hypérion* ¹.

Le soi est ainsi entièrement régi par la structure du *subjectum* ou de l'ὑποκείμενον ; la figure de la subjectité commande la compréhension que le soi prend de lui-même. Il se réduit lui-même au moi, c'est-à-dire à une sphère de représentation fermée sur soi, un étant de base qui, comme une chose parmi les choses, se considère affecté de l'extérieur par les autres choses au sein de relations mécaniques. Le soi comme moi-sujet évolue dans un domaine de certitude, où il ne rencontre que des évidences pour peu qu'il accepte de ne se mouvoir qu'en soi ; c'est le domaine des essences mathématiques ² « claires et distinctes », si chères à Descartes. Le comportement du moi, jugé premier principe et première assiette ferme de la philosophie par le *Discours de la méthode*, n'est pourtant jamais interrogé en lui-même par Descartes ; le principe – et c'est le danger que porte en lui tout principe en tant que tel – reste impensé : jamais la relation possible du sujet à une essence, jamais sa possibilité de prononcer « je suis », donc d'avoir relation à son être propre, et

1. In *Œuvres*, p. 270.

2. Le concept de mathématique renvoie à une occurrence du terme grec *mathēmatikos* utilisée par la modernité pour désigner « celui qui désire apprendre », c'est-à-dire qui désire prendre ou se saisir de quelque chose. C'est en ce sens que les essences sont mathématiques, en ce qu'elles permettent, en leur visibilité, condition de possibilité de toute malléabilité, cette prise et cette emprise, cette volonté de (se) saisir. Originellement, « Τά μαθημᾶτα signifie pour les Grecs ce que l'homme connaît déjà d'avance lorsqu'il considère l'étant et lorsqu'il entre en relation avec les choses : des corps, ce qui fait d'eux des corps ; des plantes, ce qui en fait des plantes ; des animaux, ce qui en fait des animaux ; des hommes – l'humanité » (GA 5, p. 78 ; Ch., p. 103). Ce « connu d'avance » est donc utilisé pour désigner la sphère de visibilité ou de présence d'un étant, même s'il s'agit de l'homme ; le règne de la présence est alors entièrement régissant, mais l'activité qui fait d'une chose présente telle présence n'est pas aux mains de l'homme, elle dépend encore de la présence, ce qui n'est plus le cas à l'époque moderne. Les essences « mathématiques » ne sont pas occasion d'emprise, mais de prise en vue.

jamais la capacité d'employer en une telle proximité le terme « être », ne viennent à la question. La différence métaphysique entre l'essence et l'existence se double d'un nouveau corollaire avec *la différence entre le sujet et l'objet*.

a) Le glissement cartésien vers le *subjectum* :

l'application de la subjectivité à l'*ego* et le désamorçage de l'ampleur problématique de la question du soi.

Le concept d'existence n'avait de sens, en son appellation même et comme telle impensée (*ex-sistere*), qu'en relation avec la primauté de l'essence dont l'existence était l'extériorisation ; à présent, ce lien de dépendance se resserre, et bien entendu au profit du sujet qui, en relation à l'objet, demeure en rapport essentiel avec lui-même, ne se contentant d'aller que du même au même et obligeant l'étant à ne se présenter qu'au sein de l'horizon subjectal qu'il lui assigne. Tout objet n'est objet que pour un sujet ; il est l'ob-jeté d'un sujet, son satellite. En outre et réciproquement, tout sujet, par définition, s'est déjà ob-jeté un objet, sans que jamais la question de l'être-objetant de ce sujet-principe soit envisagée. « Le fait de souligner et d'accentuer l'importance du sujet aurait dû conduire à mettre au premier plan, d'une façon ou d'une autre, la différence entre le sujet et l'objet, et par conséquent à aller plus loin dans la connaissance véritable de la subjectivité »¹. Le caractère intentionnel inhérent au sujet, qui a pour essence de se rapporter à un ob-jet, est constamment ignoré, et la relation du sujet à l'être en tant qu'être ne vient pas davantage à l'esprit. « Avec le « *cogito sum* », Descartes prétend procurer à la philosophie un sol nouveau et sûr. Mais ce qu'il laisse indéterminé dans ce commencement « radical », c'est le mode d'être de la *res cogitans*, plus exactement le sens d'être du « *sum* » »².

Le *sum* est donc bien présent au cœur même de la subjectivité, mais la métaphysique de la subjectivité ne ressent pas la nécessité d'interroger le sens de ce *sum*, encore moins de questionner en direction du sens d'être de ce moi à qui il est donné de pouvoir dire « *sum* ». La structure négative-intentionnelle du soi n'est pas

1. GA 24, p. 175 ; PFP, p. 156.

2. SuZ, p. 24.

aperçue, et le sujet est pris en tous ses caractères (perception, sentiment, volonté, entendement, etc.), sans que jamais aucune interrogation vers l'*onto-ekstaticité* de ce sujet soit mise en évidence. Le sujet est défini comme représentation, certitude, *res cogitans*, tous concepts inexpliqués en leur essence ; ils sont seulement utilisés en vue d'élaborer l'édifice complet du savoir.

Avec Descartes, « l'apparent re-commencement du philosopher se dévoile donc comme la greffe d'un préjugé fatal sur la base duquel l'époque postérieure devait négliger d'entreprendre une analytique ontologique thématique de l'« esprit » au fil conducteur de la question de l'être, et, en même temps, tout débat critique avec l'ontologie antique à elle transmise »¹. Descartes recueille l'héritage conceptuel des pensées grecque et latine, mais cette filiation demeure inconsciente : le philosophe est même persuadé de faire table rase du passé. Heidegger ne pratique à proprement parler aucune « critique » de la subjectivité, mise à l'honneur par Descartes sur le mode de la subjectité (ou structure hupokeiménique du soi), mais en bon phénoménologue, il décrit les origines et les articulations de la subjectivité moderne afin que celle-ci révèle ce qu'elle est en son fond et que, grâce à cette désobstruction, puisse être préparée une élaboration des fondations ontologiques du *cogito sum*. La « *Destruktion* » de la subjectivité moderne n'a rien de négatif, au contraire : son principal ressort consiste à *garder mémoire* du point de vue auquel on se situe pour pouvoir pratiquer ce travail de lecture. Par cette activité même, apparaît un domaine d'ipséité dont nous négligeons habituellement de penser la possibilité. Comment est-il possible pour le soi de mettre à distance les théories qu'il porte sur lui-même et sur son être ? Jamais Heidegger ne perd de vue cette question, qui sera résolue par la suite. L'activité déconstructrice elle-même appartient au soi et constitue une possibilité fondamentale de son être qui doit être prise en considération. Quel doit être le soi pour être un tel être ? La pensée de Heidegger a pour première exigence, comme celle de Pascal, de Fichte, de Hegel, de fonder et de parvenir à fonder le lieu de son propre discours philosophique. Elle pousse également l'exigence à intégrer dans le déploiement de ce lieu les deux possibilités que sont cette volonté de fondation et la fondation elle-même.

1. *Ibid.*, p. 24-25.

L'approche heideggerienne des grandes époques philosophiques qui le précèdent consiste à rétrocéder, à « prendre du recul » par rapport aux concepts traditionnels, non pas pour les anéantir, comme si on avait soi-même trouvé mieux, mais pour comprendre les modalités de leur apparaître. Ainsi, « cette mise en évidence de l'origine des concepts ontologiques fondamentaux, dont les recherches visent à établir leur « acte de naissance », n'a rien à voir avec une mauvaise relativisation de points de vue ontologiques divers. La destruction n'a pas davantage le sens négatif d'une évacuation de la tradition ontologique. Au contraire, elle doit situer celle-ci dans ses possibilités positives, autant dire toujours dans ses limites, telles qu'elles sont factuellement données avec chaque problématique et avec la délimitation du champ possible de recherche tracée à partir d'elle »¹. C'est pourquoi la déconstruction de la métaphysique de la subjectivité ne vise pas à dépasser le contenu offert par le moi-sujet et la multiplicité de ses comportements : ces contenus sont présents et doivent être pris en compte comme constitutifs de l'ipsité elle-même. Il s'agit de faire un pas en arrière (c'est le fameux *Schrittzurück*) vis-à-vis de ces contenus afin de voir à l'œuvre, à travers la *déstructuration* des éléments, la façon dont précisément ils se *structurent*. Il s'agit de remonter à la source de leur genèse, à leur source structurante, phénoménalisante. Déconstruire le moi, ce n'est pas anéantir tout sujet, c'est comprendre finalement comment la structure encore énigmatique du soi se structure dans le moi, comment un *processus de structuration de soi du soi dans le moi* peut se produire, comment *le soi déploie son être et produit un phénomène appelé le moi ou le sujet*. Là où la métaphysique de la subjecti(vi)té prend le moi comme une évidence, la désobstruction heideggerienne refuse de s'arrêter à cette présence non explicitée et insiste sur le processus ontologique au sein duquel se déploie le moi et dont ce moi n'est que la pointe émoussée, la *Zugespitztheit*. La phase de déconstruction historique du sujet par Heidegger ne vise aucunement à nous débarrasser d'une réalité fausse ou inexistante – le moi comme qui le soi se comprend n'est pas une « erreur », mais l'aspect trop superficiel d'une question –, mais à nous plonger dans un processus de genèse dans lequel le moi pourra être observé *in statu nascendi*. *Le je apparaîtra alors comme reflet amoindri du jeu du soi*. C'est le sens même de la

1. *Ibid.*, p. 22.

recherche heideggerienne de la *Wesen*, riche notion qui signifie autant l'essence que le procès de déploiement. Cette déconstruction heideggerienne de la métaphysique a donc pour principale finalité de délier, comme dit Tzara, « les sources asservies aux quotidiens étouffements »¹.

La démarche de rétrocession phénoménologique met ainsi en lumière la manière dont le moi se trouve défini par la modernité cartésienne. « Descartes, à qui l'on attribue la découverte du *cogito sum* comme point de départ du questionnement philosophique moderne, a examiné – dans certaines limites – le *cogitare* de l'*ego*. En revanche, il laisse le *sum* totalement inélucidé, quand bien même il le pose tout aussi originellement que le *cogito* »². On pourrait dès lors attendre de Descartes que la sphère de la *cogitatio* dont, négligeant par ailleurs le *sum*, il fait son principal domaine d'investigation, n'ait plus aucun secret pour lui, et que les structures de la subjectivité par lui mises en place soient exhaustives. Ayant négligé l'être, il se serait spécialisé dans les modalités cognitives. Mais ce serait croire que le rapport de la subjectivité à l'être n'est qu'un comportement accidentel, et imaginer que la possibilité pour la *cogitatio* de déclarer « *sum* » et d'avoir ainsi un rapport précompréhensif à l'être demeure inessentiel à la structure du *cogito*. Supprimer ou faire comme si n'existait pas cette relation de la pensée à l'être est pourtant aux yeux de Heidegger l'attitude dominante, pour ne pas dire unique, de la philosophie : la subjectivité est prise comme telle sans plus, comme une simple chose. On a dès lors beau jeu de tenter l'instauration d'une mobilité et d'une dynamique intérieures au sujet même, car « la position initiale d'un moi ou d'un sujet d'emblée donné manque radicalement la réalité phénoménale du *Dasein* [comme ouverture à l'être]. Toute idée de « sujet » persiste – à moins qu'elle n'ait été clarifiée par une détermination ontologique fondamentale préalable – à poser *ontologiquement* le *subjectum* (ὑποκείμενον), et cela quelle que soit l'énergie avec laquelle on se défend, sur le plan ontique, de toute « substantialisation de l'âme » ou « chosification de la conscience ». Mais il est tout d'abord besoin d'assigner à la choséité elle-même sa provenance ontologique si l'on veut pouvoir poser la question de savoir ce qu'il faut comprendre *positivement* par un *être* non chosifié du sujet,

1. *Op. cit.*, p. 22.

2. SuZ, p. 45-46.

de l'âme, de la conscience, de l'esprit, de la personne. Car si tous ces titres nomment autant de domaines phénoménaux déterminés et « explorables », leur usage ne va jamais sans une indifférence remarquable à s'enquérir de l'être de l'étant ainsi désigné »¹.

À partir du moment où le sujet, même défini comme une intentionnalité ou une négativité, est pris comme tel pour point de départ sans que la question de son être même, qu'il soit son être-intentionnel ou son être-négatif (respectivement Husserl et Hegel), soit posée, alors le sujet demeure considéré comme une chose, une *res*², puisqu'il reste pensé comme une présence évidente ou un déjà-donné, un déjà-là impensé en direction de son être. « Descartes intitule la seconde de ses méditations métaphysiques : *De natura mentis humanae ; quod ipsa sit notior quam corpus* (De l'essence de l'esprit humain ; qu'il est plus aisé à connaître que le corps). En dépit, ou mieux en raison de cette prétendue cognoscibilité privilégiée du sujet, son *mode d'être* est *méconnu* et *passé sous silence*, non seulement chez Descartes, mais dans toute sa postérité, au point qu'aucune dialectique de l'esprit n'est plus en mesure de revenir sur cette négligence (*Versäumnis*) »³. Or, « en quoi consiste la structure la plus générale de l'Ego ? Qu'est-ce qui constitue l'égoïté ?

1. *Ibid.*, p. 46.

2. Signalons toutefois que l'expression cartésienne « *res cogitans* », qui renvoie explicitement à une chose, ne renvoie pas forcément à une structure de chose. Alquié (cf. *La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes*) montre que le mot « *res* » peut être entendu dans le sens de l'indétermination et signifier « un quelque chose inconnu dont l'essence est de penser ». Dans le cas de cette écoute, la *res* n'apparaît évidemment pas comme une chose sur laquelle on peut s'appuyer solidement, mais comme un indéterminé qui renvoie à un élément de mystère, Dieu par la véracité duquel seul le moi peut continuer de déployer le savoir dans la certitude, une certitude qui n'a pas son origine uniquement dans le sujet. Le moi n'apparaît donc pas de ce point de vue comme centre absolu, d'autant plus que la distinction cartésienne entre la substance (précisément la *res cogitans* censée servir d'appui) et l'attribut principal (la pensée) recouvre respectivement la différence entre ce à quoi on ne peut parvenir et ce que l'on peut atteindre. Cependant et malgré la finesse de cette interprétation, il demeure que c'est bien par l'intermédiaire de la représentation, donc dans la sphère affirmée du sujet, que l'étant est désormais atteint comme objet et non plus comme étant. L'étant cesse de se déployer indépendamment de la conscience que la *res cogitans* en peut prendre qui peut également seule lui conférer son caractère de vérité. Et Dieu vient confirmer un état de la subjectivité qui est celui d'une volonté de mesurer le monde selon l'étalon de la certitude pour le sujet.

3. GA 24, p. 220-221 : PFP, p. 192.

Réponse : la conscience-de-soi »¹, c'est-à-dire la réflexion, l'être-conscient, le *Bewusstsein*. Que signifie ce dernier mot ? Comme nous savons, « dans *Bewusstsein*, il y a *wissen*, le savoir – lui-même référé à *videre*, au sens où savoir, c'est avoir-vu. La conscience se meut dans la dimension du voir, où elle est éclairée par le *lumen naturale*. Que « fait » la lumière ? Elle procure la clarté. Et que rend possible la clarté ? qu'avant tout je puisse parvenir jusqu'aux choses »². Le propre de cet être-conscient, caractéristique de la subjectivité moderne, est de se mouvoir dans l'ouvert-sans-retrait. La réflexion de l'être-conscient est conçue comme une « lumière naturelle » qui procure une clarté dont l'essence est la dia-phanéité ou la capacité pour les yeux de traverser l'étant dans sa totalité et dans sa particularité, une clarté en laquelle toutes nos pensées et toutes nos actions se meuvent, sans que jamais l'origine de cette lumière vienne réellement à la question. On retrouve ici l'origine platonicienne de la métaphysique, et l'emploi de la lumière comme d'un possibilisant non interrogé et pourtant primordial : la lumière donne accès, mais si le donner-access de la lumière, c'est-à-dire son agir déployant et ses modalités d'effectuation, est bien mis en relief, son origine reste dans l'ombre.

Le sujet de la philosophie moderne ne peut être conscient de soi, que parce qu'il est initialement situé au cœur d'un *lumen naturale*. Il lui est ainsi possible d'avoir accès aux choses et à soi-même. La conscience se meut dans la dimension du visible et de la clarté : tout ce qui pour elle est visible, tout ce qui se présente adéquatement en sa propre zone d'éclaircie, l'é-vident, cela seul est vrai. L'é-vidence est le critère de la vérité pour la métaphysique de la subjectivité. Il semble ici ne pas y avoir au premier abord de différence fondamentale avec la théorie platonicienne de la vérité pour laquelle seul ce qui est visible au plus haut point est digne d'être nommé « étant ». Il y a pourtant une différence essentielle, malgré la reprise cartésienne inconsciente des termes fondamentaux de la conceptualité établie par Platon : la sphère de l'é-vidence, du pleinement visible, le lieu intelligible au sein duquel les Idées sont éclairées et reçoivent leur être de pleine visibilité, la lumière de l'ἀγᾶθόν (de ce qui rend apte à la visibilité, traduit Heidegger³) se trouve transposée

1. *Ibid.*, p. 179 ; PFP, p. 159.

2. Q III et IV, p. 467-468.

3. Cf. GA 9, p. 281 ; Q I et II, p. 455.

à la sphère du sujet lui-même. C'est le sujet qui est lumière et qui porte lumière. Les Idées ne dominent plus l'ἐγώ à partir d'un lieu vers lequel celui-ci doit s'élever ; mais les *Idées* deviennent *idées* ; ce sont des représentations, certes privilégiées, mais prises à présent au sein de l'*ego* lui-même et placées véritablement en lui puis sous lui, sous son propre pouvoir : le moi peut ainsi faire porter sur elles le doute. Le lieu de l'évidence est déplacé, le sujet est lui-même lumière et les idées sont ses instruments de mise en lumière du réel. Déjà chez Platon, les évidences que sont les Idées sont dérivées puisqu'elles sont exposées à la lumière du Bien, donc dépendantes d'un principe. Ce principe est à présent la lumière naturelle de l'*ego cogito*, intérieure au sujet. Comment ce glissement peut-il se produire ?

Il serait précisément impossible si le terrain de ce déplacement n'avait pas été préparé de longue date, et dès le coup d'envoi platonico-aristotélicien de la philosophie. Rappelons ceci : « ce qui s'offre à chaque moment à partir de soi, est l'ὑποκείμενον »¹ ; ou « tout ce qui demeure de soi-même et ainsi se trouve là préalablement, est ὑποκείμενον. Un astre est *subjectum*, autant qu'un végétal, un animal, un homme, un dieu ». L'étant, dont la caractéristique structurelle est d'être constamment à portée de regard puis de main, constitue ce qui donne la mesure pour toute métaphysique : « Conformément à la primauté de l'étant en tant que début de la métaphysique, l'être, représenté dans l'intervalle en tant que certitude générale (κοινόν, καθόλου, *genus commune*) de l'étant, – emprunte à chaque fois le façonnement de son essence à un étant qui sert de règle »². La subjectivité est le terrain préalable à toute possibilité d'émergence d'une métaphysique de la subjectivité, car la position de la certitude comme critère absolu de vérité pour l'être de l'étant, « exige une substructure à elle-même suffisante, en tant que fondement constamment soumis au représenter pour tout ce que le construire et l'effectuer se représentent en fait de réel. [...] La certitude exige cette substructure à laquelle sa propre essence demeure intégrée en tant que pierre angulaire »³. C'est la primauté de la guise de l'étant en la visibilité de son aspect (ιδέα), qui sert de modèle à la tradition cartésienne pour déterminer la structure du soi.

1. GA 6.2, p. 391 ; N II, p. 344.

2. *Ibid.*, p. 384 ; N II, p. 338.

3. *Ibid.*, p. 390-391 ; N II, p. 343.

Dès lors, la philosophie est en quête d'un fondement pleinement visible selon la structure essentielle de l'idéalité, un étant qui soit purement disponible en soi-même, qui soit à la fois la disponibilité elle-même et l'étantité suprême.

Cet étant le plus étant a longtemps trouvé refuge dans la notion de Dieu au sens d'*Ens summe*, avatar de l'ὄντως ὄν, principe suprême de l'universalité de l'étant disponible, lui-même disponible pour la pensée. Mais une très grande distance apparaît entre la divinité de l'étant suprême et la finitude du soi qui recherche avant tout dans un étant qu'il soit pleinement disponible pour s'en servir le plus possible. La notion d'un Dieu purement conceptuel et privé de tout mystère a pu permettre de satisfaire un temps le sentiment d'une maîtrise de l'étant. Mais cet équilibre entre la concevabilité de Dieu, qui le rend accessible, et la petitesse du sujet est fragile ; et la distance entre le soi et l'étant en lequel il reconnaît la réalisation de ses propres exigences de représentation, porte son intensité et son écart à un niveau intolérable aux XVI^e et XVII^e siècles où la pensée passe « du monde clos à l'univers infini » et découvre son lien interne à l'immensité des espaces qui l'entourent. Le Dieu infini s'oppose alors en tout point à la précarité du soi fini qui a pour essence de se rapporter à cette infinité. En l'*Ens summe*, tout à coup, plus rien de disponible, plus rien de rigoureusement étant (Dieu se trouve ramené à son mystère), mais la révélation de la nuit, du silence, le retour en force de l'inquiétant longtemps refoulé. Cependant, tout le monde n'est pas disposé à accepter l'irruption de ce mystère d'in-finité et à proclamer comme le Prophète : « *vere tu es Deus absconditus* »¹. Les angoisses sont souvent les plus fortes. Le scandale qu'est la révélation d'un Dieu caché – essence que la lettre même du texte biblique n'avait pourtant jamais cessé de proclamer –, alors que la métaphysique vit de s'ériger sur la base de l'absolue disponibilité de l'ὄντως ὄν, l'obscurité et l'impénétrabilité de l'infinité divine comme principes de la philosophie, sont refusées par la métaphysique, qui tente dès lors de *retrouver la subjectité volée en éclats, dans la subjectivité du sujet humain*. Le sujet, ainsi, ne s'ouvre pas à l'espace infini ni n'interroge son propre rapport à l'obscur. À cette époque de l'histoire de la pensée, seul un Pascal assumera ces prodromes de la fin de toute métaphysique de l'étant. Ce n'est pas le cas des principaux métaphysiciens qui,

1. *Isaïe*, XLV, 15.

oppressés sans le savoir par l'opacité même de l'être, se mettent alors à refouler cette zone d'ombre ou, ce qui est la même chose, à chercher au sein de l'étant en totalité la structure ontique commune à tout étant et nécessaire à la compréhension de l'être de l'étant : « il faut, comme le dit Joubert, pour leur repos, qu'ils se forgent ou qu'on leur offre des idées fixes et déterminées sur les objets mêmes où toute précision est erreur. Ces esprits n'ont point d'ailes ; ils ne peuvent se soutenir dans rien de ce qui n'est que de l'espace ».

Le lieu de la subjectivité, constamment présupposé par la pensée métaphysique, à défaut de l'être par la notion de Dieu qui ne remplit plus les revendications de clarté de la pensée, va se voir investi par ce qui seul à présent peut offrir l'évidence requise pour trouver une assiette lumineuse en ces espaces infinis, par ce qui seul peut épouser les exigences de ce lieu : la subjectivité humaine.

Par ailleurs, avec la notion de certitude, la notion de vérité ontique telle qu'elle a été dégagée au commencement comme οὐσία, acquiert sa propre vérité. Ce qui était recherché inconsciemment dans l'οὐσία, c'est un point fixe à partir duquel il était possible de se représenter quelque chose en pleine lumière afin de l'avoir à portée de main. À présent, la représentation, renvoyée à elle-même dans l'éclatement de la clôture propre aux mondes antique et médiéval, devient le seul site et le seul support possibles de cette exigence de vérité. Elle devient l'exigence elle-même : « La re-présentation se pose ici elle-même dans son propre domaine essentiel et fixe celui-ci en tant que mesure pour l'essence de l'être de l'étant, et pour l'essence de la vérité. Parce que vérité désormais signifie sécurité de la disposition devers soi, donc *certitude*, et que l'être signifie représenté au sens de cette certitude, pour cette raison l'homme, conformément à son rôle dans le représenter constituant le fondement, devient le sujet caractérisé. Dans le domaine de souveraineté de ce *subjectum* le *ens* n'est plus *ens creatum*, il est *ens certum* : *indubitatum* : *vere cogitatum* : *cogitatio* »¹. Ces paroles de Heidegger nous montrent la nécessité éprouvée par le soi qui, ne pouvant plus se contenter de l'assurance d'un étant créé, puisque le Dieu créateur a déterminé son être comme une nuit infinie et littéralement incompréhensible (c'est-à-dire non étantisable), se constitue lui-même en une subjecti(vi)té : à défaut de vouloir bâtir dans le fond sans fond, il préfère déplacer la

1. GA 6.2, p. 147 ; N II, p. 134.

structure de la subjectivité plutôt que de renoncer à la règle de « vérité » que cette subjectivité impensée impose. Frustrée de la clôture salutaire d'un univers créé par un étant suprême, la métaphysique moderne répond à son inquiétude par une course effrénée vers un fondement dont l'absolue indubitabilité préserverait le soi de tout éclatement possible et l'immuniserait contre toute déception future. « La Métaphysique des Temps modernes commence, et déploie son essence en ceci qu'elle cherche l'absolument indubitable, le certain, la certitude. Il s'agit, selon le mot de Descartes, *firmum et mansurum quid stabilire*, « d'établir quelque chose de ferme et de consistant ». Comme ob-stance de l'objet, pareille consistance convient à l'essence, régnant depuis l'Antiquité, de l'étant en tant que présence constante qui partout déjà est située devant (*vorliegt*) (ὑποκείμενον, *subjectum*). Descartes, aussi bien qu'Aristote, pose la question de l'ὑποκείμενον. Dans la mesure où Descartes cherche ce *subjectum* dans la voie prétracée de la Métaphysique, il trouve, pensant la vérité comme certitude, l'*ego cogito* comme ce qui est présent constamment. Ainsi, l'*ego sum* devient *subjectum*, c'est-à-dire que le sujet devient être-conscient-de-soi. La subjectivité du sujet se détermine à partir de la certitude de cette conscience »¹.

La certitude est à présent critère de toute vérité, et cette certitude est toujours certitude *pour le sujet* qui se constitue dès lors en tribunal condamnant tout ce qui est inapte à comparaître sur la scène éclairée de son *lumen naturale*. L'être semble victime d'une paradoxale contumace qu'on lui ferait subir.

Et, puisque la certitude est à présent principe, puisque le sujet est l'horizon de toute réalité vraie, puisqu'« un étant n'est que ce dont le sujet peut être sûr au sens de son acte de représenter »², quel sera l'étant vrai au plus haut point ? Réponse : ce qui se donne avec le plus d'évidence, le moi lui-même : « L'*ego*, la *res cogitans*, est le *subjectum* par excellence dont l'*esse*, c'est-à-dire le *prae-esse* satisfait à l'essence de la vérité au sens de la certitude »³. Descartes affirme bien l'insigne indubitabilité du moi, « si ferme et si assurée que toutes les plus extravagantes suppositions des sceptiques

1. GA 5, p. 238 ; Ch., p. 288.

2. GA 6.2, p. 150 ; N II, p. 137.

3. *Ibid.*, p. 394 ; N II, p. 346.

n'étaient pas capables de l'ébranler »¹. Le moi est posé comme *fundamentum inconcussum*.

Après l'époque médiévale, dont Heidegger parle peu et qu'il considère comme une fixation progressive de la morphologie ontique sur la totalité de l'étant, la philosophie cartésienne constitue ainsi le tournant le plus décisif depuis Platon. Le schème de la subjectivité passe de l'étant à l'homme, et le moi devient le point de référence de la vérité de l'étant. La volonté de luminosité à l'œuvre en filigrane depuis la décision métaphysique apparaît pour ainsi dire au grand jour dans l'exigence cartésienne de clarté ou d'évidence : n'est vrai que ce qui est évident, donc ce qui tombe sans ambiguïté sous le regard du sujet. Le lieu de la clarté est l'*ego* dont émane le champ de la vérité et de la connaissance possible². L'étant n'est plus dans l'étant mais dans l'*ego*. La pensée des époques précédentes a travaillé à donner à l'homme sa place dans l'ordre ontique, le soi a patiemment configuré le monde selon ses exigences de fluidité, l'étant est mis en place et le soi possède sa place ; avant même que la science ne dévoile l'univers dans son infinité et ne produise dans le soi le mouvement de repli que nous avons évoqué, l'étant a suffisamment été aménagé par la volonté de clarté pour cesser d'être porteur d'un mystère, et le soi est déjà disposé à ne plus regarder l'étant comme un problème. « C'est le début des Temps modernes. L'homme et le libre savoir qu'il a de lui-même et de sa position au sein de l'étant deviennent désormais le lieu où se décide la manière de subir, de déterminer et de structurer l'étant »³. Si la révélation de l'infini avait eu lieu avant cet aménagement global, le soi n'aurait pas pu réagir dans le sens d'une affirmation de la subjectivité car il n'aurait pas bénéficié de la possibilité de s'appliquer le schème de la subjectivité, qui avait besoin de tout ce travail pour se former. La révélation de l'infinité du monde n'est que l'un des motifs de l'apparition de la métaphysique de la subjectivité proprement dite, l'autre étant le lent travail de préparation du soi à recevoir et à prendre sur soi la forme de la subjectivité.

1. DESCARTES, *Discours de la méthode*, IV.

2. Descartes reconnaît d'autres vérités possibles qui ne seraient pas celles auxquelles l'*ego* a accès, mais ces autres vérités ne concernent pas l'homme et il n'en demeure pas moins que le seul accès de l'homme à la vérité passe par la mesure du *lumen naturale*.

3. GA 6.1, p. 81 ; N I, p. 81.

Le soi finit également par ressentir en soi-même le lieu de cette absolue clarté qu'il cherchait au dehors dans un Étant suprême jusqu'à présent jugé extérieur ; et ce sentiment de capacité à recevoir la forme de l'étantité et à se concevoir comme source de la lumière est tout naturel puisque le soi commence ainsi à voir ce qu'il a choisi de privilégier dans l'accession à l'étant et ce qu'il veut depuis la décision métaphysique originelle. À l'époque médiévale, la certitude n'était pas encore placée dans le soi, bien que le soi ait été le moteur insu de l'activité qui recherchait une certitude dans l'étant présent : « Au Moyen Âge, *certitudo* ne signifie pas certitude assurée, mais dit la ferme délimitation d'un étant en ce qu'il est. *Certitudo* a ici encore le même sens qu'*essentia* »¹. Le véritablement étant de la période médiévale est toujours l'étant dans sa visibilité maximale et intrinsèque désormais nommée *essentia*, traduction du τὸ τί ἦ εἶναι d'Aristote ; l'*essentia* est l'être-avoir-toujours-été-(ceci ou cela) d'un étant intramondain. Pour qu'il y ait ainsi glissement de la position de l'ὄντως ὄν depuis l'étant jusqu'au soi, il faut un double facteur : d'une part, que la constitution ontique du monde soit bien posée et consolidée de sorte à cloisonner le questionnement et à fermer la possibilité d'un recours à un élément autre que l'étant, et c'est le point acquis ; d'autre part, qu'une forme de panique atteigne le soi qui, craignant alors de perdre l'assurance de la constitution ontique, recherche ailleurs son appui, et ce facteur est la mise en évidence copernico-galiléenne de l'insaisissabilité du monde désormais infini et de la relativité du pouvoir de l'homme. Ce second facteur provoque un sursaut de la volonté d'emprise de la pensée sur l'étant, volonté désormais affermie par plusieurs siècles d'oubli de l'être et commandant le réflexe du soi attaqué dans sa dynamique d'installation de l'étant sous son regard : le soi recherche ailleurs le point d'ancrage de la morphologie ontique.

La condition de l'homme n'est jamais apparue aussi crûment qu'à cette époque, le doute s'installe, et c'est donc à cette époque que le soi, fort de schèmes ontiques consolidés par deux millénaires et partant difficilement amovibles, les reporte sur sa propre situation et fait de soi-même le fondement : « Le retour à la « situation » de l'homme, sa disposition à tel ou tel état [*Zuständlichkeit*], soit la manière dont il se situe à l'égard de l'étant et de soi-même, veut que dès lors la libre prise de position de l'homme même, et pour tout

1. *Was ist das – die Philosophie ?*, p. 27 ; Q I et II, p. 340.

dire, que son « goût » s'instaurent en tant que suprêmes instances pour juger de l'étant. Ce qui, sur le plan métaphysique, se manifeste en ce que la certitude de tout être et de toute vérité sera fondée sur la conscience de soi du moi particulier : *ego cogito ergo sum*. Le fait de se trouver soi-même dans son propre état, le *cogito me cogitare* procure également le premier « objet » assuré dans son être. Moi-même et mes états constituons le premier étant proprement dit : c'est à cet étant si certain et d'après lui que sera mesuré tout ce qu'il y aurait encore d'autre à aborder en tant que de l'étant »¹. La *certitudo* de l'époque médiévale se détache désormais de l'étant dans le contexte d'un monde infini où les Idées ne sont plus situables ni le *χωρισμός* aristotélicien visible ; cette *certitudo* se fixe où elle peut et transporte les lignes ontiques de l'interprétation de l'étant, c'est-à-dire la subjectivité en général, sur le soi lui-même à présent considéré comme un moi, une *res*, un *idem*, précisément selon la structure du *subjectum*. Si le Moyen Âge voyait la *certitudo* à même l'étant extérieur, Descartes se voit poussé au doute par la force d'incertitude réapparue dans les choses, et doit découvrir ailleurs l'indubitabilité, ailleurs c'est-à-dire sur cet élément qui ne peut que se considérer comme (apparemment) clair puisqu'il ne veut lui-même depuis le commencement que la clarté et l'évitement de l'énigme : c'est le soi s'appliquant sa volonté de clarté en se désignant lui-même comme la *certitudo*, le *subjectum* ou comme un « moi ». La *certitudo* médiévale s'applique à l'étant, mais « pour Descartes, ce qui véritablement *est* se mesure à une tout autre toise. Pour lui, le doute devient cette disposition dans laquelle vibre la vocation déterminante à l'*ens certum*, à ce qui est en toute certitude. La *certitudo* devient cette fixation de l'*ens qua ens* qui se produit à partir de l'indubitabilité du *cogito (ergo) sum* pour l'*ego* de l'homme. Par là l'*ego* devient le *sub-jectum* par excellence, et ainsi l'essence de l'homme entre pour la première fois dans le domaine de la subjectivité au sens de l'egoïté »². L'homme ne peut ressentir lui-même le doute que parce qu'il est déjà crispé sur ce que vient contredire la rébellion de l'étant ; le doute ne pourrait apparaître sans l'assise de la constitution ontique du monde, et la contrepartie du doute est l'accession à une certitude ainsi déjà voulue. « La disposition du doute est l'assentiment positif à la certitude. Dès lors

1. GA 6.1, p. 81-82 ; N I, p. 81.

2. *Was ist das – die Philosophie ?*, p. 27 ; Q I et II, p. 340-341.

la certitude devient la forme et la mesure déterminantes de la vérité. La vocation de la confiance en la certitude absolue de la connaissance, certitude en tous temps accessible, demeure le $\pi\acute{\alpha}\theta\omicron\varsigma$ et par là l' $\acute{\alpha}\rho\chi\eta$ de la philosophie moderne » ¹.

Il existe un autre motif rendant possible l'établissement et la banalisation de la philosophie du moi, celle d'un refus croissant (mais inévitable puisque le soi se veut lui-même depuis le commencement) de tout élément sacré extérieur et de tout élément de divinité apparaissant comme venant limiter l'homme, notamment le refus de la Vérité révélée, qui continuait de placer l'homme dans la présence mais devient impuissante à combler le besoin de présentification, le sacré se révélant désormais comme n'étant plus l'élément permettant la prise en main. L'homme préfère faire dépendre de lui-même la possibilité de l'usage de l'étant plutôt que d'un Dieu rappelant son infinité et son gouffre sur lequel, comme l'a montré Pascal, qui s'excepte toutefois de cette tendance, il est impossible de bâtir un système du monde. « Pourquoi et comment [l'exigence d'un fondement absolu] a-t-elle pu acquérir son autorité décisive ? C'est que cette exigence provient de l'émancipation par laquelle l'homme se libère de l'obligation normative de la vérité chrétienne révélée et du dogme de l'Église, en vue d'une législation reposant sur elle-même et pour elle-même. [...] Comme avec cette liberté, l'homme qui se libère pose *lui-même* ce qui a pouvoir d'obligation, cet « obligatif » peut désormais être déterminé différemment. L'obligatif peut être la raison humaine et sa loi, ou bien l'étant établi et ordonné sur le mode de l'objectivité à partir d'une telle raison, ou bien ce Chaos non encore ordonné qui, restant justement à maîtriser par l'objectivation, exige, en une époque, la domestication » ². L'avantage de la Révélation est que son objet ne saurait être considéré comme un *Vorhanden* : le caractère sacré du divin y est maintenu par l'attitude du soi. Mais le soi, désormais pris dans sa volonté d'étantification, ressent de manière impensée qu'il est plus judicieux de s'appuyer sur ses propres lumières que sur celles d'un Dieu dont les récentes découvertes sur la structure de l'univers ont rappelé qu'il était lui-même par excellence l'insaisissable : si, pour le soi désireux de hors-retrait, le monde lui-même ne se présente plus comme portant en lui-même l'étantité c'est-à-dire

1. *Ibid.* : Q I et II, p. 341.

2. GA 5, p. 107 ; Ch., p. 139.

comme fondement potentiel, combien plus encore ce qui est certes pensé selon la structure de l'étant mais également et paradoxalement comme un élément transcendant¹ ne pourra constituer cet appui.

Ni l'étant ni le plus-étant n'apparaissent comme réceptacle potentiel de l'étantité ; seul le moi acquiert ce « privilège ». Le monde est ainsi d'abord considéré comme une image logée à l'intérieur du moi, l'Idée comme une idée, la structure de l'étant comme une représentation dépendant de la sphère exclusive de l'humanité. C'est la grande différence avec ce que Heidegger considère être la pensée médiévale : « Que le monde comme tel devienne image conçue, voilà qui caractérise et distingue le règne des Temps modernes. Pour le Moyen Âge, au contraire, l'étant est l'*ens creatum*, ce qui est créé par le Créateur, Dieu personnel agissant en tant que cause suprême. Être un étant signifie alors : appartenir à un degré déterminé de l'ordre du créé et correspondre, en tant qu'ainsi causé, à la cause créatrice (*analogia entis*). Jamais l'être de l'étant ne réside ici en ce que, amené devant l'homme en qualité d'objet, il soit fixé et arrêté dans son domaine d'assignation et de disponibilité, devenant étant seulement de cette manière »². Désormais, c'est devant le sujet que comparaît l'étant, qui n'est plus considéré par Descartes comme étant mais comme objet (sous-entendu : pour un sujet, puisqu'il n'y a d'*ob*-jet que dans le regard d'un sujet) ; c'est devant le sujet et selon les canons de sa certitude propre ou de ses « lumières », que la vérité ou la fausseté de tout état de chose est établie. « La vérité est devenue certitude de la représentation. L'étant est déterminé pour la première fois comme objectivité de la représentation, et la vérité comme certitude de la représentation dans la métaphysique de Descartes »³. L'essentiel n'est pas ici de souligner l'émancipation d'un soi rebelle, car rebelle, le soi l'est depuis sa décision métaphysique contre le δεινόν de la λήθη ; l'essentiel réside dans le fait que la vérité dérivée issue de la fixation sur l'étant comme ὑποκείμενον est appliquée à l'essence du soi : « Le décisif, ce n'est pas que l'homme se soit émancipé des anciennes attaches pour arriver à lui-même, mais que l'essence

1. C'est le double statut de l'appréhension de l'être de l'étant par la métaphysique, être de l'étant à la fois hors de l'étant et toujours tourné vers l'étant.

2. GA 5, p. 90 ; Ch., p. 118.

3. *Ibid.*, p. 87 ; Ch., p. 114.

même de l'homme change, dans la mesure où l'homme devient sujet. Ce mot *subjectum*, nous devons le comprendre comme la traduction du grec ὑποκείμενον. Ce mot désigne ce qui est étendu-devant [*das Vor-Liegende*], qui, en tant que fond [*Grund*], rassemble tout sur soi. Cette signification métaphysique de la notion de sujet n'a primitivement aucun rapport spécial à l'homme et encore moins au « je ». Si à présent l'homme devient le premier et seul véritable *subjectum*, cela signifie alors que l'étant sur lequel désormais tout étant comme tel se fonde quant à sa manière d'être et quant à sa vérité, ce sera l'homme. L'homme devient le centre de référence de l'étant en tant que tel »¹.

La rupture avec le monde grec, dont il ne faut pas oublier qu'il se constitue déjà lui-même pour Heidegger comme rupture par rapport à la λήθη suressentielle, cette rupture est complète et accentuée comme jamais l'éloignement du soi vis-à-vis de son origine propre. Chez les Grecs, « l'étant n'accède point à l'être en ce que d'abord l'homme regarderait l'étant – par exemple au sens d'une représentation du genre de la perception subjective. C'est bien plutôt l'homme qui est regardé par l'étant, par ce qui s'ouvre à la mesure de la présence auprès de lui rassemblée. Regardé par l'étant, compris, contenu et ainsi porté dans et par l'ouvert de l'étant, pris dans le cycle de ses contrastes et signé de sa dissension : voilà l'essence de l'homme pendant la grande période grecque »². L'homme grec est pris dans l'étant et possède sa place sous le soleil, dans le champ de la présence des diverses strates de clarté. Avec la métaphysique de la subjecti(vi)té, application de la subjectivité à l'homme, tout passe par le moi qui, ne trouvant plus sa place dans le monde pour avoir trop voulu la chercher exclusivement en lui, dispose le monde autour de soi et dispose du monde selon la représentation qu'il en prend. « Avec Descartes l'homme en tant qu'*ego cogito* devient l'ὑποκείμενον éminent, le « *subjectum* » (au sens médiéval) – le *fundamentum inconcussum*. Du même coup la Nature n'apparaît plus que comme objet pour le sujet »³. Cette image (*Bild*) du monde, l'objet, cet étant réfracté par le sujet voulant cette réfraction, et considéré comme trouvant dans le sujet le lieu de sa vérité, est l'étant devenu outil pour la conscience, l'étant représenté,

1. *Ibid.*, p. 88 ; Ch., p. 115.

2. *Ibid.*, p. 90-91 ; Ch., p. 118-119.

3. Q III et IV, p. 379.

présent dans une re-présentation et ne se donnant plus nûment dans sa simple présentation, présence ou présentification. « Là où le monde devient image conçue [*Bild*], la totalité de l'étant est comprise et fixée comme ce sur quoi l'homme peut s'orienter, comme ce qu'il veut par conséquent amener et avoir devant soi, aspirant ainsi à l'arrêter, dans un sens décisif, en une représentation »¹.

Heidegger définit les Temps modernes comme l'avènement du *Weltbild*, de l'image du monde, ou du monde comme image. La conscience est délibérément rectrice de la vérité du monde, « l'homme a amené sa vie en tant que *subjectum* au centre de tout rapport »² ; ce sont les connexions logiques internes au sujet – c'est-à-dire la clarté accessible désormais réduite à une lumière seulement intérieure dont les formes logiques sont autant d'expressions – qui décident de la validité de situations jugées extérieures à ce sujet. De fait, cette valorisation du sujet est toujours accompagnée du risque de voir surgir le relativisme puisque, si le sujet est le domaine des essences et que ces dernières ne sont plus attachées à l'étant en unité avec lequel l'essence est conçue chez les Grecs et pensée chez Heidegger comme l'effet d'une unique compréhension d'être donnant accès au *als* de l'étant ou (ce qui est la même chose) à la présence de l'essence, l'homme ne peut que garder à l'esprit, en se repliant sur soi, que le monde extérieur est aussi une réalité qui vient relativiser ce domaine même des essences qu'il proclame être lui-même à titre de sujet. La contradiction de toute philosophie de la subjectivité est de vouloir proclamer la valeur absolue du sujet et de ses attributs (les essences ou les formes), de s'enfermer en soi comme étant le royaume de la vérité capable de régner sur le monde, et de devoir néanmoins pour s'en assurer (car on ne peut avoir raison tout seul) se mesurer à une extériorité qu'elle a refusée depuis le départ et qui vient ainsi la contredire ou la relativiser. Se vouloir centre revient pour le sujet à devoir se relativiser et se reconquérir sur cette relativisation. C'est en se mesurant à un idéal de vérité qui nécessairement n'est pas en lui puisqu'il veut en être bénéficiaire et s'y draper, que le sujet peut affirmer être le lieu de la vérité ; sa propre sphère est donc sans cesse remise en cause par cette obligation de référence qui est la

1. GA 5, p. 89 ; Ch., p. 117.

2. *Ibid.*, p. 94 ; Ch., p. 122.

proclamation dissimulée et involontaire de sa relativité. Après avoir absorbé toute réalité dans l'idée, la pensée moderne ne cesse contradictoirement de lui opposer une réalité extérieure à l'aune de laquelle elle pourra vérifier sa propre réalité¹. Le spectre de toute philosophie de la représentation est forcément de la sorte le relativisme, l'empirisme, alors que c'est paradoxalement pour des motifs d'acquisition de la certitude absolue que le soi s'est appliqué à lui-même le schème de la subjectivité. Le destin de la subjectivité est cette lutte permanente contre un relativisme qui est son propre fond ; et le destin du relativisme est l'individualisme par lequel l'individu exige de l'étant d'être la plasticité de ses propres désirs, sans aucun égard ni regard (*Hin-sicht*) pour l'essentiel qu'il comporte.

S'il est une rupture par rapport à l'esprit grec puis à l'esprit médiéval, il ne faut pas perdre de vue que l'événement des Temps modernes puise chez les Grecs sa propre possibilité de rupture : « que pour Platon l'étantité de l'étant se détermine comme εἶδος (aspect, vue), voilà la condition lointaine, historique, souveraine dans le retrait d'une secrète médiation, pour que le monde ait pu devenir image [*Bild*] »². *La représentation est l'accomplissement d'une volonté de vivre l'être dans ce que le regard peut en apprécier.* L'homme comme volonté de voir est déjà aux commandes de l'ontologie grecque quand il ne se laisse atteindre que par l'être comme présence, voulant se ménager un accès privilégié à l'étant-présent en vue d'un usage. S'il y a désormais différence avec les Grecs dans la conception de la structure du soi, c'est une différence de degrés et non de nature : le soi exprime simplement plus explicitement ce qu'il cherche depuis le commencement et que la crise de la modernité découvrant la « cironalité universelle » – crise elle-même provoquée par la science comme volonté métaphysique de voir qui finit par voir qu'elle ne peut et donc ne doit pas se restreindre à cette volonté mais se laisser habiter par le sens de l'invisible, crise effet et symptôme de la poussée

1. D'où les grandioses tentatives d'un Hegel ou d'un Husserl érigeant leur pensée sur la base de la remarque que l'extériorité est elle-même l'extériorité *du* sujet et lui appartient, et permettant à leur manière de renouer avec la possibilité de la co-appartenance du soi et du monde – mais sans toutefois parvenir jusqu'à interroger l'élément même ou l'espace même, seul superlativement originaire, de cette co-appartenance, c'est-à-dire leur espace de jeu.

2. *Ibid.*, p. 119.

métaphysique initiale – a fait apparaître explicitement en posant en une réaction qui est continuité, le sujet et la représentation. La notion de sujet apparaît sur le fond du vide léthal, qui devient le vide tout court c'est-à-dire le corrélat durci de la crispation du sujet sur soi, et ne se con-firme que sur la base d'une décision de plus contre une λήθη en qui l'on ne voit plus (que le) rien. La représentation vise à « amener devant soi en ramenant à soi »¹ un étant difficilement circonscriptible dès lors que l'univers n'est plus un *kosmos*. Le *subjectum* étant évacué de l'étant par l'effet des découvertes d'une volonté de voir le plus loin possible dans l'étant, survient « l'événement qui fait de l'homme un *subjectum* au milieu de l'étant »².

Non que la science et ses découvertes soient une néfaste occupation, mais quand elles reflètent un vouloir-voir oublieux de l'être et finissent par se constituer comme le seul mode de relation à l'étant au point que, effets de la pensée métaphysique, cette dernière s'achève en les prenant comme modèles c'est-à-dire en s'y contemplant elle-même sans question et sans volonté de demander dans quel espace une telle volonté se déploie, dans ce cas précis mais fondamental, science et découvertes, plus qu'elles ne découvrent quoi que ce soit, recouvrent l'essentiel, c'est-à-dire leur espace même de possibilité. « Savoir l'Incalculable, c'est-à-dire le préserver dans sa vérité, l'homme ne le pourra qu'à partir d'un questionnement créateur puisant dans la vertu d'une authentique méditation »³. La méditation replace le soi dans le lieu d'où émergent ses capacités, sa capacité à la science comme les autres. Elle nous place face à l'espace, aussi mystérieux soit-il, que montre de lui-même l'exercice de la pensée ou l'agir en général. Elle est placée au-delà de la conscience, car elle se place devant la possibilité de l'agir conscientiel lui-même. « S'engager dans la direction d'un chemin qu'une chose a, d'elle-même, déjà suivi, se dit dans notre langue *sinnan, sinnen*. Entrer dans le sens [*Sinn*], tel est l'être de la méditation [*Besinnung*]. Ceci veut dire plus que se rendre simplement conscient de quelque chose. Nous ne sommes pas encore arrivés à la méditation, lorsque nous n'en sommes encore qu'à la conscience. La méditation [l'entrée dans le donnant son sens à quelque chose]

1. *Ibid.*, p. 120.

2. *Ibid.*, p. 120-121.

3. *Ibid.*, p. 125.

est davantage. Elle est l'abandon à « ce qui mérite qu'on interroge ». Par la méditation ainsi comprise nous arrivons proprement là où, sans en avoir expérience ni vue distincte, nous séjournons depuis longtemps. Dans la *Besinnung*, nous allons vers un lieu à partir duquel seulement s'ouvre l'espace que chaque fois parcourent notre faire et notre non-faire. Méditer est d'une autre essence que le « rendre-conscient » [le représenter] et le savoir de la science »¹, méditer est l'engagement dans le lieu d'où nous obtenons d'être ceux que nous sommes, car la *Be-sinnung* « est seule à nous diriger vers le lieu de notre séjour »². Tel est le chemin proposé par Heidegger à la science, non le reniement de soi, mais le regard dans le lieu et le re-gard du lieu qui lui confère son propre espace de déploiement. Les sciences reposent dans leur espace latent comme la rivière dans sa source³, mais leur comportement est commandé par la décision métaphysique grecque.

Les Grecs sont l'accomplissement de la *possibilité* d'accomplissement d'une métaphysique non encore accomplie ; « avec Descartes commence l'accomplissement proprement dit de la métaphysique occidentale »⁴ telle qu'elle s'achève chez Nietzsche ; « La métaphysique moderne entière, Nietzsche y compris, se maintiendra dorénavant à l'intérieur de l'interprétation de l'étant et de la vérité initiée par Descartes »⁵. La métaphysique grecque demeure bridée par la fascination pour la présence ; elle est l'ouverture d'une possibilité, mais pas sa mise en œuvre. « Sans doute y a-t-il eu, dans la pensée de Platon et le questionnement d'Aristote, un changement décisif quant à l'interprétation de l'étant et de l'homme ; mais ce changement continue de se manifester à l'intérieur de l'appréhension fondamentalement grecque de l'étant »⁶. Cette métaphysique de la présence, qui aboutit à la métaphysique de la subjectité, est désormais délaissée puisque la présence n'est plus expérimentée dans sa force originelle de manifestation : « la présence est devenue méconnaissable et tombée hors de question »⁷. Et une métaphysique de la subjectité sans le garde-fou de la fascination

1. GA 7, p. 63 ; EC, p. 76-77.

2. *Ibid.*, p. 64 ; EC, p. 77.

3. *Ibid.*, p. 62 ; EC, p. 75.

4. GA 5, p. 99 ; Ch., p. 129.

5. *Ibid.*, p. 87 ; Ch., p. 114.

6. *Ibid.*, p. 103 ; Ch., p. 134.

7. *Ibid.*, p. 106 ; Ch., p. 138.

pour la présence devient inévitablement centration sur le sujet ou renforcement de la subjectivité en subjectivité. Avec Descartes, ce qui sous-tend depuis le commencement la métaphysique, la décision pour le sans-retrait et la volonté du soi qui est source de cette décision, devient visible : « C'est précisément parce que dans la notion de *subjectum* résonne encore quelque chose de l'advenance grecque de l'être, de l'ὑποκειῖσθαι, de l'ὑποκείμενον, mais sous la forme d'une présence devenue méconnaissable et tombée hors de question, [...] qu'à partir de ladite notion, l'essence propre de la mutation de la position métaphysique fondamentale devient visible »¹. La volonté d'user du hors-retrait de l'étant se manifeste comme motivation principale du soi, qui se prend comme étant lui-même l'étant le plus étant au moment où le sentiment d'une *présence* de l'étant dans l'étant même s'évanouit, évanouissement qui est la conséquence impensée de la volonté première. Livré à lui-même, le soi laisse voir une partie de ce qu'il veut et qui était dissimulée par ce en quoi il trouvait à une époque satisfaction pour son vouloir-être-voir.

Pour mettre en perspective dans les termes apparemment les plus proches la conception moderne de l'essence de l'homme avec la conception antique, la figure de Protagoras s'impose qui a fait de l'homme le centre de l'étant en totalité. Mais sa position fondamentale n'a pour Heidegger rien à faire avec celle du penseur moderne en général. Protagoras veut, comme nous savons, placer l'ἐγώ dans le district du sans-retrait et y établir des liaisons à l'étant en fonction de l'homme ; mais ce district est bien conçu comme un domaine clos en dehors duquel il n'y a pas à se porter puisqu'on n'y trouve que le non-humain. L'homme-mesure se mesure et demeure auprès de ce qui lui échoit. Le contexte n'est plus le même à l'époque moderne qui ne se contente pas d'user du présent qui vient, mais veut le faire venir à la raison même quand il ne vient pas, et, comme il ne vient plus, la présence ne suffisant plus à combler le soi, ce dernier veut tout rendre re-présentable devant sa réduction comme sujet dont les normes de clarté s'érigent en tribunal². Ainsi,

1. *Ibid.* ; Ch., p. 137-138.

2. GA 6.1, p. 526-527 ; N I, p. 453-454 : « Dans l'expérience moderne, en effet, la raison prend un sens identique à celui de la subjectivité du sujet et signifie alors : la représentation, certaine d'elle-même, de l'étant dans son éternité, c'est-à-dire ici l'*objectivité*. Il faut que l'acte de se représenter soit certain de lui-même, parce que

« sauvegarder l'orbe de l'ouvert sans retrait à chaque fois délimitée par l'entente du présent (l'homme comme μέτρον) est une chose. Une autre est la pénétration investigatrice du rayon affranchi de limites de l'objectivation possible, pénétration s'effectuant par la calculation de représentable accessible à tout le monde et normatif pour tous »¹. La Sophistique grecque telle que l'illustre Protagoras, ne peut jamais tomber dans la métaphysique de la subjectivité du fait de son entente de l'étant comme présence, entente qui fait défaut au philosophe moderne ne voyant plus l'être au point de ne même plus parler d'étant ou de ce qui *est*, mais d'objet – en référence à celui dont l'étant est l'ob-jeté ou celui auquel il se donne en représentation utilisable et quantifiable. Chez Protagoras, l'homme pourtant mesure, ne peut jamais devenir sujet « parce que l'être est ici présence », et que cette présence, si elle est dite, devoir être évitée en son arrière-fond d'énigme, en est de ce fait laissée à elle-même et loin de tout risque de tentative de ratiocination à son égard ; elle est respectée et tient la volonté d'investigation en respect. Que l'être soit pensé comme présence signifie l'oubli de l'épaisseur de son retrait et du redoublement de la présence en énigme, cela signifie donc le primat de l'étant ; mais que l'être ne soit même plus présence-étante, que l'être soit ob-jet signifie que l'étant ne peut plus apparaître en ce « est » déjà vidé de son origine propre par la pensée grecque finissante. L'oubli se redouble et l'étant devient l'ob-jet jeté devant un sujet et n'ayant de consistance que par rapport à lui².

désormais il devient un représenter reposant exclusivement sur soi, c'est-à-dire le subjectif « poser devant soi » [*Vor-stellen*] des objets. Dans la certitude de soi-même la raison s'assure de ce qu'elle met en sécurité l'occurent, par sa façon de déterminer l'objectivité, et de la sorte se situe elle-même dans la sphère calculable et prévisible autour d'elle, de tout ce qui est sûr. Plus que jamais auparavant la raison devient expressément cette faculté qui s'imagine et donc *se* forme à elle-même tout ce qui est l'étant ».

1. GA 5, p. 106 ; Ch., p. 138.

2. Heidegger ne veut pas dire que Descartes ne considère aucun monde extérieur et que tout est résorbé dans le sujet, que Descartes est idéaliste au sens qui aura cours après lui. Quand Heidegger parle du subjectivisme de Descartes, il ne s'agit pas d'évoquer un relativisme ou un perspectivisme qui n'ont pas encore lieu, il ne s'agit pas non plus d'affirmer que l'*ego* projette ni constitue le monde, mais il est question de souligner que, même dominé par le souci de l'objectivité et de la science, l'*ego* dessine une sphère dont le domaine régit tout rapport à l'étant, s'exposant à l'hyperbole future du perspectivisme nietzschéen.

L'*ego cogito* est pour Heidegger le fondement inébranlable de ce que le soi cartésien recherche finalement en lui : la liberté¹. « La tâche métaphysique de Descartes devint alors celle-ci : créer à l'émancipation de l'homme vers la liberté comme auto-détermination certaine d'elle-même le fond métaphysique »². Ce fond inébranlable est l'*ego*. Pourquoi ? Parce qu'il est, comme certitude de soi, perpétuellement présent à soi-même. La présence permanente confère à cet *ego cogito* l'absoluité et c'est sur lui que l'on peut bâtir. « Un *subjectum* insigne [...] devient donc nécessaire. Quel est le certain formant et fournissant ce fond ? L'*ego cogito (ergo) sum*. Le certain se révèle être une thèse [*Satz*] qui énonce qu'en même temps (simultanément et durant un temps égal), avec la pensée de l'homme, lui-même est indubitablement présent, c'est-à-dire maintenant : est donné à soi-même, en coprésence avec sa pensée »³. Le moi (l'*idem*) est la configuration réductrice sous laquelle le soi (l'*ipse*) peut avoir le sentiment d'être sans cesse présent à soi. Le moi est le phénomène du soi dans lequel le soi, ayant affaire à un élément de forme ontique, atteint le sentiment d'une possession de soi, d'une certitude de soi, l'écart de soi à soi n'étant pas pris en compte et ne servant qu'à

1. Heidegger fait-il ici erreur, étant donné que le fondement de la pensée cartésienne est Dieu et que la liberté n'est qu'un effet dans l'homme de l'agir créateur de Dieu qui donne la liberté en un second temps comme sa propre marque sur son ouvrage ? Pas forcément si l'on considère que cette communication à Dieu, communication qui donne la liberté à l'homme, est précisément divinisation de l'homme affirmé, par la liberté, qualitativement identique à Dieu – ce à quoi jamais la pensée de l'Église n'aurait pu entièrement souscrire (contre laquelle Heidegger affirme précisément que le tournant cartésien se constitue) puisqu'il n'y a pas et ne peut y avoir pour elle à un quelconque endroit de l'âme humaine, aussi noble soit-il, de commune mesure entre Dieu et l'homme. Quand Dieu donne à l'homme le libre arbitre infini, ce ne peut être un libre arbitre de même nature, quand bien même les deux libertés se rejoindraient dans leur nature infinie ; la liberté de l'homme, bien qu'infinie, ne peut pour une pensée chrétienne n'être infinie que par analogie, et s'il n'y a qu'un mot pour dire l'infini, il faut l'imputer à la faiblesse de la parole humaine. Par conséquent Descartes, en affirmant cette identité de l'infinité en l'homme et de l'infinité en Dieu se rejoignant dans la liberté, consacre bien la rupture avec la pensée médiévale, et élève bien le sujet au rang de l'infini en lui conférant la liberté en signe qu'il possède désormais la dignité et la divinité de l'Êtant suprême. Heidegger semble se tromper sur la lettre de la pensée cartésienne, mais en rejoint un certain esprit, et met en tous les cas le doigt sur l'ambiguïté des relations de fond entre l'essence de l'homme et celle du Dieu cartésien.

2. GA 5, p. 107 ; Ch., p. 140.

3. *Ibid.*, p. 108 ; Ch., p. 140.

donner l'élan pour retomber sur une forme réduite de la réalité humaine. L'homme est le toujours donné au moment où il est homme ; le *cogito* est le point de présence incontestable pour tout homme. Une fois la liberté fondée par le *cogito*, l'indépendance de l'homme et ses possibilités le sont également. La représentation est considérée comme supérieure à tout objet dont l'homme peut se rendre maître : la *res cogitans* a la main sur la *res extensa* dont on peut investir et codifier mathématiquement la totalité. « La représentation est maintenant, conformément à la nouvelle liberté, le procédé, procédant de lui-même, de l'investigation dans le secteur de l'assuré, ce secteur restant encore lui-même à assurer. [...] La représentation est objectivation investigante et maîtrisante. La représentation rabat tout à l'unité de ce qui est ainsi objectif. La représentation est *coagitatio* »¹. L'homme se fixe ainsi l'objectif d'une totale maîtrise sur le monde, et ce n'est plus qu'une question de temps pour qu'il y parvienne. L'humain veut établir le monde comme son chez-soi intégral où tout ait figure – figure non pas encore humaine (comme dans le relativisme) mais à un niveau plus profond, figure de ce que l'homme prend en souci, car l'Idée, même quand elle n'est que « l'idée », ne constitue pas une notion relative et seulement humaine, mais n'est humaine que la volonté de se réduire à l'idée qui n'est qu'une partie émergée de la vérité de l'être. Le monde devient pour l'homme une intégrale habitabilité, loin de tout souci ontologique propre : « Le *subjectum*, la certitude fondamentale, c'est la simultanéité à toute heure assurée dans la représentation, de l'homme représentant avec l'étant représenté, qu'il soit humain ou non humain, et cela veut dire : avec l'objectif. La certitude fondamentale, c'est, représentable et représenté à tout instant, l'indubitable *me cogitare = me esse*. Voilà l'équation fondamentale de tous les calculs de la représentation s'assurant et se garantissant elle-même »². Le *cogito sum*, qui par le *sum* devrait ouvrir sur l'abîme de la possibilité d'envisager l'être et sur l'abîme de l'être, est éclipsé par les possibilités reconnues à la subjectivité et à sa *coagitatio* quantifiante et calculatrice.

La réduction de l'être-homme à l'*ego* ne signifie pas l'individualisme, mais plus profondément la subsomption de l'être-homme sous l'exigence d'objectivation d'une réalité pensée comme subjectivité agissante. Chaque moi individuel est pris dans le feu et le

1. *Ibid.* ; Ch., p. 141.

2. *Ibid.*, p. 109 ; Ch., p. 141-142.

mouvement de cette réalité qui le dépasse et qui consiste à se soumettre au devoir d'être soi-même un *subjectum* actif, une *res cogitans* : « Que dans l'équation fondamentale de la certitude et ensuite dans le *subjectum* proprement dit, il soit fait mention de l'*ego*, ne signifie pas que l'homme se détermine désormais selon le mode de l'égoïsme ou de l'égotisme. Cela ne signifie rien de plus que ceci : qu'être sujet est désormais la caractérisation distinctive de l'homme en tant qu'être pensant-représentant. C'est au contraire le je de l'homme qui entre au service de ce nouveau *subjectum*. La certitude qui est au fond de celui-ci est bien, en tant que telle, subjective, c'est-à-dire s'ordonnant à partir de l'essence du *subjectum*, mais non pas « égoïste ». Car la certitude fait autorité pour tout je, oblige donc tout je comme tel »¹. L'homme dégagé comme liberté signifie que le *subjectum* (historialement indépendant de l'homme dans un premier temps) s'est trouvé les mains pour façonner à son image la totalité de l'étant. La subjectivité, c'est l'étant qui façonne l'étant en multipliant son propre champ d'action, c'est-à-dire en requérant le soi ; la subjectivité, c'est le voilement de l'être comme voilement qui laisse l'étant s'ajouter à l'étant. La volonté et l'étantité se rejoignent pour donner libre cours à une étantification permanente sous l'égide de la certitude pour le sujet.

Heidegger résume la compénétration entre la subjectivité, le moi-sujet, la certitude, la présence, l'action étantificatrice, dans ce passage dense mais éclairant : « La marque distinctive de la *mens humana* parmi les autres *subjecta* se prononce en ce qu'elle *notior est quam corpus*. Cette priorité (dans le domaine de ce qui est connu) n'en concerne pas la cognoscibilité plus facile, mais entend la *praesentia* proprement dite de la *res cogitans* dans la sphère du représenter humain en tant qu'un dis-poser devers soi. Le représenter humain même et la nature humaine qui se représente, conçus à partir de l'essence nouvelle de la réalité, sont ici plus constants, plus réels, davantage étant que tout autre étant. C'est pourquoi la *mens humana*, conformément à la marque distinctive de son état « pré-jacent » en tant que *subjectum*, revendiquera exclusivement pour soi le nom de sujet, de telle sorte que *subjectum* et *ego*, subjectivité et égo-ité, auront une signification identique »². Ainsi, « dès que l'on entend par subjectivité ceci, à savoir que l'essence de

1. *Ibid.* : Ch., p. 142.

2. GA 6.2, p. 395-396 ; N II, p. 348.

la réalité est en vérité – c'est-à-dire pour la certitude de soi de la conscience de soi-même – *mens sive animus, ratio*, raison esprit, alors la « subjectivité » apparaît en tant qu'un mode de la subjectité. [...] En fin de compte subjectité signifie : l'étant est *subjectum* au sens de l'ὑποκείμενον, lequel en tant que πρώτη οὐσία a sa marque distinctive dans l'être-présent de ce qui est à chaque moment »¹. Sans le savoir mais en s'y laissant prendre, le sujet se désire lui-même infiniment, se veut lui-même, veut la répétition indéfinie de sa propre structure ontique dérivée. La structure du soi a été déterminée sur le modèle de l'étant ; et la totalité de l'étant est désormais con-voquée à se présenter selon le modèle de cette subjectivité ontiquement déterminée. L'identité ontique initialement dégagée et sur le modèle de laquelle la structure du soi est conçue dans la métaphysique de la subjectivité, est bien une identité pensée sur le mode de l'*idem*, un *idem* sur le modèle duquel se comprend et se réduit l'ipsé-ité. Mais désormais, l'étant fondamental mis au principe n'est pas un simple étant à tendance inerte comme pouvaient l'être l'Idée, l'οὐσία, la substance, l'essence, l'*Ens summe*, mais bien une subjectité concrètement agissante, un moi conscient de soi, donc la dynamique d'un processus de re-présentation, une différence *de soi à soi dans soi*, le cercle actif d'un moi = moi, un *ipse* qui ne se comprend pas comme tel ou ne comprend pas l'espace d'ouverture qui le constitue conscience de soi. Le soi a beau mal se concevoir, il n'en garde pas moins la dynamique intentionnelle qui lui est inhérente. Cette ipséité impensée va ainsi délaissier l'écart de soi à soi qui la constitue et insister sur le « dans soi », elle va se dessiner comme une sphère centripète. Elle va annuler la distance de cet écart dans une intuition intellectuelle de soi commandée par l'exigence de certitude, si bien que l'*ipse* est ainsi perpétuellement enjoint de réduire cet écart et donc d'abdiquer cette structure réflexive qu'il se reconnaît être, au profit de l'affirmation d'une identité sur le mode de l'*idem*. Bref, l'*ipse* va vouloir, après s'y être réduit, tout réduire à l'*idem*.

Afin de répondre à l'impératif qui lui ordonne de coïncider avec soi, le soi vise sans cesse, en deçà de sa possibilité propre, l'identité de l'*idem*. Pourtant, toute coïncidence avec soi suppose pour le soi, dont l'être est l'*ipse*, un *écart* nécessaire entre soi et soi ; le sentiment de la certitude de soi et la jouissance de l'intuition

1. *Ibid.*, p. 411 ; N II, p. 361.

intellectuelle supposent aussi la réduction momentanée d'un tel écart, toujours présent même une fois réduit : ce n'est pas parce que les deux bords d'une feuille de papier se trouvent superposés lorsqu'on plie cette feuille, qu'ils cessent pour autant au même moment d'exister dans leur singularité. Le moi = moi requiert, même au plus fort du retour à soi dans l'identité, l'annulation d'une différence qui, pour être annulée, a justement besoin de demeurer différence. On ne peut nier la médiation absolument nécessaire par laquelle cette conscience retourne en soi-même ; cette médiation est constitutive du retour lui-même.

Cette différence de la conscience avec soi-même subit ainsi une exigence continuelle d'annulation : la certitude qui accompagne l'apparition des idées claires et distinctes, la certitude qui accompagne l'apparition à soi du sujet conscient, ne sont pas comprises dans leur *possibilité* même d'être certitude. Seul un étant qui existe sur le mode de l'*ipse* peut jouir du sentiment de certitude et de l'assurance que lui donne sa réduction à un *idem* ; à l'étant autre que le soi humain, il ne peut être donné de jouir d'une identité de type coïncidence-à-soi (*idem*). Pour pouvoir jouir de l'*idem*, il faut précisément n'être pas un *idem* ; pour pouvoir regarder son *idem*, il faut être un regard, un jet de regard, une vue déployante, un intervalle toujours déjà surmonté mais tout de même présent, une circularité, une unité différenciée et une différence unifiée, autrement dit, il faut être un *ipse*, un soi : *pour être un moi, il faut d'abord être un soi*. Dans la représentation, c'est-à-dire dans l'acte de représenter envisagé par la métaphysique de la subjecti(vi)té, seul le résultat est pris en compte, et non le processus lui-même qui permet de parvenir à un tel résultat. Le soi ne connaît de soi que le moi, et l'*idem* absorbe en lui tout l'élan de l'*ipse*. Cet élan reste nécessairement présent en retrait ; mais, placé sous la domination de la pensée de l'*ego*, l'élan en question, ne concevant pas son essence, vit sa tâche comme une activité prise à la glu de cet *idem* qu'il conçoit propre à l'étant.

Avec le *moi*, on se trouve donc face à un étant d'un genre tout à fait exceptionnel, puisque son *idem* est doté d'un mouvement de retour sur soi et possède donc une possibilité d'extension de sa propre ponctualité ontique : au lieu de n'être qu'un point, le point possède en lui de quoi dessiner un cercle, il est une ponctualité capable de tout rapporter à soi-même, c'est-à-dire un étant possédant une puissance croissante d'arraisonnement. Ce point a la

faculté de se grossir, de s'élargir, sans détourner les yeux de sa ponctualité ; son caractère centripète est lui-même extensible ou centrifuge ; il marche à reculons en regardant son propre centre ontique. L'*idem* se veut support de l'*ipse*, le point précède donc toujours le cercle et celui-ci a beau s'élargir, il restera toujours forclos. L'*idem* coiffé d'un *ipse* est une manière de baudruche extensible à l'infini. La « chose qui pense » se sert de sa faculté de penser non pas pour s'ouvrir à ce qui l'a ouverte depuis toujours et se saisir comme lueur au milieu de la mystérieuse nuit d'inquiétude et d'approbation qu'est la λήθη, mais pour élargir sa propre domination comme chose, pour étendre à l'univers entier son statut de chose et ainsi tout se soumettre en soumettant toute chose à sa structure de chose. Elle mobilise toute la puissance que lui confère son statut impensé d'*ipse*, afin de tout réduire à l'*idem* qu'elle-même croit être, et afin que l'emprise « de l'homme occidental moderne continue à se déterminer et se détermine de façon plus vaste »¹. La représentation est tournée vers le moi et non vers l'espace d'où elle provient et qui seul lui donne son sens de re-présentation. Tout cela n'est possible que parce que « l'essence de la conscience, c'est la conscience de soi. C'est pourquoi tout étant est soit objet du sujet, soit sujet du sujet. Partout l'être de l'étant réside en la position de soi devant soi (*Sich-vor-sich-selbst-stellen*), et ainsi en l'imposition de soi. L'homme s'est soulevé, à l'intérieur de la subjectivité de l'étant, en la subjectivité de son essence. L'homme entre en sub-version. Le monde devient objet »². Le « je » du « je pense, je suis », au lieu d'être déterminé à partir du sens de « être », de cet « être » qui s'impose et s'accorde à lui de sorte à lui faire prononcer la parole que nul autre étant ne peut prononcer : « *sum* », est déterminé à partir de son propre sens de « je », de *subjectum*, au lieu d'être envisagé dans la possibilité qui lui fait dire, sentir et penser « *sum* ». La conscience paie le tribut d'une soumission impensée mais complète à la manière d'être de la réalité étante dont l'imitation la constitue comme *res cogitans*. Une *res cogitans* possède ce double et périlleux statut : à la fois l'immobilité d'une chose et le relâchement d'un mouvement, engendrant ainsi un étant en perpétuelle expansion de son étantité.

1. GA 6.1, p. 584 ; N I, p. 502.

2. GA 5, p. 256 ; Ch., p. 309.

Comme a pu le résumer J.-L. Marion, le Descartes de Heidegger réduit *sum* à *cogito* et *cogito* à *ego*¹. Bref, il réduit son être-ouvert à la chose. De ce fait, par la réduction progressive de tout ce qui est sur le mode de l'*ipse* et de l'ouverture, à tout ce qui est sur le mode de l'*idem*, par l'activité de la représentation réduisant tout étant à son unité indifférenciée (*Gleichheit*), la sphère du sujet apparaît comme un repli sur soi du soi lui-même et un rabattement de tout étant sur le soi. Là où le soi est d'abord et avant tout ouverture à..., c'est-à-dire moi-même, c'est-à-dire encore retour sur son ici à partir d'un rapport transcendantal à un là-bas, *Rückstrahlung* dit Heidegger², re-flexion, re-flection, retour sur soi rayonnant à partir d'un ailleurs, l'*ego* choit au niveau de la simple *Reflexion* tournant à vide sur elle-même comme si elle était une sphère indépendante dans l'être, un empire dans un empire. La *Rückstrahlung* est ce que le cours sur Aristote de 1921-1922 appelle plus poétiquement *Reluzenz*, reluisance³, auto-conscience prenant son point de départ en dehors d'elle-même, au contact toujours déjà ouvert du monde, et revenant sur soi depuis l'être-au-dehors ; Heidegger écrit ainsi : « La vie est renvoyée [*reluzent*] à elle-même par et avec son monde, c'est-à-dire renvoyée sur elle-même comme se prenant elle-même en souci »⁴. La connaissance de soi dont le soi est capable est médiate et n'a lieu que sur le fond d'une proximité à l'étant qui rend dès lors également possible de s'envisager soi-même comme tel ou tel. La vie du soi est toujours accompagnée du monde à partir duquel elle peut refluer sur soi, être « reluisance » ; le soi est toujours d'abord ouvert, et c'est sur cette base qu'il peut se rapporter à quelque chose, y compris à soi-même en général. La conscience de soi est bien rayonnement en retour, reluisance, re-flection ou re-flexion possibilisée par une ouverture première, et non circularité de l'*ego* fermé sur lui-même et prioritairement absent au monde. C'est cette fausse *Reflexion* absorbante que Hegel a si judicieusement définie comme « le mouvement de rien à rien et par là à soi-même en retour ». Ce mouvement a toujours déjà réduit l'altérité de l'étant dont le mystère de présence ne lui apparaît plus, il a toujours déjà fait de l'étant un objet, c'est-à-dire un corrélat

1. Cf. J.-L. MARION, *Réduction et donation*, p. 133.

2. SuZ, p. 16.

3. Cf. notamment GA 61, p. 117 sq. Le terme apparaît encore dans SuZ, p. 21.

4. GA 61, p. 119.

immédiat du sujet, un quelque chose de maniable pour une subjectivité cherchant à assurer sa domination sur la nature. « L'homme donne à l'étant la mesure en déterminant à partir de lui-même et devers lui-même ce qui doit pouvoir valoir en tant qu'étant. Donner la mesure c'est se donner soi-même pour la mesure en se l'arrogant, par quoi l'homme en tant que *subjectum* se voit fondé pour centre de l'étant dans sa totalité. [...] Pour Descartes, l'homme est la mesure de toutes choses au sens où il se prend lui-même pour la mesure de l'élargissement du représenter aux fins de la certitude se garantissant elle-même. La mesure ainsi établie soumet toutes choses qui puissent valoir en tant qu'étants au calcul du re-présenter »¹.

La connaissance veut établir sa domination sur le monde². Les modalités de la connaissance servent de mesure, et n'est étant, c'est-à-dire « vrai », que ce qui est conforme aux exigences de certitude du sujet. L'être-représenté devient le critère de vérité de l'être de l'étant. Seul ce en quoi le sujet peut se retrouver et se sentir chez soi, est pleinement réel aux yeux de la métaphysique de la subjectivité. Tout ce qui n'est pas soumis dans cette nature souvent rebelle à toute connaissance et à toute familiarité, la science est destinée à nous en rendre un jour « maître et possesseur », selon l'expression cartésienne. Si tout étant n'est pas encore disponible pour le sujet, tout étant est en tout cas appelé à le devenir. « L'assurance de soi-même et de son agir détermine la réalité de l'homme. En quoi se trouve résolue la possibilité que l'homme conformément à l'essence de la certitude en un sens absolu (assurance de soi-même) détermine à partir de lui-même l'essence de la certitude et

1. GA 6.2, p. 151-152 ; N II, p. 138-139.

2. Il existe deux mots en allemand pour dire connaissance : *Wissenschaft*, notion essentiellement liée au voir (*wissen*, *videre*), ou *Erkennen*, c'est-à-dire le reconnaître, la re-connaissance, aménagement d'un contenu afin qu'il puisse venir à stance sous un jour « présentable » (ce dont seule peut effectivement s'assurer l'action d'un re-présenter). Le premier terme peut dériver vers l'exclusivité du voir, mais le voir bien pensé peut également ouvrir sur son propre espace, sur le jet de regard et non forcément sur le regard comme sujet. Le second terme, *Erkennen*, est employé péjorativement par Heidegger car l'allemand n'exprime aucune idée de naissance ou d'éclosion dans cette notion de connaissance, pour laquelle la langue française sait encore préserver la possibilité du joli jeu de mots « co-naissance » ; et c'est pourquoi Heidegger émet de fortes réserves à l'endroit de l'*Erkennen* qu'il considère comme un mode arraisonnant du penser.

ainsi mène l'humanité à sa souveraineté à l'intérieur du réel »¹. Tout réel est alors déterminable en tant qu'il peut et doit être soumis à une chose qui pense, sûre d'elle-même, et ayant laissé s'évanouir tout questionnement concernant l'être même de sa propre identité. La certitude de l'*idem* en lequel cette identité repose, et l'identification de la structure du soi avec cette guise, fait de l'homme celui qui dispose le réel devers soi, et s'en assure à chaque fois. L'apparition de la métaphysique de la subjectivité est une époque fondamentale de l'histoire de l'être, une époque où l'homme, se détournant *définitivement* de son angoisse et, par conséquent, de ce vers quoi il est naturellement tourné en son être, se trouve sommé d'assurer soi-même sa consistance naturelle.

La mise à disposition de l'étant, l'arraisonnement, est la pulsion de plus en plus manifeste qui vit au cœur même de cette *représentation* dont la philosophie moderne a fait son geste fondamental. « En amenant à chaque fois quelque chose devant soi, l'effectuer exécute une dis-position-devers soi [*Zustellung*] et pose ainsi devant soi, c'est-à-dire représente d'une certaine manière ce qui est effectué. Effectuer est en soi un « poser-devant », un re-présenter (*percipere*) »². Toute représentation est avant tout un se-représenter-soi-même, un faire-venir ce qui est autre en un domaine où son altérité sera estompée, gérée, où il sera parfaitement visible pour un sujet qui cherche justement ce qui est le plus visible. La représentation est par conséquent un s'effectuer-de-soi aspirant à soi-même. L'acte de re-présenter est le fait d'amener quelque chose devant soi, sur la scène de l'é-vidence. Cet acte se fonde dans la réflexion, dans cette réflexion qui offre au sujet d'être une mobilité de rapport, qui ouvre le sujet à un objet, ouverture qui se fonde elle-même mais de manière impensée dans l'essence de la réflexion comme *Rückstrahlung*. La *Rückstrahlung* (re-flexion ou re-flection) constitue pour Heidegger le premier signe de la structure essentielle de l'ipséité en sa vérité, le prodrome du *Da-Sein* : elle est l'être-en-dehors-de-soi originaire à partir duquel seulement est rendu possible de revenir à soi. Le revenir-à-soi coupé de l'endroit et de l'extériorité d'où il procède, c'est la *Reflexion*, la réflexion à l'œuvre dans la métaphysique de la subjecti(vi)té, privée de toute

1. GA 6.2, p. 386 ; N II, p. 339.

2. *Ibid.*, 397 ; N II, p. 349.

Reluzenz, de toute reluisance, ou de tout *Rückgang*¹. Cette réflexion coupée de son com-portement originel, c'est l'*ego* lui même, cet *ego* qui en lui-même tourne incessamment en soi-même, s'assurant ainsi de soi-même et se constituant comme un *idem*, dans un manque total d'ouverture à sa propre ouverture. Cet *idem* ne tenant pourtant son être que de l'*ipse* qui lui donne d'être ce mouvement possède un élan permanent, mais cet élan est sans cesse di-verti, détourné de sa vocation originelle et ne sert pour le sujet qu'à sortir de soi pour se donner le plus vite possible le plaisir de revenir en soi-même chargé d'un butin qu'il intègre à sa propre sphère encapsulée. Les hommes « s'écarterent de l'être pour tomber de lui sur l'étant »². L'*ego* ne s'ouvre que pour aussitôt se refermer, s'enfermer et enfermer avec lui et en lui le plus d'étant possible afin d'assurer sa sécurité et son propre sentiment de soi. C'est ici même l'acte de représentation où l'étant est fait objet pour le sujet. En cet objet, le sujet reste auprès de soi et demeure ainsi une relation du même au même, autrement dit une relation amoindrissant la portée de ses comportements intentionnels fondamentaux et demeurant non thématisés.

Telle est donc la source de la fixation sur la représentation : la dynamique d'ouverture impensée de l'*ipse* voulant en deçà d'elle-même et regardant vers le remplissement de son phénomène dérivé, le moi. La représentation est centration du monde autour d'un moi qui n'est que le phénomène de l'ouverture propre au soi. Mais quel est le sens plus profond qui gouverne la possibilité d'un tel procès d'amoindrissement de l'ouverture du soi ? Qu'est-ce qui fondamentalement est recherché et demeure à l'œuvre dans l'acte du se-représenter ? Heidegger souligne la présence d'une *volonté* de sécurité inhérente à toute représentation, puisque celle-ci est prise de possession de toutes choses. Le sujet pourchasse tout étant afin de le faire apparaître dans sa visibilité, de l'intégrer à un système de besoins, et de le forcer ainsi à *rationem reddere*, à rendre raison de son être. À la source d'un tel processus, il y a le *vouloir*, toujours plus insistant, toujours plus apparent aussi : c'est la volonté du sujet qui poursuit l'étant et le con-voque à se présenter sous un jour comestible, à l'intérieur de l'horizon qui lui est assigné par le

1. Cf. SuZ, p. 21.

2. Q III et IV, p. 360. Heidegger poursuit : « C'est ce que *Sein und Zeit* a en vue quand il fait du déclin [*Verfallenheit*] une telle tombée ou retombée ».

sujet, lui-même poussé par un impérieux désir de dévoiler le plus possible afin de faire paraître au jour de toujours plus grandes quantités d'étant. Le sujet est donc pris, comme représentation, dans un procès de dévoilement qui le pousse à placer tout ce qui se présente à lui *sous* la lumière qu'il porte en lui et vers l'origine de laquelle il ne pense pas ; il est donc saisi par un désir de sa propre lumière afin qu'elle éclaire toutes choses et rende toutes choses maîtrisables. Dans la représentation, le sujet se veut lui-même : « L'essentiel y est le « je me veux moi-même » »¹. C'est cette volonté qui est source de l'aspiration à soi-même et de l'acte de s'effectuer soi-même.

La représentation est ainsi en son essence, dit Heidegger, *appétition représentante*. C'est ainsi que se donne l'essence de la subjectivité moderne. Et la structure du soi une fois que celui-ci a chu dans le moi-substance de l'*ego cogito* : une *exigentia essentiae*, un impératif d'amener sans cesse à la disposition du sujet tout ce qui se présente, un désir de soumettre au sujet et ainsi d'anéantir toute étrangèreté. « La volonté est l'unir, appétitif de soi-même, de l'unité du tout »². Cette appétition, ressort essentiel de la représentation, veut autant qu'il est possible faire sortir de l'ombre l'étant, éliminer en lui toute opacité et le faire apparaître ainsi à la disposition du moi. Avec ce fond de la représentation comme volonté, c'est l'essence même de la métaphysique qui apparaît en tant que primat désormais absolu de la subjectivité pour cela appliquée à un élément (le moi agissant) susceptible de réaliser du mieux possible le procès d'objectivation de l'étant en totalité ; la subjectivité se révèle comme gouvernant et régissant le fond de la métaphysique, comme ce qui est voulu depuis le commencement, et qui est à présent voulu *comme telle*, et cette volonté est autant celle du soi qui se décide pour la domination de la clarté de l'étant, que de l'étant qui, par sa vérité même, semble provoquer lui-même la propagation des clartés dérivées qu'il incarne. Le comportement du soi apparaît également régi et possibilisé par la structure sous laquelle l'étant est donné, par la façon dont l'être se destine en se retirant pour laisser être à chaque fois l'étant. L'être se manifeste lui-même porteur de la possibilité de cette errance du soi dans l'étant et de cette exclusive imposition de l'étant au regard ; cette guise de la vérité de l'être, qui rend

1. GA 6.2, p. 427 ; N II, p. 377.

2. *Ibid.*, p. 413 ; N II, p. 363.

possible qu'une errance telle que l'époque de la technique puisse apparaître, devra être pensée dans l'origine du soi, la relation à l'être, et l'être.

Il y a donc à l'époque moderne redoublement de la subjectivité qui, comme subjectivité venue au clair ou se voulant explicitement elle-même, devient subjectivité. « Le terme de subjectivité désigne l'histoire unitaire de l'être depuis le façonnement de l'essence de l'être en tant qu'*ιδέα* jusqu'à l'accomplissement de l'essence moderne de l'être en tant que volonté de puissance »¹.

L'*ego* cartésien plonge ses racines dans le sol de la structure première de toute métaphysique, celle-ci comprise en tant qu'instauration méta-physique du primat de la vue (ou de la décision du soi pour le rétrécissement de son ouverture) et du visible (ou de l'étant) ; et la susdite subjectivité cartésienne mûrit ses fruits jusqu'à notre époque, où la frénésie générale qui pousse le soi humain à une technicisation planétaire de l'étant en son ensemble s'est instituée comme mesure pour toute compréhension de l'être de cet étant. Avec Descartes commence la modernité, époque de la subjectivité s'absolutisant et se désirant elle-même : rappelons que « l'homme et le libre savoir qu'il a de lui-même et de sa position au sein de l'étant deviennent désormais le lieu où se décide la manière de subir, de déterminer et de structurer l'étant »². La *subjectivité* apparaît et est voulue comme telle dans la figure de la *subjectivité*, ce qui manifeste la présence encore latente d'un *vouloir* technique ; ce vouloir lui-même apparaît et est voulu *comme tel* dans l'accomplissement en techno-logie du caractère technique inhérent au présent. Directement issue de l'ap-préhension de l'être de l'étant comme *ιδέα* puis comme οὐσία (comme visibilité puis comme disponibilité), la pensée cartésienne de la subjectivité contient elle-même, en sa volonté d'emprise scientifique sur la nature, tout l'avenir de l'être-homme occidental. La volonté, progressivement, étend sa conscience de soi et son ambition, jusqu'à l'acmé nietzschéenne.

1. *Ibid.*, p. 412 ; N II, p. 362.

2. GA 6.1, p. 81 ; N I, p. 81.

**b) Effectuation d'une démiurgie programmée :
technicisation et disposition du monde dans la subjecti(vi)té.**

Heidegger résume la *co-appartenance de la subjectivité et de la volonté* de la manière suivante : « Dans la mesure où, à l'intérieur de la Métaphysique moderne, l'être de l'étant s'est déterminé comme volonté et ainsi comme se-vouloir ; dans la mesure où se-vouloir c'est déjà, en lui-même, se-savoir soi-même, l'étant, l'ὑποκείμενον, le *subjectum* se déploie sur le mode du se-savoir soi-même. L'étant (*subjectum*) se présente à lui-même sur le mode de l'*ego cogito*. Cette présentation *sese sibi*, cette re-présentation [*Vor-stellung*] constitue l'être de l'étant *qua subjectum*. Le se-savoir soi-même devient ainsi le sujet par excellence. Dans le se-savoir soi-même se rassemble tout savoir, et son connaissable. C'est le rassemblement du savoir, comme le massif est le rassemblement des montagnes. En tant qu'un tel rassemblement, la subjectivité du sujet est *co-agitatio* (*cogitatio*), *con-scientia*, conscience. Mais la *co-agitatio* est en soi déjà un *velle*, un vouloir. Ainsi, avec la subjectivité du sujet, apparaît en même temps, comme son essence, la volonté. En tant que métaphysique de la subjectivité, la métaphysique moderne pense l'être de l'étant dans le sens de la volonté »¹. Dressons très rapidement le schéma d'évolution de la structure cartésienne de la subjectivité à travers l'histoire ultérieure, ce qui nous permettra d'examiner ensuite plus longuement les termes dans lesquels le soi nietzschéen se comprend et achève le processus par lequel le soi se perd lui-même dans ce qui lui est donné d'ouvrir.

L'histoire des métamorphoses de la *res cogitans sive animus* est entièrement régie par la volonté de réduire coûte que coûte la distance du sujet à l'objet. Le but latent puis manifeste de la subjectivité moderne est l'assimilation de tout étant à sa propre structure. Avec Leibniz apparaît le règne avoué du principe de raison : rien n'est sans raison, tout étant a une raison. À aucun étant il n'est permis d'apparaître s'il n'exhibe pas en même temps que lui la raison de son être, autrement dit sa clarté disponible *pour le sujet*. À chaque étant il est demandé de rendre compte de sa présence, de *rationem reddere*, c'est-à-dire plus littéralement de rendre des comptes. Sa gratuité de présence est une insulte pour le désir de maîtrise du sujet. Le sujet moderne est celui qui a « sans cesse dans

1. GA 5, p. 244-245 ; Ch., p. 294.

les oreilles le principe de raison [...] En toute occasion notre comportement tient compte de ce que dit le principe de raison »¹. Le soi se définit alors lui-même par ce principe, auquel le système leibnizien confère la place centrale. Le principe de raison lui-même a beau être sans raison, de cette absence de fond, qui est celle même du soi encore impensé, la pensée ne s'occupe guère. Elle préfère mettre en œuvre le principe, se laisser envahir par le mauvais infini du pourquoi qui sautille d'un étant à l'autre. Le sujet pensant tente de fonder la présence d'un étant sur celle d'un autre étant, choisissant d'ignorer que sa démarche ne peut atteindre de terme. La subjectivité refuse d'accomplir le saut essentiel qui suspendrait l'étant dans son ensemble et se laisserait investir par la différence ontologique de l'être et de l'étant. « Le pourquoi ne laisse aucun repos, n'offre aucun lieu de halte, ne fournit aucun point d'appui. Le mot « pourquoi » recouvre un courant puissant qui nous engage dans un impitoyable *et-ainsi-de-suite* »². Cet « ainsi-de-suite » est celui de l'*appetitio* qui sans cesse aspire à effacer l'écart du sujet et de l'objet, c'est-à-dire à ramener tout étant à la sphère subjective.

D'après Heidegger, cet écart parvient à sa réduction complète avec l'idéalisme allemand. Kant, déjà, affirme l'identité des structures du sujet transcendantal et des structures de l'objet : la structure de l'objectivité qui permet ainsi à tout objet d'apparaître, d'être phénomène, est l'objet transcendantal = X identique à la subjectivité constituante. Si Kant, avec la chose en soi, laisse encore une place à un espace libre de toute possibilité de noétisation, ses successeurs seront pour Heidegger dénués de ce scrupule et refuseront d'accorder créance à cet « équilibre » kantien entre le phénomène et la chose, qu'ils jugeront précaire et travailleront à anéantir. Toute chose en soi devient objet pour le sujet ; la chose en soi n'est qu'un fantôme, un *caput mortuum* dit Hegel, sans réalité aucune, si ce n'est comme prolongement de l'activité d'un Sujet absolu qui y reflète la structure de sa propre négativité, c'est-à-dire de sa propre liberté par rapport à tout étant – une liberté qui, pour Heidegger, pose problème dans la mesure où elle n'est pas envisagée en amont, dans son espace de déploiement, mais seulement dans ce qu'elle ouvre en aval la maîtrise conceptuelle de l'étant : « La négativité de Hegel n'est pas pour lui question [...], elle n'est pas digne de

1. GA 10, p. 3-4 ; PR, p. 44.

2. *Ibid.*, p. 185 ; PR, p. 264.

question ni questionnable »¹. Il n'y a rien qui puisse résister au connaître dans cet univers fermé. D'après Heidegger, la noétisation de l'en soi est entièrement réalisée dans le système de l'idéalisme absolu qui affirme l'identité du sujet et de l'objet². À la fin de l'idéalisme allemand, par conséquent, nulle distance ne subsiste entre le sujet et l'objet. Le monde est l'auto-réflexion du Sujet en soi-même, un sujet désormais déifié. Pour le concept de sujet, qui était destiné à remplacer la fuite de Dieu (comme *Ens summe*) dans le mystère, la réussite est complète. Tout est conceptualisable, tout devient maîtrisable, saisissable, tout est sujet, plus aucun regard pour la part inaliénable d'énigme présente au cœur de tout étant et s'adressant au cœur de toute ipséité. Porté par ce mouvement croissant d'emprisonnement de l'étant, Marx peut dès lors affirmer, en une paradoxale mais pour Heidegger réelle continuité avec la pensée précédente qui pousse l'« intellectualité » à l'extrême, que l'essentiel n'est plus de penser le monde, mais de le transformer : la pensée n'est plus une pensée pensante, mais une pensée exclusivement agissante³ ; elle laisse apparaître ce qui depuis le commencement la gouverne, c'est-à-dire la volonté que toujours plus de lumière soit faite sur l'étant jusqu'à ce que l'étant apparaisse comme le parfaitement maniable. Le projet de domination de l'étant en son entier explose. Cette domination devient pour Marx le but même de

1. GA 68, p. 37.

2. Soulignons toutefois, à la décharge de Hegel, que Heidegger, dans son analyse de la pensée hégélienne, ne prend en compte qu'une subjectivisation de l'être, tout en restant désespérément muet sur cette fondamentale *ontologisation du sujet* que décrit le paragraphe 244 de l'*Encyclopédie* : le mouvement d'*Entlassung* de l'Idée absolue s'ouvre pleinement à son autre en le laissant surgir en sa complète altérité. En règle générale, Heidegger n'évoque pas et laisse totalement impensé le processus d'arrachement et d'aliénation de l'Esprit absolu hégélien. Le procès d'aliénation de l'Esprit, le procès d'altération qui interdit *dans un premier temps* toute emprise du Sujet sur le monde puisque l'essence du Sujet est la libération du monde, ce que Hegel nomme « le Calvaire » ou « le Golgotha de l'Esprit » (cf., outre la conclusion de la *Phénoménologie de l'Esprit, Foi et savoir*, Vrin, 1988, p. 206 sq.), est en règle générale passé sous silence par la lecture heideggerienne qui, quand elle en fait mention, ne le pense pas en ses conséquences propres. Il faudra essayer de faire parler la lecture heideggerienne de Hegel autrement qu'au niveau de la lettre du texte hégélien que Heidegger regarde finalement bien peu. Nous verrons toutefois que la critique heideggerienne possède encore une fois en esprit, une force de percée parfois capable de mettre en cause malgré tout la puissante singularité du penser hégélien.

3. Q III et IV, p. 475 sq.

toute philosophie. L'accroissement de la luminosité nécessite que l'usage intellectuel de la pensée se transforme en usage pragmatique : voilà le lien entre les deux irréductibles pensées de Hegel et de Marx.

Que devient le moi-sujet à présent que s'abolit sa distance à l'objet ? Il ne reste plus, à l'époque technique préparée de si longue date, qu'une pure volonté, qui pourchasse l'étant et le somme de répondre à son appel, qui tyrannise également la personne, première victime d'une décision qui désormais la dépasse puisqu'elle prend des proportions planétaires et oblige chacun au rendement. L'horizon de cette volonté étantificatrice est productiviste. « Il n'y a plus, rigoureusement parlant, d'objets ; seulement des biens de consommation à disposition de chaque consommateur »¹. L'homme est passé de l'époque de l'objectivité, où l'objet fait encore obstacle et apparaît comme *Gegen-stand*, à l'époque de la disponibilité absolue. Ce qui est ne se destine plus à l'homme comme ce qui s'épanouit de soi-même en dehors de l'homme, mais il ne se destine même plus comme objet ou comme un en-face qui peut être visé par ma représentation. Le réel n'est plus objet, il n'est plus rien qui puisse être étranger au moi, il est le reflet de la structure d'une volonté arraisonnable, il est stock, fonds disponible voué à assurer le confort et la sécurité matérielle de l'homme. L'étant n'est plus un étant, l'objet un objet, il n'y a plus qu'un réservoir d'énergies et de matériaux offert à consommation et consommation. Marx n'a pas hésité à affirmer l'indépendance ontologique de l'homme, conçu comme étant à lui-même son propre fondement : la *causa sui* s'est déplacée du point de vue théologique au point de vue anthropologique, mais le geste reste le même : le refus de faire reposer toute réalité sur le fond obscur qu'est le mystère de sa présence, l'énigme de son fait, de son *quod*.

Quelle que soit la dignité du *quid* (dieu ou homme), jamais, estime Heidegger, elle ne doit masquer la précellence du *quod* : avant que quelque chose soit ceci ou cela, il doit *être*, et jamais le *quid* ne peut servir de justification à l'acte d'être de quelque chose. Le concept de *causa sui* est à ce titre une inconséquence spéculative : jamais une essence ne peut se causer elle-même, puisque, avant de pouvoir être cause de soi, elle doit d'abord *être*. Seul l'être dans toute la teneur d'énigme qui reste attachée à lui peut constituer

1. *Ibid.*, p. 476.

le vrai fond de toute réalité, de tout étant (même s'il s'agit de l'étant le plus haut en qualité ou le plus grand en quantité). Dès lors, l'homme ne peut décemment être conçu comme le dernier fond de toute chose, il ne saurait être ce qu'il y a de plus haut pour l'homme, à moins que la pensée ne se meuve dans le plus complet oubli de l'être ou le sujet dans le plus pur amour de soi. Et c'est bien le cas lorsque Marx affirme : « la racine, pour l'homme, c'est l'homme même »¹. La structure du soi n'est alors rien d'autre que le soi en tant que remis entièrement à lui-même, un soi inconscient de sa propre ouverture qui seule pourtant lui permet de se rapporter à lui-même et de donner lieu à une dérive anthropologique de la compréhension de soi-même. Le soi ne s'ouvre que pour se fermer, pour s'enfermer et le monde avec lui dans un processus sans fin de production/consommation transformant tout étant en bien consommable (alimentaire, énergétique, vacancier, touristique, ou de simple loisir). Le soi se constitue comme *Ge-stell*, comme arraisonnement, comme dispositif², ou plus précisément comme ce rassemblement en une totalité (*Ge-*) de tous les actes de poser (*stellen*) propres à la subjectivité, comme ensemble des divers horizons assignés à l'étant par le sujet, comme maintien de tout étant dans l'orbe subjectif de la pure clarté sans retrait, comme « appel provoquant qui rassemble l'homme autour de la tâche de commettre comme fonds ce qui se dévoile »³. Aux commandes du *Gestell*, il y a l'interpellation de la subjectité agissante qui, depuis Descartes, réquisitionne l'homme pour devenir une volonté, l'interpellation d'une tenace volonté de dévoilement. « *Ge-stell* : ainsi appelons-nous le caractère rassemblant de cette interpellation qui requiert l'homme, c'est-à-dire qui le pro-voque à dévoiler le réel, par une action devenue « com-mettre », comme fonds »⁴.

L'apparition du *Gestell*, règne de la technique, est la confirmation du triomphe de la subjecti(vi)té, une subjectivité si puissante que tout est pour elle objet dévoilé ou à dévoiler, et que la terre entière, considérée comme un réservoir, est sommée de fournir l'élan énergétique suffisant au maintien de l'étant dans la sphère de l'immédiatement consommable. La métaphysique de la subjectivité

1. Phrase citée par Heidegger, in Q III et IV, p. 475.

2. Cf. J.-M. VAYSSE, *Le vocabulaire de Heidegger*, Ellipses, 2000, p. 15-16.

3. GA 7, p. 20 ; EC, p. 26.

4. *Ibid.*, p. 21 ; EC, p. 27.

ayant voulu tout mettre en demeure (*ousia*) et tout mettre progressivement à *disposition*, il est naturel qu'elle parvienne à son achèvement avec *le dispositif* (*Gestell*) et que son développement, s'il a lieu, prenne la forme de cet achèvement. L'objet n'est plus objet, il n'est plus un en-face, il est le sujet lui-même qui se retrouve partout dans le monde face à sa volonté de domination et ne voit plus à chaque fois dans l'objet qu'une occasion usufruitière d'être fondu en jouissance ; l'objet est le sujet qui se trouve sans cesse face à sa propre lumière, sans jamais interroger la provenance d'obscurité de cette lumière, ni l'origine du contemporain assombrissement d'une civilisation officiellement si désireuse de « Lumières ». Le monde devient ainsi pour le sujet la perpétuelle occasion de satisfaire ses désirs, eux-mêmes figures de la volonté de mettre en lumière toujours plus d'étant afin de toujours plus voiler le mystère de son être léthal. Le vouloir dé-voilant à l'œuvre depuis le coup d'envoi grec de la métaphysique est à présent totalement déployé. Le soi trouve partout de l'utile et de l'utilisable, il se trouve partout lui-même comme subjectivité. L'homme arrache continuellement des ressources à la terre dans le but de tout faire venir au visible, de tout conserver hors du moindre mystère et de *s'en pénétrer en le pénétrant*. Le principal ressort de la technique est de se constituer comme une surenchère du voir qui, non satisfait de posséder ce qui s'ouvre de soi-même à ses yeux, part dans l'exigence de découvrir ce qu'il veut voir : « Le « requérir », qui pro-voque les énergies naturelles, est une double exigence [*Fördern*] vis-à-vis de l'étant. Il exige en tant qu'il ouvre et met au jour. Mais cette exigence, toutefois, vise au préalable à exiger une autre chose, c'est-à-dire à la pousser en avant vers son utilisation maximale et aux moindres frais »¹. Les Grecs voulaient voir la présence en elle-même, nous voulons aujourd'hui choisir le visage de la présence et sommes prêts à toute ex-action pro-ductrice pour cela. Les yeux sont devenus tranchants. « Sont venus des tranche-montagnes qui n'ont que ce que leurs yeux saisissent pour eux », comme le dit René Char en écho à la pensée heideggerienne².

Cependant, la technique n'est pas en elle-même une mauvaise chose : Heidegger ne cesse de mettre en garde contre toute diabolisation réactionnaire. « La technique n'est pas l'élément dangereux.

1. *Ibid.*, p. 16 ; EC, p. 21.

2. CHAR, *Contre une maison sèche*, in *Le Nu perdu* ; *Œuvres complètes*, p. 481.

Il n'y a rien de démoniaque dans la technique, mais il y a le mystère de son essence »¹. Le danger ouvert par l'époque de la technique n'est pas le danger de l'objet, mais le danger ouvert par la façon dont la pensée s'y rapporte. Si la pensée se reprend et re-garde la dispensation d'étants qui lui échoit, elle demeure attentive au don et à ce qui lui est destiné *en tant qu'il* lui est destiné. La technique n'est pas le danger, mais « c'est l'essence de la technique, en tant qu'elle est un destin de dévoilement, qui est le péril »². L'essence de la technique correspond à la pulsation cachée qui fait advenir de l'étant-sous-la-main et à la donation qui ouvre à l'homme le champ infini de l'exploitation de l'étant ; cette essence est un danger si elle n'est pas aperçue comme telle, c'est-à-dire comme don, si elle est vécue loin de toute pensée ou de toute prise en garde de l'espace qui rend possible son déploiement ; l'effet est alors immédiat : consumérisme irréfléchi et mobilisation effrénée de l'étant en totalité, création indéfinie de denrées et volonté totalitaire se retournant contre l'individu. Plein des facilités que sa capture des lumières ontiques lui a conféré, le soi perdu dans le moi se meut au travers de l'étant, puis, ayant installé et disposé la totalité de l'étant autour de sa volonté de puissance, il finit par rencontrer l'ennui et, en se tournant vers ce qui n'est pas de l'étant mais qu'il ne sait plus être quoi que ce soit puisqu'il ne connaît plus que l'étant, le soi rencontre l'angoisse qu'accompagne la découverte du vide. Telle la mouche de Beckett, « sabrant l'azur », mais « s'écrasant contre l'invisible »³, la personnalité de l'homme contemporain périt noyée entre deux écueils qu'elle s'épuise à éviter tout en s'y enfonçant à force de refuser la radicalité de pensée qui la sortirait de ce schéma : d'une part, le péril physique, intellectuel et moral de la technique pratiquée et utilisée sans discernement ni retenue, d'autre part le péril nihiliste, idéologie qui assortit toute tentative de penser d'un homme qui ne connaît et ne sait voir que l'étant quand il tente de s'élever au-delà de l'étant. Le danger technique général et concret provient de l'essence de la technique (à savoir le don) demeurant impensée ; ce danger est la conséquence d'une carence de la pensée qui use d'une situation ou d'un destin, d'un envoi de la donation de l'être, sans y faire retour ni chercher le sens de sa propre situation.

1. GA 7, p. 29 : EC, p. 37.

2. *Ibid.*

3. BECKETT, *La mouche*, in *Poèmes*, p. 11.

En définitive, l'histoire de l'être et l'avènement de la subjectivité omnirégnante est un processus qui ne dépend pas seulement du comportement de l'humanité, mais qui dépend également de la façon dont l'être se donne ; et nous sommes là face à un point subtil et original de la pensée heideggerienne. « L'éclipse de l'être par l'étant procède de l'être même, en tant que la déréluction de l'étant au sens du refus de la vérité de l'être »¹. L'étant est laissé à lui-même par l'être et sa lumière refuse la béance de ce qui se présente comme son origine. Mais en même temps que l'être donne l'étant et pour cela se retire (afin de donner), en même temps que l'étant se dresse contre l'être prépotent parce que ce dernier offre un visage effrayant et contraire à la présence du présent, l'être ménage toujours la possibilité que soit prise en compte une pensée pour la consistance d'un élément sombre dont toute clarté surgit et tire sa possibilité. L'apparent refus de l'être par l'étant est une dimension de l'être comme donation qui, si elle donne effectivement, s'efface dans ce qu'elle donne. La donation de l'être est le perpétuel carrefour d'un choix possible pour le soi entre l'étant éclipsant l'être et devenant principe, ou *l'être s'éclipsant lui-même* (pour un motif qui doit être déterminé ultérieurement) et se voyant reconnu comme fond originaire même si on ne comprend pas encore pourquoi ni comment.

L'être lui-même ne cesse de se voiler dans ce qu'il offre au regard : l'obscurité reste en retrait et la lumière capte le regard ; l'être se prête donc en quelque sorte à cet empire du dévoilé au détriment du dévoilement. Il faut distinguer entre la technique et l'essence de la technique : la première est l'accaparement de l'homme par les objets techniques ; la seconde, l'essence de la technique, est l'être lui-même, et le problème posé par la technique n'est pas dès lors celui de sa valeur ou de ses dangers immédiats, mais de sa réception par la pensée. Le but de la pensée heideggerienne est de lever le voilement par lequel le soi voile le fait que l'être se voile en donnant : « Le point dont tout dépend est que nous considérions ce lever possible, et que, nous souvenant, nous veillions sur lui. Comment le faire ? Avant tout en apercevant ce qui dans la technique est essentiel, au lieu de nous laisser fasciner par les choses techniques. Aussi longtemps que nous nous représentons la technique comme un instrument, nous restons pris dans la volonté de la maîtriser, et nous passons à côté de l'essence de la technique. Si

1. GA 6.1, p. 593 ; NI, p. 510.

cependant nous demandons comment l'instrumentalité de l'étant [...] se déploie [*west*], alors nous appréhendons cet être comme le destin d'un dévoilement »¹. Il appartient au dévoilé le risque de recouvrir l'acte qui le dévoile, mais il appartient aussi à ce qui dévoile de s'effacer pour donner stance à ce qu'il dévoile. Si cette seule ambiguïté propre à la donation est prise en considération, elle nous place dans le cœur du mystère et nous tient dans le cœur de notre possibilité, celle qui consiste à prendre en vue l'énigme dévoilante et sa gratuité. « L'essence de la technique est ambiguë dans un sens élevé. Une telle ambiguïté nous dirige vers le secret qu'est tout dévoilement, le secret inhérent à la vérité »² comme sortie d'un dévoilé hors du voilement et donc apparition, en même temps que du dévoilé, de son nocturne horizon de donation.

L'époque de la domination technique est un tournant historial fondamental : c'est le moment de la plus grande détresse et en même temps celui de la possibilité de l'apparition d'une pensée essentielle qui penserait la vérité de l'être comme donation en se penchant simplement sur le caractère inouï d'un état de fait où le fond du monde – si mystérieux et si violent pour la conscience humaine qui sait y devoir mourir et disparaître, qui sait devoir être avalée par le gouffre – est également le lieu d'une telle familiarité possible entre le soi et l'étant, d'une familiarité qui permet au soi de convoquer le monde devant son désir. L'être est à la fois la béance prépotente et ce dont la prépotence rend paradoxalement possible une utilisation effrénée et totale de ce qu'elle destine. L'époque de la technique, c'est le moment où l'être est la plus grande donation, le moment où ses présents sont les plus larges, le moment où l'être dévoile à profusion, où les « nourritures terrestres » abondent en tout sens, le moment où le don est tel que le donateur est entièrement éclipsé par ce qu'il offre ; c'est aussi et par là même le moment du plus grand risque puisque cette profusion, seule capable de nous montrer les largesses du don, est également susceptible, en elle-même et par sa consistance propre, de donation donc d'effacement, de voiler définitivement à l'homme l'origine qui lui destine de telles largesses et lui envoie ses dons. L'être donne, il dévoile, il donne tant et dévoile tant qu'il ne nous apparaît plus comme tel. L'être se voile, s'efface afin

1. GA 7, p. 33 ; EC, p. 44.

2. *Ibid.*, p. 34 ; EC, p. 44.

de toujours donner et de dévoiler toujours plus. Il reste en retrait pour mieux faire avancer et mettre en avant quelque chose.

Cet accord de l'étant et de l'homme doit orienter la pensée vers un accord plus fondamental (bien que difficilement pensable depuis que l'homme s'est décidé *méta-physiquement* contre l'obscurité de la λήθη) : l'accord entre l'être-homme et l'être qui destine ou envoie la plasticité de l'étant et dispose l'étant à être mis en disposition par l'homme et à la disposition de l'homme. Ainsi, « d'un côté la disposition [*Gestell*] pro-voque à entrer dans le mouvement furieux du commettre, qui bouche toute vue sur la pro-duction propre au dé-voilement et met ainsi radicalement en péril notre rapport à l'essence de la vérité. D'un autre côté, la disposition a lieu dans « cela même qui accorde » et qui détermine l'homme à endurer (son essence) : être celui qui est maintenu à veiller sur l'essence de la vérité – attitude encore inexpérimentée mais peut-être plus aguerrie à l'avenir. Ainsi apparaît l'aube de ce qui sauve »¹. L'homme, dans son rôle dévoilant, est appelé à prendre conscience puis à penser cette capacité de désabriter, et enfin à la regarder se déployer en relation avec l'abîme d'où tout surgit étant et qui fait énigmatiquement advenir cet « étant » singulier (le soi) capable d'accompagner le dévoilement universel de l'étant en général. Au cœur même de la dimension dévoilante du soi apparaît donc aussi le mystère de la possibilité d'une conscience de soi de cette dimension même, le mystère d'un être susceptible de rendre le soi capable d'une conscience de cette dimension et d'une conscience du caractère inouï de cette dimension au sein d'une prépotence d'abîme qui semble continuellement se dresser, comme λήθη et comme mort, contre la clarté et l'homme qui la désire. À l'époque de la technique, l'homme ne cesse de désabriter, et cette indiscretion constante, si elle est menée *en vérité* jusqu'à sa démesure – elle ne l'est aujourd'hui que dans la démesure et non encore dans la *vérité* de sa démesure – peut se retourner contre elle-même et provoquer une (re)découverte du sans-fond qui ne tournera pas à l'évitement de la λήθη ni ne prendra la forme de la révolution galiléenne, mais, (re)découverte désormais transfigurée en pensée du don qui permet une telle démesure et accorde une telle liberté à l'être-homme, qui se fera *endurance* devant l'énigme. Au milieu du fonds peut se dévoiler le fond qui, une fois pris en garde par la pensée du Simple,

1. *Ibid.* ; EC, p. 44-45.

révèle la dimension de donation qui le constitue pour que de fond prépotent il devienne fonds commun destiné à l'humanité.

La volonté de dévoilement absolu propre à la subjectivité contemporaine et l'apparition du fond comme le don plein d'une retenue donatrice qui donne à cette volonté de s'imposer, ces deux aspects sont liés et dépendent de la largesse du second : il appartient au don qu'est l'être de rendre possible son oubli et son évitement par le soi. « L'irrésistibilité du commettre et la retenue de ce qui sauve passent l'une devant l'autre comme, dans le cours des astres, la trajectoire de deux étoiles. Mais leur évitement réciproque est le côté secret de leur proximité. Et si nous regardons bien l'essence ambiguë de la technique, alors nous apercevons la constellation, le mouvement stellaire du secret »¹. Il suffit que le soi prenne en garde cet état de l'être et de sa relation avec l'être pour que la situation et le visage de l'époque contemporaine changent. L'être, en faisant croître le don et en s'effaçant de fait derrière ce qu'il donne, fait croître la détresse de l'homme moderne qui perd son sol dans la consommation et l'avilissement de son essence propre, détresse qui peut alors se retourner en conscience de l'acte de donation permettant cette liberté qui ouvre la possibilité d'une telle dérégulation. « 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 du moins que pour notre part nous nous mettions à prendre en considération *l'essence* de la technique »². L'être crée un péril qui nous sauve, il produit l'apparition de sa donation à travers la démesure de celle-ci, et rend possible un regard de l'homme étouffé par la volonté, vers ce dont l'espace accorde la possibilité d'une telle excroissance. La conscience de notre excroissance peut devenir celle de la croissance du secret par lequel l'être accorde les étants et nous accorde à lui : « quelque chose nous demande de rester en arrêt, surpris, dans la lumière croissante de ce qui sauve. Comment est-ce possible ? C'est possible ici et maintenant, dans la souplesse de ce qui est banal et quotidien [*im Geringen*], de telle façon que nous finissions par protéger ce qui sauve, pendant sa croissance. Ceci implique seulement que nous ne perdions pas de vue l'extrême danger »³.

1. *Ibid.* : EC, p. 45.

2. *Ibid.*, p. 33 : EC, p. 44. Nous soulignons.

3. *Ibid.*, p. 34 : EC, p. 45.

Heidegger note à plusieurs reprises que le *Gestell* présente une tête de Janus ou une indécision fondamentale¹. Nous sommes à l'époque du plus grand danger *et* de la plus grande espérance, l'époque où la démesure du don nous doit être une suffisante raison d'étonnement pour tourner spontanément notre pensée vers le donateur. Plus l'être dévoile de l'étant, plus il se voile comme être c'est-à-dire comme dévoilant. « *Wo aber Gefahr ist, wächst / Das Rettende auch* »² : c'est sur ces vers de Hölderlin que Heidegger s'appuie pour expliquer le paradoxe de notre époque ontologiquement nodale. Au moment du dévoilement maximal, au moment où l'homme, même en faisant de continuels rêves de progrès, peut difficilement imaginer plus de pouvoir technologique puisqu'il lui est donné d'anéantir la planète entière, au moment où son propre destin semble entre ses mains, l'être-homme peut néanmoins et à plus forte raison saisir l'insistance du vide qui entoure et pénètre chacune de ses conquêtes. Au beau milieu du *Gestell*, une conscience est possible : l'homme est emporté dans un interminable processus de planification technologique, mais l'absence de fin de ce devenir magnifié fait apparaître plus d'inquiétude que d'enthousiasme. La volonté d'arraisonnement oscille entre le primat de l'individu, produisant l'anarchie des désirs propre aux démocraties légères, et le primat de la collectivité, produisant le totalitarisme recherchant l'étant même dans les personnes en en faisant des étants à soumettre. *Les deux attitudes, individualisme et totalitarisme, s'engendrent l'une l'autre, puisque le totalitarisme n'est autre que l'individualisme de la personne placée à la tête de l'État, et l'individualisme le totalitarisme de toute personne se plaçant à la tête de l'étant (ou de son propre monde ambiant) ; la politique ne constitue plus une force susceptible d'éviter la conscience nihiliste, mais au contraire favorise cette conscience.*

Les innovations techniques ne sauraient masquer le vide, au contraire ; le foisonnement des biens de consommation nous fait ressentir notre dépendance à leur égard et accroît le sentiment de notre précarité ; la radio, nous dit Heidegger, ne comble pas le vide, mais rend le néant plus bruyant. Nous nous trouvons ainsi devant

1. Cf. ZSD, p. 57 ; IuD, p. 29 (Q I et II, p. 275) ; GA 6.2, p. 471 (N II, p. 380).

2. HÖLDERLIN, *Patmos* : « Mais là où il y a danger s'avance aussi ce qui sauve » ou « Mais là où croît le danger, croît aussi ce qui sauve ». Cf. éd. bilingue Aubier, p. 408, trad. Bianquis p. 409.

une totale absence de valeurs qui ne nous renvoie finalement qu'à notre solitude. Au sein de cette solitude, le mystère de l'être réapparaît : « là où il y a danger, là aussi croît ce qui sauve ». La violence technique de notre modernité possède en elle une ambiguïté qui ouvre le mystère ; la profusion met l'homme à la limite de son désir et fait apparaître le rien qui entoure toute entreprise humaine, c'est-à-dire en réalité le non-étant à l'endroit duquel l'être-homme n'a plus capacité d'éprouver quoi que ce soit ; l'apparition du rien, le nihilisme, est apparition de ce qui n'est rien d'étant et ce qui n'est rien d'étant n'est pas rien, il est simplement impensé et nous ne connaissons plus rien d'essentiel en lui. La destinée de la pensée méditative face à cette révélation du né-ant consiste à y recueillir le sens donateur d'un excès demeurant invisible à la pensée calculante. La technique nous pousse jusqu'à nous conduire au rien puis à l'essence de la technique comme éclipse de l'énigme de la présence. Le soi prend conscience qu'il ne sait pas penser dans la présence nue et ce certificat d'inaptitude à l'essentiel, que lui délivre en permanence la révélation de l'avilissement ontologique que représentent ses exclusives préoccupations techniques face à l'étant, le porte devant la révélation de son inauthenticité ou être-non-propre et lui fait voir qu'il ne sait plus regarder. L'éclipse de l'être apparaît alors comme telle, et comme signe d'une lumière différente dans laquelle l'ipséité devra pénétrer pour retrouver son origine. Bien plus qu'elle n'accable, l'éclipse de l'être propre à l'époque de la technique entrouvre alors l'espace d'un appel et le domaine d'une lumière à la fois neuve et ancienne – « *tam antiqua et tam nova* », dit saint Augustin¹ – que des millénaires d'oubli ont ombragée : « si nous apercevons cette éclipse comme ombre, c'est que déjà nous nous tenons dans une autre lumière, sans encore trouver le feu dont sa lueur émane »². Pour peu que nous soyons attentifs à ce qui nous est dit au cœur même du *Gestell*, c'est-à-dire pour peu que nous ne tentions pas de fuir l'appel de l'énigme en nous essoufflant encore plus à courir après l'innovation et les loisirs – comme quelqu'un qui croirait assourdir les battements de son cœur en se mettant à courir de plus en plus vite –, le don perpétuel que nous fait la terre se présente à nos yeux et nous réalisons que nous en disposons parce

1. SAINT AUGUSTIN, *Confessionum*, X, xxvii, 38.

2. GA 6.1, p. 593 ; N I, p. 510.

qu'elle se met elle-même à disposition. « L'essence de la technique abrite en elle la croissance de ce qui sauve »¹ ; « partout s'installe la frénésie de la technique, jusqu'au jour où, à travers toutes les choses techniques, l'essence de la technique déploiera son être dans l'avènement de la vérité »². Le *Gestell* révèle l'être comme se faisant parvenir à un dispositif *pour* l'homme, mais l'homme ne pense pas le fait que le monde puisse se constituer ainsi dans la possibilité d'un tel accord. Nous passons et passerons du *Gestell* à la pensée de l'être quand nous venons et viendrons à la conscience que ce n'est pas nous qui prenons à l'être, mais que c'est lui qui nous donne, que c'est lui qui est *Ge-stell*, à tel point qu'il nous est même donné d'ignorer le don à force de nous mouvoir dans le donné. L'être donne et s'efface au profit de ce qu'il donne. *Le Gestell est figure impensée du don de l'être.*

C'est néanmoins l'aspect dangereux de l'essence de la technique qui est pour l'instant le plus prégnant. La technique est un agir qui possède évidemment nombre d'aspects positifs, mais ce n'est pas le cas de la *techno-logie*, de la pensée qui sacralise cet arraisonnement permanent de l'étant et s'enfonce désespérément dans l'oubli de l'être. La techno-logie, qui pense l'étant non pas en son acte d'être mais en sa valeur d'usage, marque le triomphe d'une subjectivité encore aveugle. Le *Gestell* demeure impensé, preuve s'il en est de l'empire de la métaphysique de la subjectivité. La techno-logie, la pensée voulant le dévoilement intégral et la provocation de désabritements inutiles par le simple désir de maîtrise sur l'étant, est toujours la pensée dominante. Le *Gestell* dirige le monde et le soi ; le *Gestell*, l'essence de la technique, n'a pas encore suffisamment interpellé l'être-homme. « Là où domine le *Gestell*, direction et mise en sûreté du fonds marquent tout désabritement de leur empreinte. Ils ne laissent même plus apparaître leur propre trait fondamental, à savoir cet acte de désabriter comme tel. Ainsi le *Gestell* pro-voquant [l'étant] ne se borne pas à occulter un mode précédent de désabritement, le pro-duire, mais il occulte aussi le désabritement comme tel et, avec lui, ce en quoi la non-occultation, c'est-à-dire la vérité, s'accorde [à l'homme : *sich ereignet*]³.

1. GA 7, p. 29 ; EC, p. 38.

2. *Ibid.*, p. 36 ; EC, p. 47.

3. L'accord est nécessairement transitif, l'*Eignen* nécessite celui à qui il s'accorde. Pas d'*Ereignis* sans vis-à-vis.

Le *Gestell* nous masque la venue au paraître et la puissance de la vérité »¹. L'ambiguïté de la donation est encore mal portée par l'homme contemporain (« l'homme planétaire » dit Heidegger, c'est-à-dire, d'après le grec, l'homme errant), et c'est la raison pour laquelle ce rapport de l'homme contemporain à l'être constitue une menace : le danger provient de l'absence de prise en vue de l'être comme ambiguïté donatrice, ou plus précisément comme véritable donation s'effaçant dans ce qu'elle ouvre. Le soi vit toujours son être de manière inauthentique ou non-propre (*uneigentlich*), il vit dans la séparation entre le visible donné et l'invisible donation, entre la lumière et la nuit, et c'est pourquoi le *Gestell* lui est une menace : il ne peut revenir au dévoilement qui avère une dimension de prévenance donatrice proportionnelle à la démesure rendue possible pour l'homme planétaire, il ne peut revenir au dévoilement qui est la source du *Gestell* et qui au cœur du confort et du conformisme techniques, appelle l'homme vers l'espace possible d'une telle profusion et d'un tel accord de l'être comme dévoilant avec l'homme comme dévoilant. Cette absence de pensée est la véritable menace qui pèse sur la modernité. L'homme ne regarde pas les pro-duits comme tels, comme étant extraits au retrait qui deviendrait dès lors visible comme tel, mais il fabrique des outils pour continuer d'extraire, et viser l'étant comme outil servant à fabriquer des objets dissimule l'étant en tant qu'étant. L'étant est un outil cause d'objets, jamais l'étant lui-même n'apparaît plus dans la ténébreuse nudité de son « est ». La menace est l'être lui-même quand il n'est pas pensé, puisque son ambiguïté donatrice, son voilement dévoilant, son don s'effaçant, n'étant pas pris en garde, l'homme demeure seul avec une volonté de maîtrise que ne vient pas contenir un regard pour la retenue de l'être ni pour le sol de cette volonté dévoilante. « La menace qui pèse sur l'homme ne provient pas dans un premier temps des machines et appareils de la technique, dont l'action peut éventuellement être mortelle. La menace véritable a déjà atteint l'homme dans son être. Le règne du *Gestell* nous menace de l'éventualité qu'à l'homme puisse être refusé de revenir à un dévoilement plus originaire et d'entendre ainsi l'appel d'une vérité plus initiale »². Le bruit du donné fait que nous n'entendons plus l'appel de la donation.

1. GA 7, p. 28-29 ; EC, p. 37.

2. *Ibid.*, p. 29 ; EC, p. 37-38.

À notre époque, et après les différentes strates d'oubli dont nous avons vu la pensée revêtir l'ipséité dans sa relation fondamentale à l'être comme inquiétante énigme, le soi est configuré de telle sorte qu'il n'a plus la capacité d'écoute nécessaire pour déceler la discrétion de l'acte d'être dans la monstrueuse déferlante technique productrice d'objets. *Comment la métaphysique s'est-elle consolidée et achevée pour que la dynamique du soi ne parvienne plus à posséder l'élan d'un retour vers le propre et vers son propre ?* Nous voyons et comprenons désormais, après notre lecture de la perte historique progressive de son propre par le soi, les effets technologiques d'une position métaphysique originelle, mais nous ne comprenons pas encore l'origine de cette impossibilité de retour vers la source donatrice. Quelle formulation de l'essence du soi ou quelle conceptualité générale de l'ipséité s'est donnée la métaphysique terminale pour que le soi non seulement s'appauvrisse si loin de son origine, mais surtout arrive à un stade de non-évolution et de blocage tels que le retour à l'origine et l'accès au *Dasein* lui soient si difficiles ? La paralysie de l'homme moderne doit être expliquée par une analyse précise de l'époque où la métaphysique s'achève ; et l'achèvement de la métaphysique par lequel le soi entre dans la possibilité d'une interminable période d'errance loin de son propre, bien qu'il se tienne au seuil d'un retour à soi comme *Dasein*, s'exprime pour Heidegger dans la pensée de Nietzsche. C'est chez Nietzsche que vient au jour la façon dont la métaphysique de la subjectivité clôt, en s'achevant, toute possibilité de questionnement essentiel et verrouille ainsi l'éventualité d'un retour du soi à son origine propre. À l'issue de cet état de la pensée occidentale que révèle la « métaphysique de Nietzsche », Heidegger nous montre qu'un double chemin se dessine : celui du cercle sans fin de la volonté de volonté et de l'animalisation progressive de l'homme, ou celui de l'attention nouvelle du soi pour son arrachement à l'étant grâce à la pensée de la différence ontologique, pour l'acquisition de son origine propre et pour un acheminement vers celle-ci. Ce sont les deux voies que Heidegger a voulu nous montrer en pensant, d'une part, le cloisonnement du soi sur soi qui se dit chez Nietzsche et qui installe la réduction de la pensée du soi dans ces schèmes d'animalité le paralysant sur le chemin de son propre retour à son *Eigen* ; d'autre part, l'ouverture du soi qui s'annonce chez Kant et pose les fondements de la reformulation d'une rétrocession de l'intentionnalité au *Dasein*.

CHAPITRE III

ACHEMINEMENT VERS LE SOI PROPRE

« La question ontologique de l'être du soi doit être arrachée à la pré-acquisition – constamment favorisée par le dire-je prédominant – d'une chose-Soi en permanence sous-la-main ».

HEIDEGGER ¹.

Après avoir pris pour point de départ avec Heidegger la phénoménologie husserlienne qui, de problématiques en problématiques, nous a menés de la modernité conceptuelle la plus stimulante, la plus belle, à la tradition dont l'emprise est jugée par Heidegger origine impensée d'une impossibilité husserlienne à rétrocéder de la subjectivité comme intentionnalité à l'ipséité comme précompréhension de l'être, nous sommes ramenés par l'analyse historique de cette tradition à la modernité dans son aspect le plus cru – que Husserl a pressenti, comme en témoigne la *Krisis*, sans parvenir néanmoins à le dépasser puisque utilisant encore beaucoup de traits de cette métaphysique qui aboutit à la technique dans l'oubli de l'être. L'acquisition du soi propre ne peut plus avoir lieu uniquement sur la base de la simple émission d'un concept de l'ipséité comme précompréhension de l'être, mais cette acquisition doit être reconquise sur la totalité de la métaphysique de la

1. SuZ, p. 323 : « *Die ontologische Frage nach dem Sein des Selbst muss herausgedreht werden aus der durch das vorherrschende Ich-sagen ständig nahegelegten Vorhube eines beharrlich vorhandenen Selbstdinges* ».

subjecti(vi)té telle qu'elle s'exprime chez Nietzsche sous sa forme la plus alarmante. La confrontation de Heidegger avec Husserl n'a qu'une valeur locale, et c'est désormais non plus à partir des difficultés propres à la phénoménologie mais à partir de l'aboutissement de toute la philosophie occidentale sur laquelle ces difficultés ont ouvert, qu'il faudra frayer un chemin vers le soi propre. Le *Gestell* est lui-même la révélation en creux du don de l'être, « il est pour ainsi dire le négatif photographique de l'Accord (*Ereignis*) »¹ entre l'être et l'être-homme. Et cependant l'ipséité demeure prise à la glu des effets de cette donation sans pouvoir revenir à son propre. La métaphysique continue d'aboutir à l'animalisation de l'homme comme travailleur ou jouisseur achetant son confort, passant de la bête de somme à la bête domestique ; la métaphysique continue de parachèver cette frénésie technique dont le but est d'alimenter les besoins d'une personnalité interprétée ou vécue sur le mode de l'animalité. Nous devons cheminer vers le soi propre en arrachant d'abord l'essence de l'être-homme au lemme métaphysique final qui conduit le soi à se penser selon le schème de l'animalité, puis en obtenant le comportement fondamental de l'ipséité sur la base de la pensée déployée par un philosophe qui revêt pour Heidegger une insigne possibilité de fondation de la pensée de l'origine du soi, et dont la singulière problématisation a entrouvert le chemin : Kant. La problématique phénoménologique de l'intentionnalité pourra être à nouveau formulée sur la base de l'obtention de l'ek-staticité du soi (désormais fondée par la lecture de Kant et non plus seulement émise à titre d'expérience facticielle), et il deviendra dès lors possible de déployer le soi dans son existentialité, c'est-à-dire dans les modalités de sa relation à l'être, et non plus seulement dans sa facticité comme Heidegger s'était contenté de le faire lors de ses premières confrontations avec Husserl. En nous acheminant vers le soi propre, nous recherchons avec Heidegger la solidité conceptuelle du fond de reformulation de toute pensée du soi : à savoir le *Dasein*.

Préalablement, il nous faut poser la question sur la base de laquelle sera identifié ce à quoi le soi doit échapper : dans quel état est le soi pour pouvoir résister ainsi à regarder et penser la donation que révèle si concrètement le *Gestell* ? Réponse : dans l'état où le révèle la pensée qui s'accomplit chez Nietzsche. Avec Nietzsche

1. Q III et IV, p. 454.

devient visible la cause qui permet à la métaphysique de la subjectivité de parvenir en refermant son cercle et s'installant en lui, à un point où elle finit par bloquer le cheminement : les pensées de la Volonté de puissance et de l'Éternel Retour de l'identique sont les deux instances principales qui paralysent le soi en installant sa capacité questionnante dans une atmosphère où tout apparaît comme n'étant rien ou n'étant que subjectivité : dans les deux cas, la pensée doit cesser puisque face au rien absolu, face au Chaos, on ne saurait formuler quoi que ce soit, et face au sujet, on ne saurait rien faire d'autre que consolider son emprise par la domination technique. Si le soi doit être arraché au modèle de la chose maniable dont dispose la volonté – qu'il s'agisse de mon soi ou de celui d'autrui –, s'il doit être soustrait à l'animalité qui en résulte et au schème de laquelle on le veut réduire, alors, c'est avant tout à la racine même de ces résultats que la pensée doit revenir : il ne faut pas arracher seulement la plante, mais ses racines, et les racines en question sont celles qui se disent pour Heidegger dans la pensée nietzschéenne en laquelle la métaphysique tout entière vient cristalliser ses possibilités les plus éloignées d'une pensée originaire. Après être parvenu à la fin, *il faut identifier la racine précipitée de la rémanence de l'errance*, c'est-à-dire de la paralysie qui interdit à l'homme de regarder dans le don de l'être. La tâche qui nous incombe dans l'immédiat sur le chemin qui doit nous conduire à l'ipsité propre est donc de laisser se dire le motif par lequel le soi, après avoir perdu le sol d'appel obscur qui le requerrait, se perd désormais lui-même en son propre phénomène : la subjectivité. Et cette perte de soi lui interdit de franchir le pas qui le conduirait à son énigmatique mais réel accord avec l'être. Pris en son phénomène dérivé, pris en son idole, le soi nietzschéen montre sur quoi doit être conquise l'accession à son icône ou au pouvoir-regarder la brume donatrice dans la relation à laquelle seulement s'avance une ipsité.

1) LE SOI PERDU DANS SON IDOLE :
VOLONTÉ DE VOLONTÉ, VOLONTÉ DE PUISSANCE

« Dieu subit ma présence ; il en est incurable.
Toute forme créée, ô nuit, est peu durable.
Ô nuit, tout est pour nous ;
Tout m'appartient, tout vient à moi, gloire guerrière,
Force, puissance et joie, et même la prière,
Puisque j'ai ses genoux ».

VICTOR HUGO, *La Légende des Siècles*, XIII ¹.

Heidegger décèle les principales formulations de l'époque technologique dans la pensée mise en œuvre par Nietzsche. Cette pensée apparaît ainsi comme la dernière époque de la métaphysique, époque sur la base de laquelle apparaît la possibilité que la pensée puisse aboutir à l'ère de la technique, mais également au fait que le soi devienne, de manière paradoxale et inversement proportionnelle, incapable de faire retour vers l'être à mesure que le don de celui-ci et la façon dont il déploie un espace d'accord entre lui-même et l'homme se font plus apparents. La métaphysique s'achève en effet avec la pensée de la Volonté de puissance, acmé de la subjectivité moderne, lieu conceptuel où l'oubli de l'être est à son comble et les prétentions du sujet sont les plus grandes. Chez Nietzsche, « l'être-soi n'est autre que l'essence du « sujet ». Cet être-soi, Nietzsche le conçoit [...] comme Volonté de puissance » ². La philosophie de Nietzsche est le symptôme de l'achèvement de la métaphysique en même temps que de son déploiement intégral. L'avènement de l'époque de la technique est décelable dans la façon dont Nietzsche pense l'essence du soi, et le techno-logique est corrélat immédiat de la position de l'être de l'étant comme Volonté de puissance. La Volonté de puissance est la nouvelle interprétation de l'essence du sujet, un sujet désormais ouvertement appelé par Nietzsche à la domination de la terre ; et la Volonté de puissance est aussi la caractérisation de l'être de l'étant ; ainsi, le sujet qui est Volonté de puissance est appelé d'une part à se faire maître

1. *L'épopée du ver*, in *La Légende des siècles*, p. 209.

2. GA 51, p. 47 ; CF, p. 68.

de l'étant, d'autre part à se rendre conforme à cette étantité qui est Volonté de puissance. En référence au § 125 du *Gai Savoir*, Heidegger affirme : « L'Entier de l'étant comme tel a été bu par l'homme. Car l'homme s'est dressé dans l'égoïté de l'*ego cogito*. Avec ce soulèvement, tout étant devient objet. L'étant est englouti, comme objectif, dans l'immanence de la subjectivité. L'horizon ne rayonne plus à partir de lui-même. Il n'est plus que le point de vue dans les institutions de valeurs de la Volonté de puissance »¹. C'est sur une telle conception de l'ipséité que s'achève la métaphysique de la subjecti(vi)té ; et c'est contre cette conception générale qui est moins une cause qu'un symptôme de l'époque conceptuelle régnante, contre cette conception qui imprègne aujourd'hui naturellement et inconsciemment les esprits mêmes qui ne l'ont pas lue, c'est contre cette conception que la pensée heideggerienne entend reprendre le chemin qui conduit vers le *Dasein*. L'accomplissement nietzschéen est l'ennemi intime de la pensée heideggerienne, ce qui explique la courtoise opiniâtreté avec laquelle Heidegger combattra Nietzsche et les conceptions qui en dérivent, au point de refuser les beautés considérées comme tentatrices de la poésie de Rilke estimée trop proche de « cette maladie de la pensée occidentale » que reflète la métaphysique nietzschéenne.

La lecture heideggerienne de Nietzsche est d'emblée située par Heidegger sous le signe de l'*Auseinandersetzung*, de l'explication non pas tant de Nietzsche qu'avec Nietzsche – bref, sous le signe de la dispute. Face à Nietzsche, Heidegger s'explique avec celui qu'il considère comme le destin de la métaphysique occidentale. « Dès lors que sous sa forme traditionnelle la pensée occidentale se concentre et s'achève de façon décisive dans la pensée de Nietzsche, il se trouve que nous expliquer avec Nietzsche revient à s'expliquer avec la pensée occidentale »². Cette *Auseinandersetzung* revêt donc un caractère particulier par rapport aux autres *Auseinandersetzungen* qui ponctuent le *Denkweg* heideggerien : dans le cas de Husserl, il s'agit d'une « critique immanente », et Heidegger se sert de certaines impulsions pour les transformer dans le sens de sa quête de l'origine de l'ipséité ; dans le cas des autres philosophes, Heidegger n'évoque pas explicitement le désir de se placer sous le signe de l'*Auseinandersetzung*. Mais pour ce qui est de Nietzsche, et

1. GA 5, p. 261 ; Ch., p. 315.

2. GA 6.1, p. 3 ; N I, p. 14.

si l'on se réfère à l'ouvrage principal de Heidegger sur la question nietzschéenne, la thématique de l'*Auseinandersetzung* est d'emblée évoquée, mais aussi thématisée. Ainsi la Préface du gros livre sur Nietzsche est-elle consacrée à ce thème ; qui plus est, alors que Heidegger a toujours publié après 1927 sous la forme d'opuscules ou de modestes recueils, ce livre en deux volumes est le plus épais que Heidegger ait fait paraître de son vivant, et le placer immédiatement sous le signe de la dispute devient de ce fait aussi important que l'implique l'importance elle-même que Heidegger semble conférer à ce livre visiblement atypique dans son parcours et fruit de plusieurs années de travail suivi¹.

La Préface indique donc : « L'Affaire, le cas litigieux, est en soi-même *Aus-einander-setzung* »², c'est-à-dire ex-pli-cation ou littéralement : poser l'extériorité de deux camps, ce qui signifie manifester ce que les deux camps ont d'irréductible. L'aspect combatif de l'*Auseinandersetzung* ici théorisée est souligné par un exposé de la conception heideggerienne de l'*Auseinandersetzung* que ce livre est le seul à expliciter dans un sens aussi négatif : l'*Auseinander* évoque une « dislocation », une « position hors l'un de l'autre »³, le désir de se retirer de ce qu'on envisage, de s'extraire, de « se mettre de côté », et Heidegger l'oppose à l'être-ensemble du « *Beieinander* »⁴. Tout en expliquant Nietzsche, Heidegger s'explique avec lui, et cette dispute à une valeur particulière dans l'entreprise globale de la *Destruktion*. Bien que le ton de Heidegger ne soit jamais agressif, la confrontation avec Nietzsche est celle qui est la plus intense, la plus longue, la plus patiente, et Nietzsche apparaît comme la figure d'opposition que se donne la pensée heideggerienne. Si Nietzsche est respectueusement abordé, comme toujours lorsque Heidegger parle d'un penseur, Rilke sera plus violemment pris à parti dans « *Wozu Dichter ?* » et précisément parce qu'il incarne l'héritage nietzschéen sur le plan poétique⁵. La sobriété du ton heideggerien ne doit donc pas

1. Heidegger a assidûment travaillé sur Nietzsche de 1936 à 1941.

2. GA 6.1, p. x1 ; N I, p. 9.

3. GA 6.2, p. 262.

4. GA 6.1, p. 42 ; N I, p. 48.

5. D'une manière générale, Heidegger s'en prend aux apologistes de l'irrationnel ou aux vitalistes, non pas sur le plan conceptuel (il est en effet inutile pour Heidegger de discuter des thèses relativistes qui annulent d'elles-mêmes ce qu'elles disent et dont la visée contredit le contenu), mais sur le plan des conséquences

masquer la franche opposition qu'il dresse devant Nietzsche ; si Nietzsche est lui-même bénéficiaire d'une déférence certaine, c'est parce que, d'une part, il est la concentration de tout ce que la pensée heideggerienne veut définitivement dépasser (on respecte l'adversaire ultime...), et que, d'autre part, le destin de Nietzsche, succombant sous les coups des contradictions de la métaphysique occidentale, inspire un certain respect devant le tragique de la situation.

**a) La position dogmatique du nihilisme
comme condition d'affirmation d'une maîtrise totale
de la subjectivité sur l'étant.**

Nietzsche est la concentration des problèmes fondamentaux de la métaphysique et de leurs conséquences, tous éléments qui deviennent explicitement visibles dans sa pensée : « La pensée nietzschéenne de la Volonté de puissance pense l'étant dans sa totalité de telle sorte que le fond historial métaphysique tant de l'époque présente que future devient à la fois visible et déterminant »¹. En lui tout s'annonce et se noue en pleine lumière. Pour Heidegger, quand Nietzsche affirme de lui-même qu'il est un destin², il ne croit pas en effet si bien dire : il ne s'agit pas d'une poussée mégalomaniacale d'un penseur qui allait sombrer dans la folie quelques jours plus tard, mais d'une réalité dont la cristallisation a lieu en un événement appelé « Nietzsche » : « Dans *Ecce homo*, il ne s'agit ni d'une biographie ni de la personne de Monsieur Nietzsche, mais à vrai dire d'une fatalité ; non pas d'un sort individuel, mais de l'histoire d'une période, des Temps modernes en tant qu'un moment final de l'Occident »³. C'est donc parce que Nietzsche est considéré par Heidegger comme « le suppôt de la fatalité occidentale » que Heidegger s'emploie à une investigation si ample de cette pensée, et non en raison d'un goût prononcé de

néfastes de leurs « conceptions » sur l'être-homme, théories aboutissant toujours à l'individualisme et à l'absence de prise en garde du sens de la donation. Cf. notamment GA 9, p. 14 ; GA 58, p. 24 ; GA 59, p. 23 sq. ; GA 61, p. 14, p. 36.

1. GA 6.1, p. 430-431 ; N I, p. 374.

2. Titre du dernier chapitre d'*Ecce homo*.

3. GA 6.1, p. 426 ; N I, p. 369.

Heidegger en faveur de Nietzsche dont il ne prononce pas souvent le nom avant une certaine période, et qui, s'il l'a lu étant jeune, ne commence à l'intéresser sérieusement que lorsqu'il voit cette pensée se répandre à plusieurs niveaux d'utilisation mais de manière générale. Ce que Heidegger décèle progressivement dans la pensée nietzschéenne est la complète antithèse de ce que lui-même veut accomplir à travers une pensée originaire de l'essence de l'homme. Chez Nietzsche, explique Heidegger, le soi individuel qui ne cesse de s'auto-affirmer comme point central de l'étant et comme poseur de valeurs n'a jamais, pour cette raison même, été aussi loin de son sol d'origine. L'homme ne peut pas être origine pour l'homme ; seule l'essence de l'homme peut constituer le sol, et l'essence ne déploie pas sur la même ligne que ce dont elle est l'essence. Poser le concept de Volonté de puissance pour penser l'être de l'étant et affirmer son Éternel Retour en dehors de toute autre possibilité, revient à penser le soi comme perpétuelle conquête de l'étant en vue de l'accomplissement de soi-même loin de toute prise en charge de la présence donnée et donnante, loin du pur phénomène.

Heidegger retourne l'herméneutique nietzschéenne contre elle-même : cette herméneutique qui se fonde sur la question « qui ? » et qui place son originalité dans le fait de ne pas poser une question d'essence (« qu'est-ce que ? ») mais une question de volonté (« qui, c'est-à-dire quel instinct veut telle ou telle valeur ? ») est utilisée par Heidegger intitulant ainsi l'une de ses conférences *Qui est le Zarathoustra de Nietzsche ?*¹ et renversant par là le questionnement de Nietzsche ; Heidegger pose ici la question de la compréhension nietzschéenne de l'être et montre qu'appliquant une compréhension de l'être de l'étant en des termes (Volonté de puissance, Éternel Retour, Surhomme) qui ne relèvent ni n'incluent la possibilité de se rapporter à l'être pour en donner une compréhension, la pensée nietzschéenne se meut dans l'orbe exclusif de l'étant et ne prend pas garde au schéma métaphysique qu'elle reconduit ainsi. Nietzsche correspond à un symptôme historial à travers lequel la constitution du soi se voulant méta-physique, c'est-à-dire désertant la prise en garde du *sens* de l'émergence pure, se rend parfaitement lisible. Avec Nietzsche, la métaphysique laisse voir ses coutures et lignes directrices. Avec sa doctrine de l'Éternel Retour, qui commande au soi de vouloir sans cesse le retour de l'étant et du

1. GA 7, p. 99-124 ; EC, p. 116-147.

monde en l'état sans qu'aucune autre perspective que de vouloir l'étant et rien que l'étant ne soit autorisée, *Nietzsche fait de la tendance inavouée de la métaphysique une attitude obligatoire et consciente de soi*. L'Éternel Retour est aussi le retour de la Volonté de puissance qui prend appui sur l'étant pour entrer dans le permanent dépassement de cet étant au profit d'une subjectivité qui s'en fait maîtresse et qui est d'autant moins originaire qu'elle ne prend pas en compte l'espace de possibilité qui permet ce dépassement, à savoir la différence ontologique.

La volonté de maîtrise de soi et du monde, apparaissant dans ce que Nietzsche appelle « le grand style » et qu'il réfère à la virilité du XVII^e siècle français, l'opiniâtreté à faire apparaître le caractère effrayant d'un monde chaotique contredisant la volonté de clarté du soi, ces éléments sont l'invitation permanente à être fort face à un univers effrayant et face à une alternative : le dépasser, autrement dit y imprimer le sceau de la subjectivité individuelle, ou mourir ; être fort ou faible. La vie ascendante désigne l'expression réussie de cette capacité de maîtrise sur l'étant.

On objectera facilement à cela et en faveur de Nietzsche : 1) que Nietzsche insiste sur le caractère effroyable du monde ; 2) qu'il veut dépasser le moi ; 3) que l'Éternel Retour est présenté comme la pensée la plus effroyable pour l'homme. Ces trois arguments que l'on peut facilement opposer aux grandes lignes de la lecture heideggerienne, montrent que la volonté de confort dans la subjectivité et la permanence n'est certes pas ce qu'annonce Nietzsche, et donnent l'impression que la lecture heideggerienne s'égare grossièrement. Mais cette lecture est souvent plus subtile qu'on imagine, et on ne peut l'écarter aussi aisément. Et l'on peut répondre à ces trois objections par trois arguments. 1) Le caractère monstrueux et chaotique du monde est un appel à son dépassement et non à sa prise en garde comme tel. Il y a donc appel au dépassement, c'est-à-dire à l'assise de la subjectivité, par la création, sans égard pour le Chaos, par la production d'œuvres, c'est-à-dire d'autres étants. Nietzsche veut « schématiser le Chaos et cette schématisation même procède du perspectivisme subjectif, soit de la mise en sécurité dans la consistance »¹. Même si la création est un devenir douloureux, elle vise la coïncidence à soi dans l'œuvre produite. 2) La volonté de dépasser le moi dont le § 17 de *Par-delà bien et mal* affirme la

1. GA 6.1, p. 532 ; N I, p. 459.

non-existence, signifie pour Nietzsche refuser une forme substantielle à la subjectivité, non pas pour lui donner la forme ek-statique du *Dasein* ou même l'intentionnalité qui permettrait de comprendre ce que Nietzsche n'explique jamais (la possibilité de la relation à la chose), mais pour étendre la zone d'influence de la subjectivité qui n'a pas de limites ni ne doit en rencontrer dans le contexte de son continuuel auto-dépassement. Cette *Selbstüberwindung* possède avant tout la signification non d'un dépassement du soi, mais d'un dépassement de l'étant par le soi qui s'en rend maître par l'activité créatrice et in-formatrice d'objet. L'auto-dépassement est la soumission de tout objet à la forme que lui imprime la volonté créatrice, l'objet n'étant plus un étant, c'est-à-dire n'étant plus envisagé hors du cercle dessiné par la subjectivité humaine ; l'objet n'est plus étant-en-présence mais la simple occasion de provoquer un accroissement du sentiment de puissance. Le « dépassement » du moi monolithique de la tradition subjective refusée par Nietzsche est finalement l'autre nom de l'affirmation du pouvoir sans limites que la subjectivité doit vouloir pour elle-même. Il faut pour Nietzsche que le moi ne soit pas fixe afin que le mouvement d'auto-dépassement soit possible et que la subjectivité puisse ouvrir d'autres possibilités d'exploitation du monde et d'autres horizons pour son emprise à chaque fois individuelle sur l'étant en totalité. Cette emprise est à chaque fois individuelle, en effet, comme le veut le perspectivisme nietzschéen posant que tout individu est le point de vue d'une volonté idiosyncrasique sur le monde, et c'est pour atteindre ce but que Nietzsche détruit le concept de moi afin de laisser libre vue sur la multiplicité des instincts et pulsions (*Triebe*) qui sont autant de façons de marquer l'étant au coin d'un regard particulier, d'une valeur, d'une œuvre. Devant le monde effrayant ou sa propre vie intérieure insaisissable, devant le caractère protéiforme de l'« universel », le soi vise avant tout l'établissement, repoussé certes à un avenir incertain mais moteur de tout ce mouvement, d'une domination aux multiples visages sur la terre, donc d'une pénétration définitive dans l'étant de la subjectivité sous tous ses aspects individuels ou, ce qui est la même chose, d'une intégration de l'étant sous tous ses aspects dans la subjectivité. Et si Nietzsche affirme qu'il faut dépasser l'œuvre produite, provoquer la souffrance du dépassement, être cruel avec soi-même, c'est parce que l'ivresse d'être enfermé en sa propre volonté qui ne peut s'exprimer qu'en voulant, qui ne peut par définition être soi-même

qu'en s'agitant, qui demeure ainsi fixe en elle-même tout en se donnant l'illusion de quitter toute base, et l'ivresse de se maintenir dans la sphère du sujet (maintien qui ne peut avoir lieu que contre le monde et donc dans un perpétuel recommencement) dépassent désormais de beaucoup l'opposition même du plaisir et de la souffrance. La volonté que main soit mise sur l'étant et qu'il soit présent pour le sujet, est plus forte encore que les conséquences qui peuvent s'ensuivre, au point de provoquer la cruauté envers soi-même afin d'affirmer le sujet par-dessus toute chose. L'affirmation du sujet vaut bien la souffrance continuelle : tel est le prix que la métaphysique à la limite fait payer ; tel est le prix à payer et le prix payé par Nietzsche en personne, pour conserver l'ivresse de la possession intégrale et réaliser le libre mouvement de la subjectivité, la parfaite, fluide et lisse κίνησις de son ἐντελέχεια, ce dernier mot étant appliqué chez Aristote aux dieux, chez Nietzsche à l'individu. « La force : la faculté rassemblée en elle-même et prête à agir [à s'exercer], l'*être-en-état-de*... voilà ce que les Grecs, avant tout Aristote, désignent par δύναμις. Or la puissance est de même le fait d'*être-puissant* au sens de l'exercice de la souveraineté, le fait de la force d'*être-à-l'œuvre*, en grec : ἐνέργεια. La puissance est volonté en tant que vouloir *par-delà-soi-même*, mais de la sorte justement le fait de *venir-à-soi-même*, de *se trouver* et de *s'affirmer* dans la simplicité fermée de l'essence, en grec : ἐντελέχεια »¹. La pensée de Nietzsche est intensification maximale de la position métaphysique initiale : la Volonté de puissance est l'intégralité de l'ἐνέργεια appliquée à l'homme devenu dieu. Ce qui est recherché par le soi nietzschéen est donc bien le repos en elle-même de la subjectivité, même si ce repos ontologique ou cette volonté de présence n'est pas un repos psychologique. Le repos dans la consistance-présente est tellement voulu qu'il s'exprime paradoxalement sous la forme de la souffrance, situation reflétant l'intensité de la volonté par laquelle la subjectivité veut acquérir la consistance en se conquérant sur un étant qui lui devient, de façon tragique, d'autant plus étranger et différent qu'elle se veut elle-même, c'est-à-dire refuse l'épaisseur propre de cet étant – épaisseur rémanente et croissant proportionnellement au désir d'assimilation du monde et d'enfermement en soi-même. Cette situation tragique, vécue douloureusement chez Nietzsche par la figure de l'artiste, sera

1. *Ibid.*, p. 61 ; N I, p. 64-65.

résolue après Nietzsche, sans Nietzsche mais dans le même schéma d'impulsion que celui qui agit et se trouve dévoilé dans sa pensée, par le soi technologique fabricant d'outils et ne trouvant devant soi que des objets toujours déjà transformés et sans caractère de résistance. 3) Si l'Éternel Retour apparaît comme « le poids le plus lourd », c'est parce qu'il commande d'épouser l'exigence d'une subjectivité voulant sans cesse la lutte pour sa propre domination. L'Éternel Retour possède donc un double aspect : pour le fort, cette pensée est exaltation, pour le faible une insoutenable épreuve. Le fort y voit la discipline et la théorie qui accordent à sa Volonté de puissance l'horizon de son efficacité ; et ce n'est chez Nietzsche qu'au faible que cette pensée apparaît terrifiante. Elle est donc idéalement accomplissement de la subjectivité, pratiquement impératif douloureux, mais sa forme demeure celle de l'imposition du schème de l'έντελέχεια (ou de l'accomplissement intégral en toute fluidité) à la subjectivité.

Bref, dans les trois aspects évoqués, c'est bien le repos de la subjectivité en elle-même qui est recherché, même si ce dernier doit être conquis par-delà la perspective du plaisir ou de la douleur. Reposer en soi ne signifie plus pour la subjectivité être au calme dans la contemplation, mais souffrir pour rattraper en permanence le retard qu'elle incarne par rapport à un idéal de maîtrise présupposé. Cet état de permanente contradiction où le sujet est et n'est pas ce qu'il veut être reflète pour Heidegger l'exaspération de la contradiction inhérente à la métaphysique de la subjecti(vi)té : voulant poser l'étant selon et dans sa propre aspiration à la maîtrise de la terre et à la mise en lumière pro-ductrice, la subjectivité s'enferme dans un isolement ontologique qui devient une épreuve toujours plus grande au fur et à mesure que l'oubli de l'être fait paraître l'étant comme un outil potentiel mais rebelle et instigateur de souffrance pour une subjectivité qui est provocatrice outrancière de la disponibilité de cet étant. Il ne reste plus qu'une solution : la transformation intégrale de l'étant en un dispositif préparé par la volonté pour une volonté humaine de vouloir qui va vouloir se prouver sans s'éprouver. Mais le *Gestell* parvient-il à faire disparaître la souffrance liée à cet effort permanent ? Nietzsche n'essaie pas de surmonter cette contradiction de la métaphysique occidentale – l'étant toujours plus étranger à mesure que le soi le désire plus familier, l'étant perdant son sens à mesure qu'il le trouve pour la subjectivité, le sujet éprouvant à la fois l'absence de fond de

l'étant (le Chaos) et la nécessité de déployer tous ses efforts pour le maîtriser quand il ne fait qu'opposer à son usage possible son absence de sens ontologique – ni d'aménager l'étant en fonction d'une dissolution possible de la contradiction, et le schéma demeurera le même pour le *Gestell* : la volonté de volonté. Nietzsche dispose la métaphysique sous une forme de pensée qui l'achève spéculativement en ouvrant la voie d'un achèvement pratique qu'il n'opérera pas lui-même mais qui sera reconduit : le dispositif (*Gestell*) au sein duquel la volonté sera volonté de volonté en tendant à toujours faire diminuer l'effort demandé pour la soumission de l'étant, sera lui aussi un effort permanent, et l'homme planétaire est un homme que fait toujours plus souffrir la contradiction portée par l'étant. Nietzsche ne surmonte pas la contradiction mais entre en elle, accentuant encore l'éloignement de l'étant (en entrant dans le sujet sans égard pour la présence) tout en cherchant au même moment à le récupérer.

La métaphysique de la subjectivité parvient bien à son accomplissement dans la pensée nietzschéenne du soi : sa contradiction nodale s'y fait jour en même temps que son essence et ses conséquences. La pensée de l'Éternel Retour accomplit la philosophie occidentale. La métaphysique voulant l'étant comme présence consistante se voit désormais devoir vouloir cet étant incessamment et son retour pour une emprise toujours renouvelée. « Nietzsche, avec sa doctrine de l'Éternel Retour, ne fait que penser à sa manière la pensée qui, de façon cachée, mais proprement agissante, règne à travers toute la philosophie occidentale. Il pense la pensée de telle sorte que par sa métaphysique il revient au commencement de la philosophie occidentale – et soit dit plus clairement : au commencement tel que la philosophie occidentale tout au long de son histoire s'était habituée à le voir, – habitude que Nietzsche contracte à son tour »¹. L'essence de la métaphysique de la subjectivité, cette essence décisionnelle à l'œuvre depuis le commencement, éclate au grand jour, « que Nietzsche ne fait qu'achever de penser »², et ses conséquences apparaissent dans le soi techno-logique. Il nous faut examiner comment le soi métaphysique aboutissant à l'époque de la technique et ne parvenant pas à s'arracher de cet esclavage trouve les lignes directrices et les expressions de la consolidation

1. *Ibid.*, p. 16-17 ; N I, p. 25-26.

2. *Ibid.*, p. 17 ; N I, p. 26.

difficilement dépassable de son errance dans cette « métaphysique de Nietzsche ».

Nietzsche reconduit le geste métaphysique initial en ne nommant pas l'être comme *être*, en ne retournant pas la capacité que le regard porte en soi contre la volonté de la pure vue qui désire subsumer la totalité de l'étant sous un concept unique. Le mystère de la présence n'est toujours pas envisagé comme tel, c'est-à-dire dans son sens ; on objectera que Nietzsche refuse d'accorder le moindre sens à quoi que ce soit, mais dès lors qu'on pense, même contre le sens, on pense toujours dans le sens ou la volonté de faire sens, et la volonté nietzschéenne de ne pas vouloir de sens a lieu au nom de la recherche d'un sens plus pur caché derrière les « idoles ». Quoiqu'il en soit, cette recherche de sens est au moins présente bien qu'impensée dans le soi qui demeure orienté sur le souci de trouver un nom à la structure générale de l'étant en totalité : « le terme de *Volonté de puissance* permet de répondre à la question de savoir ce qu'est, à proprement parler, l'étant »¹. Ce terme subsumant, aussi éclaté qu'il soit et aussi éclatée que soit la réalité affirmée continuellement mouvante qu'il veut souligner, demeure pris dans la volonté de se mettre sous les yeux et de donner à voir la structure totale du monde sans considération sérieusement endurée pour le mystère de la seule donation. Les défenseurs de Nietzsche, que Heidegger évoque à la fin du *Nietzsche I*², affirment qu'on ne peut parler de métaphysique pour Nietzsche qui, posant le devenir comme source, dépasserait toute conception métaphysique de l'être comme permanence et donc toute métaphysique en général ; mais Heidegger a tôt fait de préciser qu'affirmer la constance du devenir est bien appliquer le schéma de l'être-présent-subsistant à un contenu, aussi inclassable et fluent soit-il, d'autant plus que Nietzsche ne connaît pas et ne cherche pas d'autres conceptions de l'Être que celle transmise par la métaphysique, à savoir la stabilité. Quand Nietzsche affirme vouloir donner au devenir le caractère de l'Être, devient encore plus manifeste la volonté de circonscrire la mouvante réalité du devenir pur au sein d'une vision totale de l'étant afin de désamorcer son mystère dans la prise en vue, et ce au moins suffisamment pour que la volonté d'une action sur lui soit rendue possible. La volonté du soi reste prise dans le désir de parvenir à un

1. *Ibid.*, p. 2 ; N I, p. 14.

2. Cf. GA 6.1, p. 591 ; N I, p. 508.

fait stable, quand bien même celui-ci serait le devenir, afin de ne pas laisser le soi aller au mystère ou aller au fond en se perdant (*zu Grunde gehen*, selon le jeu de mots hégélien) ; il faut pour Nietzsche parvenir à une é-vidence première dont dépend tout étant et qui, comme é-vidence factuelle, revêtira d'atours le fond obscur dans lesquels la volonté de clarté trouvera suffisamment de satisfactions pour ne pas avoir à se risquer ailleurs qu'en ses propres structures lumineuses. La volonté de clarté est si forte que l'é-vidence du gouffre conduit le sujet à l'enfermement dans ses propres exigences plutôt qu'à la prise en garde de ce sur quoi l'é-vidence ouvre, en l'occurrence le non-é-vident : dans la révélation é-vidente d'une structure non-é-vidente, dans la révélation visible d'une domination de l'invisible, la visibilité propre à l'é-vidence et contredite par ce qu'elle ouvre est préférée, et la subjectivité est préférée à ce qu'elle ouvre précisément comme la dépassant.

Le fait premier dont dépend tout étant impose à l'étant l'assurance dont jouit en lui le sujet. Ce fait est chez Nietzsche la Volonté de puissance : « Ce terme sert à désigner ce qui constitue le caractère fondamental de tout « étant ». « La Volonté de puissance est le dernier *factum* auquel nous aboutissons » (XVI, 415) »¹. Nietzsche revendique l'originalité d'être parvenu à ce *factum* ; mais deux aspects s'opposent ; d'une part, le concept de volonté pris comme caractère de l'être n'est pas original et Nietzsche est incontestablement affilié sur ce point à ses ancêtres spirituels : « la conception de l'être de tout étant en tant que volonté se trouve dans la ligne de la meilleure et la plus importante tradition de la philosophie allemande »² ; d'autre part, c'est bien chez Nietzsche que la volonté s'affirme le plus fondamentalement comme principe de l'être de l'étant. Nous sommes donc, avec la volonté, face à un motif récurrent d'une métaphysique de la subjectivité qui a l'habitude de poser ce concept à la source du comportement fondamental de l'étant et du sujet : « On peut constater [...] « historiquement », avec précision, les assertions de Leibniz sur l'être de l'étant, [...] lorsqu'il caractérisait l'être de l'étant, à partir de la monade, comme l'unité de la *perceptio* et de l'*appetitus*, de la représentation et de la tendance,

1. *Ibid.*, p. 2 ; N I, p. 14. Heidegger cite Nietzsche dans l'édition d'Alfred Kröner, dont les tomes I à VIII recueillent les œuvres publiées, et les tomes IX à XVI rassemblent les fragments posthumes.

2. *Ibid.*, p. 31 ; N I, p. 39.

c'est-à-dire comme volonté. Ce que Leibniz pense arrive à s'exprimer chez Kant et Fichte, comme cette volonté raisonnable sur laquelle méditeront Hegel et Schelling, chacun à sa manière. C'est aussi ce que Schopenhauer veut dire, quand il intitule son ouvrage principal *Le Monde comme volonté et représentation*. Et c'est aussi ce que pense Nietzsche, lorsqu'il perçoit et désigne l'être primordial de l'étant comme Volonté de puissance »¹. Mais chez Nietzsche, la volonté devient le concept exclusif qui n'est rattaché à rien d'autre que lui-même ; il est le concept fondamental et son importance est redoublée par le fait de sa nouvelle appellation : il n'y a plus seulement volonté mais Volonté de puissance, c'est-à-dire volonté qui se veut efficiente en voulant son propre exercice, volonté qui veut vers la puissance, volonté qui veut croître, volonté qui veut vouloir, volonté qui veut vers la volonté et qui se veut donc elle-même. Vouloir la puissance, pour la volonté, c'est se vouloir elle-même : quand la volonté devient Volonté de puissance, le soi annonce que l'objectif visé n'est plus seulement la définition de soi mais l'application constante de cette essence qu'il se reconnaît être à l'ensemble de l'étant. Le soi veut que l'étant soit pénétré des exigences subjectales de la morphologie à laquelle il réduit son ouverture, il veut investir l'étant en totalité ; c'est le tournant d'achèvement proprement nietzschéen de la métaphysique ; il faut sans cesse soumettre et modifier les situations ontiques selon la puissance commandée par chacune de ces volontés que le monde est dit produire, étant lui-même structurellement l'universelle Volonté de puissance. Le monde comme Volonté de puissance signifie l'émergence d'individualités multiples en son sein, dont chacune recherche l'affirmation de son propre pli idiosyncrasique ou de sa propre « perspective ». L'étantité comme Volonté de puissance a pour essence l'éclatement de soi en de multiples points d'imposition de puissance individuelle sur les autres étants qui sont eux-mêmes des puissances voulantes, et c'est la plus forte de ces puissances qui imprime sa marque aux autres. L'étant le plus fort, c'est l'homme, et l'homme le plus fort est celui qui accepte de vivre sa subjectivité comme action perpétuelle de sa volonté à travers l'art.

Le thème nietzschéen de l'art est le thème-clé qui ouvre la compréhension de la doctrine nietzschéenne de la structure du soi.

1. GA 7, p. 113 ; EC, p. 132. Pour un développement plus détaillé, cf. GA 6.1, p. 31-32 ; NI, p. 39-40.

La notion d'art recouvre chez Nietzsche un champ bien plus vaste que celui qu'il désigne habituellement. « Le mot art n'entend pas ici le concept au sens restreint des « beaux-arts », en tant que production du « beau » dans une œuvre »¹. L'art renvoie essentiellement à un comportement de la subjectivité face au monde, une subjectivité dont l'essence vraie devient pour la pensée « subjectivité artistique ». Cette subjectivité-artiste ne se réduit pas aux beaux-arts, mais représente et préfigure une attitude du soi en rapport général avec l'étant, attitude générale qui aboutit à l'époque technique. « L'artiste au sens strict qui produit des œuvres d'art ne représente ici qu'un stade préliminaire »². L'attitude artistique essentielle, dont la production d'œuvres appartenant par la suite aux beaux-arts est un épiphénomène, est l'attitude fondamentale de la production, du faire venir une forme (εἶδος, ἰδέα) au jour. Cette attitude est bien celle que nous avons vue obtenir son statut spécifique chez les Grecs pour devenir consciente de ce qu'elle peut chez Descartes et à présent s'imposer chez Nietzsche comme ce à quoi se doit ontologiquement le soi. « L'être-artiste constitue un *pouvoir-produire*. Or pro-duire signifie : situer dans l'étant quelque chose qui n'est pas encore. Dans la production nous assistons pour ainsi dire au faire-advenir de l'étant »³. Toute activité humaine, les beaux-arts y compris, dépend de ce pro-duire dont l'homme est dit capable depuis les Grecs, mais qui devient chez Nietzsche la structure même d'un étant dit fondamentalement chaotique et partant ouvert à toutes les transformations possibles, à toutes les expérimentations que le soi peut opérer, le soi se faisant ainsi *Versucher* ou expérimentateur des potentielles infinités dévoilantes que permet l'universelle absence de forme de l'étantité. La structure de l'étantité étant le Chaos (contrairement à l'étantité grecque qui, comme φύσις, était dite elle-même suffisamment productrice pour que l'action humaine soit un accompagnement et non une provocation permanente du dévoilement), elle est ouverte à toutes sortes de manipulations et c'est cette structure d'infinie déterminabilité que l'homme est invité à épouser de tout son cœur afin de devenir adéquat à cette vérité révélée comme Chaos indéfiniment in-formable. Nietzsche situe encore lui-même l'accomplissement de

1. GA 6.1, p. 68-69 ; N I, p. 71.

2. *Ibid.*, p. 69 ; N I, p. 71.

3. *Ibid.*, p. 66 ; N I, p. 69.

l'être-soi dans le schéma d'adéquation à l'Étant considéré suprême, en l'occurrence la Volonté de puissance qui n'est autre chose que l'affirmation d'un Chaos ouvrant toutes les possibilités subjectives d'affirmation de soi. « Zarathoustra demande : ma volonté répond-elle à cette volonté qui, comme Volonté de puissance, régit tout ce qui est ? »¹.

Avec la réduction de la φύσις au phénomène de mise en lumière infiniment potentielle que permet le Chaos dont la déclinaison subjective thématique est le concept de Volonté de puissance, une même tendance se fait voir mais à des niveaux quantitativement très éloignés. Avec la φύσις, c'est l'être qui est dit faire émerger l'étant, un être réduit à sa capacité de clarté mais possédant encore l'initiative ; à l'autre bout de la métaphysique, chez Nietzsche, c'est l'homme lui-même qui, fort de l'indépendance conquise avec le *cogito sum* de Descartes, se pose comme centre de l'étant ; cette auto-centration permet que le Chaos apparaisse sous sa forme proprement nietzschéenne, à savoir comme une quantité finalement négligeable, qu'il ne faut pas prendre en garde comme telle ni comme une possibilité de rapport du soi au monde, une quantité par conséquent négligée et réveillant dans le sujet réduisant tout ce qu'il ne maîtrise pas au Chaos, une volonté de maîtrise absolue sur ce qu'il considère comme une absolue plasticité pour sa volonté. Le soi posé comme centre de l'étant – ce pour quoi tout ce qui n'est pas lui, lui apparaît comme Chaos et désordre à configurer – applique à cet étant la propre structure du hors-retrait à quoi il réduit sa propre ouverture (tout en croyant atteindre le pur *factum* et dépasser tout anthropomorphisme) ; le soi se dit provoquer lui-même le dévoilement et devoir le provoquer puisque pouvant le provoquer par l'entremise des largeurs subjectives que livre le commode concept de Chaos. Cette collusion du devoir et du pouvoir est le préjugé d'une subjectivité investie, par son sentiment d'indépendance et le travail de la subjectivité en elle, de l'obligation de réaliser cette indépendance.

La vie est Volonté de puissance : « avec cette sentence, *la vie est Volonté de puissance*, s'achève la métaphysique occidentale au commencement de laquelle se trouve ce mot obscur : l'étant dans sa totalité est φύσις »². La Volonté de puissance est en quelque sorte

1. GA 7, p. 104 ; EC, p. 121.

2. GA 6.1, p. 442 ; N I, p. 383.

la conscience de soi assumée de ce que le soi veut depuis qu'il pense l'être comme présence constante. Les Grecs ont fait du résultat de l'émergence un principe, laissant de côté la zone sombre propre à toute φύσις, mais ce principe est désormais le faire-émerger de ce qui est ou n'est pas encore émergé, et est jugé ne pas pouvoir l'être adéquatement à la volonté subjective puisque n'étant que Chaos, ce qui convoque la volonté subjective à agir pour obtenir l'émergence qui lui agréait. Le Grec laisse venir d'elle-même l'émergence en ne produisant que les conditions de sa pleine expression, le soi grec se soumet à l'initiative d'un autre *φύεῖν* que le sien (qui se réduit à ce *φύεῖν* cosmique) ; mais la Volonté de puissance provoque continuellement l'émergence selon des canons de maîtrise proprement humains, de peur qu'un étant ne se tienne plus sous la coupe du sujet et de passer à côté de la liberté de production que permet un monde qui n'a plus rien d'un ordre ou d'un cosmos mais qui, comme Chaos, demande perpétuellement et par définition à l'homme de lui imprimer cet ordre qu'il n'a pas. Le fait de vivre au milieu de cette privation d'ordre propre au Chaos arrange la volonté subjective qui trouve ainsi l'occasion de s'affirmer et de dicter sa loi à toutes choses : si le monde apparaissait comme cosmos, la subjectivité se voulant elle-même finirait toujours par le faire advenir au regard comme Chaos afin de libérer théoriquement sa propre capacité de domination. Face à ce monde dont l'absence de sens est ainsi et en quelque sorte prédéterminée, « l'œil à l'alarme infime / s'ouvre bée se *rescelle* / n'y ayant plus rien »¹.

La Volonté de puissance est un *φύεῖν* placé de manière exclusive dans la subjectivité et dont l'impact désabritant est décuplé par la volonté de faire accéder l'étant à la lumière (subjective) dans la maîtrise d'un Chaos posé exprès pour rendre théoriquement possible la perspective d'un unique recours possible, celui de la subjectivité. La volonté de faire accéder l'étant à la clarté subjective par l'entremise de chaque volonté individuelle apparaît clairement avec l'insistance nietzschéenne sur le concept de maîtrise. Pour Nietzsche, faire émerger c'est soumettre, et soumettre est le gage d'un accroissement de vitalité, la vie étant la suprême valeur. « N'oublions pas que Nietzsche qualifie de « rapace » la plus haute figure de l'homme qu'il imagine ; qu'il voit dans l'homme le plus élevé, la « superbe *bête blonde* qui va errant assoiffée de proie et de

1. BECKETT, *Poèmes*, p. 25. Nous soulignons.

victoire » ([*Généalogie de la morale*, Kröner,] VII, 322) »¹. L'idée de *Züchtung*, de dressage et sélection, est proposée comme but ultime à l'homme, et l'essence de l'homme est proposée sous la forme de « l'image primitive du rapace, de l'animal prédateur »². Bien entendu, les métaphores nietzschéennes ne sont pas à prendre autrement que comme des métaphores, mais leur usage et ce que Heidegger a pu nommer le « mauvais goût de Nietzsche »³ en cette matière révèlent par leur opiniâtreté l'engrenage métaphysique dans lequel Nietzsche est lui-même pris. Outre que le soi est compris comme ce qui attire tout à soi et agrippe tout pour soi, cette appartenance métaphysique s'exprime dans ce qui est symptôme du cadastre subjectif appliqué à l'étant en totalité : d'une part, il y a un Étant suprême qui, aussi inconfortable que puisse sembler sa prise en charge intégrale, permet à la pensée d'éviter l'installation dans l'abîme de la donation, un Étant suprême (la vie) auquel le soi doit mesurer sa propre existence afin d'y être adéquat ; d'autre part, Nietzsche demeure prisonnier de la différence métaphysique puisqu'il distribue l'étance et la non-étance, dans son langage « les valeurs », distribution qui a lieu selon le modèle hiérarchisant de l'Étant suprême qu'est cette vie à laquelle on a imprimé le caractère de l'Être dans l'Éternel Retour, distribution qui advient également selon la vie choisie par le soi. Sont distingués chez Nietzsche, métaphysiquement, des niveaux d'étants et des valeurs d'étant. « « Vie » sert de critérium fondamental pour évaluer quelque chose en tant qu'étant ou non-étant »⁴. Ce qui inter-vient dans les images de rapace et de bête blonde, c'est la conscience que l'homme prend de pouvoir lui-même aménager la structure générale de l'étant afin de se donner les moyens d'y accomplir telle ou telle destinée individuelle et souhaitée collective de maîtrise et de soumission.

Quels sont les termes précis de cette soumission de la présence par la subjectivité, comment la Volonté de puissance que veut être le soi s'exprime-t-elle chez Nietzsche à travers l'art ? Comment le soi accomplit-il la subjectivité en s'accomplissant comme être-artiste ? Les deux aspects fondamentaux de l'individualité nietzschéenne, c'est-à-dire assumant l'être-artiste que lui commande la

1. GA 6.1, p. 465 ; N I, p. 403.

2. *Ibid.*, p. 467 ; N I, p. 403-404.

3. *Ibid.*, p. 27 ; N I, p. 35.

4. *Ibid.*, p. 466 ; N I, p. 403.

structure de la subjectivité comme Volonté de puissance, sont le *grand style* et l'*ivresse*.

La première de ces notions, le *grand style*, est un aspect de la pensée nietzschéenne que le rapide enthousiasme ne connaît pas qui aime réduire la pensée de Nietzsche à une aveugle apologie de la force débridée ou à la revendication de l'indépendance sociale et du non-conformisme. La plupart des premières lectures de Nietzsche se sont faites soit dans le sens hédoniste d'un immoralisme expérimentateur de tous les plaisirs « par-delà bien et mal » (que l'on songe parmi d'autres à Gide), soit dans le sens de l'exaltation sans nuances des vertus guerrières grégaires – deux antithèses absolues de l'état d'esprit et de la personne même de Nietzsche, comme Heidegger fut l'un des premiers à le montrer et comme l'exégèse contemporaine ne cesse de le confirmer. Nietzsche n'est pas le penseur rebelle qui flatte les masses et engage le prote à être soi-même sans exigences pour soi et par simple conscience d'unicité, Nietzsche n'est pas le penseur du laisser-aller à ce qu'on est ou de l'auto-satisfaction de ce qu'on campe, Nietzsche n'est pas celui qui dit à chacun « sois en pire celui que tu es déjà » mais « deviens celui que tu es essentiellement » ; cette essence du soi est la maîtrise et cette maîtrise n'a pour l'instant qu'une seule expression : le *grand style*. C'est par la maîtrise du Chaos et l'imposition de la forme que l'individu se prouve dominateur de la terre et maître de soi-même. « « Les masses, écrit Nietzsche, n'ont jamais eu de sens pour trois bonnes choses dans l'art : ni pour la noblesse, ni pour la logique, ni pour la beauté – *pulchrum est paucorum hominum* ; cela dit pour ne point parler d'une chose encore meilleure, le *grand style*. C'est du *grand style* que Wagner est le plus éloigné : le caractère extravagant et héroïco-vantard de ces moyens artistiques est littéralement aux *antipodes* du *grand style* » (XIV, 154). Ainsi trois bonnes choses appartiennent à l'art : la noblesse, la logique et la beauté ; en outre la meilleure des trois : le *grand style* »¹. Le *grand style* est, toujours d'après ce qu'écrit Nietzsche, « une maîtrise exercée sur l'abondance du vivant, où la *mesure* règne, fondée sur le *calme* de la grande âme, laquelle est lente à s'émouvoir et garde une aversion pour l'excessivement-vivant. On y *vénère* et *met en valeur* le cas

1. *Ibid.*, p. 124-125 ; N I, p. 116-117.

général, la loi ; en revanche, on exclut l'exception [...] (*La Volonté de puissance*, 819) »¹.

Le grand style est donc pour le sujet « le suprême sentiment de puissance »² puisqu'« il appartient à l'art de connaître le déchaînement de la vie, mais de le dompter ; soit, la contradiction la plus riche, mais dans l'unité du simple : la plénitude de la croissance, mais dans ce qui est de longue durée avec peu de moyens »³. En même temps que se révèle l'idéal nietzschéen aux antipodes de ce qu'aime y trouver le lecteur superficiel, en même temps que se révèle le grand style comme visage du soi-artiste, la position fondamentalement métaphysique de Nietzsche apparaît pour Heidegger sans ambiguïté. L'idéal au fond très classique de Nietzsche, cet idéal qui lui fera préférer la France à l'Allemagne, Bizet à Wagner, Corneille, Pascal et Stendhal à Goethe, Kant et Heine, est ainsi conçu : « « Le style classique représente essentiellement le calme, la simplification, le raccourci, la concentration, – *le suprême sentiment de puissance* qui est concentré dans le type classique. Réagir difficilement : une grande lucidité ; aucun sentiment de lutte » (*La Volonté de puissance*, 799) »⁴. Par le grand style, le sujet accomplit sa puissance en parvenant à l'expression d'une totale maîtrise de l'objet, c'est-à-dire à l'idéal de sa *complète absorption et ingestion* par le sujet, à *partir desquelles tout sentiment d'altérité ou de lutte disparaît*. Il n'y a plus dès lors de sujet personnel au sens statique traditionnel du terme, ni d'objet, puisqu'il n'y a plus d'objet ; mais il n'y a plus qu'une fonction sujet absorbée dans son vouloir, une subjectivité toute seule, c'est-à-dire une Volonté de puissance efficace instaurant luminosité et vernis sur tout étant. Le paradigme de la lumière ou de la fluidité dia-phane resurgit particulièrement chez Nietzsche à l'endroit de la théorie du grand style : « La puissance n'est point encore authentique puissance tant qu'il lui faut se dresser et se maintenir comme réaction contre ce qu'elle n'a point encore surmonté. La puissance est seulement là où règne la simplicité du calme par lequel le contradictoire est conservé dans l'unité d'un joug, tendu comme un arc, qui le transfigure. La Volonté de puissance est, à vrai dire, là où la puissance n'a plus

1. *Ibid.*, p. 125 ; N I, p. 117.

2. *Ibid.*, p. 126 ; N I, p. 117.

3. *Ibid.*, p. 127 ; N I, p. 118.

4. *Ibid.*, p. 126 ; N I, p. 117.

besoin de la combativité au sens du purement *réactif*, et, où, du fait de sa supériorité, elle lie toutes choses tandis que la volonté livre toutes choses à leur essence et à leur propre limite »¹.

En un sens, Nietzsche dépasse le sujet mais s'engluie dans la subjectivité : quand la puissance est accomplie, il n'y a plus d'objet, mais une forme totalement fluide refermée sur sa propre perfection, la subjecti(vi)té dont l'espace d'expression de la fluidité demeure impensé. Il y a donc dépassement paradoxal du sujet qui parvient précisément au dépassement en se faisant accomplissement : l'accomplissement se situe au-dessus du sujet mais n'est autre chose que la forme de la fluidité subjectale ou de l'ἐνέργεια. La différence sujet-objet s'efface pour donner place à l'idéal d'un état de perpétuelle obtention de soi. Nietzsche atteint la possibilité d'accomplir la subjectité dans l'homme par l'auto-dépassement de l'informe individuel – qui est pour lui symptôme d'un manque de puissance – vers une forme trans-individuelle mais de configuration entéléchique, la Volonté de puissance régnante : « Vouloir, selon son essence propre, c'est *se-vouloir-soi-même, soi-même* cependant jamais en tant que ce qui n'est que *donné*, subsistant tel quel, mais en tant que ce qui veut d'abord devenir ce que ce « soi-même » *est*. Le vouloir proprement dit n'est pas un *loin-de-soi*, mais bien un *au-delà de soi-même* par quoi dans ce dépassement [dans cette avance sur soi, *sich-Überholen*], la volonté saisit comme au vol le voulant, l'emporte avec elle, et le transforme en elle-même. C'est pourquoi le *vouloir-aller-loin-de-soi* [se vouloir loin de soi] est au fond un non-vouloir, en revanche, là où la surabondance et la plénitude, c'est-à-dire la révélation épanouie de l'essence, viennent se soumettre à la loi de la simplicité, le vouloir se veut lui-même dans son essence, *est* volonté »². Le sujet se quitte pour retrouver la forme même qu'il s'est appliquée avec Descartes et dont Nietzsche accomplit l'exigence. Le soi est pris dans l'exigence assourdissante de la volonté de volonté, il entre bien désormais intégralement « au service du *subjectum* » qui « oblige tout moi comme tel »³ ; le soi subit le courant d'une force de subjectivation au sein de laquelle tout étant est conquis pour l'usage et n'apparaît qu'en un fond chaotique donnant libre conscience pour humaniser totalement

1. *Ibid.*, p. 139 ; N I, p. 128.

2. *Ibid.*, p. 138 ; N I, p. 127.

3. GA 5, p. 109 ; Ch., p. 142.

le monde ; c'est bien cette *volonté de volonté*, c'est-à-dire la *subjectivité qui en vient à vouloir sa propre essence*, l'être comme monde humanisé et pensé comme étant en son fond un dispositif pour l'homme, qui est mise en œuvre par l'époque de la technique dont l'essence est le *Ge-stell*. Le sujet nietzschéen se dépasse vers la subjectivité dont le schéma s'impose si fortement qu'elle s'exprime désormais comme volonté intégrale de son propre pouvoir désabritant, c'est-à-dire de sa volonté, au point que l'être lui-même est configuré par le soi comme volonté.

Le soi grec veut le désabritement et pense l'être comme désabritement, mais ne pense pas l'être comme ce qui est intégralement ouvert à la volonté du soi ; et il y a ainsi deux formes de désabritement, s'entrechoquant ou s'harmonisant : celui de l'être et celui de l'homme (ce qui donnera plus tard le fameux problème de la vérité posé en des termes d'adéquation de la chose et de l'intellect). Le soi de l'achèvement de la métaphysique, en revanche, veut toujours le désabritement, mais au point de penser l'être lui-même comme volonté, comme une volonté d'être totalement désabrité par le sujet, comme matière malléable ouverte à tout modelage, bref, comme voulant être dominé en permanence par le sujet. La subjectivité est devenue si puissante que l'être même lui est soumis, se réduisant à n'être que matière pour la volonté, lui-même se présentant en quelque sorte comme voulant, en tant que Volonté de puissance produisant des Volontés de puissance, être subjectivé. La Volonté de puissance, comme fluidification complète de la subjectivité et affirmation de l'absoluité de son pouvoir de pénétration sur l'étant, est « l'entéléchie de la subjectivité ». Le cercle métaphysique est ainsi entièrement tracé : le nietzschéisme retrouve les bases aristotéliennes que Descartes plaque sur l'essence du sujet et que Nietzsche lui-même oblige l'individu à réaliser, en affirmant que la structure de l'être elle-même l'exige. La subjectivité devenue Volonté de puissance ou volonté de volonté, c'est-à-dire accédant à une conception de l'être lui permettant de voir en cet être suffisamment de vide (*i. e.* de capacité d'exploitation) pour pouvoir s'affirmer elle-même comme seule aux prises avec un inexistant fondamental donnant de fait pour le sujet toute latitude à la production, cette subjectivité donc, accomplit son emprise et parvient finalement à revenir à ses propres bases désormais réalisées dans l'acmé de leurs virtualités ; elle parvient à revenir aux potentialités effectuées de ses propres bases en refermant avec violence l'ouverture du soi en un idéal ontique.

Le soi croit dépasser chez Nietzsche tout sujet quand il ne fait au fond qu'atteindre la subjectivité en lui donnant le statut d'un idéal intégré au soi et réalisable par celui-ci. Chez Aristote, la subjectivité est une forme idéalisée sous laquelle le soi se situe et qui ne lui « colle » pas encore à la peau ; chez Descartes, la subjectivité est conférée au seul étant jugé étant ou vrai, le moi réifié et replié sur soi selon la structure de l'*idem* ; chez Nietzsche, synthèse de ces deux points de vue, l'écart de la subjectivité réelle (ou subjective : Descartes) et de la subjectivité idéale (l'entéléchie : Aristote) trouve dans l'art au sens large la possibilité d'être comblé, car l'art est un pro-duire sans fin et s'assumant lui-même comme tel, une volonté de volonté, une continuelle imposition de la forme sur le Chaos. L'art est le Chaos maîtrisé, et tout art doit tendre à atteindre une forme forte et équilibrée attestant que cette maîtrise a bien eu lieu.

C'est pourquoi, dans le domaine particulier de l'acte créateur ou pro-ducteur que sont les beaux-arts, le classicisme apparaît comme la quintessence de l'art. « Là où l'élément sauvage et tumultueux subit l'astreinte d'une loi spontanément créée, là règne l'art classique »¹. Le classicisme est expression de la puissance puisqu'il est soumission absolue de l'informe, d'autant plus brillante qu'aucune trace de lutte n'est visible en lui. Il est cependant impossible de réduire au seul classicisme la portée de la notion nietzschéenne de grand style : « Sans doute semblerait-il de prime abord que le « style classique » et le « grand style » dussent coïncider. Néanmoins, il serait de courte vue que de se borner à définir cet état de choses sous cette forme courante. Il est vrai que la teneur immédiate des propositions de Nietzsche paraît parler en faveur de cette coïncidence. Mais, à l'admettre, on omettrait de penser la pensée décisive »². Cette pensée décisive concerne l'état propre de la volonté du soi : dans le classicisme, le soi n'a conscience que de l'informe, mais dans le grand style nietzschéen, il a également conscience du Chaos, de l'absence complète de sens de l'étant en général, et c'est sur cet abîme qu'il agit : le crédit accordé à la force qui lui est inhérente en est évidemment accru, car cette force doit être encore plus grande que dans le classicisme. Le style classique est une possibilité du grand style, mais il n'a pas conscience de l'ampleur du Chaos qu'il lui faut maîtriser. Le classicisme s'oblige à la forme parce qu'il croit

1. GA 6.1, p. 135 ; N I, p. 125.

2. *Ibid.*

que cette forme est la structure intime d'une réalité demandant à être complétée et stylisée ; ainsi peut-on lire dans La Bruyère : « Il y a dans l'art un point de perfection, comme de bonté ou de maturité dans la nature ; celui qui le sent et qui l'aime a le goût parfait ; celui qui ne le sent pas et qui aime en deçà ou au delà, a le goût défectueux »¹. Mais Nietzsche ne cesse de souligner le néant sur lequel le grand style doit bâtir.

La situation est-elle cependant si tragique pour le soi qui doit se faire artiste les pieds dans un tel trou noir ? Non, car avant de révéler une situation qui échoit au soi, le Chaos nietzschéen est, dans une optique heideggerienne, la révélation de ce que la subjectivité elle-même devient capable de soumettre. En outre, considérer l'être comme Chaos consiste comme nous savons à délivrer la démesure de la volonté du sujet et à faire en sorte qu'on ne voie plus d'alternative qu'en elle ; la notion de Chaos est liée à l'achèvement de la métaphysique de la subjectivité et fait partie de l'accomplissement de la subjectivité.

Si le non-étant lui-même, que la métaphysique naissante s'était contentée de refouler ou d'oublier, revient désormais, c'est que le soi accepte à nouveau de le voir et que cela doit l'arranger dans le dessein général qui est le sien, celui de la configuration totale de l'étant dans la lumière de la forme subjective individuelle. Et l'œuvre, selon l'expression de Th. Gautier, ne sort-elle pas encore plus belle « d'une forme au travail rebelle », la subjectivité elle-même ne se donne-t-elle pas ainsi l'ivresse d'une domination attestée, elle dont le rêve « Se scelle / Dans le bloc résistant »² ; le marbre, l'émail et l'onyx de Gautier sont autant de résultats d'efforts vécus plus radicalement par Nietzsche du fait de la position du principe du Chaos ; celui-ci apparaît théoriquement comme forme la plus intraitable, mais en vérité permet seul l'émergence de la subjectivité comme principe restant, en donnant simultanément à la subjectivité toute liberté et toute marge de manœuvre. Le Chaos rend possible l'affirmation de la Volonté de puissance comme seule réalité, et le primat du Chaos qui n'est finalement rien, place la subjectivité au centre du monde ; la subjectivité devient le véritable

1. LA BRUYÈRE, *Des ouvrages de l'esprit*, 10, in *Les Caractères*, Gallimard, 1975, Folio, p. 22.

2. GAUTIER, *L'Art*, in *Émaux et Camées ; Poésies choisies*, Classiques Garnier, 1952, p. 131 et 133.

primat par l'affirmation de cette contumace inhérente au Chaos. Un renversement herméneutique s'opère : la subjectivité devient la raison de l'apparition du Chaos. Ainsi, le concept de Chaos apparaît comme corrélat d'une volonté subjective se désirant toute-puissante : la démesure de la volonté est la condition de possibilité de l'affirmation du Chaos. L'absence de sens est un postulat : elle ne précède pas la position de l'individu au principe, mais en constitue la première conséquence. *Le Chaos est le phénomène de la volonté de volonté*. Sujet et Chaos sont les deux faces d'une même volonté de puissance. On objectera que le Chaos est par excellence la négation de la lumière que veut installer le soi s'étant réduit à la subjectivité ; mais précisément, le Chaos est désormais conçu comme un pur *nihil negativum* en quoi il n'y a rien à prendre en compte que le fait de devoir le dépasser, c'est-à-dire pour le sujet de devoir s'imposer. La dimension d'ouverture du soi au Chaos est moins importante que la capacité du soi à affirmer que le seul chemin désormais possible est l'affirmation de soi comme individualité refermée sur soi et réductrice d'étants au cadre de son projet particulier. Le soi ne voit plus le non-étant dans son irréductible épaisseur de *λήθη* dont le caractère précisément irréductible force à l'oubli et au refoulement conscient celui qui ne le veut pas prendre en garde, mais dispose à la maîtrise ; le soi voit le non-étant comme un vide parfait et à ce point non étant que l'on peut en faire ce que l'on veut : le Chaos est pour la métaphysique de la subjectivité s'achevant une potentielle plasticité absolue pour le sujet qui le veut, une absence de résistance à ce que la subjectivité conquérante s'empare de l'étant et voit dans le Chaos progressivement, c'est-à-dire pour Nietzsche à mesure que se profile le Surhomme, une manière d'aubaine. Le processus de maîtrise de l'étant « est lui-même déterminé par le vide qui résulte de l'abandon loin de l'être »¹. Si Dieu est mort, remarquait Ivan Karamazov dans un fameux passage², tout n'est-il pas permis... Cette remarque ne doit pas seulement être appréciée dans sa portée morale, mais dans sa portée ontologique : le Chaos, l'absence de sens, la « mort de Dieu », tout cela donne les mains libres à une subjecti(vi)té seule

1. GA 7, p. 90 ; EC, p. 105.

2. Se référer notamment et pour un point de vue général à la théorie que Dostoïevski met dans la bouche de son personnage à travers la « parabole du Grand Inquisiteur », dans *Les frères Karamazov*.

survivante de son propre travail d'élimination de tout ce qui n'est pas elle et volonté de n'avoir sous les yeux que de l'être-présent. Le surhomme nietzschéen est présenté par Nietzsche lui-même comme un créateur dont l'esprit est « libéré » de toutes questions essentielles et qui se contente d'accomplir son agir créateur de formes lumineuses. Quand la λήθη initiale se fait Chaos pour la pensée, Chaos au sens moderne de non-sens, néant négatif où il n'y a rien ni rien à regarder, cela signifie que la subjectivité a totalement éliminé la consistance de l'être qui n'est rien d'étant, cela signifie qu'elle ne sait plus penser autre chose que l'étant puisque lorsque le non-étant se présente elle n'y voit plus rien et n'y voit plus le rien (c'est-à-dire le rien dans sa consistance). Le rien du nihilisme contemporain n'est rien, et rien qu'un prétexte pour rendre légitime le repliement de la subjectivité sur elle-même. Pour ainsi dire : si le pur « rien du tout » n'« existait » pas, la subjectivité contemporaine l'inventerait. Et c'est bien elle qui invente la notion de Chaos et l'hypostasie pour libérer son propre pouvoir arraisonnant.

Pour l'achèvement de la métaphysique, l'être n'est rien du tout, au point qu'il n'y a plus à prendre en considération une quelconque zone qui lui serait consacrée. L'être est pour Nietzsche une vapeur, une illusion à combattre ; il n'y a plus que Chaos, et ce Chaos possède deux aspects. 1^o) Il est le reflet de l'instauration du gouvernement de la subjectivité pour laquelle la zone de l'être comme être ne peut plus apparaître puisque la subjectivité ne s'intéresse qu'à l'étant et que le non-étant est compris ici en un sens qui exclut de la négation toute consistance. Pour une subjectivité régnante ou voulant régner, c'est-à-dire pour l'étantité régnant totalement, pour la subjectivité démesurément voulante, il n'y a pas d'autre possibilité que de se tourner vers l'étant. 2^o) Il est ce sur le fond de quoi est seulement possible de poser une action totale et totalement dominatrice de la subjectivité créatrice, puisque le Chaos est l'élément plastique qui autorise de pouvoir *tout* prendre et entreprendre.

Le fait de souligner le non-sens absolu de l'étant, le néant brut, l'absence même de consistance de ce néant qui doit pourtant bien être quelque élément pour imposer si solidement son vertige et sa douleur angoissée à la facticité du soi, le fait d'affirmer le Chaos signifie accroître d'une part la latitude de la subjectivité, qui plus est désormais seule réalité, d'autre part se donner un adversaire sur lequel la victoire est toujours déjà *possible* : non qu'il soit facile de triompher du vide absolu et de bâtir une vie dans le non-sens, mais

affirmer le Chaos consiste à dire que la victoire de la subjectivité est toujours déjà possible puisqu'il n'y a aucune instance ontologique pour s'opposer à son projet général, il n'y a aucune autre possibilité que le pro-duire créatif. Non que la victoire soit toujours déjà assurée pour le sujet individuel, mais elle l'est pour la subjecti(vi)té qui est posée comme seule réalité : soit on agit dans la subjectité en faisant venir au jour, soit il n'y a rien à faire que dépérir et dériver sans but. Du point de vue du sujet individuel, le Chaos est un obstacle, mais son seul sens d'être consiste à être in-formé par le sujet supra-individuel ; dès lors qu'il vient au monde, le sujet n'a donc pas d'autre choix que produire. Il n'y a d'individualisme créateur que parce que le Sujet (la volonté de volonté) l'emporte sur la personne. Cette production, acte de faire venir quelque chose au jour, est une activité souvent douloureuse, mais, si elle ne réussit pas tout le temps, elle est du moins favorisée par la perspective qu'elle est la seule perspective possible dans un monde vide de sens. En ce sens, la production est toujours victorieuse puisque, même inachevée, elle a toutefois eu lieu sur et contre le Chaos dont l'agir essentiel, commandé par la domination de la subjecti(vi)té, est l'ouverture de malléabilité.

Il y a donc une adversité qui est toujours d'une manière ou d'une autre malléable, et celle-ci est entièrement régie par l'idéal de la subjecti(vi)té puisqu'elle est destinée à accroître l'ivresse du victorieux qui s'en rend maître. Comme destinée à l'ivresse, son adversité elle-même est entièrement subjectivisée, sa finalité étant un état du sujet individuel. Le grand style, contrairement au classicisme, est aux prises avec le Chaos, ce qui paraît d'abord plus effrayant mais l'est finalement moins quand on comprend que ce Chaos n'est que le corrélat de la position de l'activité artistique-productrice du sujet comme absolue. Le Chaos possède une constitution suffisamment vide pour, dit Heidegger, être assimilé ; il est malléable à l'infini, et se trouve dressé comme un épouvantail devant le sujet pour que ce dernier, d'une part, soit entraîné par l'angoisse vers la volonté de découverte, d'autre part, puisse ressentir de l'ivresse en obtenant la gloire d'avoir vaincu ce Chaos – deux motifs qui montrent que la volonté de domination de la subjectivité est à l'œuvre qui veut attirer à elle ceux qui veulent la fuir comme ceux qui veulent s'y loger. Affirmer le Chaos rend possible le sentiment de puissance, seule valeur reconnue par

Nietzsche¹ ; pour Heidegger, même la présence du Chaos chez Nietzsche est produite et donc maîtrisée par ce que veut la subjectivité voulante comme fondement de l'étant ; il faut un Chaos comme corrélat de la possibilité de l'ivresse. Le statut du Chaos est contradictoire : aucune épaisseur réelle ou du moins suffisamment forte qui empêcherait l'acte créateur alors qu'un Chaos omnirégissant devrait en toute rigueur empêcher même le monde d'exister, mais, dans le cadre de la métaphysique de la subjectivité, juste une épaisseur de façade (alors qu'un non-étant qui n'est absolument rien ne devrait même pas être mentionné) afin que le sujet puisse être ivre de s'en rendre maître et soit motivé ainsi à refluer dans la subjecti(vi)té. La sphère de la domination subjective est présupposée depuis le début et le grand style a de fait besoin d'un faux grand adversaire, car « n'est véritablement grand que ce qui non seulement a son contraire au-dessous de soi et le réprime, mais encore transforme son contraire en soi-même, de telle sorte cependant que ce contraire ne disparaisse point »².

Le grand style est donc visé comme facteur d'ivresse : « les états artistiques, c'est-à-dire l'art, ne sont rien d'autre que *Volonté de puissance*. Pour lors nous comprenons la proposition principale de Nietzsche qui définit l'art un « stimulant de la vie ». Stimulant signifie : portant dans le domaine que régit le grand style »³. La vie et l'ivresse sont pris dans un même processus de stimulation puisque « la vie s'intensifie dans l'ivresse »⁴. Que ressent précisément le soi dans cette ivresse ? La maîtrise accomplie et s'accomplissant⁵. Mais quelle est l'expression première de cette maîtrise de la subjectivité ? Celle, nous dit Heidegger, de l'apparition de la lumière, puis de son intensification et de l'accroissement de la visibilité pour le soi. Pour Heidegger, Nietzsche recherche dans le grand style la lumière de la forme, et dans l'ivresse l'occasion de l'accroissement. « Nietzsche souligne d'abord deux éléments dans l'ivresse :

1. NIETZSCHE, *Antéchrist*, § 2.

2. GA 6.1, p. 137 ; N I, p. 126.

3. *Ibid.*, p. 130 ; N I, p. 121.

4. *Ibid.*, p. 122 ; N I, p. 114.

5. La maîtrise est accomplie même et surtout quand elle est en devenir d'accomplissement puisque le processus d'accomplissement est tout autant et même plus vouloir que la maîtrise acquise : à partir du moment où le vouloir est enclenché, la maîtrise est présente puisque l'étant est pris dans le regard d'une subjecti(vi)té à l'œuvre.

1) le sentiment de force intensifiée ; 2) le sentiment de plénitude. [...] Cette intensification de force se doit comprendre en tant que capacité de se dépasser, d'aller par-delà soi-même, en tant qu'une relation à l'étant dans laquelle l'étant même est éprouvé comme ayant plus d'être, plus de richesse, de transparence, comme plus essentiel »¹. Les notions d'essence, de transparence, sont entremêlées. Le soi artiste est avant toute chose concerné par la mise en lumière et seulement par elle, sinon il est affirmé décadent. Nietzsche critique en ce sens les peintres contemporains, sentant refluer l'absence de l'être, faisant éclater leur nostalgie dans leur art, et se laissant ainsi verser dans d'*obscur*s sentiments. Aux yeux de Nietzsche, ils donnent trop leur part à la tourmente de la nostalgie de l'être et sont, écrit-il, « à mille lieues des vieux maîtres qui ne se souciaient pas de lire et ne songeaient qu'à repaître leurs yeux »². L'ivresse est accession à la clarté, elle est un venir-à-soi dans la transparence de l'Être : « La réalité foncière pour l'art, Nietzsche la reconnaît dans l'ivresse. Contrairement à Wagner, il entend ce sentiment du déploiement, de la plénitude et de l'intensification réciproque de toutes les facultés en tant que le fait d'*être-par-delà-soi-même* et ainsi en tant que le *venir-à-soi-même* dans la suprême transparence de l'Être, – non pas en tant que l'aveugle évaporation dans le vertige »³. Nietzsche se fait donc héritier de la passion métaphysique pour l'εἶδος, comme l'atteste son engouement pour la physionomie et la figure d'une œuvre : « Ce qui se situe ainsi, est ce en tant que quoi l'étant se montre, son aspect, εἶδος, ce par quoi et en quoi il émerge au-dehors, vient à l'être-présent [*sich darstellt*], se rend « public », se met à briller et parvient au pur éclat de l'apparaître »⁴. De tout cela se dégage la signification nietzschéenne de l'ivresse subjective : « L'ivresse signifie pour Nietzsche *la lumineuse victoire de la forme* »⁵. Heidegger s'appuie sur des textes précis qui renforcent sa thèse : « « Les artistes ne doivent pas voir les choses comme elles sont, mais avec plus de plénitude, plus de simplicité, plus de force ; pour cela il faut qu'une sorte de

1. GA 6.1, p. 100-101 ; N I, p. 97.

2. NIETZSCHE, *Volonté de puissance*, 828. Également cité en GA 6.1, p. 119 ; N I, p. 112.

3. GA 6.1, p. 214 ; N I, p. 190-191.

4. *Ibid.*, p. 119 ; N I, p. 112.

5. *Ibid.*, p. 120 ; N I, p. 113. Nous soulignons.

jeunesse et de printemps, une sorte d'ivresse habituelle leur soient propres » (*Volonté de puissance*,] 800). La vision qui enrichit, simplifie, amplifie toutes choses par l'acte de créer, Nietzsche la nomme aussi le fait d'« idéaliser ». Dans le passage du *Crépuscule des idoles* (Kröner, VIII, 123) où il définissait l'essence de l'ivresse en tant que sentiment de force accrue et d'abondance, il poursuit : « c'est en vertu de ce sentiment-là que l'on donne, en enrichissant toutes choses, qu'on les *contraint* à partir de nous-mêmes, qu'on leur fait violence – on nomme ce processus *idéaliser* » »¹.

La création artistique, quelle qu'elle soit, doit donc être à la fois grand style et ivresse, et par là se lit pour Heidegger l'ancrage de la pensée nietzschéenne du soi dans la métaphysique de la subjecti(vi)té. Le soi vit dans la volonté de lumière, dans l'intensification de la lumière et désormais dans la *complète légitimation théorique* de la volonté d'intensification, puisque, avec la collusion opérée par Descartes de la subjectivité et de la subjectivité humaine, tout individu refusant de faire parvenir l'étant à un maximum de clarté est accusé de ne pas vivre la vie dont son soi est capable et se voit stigmatisé comme individualité décadente. Faire parvenir à la lumière est désormais non seulement une valeur mais également une obligation morale violemment enjointe.

La communauté humaine, dans sa valeur et sa possibilité vraies, se forme de ce fait chez Nietzsche autour de l'intersubjectivité spécifiquement produite par l'œuvre d'art. « Être réceptif à l'art, c'est *revivre* l'expérience du créer. Nietzsche dit : « l'effet exercé par l'œuvre d'art revient à susciter *l'état créateur artistique*, l'ivresse (*Volonté de puissance*, 821) » »². Les hommes ne communiquent dans la vérité que par l'intermédiaire de l'œuvre qui a le pouvoir de transmettre le stimulant créateur et la volonté de parvenir de soi-même à l'ivresse lumineuse de la maîtrise qui donne forme à l'étant : « La jouissance que procure l'œuvre, consiste en ce qu'elle communique au contemplateur de l'œuvre l'état créateur de l'artiste »³. La vérité de l'art consiste pour Nietzsche à communiquer le désir du faire, sa dignité est de produire ou provoquer la visibilité de la forme et par là le désir de visibilité qui rend possible la maîtrise de l'étant dans la lumière, soit l'accomplissement de la

1. *Ibid.*, p. 116 ; N I, p. 109.

2. *Ibid.*, p. 117 ; N I, p. 110.

3. *Ibid.*

subjectivité comme Volonté de puissance. Ainsi Heidegger peut-il conclure que chez Nietzsche le soi doit « se maintenir dans l'état esthétique » puisque « notre existence en reçoit la relation clarifiée à l'étant, en reçoit la vue dans laquelle l'étant nous devient visible. L'état esthétique est l'état lucide par lequel nous voyons constamment à travers toutes choses de telle sorte qu'elles deviennent transparentes »¹. L'état esthétique accomplit la volonté de subjectivité puisqu'il permet de traverser toutes choses ; il possède, désormais *placée* au cœur de l'individu, *la même fonction* que le dia-phane platonicien. La dia-phanéité appartient chez Nietzsche au sujet et non à la lumière indépendante propre à l'Idée. Et de ce fait, le « gai savoir », le savoir plein d'ivresse, n'est pas autre chose selon Heidegger que la « passion de la maîtrise établie sur ce qui vient à notre rencontre »².

Toute la conception nietzschéenne de l'essence du soi tient donc pour Heidegger son origine de schèmes métaphysiques impensés, et se tient ainsi au cœur d'un élan deux fois millénaire qui a placé l'étant au centre de la pensée. Nietzsche, tout en croyant la dépasser, accomplit la métaphysique en intensifiant inconsciemment ses résultats et en donnant au soi une légitimité et une possibilité de s'établir en maître absolu de l'étant. La primauté de l'étant et l'oubli de la donation parviennent à leur achèvement chez Nietzsche ; le soi apparaît ainsi, dans cette *Stimmung* absolument privée de référence à l'être en tant qu'être, comme étant inscrit au cœur de cet étant, comme celui pour qui il *n'y a que* des objets de maîtrise, *que* du sujet (puisque l'objet renvoie au sujet seulement ce que le sujet pourrait en faire), et pour qui exister consiste à produire sans mesure de l'étant dans l'étant. Le monde de Nietzsche est un monde exclusivement ontique et le Chaos n'est certes pas ce qui peut permettre au regard de passer par-dessus l'étant pour prendre acte de la différence ontologique, puisque ce Chaos est là pour désamorcer toute possibilité sérieuse d'envisager l'être et pour ramener à l'étant en produisant une exclusivité de celui-ci. Le monde de Nietzsche est le monde exclusivement ontique en quoi aucun appel d'air ne peut filtrer, pas même celui d'un regard pour cette capacité réflexive de l'être-homme qui atteste la possibilité d'un recul vis-à-vis de l'étant en totalité et fait signe vers le *Dasein*. Le soi nietzschéen est celui

1. *Ibid.*, p. 141 ; N I, p. 129-130.

2. *Ibid.*, p. 230 ; N I, p. 215.

qui doit en permanence ratifier d'une part cette permanente exclusivité ontique, d'autre part la prégnance de cet étant perpétuellement en mouvement et de fait perpétuellement à saisir. Il est celui qui, par le « grand oui » au monde, doit se dire « non », c'est-à-dire détruire son ouverture facticielle à l'autre de l'étant-présent, celui qui doit détruire toute référence au « *Es war* », à l'avoir-été, et n'être tendu que vers un avenir productif, sans que soit jamais envisagé le pur avenir comme possibilité de penser cette mort contenue dans tout regard d'avenir et nous ouvrant la possibilité de l'impossibilité de l'étant ; il est celui qui doit parvenir à abolir toute référence à ce non-étant qui se déploie pour la pensée dans le passé et l'avenir, et ce par cette doctrine de l'Éternel Retour en quoi le soi vise l'extinction de son être-propre (référence au non-étant ou compréhension d'être) et son propre étouffement.

L'horizon général dessiné par la théorie de la Volonté de puissance en tant que pro-vocation de l'étant au présent et maîtrise de l'étant apparu s'ouvre sur un face-à-face réducteur entre la subjecti(vi)té et l'étant, la relation – conditionnante pour tout rapport à quoi que ce soit – du soi à l'être entrant dans sa phase d'appauvrissement la plus massive depuis le coup d'envoi de la métaphysique. Le soi nietzschéen appartient à l'étant sans que la question sur l'étant dont le soi est l'incarnation soit elle-même regardée, sans que l'être-homme soit pensé autrement que comme un étant intégré à l'étant, non plus comme une chose parmi les choses, mais comme une volonté parmi des volontés, comme force au milieu d'un jeu de forces ou d'une lutte d'influence au sein de laquelle triomphe celui qui parvient à faire venir le plus de choses dans sa lumière individuelle. Quand Nietzsche interroge la structure de l'humain, la dimension questionnante du questionnant n'est pas elle-même comprise dans la structure du questionné ni de la réponse donnée. L'interrogation sur l'étant n'est pas interrogée ni reprise en sa possibilité. Le soi est ignoré comme questionnant à l'endroit de l'étant ; et la question sur l'être de l'étant, c'est-à-dire sur l'étantité, la question qui regarde la structure générale de l'étant, question dont la présence sous-jacente est attestée par le fait qu'une doctrine philosophique est formulée, cette question n'est pas consciente d'elle-même. Ainsi chez Nietzsche, sur un double plan, celui du soi et de l'étant, « la question directrice, en sa part propre, n'est pas

développée »¹. Et, se contenter de « traiter la question directrice » sans la penser pour elle-même ni dans la possibilité qu'elle incarne pour le soi qui la pose, « c'est immédiatement s'en remettre à l'invention de la réponse et à tout ce qu'il s'agit de maîtriser à cet effet ». Découvrir une *Weltanschauung* et vivre dans ses effets, construire une simple vision du monde n'intégrant aucun des problèmes liés à la *Sache selbst* et s'en remettre à cette vision (alors que l'Affaire de la pensée est précisément le fait qu'elle puisse se rapporter à elle-même et à l'être) : c'est dans cette *facilité* que Nietzsche choisit de conceptualiser, qui ne pose pas lui-même la question du lieu d'où il lui est possible de déployer son propre discours. L'interrogation sur les capacités philosophiques propres de l'homme (questionnement, réflexivité, relation au monde, à soi, au fondement, au fond) n'est jamais posée ; et c'est précisément ce qui caractérise la position fondamentale métaphysique qui est réduction de l'ouverture du soi à la prise en compte de l'étant et que Heidegger définit en ces termes : « la position fondamentale métaphysique énonce la manière dont celui qui questionne la question directrice, soit qui s'interroge selon cette question, demeure lui-même intégré à la structure proprement non développée de la question directrice, et parvient de ce fait à se tenir, face à l'étant, au sein de l'étant dans sa totalité, et de la sorte, détermine par sa propre stabilité, le lieu stable de l'homme dans la totalité de l'étant »². Cette manière de questionner est elle-même dirigée par la volonté de maîtrise du monde ; l'horizon de la question directrice sur l'être de l'étant permet au soi l'ouverture d'une interprétation sur la structure fondamentale du monde ouvrant elle-même la possibilité d'une maîtrise du regard sur ce tout.

La métaphysique est pour Heidegger ce qui donne sa place à l'homme comme étant parmi l'étant, selon une façon à chaque fois particulière, c'est-à-dire selon un concept directeur dont le nom est fondamental puisqu'il marque une *époque* de l'histoire de la compréhension de l'être, *époque* qui, jusqu'à ce que l'être soit envisagé *comme être* soit dans sa dimension nocturne-donatrice ou comme pur « *es gibt* », représente à chaque fois une *epochè* de l'être en tant qu'être, l'absorption du mot « être » dans un concept recteur étant insuffisante à refléter le mystère de l'être. Nietzsche appartient

1. *Ibid.*, p. 409 ; N I, p. 353.

2. *Ibid.*

à la métaphysique dans la mesure où il pense l'être autrement que comme être, et dans la mesure où le soi évolue uniquement en rapport à l'étant ou à l'être de l'étant, c'est-à-dire à l'étantité. La question de l'être de l'étant ou de l'étantité n'est qu'une manière de se servir inconsciemment du recul accordé par l'être (un être qui demeure donc impensé) pour ne regarder que vers l'étant¹. « Nietzsche se situe dans une décision ainsi que tous les penseurs occidentaux avant lui. Il affirme avec eux la prédominance de l'étant par rapport à l'être, sans savoir ce qui réside dans une telle affirmation. Mais dans le même temps, Nietzsche est ce penseur occidental qui accomplit l'affirmation de cette prédominance de l'étant de façon inconditionnelle, absolue et définitive, et qui en vient par là à se tenir sur la crête la plus aiguë de la décision. Cela devient visible en ce que Nietzsche dans son unique pensée de la Volonté de puissance anticipe l'accomplissement de l'âge moderne »². Mais Nietzsche ne se contente pas de reconduire, il achève la métaphysique : « « Achèvement » ne signifie pas ici la dernière adjonction d'une partie manquante, ni le comblement d'une lacune encore subsistante. Achèvement signifie l'épanouissement de toutes les puissances essentielles, depuis longtemps accumulées, de l'étant, au degré qu'elles exigent pour sa totalité »³. Nietzsche parachève puis épouse tous les implicites de la métaphysique concrètement réalisés dans l'époque technique, en deçà desquels il demeure cependant par son esthétisme : il annonce une nouvelle époque mais, ignorant la constitution métaphysique de la pensée occidentale, ne peut qu'ignorer également les conséquences qu'il véhicule et l'époque dont l'arrivée se dit dans la configuration de sa pensée. Nietzsche délivre une forme de pensée qui véhicule un accomplissement technique de la métaphysique dont il ne sait pas les modalités d'expression exclusivement technologiques, modalités qu'il aurait refusées au nom de la confusion qu'elle engendre finalement en lieu et place de la clarté maîtrisée – car la maîtrise sur l'étant parvient aujourd'hui à une démesure qui contredit la volonté de clarté qui en était à la source.

1. Q III et IV, p. 394 : « La métaphysique part de l'étant, s'élève jusqu'à l'être, pour revenir à l'étant en tant qu'étant et l'éclairer dans la lumière de l'être ».

2. GA 6.1, p. 428-429 ; N I, p. 372.

3. *Ibid.*, p. 430 ; N I, p. 373.

Avec la Volonté de puissance, la métaphysique ouvre la possibilité d'imminente concrétion de la démesure qu'elle porte en son sein comme une virtualité non accomplie intégralement : l'être-homme impose à l'étant sa volonté de clarté intégrale et de maîtrise absolue. La Volonté de puissance, qui est volonté de lumière et de maniabilité, est l'impensé de la métaphysique. Chez Nietzsche, le caractère centripète de la connaissance est proclamé et assumé, caractère qui est le pli intime de toute philosophie de la représentation mais n'était pas encore revendiqué comme tel par la métaphysique cartésienne ; en outre, ce caractère de la connaissance qui ramène tout autour du moi, se double d'un caractère centrifuge qui extériorise le plus possible la sphère d'attraction à soi de la subjectivité ; il y a extériorisation et application à l'étant, du schéma propre à cette subjectivité qui en vient désormais à vouloir intégralement répandre sa volonté de clarté. Ainsi, dans la volonté de placer l'étant devant soi, ressort le caractère centrifuge du pli centripète de la connaissance : « S'il est vrai que, depuis toujours, le connaître passe pour représenter, alors aussi cette essence du connaître se trouve conservée dans le concept nietzschéen de la connaissance, sauf que le poids du re-présenter est reporté sur le fait de se représenter, de produire-devant-soi, en tant que poser dans le sens d'établir, de fixer, – d'ex-poser dans la structure d'une forme. C'est pourquoi connaître n'est pas « connaître » au sens de reproduire, imiter. Connaître est entièrement connaître, en tant que mettre dans la consistance, contribuer au stable, subordonner, schématiser »¹.

Le terme « schématiser » est important pour Nietzsche qui l'évoque comme l'essence même du connaître ; la connaissance que prend le soi est falsification et simplification de la vie concrète, elle est schématisation. La connaissance apparaît donc comme fournissant des données « fausses », mais qu'importe puisque c'est avant tout son caractère pratique et sa capacité de soumission de l'étant qui doivent être pris en compte pour Nietzsche. Que la connaissance soit vraie ou fausse n'a aucune importance, car la vérité la plus haute réside pour le soi dans la capacité de mettre en lumière et soumettre l'étant. Chez Nietzsche, selon un schéma métaphysique reconduit, « la raison consiste dans l'arrangement,

1. *Ibid.*, p. 519 ; N I, p. 447.

l'élaboration du même »¹. Chaque volonté procède à sa propre mise en lumière afin de conquérir l'étant sur le Chaos : « Connaître – c'est former le schème, schématiser le Chaos et cette schématisation même procède du perspectivisme, soit de la mise en sécurité de la consistance-présente »². Telle est pour Nietzsche l'essence de la connaissance, et les différentes connaissances sont ensuite évaluées en fonction de leur adéquation à la vie comprise comme position d'obstacles qui sont autant d'occasions de réveiller une volonté de maîtriser et de faire lumière qui doit être conforme à cette possibilité de maîtrise que la vie lui offre en épousant son mouvement d'ascendance vers la domination et la force. C'est pourquoi la vérité de la connaissance est en dernier lieu chez Nietzsche l'utilité pour la vie : « La « vérité » de la connaissance consiste dans l'utilité de la connaissance pour la vie. Par quoi il est dit assez clairement que ce qui projette une utilisation pratique pour la vie est vrai, et que ce n'est que d'après le degré de son utilisation que doit s'évaluer la vérité du vrai. La vérité [...] ne consiste en rien d'autre que dans le caractère évaluable d'une réalisation pratique »³. La connaissance a pour principale utilité de permettre l'usage en répondant au « besoin pratique de schématiser le Chaos », elle fait advenir la forme qui permet l'épanouissement du mouvement vital, c'est-à-dire qui rend possible l'activité productrice en jetant un voile sur le Chaos initial. Sous-tendue par ce Chaos, l'activité pratique-théorique de la subjectivité est prise dans le permanent devoir de toujours recommencer à poser un acte de volonté : c'est le sens de la morale de l'Éternel Retour qui commande à la volonté de tout de même *vouloir* malgré l'absurdité du monde.

L'Éternel Retour est un impératif pratique visant à servir de ligne de conduite à la subjectivité afin que celle-ci sache qu'au milieu de l'absence de sens révélée par le nihilisme, il ne reste plus qu'à produire et recommencer à produire puisque l'absence de sens apparaît et continue d'apparaître sans qu'aucune finalité extérieure ou autre que celle que le sujet est capable d'imprimer par la force de son vouloir puisse intervenir. Il n'y a plus qu'à vouloir vouloir. Sur le fond du Chaos, la subjectivité n'a plus d'autres valeurs

1. *Ibid.*, p. 525 ; N I, p. 452.

2. *Ibid.*, p. 532 ; N I, p. 459.

3. *Ibid.*, p. 479 ; N I, p. 414.

qu'elle-même comme volonté de réduction de l'étant à elle-même, elle n'a plus d'autres valeurs que de produire de l'étant dans l'étant et selon ses propres visées ; sa seule valeur est elle-même comme production, comme volonté, elle veut sa propre volonté, elle est volonté d'elle-même ou volonté de volonté. Le Chaos permet toute production à celui qui, prenant acte de sa présence, dénigre la possibilité douloureuse de s'y rapporter et s'enfonce en soi-même pour produire l'étant à la clarté de sa volonté particulière. Le Chaos donne toute liberté au sujet de produire et de croître : croître en puissance est à la fois tout ce que Nietzsche veut et tout ce qui lui reste, selon le double agir de la métaphysique d'une subjectivité qui se veut elle-même et pour cela finit par dessiner la structure du monde qui convient à sa volonté (en l'occurrence le Chaos qui la fait apparaître seul recours au milieu du monde, une solitude qui lui donne tout mais fait d'elle une absence de sens). Le Chaos n'est jamais regardé en lui-même par la pensée de Nietzsche ; il n'est énoncé que pour être le support d'évacuation d'une subjectivité qui, pour être seule réalité, doit se déterminer en posant un non-sens qui lui permet de s'opposer elle-même comme seule valeur contre le Chaos et, ce qui est la même chose, de se poser comme Volonté de puissance. C'est finalement de manière réactive (pour reprendre un terme nietzschéen) que Nietzsche établit sa théorie de l'exaltation de la vie et de l'exhortation à la vie malgré tout, et sa doctrine de la subjectivité qui n'est plus retenue par rien.

Le Chaos est l'élément de lumière noire qui donne à la subjectivité une justification théorique pour l'installation du soi dans sa sphère et pour l'expansion de sa sphère propre à la totalité des objets qui possèdent tous le germe de leur réduction potentielle. Pour Heidegger, Nietzsche, comme tout métaphysicien, ignore la rection transcendante de la compréhension d'être : « Nietzsche, comme tout penseur avant lui, voit bien la relation de l'homme à autrui et aux choses ; toutefois, comme tout penseur avant lui, à son tour il pose initialement l'homme isolé et à partir de celui-ci passe aux relations mentionnées. L'homme se trouve dans une relation à l'homme et dans une relation aux choses »¹, et non à la venue en présence de l'un ou de l'autre pour un élément tel que la pensée. En outre, le fond de l'étant apparaît désormais comme Chaos puisque, nous l'avons vu, le sujet est depuis longtemps habitué à ne plus voir

1. *Ibid.*, p. 520 ; N I, p. 448.

dans ce qui n'est rien d'étant un élément qui, malgré tout son caractère effrayant, doit contenir en lui la possibilité de ce qu'il fait émerger. Il n'apparaît effrayant qu'à une pensée qui est imprégnée de préjugés ontiques, une pensée qui ne demande jamais comment du Chaos un monde peut être donné afin que le soi puisse s'y adonner, ni si une faveur n'est pas l'origine fondamentale. Le non-étant resurgit à la fin de la métaphysique sous la figure du non-sens absolu et comme ce dont il faut prendre acte avec lucidité sans pour autant bâtir une pensée de la relation première et déterminante de l'homme à ce Chaos. On rétorquera que Nietzsche ne cesse de souligner cette relation, et c'est exact ; mais ce n'est jamais que pour juxtaposer les deux réalités, le non-étant et la sphère humaine, sans demander comment l'homme peut avoir commerce avec le Chaos si ce Chaos lui est précisément totalement fermé, totalement étranger et, pour ce motif, effrayant. Souligner le Chaos est pour Nietzsche l'occasion d'appeler la subjectivité à la tâche productrice. Ne pas prendre en considération la précompréhension du non-étant, à l'instar de la métaphysique tout entière, revient ainsi chez Nietzsche affirmant la présence du Chaos à se replier immédiatement dans l'affirmation corrélatrice d'une subjectivité sans frein ; la notion moderne du Chaos correspond à un retour de la λήθη refoulée apparaissant à une subjectivité qui, à la différence de ce qui a lieu chez Platon et Aristote, est désormais confirmée. Le retour de ce refoulé ne fait que mettre en évidence la seule alternative qui reste au soi : mourir ou prendre toujours plus de puissance, le rien qui n'est rien ou le sujet qui est tout.

Ainsi la métaphysique de la subjecti(vi)té entre-t-elle dans sa phase terminale, celle de « la prise de puissance dans la surélévation de soi-même » : « la prise de puissance porte [...] surélévation ». La subjectivité entre en soi et s'affirme comme volonté perpétuelle de soi qui est volonté de faire venir au jour, comme volonté de volonté. Le soi nietzschéen ne se pense pas dans sa possibilité de dépassement, bien que voulant se projeter sans cesse dans le dépassement de soi. Chez Nietzsche, le soi équivaut au dépassement de soi mais non au dépassement *pensant* de soi, c'est-à-dire pour Heidegger à la pensée du soi comme capable de pensée : jamais n'est évoquée la question de l'espace de dépassement qui rend possible le mouvement de la Volonté de puissance, ni celle de cette *relation au Chaos* qui motive la Volonté de puissance et pourrait servir à juste titre de point d'ancrage pour une pensée de l'origine de la

subjectivité si une réelle pensée de la relation initiale entre le Chaos et le soi était entreprise. Le Chaos est parfois défini par Nietzsche comme Volonté de puissance, mais dans ce cas un problème de plus apparaît, celui de savoir comment à partir de l'informe peut naître une forme si l'informe n'est précisément que Chaos : comment une clarté ou une volonté de clarté peut-elle émerger de la nuit si cette dernière ne contient pas déjà en elle d'une manière ou d'une autre la possibilité de ce qu'elle fait jaillir ?

L'agir de la Volonté de puissance tourne donc à vide dans le vide, vide qui ne se présente comme aucun motif de prise en garde pour la pensée à qui il s'adresse pourtant. La vérité est elle-même une « erreur » puisque contredite par un non-sens général, suffisamment consistant pour empêcher nombre de fondements mais pas pour empêcher la pensée de ne pas le prendre en garde comme permettant toutefois et malgré sa prépotence affirmée l'émergence d'une volonté de trans-figuration (*Verklärung*). Contredite par le Chaos, « la pensée du monde vrai [...] se perd dans le néant »¹ ; la vérité est une erreur, mais une erreur nécessaire à la production clarifiante : « La vérité en tant que tenir-pour-vrai est erreur, quoique *nécessaire*. La vérité en tant qu'accord avec le devenir, soit l'art, est apparence, quoique trans-figuratrice »². La connaissance en son essence artistique est la gestion du Chaos : « ce que la vérité ne saurait, l'art le fournit : la trans-figuration du vivant en de plus hautes possibilités, et, de ce fait, la réalisation et l'accomplissement de la vie au sein du proprement réel : le Chaos »³. La vérité, si elle n'est pas valeur suprême, est valeur suprêmement utile. Il faut donc s'accommoder de l'erreur car elle n'est pas une objection à la possibilité de la production : par-delà les exigences de la pensée, on répond ainsi aux exigences du produire. La volonté de produire emporte tout sur son passage et exige qu'il n'y ait aucune vérité afin d'être la seule vérité et de découpler l'investissement de l'individu dans la seule réalité possible, celle de cette production qui est le reflet de l'intensité de la volonté propre à la subjectivité. La métaphysique nietzschéenne de la subjectivité inflige la nécessité absolue de produire de l'étant dans l'étant, par la relativisation utilitariste du concept de vérité : la vérité est une illusion dont le rôle est

1. *Ibid.*, p. 561 ; N I, p. 483.

2. *Ibid.*

3. *Ibid.*, p. 556 ; N I, p. 478.

de servir de moteur pour la volonté afin que, croyant à quelque chose, elle produise. « La vérité en tant que tenir-pour-vrai, c'est-à-dire de prendre-pour-étant, Nietzsche la conçoit en tant qu'une *valeur nécessaire, non pas suprême*. Ainsi, il résulte de l'interprétation que Nietzsche donne de l'essence de la vérité sans doute un déclasserement hiérarchique de celle-ci : ce qui peut sembler parfaitement étrange au regard de la prédominance métaphysique jusqu'alors du vrai en tant que celle de ce qui est en soi éternellement étant et valable. Toutefois le projet métaphysique de Nietzsche se trouve devant nous limpide et sans contrainte : la vérité appartient à la vie en tant que sa stabilisation »¹.

Le soi stabilise et le fait de nommer le non-étant « Chaos » suffit à prouver que l'abîme n'est pas pensé en sa teneur propre mais est utilisé comme appui pour faire apparaître la nécessité d'une gestion de cette non-essence par la subjectivité. Le Chaos est chez Nietzsche un élément impensable alors que, pour Heidegger, il est pensable au moins comme ce qui s'ouvre au soi. Le Chaos nietzschéen est reconnu absolu pour que la connaissance n'ait d'autre rôle que pratique et ne perde pas de temps à rechercher la vérité. On se retrouve ainsi face à la situation contradictoire générée par la présence d'un « absolu », qui devrait être par définition omni-déterminant, mais qu'on ne pense pas et par-devers lequel on vit. Puis tout est réduit aux différentes valeurs des différentes productions en fonction de la vie, c'est-à-dire à une inspection généalogique des productions en fonction des critères de « vie ascendante » ou « vie décadente ». Une œuvre appartient à un mouvement de vie ascendante quand elle favorise le pro-duire, elle est décadente dans le cas contraire.

La subjectivité impose partout sa marque, et le monde s'humanise intégralement. Ainsi Nietzsche : « « Humaniser » le monde, c'est-à-dire nous sentir de plus en plus en tant que les maîtres dans le monde »². Pour y parvenir, il faut poser des valeurs qui permettent une intensification de l'étant : « Pour Nietzsche, « valeur » signifie autant que : condition de la vie, condition préalable pour que la vie soit « vie ». [...] Seul a de la valeur – plus exactement : est une valeur ce qui intensifie la vie, l'étant dans sa totalité »³. Il s'agit

1. *Ibid.*, p. 555-556 ; N I, p. 478.

2. NIETZSCHE, *Volonté de puissance*, 614. Cité en GA 6.1, p. 590 ; N I, p. 507.

3. GA 6.1, p. 438-439 ; N I, p. 380.

donc de faire croître la dimension de l'étant au cœur même de l'étant ; opération à laquelle est destinée la doctrine de l'Éternel Retour, précisément vouée à l'articulation interne de l'étant-présent dont la demande d'être pris en charge par la Volonté de puissance est jugée seule réalité. « La pensée de l'Éternel Retour du Même est non pas le supplément, mais l'accomplissement intérieur de la pensée de la Volonté de puissance »¹. Pour Heidegger, l'être de l'étant est chez Nietzsche Volonté de puissance et son expression Éternel Retour. L'oubli de l'être est à son comble mais l'être ne peut pas ne pas agir au cœur de la dynamique du soi qui est sa précompréhension : le soi vit ainsi une situation hautement déchirante puisque l'être est entré en son retrait mais que ce retrait est toujours présent sous la forme de l'absence de sens. Il en résulte un double statut de l'étant, un statut théorique et un statut vécu : théoriquement, il n'y a plus d'être, l'étant apparaît donc sans aucun horizon de possibilité autre que lui-même ; mais le soi ressent cependant le poids d'un étant qui se fait d'autant plus lourd et agressif qu'il n'a aucun sens et qu'il n'y a donc théoriquement aucun sens à le manier. Le danger du nihilisme passif, que Nietzsche veut transformer en nihilisme actif ou productif, guette la volonté qui ne peut plus vouloir si une instance de sens n'est pas rétablie. De ce rétablissement du sens, à quoi vise la pensée de l'Éternel Retour, dépend la réussite de la métaphysique de la subjectivité qui, pour imposer l'unicité exclusive de sa forme et se poser elle-même comme seule réalité d'un *ego volo*, a avalé toute vérité².

Il y a écart entre ce que l'étant est pensé être et ce qu'il est vécu être, et l'Éternel Retour est là pour combler cet écart en rétablissant un sens autant que faire se peut – ce qui est, de la part de Nietzsche, reconnaître que la vérité ne saurait se passer d'un sens, et rend d'autant plus dommageable le fait que cette quête du sens n'ait pas lieu sur le terrain de ce qui appelle au sens en le niant, à savoir le Chaos qui possède une signification puisqu'il s'adresse à la pensée. « L'étant pèse du poids le plus lourd et est ainsi ce qu'il y a de plus lourd »³. À cette lourdeur de l'étant, Nietzsche oppose pourtant quelque chose de plus lourd encore, « la pensée la plus lourde », celle qui est dite telle de vouloir traverser l'étant afin de lui donner

1. *Ibid.*, p. 433 ; N I, p. 375.

2. GA 5, p. 261 ; Ch., p. 315.

3. GA 6.1, p. 244 ; N I, p. 219.

son sens dans sa propre lourdeur et sa propre dérélition. Pour porter l'étant devenu si lourd et dépasser la lourdeur du nihilisme, Nietzsche veut rétablir une forme d'être, mais ce n'est pas dans l'être qu'il veut rechercher cette forme ; il propose pour cela l'Éternel Retour comme pensée la plus lourde et afin d'alléger le poids de l'étant, ce qui semble bien complexe. Heidegger lui-même semble ne pas s'y retrouver puisqu'en l'espace de deux pages, il affirme que l'étant a perdu son poids et qu'il est également ce qu'il y a de plus lourd¹... Ces apories trouvent toutefois leur solution en deux temps. Le premier temps consiste à comprendre que c'est précisément parce que toutes choses perdent de leur poids qu'elles deviennent lourdes, puisque perdant le poids de l'être, elles pèsent du poids de l'étant. Il n'y a donc pas de contradiction dans le développement heideggerien : le poids de sens que l'étant trouvait dans l'être de l'étant retombe sur l'étant et vient l'alourdir lorsque l'être est supprimé ou affirmé comme n'étant rien. Il n'y a plus que de l'étant et le poids de l'absence de sens vient consacrer sa lourdeur². L'être de l'étant, soit la Volonté de puissance, n'étant rien hors de l'étant, ne se constituant que comme l'étant lui-même, l'étant est devenu ce qu'il y a de plus pesant. Le second temps consiste à comprendre qu'à cet étant devenu l'élément le plus lourd pour le soi qui l'envisage sur fond de Chaos, l'Éternel Retour est appliqué afin de faire de l'étant dans sa lourdeur le sens lui-même. Nietzsche tente de rendre l'étant moins pesant – et de dépasser le nihilisme qui, trop lourdement vécu, empêcherait le soi de produire – par l'acceptation de sa désormais inhérente pesanteur. Mais que signifie cette acceptation et comment un tel paradoxe (alléger la lourdeur de l'étant par la pensée la plus lourde, par la pensée obligeant à pénétrer précisément au cœur de cette lourdeur) est-il applicable comme solution ? Une lourdeur que l'acceptation résignée rendrait légère est possible, mais la résignation n'est pas productrice, elle est facteur de laisser-aller et d'hédonisme – et ce n'est pas ce que cherche Nietzsche pour qui la Volonté de puissance ne doit jamais baisser son rythme productif. Une lourdeur que l'acceptation

1. *Ibid.*, p. 242 et 244-245 ; N I, p. 217 et 219.

2. Dans *L'auto-affirmation de l'Université allemande – Die Selbstbehauptung der deutschen Universität* (trad. française in *Écrits politiques*, p. 103) – Heidegger met en relation « la mort de Dieu » et « l'abandonnement de l'homme d'aujourd'hui au milieu de l'étant ».

volontaire du tragique – celle dont parle Nietzsche – rendrait légère est possible sur un plan individuel, mais pas sur un plan conceptuel ; on peut imaginer un individu isolé acceptant héroïquement de vouloir et vouloir toujours plus sur un fond de Chaos, mais il reste difficile de résoudre conceptuellement l'aporie du soi se faisant le plus lourd pour porter le plus lourd. Cependant, c'est bien sur le plan de la pensée que Nietzsche choisit de se placer en thématissant une solution pour cette aporie, en établissant la pensée de l'Éternel Retour censée redonner légèreté au cœur souffrant de la pesanteur du monde privé de sens extérieur à sa propre lourdeur. C'est donc bien sur le plan conceptuel qu'il saisit la portée de la solution proposée par Nietzsche.

b) Le soi au rebours de son essence et les horizons effacés.

En quoi consiste l'Éternel Retour ? À « empreindre le devenir du caractère de l'être »¹. L'étant contredisant par son incessant devenir la volonté de la subjectivité recherchant la présence-constante, l'étant affligeant l'individualité par le poids qu'il fait peser sur elle, se voit ainsi conférer le caractère de « l'être », ce dernier terme étant compris par Nietzsche dans le seul sens qu'il connaisse, celui de la présentété. « Nietzsche veut certainement le devenir et le devenant en tant que le caractère fondamental de l'étant dans sa totalité ; mais c'est précisément et avant tout le devenir qu'il veut *en tant que ce qui demeure* – en tant que l'« étant » proprement dit : étant notamment dans le sens des penseurs grecs »². La solution nietzschéenne montre comment elle se rend possible : à la lourdeur de l'étant est appliqué le caractère de la présence disponible, la morphologie de l'étantité, si bien que cette pesanteur est allégée selon le même canon que celui qui servait à donner son poids d'être à l'étant et lui évitait de porter ainsi sur lui la pesanteur de l'absence de sens. Nietzsche ne dépasse pas le modèle ontique avec la doctrine de l'Éternel Retour, mais au contraire le reconduit en l'appliquant non plus au-dessus de l'étant dans un Étant divin, mais au cœur même de l'étant comme l'Étant lui-même. La façon dont l'Éternel Retour de l'étant obtient la force de soulever la pesanteur de l'étant,

1. NIETZSCHE, *Volonté de puissance*, 617 ; N I, p. 509.

2. GA 6.1, p. 592 ; N I, p. 508-509.

tient au fait que cette « pensée la plus lourde » ancre à nouveau l'étant dans le schéma familial à la volonté subjective, le schéma de la permanence disponible ; certes l'étant est en devenir et ne cesse d'imposer par là sa lourdeur en dehors de tout canon de présence disponible et de constance, mais c'est précisément la raison pour laquelle il faut tout simplement les lui redonner, et ce, non pas en cherchant quelque chose ailleurs que dans lui-même. Chez Nietzsche, dit Heidegger, l'étant est quelque chose de plat, un élément sans horizon de déploiement, et l'Éternel Retour lui est conféré pour que cette « platitude » obtienne sans changement de son essence une revalorisation de son sens, pour que l'être-plat acquière en tant que tel une valeur qui lui permette d'être objet pour un vouloir. L'Éternel Retour veut redonner valeur à l'étant tout en le conservant dans son absence de fond et afin de motiver la volonté subjective ; c'est pourquoi l'Éternel Retour, qui représente pour Nietzsche la valeur en général et la valeur absolue apposant un relief sans fond à l'étant dans l'espoir de redonner vie à la subjectivité voulante, « n'est rien d'autre que l'impuissant et filandreux oripeau dont on pare l'objectivité de l'étant devenue de plus en plus plate par son manque d'arrière-plan »¹.

Nietzsche entend dépasser le nihilisme, qu'il n'a cessé d'alimenter par son opiniâtreté à dire le Chaos, en forgeant une pensée qui reconduit le sens selon le schème métaphysique traditionnel de l'être-présent et en se contentant de changer le contenu d'application mais jamais la forme. Il a recours à la forme de l'étantité pour restituer une légèreté qui permette de porter l'étant par la voie de la volonté subjective. L'assomption de la lourdeur de l'étant privé de son essence et de son sens a lieu quand la Volonté de puissance choisit de donner figure et consistance maniable à cette lourdeur par l'application de l'être comme présence : « « *Empreindre le devenir du caractère de l'Être – c'est la suprême Volonté de puissance.* » Nous demandons : pourquoi ceci est-il la *suprême* Volonté de puissance ? Réponse : parce que *la Volonté de puissance n'est dans sa plus profonde essence rien d'autre que rendre le devenir consistant dans la présence* »². La Volonté de puissance la plus haute pour la subjectivité n'assume l'étant qu'en

1. GA 5, p. 102 ; Ch., p. 133.

2. GA 6.1, p. 592 ; N I, p. 509. Pour la citation de Nietzsche, cf. « Récapitulation », *Volonté de puissance*, 617.

lui donnant le caractère de ce qui était jusqu'à présent considéré comme divin : la présence-constante. Certes, c'est bien le devenir et l'absence de sens qui sont annoncés permanents, mais cette mise en permanence d'un monde absurde le rend *disponible* pour la volonté qui le veut, et satisfait le désir millénaire du soi ayant décidé la réduction de sa propre ouverture à la présence. « La « *Récapitulation* » débute par cette sentence : « *Empreindre* le devenir du caractère de l'Être – c'est la *suprême Volonté de puissance*. » Ce qui ne veut pas dire écarter et remplacer le devenir parce qu'instable – car c'est cela qui est entendu par l'étant en tant que le stable ; mais bien : structurer de telle sorte le devenir à l'état de l'étant que le devenir demeure maintenu *en tant que devenant* : ainsi, ayant pris consistance, il *est*. Empreindre, c'est-à-dire refondre le *devenant* à l'état de l'étant, constitue la suprême Volonté de puissance. C'est dans cette refonte, en effet, que la Volonté de puissance fait valoir son essence avec le plus de pureté »¹. L'étant apparaît ainsi comme un devenir qui a un sens puisqu'il est constante potentialité d'accession à la clarté du produire, puisqu'il est en lui-même, par et pour le soi, un acte permanent de création immanente et de production. « Nietzsche dira : « l'étant *est* en tant qu'affermi, constant et c'est dans un créé et un détruire constants qu'il *est*. Mais l'étant est *l'un et l'autre* non pas au sens d'un extérieur *l'un à côté de l'autre*, d'une extérieure juxtaposition ; l'étant est au fond un constant créer (soit un devenir) et en tant que création, il requiert *ce qui est affirmé*, d'abord pour le surmonter, mais aussi en tant que *ce qui doit être affirmé*, dans quoi l'étant créateur se porte par-delà soi-même et se transfigure. L'essence de l'étant est le devenir, mais ce qui devient, le devenant, n'est et n'a l'être, que dans la transfiguration créatrice. L'étant et le devenant sont indissolublement inclus dans la pensée fondamentale selon laquelle le devenant *est* du fait qu'il *devient étant*, et qu'il *est devenant* dans le créer. Or, ce *devenir-étant* devient un *étant devenant* dans le constant devenir du *devenu ferme* que la transfiguration libératrice a fait passer de l'état figé à celui de l'affermi »².

Le soi pense l'Éternel Retour à la fois dans l'étant et dans sa propre volonté : l'étant est ouvert à l'Éternel Retour que veut imprimer la volonté puisqu'il est de lui-même Éternel Retour par le

1. *Ibid.*, p. 418 ; N I, p. 361-362.

2. *Ibid.*, p. 417-418 ; N I, p. 361.

fait de cette présence du Chaos empêchant qu'on cherche un sens ailleurs que dans l'exclusive immanence de l'étant et dans son retour. Vis-à-vis de l'Éternel Retour, la pensée de Nietzsche expose deux aspects principaux : un aspect moral, concernant la volonté subjective qui est invitée à ne regarder que l'étant pour y créer continuellement des formes, et un aspect cosmologique, visant à chercher des preuves de la doctrine dans la structure du monde afin de rendre d'autant plus « objective » et fondée l'injonction morale précédente. Les deux aspects, celui du sujet et celui du monde, se rejoignent dans une unique volonté de placer le monde sous la domination de la subjectivité, puisque l'aspect cosmologique de la doctrine entend établir l'exclusivité de l'étant et par conséquent l'absence d'alternative pour le soi auquel il ne reste plus que la perspective d'y produire. Par la pensée de l'Éternel Retour, la structure du monde et la structure de la subjectivité ne font qu'un seul monde parfaitement ouvert à la production transformante de l'étant, un monde dont le sens exclusif repose dans un perpétuel jaillissement créateur immanent. Le monde est configuré par la subjectivité afin d'apparaître comme ce jaillir permanent sur lequel doit venir s'inscrire la volonté individuelle alors que c'est elle qui est la source consciente de cette structure du monde que la volonté posant l'Éternel Retour établit incessamment. Nous nous trouvons face à une subjectivité tout à fait consciente de structurer entièrement le monde et de choisir la structure la plus adéquate pour sa volonté de volonté dont l'acte final consiste à poser consciemment l'Éternel Retour comme une vérité extérieure afin de se donner une théorie pour valoriser sa volonté pratique. La subjectivité pose consciemment l'Éternel Retour comme structure du monde, et se donne ensuite, comme vérité objective à laquelle il faut se conformer, ce qu'elle sait avoir elle-même posé : on ne peut imaginer plus grande volonté de tout disposer en vue de rendre possible la volonté de vouloir ou de déployer la domination de la subjectivité.

Le devenir est rendu disponible et regardé comme un constant produire appelant au produire maximum du fait de la totale absence de consistance de l'étant. L'absurdité du monde est rendue disponible pour le vouloir. La métaphysique de la subjectivité y trouve son compte puisque l'étant ne renvoie à rien d'autre qu'à lui-même et que la seule chose qui demeure est ainsi ce qui est présent. Le risque que l'absence de sens rende l'étant non maniable est un faux

risque et cette absence de sens assumée dans l'Éternel Retour travaille au contraire en faveur de la maniabilité intégrale ; et de fait, seule la considération d'une éternité supérieure à l'étant immunisait contre la possibilité, devenue désormais effective, de soumettre au sujet l'étant en totalité, car dans la philosophie traditionnelle, quelque élément se trouvait encore au-dessus de la volonté subjective. Chez Nietzsche, il n'y a plus que l'étant et le sujet volontaire ; l'étant est inférieur à la subjectivité volontaire, et sa structure apparaît comme totalement ouverte au vouloir qui peut donc le soumettre en entier.

Résumons. L'étant n'a plus de sens, l'être est complètement oublié par le soi et le soi se retrouve face à une redoutable pesanteur qui ne peut être portée que par une volonté qui résout le problème de cette pesanteur ontique en y faisant pénétrer sa propre capacité subjective à produire de l'étant après avoir imprimé à la pesanteur de ce dernier la forme de la présentété qui permet de retrouver l'usage de cet étant. Le sens de l'étant est rétabli *dans* l'étant, et, par l'Éternel Retour, la subjectivité y trouve finalement *tout* ce qu'elle veut, y fait *tout* ce qu'elle veut. L'étant est ouvert à toutes les possibilités de transformation puisque tout est Chaos à sa base ; mais la pesanteur risquait de paralyser la Volonté de puissance ; c'est pourquoi l'Éternel Retour proclamé de l'étant, par un acte de volonté, par une décision redonne constance et fait renaître la confiance. C'est aussi pourquoi cette opiniâtreté de la volonté à donner sens au non-sens fait dire à Heidegger que « Nietzsche est le dernier penseur allemand à avoir cherché Dieu avec passion », avec effectivement toute la passion qu'exige l'application à l'étant sans être, de la forme de la divinité propre à l'*Ens summe*.

Pour que la pesanteur inamovible de l'étant soit désamorcée, il faut vouloir le retour éternel de l'étant puisque ce dernier revient qui est la seule réalité (décidée par la subjectivité) ; il suffit de calquer exclusivement la volonté subjective sur cette réalité, et ainsi la subjectivité dépasse-t-elle l'absence de sens en s'enfonçant dans l'étant qui est conforme à sa propre structure, à cette structure qu'elle se souhaite. La pensée de l'Éternel Retour, elle-même proclamée par Nietzsche la plus lourde, la plus terrible, la plus effrayante, consiste au contraire, dans l'optique heideggerienne, à redonner une forme à l'étant désormais vidé de sens et rempli de

tout son poids ; et toute forme possède une structure de clarté qui la rend familière. « *L'amor fati* est la transfigurante volonté d'appartenir au plus étant de l'étant. Le *fatum* est dévastateur et confus et anéantissant pour quiconque n'y assiste que passivement et s'en laisse assaillir et surprendre. Mais le *fatum* est sublime, et il est suprême volupté pour qui sait et sait comprendre sa propre appartenance au *fatum* en tant que créateur, c'est-à-dire en tant que décidé au destin. Ce savoir-là n'est rien d'autre que le savoir qui nécessairement vibre dans cet amour »¹. En assumant de l'étant sa possibilité d'être transfiguré, le soi se réduit à la subjectivité productrice et trouve une place, au sein de l'étant et dans le Chaos, comme producteur d'étant pour la subjectivité. Inscrire le soi dans la pleine lumière de l'étant parfaitement accompli parce que transfiguré, tel est le but de la métaphysique de l'Éternel Retour : il faut jouir de la possibilité d'un étant exalté et élevé à sa plus haute possibilité d'étant, possibilité dessinée par la subjectivité. Au départ, l'étant est proclamé théoriquement disponible par la présence du Chaos, il est disponible pour tous ; mais pour la subjectivité étouffée par le poids du non-sens, il suffit de vouloir imprimer à cette lourdeur un sens qui ne vient plus d'un autre étant, mais de la subjectivité elle-même ; la subjectivité confère à l'étant sa propre exigence de clarté et l'étant devient ainsi l'attente de l'empreinte de cette subjectivité, il devient d'un point de vue théorique une totale disponibilité pratique. Malgré la souffrance, le monde est pour le sujet totalement sien : au sujet de la « Récapitulation », Heidegger affirme : « La plus haute Volonté de puissance, c'est-à-dire ce qu'il y a de plus vivant dans toute vie, revient à se représenter le « passer » comme devenir permanent dans l'Éternel Retour de l'identique et à le rendre ainsi stable et permanent. Cette représentation est une pensée qui, comme Nietzsche le remarque et le souligne, « imprime à l'étant le caractère de son Être ». Cette pensée prend sous sa garde, sous sa protection, le devenir, auquel un heurt continu, la souffrance, est inhérent »². La volonté ne peut pas s'éprouver comme volonté ni comme puissance s'il n'y a pas de souffrance ; la souffrance atteste que la volonté est au travail et que la subjectivité s'imprime sur l'étant ; la souffrance doit donc être voulue pour qu'il y ait volonté effective ; *quand la souffrance est éprouvée, la volonté*

1. *Ibid.*, p. 422-423 ; N I, p. 365.

2. GA 7, p. 119 ; EC, p. 140.

est prouvée. Le fait de résister ne signifie pas que l'étant ne serait pas disponible ; au contraire, par sa résistance, l'étant apparaît comme destiné à dévoiler la puissance de la subjectivité voulante et à se constituer comme son faire-valoir ; que la souffrance soit inhérente au commerce avec l'étant met en relief un étant constitué pour un effort (le produire, l'in-formation) et un vouloir qui accepte toute douleur pour peu qu'il puisse continuer de forger la subjectivité. Le fait que la subjectivité soit en effort ne signifie pas qu'elle n'est pas encore là ; mais au contraire, la volonté de l'effort permanent de dépassement de l'étant et de soi-même dans le produire prouve que la subjectivité règne déjà sur l'étant puisqu'elle tisse avec celui-ci un mode de relation par lequel l'étant n'apparaît qu'en vue de l'effort de fabrication dont il peut être *l'occasion*.

Malgré l'effort et la souffrance, qui apparaissent en fin de compte comme des éléments associés au règne de la subjectivité, car il n'y aurait ni effort ni souffrance si la subjectivité ne se plaçait pas à la tête et au centre de l'étant en totalité, l'étant apparaît ainsi comme pleinement disponible pour la volonté qui veut éternellement le retour de l'étant pour vouloir éternellement se vouloir elle-même à travers la pesanteur de cet étant.

L'obstacle de la pesanteur est surmonté par la volonté qui assigne à l'absurdité du monde la forme de la disponibilité pour la subjectivité. Subjectivité et disponibilité se rejoignent alors et la métaphysique révèle son essence. L'Éternel Retour permet l'humanisation intégrale du monde devenu simple corrélat d'une volonté de transformation qui s'atteste elle-même quand elle est en devenir. « Cette humanisation du monde, dénuée de scrupule et posée à l'extrême limite, [...] prend au sérieux la position initiale de l'homme en tant que *subjectum* »¹. L'Éternel Retour : choisir l'exclusivité de l'étant par-delà toute nostalgie d'une forme ontologique située ailleurs que dans chaque étant particulier. Avec la mise en évidence du non-sens, « *l'absence de fondement de la vérité de l'être* devient au sens historial déréluction ontologique de l'étant », c'est-à-dire sa pesanteur. Il n'y a donc pas pour Nietzsche d'alternative possible : il faut choisir l'Éternel Retour, c'est-à-dire l'immersion dans l'étant, ou désespérer et s'éteindre. Dans cette vallée de larmes, la métaphysique de la subjectivité *réussit* : c'est d'un côté la mort, ou de l'autre l'extraversion maximale du vouloir

1. GA 6.1, p. 590-591 : N I, p. 507.

subjectif sur la base d'une ouverture de l'étant au pouvoir de la subjectivité.

Demeure cependant une question essentielle concernant la qualité de subjectivité requise par la métaphysique de l'Éternel Retour. Nietzsche n'affirme-t-il pas que l'Éternel Retour s'adresse au surhomme et non au reste de l'humanité qui mourra de désespoir en apprenant la nécessité d'une telle confrontation avec la « pensée la plus lourde », la pensée qui ordonne de *vouloir* malgré le Chaos ? Et pourtant l'Éternel Retour nous apparaît ici et à ce point de la lecture heideggerienne comme un choix qui peut être fait *par tout un chacun*, car *chacun peut entrer dans cette immanence transformatrice* ; en outre, la plupart des hommes d'aujourd'hui ne pensant pas à l'être et ayant réduit leur soi à n'être défini que comme travailleur, il est peu probable que la révélation générale qu'il n'y a rien en dehors de l'étant soit susceptible de créer une angoisse collective... L'immersion dans l'étant et dans la volonté de sa transformation continuelle par et pour le sujet est accessible à tous – la civilisation contemporaine en est la preuve. L'assomption de l'Éternel Retour nietzschéen tel qu'il apparaît dans son sens heideggerien semble être possible pour tout individu s'il s'agit de pénétrer dans l'étant, et l'immanence transformatrice convient parfaitement au domaine du grégaire. Le caractère sélectif de la pensée nietzschéenne, dans le relatif snobisme duquel aime se vautrer un certain lectorat plébéien, est donc illusoire. Le problème : comment Nietzsche peut-il affirmer l'exclusivisme de cette pensée consacrée aux individualités qu'il considère comme les plus grandes, comme surhumaines, et ne pas voir que le dernier des hommes sera celui qui s'en accommodera le plus gaiement ? Nietzsche annonce la venue du Surhomme et c'est le « dernier homme » dont parle le *Zarathoustra* qui est manifestement aux commandes non seulement de l'étant en totalité, mais également d'une idéologie de l'Éternel Retour qui ne cesse d'agiter les volontés particulières dans la course à la maîtrise du monde et de produire une humanité imprégnée de la volonté de tout soumettre sous sa domination technique. Le dernier homme est actif, voulant, volontaire et transformant, et cela, Nietzsche ne semble pas l'avoir prévu, qui peint le dernier homme comme une personnalité aboulique et dont toute l'énergie s'épuise à cligner des yeux. En réalité, et c'est ce que, pour Heidegger, Nietzsche n'aperçoit pas, seul le dernier homme est par essence à même de jouir de l'immersion dans l'étant. Nous pouvons ainsi

risquer l'hypothèse suivante : si cette immersion paraît si effrayante à Nietzsche, c'est parce qu'il est lui-même, comme tout penseur, travaillé en son fond et spécifiquement par l'appel de l'être qui n'est rien d'étant, ce pour quoi il est lui-même en mesure de prendre du recul face à l'étant pour penser l'être de cet étant. Le cri de souffrance de Nietzsche face à la nécessité de l'Éternel Retour est celui de la contradiction d'un soi philosophique qui goûte la transcendance que permet l'être vis-à-vis de l'étant, pour affirmer – pressé de tous côtés par les exigences millénaires de cette métaphysique de la subjecti(vi)té qu'il se sent poussé à dépasser quand elle le force conceptuellement à la reconduire – qu'il n'y a que de l'étant. Le penseur qui vit en Nietzsche aime trop cette capacité de transcender qui donne le recul nécessaire à l'acte de penser, pour comprendre autrement que comme une chose effrayante la nécessité de cette immersion dans l'étant qui lui demande de fait à lui, penseur, toute la force de renonciation de sa volonté quand l'homme du commun n'y voit qu'expédient et possibilité de consumérisme productif. La « mort de Dieu » n'effraie que ceux qui pensent à Dieu.

La pensée de l'Éternel Retour apparaît donc en contradiction avec ce qu'en dit Nietzsche : non seulement elle n'est pas un acte de suprême volonté mais de laisser-aller (il suffit de reconnaître qu'il n'y a que l'étant, ce qui est une bien douce tragédie pour un esprit moyen préoccupé par sa petite boutique, son petit commerce et ses petits comptes, son petit confort et ses petits projets hédonistes), mais également elle ne s'adresse pas aux surhommes puisqu'elle comble le dernier homme. « Tout de même, dit Heidegger, ne faut-il pas qu'à cet endroit une question se fasse finalement entendre, laquelle suffit à faire s'évaporer l'essence de cette pensée ? Si tout est nécessaire, le monde, Chaos de la nécessité ; si toutes choses reviennent telles qu'elles furent déjà, alors tout penser, tout projet restent superflus, voire d'avance impossibles, et tout arrive comme il arrive ; alors tout s'efface dans l'indifférence et cette pensée, loin d'être le poids le plus lourd, nous allège de tout fardeau, ôte tout poids à notre décision et à notre agir, toute signification à notre projet et à notre vouloir, nous enferme dans le déroulement nécessaire, se poursuivant de soi-même, d'un éternel circuit ; ouvre du même coup toutes les voies débouchant sur l'arbitraire et l'absence de loi, et pour finir, nous laisse sombrer dans l'inaction pure et

l'abandon de toutes choses à leur propre glissement »¹. Nietzsche multiplie les annonces sur la valeur d'une humanité dont il sait pourtant au même moment qu'elle va être confrontée à l'immanence intégrale ; et il n'ignore pas que seuls quelques artistes au sens fort du terme vont assurer l'exigence d'auto-dépassement quand l'humanité sombrera dans une nullité absolue : Nietzsche affirme, notamment à la fin de sa vie intellectuelle mais déjà dans le livre IV du *Zarathoustra* (dont c'est justement le thème principal), que l'Éternel Retour est *aussi celui du dernier homme*, ce qui prouve qu'il a en tête la possibilité d'une application possible de l'Éternel Retour au dernier homme – sans pouvoir toutefois imaginer que c'est dans la technique, dans la volonté simultanée de la domination et du confort, loin de toute forme de pensée, que l'humanité sombrera. Mais il annonce de manière aussi récurrente une thèse contraire, à savoir que le règne du Surhomme interviendra après celui de l'humanité la plus basse : « La doctrine de l'Éternel Retour, écrit Nietzsche, commencera par sourire à la canaille, qui est froide et sans grande détresse intérieure. L'instinct de vie le plus vulgaire y applaudira le premier. *Une grande vérité ne gagne qu'en tout dernier lieu les hommes les plus élevés : c'est là la souffrance des véridiques* »². Il affirme également ailleurs à propos de cette pensée de l'Éternel Retour, qu'elle n'est peut-être pas vraie³. « De la sorte, Nietzsche s'est basé lui-même sur sa pensée pour enfin avoir conscience de ceci : que ce qu'il y avait ici à penser d'essentiel c'est *la possibilité*. « *Peut-être n'est-elle pas vraie* » dit Nietzsche ; voilà qui désigne assez clairement ce caractère de possibilité »⁴. Nietzsche se demande en fin de compte si une haute volonté de vivre la volonté va croître⁵, mais il est pour Heidegger aujourd'hui manifeste que ce n'est pas le cas, et que ce ne peut l'être puisque la volonté de vivre la volonté consiste précisément à se fixer sur l'étant pour le subjectiviser et que la fatalité inhérente à cette subjectivisation est toujours l'obtention de la

1. *Ibid.*, p. 353-354 ; N I, p. 308.

2. Éd. Kröner, vol. XII, n° 730 ; cf. n° 35. Cité par Heidegger en GA 6.1, p. 366 ; N I, p. 318.

3. *Ibid.*, n° 398. Cité par Heidegger en GA 6.1, p. 367 ; N I, p. 319.

4. GA 6.1, p. 367 ; N I, p. 319.

5. Cf. *ibid.*

satisfaction (l'auto-dépassement n'est voulu que pour atteindre cette satisfaction).

Nietzsche ne dit jamais lui-même comment le passage de la canaille au Surhomme aura lieu ; aucune pensée de cette transition n'apparaît, les termes n'en sont pas thématiques : « Nietzsche, à vrai dire, n'a pas examiné cet enchaînement »¹, qui n'apparaît de fait que comme un rêve. Cependant, l'idéal a beau ne pas revêtir la forme souhaitée, la morphologie de ce qui est souhaité reste la même : la Volonté de puissance. La pensée nietzschéenne est porteuse de la métaphysique de la subjecti(vi)té et ne peut conduire que vers la soumission de l'étant. Pourtant, nul doute que Nietzsche ne peut que refuser cette grégation technologique dont sa pensée est à la fois et paradoxalement le refus et la transmission. Ainsi, « Nietzsche, au défi de sa plus intime volonté, est devenu comme l'instigateur et le promoteur d'une intense auto-décomposition, morale, corporelle, spirituelle de l'homme, voire d'une mise en scène de l'être humain qui a eu finalement et indirectement pour conséquence une exhibition sans mesure de toute activité humaine par *le son et l'image*, la photographie et le reportage ; phénomène planétaire qui, en Amérique et en Russie, au Japon et en Italie, en Angleterre et en Allemagne, offre des traits absolument identiques quant à sa forme essentielle, mais qui reste singulièrement indépendant de la volonté des individus comme de la manière d'être des peuples, des États, et des civilisations »². Un processus est en marche qui ne dépend plus de Nietzsche et qu'il n'a pas le pouvoir de ne pas reconduire dans sa pensée qui, négligeant de revenir à la dimension d'ouverture de l'ipséité à l'être, en prolonge les formes métaphysiques et témoigne du parachèvement de ces dernières. « Nietzsche est un penseur essentiel parce qu'il va pensant, dans le sens décisif, n'éludant point la décision, mais préparant son arrivée sans pour autant en évaluer la portée et la pouvoir maîtriser »³.

Nietzsche est pris dans la métaphysique : « Penser l'étant dans sa totalité, notamment dans sa vérité puis la vérité *dans l'étant* – c'est là de la métaphysique »⁴. Tous ses efforts explicites tendent pourtant à la dépasser ; ainsi affiche-t-il la volonté d'abolir la

1. *Ibid.*, p. 359 ; N I, p. 312.

2. *Ibid.*, p. 426 ; N I, p. 370.

3. *Ibid.*, p. 428 ; N I, p. 371.

4. *Ibid.*, p. 574 ; N I, p. 494.

différence métaphysique de l'essence et de l'existence (dans ses termes : le « monde vrai » et le « monde apparent ») en supprimant la distinction de l'intelligible et du sensible, mais, « si l'un et l'autre « monde » sont liquidés, alors toutes choses s'effondrent dans le néant sans fond » et « cela ne saurait être l'intention de Nietzsche car il veut la réduction du nihilisme sous toutes ses formes »¹. En abolissant la différence métaphysique, tout sombre dans le Chaos et la volonté n'a plus de motif ; c'est pourquoi, afin de permettre la mobilisation de la volonté, il y a nécessité de trouver le point d'appui qui permettra au soi réduit en volonté de continuer de vouloir, et cette nécessité correspond à la prolongation de la métaphysique de la subjectivité. Ce point d'appui ne peut être une quelconque réalité d'ordre intelligible ou spirituel puisqu'une telle réalité ne présente pas un côté suffisamment maniable pour donner satisfaction à la volonté de maîtrise toujours croissante et abolissant toujours ce qui n'entre plus dans l'exigence d'une maîtrise concrète. Le point d'appui ne peut donc être que le sensible, car seul le sensible présente à la volonté concrète de maîtrise effective du monde une occasion suffisante et un tremplin adéquat pour permettre au vouloir de s'exprimer sur quelque chose et à la subjectivité de rentrer en elle-même dans le royaume d'une clarté non « entachée » d'énigme. Il faut bien comprendre que, pour Heidegger, c'est l'intensité du vouloir qui commande au soi de viser tel ou tel étant, et le vouloir le plus intense veut une réalité intégralement présente ; la présence de l'intelligible est pour cette raison jugée ne pouvoir être fondement puisque ne donnant rien de suffisamment palpable. Le sensible offre plus intégralement l'étant à la volonté agissante que l'intelligible, il nous le donne intégralement *en main*. Le soi réduit à sa Volonté de puissance est alors satisfait².

Ainsi, Nietzsche part de l'ambition d'abolir la différence métaphysique mais retombe en l'un de ses aspects : « il faut bien que

1. *Ibid.*, p. 212 ; N I, p. 189.

2. Les contemporaines disparitions de toute réalité accordée au domaine intelligible sont dues à cette emprise de la volonté de maîtrise, qui fait croire aux imbéciles qu'ils peuvent intelligemment critiquer Platon et parler de sa défaite sous le prétexte de ne pas voir l'Idée, qu'ils peuvent mettre en cause l'existence du divin sous l'allégation inavouée qu'ils n'ont jamais vu Dieu. Nous avons perdu le sens du sens, nous ne savons plus nous élever à l'intelligible, et tentons désespérément de nous en satisfaire en proclamant l'absence de sens avec un enthousiasme trop officiel pour n'être pas suspect.

cette volonté exprime un assentiment donné au monde sensible et non pas le désir d'abolir ce dernier »¹. Le « monde apparent » du platonisme traditionnel devient le plus étant, et le schéma métaphysique demeure le même : la quête de l'Étant qui donnera le plus de clarté à la subjectivité selon le degré de volonté que celle-ci atteint – minimal chez Platon qui est encore capable de se contenter de la simple présence apparaissante, maximal chez Nietzsche dont la volonté ne peut s'exprimer qu'en manipulant et transfigurant continuellement l'objet, et le corrélat de la manipulation est évidemment l'exaltation du sensible. La volonté de clarté finit par trouver l'Idée trop peu claire, trop peu maniable ; et de fait, une essence est fixe et non malléable qui *s'impose* à la pensée² : la subjectivité a une telle soif d'indépendance dominatrice qu'elle entre dans la négation de l'Idée qui, bien qu'identique à toute appréhension d'étant et constituant la visibilité même de ce dernier, est vécue comme une limite pour le sujet conquérant. La forme est seulement une représentation logée dans le sujet, un outil pour user de l'étant afin de le transformer et de le présenter devant le sujet qui lui impose ce qu'il ne croit être que ses propres formes et dont il a besoin de croire qu'elles le sont effectivement ; sinon, si elles appartenaient à l'apparition de l'étant ou au phénomène en général, elles viendraient limiter, par leur forme invariante, le pouvoir de la subjectivité, qui préfère donc se les approprier puisque limiter leur portée ontologique revient à accroître le statut du sujet qui peut alors considérer l'étant comme une quantité demandant à être in-formée, et non comme contenant en son paraître une dignité idéale venant limiter la puissance que veut déployer le sujet. La volonté de puissance de la subjectivité commande que les Idées soient dans le sujet comme instruments, et non dans le phénomène comme visibilité propre à celui-ci et exigeant du sujet qu'il prenne en charge la contemplation d'une réalité déjà existante (ce qui limiterait sa volonté d'agir sur l'étant). Les Idées, les structures de l'apparaître sont pensées dans la subjectivité et non dans le monde, sinon ce sont elles qui viendraient imprimer leur sceau sur un monde dont il vaut mieux affirmer le Chaos si l'on veut affirmer la seule puissance du sujet.

1. *Ibid.*

2. La critique de l'essence est ainsi hautement consciente de la réalité de l'essence...

L'apologie du sensible est celle de l'étant dont la volonté subjective devenue conquérante a besoin pour s'exprimer pleinement. Elle a besoin d'agir sur l'étant et de donner ce qu'elle considère être sa propre marque au monde ; or, on ne peut agir sur un εἶδος puisqu'une forme pure est invariante ; donc les Idées sont dépréciées sans que soit pris en compte leur caractère transcendantal pour la pensée (qui ne saurait, et c'est la contradiction du nietzschéisme, les mettre à distance pour les critiquer puisqu'elle ne saurait penser en dehors des Idées). La volonté de volonté est telle, nous montre Heidegger, que Nietzsche se laisse gagner par les raisonnements les plus banals du matérialisme et du biologisme ; qu'importe l'absence complète de prise en compte d'aspects fondamentaux de la structure du soi ou le peu d'originalité de certains arguments quand le but se situe bien au-delà de la tournure des raisonnements, quand la volonté commande tel dessein de maîtrise sans égard pour le sérieux spéculatif... Le manque de subtilité des fondements constitue précisément pour Heidegger l'intérêt de la position métaphysique de Nietzsche qui montre à travers cet aspect toute la force avec laquelle elle veut s'imposer : la métaphysique de la subjecti(vi)té est vraiment prête à tout, même à l'inconséquence spéculative, pour que le sujet devienne possesseur de la terre. Le biologisme nietzschéen, son pulsionnalisme, son nominalisme sont ainsi pour Heidegger un symptôme épiphénoménal de l'événement qui a lieu chez Nietzsche ; c'est pourquoi Heidegger, tout en notant le caractère spéculativement malheureux de tels éléments naïfs empruntés à la physiologie et à la biologie, tout en affirmant le mauvais goût de ces emprunts que Nietzsche utilise « largement et au préjudice de sa propre pensée »¹, indique le plus important : « Le fondement métaphysique de la position privilégiée de la vie a sa raison, non pas dans une façon de voir biologique particulière et isolée, de Nietzsche, mais dans le fait que Nietzsche amène l'essence de la métaphysique occidentale à son achèvement, sur la voie historique qui lui était prescrite ; qu'il arrive à prononcer ce qui était encore à l'état inexprimé réservé dans l'essence initiale de l'être en tant que φύσις, et qui, dans l'interprétation ultérieure de l'étant, allait être atteint en tant que pensée rendue inéluctable par la marche de l'histoire de la métaphysique »². Si Heidegger montre

1. *Ibid.*, p. 42 ; N I, p. 48. Cf. aussi *ibid.*, p. 27 ; N I, p. 35.

2. *Ibid.*, p. 473 ; N I, p. 409.

parfois vouloir écarter la prise en compte du caractère biologiste de la pensée nietzschéenne, c'est pour montrer qu'il y a plus grave et plus profond que le biologisme pour faire de l'homme essentiellement un simple animal : la métaphysique déployée selon sa possibilité la plus accomplie. Heidegger reconnaît et souligne le caractère naïf et non phénoménologique du perspectivisme biologisant, mais cela n'est pour lui qu'un détail eu égard à la situation qui se donne en profondeur. Le biologisme n'est pas une opinion hasardeuse mais la conséquence métaphysique d'une possibilité d'exploitation intégrale du concept de φύσις et l'aboutissement des premières décisions métaphysiques qui orientent le soi vers l'étant le plus visible jusqu'à ce que celui-ci en vienne, des siècles plus tard, à remplir totalement cette exigence en offrant à une volonté de mania-bilité la possibilité de l'usage le plus intense. Nietzsche est l'aboutissement d'une réaction face à l'être en tant qu'être, qui prit naissance dans une décision métaphysique nucléaire.

Le biologisme de Nietzsche « ne constitue point sa position la plus fondamentale mais rentre dans celle-ci comme sa nécessaire ambiguïté »¹. Cette ambiguïté est celle que Heidegger dit être visible dans le « mauvais goût de Nietzsche »², ce mauvais goût dont l'un des aspects consiste à affirmer le dépassement de la métaphysique quand on ne fait que l'inverser, mauvais goût d'autant plus alarmant pour la pensée qu'il est une « manie consciente »³. Car Nietzsche ne cesse de se placer lui-même, tout à fait consciemment, dans les contradictions les plus dures tout en n'y voyant pas d'inconvénients, affirmant ainsi tour à tour l'abolition de la différence métaphysique et se prosternant devant le sensible en ne faisant qu'inverser de cette manière le *platonisme*. L'inversion de ce platonisme apparaît notamment avec la réintroduction du non-sensible comme une pulsion possible pour l'accroissement de la vie dans le grand style, et avec la réintroduction des thèmes spirituels en général, qui sont systématiquement intégrés dans une origine affirmée sensible. Nietzsche abolit la différence du sensible et de l'intelligible, puis donne la primeur au sensible en en faisant le plus étant, enfin laisse resurgir le domaine spirituel à partir du sensible. L'ordre est donc le même que chez Platon, mais la hiérarchie est

1. *Ibid.*, p. 553 ; N I, p. 476.

2. *Ibid.*, p. 27 ; N I, p. 35.

3. *Ibid.*

inversée : on ne saurait parler de dépassement, et on ne saurait ne pas parler d'inversion.

Nietzsche se meut dans l'ontologie grecque commençante qui pose la primauté de l'*eidenai* et de la connaissance comme voir : n'est que ce qui est vu pleinement. L'insigne différence avec le commencement provient de ce que désormais la subjectivité se veut source de tout étant, et que l'étant qui était le plus proche pour les Grecs était donné par l'être, venait de l'être comme φύσις, mais celui qui est le plus proche à présent est celui qui est atteint par la sphère volontaire de la subjectivité, le sensible malléable à l'infini. « La philosophie de Nietzsche constitue la fin de la métaphysique, du fait qu'elle revient au commencement de la pensée grecque, qu'elle assume ce commencement à sa manière, et ainsi ferme le cercle que décrit dans son ensemble la marche de la question recherchant l'étant en tant que tel. [...] À la faveur que Nietzsche donne à la question directrice, les positions fondamentales essentielles du commencement et cela dans leur cohésion, réapparaissent sous une forme métamorphosée »¹. Les tout premiers Grecs ont vu pour ainsi dire en seul coup ce qu'ils ne sauraient encore vouloir distinguer comme « sensible » et « intelligible » ; l'époque de la métaphysique achevée voit au contraire dans le soi des zones précises d'approche de l'étant qui permettent à la volonté un usage plus ou moins efficace de celui-ci ; et sont choisies systématiquement les formes les plus efficaces pour le maniement du monde. Toute la réalité est transférée dans la subjectivité et celle-ci accueille d'abord ce qui lui permet de vouloir. Ce qui donne en premier lieu un support au vouloir, c'est l'étant sensible, ce qui donne ensuite une occasion pour sa transformation, c'est l'intelligible comme outil : l'intelligible ou le spirituel est donc au service d'une réalité sensible à ce point exigée par la subjectivité qu'elle apparaît elle-même comme ordonnant au soi sa propre transformation dans le produire. Le sensible est lui-même Volonté de puissance, il est Dionysos qui demande Apollon pour prendre forme. Le sensible est fondamentalement support de transformation spirituelle ou de donation de forme par le sujet, alors que dans le platonisme l'intelligible lui-même donnait à l'inverse forme au sensible et le soi devait avant tout régler son regard afin de retrouver ce que l'Idée et le Bien produisaient d'eux-mêmes en permanence. *Le soi platonicien règle son*

1. *Ibid.*, p. 417 ; N I, p. 360.

regard sur la transformation déjà à l'œuvre, le soi nietzschéen règle le monde sur son regard transformant toujours à l'œuvre.

Un texte essentiel de Heidegger nous renseigne sur le statut nietzschéen de l'idée : « Au sens platonicien, l'étant est ce qui se fait présent, soit l'« Idée ». Quand, par exemple, dans son « *Phaidros* », Platon raconte le mythe de la descente de l'« Idée » dans l'âme humaine ici-bas, à partir d'un lieu supra-céleste ou hyper-ouranien, ὑπερουράνιος τόπος, ce mythe n'est, au sens métaphysique, – rien d'autre que l'interprétation hellénique de l'essence poétifiante de la raison, c'est-à-dire de son *origine supérieure*. Nietzsche conçoit la doctrine platonicienne des Idées de façon beaucoup trop extérieure et superficielle, beaucoup trop schopenhauerienne conformément à la tradition, lorsqu'il croit qu'il lui faut opposer à la notion de l'« Idée préexistante » sa propre doctrine de « l'évolution de la raison ». En effet, l'interprétation nietzschéenne de la raison n'est elle aussi que platonisme, mais retourné en pensée moderne. Ce qui veut dire que, à son tour, il lui faut retenir et fixer le caractère poétifiant de la raison, soit le caractère « préexistant », préformé et préalablement consistant des déterminations de l'Être, autrement dit des schèmes. Sauf que la détermination de l'*origine* de ce caractère poétifiant et préformant diffère chez Platon et Nietzsche. Pour ce dernier, le caractère de la raison est donné avec la vie même – la *praxis* – (il le nomme, dans ce contexte, l'« utilité ») [...] : quant à la vie même, il la prend en tant que ce dont l'homme – ne s'en remettant qu'à soi – se rend maître »¹. L'idée n'est pour Nietzsche qu'un simple instrument pour une *praxis*. Nous assistons selon Heidegger à un platonisme inversé. La liquidation du platonisme² a bien lieu chez Nietzsche, mais s'achève médiatement en platonisme inversé du fait 1°) de l'obligation à redonner de l'étantité à une zone d'étant, en l'occurrence la seule possible à ce stade métaphysique, le sensible ; 2°) du rétablissement d'une hiérarchie de valeurs partant du primat du sensible et mesurant la production d'une forme à l'aune de ce qu'elle assume du sensible ou, ce qui est la même chose, de ce qu'elle en maîtrise, de la puissance ou de l'ampleur de sa maîtrise ; 3°) de l'Éternel Retour qui imprime une marque d'éternité ontique au devenir ainsi

1. *Ibid.*, p. 527-528 ; N I, p. 454-455.

2. Cf. par exemple « *Comment, pour finir, le monde vrai devint fable* », in NIETZSCHE, *Crépuscule des idoles*.

transformé en un « devenir-étant-devenant-sans-cesse-devenir-étant ». Tout vient de l'étant mais par en bas (le sensible) et non plus par en haut (l'intelligible), puisque la forme d'éternité a été appliquée au plus mouvant afin que celui-ci s'élève de lui-même à la transfiguration : « Nietzsche écrit : « *Imprimons l'image de l'éternité à notre vie !* » (XII, 66, n° 124). Ce qui veut dire : amenons en nous, en tant que des étants, et par conséquent, dans la totalité de l'étant, l'éternisation, la transfiguration du devenant *en tant que* devenant étant, et cela de telle sorte que cette éternisation vienne de l'étant même, surgisse pour celui-ci et se maintienne en lui »¹.

Chez Nietzsche, c'est la volonté qui imprime au devenir la forme de l'étant, et l'étant est vidé de tout sens pour que cela soit précisément possible ; chez Platon, l'étant a lui-même forme par participation à une éstantité qu'il possède en lui-même par référence continue et qui, si elle provoque l'homme à regarder l'essentiel agir, n'est pas provoquée par l'homme pour faire agir son essentiel. La lecture heideggerienne de la pensée de Nietzsche comme platonisme inversé possède une portée plus solide que ce que la critique basique ne laisse penser. Cette dernière affirme que Heidegger ne prend pas en considération la volonté d'abolition de la différence entre le sensible et l'intelligible, volonté qui est censée placer Nietzsche par-delà toute différence métaphysique, mais au contraire, Heidegger part précisément de cette volonté nietzschéenne d'abolition pour voir réapparaître la différence : « selon les termes du dernier paragraphe de l'histoire du platonisme, *le monde apparent est supprimé*. Certes. Or, « monde apparent », le sensible ne l'était que selon l'interprétation du platonisme. Une fois liquidée cette interprétation même, c'est seulement alors que s'ouvre la voie où se peut donner l'assentiment au sensible et, du même coup, au monde non-sensible de l'esprit »². On assiste à cette réintroduction des thèmes spirituels dans le but d'une transfiguration du sensible pris comme base, c'est-à-dire à l'inversion du platonisme : les termes de cette différence sensible/intelligible dont on dit traditionnellement qu'elle est le platonisme, sont là et le sensible est pris comme la source en qui la force d'étantification a lieu. Nietzsche demeure dans le schéma métaphysique : quête de l'étant le plus clair, application de l'éstantité à une région de l'étant ; et il inverse le

1. GA 6.1, p. 418 ; N I, p. 361.

2. *Ibid.*, p. 212 ; N I, p. 189.

sens de l'initiative productrice que l'on trouve chez Platon puisque ce n'est plus l'Idée qui produit le sensible, mais le sensible qui s'élève lui-même inexplicablement à la forme. Inexplicablement : la possibilité du processus définissant la Volonté de puissance comme l'auto-dépassement de l'informe dans une forme n'est jamais expliquée, mais le but n'est plus tant d'expliquer que de donner les moyens de vouloir à la volonté, de donner un domaine à la volonté de volonté.

Abolissant le statut prévalent de l'Idée à quoi se devait tout le regard, c'est à l'étant le plus concret, connu par les mouvements du corps autrement dit par le soi réduit à son domaine le plus ontique et le plus subjectif, que Nietzsche accorde l'initiative. Il ne reste plus qu'à produire dans ce qui est pensé comme un devenir informe, et préjugé être occasion de devenir la forme qu'une volonté subjective est capable d'y appliquer. « Pour Nietzsche désormais l'existence ne saurait se surmonter que dans la création. Le transfert de la réalité dans la puissance de sa loi et de ses possibilités les plus hautes reste alors la seule garantie de l'Être »¹. Il ne reste à Nietzsche que le productivisme, synonyme de platonisme inversé. Le platonisme inversé, c'est la subjectivité au fondement et non l'Idée qui n'est encore qu'une forme de subjectivité non conquérante. Nietzsche demeure dans la même position que Platon tout en renversant la valeur suprême : « Parce que la pensée de Nietzsche reste prise dans l'idée de valeur, il lui faut énoncer ce qui est essentiel pour elle sous une forme quasi régressive, c'est-à-dire comme inversion de la valeur de toutes les valeurs »². Cette valeur de toutes les valeurs est l'agir comme produire et le soi comme créateur.

« Nietzsche lui-même en est venu très tôt à définir sa philosophie comme platonisme inversé. Mais cette inversion ne supprime pas la position fondamentale platonicienne, elle la consolide au contraire par l'apparence qu'elle donne de l'avoir supprimée. L'essentiel consiste en ceci, à savoir que par le mouvement de retour au commencement qu'opère la pensée métaphysique de Nietzsche, le cercle se referme »³. Du coup d'envoi de la métaphysique comme volonté de réduction du soi au visible-et-voir, à son

1. *Ibid.*, p. 221 ; N I, p. 196.

2. GA 5, p. 102 ; Ch., p. 133.

3. GA 6.1, p. 421 ; N I, p. 363-364.

achèvement comme réduction du voir au soi, c'est-à-dire à ce qu'il peut lui-même en faire en toute liberté, la volonté métaphysique initiale a trouvé les moyens d'imposer sa question et de trouver la réponse qui accomplit sa volonté. On pourrait s'attendre à ce que Nietzsche, renouant avec le commencement, puisse en être le dépassement, mais au contraire : « Parce que Nietzsche plus qu'aucun autre penseur métaphysique avant lui s'est rapproché de l'essence de l'hellénisme et que tout à la fois il pense rigoureusement et absolument dans le sens *moderne* de ce terme, il pourrait sembler que dans sa propre pensée s'accomplirait ce démêlement avec le premier commencement de la pensée occidentale. Mais en tant que moderne – elle n'en est point pour autant, elle n'est tout de même pas ce démêlement annoncé, bien plutôt devient-elle inéluctablement une pure inversion de la pensée grecque. Par cette inversion, Nietzsche ne fait que s'emmêler définitivement dans l'envers de cette pensée. À partir de là on n'en arrive jamais à un démêlement propre à fonder une position fondamentale qui *s'avance hors* de la position initiale, de telle sorte qu'elle ne rejette point celle-ci, mais la laisse d'abord resurgir dans ce qu'elle a d'unique et de concluant afin de s'ériger à son tour, *prenant appui sur elle* »¹.

Le point de départ commande l'achèvement et l'achèvement consolide le point de départ ; la question commande la réponse et la réponse consolide la question ; si bien que « le cercle même va se prendre dans sa propre fixité, qui n'a plus rien d'initial »² ; ce cercle est la forme de la métaphysique achevée ; la métaphysique initiale, quant à elle, demeurait encore potentiellement ouverte à son autre-que-soi, la λήθη, et ne pouvait donc pas trouver les termes d'une clôture. Mais, « à se refermer *de la sorte*, le cercle interdit désormais la possibilité de l'interrogation essentielle de la question directrice »³. Il s'agit donc pour Heidegger, afin de libérer la structure propre du soi, et de retrouver par le soi le chemin à l'être et par l'être le chemin vers la vérité du soi, de laisser la métaphysique à elle-même, enfermée dans son cercle, afin de retrouver l'espace même de mobilité de ce cercle, à savoir la question sur la question directrice, la possibilité même de demander « qu'est-ce que l'étant ? » et pour le soi de se rapporter non seulement à l'étant mais

1. *Ibid.*, p. 545-546 ; N I, p. 470.

2. *Ibid.*, p. 421 ; N I, p. 364.

3. *Ibid.*

à l'étant comme présence énigmatique. « Il faut que la question qui jusqu'alors a déterminé toutes choses dans la philosophie, la question directrice : Qu'est-ce que l'étant ?, soit développée à partir d'elle-même »¹. Le monde de Nietzsche est un monde du plein roulant en lui-même ; Heidegger veut penser l'espace impensé de ce mouvement perpétuel, « l'espace de gravité », pourrait-on dire, dans et autour duquel le monde est le monde qu'il est. C'est pourquoi il écrit, dans l'optique d'un dépassement de la métaphysique de la subjectivité : « Le penseur s'interroge sur l'étant dans sa totalité en tant que tel, il cherche le monde en tant que tel. De cette manière, dès le premier pas, sa pensée va au-delà du monde et ainsi du même coup retourne au monde. Sa pensée va au-delà vers ce autour de quoi un monde devient monde. Là où ce « autour de quoi » n'est pas constamment ni explicitement nommé mais tu, mais implicite à sa plus intime interrogation, là ce « autour de quoi » est le plus profondément, le plus purement pensé. Car ce qui est tu est aussi le proprement celé, le plus proche aussi et le plus réel. Là où l'entendement vulgaire ne voit et ne peut ne pas voir autre chose que de l'athéisme, c'est, dans le fond, du contraire qu'il s'agit : *sous les vocables de néant et de mort, c'est l'être, rien que l'être qui le plus profondément se pense, – alors qu'à vouloir se vouer prétendument aux seules réalités on ne s'agite que dans l'inanité pure* »².

L'être de la Volonté de puissance est de poser des valeurs, et elle n'est pleinement elle-même qu'en en posant de toujours nouvelles. La nouvelle morale prônée par Nietzsche, la « morale ascendante », consiste précisément à nous rendre conformes à ce que veut la Volonté de puissance : le dépassement infini qui ne va pas sans la cruauté la plus féroce envers soi-même et envers tout état de stabilité – sans que jamais pourtant soit posée par Nietzsche la question de la possibilité d'un tel épanouissement permanent. L'exigence de cruauté à l'œuvre, dans et comme la Volonté de puissance, oblige celle qui est considérée comme constituant la véritable ipséité, celle de l'artiste producteur de valeurs, à renier sans cesse tout ce qui a été posé et établi, même par lui, afin de continuer à vouloir et poser de nouvelles valeurs.

1. *Ibid.*, p. 422 ; N I, p. 364.

2. *Ibid.*, p. 423 ; N I, p. 365. Nous soulignons.

« Nietzsche ramène ainsi l'*ego cogito* à un *ego volo* et interprète le *velle* à partir du vouloir au sens de la Volonté de puissance »¹. La volonté veut vouloir. Elle n'est pas volonté d'un état de puissance fixé une fois pour toutes (non pas *Wille der Macht*), mais volonté vers toujours *plus* de puissance (*Wille zur Macht*), ou, ce qui est exactement la même chose : volonté de volonté. La volonté de puissance veut son éternel retour, elle se veut elle-même continuellement et pour toujours. Le soi est donc compris comme un pur vouloir qui ne veut pas ceci ou cela, mais se veut soi-même et soi-même en tant que vouloir. La volonté de puissance, c'est la volonté de croître en puissance, c'est le « toujours-plus », c'est donc la volonté de continuer à être accroissement, la volonté de volonté : toujours croître, telle est la forme d'une volonté qui se veut elle-même indéfiniment. L'étant n'est plus qu'une trace inessentielle de ce procès de sempiternel dépassement de soi-même, il n'est plus qu'un simple tremplin à partir duquel le vouloir peut rentrer en soi-même par-delà toute chose, c'est-à-dire continuer de vouloir et, en voulant, de se vouloir. La *Selbstüberwindung* est le caractère essentiel de la structure nietzschéenne du soi.

Il semble donc que le soi apparaisse bien comme une dynamique. On est toutefois encore loin d'une réelle pensée de la vérité du soi. Car Nietzsche, prisonnier de la conceptualité traditionnelle et de la métaphysique de la subjecti(vi)té, persiste, malgré qu'il en ait, à penser le soi comme une substance. La notion d'auto-dépassement présuppose que le soi est d'abord un moi auquel il doit s'arracher pour accéder à un au-delà de toute subjectivité ; en cette démarche, le lien du moi et du soi reste impensé, puisque Nietzsche se contente de dire que le moi est une simple illusion qui doit être éliminée. Dans la *Selbstüberwindung*, on ne va pas du moi au soi afin de comprendre comment le moi est généré par le soi en son être même, on ne pense pas la continuité du mouvement de sédimentation du soi dans le moi en continuité de celui de l'être dans l'étant. Dans l'auto-dépassement, c'est la substance qui se trouve rendue mobile, qui se trouve imprégnée d'un souffle qui la fait se dilater sans se briser. Le fait de pouvoir se rapporter à soi, le fait de pouvoir élaborer la théorie qui porte sur soi-même, n'est jamais pris en considération par Nietzsche qui se contente d'élaborer une *Weltanschauung* aux contours précis mais infondés. La sphère de la

1. N II, p. 146.

subjectivité est toujours substantielle, et la doter d'une mobilité essentielle ne change rien à sa structure refermée : au lieu d'être un point fixe, elle sera un point complexe, au lieu d'un atome une molécule. L'individualité dionysiaque, afin d'être toujours excès, a besoin d'une sphère à briser. Cette sphère, c'est la subjectivité qui se voit moralement obligée à sa propre destruction. L'individualité aristocratique vit de se démolir. Nietzsche pense donc bien la structure du soi comme substance, et c'est la paradoxale raison pour laquelle le sujet-substance ne peut à ses yeux être pris comme site de la volonté de puissance ; il lui faut trouver un domaine à la fois non-substantiel pour rendre possible le mouvement d'auto-dépassement, et capable d'accueillir ce mouvement perpétuel, donc de le recueillir en un site qui par définition porte la marque de la substance. Il lui faut un domaine extensible. Ce domaine, c'est le corps, la « grande raison » dont le soi n'est que la « petite raison » : le corps est le *point dilaté et dilatable* pénétré du mouvement, et le moi n'est que son épiphénomène inerte, l'enregistrement simplificateur, falsificateur et dévitalisant des sursauts de cette vie première. Le corps est cette grande vie dont le moi est le résidu superficiel.

On a donc finalement deux couches substantielles hiérarchisées en profondeur : la substance corporelle, amas de pulsions et donc forcément, en tant que ce regroupement en un étant, refermée sur soi ; le moi-substance, participant de cette unité mouvante primordiale dont il est un reflet appauvri. Ce schéma qui donne toute initiative au corps, qui prend « le corps pour fil conducteur » dit Nietzsche, ne renouvelle en rien la pensée du soi, et l'appauvrit au contraire considérablement. Le soi-même nietzschéen n'est qu'un phénomène de surface dont le corps est le fond de richesse ; mais il n'est nullement expliqué comment la conscience du corps peut appartenir au corps, ni comment le corps, s'il n'est que corps, peut élaborer la théorie qui porte sur lui-même. En outre, les schémas traditionnels de la métaphysique sont appliqués tels quels, à ceci près que ce n'est pas l'âme qui est sujet, mais le corps : Nietzsche demeure prisonnier de la figure de la subjectivité. La forme demeure toujours la même : une structure ontique, une sphère fermée sur soi et regroupant une diversité d'éléments. Le corps est un moi rempli de pulsions, une substance composée de pulsions, un jeu d'instincts sous-jacent, et jamais n'est expliquée la manière dont le plein des pulsions peut engendrer le « vide » et la pureté des formes catégorielles. Nietzsche ne fait que reconduire le schéma

hupokeimeno-ontique de la métaphysique, en se satisfaisant de l'appliquer ailleurs. C'est toujours la substance qui est la mesure du penser, et il n'y a pas plus de différence structurelle entre le moi-esprit et le moi-corps qu'entre le grain de raisin et le pudding aux raisins... Le corps est un tas informe de pulsions échevelées, une unité en ébullition dont la conscience de soi, pourtant affirmée, demeure impensée, insuffisance qui fait la grande mais inexplicable fierté des pensées nietzschéisantes. Le corps devient un asile pour l'ignorance, et son impensabilité est considérée comme la chose la plus haute que puissent proclamer ceux qui pensent. Nietzsche dénonce la connaissance comme illusion, sans dire si la connaissance de l'illusion n'en est pas une à son tour. On se retrouve en fin de compte, pour Heidegger, et malgré les subtilités de façade, face au décevant niveau d'un relativisme bas de gamme.

Ainsi, « que Nietzsche pose le corps à la place de l'âme et de la conscience ne change rien à la position métaphysique fondamentale établie par Descartes. Elle n'est rendue que plus grossière par Nietzsche qui la situe à la limite ou même dans le district de l'absolue absurdité, de l'absolue absence de sens. Mais l'absurdité ne constitue même plus une objection, pourvu qu'elle reste au profit de la Volonté de puissance. « Essentiel : penser à partir du *corps* et s'en servir comme fil conducteur ». Si l'on examine ceci en regard du passage de *Par-delà bien et mal* où Nietzsche pose « notre monde de passions et de convoitises » en tant que l'unique « réalité » déterminante, l'on reconnaîtra assez nettement de quelle manière décisive la métaphysique de Nietzsche se déploie en tant que l'achèvement de la position fondamentale de Descartes, à ceci près que tout y est transféré du district de la représentation et de la conscience (*perceptio*) dans celui de l'*appetitus*, des impulsions et là absolument conçu à partir de la physiologie de la Volonté de puissance »¹. Le pôle de l'ipséité est à présent le corps en tant qu'estimé seul capable de constituer un domaine viable pour le devenir inhérent à la Volonté de puissance. Le soi se trouve donc réduit à la simple corporéité ontique qui, quand bien même elle ne serait qu'un combat entre les pulsions, n'en demeure pas moins un quelque *chose* qui est. Tout étant n'est pas vivant, mais tout vivant est un étant, un équilibre momentané d'instincts, un amas de pulsions qui coexistent au sein d'une même unité. Ainsi, « le

1. N II, p. 150-151.

sous-jacent à la base est pour Nietzsche non pas le moi, mais le corps » : quelque chose comme un sous-jacent à la base, comme un *subjectum*, donne la mesure. La structure subjectale est entièrement reconduite par Nietzsche. La théorie du corps comme fil conducteur révèle que la structure d'un étant, aussi complexe qu'on l'imagine, constitue la règle fondamentale.

Le corps est dit donner à chaque fois un point de vue sur la réalité, une perspective. L'ipséité nietzschéenne se constitue comme continue production d'interprétations par le sujet, processus placé au niveau du corps, et sujet-corps qui projette à chaque fois sur l'étant l'exigence de sa propre volonté de puissance. Aux yeux de Heidegger, les structures de la métaphysique de la subjecti(vi)té ne se sont jamais autant dévoilées : un point de perspective qui impose sa mesure, une tentative de réduction de l'étant à la structure de la subjectivité, une volonté de s'effectuer soi-même. Le sujet ne veut pas pour un jour ne plus vouloir, mais veut pour vouloir vouloir. La subjectivité du Surhomme impose des valeurs, et refuse continuellement les valeurs posées afin d'en poser d'autres et d'être ainsi fidèle à la Volonté de puissance selon le mode de l'*adaequatio*. La valeur est le point de vue porté sur l'étant. En tant que point de vue, remarque Heidegger, la valeur est ainsi toujours posée par un voir et pour celui-ci. Nous retrouvons la structure de la subjecti(vi)té comme réduction et rapport exclusif au visible. La métaphysique accomplit son déploiement dans la pensée de Nietzsche qui croit la dépasser alors qu'il ne fait que la révéler en son être-essentiel et mettre en relief ses traits les plus éminents. N'affirmera-t-il pas lui-même une telle continuité, ne proclamera-t-il pas lui-même sa filiation au passé, proclamant que le sang de Platon, de Spinoza, de Goethe coule dans ses veines, qu'en lui « la famille est au grand complet » ?

« « Valeur », c'est le centre de perspective pour un regard qui a des visées sur quelque chose, ou bien, comme nous disons habituellement, qui compte sur quelque chose, et ce faisant est contraint de compter avec autre chose. Toute valeur entretient d'étroites relations avec un tantième, avec la quantité et le nombre. Les valeurs se rapportent donc toujours à une « échelle de nombres et de mesures » »¹. La pensée de Nietzsche accomplit la réduction du soi

1. GA 5, p. 228 ; Ch., p. 274. Cf. NIETZSCHE, *Volonté de puissance*, Aph. 710, année 1888.

à un moi calculant qui tente d'imposer sa structure à l'étant, sans jamais plus penser cette possibilité même qu'il a d'établir une relation avec un quelconque étant. Le soi n'est pensé que comme un centre de domination. « La valeur est valeur dans la mesure où elle vaut. Elle vaut dans la mesure où elle est posée comme ce qui importe. Elle est ainsi posée par une visée, par un regard sur ce avec quoi il faut compter. Le centre de perspective, le regard, le rayon de visée, tout cela entend bien ici « vue » et voir » en un sens déterminé par les Grecs ; mais ce sens rassemble en même temps toutes les interprétations de l'idéα, au cours de sa métamorphose depuis l'εἶδος jusqu'à la *perceptio*. Voir, c'est ici la représentation qui, depuis Leibniz, est saisie le plus nettement dans le trait fondamental de l'*appetitus*. Tout étant est représentant, dans la mesure où à l'être de l'étant appartient le *nisus*, l'impulsion à entrer en scène qui ordonne à quelque chose de survenir (apparaître) et le détermine ainsi à advenir. L'essence ainsi impulsive de tout étant se fixe de cette manière et pose pour soi un centre de perspective »¹. Ce centre de perspective, c'est la structure du soi telle que la pensée métaphysique l'a fait advenir à notre époque.

Ainsi, de Platon à Descartes, on passe de la visibilité à la représentation ; de Descartes à Nietzsche, de la représentation à la volonté. Cette assimilation du soi à la volonté et de la volonté au corps, donc du soi au corps, est l'affaissement progressif de l'ipséité vers un état d'« abrutissement » ou de « bestialisation », dit Heidegger, au sein duquel le soi aura éteint en lui tout rapport à l'être et à son être. Il ne se définit lui-même, à la fin de la métaphysique, que comme un centre de perspective et de domination de l'étant. Nietzsche refuse tout rapport à l'être ; il n'y a plus d'être, il n'y a plus que de l'étant, non pensé comme *étant* puisque l'être a disparu du champ de la pensée, mais pensé comme corrélat de volonté ; plus de retrait ou de mystère, mais une éternelle disponibilité affirmatrice, une clarté permanente et ininterrogée, avec laquelle le soi se confond, qui le prive de tout espace et de tout élan, laissant ainsi infondé son être-en-projet. « Nietzsche peut dès lors nommer l'être la « dernière fumée d'une réalité qui s'évapore »², et

1. *Ibid.* ; Ch., p. 275.

2. GA 51, p. 34.

« tout ce qu'il y a de pleinement consistant et durable ¹ se transfère intégralement du côté de l'étant, où l'être en vérité n'est rien » ².

Toute cette doctrine est résumée en ces vers de Nietzsche dont l'insidieux sublime nous dissimule le danger pour la pensée : « *Höchstes Gestirn des Seins ! / – das kein Wunsch erreicht, / das kein Nein befleckt, / ewiges Ja des Sein's, / ewig bin ich dein Ja* : Suprême constellation de l'être / Qu'aucun vœu n'atteint / Qu'aucun non ne souille, / Éternel oui de l'être, / Éternellement je suis ton oui » ³. Nous sommes dans l'univers du plein dévoilé. Plus de non, un oui ; un pur jailli détaché de son jaillissement ; plus d'être, de l'étant. Autant dire : « Éternel étant, Éternellement je suis ton technicien », ou « Éternellement je suis étant parmi l'étant, et uniquement cela ». Il n'y a plus que de l'étant dont l'homme est une guise ; dans l'étant, plus aucune profondeur n'est donnée, il n'y a plus rien, plus d'espace dans un univers étouffant où tout est nivelé et n'est que totalité d'étants sans profondeur de présence : « Un tel « dire oui » n'est possible que là où le compte de la totalité du pourtour est, à tous les égards, non seulement complet, mais nivelé » ⁴. Il n'y a plus qu'un soc de présence dont la venue en présence est reléguée dans les arrière-mondes et éliminée de l'horizon de prise en garde de la pensée : c'est bien le nihilisme. Nietzsche ne cesse de dénoncer ce nihilisme et proclame son dépassement grâce à la pensée de l'Éternel Retour de l'identique. Mais cette pensée « d'abîme » l'est en réalité bien peu qui refuse de penser une quelconque « profondeur » dans l'étant, un quelconque horizon, qui interdit de poser une différence entre un être et un moindre-être, la volonté étant la seule valeur pour celui qui sait imprimer sa propre valeur sur l'étant ; bien loin de constituer un dépassement du nihilisme, elle est plutôt son véritable accomplissement : par l'abolition de la différence métaphysique, qui

1. À savoir, le schème métaphysique de la subjectivité, qui avec Nietzsche n'est plus seulement appliqué à l'être mais à l'étant, venant ainsi redoubler sa valeur quand la métaphysique non achevée gardait encore un œil pour l'appel d'air que constitue l'être et tâchait de lui trouver sa localité ailleurs que dans l'étant (cf. Q III et IV, p. 397).

2. GA 51, p. 34.

3. NIETZSCHE, *Dionysos-Dithyramben*, in *Kritische Studienausgabe*, dtv/de Gruyter, p. 405. Pour information, trad. fse, *Dithyrambes à Dionysos*, in *Poésies*, éd. G. Lebovici, p. 175.

4. GA 5, p. 302 ; Ch., p. 363.

maintenait encore *volens volens* l'appel d'air de l'être, le règne de l'étant est totalement installé.

L'Éternel Retour signifie : il n'y a plus que de l'étant. Et c'est au sein de cette fermeture de l'étant sur lui-même – qui est en même temps une fermeture du soi sur soi, une auto-mutilation de cette précompréhension ontologique lui permettant d'être l'« être des lointains » ouvert à l'espace du mystère –, c'est au sein de cette bouillonnante prison qu'est l'univers nietzschéen, que le Surhomme prend place et que s'élabore la doctrine nietzschéenne du soi créateur. L'homme est celui pour qui le monde est devenu si maniable qu'il se donne uniquement comme corrélat de volonté : « Qui sommes-nous ? Nous sommes ceux qui veulent, ceux qui, sur le mode de l'auto-imposition délibérée, érigent le monde en objet »¹. Le monde de Nietzsche est souligné en son incessant devenir, mais l'espace de jeu de ce devenir ne parvient jamais à la pensée : le monde devient une sorte de perpétuelle circulation d'objets et de pulsions au sein d'un univers du plein. Nietzsche prolonge cet « insupportable « état solide » du monde » dont parle Michaux². Nietzsche, reconduit en cela aux yeux de Heidegger par Rilke, « ne médite pas la spatialité propre à l'espace intérieur du monde »³. Croyant libérer la race humaine des arrière-mondes et de tous les dieux, Nietzsche réduit au contraire l'habitation de l'homme à celle du plus irrespirable cloître qu'on puisse concevoir, dans lequel seuls quelques « surhommes » auront théoriquement le courage de faire vœu de stabilité. Pourtant, comme a pu encore le reconnaître Michaux, « il y a toujours bien un hublot ouvert sur un des quatre points cardinaux du monde »⁴, mais ce singulier cénobitisme nietzschéen plonge le soi dans l'obligation de tuer sa propre ouverture au « il y a » et de manger chaque jour le menu qu'aura déterminé l'aveugle et kaléidoscopique économie pulsionnelle de la Volonté de puissance.

Il n'y a plus que de l'étant en mouvement, le domaine de mobilité demeurant en lui-même impensé. Toute référence à l'ouverture propre à la réalité humaine est supprimée et revendiquée par

1. *Ibid.*, p. 303 ; Ch., p. 365.

2. Cf. MICHAUX, *Passages*, « Un certain phénomène qu'on appelle musique » ; *Œuvres complètes II*, p. 364.

3. GA 5, p. 307 ; Ch., p. 369.

4. MICHAUX, *Prédication*, in *Qui je fus* ; *Œuvres complètes I*, p. 100.

l'obligation de tuer toutes les idoles : si pour Heidegger il peut être effectivement souhaitable d'éliminer les faux dieux ou les relations erronées au divin, il ne l'est certes pas de se condamner à l'ignorance de l'espace nécessaire (espace sacré parce qu'indépassable) à l'épanchement du soi dont la structure est constituée par l'intentionnalité et l'origine (premièrement pensable) par cette ouverture à l'espace la sous-tendant, guises fondamentales qui rendent possible toute dynamique du type « Volonté de puissance ». Le soi ne pourrait pas se donner la satisfaction d'annoncer le « crépuscule des idoles » ni la mort d'un « Dieu » ontique, instrumental et maîtrisable par la pensée, dont on cherche symptomatiquement la présence en plein jour¹, s'il ne transcendait déjà par-delà le contenu qu'il entend nier : la présence de l'espace à la pensée préside à toute négation et à toute critique. Cette ouverture structurelle qui constitue l'ipséité et que l'homme ne peut dépasser – quand bien même il la voudrait nier, il l'affirmerait pourtant dans l'acte même par lequel il la veut dépasser – doit pour Nietzsche être bouchée par tous les moyens. Le monde est pur devenir et nous devons sans cesse y revenir, selon l'impératif-postulat de l'éternel retour. La moindre lézarde qui laisserait s'infiltrer le rayon du non-étant doit être colmatée sur-le-champ. Il n'y a plus de place pour le sacré. La nouvelle mythologie nietzschéenne (Dionysos, Apollon, Ariane) n'est qu'une métaphorisation de l'exclusivité de l'étant. Un étant produit un étant qui est ensuite détruit pour produire un autre étant, et ce à l'infini ; l'homme tisse sa toile avec l'assurance présumée qu'il remplit son devoir productiviste ou (s'il nous est permis d'émettre ce néologisme) *créativiste* en participant à ce monoorcde concert de l'étant dans l'étant. De même : Dionysos pose une détermination, Apollon, afin de la détruire et de continuer à se dépasser en vue d'une *créativité* maximale ; et Ariane trouve son chemin seule, comme elle peut, dans le labyrinthe où elle tâche de dévider en rythme sa bobine.

L'*homme créativiste* est voulu et réclamé comme destin de l'humanité, et l'espace du sacré apparaît enclos dans les moiteurs ontiques.

1. NIETZSCHE, *Gai Savoir*, § 125. Pour Heidegger, le Dieu se dit dans la nuit par qui il s'annonce comme donnant précisément ce signe : « *Seine Wesung hat er im Wink* » (GA 65, p. 409).

Le Surhomme est « l'homme dont l'essence est celle qui est voulue à partir de la Volonté de puissance »¹. L'ipséité de cette « bête blonde » se pose comme l'exact contraire et l'ennemi perpétuel de la pensée heideggerienne de l'ipséité. Issu de l'étant, l'homme nietzschéen retourne à l'étant. C'est l'état de l'homme contemporain, technicien de la matière et consommateur de celle-ci. En cette humanité errante et planétaire, le rapport à l'être est quasiment effacé et « la détresse de l'absence de détresse » continue de croître. À travers le refus de ce *Da-sein* (refus dont le corrélat est l'affirmation de l'Éternel Retour comme pensée essentielle), l'homme contemporain côtoie de très près l'animalité. C'est là le point où nous amène effectivement l'inconséquence qui nous invite à nous servir de la pensée pour ne pas penser. L'homme planétaire abdique sa capacité de penser, de se rapporter à son être, de déployer son soi, c'est-à-dire de se rapporter à l'être afin d'accomplir l'ipséité du *Da-sein* ; il devient le bon bourgeois plongé dans cet abrutissement lié à toute forme de complaisance dans l'ipséité inauthentique, celui dont Léon Bloy disait qu'il était « l'homme qui ne fait aucun usage de la faculté de penser »². Cette ipséité impropre, c'est le moi-substance lui-même, et son déploiement généralisé en tant que centre d'appétition arraisonneur d'étant. Le moi ne cesse de projeter partout sa propre structure substantielle et d'y assimiler ce qui dans l'étant peut s'y prêter, c'est-à-dire son aspect (iḍéa). Cette structure elle-même n'est possible pour le moi que s'il s'est toujours déjà interprété sur le modèle de l'étant. Or, pour être une telle possibilité, il est nécessaire que l'étant ait déjà été manifesté par le moi, que le moi ait toujours déjà été dans l'Oouvert qui lui ouvre l'étant en lui faisant entendre le « est ». Si, de Descartes à Nietzsche, on passe de la représentation à la volonté de volonté, la dernière étape est celle qui va de cette volonté à la condition de possibilité d'un tel vouloir, c'est-à-dire de la volonté à ce qui fait qu'un étant puisse être déjà ouvert pour une volonté, de la volonté à l'ipséité, de l'*ego* au *Dasein*, de Nietzsche à Heidegger lui-même.

Pour Heidegger, la pensée nietzschéenne du soi est elle-même régie par les idées et par une conception chosifiée de l'*ipse* malgré et par les encouragements mêmes à aller au-delà de soi-même. Car aller au-delà de soi-même correspond pour Nietzsche à imprimer au

1. GA 5, p. 251 ; Ch., p. 304.

2. BLOY, *Exégèse des lieux communs*, p. 33.

devenir le caractère de l'Être et au devenant le caractère de l'être-présent. Bien que Nietzsche affirme l'éclatement de la subjectivité, Heidegger veut montrer que la formulation de la pensée nietzschéenne laisse voir des structures prouvant l'échec de cette entreprise. Le soi est compris idéalement comme une identité monolithique en deçà d'elle-même quand elle ne se cherche pas, et le dépassement de soi si caractéristique de la pensée nietzschéenne a précisément lieu comme processus de synthèse de la diversité des impressions en une forme. Chez Nietzsche, la sensation est déjà une mise en forme du donné sensible informe (de même l'image vis-à-vis de la sensation, et le concept vis-à-vis de l'image) : « toute impression sensible subit ce processus poétifiant qui en fait un identique »¹. Le soi nietzschéen ne peut vivre que comme *ipse* au service de l'*idem*, ou comme production d'*eidem* : c'est à la fois sa nature et sa tâche. Avant même que la volonté consciente n'accepte de suivre ce processus poétifiant ou créateur de formes, ce soi est conçu comme ne se reconnaissant lui-même que dans la production d'identités. « La raison [est] par essence poétifiante, portée à dégager l'identique en soi. Le sensible nous assaille et nous presse tant que nous sommes des êtres vivants raisonnables, qui, en tant que tels – sans seulement avoir conçu ou réalisé une intention propre – tendent toujours à l'avance à rendre toute chose identique à elle-même, parce que seul l'identique offre la garantie du présent-là et que seul le présent-là assure quelque chose de consistant ; or, rendre consistant c'est mettre en sécurité la consistance »². Le soi ne vit qu'en mettant à l'abri dans la présence et n'est soi-même qu'en se dépassant lui-même d'informe qu'il est vers la production d'un étant-présent ou d'une forme. Le processus de falsification inhérent à l'activité pensante de l'homme chez Nietzsche, est pour Heidegger un avatar du schéma traditionnel de l'activité rationnelle puisqu'il est mise en vue d'étants-présents, bien que ce schéma soit conçu non plus comme donnant accès à une vérité qui n'importe plus, mais comme un organe de l'utilité pour la vie. Si le soi est pensé comme ne pouvant vivre qu'en créant ce qui lui est utile afin de s'y reconnaître et si cette création en quoi il se reconnaît est un étant, c'est que le soi se conçoit sur le mode de la substance, et le fameux auto-dépassement de soi propre au soi

1. GA 6.1, p. 529 ; N I, p. 456.

2. *Ibid.*

nietzschéen, qu'on croit capable d'immuniser ce soi contre le danger de réification, n'est au fond qu'une quête de l'identique et une recherche de l'identification à la morphologie de l'étant. La morphologie de l'étant chez Nietzsche est le devenir, mais le devenir est passage d'un étant à l'autre, d'un état de fixité visuelle à l'autre, et l'auto-dépassement ne peut apparaître au mieux que comme ce perpétuel devenir-étant. L'identification est sans cesse à recommencer, mais elle est la structure du soi nietzschéen. L'auto-dépassement est un chemin vers l'*idem* ; et le soi nietzschéen n'est pas unité éclatée mais un en-deçà de l'identité qui doit à tout prix parvenir à celle-ci, à tout prix c'est-à-dire même s'il faut sans cesse recommencer à donner forme à l'étant et à assimiler le Chaos.

Le processus de falsification de la vie par généralisations successives, ce processus propre à la connaissance humaine selon Nietzsche, est stigmatisé par Nietzsche, mais n'est pas mis en cause dans son existence même ; Nietzsche n'entend pas l'évacuer mais dire les moyens de l'exercer d'une manière plus absolue, c'est-à-dire par-delà tout souci de vérité et dans une préoccupation purement pratique en vue du pro-duire. Si l'essence de la subjectivité est falsificatrice, il faut néanmoins la vivre jusqu'au bout en créant grâce à elle de nouvelles consistances-présentes qui, éphémères, appellent la création d'autres de celles-ci, et ce à l'infini selon un idéal de substantification pratique du monde et de substantialisation du soi. Bien que le soi vive plusieurs substantialisations correspondant à toutes les productions qu'il opère, c'est bien un même processus de devenir-substance qui est à l'œuvre. De même, le fait pour le soi de devoir se faire substance en maîtrisant ses instincts pour produire une forme renforce l'impact du schème substantiel : le soi n'est pas d'emblée substance, mais la substance est acquise, elle se mérite, et la forme de la substance, la substantialité, acquiert une dignité supplémentaire en ce sens qu'elle est désormais non pas un acquis, mais un devoir qu'il faut vouloir. Elle n'appartient à l'essence du soi que si le soi le veut et se dirige vers elle, si bien qu'étant à présent voulue plus que jamais, la substance devient l'unique point de mire impensé de la volonté du soi métaphysique. La subjectivité parvient, lors de l'achèvement de la métaphysique, à s'imposer comme l'unique envisageable et l'unique désirable pour tout individu. Le soi vit ainsi dans le plus parfait oubli de l'être.

Nietzsche ne fait que pénétrer dans la ronde de ce *fatum* que lègue la métaphysique de la subjectivité : un soi réduit à un sujet

producteur d'identités. L'Éternel Retour de l'*identique* consiste à produire sans fin et dans l'ardeur la plus résolue des schémas métaphysiques d'identités et à étendre la sphère du sujet conçu comme substance extensible. « Le caractère poétifiant de la raison nietzschéenne, dit Heidegger, vise à la consistance-présente »¹. Le soi nietzschéen a pour tâche de ne pas être en deçà de sa dynamique identi-ficatrice. Son inhérente et exaltante dynamique n'est donc pas la preuve que le soi nietzschéen serait désubstantialisé, mais, tout au contraire, que le soi est sans cesse en retard sur la guise identitaire qu'il peut produire et pour la production de laquelle est requise toute sa personnalité. Le soi nietzschéen n'est soi-même que quand il produit et dé-couvre de l'*identique*, et l'exercice de cette production est infini. S'il est non-monolithique, c'est donc par défaut et pour n'avoir pas encore su constituer des consistances présentes : il est ainsi non-monolithique mais substantiel. Une fois conquise l'identité d'une forme, le soi doit briser ce qu'il a fait ou se tourner immédiatement vers une autre chose afin de continuer de produire et de se dépasser ; mais il n'y a là aucun argument contre le schème de substantialité au sein duquel est pensé le soi, puisque cette volonté de briser ou délaisser pour dépasser signifie précisément pour le soi se tourner à nouveau vers soi-même comme action d'identification, ce qu'il ne ferait pas s'il se contentait de l'œuvre et s'arrêterait à l'identité produite ; s'arrêter et jouir de la forme, c'est cesser de créer des formes, et c'est pour le soi perdre de vue l'imminence à quoi l'appelle une subjectité qui veut être voulue pour s'étendre et non contemplée pour s'éteindre. Le soi qui vit dans l'auto-dépassement a sans cesse les yeux dirigés sur la substantialité possible, et s'il arrête son action productrice en s'installant dans le produit, il cesse de réaliser le statut qu'attend de lui la subjectité, à savoir un instrument pour son extension. Le soi voulant vivre hors du continuel auto-dépassement n'accomplit pas sa vocation au dé-couvrement ; auto-dépassement de l'individu par lui-même et dé-couvrement continuel de l'étant deviennent synonymes ; le soi n'est mouvement de dépassement de soi qu'en visant l'exhumation de la forme, qu'en regardant vers la forme, et une fois la forme produite, ce regard doit continuer : la substance ou subjectité est l'obsession permanente de l'agir et le soi n'a d'yeux que pour elle, au point qu'une fois produite, une forme est délaissée

1. *Ibid.*, p. 531 ; N I, p. 457.

pour que la subjectivité continue d'être agissante par un recommencement de l'acte producteur. Si l'acte producteur cesse, la subjectivité cesse également d'imposer son emprise. Il n'est donc pas absurde, dans ce contexte et malgré la lettre de la pensée nietzschéenne, de considérer que le soi nietzschéen n'est non-monolithique que pour atteindre l'installation progressive d'une subjectivité intégrale, et que le soi, s'il est certes vécu dans le mouvement, n'en est pas moins conçu inconsciemment d'après un idéal de forme substantielle. La substance demeure un idéal impensé, et le soi doit se résoudre à n'être que sa permanente fabrication ou création par-dessus le Chaos. Le soi veut à la fois se reconnaître dans la substantialité du produit, et se reconnaître dans l'activité incessamment productrice ; il veut non seulement une subjectivité, mais aussi une subjectivité totalement présente, c'est-à-dire la présence doit être en permanence installée et fortifiée par l'agir producteur.

Jamais Nietzsche ne pose la question de l'origine de ce comportement du soi. Le par-delà-soi-même du soi est un en-deçà de la substance ou subjectivité ; son ouverture demeure impensée. Pour Heidegger, le vouloir est *ouvert* à ce qu'il peut vouloir et à ce qu'il veut transformer, pour s'y reconnaître substantiellement et s'y reconnaître comme action substantificatrice. Afin d'être cette disposition du monde, cet aménagement dans la forme, le vouloir doit être ouvert à soi-même et en soi-même¹, afin de conduire un étant devant son regard et de se conduire lui-même devant son propre regard, sans quoi aucune théorie sur son devoir-être ni aucune prise en vue ou transformation de l'étant n'est possible. Mais Nietzsche n'interroge pas l'espace de déploiement du vouloir ni la possibilité de son accès au voulu. Nietzsche n'a pas vu l'espace de déploiement du vouloir, mais il n'a pas non plus manifesté un quelconque désir de thématization intra-subjective du par-delà-soi-même propre à l'individualité : il n'a pas su, comme le fera profondément Husserl avec le concept d'intentionnalité, se mettre en quête d'une quelconque cause pensée de la dynamique subjective ; elle est affirmée Volonté de puissance et voilà tout. Sa dynamique, son vouloir-par-delà-soi-même est vouloir de la forme de la subjectivité. Il n'a pas su découvrir la possibilité intentionnelle de l'auto-dépassement, et encore moins l'être-ouvert à l'espace de l'être qui n'est rien d'étant et permet toute

1. Cf. *ibid.*, p. 50 ; N I, p. 55.

auto-transcendance propre à l'être-homme : ces questions ne pouvaient lui apparaître dans le contexte d'une reconduction de la métaphysique de la subjecti(vi)té où l'être-présent demeure un absolu impensé dont la présence propre n'est jamais interrogée. Le Chaos ne se donne pas au soi nietzschéen comme occasion de travailler une relation fondamentale entre l'ipséité qui s'ouvre à lui en son obscurité non préhensible et lui qui, en cette obscurité, s'ouvre à l'ipséité ; il n'est que ce par-delà quoi des formes substantielles doivent être produites à niveau moyen dans la fabrication, à niveau plus élevé dans l'art. L'être-soi n'est atteint par le soi nietzschéen que dans « l'intensification réciproque de toutes les facultés en tant que le fait d'être-par-delà-soi-même et ainsi en tant que le venir-à-soi-même dans la suprême transparence de l'être »¹. Et quand l'abîme de la vie ou ses contradictions apparaissent, c'est un moteur qui entraîne le soi à être suffisamment fort pour continuer de trans-figurer le sombre en clarté, pour continuer d'être métaphysique : les contradictions de la vie et les vicissitudes du devenir, les conflits et les luttes apparaissent « non pas en tant que du moralement abominable, mais comme entraînant l'assentiment »². Cet assentiment au Chaos, dans le but d'y produire une forme, constitue une forme de négation de l'être-propre du Chaos qui, pour Heidegger, demande à être pensé comme possibilité sombre mais réelle de jaillissement : il y a aussi du « non » dans le « grand oui » de Nietzsche, et la prise en compte du devenir lui fait oublier la dimension propre au sens de « être ». Le devenir n'est pas une objection contre l'être, sauf si l'être est conçu comme Être ou comme un Étant absolu et identique en quoi rien ne devient ; or, cette conception de l'être est celle de la métaphysique, et Nietzsche pour qui l'être n'apparaît que de cette manière, ce pour quoi il en nie la validité bien qu'il reporte le schéma de l'étantité sur le devenir lui-même, reconduit ainsi par sa critique même de l'être par le devenir la conception métaphysique de l'être comme simple étant. Si la pensée parvient à regarder l'être originairement, non pas comme l'autre du devenir mais comme l'espace du déploiement au sein duquel un étant devient, comme la donation à laquelle le « il y a » de tout étant devenant prend sa source, alors le devenir n'est aucune objection pour lui mais l'expression de son déploiement.

1. *Ibid.*, p. 214 ; N I, p. 190.

2. *Ibid.* ; N I, p. 191.

Une énigmatique pensée de Pascal, qui ne voyait certes aucun point fixe ni étant stable auquel se référer, énonce ainsi de manière sibylline : « Toutes choses changent et se succèdent. Vous vous trompez, il y a... »¹, et ce « il y a » ouvre sur l'abîme – que Nietzsche classe comme Chaos pour décharger la subjectivité d'une tâche qui l'éloignerait de sa clôture.

Consentir à la réalité n'est rien d'autre que continuer ce que nous sommes malgré les obstacles, et pour Nietzsche cela revient à continuer de trans-figurer, c'est-à-dire de faire de la clarté (*Verklären*), d'amener à la clarté. Le soi n'est soi qu'en posant la lumière et en transmettant, tout de même et à force de volonté, de la lumière au soi, c'est-à-dire de la dia-phanéité à un étant devenu plus opaque dans l'événement du nihilisme. Le principe de l'éclaircie de l'étant n'appartient à rien d'autre qu'au sujet qui ne peut se souhaiter plus au centre de l'étant en totalité, créant ainsi le dispositif (*Gestell*) intégral de son utilisation potentielle, dispositif travaillant à éliminer toute pensée questionnante et ipséité engloutie dans son agir ontique non questionnant. Tout devient, aux yeux de Heidegger, humain et vie humaine, trop humain et perspective humaine, et l'origine ou le fond de l'être-homme n'apparaît plus dans l'espace de questionnement possible puisque le soi réduit à la subjecti(vi)té a verrouillé le questionnement en se réduisant à l'état de pur technicien du donné impensé. La Justice nietzschéenne « est, en tant que l'exercice d'une puissance perspectiviste, en tant que le fait de construire de la façon la plus élevée et la plus vaste, d'ériger en jetant des fondations, le trait foncier de la vie même : « vie » étant ici tout d'abord conçu en tant que vie humaine »². La question fondamentale, la question de l'être est oubliée depuis longtemps, mais c'est désormais la question directrice elle-même, celle qui interroge l'être de l'étant ou l'étantité, qui tombe dans l'oubli, et avec elle les dernières possibilités de penser dans un sens fondamental. Tout est analytique, tout a forme humaine ; la métaphysique n'appartient pas au domaine de questionnement et n'y a jamais appartenu, mais bien plus, la préoccupation questionnante propre à la métaphysique, la question de l'être de l'étant, disparaît qui pouvait encore en demi-teinte dénoter un souci pour ce qui n'est pas que de l'étant puisque, à tout le moins, « la métaphysique résiste à

1. PASCAL, *Pensées*, fragment 3.

2. GA 6.1, p. 584 ; N I, p. 502.

définir l'être comme un étant, quelque tentée qu'elle soit de le faire »¹ ; à présent accomplie en toutes ses possibilités, la métaphysique éteint la propre forme de questionnement qui est la sienne car elle est, comme anthropomorphie du regard ou subjecti(vi)té, totalement appliquée. « L'anthropomorphie appartient à l'essence de l'histoire terminale de la métaphysique et détermine de façon médiate la décision du pas transitoire »².

L'homme est disposé dans le dispositif, placé dans le *Gestell*, il est l'étant technicien, le travailleur de l'étant se tenant au milieu de l'étant. Le vouloir humain se veut depuis le commencement comme décision contre le voilement, mais certains compromis le satisfaisaient autrefois sans que l'auto-imposition fût intégrale. À présent « vient au jour, dans le cours de la métaphysique moderne, l'essence longtemps en retrait de la volonté qui s'y déployait depuis plus longtemps encore – volonté qui apparaît comme être de l'étant. Conformément à cela, le vouloir humain, à son tour, ne peut être auto-imposition que s'il force tout, *a priori*, avant même de le dominer, à entrer dans sa sphère. Pour ce vouloir, tout devient, de prime abord, et donc par la suite, irrésistiblement – matériel de la production s'imposant à travers et contre tout. La terre et son atmosphère deviennent matières premières. L'homme lui-même devient matériel humain que l'on attelle aux buts proposés »³. L'être-homme se perd dans les buts ontiques, et la question de son origine disparaît, masquée par le bruit de la préoccupation quotidienne ; le soi est pensé comme une chose et la chose absorbée par le soi, le soi et la chose s'évaporent donc dans un dispositif de calcul qui les dépasse tous deux et pourchasse la terre – le don de l'être – à donner tout ce qu'elle peut donner pour que la volonté de volonté continue de s'imposer, autrement dit pour que le soi continue de s'éviter en voulant vouloir et dans le tourbillon (*Wirbeln*) de l'action permanente. « L'humanité de l'homme et la choséité des choses se diluent, à l'intérieur du propos délibéré d'une production dans la valeur mercuriale d'un marché qui non seulement embrasse, comme marché mondial, la terre entière, mais qui, en tant que volonté de volonté, tient marché dans l'essence même de l'être et fait ainsi venir tout étant au tribunal d'un calcul général dont le règne est plus

1. Q III et IV, p. 397.

2. GA 6.1, p. 590 ; N I, p. 507.

3. GA 5, p. 289 ; Ch., p. 347-348.

tenace là même où les nombres n'apparaissent pas en propre »¹. Le seul espoir est de poser cette question de l'appartenance si forte entre l'étant et l'homme, qui nous fera retrouver l'appartenance fondamentale de l'être et de l'être-homme : comment un accord peut-il en arriver à être si facilement établi ? La relation fluide de l'étant et du sujet est-elle possible autrement que sur la base d'une pré-entente de l'un par l'autre ? Dans ce cas, *le soi est un être-ouvert et ne peut vivre son être-propre (Eigentlichkeit) en ramenant le monde à lui mais en se donnant au monde donnant, afin de se laisser dire ce qu'il est lui-même comme appropriation (Eignen) donnée* – ce qui revient dans un premier temps à faire revenir l'être comme être. C'est pourquoi Heidegger pose la question suivante, simple, sobre, mais ébranlant toute pensée si on la suit : « D'où vient que l'être de l'étant et l'être de l'homme [*Menschenwesen*] soient inséparables ? Comment se tiennent-ils, si l'être n'est pas une fabrication de l'homme et si l'homme n'est pas davantage un simple cas particulier à l'intérieur de l'étant ? »².

Il faut également penser ce qui dans l'être de l'être, dans le « il y a » de la donation, permet une générosité telle qu'un effacement du prépotent soit possible au point qu'advienne « le laisser-être dans lequel l'être a laissé l'étant »³. L'être laisse être l'ère technique ; le règne de l'étant est présence insistante du voilement de l'être qui est voilement. Il faut comprendre en suivant le sillage du don ce règne alarmant. La solidarité de l'être de l'étant et de l'homme est ce qui vient éclater aux yeux à l'époque de la technique ; les yeux auxquels la métaphysique a donné la primauté sont pleinement ouverts et doivent donc l'être à ce qui les entoure en premier lieu comme étant le commerce général (*Umgang*) dessiné par l'époque de la technique. On peut alors formuler ce souhait : que les hommes regardent ce en quoi ils vivent quotidiennement puisqu'il s'agit pour eux de voir à tout prix ; que chaque volonté de voir constate la nuit qui la nimbe et dont elle sourd ; alors, à partir de leur positivisme lui-même, ces volontés seront conduites au mystère, « Chacune feu d'un gouffre, et toutes constatant / Les énigmes par les lumières »⁴. C'est là l'unique chance de poser, à partir de l'enfermement

1. *Ibid.*, p. 292 ; Ch., p. 351-352.

2. GA 7, p. 122 ; EC, p. 144.

3. GA 6.1, p. 445 ; N I, p. 386.

4. HUGO, *Plein Ciel*, in *La Légende des siècles*, p. 724.

moderne du soi dans l'exclusive échéance à l'étant, la question d'un accord si solide qu'il permette les facilités techniques contemporaines, et de rétrocéder jusqu'à la possibilité de cet accord afin de se retrouver face à l'opacité donatrice originaire et de la prendre définitivement en garde. La crise porte en son cœur la solution, et cette solution passe par un nouveau regard posé sur l'être-homme, un regard qui ne l'apprécie plus en tant qu'*animal rationale*, c'est-à-dire en tant qu'un vivant comme les autres dont une propriété serait la raison, mais qui l'apprécie en tentant de comprendre comment cette raison qui donne son pouvoir *syn-optique* à l'homme peut se déployer – dans l'histoire d'une part, et c'est ce que nous avons vu désormais, mais d'autre part et surtout, ainsi que nous devons à présent le voir, *comme telle*.

« Cette solidarité de l'être de l'étant et de l'être de l'homme, peut-on seulement en discuter, aussi longtemps que la pensée demeure attachée au concept de l'homme admis jusqu'ici ? »¹. C'est pourquoi la tâche urgente qui s'adresse pour Heidegger au penseur est d'accéder à l'être de l'homme ou à l'origine du soi, être ou origine qui ne doit pas apparaître comme un amalgame de deux éléments ouverts devant soi par le soi (l'animal d'une part, la raison d'autre part), mais une essence propre et originaire. Il faut distinguer le soi et l'animalité afin d'être conduit sur le chemin conduisant précisément lui-même vers le soi propre comme *Dasein*. La confrontation avec Husserl nous a menés à la tradition et à ses sources, puis celles-ci nous ont fait revenir à la crise contemporaine (à laquelle Husserl était déjà attentif mais en d'autres termes) qui voit l'abaissement de l'humain au rang d'un animal gagnant en travaillant le droit à la réalisation considérée légitime de ses pulsions. Il s'agit donc pour Heidegger de saisir l'essence de l'homme en arrachant son concept à ce à quoi aboutit la modernité, à l'animalité ; il faut dégager la sphère propre de l'être-homme. Une fois cette dernière libérée, nous saurons trouver de nouveaux fondements pour asseoir définitivement le *Dasein* suggéré par la confrontation avec Husserl, et en dégager sa *Sache* : l'être.

En retraçant les principales étapes de l'histoire de l'être et en regardant agir la pensée dominante – celle qui s'incarne chez Nietzsche et empêche encore le soi, en le faisant persister dans la

1. GA 7, p. 122 ; EC, p. 144.

subjectivité, de regarder dans le don de l'être –, nous avons montré comment se compénétraient la compréhension ontique de l'être de l'étant et l'égologisation du soi. Nous avons sans cesse vu à l'œuvre la dynamique cachée d'un *ipse* au cœur de l'*idem* auquel désire se réduire le soi. La structure de l'*ego* est commandée à chaque instant par l'inquiétude mystérieuse et constitutive du soi en son être, inquiétude qui tente de se voiler à elle-même. Le moi, c'est l'oubli de soi de ce soi qui se rapporte originellement à l'inquiétant. « L'essence de la conscience, c'est la conscience de soi »¹, une conscience de soi vecteur de l'apparaître², laissée dans l'ombre et pourtant sans cesse agissante par son incessante proximité avec l'être, sa vigilance insue. Pour l'achèvement nietzschéen de la métaphysique, « l'être est la dernière fumée d'une réalité qui se volatilise »³ ; mais Heidegger souligne cette vigilance de la conscience à l'être, conscience qui ne pourrait même pas dénoncer l'être au nom d'une conception jugée plus idoine de la vérité si elle ne se tenait pas dans la proximité à l'être. Cette vigilance secrète et oubliée fait dire à Heidegger que l'être, loin d'être poussière et fumée, est l'ardeur la plus intimement en retrait du *Dasein* humain⁴.

La sclérose de toute métaphysique qui voudrait se constituer dans la subjecti(vi)té est à présent mise en lumière, la désobstruction de cette métaphysique ayant été précisément rendue possible par cette conscience de soi entée sur l'être et malgré elle toujours vigilante à l'être. Si bien que, ne veillant pas à sa propre vigilance, cette conscience qui comprend l'être, conduit aujourd'hui secrètement le soi devant un double aspect contradictoire, la plaçant simultanément devant le néant du nihilisme et les dons de la technique ; la conscience est ainsi invitée par cette situation contradictoire à regarder le néant et la donation comme le déploiement d'un Même, et à retrouver ainsi l'être qui n'est rien d'étant. La métaphysique a vu se succéder différentes nominations de l'être qui ne voulaient pas nommer son voilement constitutif et ne le regardaient donc pas en tant qu'être ; une fois toutes les possibilités utilisées, apparaît alors le Chaos nietzschéen et la perspective technique érigeant le sujet en maître de l'étant ; à force d'oublier le nom de l'être et de lui

1. GA 5, p. 256 ; Ch., p. 309.

2. *Ibid.*, p. 146 ; Ch., p. 179.

3. NIETZSCHE, *Crépuscule des idoles*, § 42.

4. GA 33, p. 20 ; AM, p. 28.

attribuer des concepts de substitutions, l'être ne répond plus : « Je t'ai donné un nom qui n'est pas le tien / Je t'appelle autrement et tu ne réponds pas »¹. L'être ne répond plus, mais la donation est toujours manifeste pour celui qui veut bien regarder à quelle profusion aboutit le néant sur lequel peut paradoxalement bâtir l'époque de la technique alors qu'un néant déclaré seul fondement devrait avoir tout englouti depuis longtemps. Le soi se retrouve face à une donation non-étante ou à un non-étant (né-ant) donateur. Pour retrouver un accès possible à ce qui apparaît à la fin de la métaphysique comme ce qui a été éteint par le soi depuis le commencement, il faut que le soi retrouve une attitude propre et sache interpréter son essence selon ses comportements fondamentaux, il faut que le soi se retrouve en son *Eigen*. L'ipséité en sa vérité doit être dissociée de cette subjectivité dont l'accomplissement de la métaphysique a révélé la domination à notre époque. L'homme vit bien en deçà de ce qu'il peut, et la subjectivité dominante finit par le réduire au rang de l'animal. Cette chute dans l'animalité guette continuellement l'humanité qui se laisse porter par la dérive technologique. La structure du soi en sa vérité se conquiert contre la figure comportementale de l'animal, à laquelle Nietzsche ramène l'homme, qui le définit dans *Par-delà bien et mal* comme « animal dont le caractère n'est pas encore fixé ». La première tâche est donc de mesurer la dérive à laquelle aboutit le pulsionalisme nietzschéen, afin d'extirper le soi de l'animalité selon les manières d'être de laquelle cette doctrine devenue pensée commune continue de le comprendre. La seconde, de dégager en vérité la structure du soi afin de porter à la question sa possibilité même.

1. REVERDY, *Autres jockeys, alcooliques*, in *Les jockeys camouflés ; Plupart du temps*, p. 257.

2) IPSÉITÉ ET ANIMALITÉ

« Si plantes et animaux sont privés du langage, c'est parce qu'ils sont emprisonnés chacun dans leur univers environnant, sans être jamais librement situés dans l'éclaircie de l'être ».

HEIDEGGER, *Lettre sur l'humanisme* ¹.

L'analyse heideggerienne de l'essence de la vie et du comportement animal prend place au sein de la méfiance générale de notre auteur envers toute forme d'explication biologiste ou psychologue de l'essence de l'homme. Heidegger réagit contre les préjugés métaphysiques dont le nietzschéisme est la manifestation la plus violente. Nietzsche est l'ennemi intime de la pensée heideggerienne, dans une opposition dont M. Haar a relevé l'intensité ² ; et c'est sur le fond de cet arrachement à l'état d'esprit de cette doctrine, qui est aux yeux de Heidegger l'incarnation de la métaphysique à sa limite, que ce dernier veut atteindre la détermination propre et non réductrice de la réalité humaine. Les premiers travaux de Heidegger, terminologiquement situés dans la mouvance phénoménologique, portent d'abord sur le psychologisme, que l'on peut considérer comme une variante de l'afflux perspectiviste ou relativiste qui s'est emparé de la question de l'origine de la subjectivité ; les premiers intérêts intellectuels du jeune Heidegger rejoignent aussi la critique phénoménologique de toute attitude aboutissant à l'appauvrissement de la spécificité de l'être-homme. Il demeurera toujours impossible, pour Heidegger, de prendre appui sur toute interprétation qui amoindrirait la portée de ce que l'ipséité humaine comporte de singulier ; la penser d'après le schème de l'animalité est pour lui un non-sens puisque l'homme déploie des possibilités dont la source ne peut être située dans l'animalité, auquel cas l'animal les déploierait aussi.

La pensée nietzschéenne effectue immédiatement l'amalgame de l'homme et de l'animal, et le porte à sa limite inférieure puisque

1. GA 9, p. 326 ; Q III et IV, p. 82-83.

2. Cf. M. HAAR, *La fracture de l'histoire*, p. 143 sq. M. Haar souligne également l'expression : « l'adversaire le plus intime ».

l'homme se voit d'emblée identifié à ce qu'il a de moins possible. « Nietzsche ne parle du vivant que dans un sens général, et ainsi ne tient pas compte de la limite spécifique entre l'animal et l'homme. Nietzsche a tout loisir de procéder de la sorte avec d'autant moins de scrupules que – conformément à sa façon métaphysique de penser – l'homme, quant à son essence, est posé en tant qu'animal »¹. C'est la raison pour laquelle, après plusieurs siècles où l'essence du soi a été théorisée en fonction de la définition de l'homme comme animal qui porte en lui la capacité rationnelle en tant que critère instrumental de puissance sur la nature et non en tant que critère ontologique discriminant, en tant que décoration et non en tant que distinction, « il s'agit d'abord de décider en quoi l'animalité consiste et dans quel sens doit se comprendre la définition, prévalente jusqu'alors, de l'essence de l'animal « homme », la distinction réelle que lui confère son caractère raisonnable »². La figure de l'animal est exploitée et déterminée par Heidegger afin de révéler l'irréductibilité de l'ipséité au comportement animal, l'être-propre ou l'*Eigen* de cette ipséité qui est à l'œuvre dans l'homme. L'analyse de l'animalité, développée par le cours de 1930 sur les *Concepts fondamentaux de la métaphysique*, constitue une preuve par l'absurde. La chute du soi dans la compréhension de soi comme animalité améliorée est la conséquence spéculative rigoureuse du cheminement métaphysique de la pensée et de toute réduction du soi au moi : tel est le risque auquel la démarche heideggerienne entend nous sensibiliser. En déterminant la manière d'être de l'animal, c'est-à-dire le rapport que ce dernier entretient avec son environnement immédiat, Heidegger entend souligner en négatif la singularité de l'être-relationnel propre à cette subjectivité humaine qui, définie comme *Dasein* ou ouverture à l'être, se confirme ainsi dans son irréductibilité au mode d'être compulsif de l'animalité. Avec Nietzsche, la métaphysique finit par penser l'homme selon les guises de l'animalité : il est donc urgent de rappeler que l'homme, avant tout enfermement de soi dans une essence réductrice, est un être des lointains, cet être pour qui il y a de l'être. Heidegger constate les symptômes de la dérive de la pensée contemporaine, puis, en une subtile démarche

1. GA 6.1, p. 516 ; N I, p. 445.

2. *Ibid.*

contrapuntique, définit l'essence de l'animalité pour en mieux excepter l'homme.

**a) La modernité et son sens commun :
la confusion de l'animalité et de l'essence de l'homme.**

Nous sommes face au danger d'une dérive qui croît avec l'insistance de la figure du surhomme « technologique », homme de l'insensé, du règne de l'étant et de la violence technique. Nietzsche croit effacer tout ce qu'il y a d'humain dans l'homme, croit le faire accéder au sur-humain, en le coupant de toute relation à l'être, dénoncé comme arrière-monde et conçu selon le modèle de l'être-présent ; mais il ne réussit par là qu'à le couper de ce qui dépasse précisément l'homme et lui donnerait d'établir ses quartiers dans le plus-que-l'homme ; son « surhomme » n'est rien d'autre qu'un sujet-substance consolidé dont l'élasticité est conquérante. Le soi le plus haut correspond chez Nietzsche à l'affaissement complet de l'ipséité dans l'étant corporel dont les pulsions déterminent la personnalité. Le soi garde la structure substantielle du moi de la métaphysique, seuls changent le pôle de cette substance et le lieu de son effectuation. On est ainsi en présence d'une ontothéologie de la substance vivante : le soi non seulement est corporéisé, identifié au corps, localisé ontiquement à un point précis et déterminé de l'espace mesurable, mais il est en outre pulsionnalisé ; il se constitue comme un étant agissant, voulant, arraisonnant, dominant, comme un point de vue sur l'étant, un centre de perspective et d'interprétation qui, au lieu de laisser être l'étant dans son être être l'étant qu'il est, fait de tout étant un étant disponible pour une volonté de puissance et un bien consommable support de l'acte de rentrer-en-soi-même d'une personnalité voulante.

La volonté de puissance à l'œuvre dans et comme structure du soi est aussi le nouveau nom de l'être de l'étant – confusion du sujet et de l'être propre à la métaphysique de la subjectivité et désormais manifestée au profit de la subjectivité. L'Éternel Retour signifie que l'étant n'est plus rien d'autre que l'étant, sans référence à quoi que ce soit qui pourrait lui être extérieur et constituer ainsi l'occasion d'une fuite dans un arrière-monde. On a donc un étant sans profondeur ni fondement, sans espace pour sa mobilité même. Nietzsche veut abolir la différence entre l'étant et une vérité qui,

quelle qu'elle soit, devrait lui donner consistance ; il entend supprimer l'ombre diffusée par le vieux « monde intelligible », par ce monde qui, même éliminé, règne encore dans la seule qualification du sensible comme « monde sensible ». Parler d'un monde sensible, même comme seule réalité vraie, c'est aux yeux de Nietzsche rester prisonnier des schémas dualistes du platonisme. S'il n'y a plus de monde intelligible, il n'y en a plus de sensible. Il n'y a qu'un seul monde, éternel et clos sur lui-même ; il demeure toutefois que ce monde, comme le montre la pensée nietzschéenne et comme le remarque Heidegger lisant Nietzsche, *est* ou se déploie (*west*) de manière sensible, et cette revalorisation nécessaire du monde dans son aspect sensible, loin d'accomplir le dépassement souhaité de la topologie platonicienne, ne fait pour Heidegger que la renverser, mettant le sensible à l'initiative.

Le nihilisme affirme l'absence de fond de tout étant. Rien n'est en soi, et c'est sur la base de ce constat premier que Nietzsche entend dépasser la métaphysique en affirmant que, dans un monde sans signification ni finalité, tout est susceptible de devenir valeur pour une volonté de puissance. Afin que cette volonté s'affirme en et pour elle-même, il faut que l'étant sur lequel elle jette son dévolu afin de le dépasser et d'accomplir sa propre essence ne contienne en lui aucun « vide consistant », il faut que le vide soit vidé de sa présence, car ce « vide » serait sinon une occasion pour la volonté de puissance de fuir en dehors de ce monde vers un autre monde jugé imaginaire, autrement dit de ne pas prendre en compte d'une façon totalement exclusive l'étant. L'étant est bien victime du nihilisme, il flotte dans le vide, mais ce vide qui s'impose de toute part, Nietzsche entend nier sa valeur de manifestation : il est chaos, il n'est rien, comme son nom l'indique, et de ce rien, rien ne doit être tiré, si ce n'est l'abolition de ce rien en vue d'une sacralisation de l'étant ; puisqu'il n'y a rien derrière les choses, il n'y a rien d'autre que l'étant. Le rien n'est rien, et la révélation du rien à l'essence de l'homme non plus. Ne demeure que ce séduisant mouvement de la vie dont l'irrationalité postulée dispense de tout questionnement, ce maelström pulsionnel qu'il faut épouser et dont l'absurdité revendiquée met à l'abri de toute méditation, ce tourbillon de vie inexplicé et à propos duquel toute volonté d'explication est d'avance condamnée comme symptôme de l'esprit décadent qui ne se satisfait pas de l'« innocence du devenir »¹. Le devenir (*Werden*)

1. C'est à se demander pourquoi Nietzsche se donne encore la peine d'expliquer

est pourtant bien ce qui par excellence est digne (*würdig*) d'être pensé. Le sujet chante la vie sur fond inextricable d'amertume et incite à l'immersion de la subjectivité dans le devenir producteur, mais ne pense pas l'espace de jeu qui accorde le déploiement d'une telle vie. « Cette profusion de vie, l'immense qui le cerne et s'avance dans la clarté, jamais il ne les comprend »¹.

Que le rien puisse s'imposer au soi dans l'angoisse, et donc constituer une forme de « réalité », un élément, sans quoi il ne nous effraierait pas, ne nous regarderait ni ne nous concernerait, cela ne vient pas à l'esprit de la pensée de la Volonté de puissance. Le dépassement nietzschéen du nihilisme est une fuite devant l'abîme de l'être ou la négation de ce que ce nihilisme révèle véritablement : un renvoi de l'étant au-delà de lui-même, vers un rien, certes, mais vers un rien qui *est* et qui déploie, un rien qui *est* en déployant, et qui est également ce dont surgit quelque chose – un rien qui n'est pas extérieur à l'étant mais « colle » à l'étant comme son espace de déploiement. Le vide qui se révèle est destiné par Nietzsche à apparaître comme ce dont il ne faut en rien se préoccuper afin de retrouver l'innocence du devenir, c'est-à-dire l'étant pris comme un instrument au service d'une volonté de puissance. L'étant ne possède plus aucun être en quoi une sortie de la Volonté de puissance hors de l'exigence de sa propre essence serait possible. Il s'agit pour Nietzsche de persister dans l'abolition de toute différence entre l'étant et son être. Il n'y a plus qu'une Volonté de puissance se voulant perpétuellement elle-même en prenant appui sur un étant qui n'a plus rien en lui que du chaos, afin de pouvoir se donner comme le lisse corrélat de l'activité d'une volonté subjective s'affirmant soi-même sans cesse et désirant son retour éternel. Le champ d'apparition de l'objet est dessiné par la volonté qui le vide de tout mystère et le voue à être continuellement avalé. Le vouloir nietzschéen ressemble finalement bien plus à Cronos avalant ses enfants et refusant de les libérer, qu'à Dionysos dont la fonction primordiale est celle de dévoiler l'espace intérieur et la dimension

quelque chose et d'établir malgré tout une pensée cohérente, à moins que ce ne soit pour expliquer qu'il ne faut plus expliquer, plus penser, plus parler... On aura compris que la pensée de Nietzsche, malgré ses subtilités, ne parvient pas à échapper à une médiate réduction d'elle-même au relativisme le plus banal.

1. HÖLDERLIN, *Rousseau* : « *Des Lebens Überfluss, das Unendliche, / Das um ihn und dämmert, er fasst es nie* ».

cachée dont chaque individu est dépositaire¹. La volonté veut qu'il n'y ait plus rien que du vouloir et du voulu, sans aucune différence qualitative au sein du monde ni degrés de fondement à l'intérieur de l'étant. « La destitution du supra-sensible supprime également le purement sensible et, par là, la différence entre les deux »². Avec la différence entre le monde vrai et le monde sensible, avec la différence métaphysique, c'est la *trace* de la différence ontologique qui disparaît.

La volonté de puissance se doit d'être pour elle-même clôture, infinie digestion du monde considéré comme un aliment (qu'on se remémore les multiples développements de Nietzsche sur l'indignité de la dyspepsie³). L'univers nietzschéen est un univers d'enfermement : rien ne peut filtrer, aucun espace dans les choses, tout est confiné, encapsulé (*verkapselt*) dit Heidegger : l'étant est renfermé sur lui-même si bien que, sans référence à rien, sans fond, il n'est même plus un étant, mais un fonds dans lequel le vouloir peut venir puiser les occasions de son propre accroissement. La volonté de puissance peut ainsi se replier sur elle-même et dans ses propres buts créateurs. *L'étant nietzschéen de consistance non spacieuse, sans pores, rend possible par sa propre accaparabilité cet accaparement de la volonté.*

Il n'y a plus d'étant en tant que tel, mais seulement des corrélats de l'agir du vouloir, des pulsions qui favorisent ou contrecarrent celles de l'individu. Le soi vit ainsi dans un univers *d'attraction et de répulsion*, au milieu de ce qui lui permet de gagner de la puissance et de ce qui lui en fait perdre : « Qu'est-ce qui est bon ? Tout ce qui *exalte* en l'homme le sentiment de puissance, la volonté de puissance, la puissance elle-même. Qu'est-ce qui est mauvais ? Tout ce qui vient de la faiblesse »⁴. Le soi n'est plus qu'un étant soumis aux autres étants, qui provoquent en lui tel ou tel afflux ou reflux de puissance. Avec ce pulsionalisme, on retombe dans le mécanisme théorique le plus convenu, à ceci près que les règles de ce mécanisme sont affirmées concerner une vie pulsionnelle inaccessible à la pensée : elles sont indéterminables et la présence du mécanisme, jamais démontrée, n'est que postulée. Ce qui à l'époque

1. Cf. J.-P. VERNANT, *L'univers, les dieux, les hommes*, chapitre « Dionysos ».

2. GA 5, p. 209 ; Ch., p. 253.

3. Cf. notamment *Ecce homo*.

4. NIETZSCHE, *Antéchrist*, § 2.

de Descartes était appliqué uniquement à la *res extensa* devient la structure même de la *res cogitans* dont les facultés, au dire de Nietzsche, falsifient la réalité¹ et nous désapprend la véritable essence des choses bien plus qu'elle ne nous la révèle. Il y a pour Nietzsche dans la pensée un élément intrinsèquement subversif qui interdit l'exacte appréciation de la réalité. L'esprit est porteur d'une différence primordiale qu'il désire plaquer sur le réel afin de le mieux saisir, ne faisant par là qu'appauvrir et falsifier son objet. Cette mise en cause empirico-pulsionnelle de l'esprit nous fait retomber au niveau d'un traditionnel relativisme, qui pour Heidegger nous déporte bien loin du sérieux de la pensée et apporte de l'eau au moulin des lieux communs les plus éculés. Lieu que Léon Bloy a pu dénoncer ainsi : « Évidemment, si on donne sa parole d'honneur que « rien n'est absolu », l'arithmétique, du même coup, devient exorable et l'incertitude plane sur les axiomes les plus incontestés de la géométrie rectiligne. Aussitôt, c'est une question de savoir s'il est meilleur d'égorger ou de ne pas égorger son père, de posséder vingt-cinq centimes ou soixante-quatorze millions, de recevoir des coups de pied dans le derrière ou de fonder une dynastie »².

Qui ne voit que Nietzsche, en refusant toute créance à ce que l'esprit peut révéler, non seulement condamne tout discours y compris le sien, mais également, en séparant l'esprit de la véritable teneur des choses, utilise les mêmes schémas séparateurs et les mêmes grilles de différenciation que l'héritage métaphysique qu'il proclame refuser. Il y a donc un *fatum* de cette différence entre l'essence et l'existence appliquée aux choses par l'esprit ; nous sommes en elle, Nietzsche également est en elle au moment où il la nie, car sans elle, nulle différenciation possible entre ce qui est vrai et ce qui est faux, ce qui a de la valeur et ce qui n'en a pas, qui plus est entre une « vie ascendante » et une « vie décadente » ; au moment où Nietzsche affirme la non-valeur de la différence, la *séparant* ainsi de ce qui a de la valeur, au moment où il affirme la non-valeur de l'esprit et la valeur du corps, il se meut malgré lui

1. Si toute faculté intellectuelle et tout discours sont effectivement falsification, quelle valeur accorder au discours nietzschéen lui-même... : par une certaine radicalité perspectiviste, Nietzsche s'expose à de toujours efficaces contre-argumentations.

2. BLOY, *op. cit.*, p. 39.

dans une différence métaphysique dont il inverse la valeur des pôles.

Nous sommes tous jetés dans la pensée et partant dans la différence ; elle est un destin, qui s'impose au soi et constitue son être. La différence, quoi qu'il advienne, nous rattrape, et précède sa propre mise en cause qui l'atteste au lieu de l'abolir. Elle nous précède, nous construit, nous conduit et nous contient. Seul l'*animal* peut demeurer enfermé sur soi, indifférent à ce qui est extérieur à sa sphère pulsionnelle. Seul il peut ignorer la sollicitude, cette ouverture à autrui, cette sym-pathie originelle qui engendre le sentiment de la pitié. La pitié est refusée par le nietzschéisme ; elle constitue la grande tentation de Zarathoustra, tendance que Nietzsche affirme à plusieurs reprises et comme s'il luttait contre l'essence de l'homme, ne pas pouvoir vaincre en lui-même. La pitié est la marque de l'être-en-dehors-de-soi et de l'être-avec propres à l'homme, dont Heidegger trouve la fondation existentielle dans le *Mit-Dasein*. Le soi de l'homme se rapporte à ce qui n'est pas lui en tant qu'il n'est pas lui, alors que l'animal écarte de soi tout ce qui ne concerne pas la sphère de ses instincts. Le soi de l'homme établit comme tel une relation à l'altérité comme telle, car comme précompréhension de l'être, le soi désigne l'être-présent d'un étant dans sa stance propre ou son indépendance loin de la sphère subjective, et c'est le comportement propre à l'essence *délotique* de la parole : « La monstration [*Kundschaft*] n'est pas seulement le site où advient la manifesteté, c'est du même coup le siège de la manifesteté de ce qui est autre ou contraire »¹. Le soi ne serait pas celui qu'il est s'il ne précomprenait pas la présence d'un fond de chaque étant, s'il ne se rapportait en soi-même à la différence de l'être et de l'étant qui lui permet d'apprécier chaque étant dans le mystère de sa présence avant de fuir l'angoisse de cette énigme en transformant l'étant en objet puis en outil. La précompréhension de la différence au cœur de l'étant entre ce que l'étant est et l'origine de son avènement à l'être est le point où se noue l'essence de l'homme, et Nietzsche ne s'y trompe pas qui fait de l'abolition de toute différence ontologique l'occasion d'une évasion en dehors de l'humanité. Reste que le fait d'abolir cette différence ne signifie manifestement pas aller au-delà mais bien plutôt, en renouant avec la structure même de l'animalité, tomber en deçà de l'homme.

1. GA 33, p. 135.

À travers la suppression de cette différence métaphysique qui, comme nous l'avons montré au chapitre deuxième¹, exprime la différence ontologique à l'envers, c'est finalement cette différence ontologique que Nietzsche entend indirectement faire disparaître. Autrement dit, la pensée nietzschéenne a pour fin la suppression de la possibilité même que possède et qui possède l'homme de se rapporter à l'être, donc à son propre être. La suppression de la différence métaphysique puis ontologique ferait tout bonnement disparaître le soi – dont l'être est d'être rapport à cet être – et jusqu'à la possibilité même de penser. Nous apparaît la pleine signification des vers de Nietzsche déjà cités : « Éternel oui de l'être / Éternellement je suis ton oui ». Cette phrase exaltante dissimule le plus grand danger². Non seulement l'être est un « oui », il est par conséquent privé de toute possibilité de renvoi à une quelconque *Nichtung* ou à un quelconque non-étant *agissant*, à une quelconque absence de fond dont l'étant jaillirait comme de sa vérité ; il est la réalité la plus claire et la moins mystérieuse, une perpétuelle affirmation confisquée par le sujet sans que l'acte même de s'affirmer, c'est-à-dire l'acte de jaillir, soit pris en garde dans son indépendance propre et mis en perspective avec le fond nocturne dont il jaillit. Mais également, l'homme se réduit lui-même à n'être que le oui de ce oui, il est autrement dit convié à se calquer sur cette absence complète de différence et à renier sa propre personnalité différenciatrice – qui le porte à l'interrogation sur son être – au profit d'une abolition de soi. Le soi est invité à s'étantifier lui-même, il est encouragé à devenir la parfaite adéquation à un monde étantisé. Le « oui », comme volonté pour la subjectivité de rentrer en elle-même afin d'y trouver l'élan pour une domination perspectiviste de l'étant, porte la marque d'un « non » général prononcé intérieurement d'abord face à l'étant devenu simple occasion de transformation, mais par là même la marque d'un non prononcé à l'être comme venue en présence ou donation de cet étant – aspect de donation qui ne peut être pris en garde par une subjectivité visant son propre accomplissement et non ce par quoi tout comportement lui est accordé. La sonorité du « grand oui » dissimule une négation

1. Voir la fin du deuxième point du chapitre II.

2. L'Éternel Retour clôt l'étant sur lui-même, il fait « tourner l'être dans l'ouvert », ce qui « signifie « dire oui » à l'ensemble de l'étant à l'intérieur du pourtour le plus vaste » (GA 5, p. 302 ; Ch., p. 363).

assourdie mais non moins réelle, puisque pour dire « oui » à soi-même, la Volonté de puissance doit agir en disant « non » à la face du monde tel qu'il se donne ; Nietzsche semble être conscient de cette difficulté de sa pensée puisqu'il affirme la présence, dans la nature dionysiaque de l'homme qui veut, de la simultanéité du « faire-non » (*Neinthon*) et du « dire oui » (*Jasagen*)¹. Ce pourquoi J.-L. Chrétien a pu souligner que le « non généralisé » est la marque d'un « oui exsangue »². Ce « oui exsangue » est pour Heidegger celui qui, replié dans la subjectivité et pour trop aimer son accomplissement séparé, ne sait pas penser l'unité de son soi avec le déploiement de l'être ni dire « oui » à la prise en charge de la venue à l'éclosion.

Avec la pensée issue de Nietzsche, l'essence du soi humain se tient dans l'alarmante et continuelle imminence d'être cantonnée à la pure animalité : le soi conçoit sa structure comme simple alternance d'attraction et de répulsion au sein d'un horizon exclusivement pulsionnel. Réduire le moi à un agrégat de pulsions en lutte pour accroître leur puissance, revient à appeler l'homme – selon différentes façons plus ou moins subtiles qui vont de la création artistique à la conquête de l'univers – à la maîtrise globale de l'étant : ce que Mallarmé a pu appeler « l'instinct de ciel », et Heidegger plus précisément l'appel de l'être qui n'est rien d'étant, est détourné du lieu de sa vocation, cantonné au district de l'étant, éparpillé au gré de cette diversité, et la dynamique de cet appel constitutif de la conscience (sans lequel aucune manifestation ni vision ni utilisation d'étants ne seraient possibles) est ainsi mise au service d'une productivité dont les compulsives recherches scientifiques de notre époque, dans le domaine de l'infiniment petit (l'étant le plus infime) comme dans celui de l'infiniment grand (l'étant le plus large), et la manie de l'information en tout genre, sont des symptômes suffisamment éloquents.

Dans cette claustration obligatoire et officielle de son être-soi, dans la déformation de plus en plus grossière et donc de plus en plus visible de son essence, le sentiment du péril parvient toutefois à percer, attestant le travail continu de la différence ontologique : « Girafes faméliques / Ô lécheuses d'étoiles, / Dans le trouble de l'herbe / Bœufs cherchant l'infini, / Lévriers qui croyez / L'attraper

1. NIETZSCHE. *Sämtliche Werke*, KSA Colli u. Montinari, Berlin, 1980, VI, 366.

2. J.-L. CHRÉTIEN, *De la fatigue*, p. 150.

à la course, / racines qui savez / Qu'il se cache dessous, / Qu'êtes-vous devenus / Pour moi qui suis perdu / Vivant, sans autre appui / Que les sables nocturnes ? »¹. C'est ce danger que pressent Heidegger au moment où il rédige le cours de 1930 consacré à rétablir la différence ontologiquement déterminante entre l'homme et l'animal, soit entre la différence ontologique et l'indifférenciation ontique. Il ne s'agit plus pour Heidegger de penser l'homme comme un animal évolué ou en évolution, mais de placer l'identité à l'œuvre en l'homme dans le district ontologique qui lui convient.

Certes, tout le monde ou presque s'entendra à distinguer l'homme de l'animal : l'homme demeure en dernière instance celui qui peut s'identifier avec l'animal, et qui n'est donc pas, dans et par cet acte même, un animal, ce dernier ne le pouvant pas. Mais, si l'on s'accorde à reconnaître cette différence entre les deux essences, bien peu agissent ou pensent comme si cette différence qu'ils admettent était véritablement effective : on affirme cette fondamentale distinction, mais on fait ensuite comme si elle n'existait plus. Or, ce qu'entend montrer Heidegger est justement la fondation ontologique précise de la différence essentielle de l'ipséité et de l'animalité, entre la différence ontologique et ce qui n'a pas accès à cette différence, entre l'homme qui, par nature, précomprend l'être et l'animal chez qui cette dimension ontologique n'apparaît pas. Tout au long de son analyse, Heidegger renoue avec la veine du premier de ses travaux officiels, sa thèse de 1913 sur et contre le psychologisme². Par la radicalité de son propos, il inscrit également sa pensée dans une tradition qui, de saint Augustin à Pascal, affirme non seulement l'appartenance de l'ipséité à un autre ordre ontologique que celui de l'animalité, à une autre région ou un autre niveau d'être, mais fait aussi de la relation du corps et de la conscience du corps, une relation de figure à réalité. « Ce que nous connaissons de l'homme, l'animal, le fou de la civilisation, le gardien de la culture, et même la personnalité, est-ce que tout cela n'est pas comme l'ombre sur lui de tout autre chose, que nous appelons le *Dasein* ? »³. La finalité toujours présente et toujours avouée est d'exorciser le démon de toute philosophie : l'explication

1. SUPERVIELLE, in *Le forçat innocent*, *Œuvres poétiques complètes*, p. 264.

2. Cf. GA I.

3. GA 29-30, § 2b, p. 9 : « *Ist das, was wir vom Menschen kennen, das Tier, der Narr der Zivilisation, der Hüter der Kultur, ja sogar die Persönlichkeit, ist all das*

psychologique, « cette corruption viscérale de notre époque »¹. Car « notre vie spirituelle est aujourd'hui – vis-à-vis d'elle-même et vis-à-vis de l'histoire – largement coincée dans cette impasse, où elle ne peut plus ni avancer ni reculer, dans l'impasse que constitue l'opinion insensée selon laquelle quelque chose serait conçu et assimilé lorsqu'il serait expliqué psychologiquement et anthropologiquement dans sa provenance. Parce qu'on peut ainsi tout expliquer, on paraît se tenir de manière objective face à tout. On se persuade que ce procédé, objectif et psychologique, d'expliquer et d'évaluer chaque chose à partir de son origine psychologique serait tolérance et souveraine liberté, alors qu'au fond c'est la plus confortable et la moins périlleuse des tyrannies, dans laquelle on ne met absolument rien en jeu, pas même son propre point de vue »².

**b) Identité animale et structure fondamentale
de l'être-homme : l'ouverture d'un champ de pensée
pour la manifestation d'un nouveau type d'identité.**

Avant de commencer son analyse, Heidegger souligne les difficultés méthodologiques liées au projet d'expliquer la vie et le vivant³. Ce qui pourrait nous apparaître comme une simple coquetterie de scientificité est en fait absolument déterminant, non pas seulement dans son contenu, mais avant tout dans sa forme, car, la simple existence de ce scrupule, le simple fait qu'on puisse poser cette question (à savoir : comment aborder conceptuellement le vivant ?) est en lui-même porteur d'une réponse, et signifie à lui seul autant que le contenu même de l'analyse qui suivra. À travers ses différentes œuvres, Heidegger ne cesse de s'interroger sur ce qu'il est en train de faire, sur la légitimité de sa démarche ou sur ce qu'il a déjà établi antérieurement, il ne cesse de revenir à ses propres travaux. Certains ne voient là que vanité. Mais c'est tout au contraire la profondeur même de la démarche heideggerienne qui se

nur als Schatten an ihm eines ganz Anderen, dessen, was wir das Dasein nennen ? ». CFM, p. 23.

1. *Ibid.*, § 44, p. 272 : « ... dieses innersten Verderbs unseres Zeitalters ». CFM, p. 276.

2. *Ibid.*, p. 271 ; CFM, p. 275.

3. GA 29-30, § 43.

manifeste dans ce scrupule souvent incompris ou interprété avec rapidité : Heidegger s'interroge continuellement sur ce qu'il est en train de faire, car il questionne dans la direction des conditions de possibilité de l'action qu'il est précisément en train de mener, et ce afin que la démarche philosophique ne soit pas extérieure à la Chose. Ce que l'on prend pour de la mégalomanie ou de la mise en scène est ainsi le cœur même d'une démarche rigoureusement transcendante, un effort toujours renouvelé et une tension conceptuelle jamais relâchée, la radicalité d'un transcendentalisme que Heidegger entend dès 1924 comme l'accomplissement de la phénoménologie. Ainsi, reconnaître que la vie est inaccessible immédiatement, et se demander comment la pensée va pouvoir investir un tel domaine d'opacité, c'est souligner implicitement qu'aucune connaissance immédiate de la vie n'est possible au soi, qui comme tel, et c'est là l'essentiel, inscrit ses racines noétiques dans un autre sol. Le soi n'est pas d'abord vie, puis, de manière médiate ou dérivée, pensée. Il est avant tout rapport à quelque chose comme l'être, qui seulement lui permet de poser une question comme celle de l'essence de la vie. L'existence même de la question nous renseigne ainsi précieusement sur celui qui la pose.

Par ces quelques scrupules méthodologiques, Heidegger nous en apprend ainsi beaucoup plus que ce qu'il formule explicitement. Il n'y a pas de retour possible à l'immédiateté vitale, puisque cette immédiateté, dans le cas du soi qu'est l'homme, n'existe pas. Elle n'est que le résultat d'un processus d'abstraction à partir duquel la pensée cesse de se regarder et de regarder ce qu'elle fait, pour s'absorber dans un objet qu'elle croit être pur parce qu'elle ne regarde plus que lui. On estime de coutume que la pensée est seule guettée par le danger de l'abstraction, mais on voit ici que l'acte d'abstraction concerne toute réalité coupée de ce sans quoi elle est, la pensée coupée de l'étant, certes, mais désormais aussi la vie coupée de son domaine d'apparition. Une vie directement accessible, c'est-à-dire sans référence à cette possibilité inhérente au soi de *penser* la vie, c'est là quelque chose qui n'existe pas, puisque toute apparition de la vie comme telle est accompagnée d'un rapport cognitif : *prononcer* le mot même de vie, c'est contredire ce qu'on vise par ce qu'on dit.

Ce n'est donc rien de moins que le mythe romantique du lien originel avec la nature que Heidegger remet en cause par la simple forme de son questionnement. Avoir des difficultés à déterminer

l'essence de la vie est tout à fait « naturel » à un être qui ne tire pas exclusivement son être de cette forme d'étant, mais qui, par le seul fait qu'il *re-garde* cet étant en tant que tel et tente inlassablement de déterminer son essence, est situé d'emblée dans une autre contrée que ce qu'il vise. Le soi de l'homme ne saurait trouver les principes de son être dans le vivant, ou dans une quelconque parenté avec l'animalité dont on ferait ensuite inconsidérément le principe de la pensée qui pense l'animalité. Notre soi plonge ses racines dans un élément qui n'est pas de l'étant, ni de l'étant vivant, ni la vie. Il est ailleurs pour pouvoir s'y rapporter. Il n'y a aucune relation d'immédiateté entre la vie et notre ipsité : en tant que notre soi a sous les yeux cet objet qu'est la vie, il demeure amarré à un autre espace qui lui permet précisément de se déployer en direction de ce qu'il vise. Le regard n'est possible que par la présence en arrière-plan de ce qui lui donne d'être ce qu'il est ; un étant n'apparaît comme tel que dans un vide qui lui permet de rayonner *dans son être*, de déployer sa présence, une obscurité donatrice d'espace dans le rapport à laquelle seulement le regard peut *avoir lieu*. La profondeur du regard est amie de la nuit. Comme le dit ce beau vers de J.-L. Chrétien : « Sous les paupières l'ombre coule plus forte »¹.

La forme même du questionnement heideggerien empêche ainsi toute possibilité de point de départ intuitif dans la nature vivante, toute intuition bergsonienne de la durée originelle subjective, toute intuition (intellectuelle) immédiate du corps de type schopenhauerienne, tout mythe rousseauïde de retour à la perfection naturelle. Le lien humain au corps n'acquiert sa possibilité que dans cette relation originelle à son propre être qu'entretient le soi avec lui-même. La relation du soi au corps, le sentiment insigne qu'il possède un corps dans toute sa pesanteur, n'est jamais une conscience immédiate, mais toujours un détour à partir du soi comme comprenant l'être et son propre être. L'instinct est en lui-même ontologiquement étranger à la sphère de la compréhension d'être, ce qui différencie précisément l'homme de l'animal : « Le saut de l'animal vivant à l'homme parlant est aussi grand, sinon plus, que celui de la pierre inanimée à l'être vivant »². Bien plus, l'instinct en tant que tel n'est jamais pur chez l'homme éveillé (sauf pathologies), puisqu'il est toujours grevé, au moment même

1. J.-L. CHRÉTIEN, *Traversées de l'imminence*, p. 37.

2. GA 39, p. 75 ; HH, p. 79.

où il surgit, d'une manifestation qui dépend de la conscience et de questions sur son origine, son essence ou sa signification ; il n'est jamais laissé pur pour lui-même, et même l'abandon le plus hédoniste aux instincts ne se fait qu'au détour d'une sévère discipline dont les acrobaties et stratagèmes caractérisant le libertinage ne cessent de témoigner. En toute rigueur, l'immédiateté instinctive n'existe pas en l'homme ; toute pulsion, de manière aussi minime que ce soit, est toujours déjà interprétée ; chez l'homme, l'instinct n'existe pas de façon pure et purement instinctuelle, mais seulement, dit *Sein und Zeit*, comme *Stimmung* ou tonalité (ré-sonance) affective. La connaissance du corps n'est pas en elle-même corporelle et, en sa racine, ne dépend pas du corps. Une précompréhension d'être l'a toujours précédée. Ce lien permanent de la pensée à l'être qui accorde la possibilité d'une conscience rend possible la connaissance du corps en ce sens que c'est par la précompréhension ontologique que celui-ci nous apparaît seulement alors suffisamment pour faire l'objet d'une intimité.

Heidegger peut affirmer que l'essence de la vie, et de la vie animale en particulier, n'est jamais vraiment connue, qu'elle demeure énigmatique, se situant par-delà toute interprétation mécanique ou anthropomorphique¹ : ce serait ne rien saisir de l'originalité de la démarche heideggerienne que de croire qu'il souligne alors une restriction ou une incapacité de son propre penser ou du penser en général ; car l'essentiel est justement de remarquer que *cette incapacité en un domaine est la révélation d'une capacité fondamentale en un autre*, que la structure du soi ne saurait être empruntée à la structure du vivant, que l'homme ne saurait ressentir ou penser exactement ce qu'est la vie puisqu'il ne lui appartient pas éminemment. *Reconnaître se heurter à l'essence de la vie et à la difficile détermination de celle-ci, c'est dessiner en creux l'essence même du soi qui révèle ainsi habiter un autre district ontologique que celui du simple vivant.* « De tout étant qui est, l'étant vivant est probablement pour nous le plus difficile à penser, car s'il est, d'une certaine manière, notre plus proche parent, il est en même temps séparé par un abîme de notre essence ek-sistante. En revanche, il pourrait sembler que l'essence du divin nous fût plus proche que cette réalité impénétrable des étants vivants ; j'entends : plus proche selon une distance essentielle, qui est toutefois en tant que distance

1. GA 7, p. 281-282 ; EC, p. 332.

plus familière à notre essence ek-sistante que la parenté corporelle avec l'animal, de nature insondable, à peine imaginable »¹. Se mettre en quête d'une inatteignable animalité signifie donc avant tout pour Heidegger penser le secteur de cette différence ontologique que nous habitons.

Ainsi, que de réponses en un simple aveu de difficultés ! Ne pas pouvoir s'inscrire pleinement dans la vie afin de pouvoir révéler sa teneur exacte ne signifie donc pas une incapacité du soi, mais révèle au contraire la dignité même de son essence à laquelle il reste ordonné en tant qu'il se situe dans la vérité de l'être dont la vie naturelle n'est qu'une manifestation. Cette difficulté pour le soi à se transposer dans un autre étant est précisément la marque que cet étant est bien *autre*, d'un *autre* genre, et que l'ipséité demeure donc irréductible à toute forme connue d'étant. Ainsi, « la transposition ne consiste pas en ceci que, perdant pour ainsi dire mémoire de nous-mêmes, nous ferions le plus possible comme si nous étions l'autre étant. C'est l'inverse : elle consiste dans le fait que nous-mêmes sommes précisément nous-mêmes et que c'est ainsi seulement que nous créons la possibilité de réaliser, même *en tant qu'autres* vis-à-vis de l'étant, l'accompagnement de celui-ci »².

On en apprendra donc plus sur le soi si on quitte le schéma métaphysique classique de l'homme comme fondant son ipséité dans la structure de l'*animal rationale*. L'homme n'est pas d'abord un vivant qui, en plus d'autres qualités, aurait la caractéristique – somme toute accidentelle au milieu de la continuité du vivant (à partir de laquelle penser le surgissement de l'intellect pur demeure difficile) – de posséder quelque chose comme une pensée et une parole ; au contraire, ne pouvant avoir d'intuition immédiate de la vie puisqu'il s'efforce de mettre en œuvre une pensée qui n'y parvient (ou croit y parvenir) qu'avec les plus grandes difficultés, le soi humain est *d'abord* une pensée : non pas *animal rationale*, mais plutôt, si l'on reste dans ce schéma conceptuel, une *ratio animalis*. La pensée précède tout dans les comportements humains, tout et surtout le désir d'aller chercher un fondement premier dans une intuition du vivant qui ne peut précisément être objet de désir et de recherche que parce qu'elle manque. L'*animal rationale* se pense comme tel, se pense comme un vivant. Il est en vérité une *pensée* qui

1. GA 9, p. 326 ; Q III et IV, p. 82.

2. GA 29-30, p. 297 ; CFM, p. 300.

se pense comme un vivant qui pense, et non un vivant qui se pense comme un vivant. *La structure du soi, ce n'est pas la vie avec quelque chose de plus, mais la vie, c'est au contraire la structure du soi avec quelque chose de moins.* La vie, c'est le reflet de la structure du soi, de ce principe obscur et inconnu qui coule au fond de l'âme. Comme le dit Cioran, « Une cascade en sourdine figure bien ce qu'on nomme ordinairement l'âme »¹. De cette eau souterraine, la vie est une figure.

En dernière instance, tout provient de notre capacité d'étonnement à l'endroit de la présence de la chose ; c'est cette possibilité, la plus originaire, qui doit pour Heidegger donner la mesure ; nous sommes en elle et c'est cela qui constitue la manifestation de l'*apriorité* en nous d'un rapport au mystère de l'être. L'*animal rationale* est d'abord *ratio animalis*, c'est-à-dire pensée qui prend place au cœur de l'étant, qui accomplit une percée au cœur de cet étant, pensée qui s'animalise ou s'étantifie – les *Séminaires de Zollikon* parlent d'incarnation.

Heidegger veut malgré tout dépasser ce traditionnel conglomérat lexical et conceptuel que l'on commet en définissant l'homme comme l'*animal rationale*. Il faut dépasser ce référentiel en dégageant ce qui se dit précisément dans le fait d'avoir la raison. Mais, dans le même temps, Heidegger ne veut pas se contenter d'une autre démarche traditionnelle qui consiste à s'appuyer sur la raison pour montrer que l'être-homme n'est pas l'animalité ; il ne s'en remet pas à la « conception et traduction archi-connue et univoque » qui réduit la portée du λόγος à la seule raison : il est vrai que « si nous faisons cela, tout alors devient clair d'un seul coup : l'animal peut bien avoir un certain mode de chercher à prendre connaissance et de percevoir, il n'en reste pas moins non raisonnable, à la différence de l'homme qui est l'animal raisonnable. [...] « Une bête ne peut pas dire « je » ; elle n'a pas de soi ». Certes, ainsi tout devient simple et net. Mais la question subsiste : [...] retenons-nous le contenu [...] originaire du concept de λόγος ? »². Heidegger refuse donc toute solution dont la commode facilité ne ferait que retenir l'essence de l'homme, malgré le privilège accordé à la raison, sous l'angle de l'animalité. À ses yeux, vouloir distinguer l'être-homme de l'animal sur la base de la présence de la raison dont le concept demeure comme tel

1. CIORAN, *Crépuscule des pensées*, in *Œuvres*, p. 427.

2. GA 33, p. 125-126.

impensé possède un double inconvénient : d'une part, la raison n'apparaît pas dans sa spécificité propre puisque le λόγος reste impensé ; d'autre part, la raison apparaît de la sorte comme le prolongement plus sophistiqué d'une animalité primordiale dans le domaine de laquelle on continue de se placer pour interpréter l'origine de l'ipséité. Avoir la raison serait ce qui permettrait à l'homme de développer jusqu'à son efficacité dernière – par un meilleur calcul de sa vie et une plus grande faculté de déployer ses connaissances – les virtualités d'une animalité qui serait considérée comme sa base d'épanouissement. Il ne s'agit donc pas pour Heidegger de sortir du problème trop rapidement en insistant uniquement sur le fait que l'homme possède la raison et que l'animal en possède moins ; sinon, seule une différence de degrés ne pourrait s'empêcher d'imposer sa différence quand il s'agit de montrer la différence de nature entre l'être-homme et l'animalité, et tout serait déterminé en fonction d'un schéma conceptuel selon lequel la rationalité ou l'humanité en général serait seulement résultat d'une animalité évoluée ou accomplie.

C'est pourquoi, dans le cours de 1931 (GA 33), s'appuyant sur une conceptualité aristotélicienne qu'il médite en sa teneur originnaire de sens et venant compléter le cours de 1929-1930, la pensée heideggerienne se pose une difficulté. L'homme et l'animal possèdent tous deux la faculté de percevoir et vivent ainsi dans un mode de relation avec l'environnement. L'animal tisse des liens de connaissance avec cet environnement, et le vivant en général possède des propriétés relativement fortes. La marque du vivant (plante, animal) est l'appartenance à l'ἔμψυχον, à ce qui possède une âme lui donnant la croissance, l'évolution et, dans le cas de l'animal, la motilité. Le vivant n'est pas ἄψυχον, dépourvu d'âme. « La plante et l'animal sont ainsi dotés d'une âme, ἔμψυχα. Le ζῷον a même la possibilité de prendre ce qui se donne dans son environnement ; il a τὸ κριτικόν¹ : la possibilité de *discerner* et de *discriminer* quelque chose, par exemple épier la proie, la guetter, savoir s'y prendre, connaître les lieux où se tient la proie, se protéger contre les prédateurs, etc. Chercher à prendre connaissance, cela signifie donc en propre l'animal »². L'homme et l'animal partagent cette capacité commune de prendre connaissance. Reste à savoir si

1. Cf. ARISTOTE, début de *Métaphysique* Γ 9.

2. GA 33, p. 124.

ce qui constitue l'accomplissement de l'animalité, d'une part est partagé de la même manière par l'homme, d'autre part constitue la façon la plus propre de déterminer l'essence de la connaissance chez l'homme. Le concept de connaissance s'épuise-t-il pour l'homme dans l'acte de prendre connaissance de telle situation, et l'être-homme lui-même s'épuise-t-il dans la recherche de connaissances variées ? La source animale de la connaissance et l'origine de la connaissance sont-elles superposables ?

Heidegger prend alors appui sur une nouvelle distinction aristotélicienne entre l'ἄλογον, ce qui est dépourvu de parole, et le λόγον ἔχον, ce qui possède la parole. « Il en résulte une subdivision des forces en δυνάμεις ἄλογοι et δυνάμεις μετὰ λόγου : les forces dépourvues de parole et les forces dirigées par la parole »¹. Si « chercher à prendre connaissance qualifie en propre l'animal »², doit-on en conclure que l'animal est μετὰ λόγου ? « Tout de même pas, car cela vaut justement comme la définition spécifique de l'homme qui le différencie de l'animal : l'homme est ζῷον λόγον ἔχον, cet animal qui peut la manifestation-monstration [*Kundschaft*]. L'animal par conséquent est ζῷον ἄλογον ; mais en tant que ζῷον, il est pourtant ἔμψυχον, dès lors pas ἄψυχον. Ainsi les subdivisions en ἄψυχον – ἔμψυχον, et ἄλογον – λόγον ἔχον ne se recouvrent pas. Même à l'intérieur des ἔμψυχα, des étants vivants dotés d'âme, il y a, par conséquent, des ἄλογα (plante, animal). Là où il y a ψυχή, il n'y a pas d'emblée λόγος »³. Cependant, on peut facilement objecter à Heidegger que l'animal possède une force de communication, que les animaux font usage de signes pour transmettre des informations vitales. Mais cette réalité des comportements animaux suffit-elle à attester la présence du λόγος chez l'animal ? Il faut pour cela méditer la teneur propre du λόγος ou de la parole au sens fort, c'est-à-dire dont l'origine ne se confond pas pour Heidegger avec le langage comme moyen de communication. Dans le texte que nous venons de lire, Heidegger définit le λόγος comme *Kundschaft*, autrement dit comme pouvoir-manifester quelque chose. Seul l'homme est dit vivre dans cette possibilité. Que signifie dès lors pouvoir manifester, pour que ce domaine différencie au sein d'un même ἔμψυχον l'homme et le simple vivant ?

1. *Ibid.*, p. 117.

2. *Ibid.*, p. 124.

3. *Ibid.*, p. 124-125.

Heidegger n'écarte aucune difficulté : il faut à la fois garder à l'esprit les propriétés propres de l'animal et la façon insigne dont le λόγος est *Kundschaft*. Ainsi, « il faut tout d'abord nous en tenir à ce qu'Aristote met en lumière comme états de faits : justement que l'animal est αἰσθητικόν, κριτικόν – sur le mode du discriminer ; il nous est tout aussi peu licite de glisser de côté la signification que nous avons déployée du λόγος au sens de *Kundschaft* »¹. Les propriétés de connaissance de l'homme et de l'animal semblent se rejoindre d'un point de vue extérieur, mais l'origine de la supériorité quantitative et qualitative de la capacité de connaître de l'homme est indépendante des guises de l'animalité. Car cette origine se situe dans le λόγος. Mais l'animal n'a-t-il pas le λόγος puisqu'il a possibilité de communiquer ? Non, car posséder la communication ne signifie pas montrer ni viser un étant tel qu'il est dans son indépendance d'étant hors de la sphère naturelle des besoins, mais seulement un état de la complexion pulsionnelle qui n'a besoin de rien d'autre pour se communiquer que de s'exercer par mode de pression sur ce à quoi il s'adresse. Le λόγος revêt une signification beaucoup plus ample ; « Λέγειν : cueillir, recueillir, assembler, poser l'un auprès de l'autre et ainsi poser dans un rapport l'un avec l'autre ; de cette façon, poser ce rapport même. Λόγος : la relation, le rapport. L'unité de cet ensemble domine et régit la relation des membres en rapport. Λόγος est donc la règle, la loi ; certes, point comme quelque chose qui se tiendrait en suspens quelque part au-dessus de ce qui est régi, mais comme ce qui est le rapport lui-même : l'intime assemblage et la jointure de l'étant qui se tient en relation. Λόγος est l'*ajointement* [*Gefüge*] *régissant*, l'*assemblément* de ce qui est relié entre soi »². Telle est la force propre du λόγος, derrière laquelle il faut savoir lire la capacité propre à l'être-homme de pouvoir bâtir des réseaux de connexions au sein de l'étant et dans l'ambition de les *donner à voir comme tels*, sans empreinte subjective ou idiosyncrasique, mais dans la nudité de leur être-là.

Le λόγος n'est pas seulement langage communiquant, mais parole ou *Kundschaft* ou manifestation ou monstration de ce qui est comme il est dans son unité ontique propre et non uniquement dans son rôle pour telle situation vitale subjective. La *Kundschaft*

1. *Ibid.*, p. 126.

2. *Ibid.*, p. 121.

possède un domaine de gratuité, la connaissance humaine en général accède au désintéressement intégral ou vise ce dernier, elle accède à la désignation de la chose dans son être-un-et-indépendant : l'homme peut parler pour s'arrêter devant l'objet du regard et le désigner afin de le laisser être dans son *als* et d'ouvrir au regard d'un autre ce pur domaine désintéressé de manifestation, alors que l'animal n'accède pas à cette gratuité, pour qui émettre une information est seulement un cri d'alarme, une crainte, un besoin, le signalement d'un état interne. L'animalité possède un mode communiquant, mais pas de mode de monstration pure, pas de *Kundschaft*, pas de parole car elle ne possède pas *le mot* : la présence du mot, dont le rôle est de désigner l'extérieur comme extérieur et indépendant du sujet, atteste la pure relation à l'étant dans son indépendance vis-à-vis de toute complexion idiosyncrasique, le mot est la capacité d'énoncer cet être-en-soi-même-indépendamment-du-sujet : « Λόγος, c'est la *parole*, elle qui ex-pose et montre en rassemblant, elle qui *fait connaître* quelque chose en l'unifiant. [...] La parole accomplit ceci : ce dont il est question, elle le fait connaître dans un sens appuyé, nommément : elle fait voir simplement à partir de lui-même ce sur quoi il est parlé »¹.

Par conséquent, « le domaine de l'ἄλογον recoupe le domaine de l'ἔμψυχον et [...] celui-ci ne coïncide pas avec celui du μετὰ λόγου »². Être doté d'âme et donc de vitalités spécifiques, n'est pas se tenir dans le site de la parole comme *Kundschaft*. L'homme et l'animal ont tous deux part à l'αἴσθησις. Nous avons vu au chapitre deuxième que αἴσθησις est l'accès à quelque chose qui a été ouvert, ce que Heidegger rappelle ici³. Mais ce rapport à l'environnement a été mis en relief comme une modalité inférieure de l'accès à quelque chose puisque la chose n'est alors com-prise qu'en fonction de la complexion de celui qui entre en relation avec elle ; l'αἴσθησις est un mode d'ἀλλοθεύειν mais pas un mode d'accession à l'étant qui soit pure de toute intrusion individuelle. « Le trait distinctif de la δύναμις μετὰ λόγου est celui-ci : à cette force, selon son être-force le plus propre, son domaine est donné absolument et nécessairement, alors qu'à la δύναμις ἄλογος, le domaine reste non seulement fermé mais reste absolument en dehors de toute

1. *Ibid.*, p. 121-122.

2. *Ibid.*, p. 130.

3. *Ibid.*, p. 126.

possibilité d'ouverture ou de fermeture »¹. Par le λόγος, la personnalité est mise en relation avec la présence de la chose en son être-présent et principalement rien de plus que le sujet ne se sache lui-même facilement ajouter par sa propre complexion individuelle ; et la connaissance qui porte sur cet être-présent vise à rejoindre ce qu'on appelle couramment « l'objectivité » et qui n'est rien d'autre que la motivation du soi à vouloir se faire idéalement conforme, par la connaissance, à l'être-indépendant-de-tout-sujet de l'être-présent propre à l'étant dans sa manifesteté. Le comportement du soi qui est dans le λόγος vise par la connaissance la restitution du monde tel que sa native précompréhension de l'être le lui révèle dans son *als*, et le prendre-connaissance tente toujours d'approcher, même sans le savoir, cette manifesteté de la nudité première de l'être-présent.

La « connaissance » de l'animal n'est pas connaissance au sens propre puisqu'elle ne co-naît pas à l'étant, elle n'est pas (comme l'est l'ipséité de l'être-homme) d'emblée auprès de l'étant dans son altérité ; elle ne connaît, à travers sa relation à une situation donnée, que les mouvements et demandes de son organisme et de son instinct : son objet n'est que l'apparition de son besoin, cet objet n'apparaît jamais comme étant et n'est jamais pro-noncé en sa présence ou indépendance d'être-présent et résidant là en lui-même à partir de lui-même. Seul l'être-homme possède donc le connaître : « la différence entre ἄλογον et μετὰ λόγου veut dire par conséquent : sans *Kundschaft* et ayant connaissance »². Ainsi, même s'il « n'est pas aisé d'établir si l'animal est ἄλογον ou λόγον ἔχον », toutefois, « tandis que αἴσθησις est un rapport au milieu environnant, une prise de connaissance, il n'est pas dit que ce qui se donne là à connaître soit perçu comme quelque chose d'étant »³. La relation de l'homme au monde n'a rien à voir avec celle de l'animal : « L'homme, lui, est le ζῶον λόγον ἔχον, cet être vivant qui, selon son essence et pour son essence, a la langue, ou mieux : a la parole, prise dans le sens originaire de se prononcer sur le monde et envers le monde »⁴, et notamment dans ces deux agir fondamentaux que sont la philosophie et la poésie. L'homme se tient dans sa singularité ontologique grâce à la parole, « la parole

1. *Ibid.*, p. 134.

2. *Ibid.*, p. 129.

3. *Ibid.*

4. *Ibid.*

bien évidemment pas uniquement comme moyen d'énoncer et de communiquer, ce qu'elle est aussi, bien entendu, mais la parole comme ce en quoi éclatent et sont la manifesteté et la monstration [*Kundschaft*] du monde en général [dans la philosophie]. C'est pourquoi originairement et au sens propre la parole est chez elle dans la poésie ; la poésie non pas certes prise comme une occupation littéraire, mais comme la clameur que lance le monde à l'appel du Dieu » ¹.

En partie en vue de déterminer plus précisément la différence entre l'homme et l'animal, Heidegger prend appui, en 1939, sur le traité *Über den Ursprung der Sprache* de Herder. Bien que Herder se situe dans une position métaphysique, Heidegger décèle dans le concept de *Besonnenheit* que déploie ce traité, une importante illustration de l'irréductibilité de l'être-homme à l'animalité. Heidegger veut montrer que la réalité humaine, comme ayant accès à l'étant en son être, n'est pas enfermée comme l'animal dans une sphère biologique. Le propre de la réalité humaine est de n'être pas limitée à un cercle écologique particulier, d'être déliée de sa détermination ontique. « Pendant que l'animal est avec son pouvoir de représentation borné à un petit cercle entièrement déterminé, l'homme possède une plus large vue [*Ausblick*], et avec cela [remarque Herder] la possibilité de la progression, du progrès » ². Le cercle de vision dans lequel l'homme s'inscrit est vaste au point d'embrasser le monde entier, ce dont est incapable l'animalité restreinte à la sphère vitale, si bien que « l'animal a un petit cercle étroit, l'homme un grand cercle, le monde entier » ³. L'être-homme possède la capacité d'être-à-l'attention-de, ce que qualifie le terme *Besonnenheit* ; l'attention est arrêt devant l'étant en son être (même si cet arrêt est suivi d'une volonté d'emprise), et cet arrêt est totalement distinct de l'affût propre à l'animalité, affût qui est toujours déjà attente et recherche d'accomplissement d'un besoin naturel. Il ne peut y avoir vouloir que par l'accès au voulu, et le voulu est l'objet nécessitant le champ de la pure manifesteté pour apparaître : la volonté d'emprise n'est qu'humaine et ne se déploie pas sur le même mode que la réaction de l'animal face à ce qu'il attend parce que son instinct le lui a déjà commandé. Même effet apparent donc,

1. *Ibid.*, p. 128.

2. GA 85, p. 173.

3. *Ibid.*, p. 172.

mais origine différente : la façon de prendre quelque chose n'a pas la même origine chez l'homme ou l'animal, ce dernier n'opérant que dans la limite de son besoin au contraire de l'homme qui peut déborder cette sphère et soumettre l'extériorité d'une manière qui dépasse ses besoins et qui ne peut être que le résultat d'une volonté puisant son élan dans un regard synoptique sur l'étant en totalité. L'être-homme se meut dans un grand cercle, lui-même possibilisé par la *Besinnung* comme accession directe à l'étant, pouvoir d'arrêt devant lui engendrant la capacité d'un regard plus large sur le monde, et confrontation avec le mystère, confrontation dont jaillit la volonté de *sens* dans le regard en *direction* du mystère. « Qu'est-ce qui rend possible que l'homme – avec des instincts affaiblis et incertains, et des sens plus nombreux et plus éparpillés – puisse « vivre » dans le grand cercle ? »¹. Comment l'homme, avec sa complexion organique sensitivement primaire, peut-il élever sa vue à une telle acuité ? Certainement pas par le corps. « Ce qui rend possible cela, c'est le caractère distinctif de l'être-homme : l'être-à-l'attention comme pouvoir de la méditation [*die Besonnenheit als Vermögen der Besinnung*] »².

La violence de toute emprise humaine, comme à l'époque de la technique, révèle l'ouverture du regard : un tel repliement est d'autant plus intense que la prise en vue est vaste, que la *Besonnenheit* est plus développée. Du même coup, la violence humaine est également spécifiquement humaine et constitue un caractère distinctif de l'homme ; et l'homme, quand il agit comme une bête, ne peut en toute rigueur jamais être défini comme une bête puisque le registre par lequel il s'abaisse est d'une portée qui n'appartient en rien à la même sphère – « l'homme bestial » ou bestialement violent, est pour Heidegger bien pis qu'une bête. La comparaison de l'homme et de la bête, est en toute rigueur impossible, même pour disqualifier un comportement humain. On ne peut pas dire que l'homme de la consommation ou du totalitarisme soit une bête, les deux domaines de l'animalité et de l'humanité n'étant jamais assimilables ; tout ce qu'on peut dire en toute rigueur est que cet homme sans être-propre (*Eigentlichkeit*) est alors, quoi qu'il arrive dans un *en-dehors* de l'animalité qui cependant, ne pouvant être dit le situer au-dessus, le place nécessairement en deçà de la bête. Quand la

1. GA 85, p. 15.

2. *Ibid.*

dignité ontologique de l'homme, qui le place ailleurs que l'animalité, n'est pas respectée, l'homme tombe dans une indignité ontologique telle qu'il peut alors, sans perdre sa différence ontologique, faire l'objet d'une comparaison soulignant cette indignité. Jamais assimilable ontologiquement, il devient comparable quand son indignité croît, bien que son statut ontologique demeure intact.

S'appuyant sur le texte de Herder, Heidegger souligne l'existence en l'homme d'une capacité d'attention première aux choses qui ouvre la possibilité de remarquer l'étant puis de le marquer d'un signe – geste par lequel s'atteste le pouvoir de laisser être l'étant en lui-même afin de nous le rendre visible précisément en lui-même. Sans l'attention première qu'est la *Besonnenheit*, origine du « (re)marquage » de l'étant, il n'y aurait pas de connaissance ni de parole. La marque apposée sur l'étant témoigne de la présence de la prise en vue qui la précède. La marque provient de la précompréhension d'être qui donne accès à l'étant et constitue ainsi déjà une sorte de « parole intérieure » dont l'intériorité consiste à être à l'extérieur auprès de l'étant ¹. Heidegger commente en ce sens des exemples donnés par Herder ; avant toute maîtrise d'une langue proprement dite, l'enfant qui imite le son du mouton qui bêle ou le mugissement de la vache laisse voir qu'il se tient dans la précompréhension d'être propre au *Dasein* ; son imitation n'est pas similaire à celle qu'en ferait un perroquet, mais atteste la précompréhension d'être : pour l'enfant qui imite, il y a un animal qui bêle ou un animal qui mugit, et cet animal est ainsi remarqué comme animal bêlant ou animal mugissant ². L'animal est perçu comme tel pour pouvoir être imité. La son imité reflète une compréhension. La capacité d'imiter ou de reproduire prouve la présence de l'accès à un étant, et cet accès advient sur la base d'une écoute fondamentale de l'étant : « en nous représentant l'étant, nous lui prêtons l'oreille » ³. Cette ouverture à l'étant est le lieu de notre irréductibilité à l'animalité, et ce n'est pas un hasard si Heidegger insiste sur l'exemple de l'enfant puisque ce dernier est couramment considéré comme se tenant au stade le plus animal de la vie humaine. Heidegger se porte ainsi à rebours du sens commun et retient cet exemple pour signaler qu'un tout jeune enfant est déjà dans la

1. *Ibid.*, p. 21.

2. GA 85, p. 193 sq.

3. GA 85, p. 194 : « Wir hören vorstellend Seiendes ».

précompréhension d'être, avant même de parler, avant même donc le stade où il est considéré habituellement commencer à s'élever à la conscience. Le λόγος se tient ainsi avant la langue, il est l'accès à la manifesteté de l'étant.

Il n'y a λόγος que si l'étant est perçu comme tel, et l'animal ne parvient pas à une telle accession : « pendant que l'animal suit aveuglément l'instinct, [...] l'homme, délié et placé dans la liberté, possède une plus grande clarté. Clarté signifie : éclaircissement, mise en lumière [*Aufhellung*] »¹. C'est pourquoi les traces de l'ἀληθεύειν chez l'animal (comme l'αἰσθησις) ne sont que des signes obscurcis de dévoilement attestant l'unité de la φύσις mais ne l'accomplissant pas : il y a des actes dévoilants, mais il n'y a qu'un accès au dévoilement, le soi comme *Dasein*. L'analyse heideggerienne de la différence de l'ipséité et de l'animalité passe d'abord par cette mise au point sur l'essence de la parole – qui n'est pas seulement discours communiquant, mais essentiellement accès au dévoilé comme tel et accompagnement (potentiellement conscient) du dévoilement dans la poésie ou la pensée. « C'est ainsi que nous entendons la détermination : l'homme est ζῶον λόγον ἔχον – le vivant qui vit de telle sorte que sa vie, en tant que mode d'être, est déterminée originairement par le fait qu'il est disposé à la parole »². Cette méditation de l'expression grecque ζῶον λόγον ἔχον arrache la détermination propre de l'essence de l'homme hors de et à partir de la notion d'*animal rationale* ; dans l'expression grecque est encore lisible l'origine propre de l'homme dans la parole et comme ayant son site dans la manifesteté, alors que l'expression latine, perdant la trace de l'origine en traduisant l'expression, fait implicitement référence à une forme développée d'animalité qui aboutirait à la raison. « Ce qui a une âme, et qui a le λόγος, n'est pas entendu comme s'il avait le λόγος, la monstration-manifestation [*Kundschaft*] (parole) seulement comme un supplément ; au contraire, cet ἔχειν, cet avoir désigne un être : se conduire, se tenir et se comporter de telle et telle façon sur le mode de cet avoir et sur la base de cet avoir. L'ἔχειν veut dire avoir au sens de disposer-de..., être en force de, et avant tout par la *Kundschaft* (λόγος) ; il signifie : avoir connaissance en soi-même et à partir de son propre »³.

1. *Ibid.*, p. 173.

2. GA 33, p. 128.

3. *Ibid.*, p. 127-128.

La qualification de l'essence de l'homme atteint la détermination de sa force propre indépendamment de l'animalité et par le λόγος dont le rôle délotique est énoncé comme *Kundschaft*.

Ainsi, pour résoudre le problème de la spécificité ontologique de l'origine de l'être-homme, Heidegger ne choisit pas le second terme de l'alternative réalisme/idéalisme, mais reconnaît tout simplement et phénoménologiquement que le soi, d'abord et avant tout, *se rapporte* aux autres étants *dans leur être*, et que c'est ce rapport qui donne la mesure à toute autre pensée possible, y compris à celle qui veut abolir toute pensée en s'inventant la possibilité d'une appréhension sensible originelle – appréhension qui ne serait de toute façon rien sans la pensée¹.

Ce qui fait l'intérêt de la question sur l'essence du vivant est moins son contenu que sa présence comme question. « La transposition de l'homme dans l'animal est, pour l'homme, possible en principe ; ce qui veut dire qu'il n'y a absolument aucune pertinence à ce qu'il mette cette possibilité en question. Ce qui fait question, c'est seulement que cette possibilité de se transposer dans l'animal soit effectivement mise en œuvre »². L'essentiel est d'avoir la prétention de répondre à cette question, c'est-à-dire d'affirmer notre rapport à l'être du vivant, et ainsi de révéler un champ de possibilité. Ce qui demeure donc fondamental dans le fait de questionner en vue de l'essence du vivant et dans le fait simultané de reconnaître notre impossibilité à nous transposer entièrement dans ce vivant que nous interrogeons, c'est alors, d'une part, le fait d'avoir un rapport à l'être même du vivant – ce qui est d'emblée se situer dans la région de l'être, et pas seulement du vivant que seul le rapport à l'être rend manifeste. C'est, d'autre part, que ce fait de questionner constitue notre essence la plus originelle, que ce rapport à l'être donne la mesure et nous empêche de nous

1. Penser qu'il ne faut plus penser et s'y tenir avec fermeté pour atteindre quelque chose d'originnaire, c'est toujours penser et même se crispier sur la pensée afin qu'elle accomplisse un acte qui ne lui est pas naturelle : sa propre négation en laquelle elle demeure toujours présente au plus haut point tout en se proclamant naïvement absente, avec aussi peu d'esprit de conséquence que celui qui ne cesserait de proclamer : « je ne parle pas ! »...

2. GA 29-30, § 49, p. 305 : « *Die Versetzbarkeit des Menschen in das Tier ist für den Menschen grundsätzlich möglich, d. h. diese Möglichkeit steht für ihn sinnvoll gar nicht in Frage. Fraglich ist nur die faktische Verwirklichung dieser Möglichkeit des Sichversetzens in das Tier* ». CFM, p. 306.

réduire à, c'est-à-dire de nous transposer dans, ce vivant. La question même dans sa nudité nous arrache à une fausse essence de notre ipséité et fait signe vers notre différence essentielle ; elle nous prive d'une essence et, au même moment, à qui sait voir, en donne une autre : le soi est le soi qui questionne en vue du vivant et se constitue comme cette possibilité même de questionnement qui l'arrache à toute réduction à l'étant questionné. Ainsi, « nous présupposons comme allant tout à fait de soi la possibilité de nous transposer d'une façon ou d'une autre dans des animaux, et que cette présupposition a une légitimité qui va de soi »¹ ; cette présupposition, c'est elle qui nous dirige et nous structure : elle est l'*a priori* que nous laissons depuis toujours impensé, le fait que nous soyons toujours déjà hors de nous-mêmes exposés aux autres étants. Car « dans toute notre existence, nous nous comportons envers l'animal et aussi, d'une certaine manière, envers la plante de telle sorte que nous nous savons *a priori* et en un certain sens dans cet être transposé, de telle sorte qu'un certain pouvoir d'accompagnement de l'étant en question ne fait *a priori* pour nous aucun doute »². Nous nous transposons. Dans quoi ? Cela n'a pas d'importance ; mais que nous nous soyons toujours déjà transposés, c'est cela qui est digne de question et qui peut nous aider à approfondir la possibilité d'une détermination de la structure du soi.

L'analyse comparée de l'identité animale et de l'ipséité à l'œuvre dans l'homme doit nous en apprendre autant sur le comportement de l'animal que sur l'essence de la subjectivité humaine : l'écriture heideggerienne se développe ici en un contrepoint où la continuité de l'analyse vise à la distinction des registres. C'est la raison pour laquelle Heidegger, afin d'atteindre la vérité structurelle de la subjectivité humaine, s'intéresse et entend répondre à quelques questions précises : comment l'individualité animale, son identité, se produit-elle et sous quelle forme ? Quelle est l'essence du sentiment de soi de l'animal ? Comment ce dernier détermine-t-il son monde, et a-t-il réellement un monde ?

La vie a un mode d'être à soi qui n'est pas celui du soi humain, mode à l'accession duquel nous ne pouvons prétendre accéder en nous confondant intégralement avec lui. Heidegger n'entend pas

1. *Ibid.*, § 50, p. 307. CFM, p. 309-310.

2. *Ibid.* CFM, p. 310.

déprécier la vie ou le corps vivant, mais affirme simplement que ce n'est pas exclusivement en eux que nous pourrions déployer la structure du soi. Celle-ci est toujours en excédent par rapport à la vie. « *L'essence de la vie n'est accessible qu'au fil d'un examen où il s'agit de défaire couche par couche ce qui est en excès par rapport à elle.* Mais cela ne veut pas dire que la vie, comparée au *Dasein* humain, serait de moindre valeur ou d'un degré inférieur. Au contraire, la vie est un domaine qui a une richesse d'ouverture telle que le monde humain ne la connaît *peut-être*¹ pas du tout »². Cependant, de la part de Heidegger, aucune nostalgie d'un état d'intuition immédiate de la nature vivante. La vie ne nous est pas inconnue, nous avons un rapport à elle, mais nous ne pouvons nous transposer purement et simplement en elle, faire comme si nous étions de simples vivants, comme si nous ne pensions pas : car précisément nous pensons, même et surtout quand nous désirons ne plus penser. Cette possible richesse d'ouverture, propre à la vie, est une richesse secrète qui existe « peut-être » ; la vie possède « peut-être » un mode propre d'ouverture que nous ne connaissons « peut-être » pas ; cette présence du « peut-être » au sein de ces affirmations dénote chez Heidegger un état de détachement vis-à-vis d'une recherche qui ne saurait se constituer comme ce qui est le plus essentiel. *L'essentiel n'est pas la vie, mais le rapport à la vie qui, dans notre être-essentiel, nous différencie de cette vie, rapport dont il s'agit précisément pour Heidegger de ne pas trouver la présence dans l'analyse du vivant.* « Peut-être »... ; entendons : « l'essentiel n'est pas là ». L'important est ce que l'animal *n'a pas* et dont il faut reconnaître l'absence dans le règne du vivant. C'est de cette subtile façon que Heidegger travaille au dégagement progressif de la structure du soi.

Le but de cette analyse heideggerienne de l'animalité est donc le suivant : montrer que l'individualité substantielle et le sentiment de soi qui en découle sont des guises propres à l'animalité ; que ce n'est donc pas en elles que nous trouverons ce qui fait l'être-essentiel du soi ; qu'il convient dès lors de dégager plus précisément et ailleurs que dans la réflexion sur soi ou la certitude de soi, applicables à la simple identité (*idem*) refermée sur soi, l'essence de l'ipséité humaine (*ipse*). L'homme réflexif, qui possède par le fait même un

1. Nous soulignons.

2. *Ibid.*, § 60b, p. 371-372. CFM, p. 372.

sentiment de son intégrité physique, n'est différent de l'animal qu'au degré près si jamais il ne découvre pas le fondement non ontique des guises spirituelles et comportementales de son être. La *Reflexion* doit être fondée sur la *Rückstrahlung* et non sur le moi-substance, si elle entend se différencier de la manière d'être animale et s'élever au-delà du simple sentiment de soi qu'exprime l'instinct de conservation. Car « la distinction de l'animal et de l'homme est difficile à déterminer. Certes, il est facile de dire : l'un est un être vivant doué de raison, l'autre en est dépourvu. Mais la question est précisément : que signifie ici absence de raison ? Même si cela est tiré au clair, ce qui demeure indécis c'est de savoir si cette distinction est précisément ce qu'il y a de plus essentiel et d'important métaphysiquement »¹.

Heidegger présente l'essence de l'animal en une courte proposition qui sera véritablement le leitmotiv de toute cette deuxième partie du cours de 1930 : « l'animal est pauvre en monde ». Cette courte proposition se révèle en toute sa profondeur si l'on s'attache à ce que dit précisément le mot « pauvre ». Que signifie la pauvreté en monde ? La pauvreté se distingue de la richesse : le pauvre, c'est celui qui n'a pas. Mais il ne faut pas concevoir la distinction entre l'homme, défini comme « configureur de monde », et l'animal « pauvre en monde », selon un rapport de pauvreté et de richesse qui ferait apparaître une simple différence de degrés entre un pauvre qui pourrait devenir possesseur de ce dont il est privé, et un possédant qui pourrait éventuellement perdre ce qu'il possède. Car *jamais l'animal n'acquiert la possibilité de se rapporter à l'étant en son être, et jamais l'homme ne perd cette possibilité*. La pauvreté en monde n'est pas comprise dans le cadre d'une distinction de niveaux de perfection dans la capacité de possession de l'étant à chaque fois accessible². Heidegger entend souligner que la notion de pauvreté est ici à entendre comme la marque d'une réelle différence de nature, non de degrés. Il y a différence de nature entre l'humanité et l'animalité, dans la manière même dont chacun se rapporte à son « soi », en tant que l'un s'y rapporte comme tel et que l'autre ne s'y rapporte pas mais coïncide avec son état. « Ce qui est pauvre n'est nullement ce qui est simplement « moins », ce qui est simplement « moindre » comparé au « plus » et au « plus grand ».

1. *Ibid.*, § 43, p. 265. CFM, p. 269.

2. Cf. GA 29-30, § 46, p. 284-285. CFM, p. 288.

Être pauvre ne signifie pas simplement : ne rien posséder, ni posséder peu, ni posséder moins que les autres. Être pauvre signifie : *être privé* »¹.

Heidegger renverse ainsi la conception traditionnelle de la privation telle qu'elle est définie depuis Aristote. La privation est habituellement opposée à la négation ; la privation n'est pas totalement coupée de ce dont elle est privée, car elle s'y rapporte comme à ce qui lui manque, et ce en une relation de désir ou d'aspiration. Et c'est cette liaison dialectique qui permet à l'être privé de... de se mouvoir vers ce dont il aimerait être en possession. Mais l'emploi que fait ici Heidegger de la notion de privation est tout à fait différent, puisque la privation y signifie précisément l'absence de tout lien avec ce dont on est privé. On ne peut dès lors désirer ce dont on est privé puisqu'on ne saurait d'aucune façon s'y rapporter. Être pauvre pour l'animal, c'est donc être privé de..., et être privé de..., c'est ne pas pouvoir projeter la réalisation d'un désir dont le contenu serait représentable. L'animal n'a pas de rapport avec ce dont il est privé, il reste enfermé en lui-même sans relation à quoi que ce soit d'autre qui viendrait se présenter en son altérité et son étrangeté. Il ne désire pas, mais se sent attiré par la présence de tel stimulus intéressant la structure de son organisme. Il ne projette pas devant soi l'objet d'un désir : il ne se porte vers l'objet qu'une fois celui-ci présent et à portée de sa sphère d'instincts, et ne saurait se rapporter pensivement à un but dont il souhaiterait la réalisation et pour la venue en présence duquel il mettrait en œuvre un plan ou quelque autre stratagème. L'animal ne fait pas de projets, ni ne peut mettre en œuvre les moyens d'une réalisation ; il se meut uniquement selon un processus d'attraction/répulsion qui fait de lui un étant *accaparé* par des stimuli extérieurs et le détermine totalement. On peut dresser un animal à ne pas répondre à ces stimuli, mais seulement en opposant d'autres stimuli, ce qui n'est pas changer le moins du monde l'essentiel de sa structure comportementale. À l'opposé de l'animal, qui est enté sur l'immédiateté et pour qui les objets ne se manifestent qu'en fonction d'exigences vitales, l'homme a le pouvoir de suspendre le flux de l'existence

1. GA 29-30, § 46, p. 287 : « *Das Arme ist keineswegs das bloss « Weniger », das bloss « Geringer » gegenüber dem « Mehr » und dem « Grösser ».* Armsein heisst nicht einfach, nichts oder wenig oder weniger besitzen als der andere, sondern Armsein heisst Entbehren. » CFM, p. 290.

immédiate, de s'arrêter à quelque chose, de prendre du champ. Le soi à l'œuvre dans l'homme lui accorde l'ouverture nécessaire pour que l'étant en totalité lui apparaisse : « Le monde s'ouvre et, si large qu'en soit l'empan, mon regard le traverse d'un bout à l'autre »¹.

L'homme a par le fait même la possibilité de savoir de quoi il est privé ; est-ce donc que l'essence de la privation n'est pas la même chez lui et chez l'animal ? L'homme se ressent pauvre, l'animal nullement. L'homme peut souffrir de ce dont il manque et qui n'appartient pas à la sphère du pur besoin naturel. Il a rapport au manque en tant que tel. Il se représente lui-même comme privé de..., comme pouvant être ailleurs, dans une autre situation, comme possédant ou possesseur : « Être pauvre dans le sens de *se sentir pauvre* n'est pas une simple indifférence à l'égard de la possession. C'est au contraire et précisément cet « avoir » insigne, comme si nous n'avions pas ».² La privation semble donc reprendre son sens traditionnel en ce qui concerne le soi humain : écart ressenti, en quelqu'un, de quelque chose à quelque chose. Heidegger reconnaît que le concept de pauvreté se rapporte à *la fois* à celui qui est pauvre et sans savoir de cette pauvreté, et à celui qui se sent bel et bien pauvre³. Il n'y a rien ici de contradictoire : cela souligne au contraire que la différence entre le soi de l'homme configurateur de monde et l'individualité de l'animal pauvre en monde se situe non seulement dans ce qu'ils ont, mais également au niveau de ce qu'ils n'ont pas ou de leur rapport à ce non-avoir : aucun rapport chez l'animal, présence d'un rapport chez l'homme. L'essence de l'homme et celle de l'animal diffèrent jusque dans la manière dont ils vivent la privation. La différence est donc totale. Il y a un véritable gouffre ontologique entre l'homme et l'animal, le premier sentant sa pauvreté, se rapportant à tout ce qu'il n'est pas et ainsi en retour à sa propre finitude, le second ne connaissant rien de tout cela et ne connaissant même pas cette ignorance. *La différence des occurrences de la notion de pauvreté, à travers cet entrecroisement de la signification traditionnelle et de la signification heideggerienne, est par conséquent fondée en dernière instance sur la différence des étants auxquels elle s'applique.*

1. CLAUDEL. *Cinq grandes odes*. in *Œuvre poétique*, p. 240.

2. GA 29-30, p. 288. CFM, p. 291.

3. Cf. *ibid.*

Nous sommes donc pris dans un cercle : ce qui sert à définir la différence entre l'homme et l'animal, le concept de pauvreté, est lui-même fondé sur cette différence ; la notion de pauvreté qui sert à la caractérisation essentielle de l'animalité est déjà fondée sur la différence entre l'homme et l'animal. Y aurait-il erreur ou légèreté méthodologique de la part de Heidegger ? Aucunement, car ce cercle est inévitable : l'homme étant celui qui pense l'essence de la vie, il est toujours déjà contraint de se différencier de cette vie. C'est donc cela que la démarche de Heidegger met en œuvre, ce principe d'une différence ontologique fondamentale entre celui qui cherche l'essence et celui qui ne peut la chercher. Celui qui cherche l'essence est pauvre d'une manière que ne peut connaître la pauvreté de celui qui ne peut chercher cette essence. Le concept de pauvreté, qui sert à distinguer l'humanité et l'animalité, comprend déjà en lui-même une distinction des deux termes, il contient deux occurrences qui nous ramènent à la différence homme/animal ; ce concept est lui-même porteur de la distinction qu'il est censé fonder. C'est donc que l'acte même de poser le concept suppose la différence de celui qui le pose.

Dans ce contexte, l'important n'est pas d'éviter le cercle, mais tout au contraire d'y pénétrer, ce que fait Heidegger en posant les trois thèses qui orientent sa recherche ¹ et qui, dès lors, loin de représenter d'arbitraires postulats, affirment par la forme même qu'elles revêtent, la forme d'une position, la volonté du penseur d'entrer dans le cercle et d'*admettre* que le cercle même de la pensée, qui s'est toujours déjà emparé de lui, s'empare *effectivement* de lui. « Ainsi nous mouvons-nous ici constamment dans un cercle. C'est le signe que nous nous mouvons dans le domaine de la philosophie. Partout, la *formation d'un cercle*. Ce fait que la philosophie se meuve dans un cercle est de nouveau quelque chose qui est insupportable à l'entendement courant. Celui-ci ne veut qu'atteindre son but et de la façon dont on s'empare des choses en les manipulant. Tourner en rond – cela ne mène à rien. Mais surtout cela donne le vertige, et le vertige est inquiétant. On a l'impression d'être suspendu dans le néant. Par conséquent, pas question de mouvement circulaire et donc non plus de cercle ! Voilà d'ailleurs ce qu'énonce déjà une règle de la logique générale. De là vient l'ambition d'une

1. 1) « La pierre est sans monde », 2) « l'animal est pauvre en monde », 3) « l'homme est configurateur de monde ».

philosophie scientifique de s'en tirer sans ce cercle. Mais – celui que le vertige n'a encore jamais saisi à l'occasion d'une question philosophique, celui-là n'a encore jamais questionné en philosophant, ce qui veut dire qu'il n'est jamais encore entré dans le cercle. Ce qui est décisif dans ce mouvement circulaire, ce n'est pas ce que l'entendement courant y voit seulement : le fait d'aller le long de la périphérie et de revenir à même endroit de cette périphérie. Ce qui est décisif, c'est le coup d'œil, possible dans la démarche circulaire et possible en elle seulement, qui est jeté vers le *centre* en tant que tel. Celui-ci ne se révèle comme tel que dans la formation d'un cercle autour de lui »¹. Il nous est donné d'avoir rapport à ce centre, objet de visée de notre pensée ; si nous visons toujours déjà l'objet de notre questionnement, en l'occurrence le monde du vivant, c'est que nous sommes préalablement à la périphérie et que notre pensée se meut comme rayon de ce cercle même.

Le cercle n'est pas issu d'un mauvais questionnement de son centre ou d'une visée incorrecte de ce centre ou de ce qui se tient à l'intérieur du cercle, mais au contraire, le questionnement du centre n'est possible que parce qu'est toujours déjà présent l'horizon transcendantal (encore indéterminé) d'apparition de ce centre. Ainsi, il ne convient en aucune façon de dire qu'on ne fait ici que retrouver après coup une différence homme/animal présupposée depuis le commencement. Nous retrouvons devant nous la différence de l'homme et de l'animal à travers les différentes acceptions de la privation, non pas parce que cette différence serait présupposée par la démarche (alors vicieuse) pratiquée par Heidegger, mais parce qu'elle est présupposée par la chose même, par le fait que nous posons la question du mode de vie de l'animal. Nous retrouvons ce que, malgré nous et par-delà nous-mêmes, nous apportons à chaque fois nécessairement. Et ainsi, la différence avec l'animal est à chaque fois présente comme arrière-fond transcendantal. En cette différence nous sommes jetés comme en un cercle possibilisateur de notre attitude, un cercle qui nous a toujours précédés et que nous ne retrouvons devant nous que pour cette raison qu'il est depuis toujours derrière nous. Le *Kantbuch* montre que ce cercle est celui-là même de l'essence structurelle du soi, comme nous le verrons bientôt.

1. GA 29-30, § 43, p. 266-267. CFM, p. 270-271.

Le problème du cercle à présent résolu, ou plutôt assumé, il faut approfondir l'essence de la pauvreté en monde. L'animal ne peut être humanisé à outrance ; de même l'homme ne peut être relégué au rang de l'animalité, quand bien même cette animalité ne serait « pas encore fixée »¹. Le rapport de distinction entre l'homme et l'animal étant une différence de nature et non de degrés, il n'y a pas de hiérarchisation possible entre les deux natures, car il ne saurait y avoir de plus ou de moins au sein d'une complète séparation. Le rapport du soi humain et de l'animalité ne s'exprime donc pas en termes de supériorité ou d'infériorité. Le fait de considérer l'homme comme supérieur à l'animal est d'autant plus trompeur qu'un homme peut souvent atteindre une telle indignité, qu'il finit par tomber en deçà même de l'animalité la plus primitive : car l'animal « ne peut jamais tomber dans la déchéance comme un homme peut le faire »². Une chose est très claire : « L'homme ne peut jamais être un animal, c'est-à-dire ne peut jamais être seulement nature, mais existe toujours ou bien au-dessus de l'animal, ou au contraire, lorsqu'il est « bestial » (comme on dit), à toujours déjà sombrer au-dessous de l'animal précisément parce qu'il est homme »³. Pour échapper à cette contradiction d'un homme à la fois plus élevé et plus bas, il faut refuser toute tentative de classification selon la dignité naturelle. « Avec tout ce qui vient d'être dit, voici ce qui devient clair : parler de pauvreté en monde et de configuration de monde, cela n'est pas à prendre tout d'abord dans le sens d'un ordre de valeurs »⁴.

L'animal possède sa propre manière d'être, sa propre forme d'individualité. Il est certes pauvre en monde, mais ceci ne signifie pas purement et simplement qu'il est privé de monde comme une pierre peut l'être. La pierre est sans monde, sans lien d'aucune sorte avec quoi que ce soit. L'animal, en revanche, possède un milieu. « Ainsi, toutes sortes de choses sont accessibles à l'animal, et pas n'importe quelles choses ni dans n'importe quelles frontières. Sa *manière d'être*, que nous appelons la « *vie* », n'est pas sans accès à

1. Cf. NIETZSCHE, *Par-delà bien et mal*, § 62.

2. GA 29-30, p. 286 ; CFM, p. 289.

3. GA 34, p. 236 ; EV, p. 264-265. Cf. *ibid.* : « Parce que la nature ne connaît pas l'exhaussement intime de l'existence qui fait partie de l'essence de l'être-homme, en tant qu'être-au-delà-de-soi-même, pour cette raison aussi, aucune nature ne peut être en chute ».

4. GA 29-30, p. 287 ; CFM, p. 290.

ce qui est en plus à côté de lui, ce parmi quoi il se présente comme être vivant qui est. En raison de ce lien, on dit donc que l'animal a son monde ambiant et qu'il se meut en lui. Dans son monde ambiant, l'animal est, pour la durée de sa vie, enfermé comme dans un tuyau qui ne s'élargit ni ne se resserre »¹. Il y a donc une identité *propre à l'animal*, une certaine forme *propre* d'intégrité individuelle, un sentiment de soi. Cependant, l'animal n'a pas rapport avec son milieu sur le mode proprement dit du rapport à quelque chose ; car rien de ce qui le sollicite ne lui est manifeste comme tel. « La roche sur laquelle le lézard s'étend n'est certes pas donnée au lézard *en tant que* roche, roche dont il pourrait interroger la constitution minéralogique. Le soleil auquel il se chauffe ne lui est certes pas donné *comme* soleil, soleil à propos duquel il pourrait poser des questions d'astrophysique et y répondre. Cependant, le lézard n'est pas davantage simplement *juxtaposé* à la roche et *parmi* d'autres choses (par exemple le soleil), se trouvant être là comme une pierre qui se trouve à côté du reste. Le lézard a une *relation propre* à la roche, au soleil et à d'autres choses. On est tenté de dire : ce que nous rencontrons là comme roche et comme soleil, ce sont, pour le lézard, précisément des choses de lézard. Quand nous disons que le lézard est allongé sur la roche, nous devrions raturer le mot « roche » pour indiquer que ce sur quoi le lézard est allongé lui est certes donné *d'une façon ou d'une autre* mais n'est pas reconnu *comme* roche. La rature du mot ne signifie pas seulement : prendre quelque chose d'autre et comme quelque chose d'autre. La rature signifie plutôt que la « roche » n'est absolument pas accessible *comme étant*. Le brin d'herbe sur lequel grimpe un insecte n'est nullement pour celui-ci un brin d'herbe, ni la partie possible de ce qui deviendra une botte de foin, grâce à laquelle le paysan nourrira sa vache. Le brin d'herbe est une voie d'insecte, sur laquelle celui-ci ne cherche pas n'importe quel aliment, mais bien la nourriture d'insecte. L'animal a, comme animal, des relations précises à sa nourriture propre et à ses proies, à ses ennemis, à ses partenaires sexuels². » L'animal prend toute chose par rapport à lui ; aucun objet ne lui apparaît comme tel en son être ; il est semblable à l'homme de la technique poussé à sa limite, inapte à la contemplation, pour qui plus rien ne se manifeste comme tel parce qu'il ne

1. *Ibid.*, p. 292 : CFM, p. 295.

2. *Ibid.*, p. 291-292 : CFM, p. 294-295.

laisse plus rien tout simplement être ; il n'y a plus autour de lui que des « x » non regardés, et servant uniquement à la consommation immédiate. Il n'y a plus que des denrées, on ne laisse aucun étant s'épanouir en sa présence nue. Tout est pris dans le contexte de l'alimentation (au sens large) d'une individualité qui se pose – inconsciemment ou par nature dans le cas de l'animal, consciemment ou par déchéance dans celui de l'homme technologique – comme la mesure de ce qui l'entoure. Ce qui est nécessaire à l'animal et constitutif de son essence, ne l'est pas pour l'homme contemporain qui se rend étranger au *θαρμάζειν*, situation d'autant plus alarmante qu'un tel homme, au lieu d'habiter sa différence avec l'animal, tente à tout instant de fuir cette différence et de se rapprocher le plus possible de la forme de l'animalité. Au plus intense de l'oubli de l'être, souligne Heidegger, l'homme développe son comportement de la même manière que celui de l'animal qui devient de plus en plus souvent son modèle spéculatif.

L'animal a et n'a pas de monde : « Apparaît chez l'animal le fait d'avoir le monde et, en même temps, le fait de ne pas l'avoir »¹. Pour comprendre ce double statut ambivalent du comportement animal et déterminer ainsi la forme d'identité qui est à l'œuvre en lui, il faut approfondir les modalités du rapport que l'animal instaure avec son milieu. L'animal possède une forme d'identité : « l'organisme se dirige lui-même, se produit lui-même et se rénove. C'est ici qu'apparaît le caractère de l'identité à soi-même »². L'animal a une forme de rapport à soi, de retour immédiat ou coïncidence à soi ; il se nourrit, se reproduit, se défend contre les agressions, lutte pour sa conservation. Mais Heidegger affirme que ce rapport est indépendant de la question de la possession ou non-possession d'une conscience de soi. L'identité de l'animal est un s'appartenir-en-propre, une coïncidence à soi, une propri-été. Cette relation à soi n'est pas celle d'une ipséité, mais demeure proche des conséquences structurelles auxquelles aboutissent les théories de l'égoïté, un moi-sujet substantiel fermé sur soi. La seule différence entre le moi-sujet et cette identité animale est que le moi-sujet, du fait qu'il n'est pas réduit à ce qu'il prétend être (c'est-à-dire à une substance) en cela même qu'il peut *dire* ce qu'il est, possède un champ d'action, d'accomplissement ou de nuisance bien supérieur : puisqu'il peut se

1. *Ibid.*, p. 293 ; CFM, p. 296.

2. *Ibid.*, p. 332 ; CFM, p. 333.

placer par-delà l'étant en totalité, il peut aussi avoir un projet sur cet étant et sur tout étant pris en tant que tel ; il peut donc rechercher les moyens de réalisation de son projet : ayant rapport à la fin, il peut également avoir rapport aux moyens.

Heidegger affirme ainsi deux choses : l'animal possède, certes, une forme propre d'identité, mais « *dans tout ceci, il faut absolument éviter la référence aux idées de conscience et d'âme, aussi bien qu'à celle de « finalité »* »¹. Ce qui signifie cette chose fondamentale : *l'être de la conscience, l'essence de l'âme n'ont strictement rien à voir avec l'identité de type substantiel propre à l'animalité et à la manière dont l'homme de la subjectivité triomphante se comprend*. De fait, lorsqu'en philosophie on s'ingénie à considérer le moi comme un pôle de référence et un site fixe pour toutes les facultés, on ne fait paradoxalement qu'essayer de trouver l'essence de l'esprit et la structure de ses structures en deçà de lui-même. Jamais le moi ne pourra prétendre structurer par sa substantialité les différentes modalités de l'âme, puisque la notion de substantialité est dérivée d'une donation préalable. La propriété de se posséder soi-même est inscrite dans le vivant lui-même, et également dans le vivant le moins conscient du monde, tel que l'amibe ou le protozoaire. La possession de soi-même, la propriété au sens de l'*idem* qui se désire lui-même, n'est pas un caractère de l'esprit mais de la vie ; et nous savons que l'esprit qui se rapporte à l'être de la vie ne saurait prendre la manière d'être de la vie qu'il a sous les yeux pour sa propre manière d'être, ni s'interpréter avec vérité selon le modèle de l'étant qu'il appréhende, pour la simple raison que cet étant doit être manifesté en tant qu'étant avant que tout rapport représentatif à lui soit possible, la possibilité de cette manifestation étant dépendante du soi dès lors irréductible à ce qu'il manifeste.

Le caractère de l'étant non-vivant est l'*idem* ; celui de l'étant vivant est l'*idem* qui se veut lui-même comme perpétuel retour de soi-même en tant que cet *idem* – c'est là la définition de la vie ou de l'instinct de conservation. Mais le caractère de l'étant qui a rapport à l'*idem* comme tel et qui a une vue de soi comme rapport à cet *idem*, ne peut bien entendu être déterminé en vérité selon la mesure de l'*idem*. L'animal possède la manière d'être d'un pôle substantiel ou d'un sujet qui rapporte tout à soi et demeure incapable

1. *Ibid.*, p. 335 ; CFM, p. 336.

de laisser apparaître quelque chose en tant que tel de manière désintéressée. L'animal possède des pulsions, il est une substance voulante, capable d'action afin de se conserver soi-même. « Être apte à..., c'est s'avancer, en mode pulsionnel (et, d'une certaine manière, en mesurant son espace) ainsi que s'*avancer* (en avançant) dans son propre « en vue de quoi », en soi-même. Être apte – cela implique l'idée de « soi qui va en soi-même ». Nous avons déjà remarqué ce « soi-même » quand nous avons mentionné la singularité de l'organisme comparé à la machine : production par *soi-même*, gestion de *soi-même* et renouvellement par *soi-même*, toutes choses exprimées également dans le concept bien connu de *conservation de soi*. À ce moment-là, nous avons rejeté l'interprétation par trop rapide de ce « soi-même » comme force secrète, entéléchie ou égoïté. Déjà quand nous interprétons l'aptitude, même cette tentative ne passait donc pas à côté du « soi-même ». Certes non – mais la question est de savoir comment déterminer convenablement ce que nous qualifions avec l'expression de « soi-même » »¹. C'est là en effet la question, mais cette question peut déjà trouver un élément de réponse : nous avons l'habitude d'attribuer le soi-même à toute forme d'étant, y compris à nous, sans faire la différence entre l'*idem* et l'*ipse*, entre l'identité fermée et l'identité ouverte. Mais « quand nous disons « soi-même », nous pensons de prime abord au « moi-même ». Nous prenons le « soi-même » au sens du Je propre, du sujet, de la conscience, de la conscience de soi. Et dans cette mesure, nous nous trouvons de nouveau à la limite d'attribuer un « Je », une « âme » à l'organisme, en raison de cette autonomie qu'on lui découvre »²; ainsi, comme nous nous référons toujours au soi, par écart de langage, comme à un sujet, nous finissons par attribuer un soi-même à l'*idem*. Bref, nous nous mouvons dans un univers de confusion. Nous appliquons l'identité aux étants pour signifier la simple coïncidence à soi ou la lutte pour la conservation de soi ; mais si Heidegger nous dit que cette identité élémentaire n'a rien à voir avec les notions de conscience ou d'esprit, c'est que l'identité de l'esprit, la véritable ipséité, n'est pas celle qui est applicable aux étants auxquels, par-delà l'étant, le soi est ouvert.

1. *Ibid.*, p. 339 ; CFM, p. 340.

2. *Ibid.*

Le vivant vit en vue de soi, il ne connaît que soi, à tel point qu'il ne se connaît pas, qu'il ne se sait pas. Il est tellement immergé en soi qu'il ne possède aucune marge en lui-même pour se mettre à distance de soi-même ; il se sent, mais ne ressent pas. Il capte ce qui concerne cette conservation de soi, avec laquelle se confond son identité. Mais le soi de l'homme ne se borne pas à l'identité symptomatique de la seule conservation de soi ; il se réalise, il se projette, il est ouvert à l'infini. Le comportement animal demeure centré sur soi, encerclé ou enroulé sur soi, perdu en soi ; il détermine une individualité fixe, ne laissant aucune place à un autre en tant qu'autre. L'autre pour lui n'existe pas : ce qui est vraiment autre ne le concerne pas, et se trouve tout bonnement ignoré par lui ; seul le concerne ce qui, ami ou ennemi, entre d'une manière ou d'une autre dans la sphère de sa conservation. L'aptitude de l'animal ne s'éloigne pas d'elle-même ; elle reste dans le champ prévu et posé depuis le commencement, sans évoluer de manière significative ou changer du tout au tout. Le « soi-même » de l'animal possède ce caractère : « l'aptitude se déplace, en se poussant elle-même en avant, jusqu'à mesurer l'espace de son propre « en vue de quoi ». Et pourtant, l'aptitude ne s'éloigne pas d'elle-même, elle ne s'égare pas. C'est l'inverse : dans ce mouvement pulsionnel d'aller jusqu'au but, l'aptitude devient et reste comme telle propre à elle-même – et cela sans qu'il y ait ce qu'on appelle une conscience de soi ni même une réflexion, un retour sur soi-même. C'est pourquoi nous disons : en raison de cet essentiel être *propre à soi*, l'aptitude est *propriété* ». Et c'est pourquoi, conclut Heidegger en des termes fondamentaux : « Nous réservons l'expression de « soi-même » et l'idée d'identité à soi-même pour caractériser la *propriété spécifiquement humaine*, son être propre à soi. C'est pourquoi nous disons que tout ce qui a la nature du « soi-même », tout étant qui au sens large a le caractère de la personne (tout être personnel) est marqué par la propriété ; mais toute propriété n'a pas la nature du « soi-même » ni du Je. La façon dont l'animal est propre à soi n'est pas le mode de la personnalité, ni celui de la réflexion, ni celui de la conscience. C'est simplement le mode de l'*appartenance à soi*. La *propriété* est un caractère fondamental de toute aptitude. Elle *s'appartient à elle-même*, elle est sous sa propre emprise. La propriété n'est pas une qualité particulière et exceptionnelle, mais c'est une *façon d'être*, à savoir sur le mode de l'*être propre à soi*. De même que nous parlons de la royauté d'un roi, c'est-à-dire de son être-roi, nous

parlons de la *propriété d'un animal* au sens de son être-propre-à-soi. Ainsi, nous évitons de parler, en apparence de façon seulement formelle, d'un caractère d'identité à soi qu'aurait l'animal. Et nous nous tenons de ce fait à distance d'une source de méprises grossières. Propriété de l'animal, cela veut dire : l'animal, et d'abord l'être-apte à... qui lui est spécifique, est propre à soi. Il ne se perd pas tandis qu'une force pulsionnelle qui le pousserait vers quelque chose se laisserait elle-même en arrière. Au contraire, il se maintient précisément dans la pulsion ; il est lui-même, comme on dit, dans cette pulsion et sa poussée¹. »

Nous voyons que, si toute ipséité est propriété, toute propriété n'est pas ipséité. C'est dire que le moi est en vérité une figure du soi, que la possibilité d'entendre une certaine forme d'identité de mode substantielle, vient de ce que nous pouvons être rapport à l'*idem* en tant que tel, et donc que nous nous mouvons avant tout selon la guise de l'identité ouverte de l'*ipse*, du moi qui dit (moi) et qui répond à la question « qu'est-ce ? ». *Le soi se dit lui-même comme moi, mais en disant « moi », il se laisse voir comme soi.* L'animal est détenteur de l'identité de l'*idem* refermée sur soi, proprement re-fléchi sur elle-même en vue d'elle-même. Mais cette re-flexion n'a rien à voir avec celle du moi que nous voulons toujours réduire à la coïncidence à soi de l'animal. La *Reflexion* n'est pas *Rückstrahlung*. La *Reflexion* rapporte tout à soi, dans un cercle où il n'y a de place que pour elle-même ; mais la *Rückstrahlung* est un en-dehors-de-soi originel qui n'a rien d'un vain mouvement qui tournerait à vide ou à plein. La réflexion n'est certes pas attribuable à l'animal ni à son comportement, mais il est tout de même possible d'établir un parallèle puisque la réflexion a toujours été comprise par la métaphysique selon la guise de l'*idem* à l'œuvre dans l'étant puis dans le vivant. Heidegger prend soin de séparer l'identité de l'animal et cette identité d'un type nouveau et toujours indéterminé à l'œuvre dans l'esprit humain et lui donnant de se déployer comme un soi. Il convient désormais de replacer l'esprit non pas dans un reflet de lui-même et de sa fondamentale ouverture, mais dans cette ouverture même qui le surplombe et lui donne d'être ce qu'il est. L'*idem* s'applique uniquement aux étants et le moi qui dit « moi » n'est pas un étant, puisqu'il émerge d'un procès de dévoilement qui le surpasse. La phénoménalité du moi ne

1. *Ibid.*, p. 339-340 ; CFM, p. 340-341.

doit plus être interprétée par le bas (le vivant ou toute forme d'étant), mais par le haut (le soi comme rapport à l'être, rapport phénoménalisant l'étant).

L'animal possède une identité, mais Heidegger ne voit là rien d'assimilable à une conscience de soi. C'est donc que la conscience de soi ne se confond pas avec cette identité à l'œuvre dans l'animalité. Le raisonnement de Heidegger est donc simple : l'animal ne saurait posséder la conscience puisqu'il n'a aucun rapport à ce qui n'est pas lui en tant que tel, en tant qu'altérité pure ; or il déploie une forme d'identité précise : l'*idem*, l'instinct de conservation, la vie en vue de soi, à laquelle la métaphysique finissante réduit l'essence de la subjectivité humaine ; c'est donc que la conscience en son être et cette identité n'ont rien à voir, et que le soi est irréductible à l'individualité substantielle qui s'interprète soi-même ontiquement. Par la mise en évidence de l'individualité animale et de son comportement, Heidegger sépare définitivement une forme appauvrie de l'identité et la structure fondamentale de l'esprit humain. Le champ est à présent ouvert pour la mise en évidence d'une identité d'un type nouveau et encore impensé.

c) La sphère du soi propre et ses « contours » d'immensité.

L'accès à la manifesteté de l'étant.

Pour préciser ce champ de recherche, faisons un dernier pas en direction de l'essence de l'animalité. L'animal possède ce que Heidegger appelle un « comportement ». « Le ver de terre *s'enfuit devant* la taupe. Il n'y a pas là simplement quelque chose qui se passe. Mais ce qu'il faut dire, c'est que le ver de terre en fuite *se comporte* d'une certaine manière, en tant qu'il fuit, *à l'encontre* de la taupe ; et celle-ci, à l'inverse, *se comporte à l'encontre* du ver de terre, en ce qu'elle le pourchasse. C'est pourquoi nous caractérisons le fait de voir, d'entendre, etc., mais aussi le fait de se nourrir, de se reproduire, comme des *comportements*, comme des façons de *se comporter*. En ce sens-là, une pierre ne peut pas se comporter. Mais l'homme, lui – il se comporte bien ou mal. Mais *notre* comportement – dans ce sens particulier – ne peut être tel que parce qu'il est une *tenue de rapport*, que parce que le genre d'être de l'homme est tout autre – je ne parle pas du comportement mais du fait de *se tenir relativement à...* La *façon* dont est l'homme, nous l'appelons

la tenue de rapport (*Verhalten*) ; la façon dont est l'animal, nous l'appelons le *comportement* (*Benehmen*). Les deux sont fondamentalement différents »¹. Le comportement est le fait de se porter vers soi, de maintenir, retenir et contenir ses pulsions. Il suppose une sorte d'aveuglement nécessaire, de fermeture de l'animal à ce qui n'est pas lui-même. « Le comportement animal n'est pas une façon de faire et d'agir, comme l'est la tenue humaine d'un rapport, mais c'est un mouvement pulsionnel (*Treiben*) »². C'est ce mouvement pulsionnel qui détermine de part en part l'essence du comportement (*Benehmen*), et nous pouvons constater à présent que c'est le fait, pour l'animal, de se comporter, sans avoir de tenue-de-rapport (*Verhalten*), qui peut expliquer la thèse provisoirement laissée en suspens, à savoir que l'animal a et n'a pas de monde. « Le comportement et ses tournures ne sont pas des rayons qui partent de quelque chose vers autre chose et font courir l'animal sur des voies prétracées ; au contraire, le comportement est justement le fait de se-maintenir-un et d'être pris en soi-même, sans qu'il y ait réflexion. Comme façon d'être en général, le comportement n'est possible qu'en raison de l'être-pris de l'animal en lui-même. L'être auprès de soi spécifiquement animal (qui n'a rien à voir avec l'identité à soi de l'être humain se conduisant en tant que personne), cet être-pris de l'animal en lui-même, qui rend possible tout comportement (*Benehmen*), nous le caractérisons comme accaparement (*Benommenheit*). Ce n'est que dans la mesure où, de par son essence, l'animal est accaparé qu'il peut se comporter. La possibilité de se comporter à la façon de l'être animal se fonde sur cette structure essentielle de l'animal que nous présentons maintenant comme accaparement. L'accaparement est la condition de possibilité pour que l'animal, de par son essence, se comporte en étant pris au sein d'un milieu ambiant, mais jamais dans un monde »³.

Ainsi, l'animal développe une identité particulière, puisqu'il est pris en soi-même sans qu'il y ait réflexion, ce qui signifie corrélativement qu'il n'a pas de monde (puisque l'étant ne lui est pas manifeste comme tel) et qu'il a un monde (puisque'il se comporte au sein d'un milieu ambiant). Il faut ici prendre garde à la signification profonde de *Benehmen*. Ne se comporte (*benehmen*) que celui qui

1. *Ibid.*, p. 345-346 ; CFM, p. 346-347.

2. *Ibid.*, p. 346 ; CFM, p. 347.

3. *Ibid.*, p. 347-348 ; CFM, p. 348-349.

est d'abord pris, accaparé (*eingenommen*) ; être accaparé, c'est se mouvoir dans un milieu fermé, dans *son* milieu, être aveugle à l'autre comme autre, se tenir dans l'obnubilation (*Benommenheit*). *Benommenheit* signifie à la fois accaparement et obnubilation, polysémie qui nous révèle l'essence même du comportement de l'animal puisque ce dernier possède bien, dès lors, un milieu externe qui l'accapare, mais que ce milieu est en même temps le lieu de son obnubilation et de cet aveuglement qui ne lui manifeste rien qui ne soit de lui et pour lui. L'animal est régi par un mouvement pulsionnel, et une pulsion doit trouver la possibilité d'un déversement à l'extérieur, déversement dont le stimulus extérieur est la cause occasionnelle avec laquelle la structure extériorisatrice de la pulsion est en continuité directe. La pulsion est un certain être-au-dehors. Mais cette guise pour l'animal n'a lieu que dans une complète passivité ; c'est là ce que découvre la recherche heideggerienne : il peut y avoir comportement pulsionnel, donc interaction entre l'animal et son milieu, mais ceci ne nécessite nullement un rapport au milieu *comme* milieu.

La *Benommenheit*, l'accaparement obnubilant, est « la possibilité interne du comportement (*Benehmen*) en tant que tel ». Bref, l'animal est pris avant de pouvoir entreprendre, il est préalablement saisi par ce vers quoi il se dirige, ce procès ne requérant aucune conscience. L'homme serait-il alors véritablement différent de cette structure comportementale ? Lui aussi doit être pris avant de se tourner. Certes ; mais là où l'animal est pris par un milieu et seulement par ce milieu, l'homme, lui, est pris par l'Obscur qui lui révèle la présence autour de lui d'un néant englobant et pénétrant chaque étant en son être. L'homme fait l'expérience du vide d'un espace pathique. *Le lieu même de son accaparement devient ainsi le domaine de sa désobnubilation* : saisir un étant dans son vide, le laisser s'étaler en toute sa spatialité sans rien lui ajouter en fait de pulsion, c'est faire l'expérience de l'extériorité pure, c'est laisser être l'être de l'étant, c'est faire l'expérience de l'Ouvert¹. *C'est donc la différence des réalités accaparantes qui fait la différence des accaparements, et par conséquent des identités*. L'animal est

1. Nous retrouvons dans l'homme ce geste structurel, mais, là où l'animal est accaparé ontiquement, par l'étant, l'homme l'est ontologiquement, par l'être, ce qui fait de lui celui qui se situe par-delà tout accaparement, ou celui qui, par l'accaparement même, est *libre*, grâce à tout l'espace que lui donne l'être.

obnubilé du fait de cet accaparement, l'homme au contraire en reçoit une lumière mystérieusement née de la nuit et qui, dans un sentiment d'oppression, lui révèle le plus grand espace. Dans l'expérience de l'angoisse, il y a cette idée d'étroitesse (*Angst* provient du latin *angustia*) et d'espace révélé : l'homme se sent accaparé par la nuit de l'être dont sourd la lumière au sein de laquelle l'étant peut apparaître, il se sent enserré par l'immense¹.

1. L'immensité est à comprendre chez Heidegger au sens littéral du mot, c'est-à-dire comme im-mensité. L'im-mense, c'est ce qu'on ne peut mesurer, non au sens de ce qui est trop vaste ou trop grand pour la pensée, non au sens de l'inimaginable, non en un sens quantitatif dont la signification demeure rattachée au règne ontique, mais dans le sens d'un élément que la pensée calculante et la raison en général ne peuvent justement pas réduire à une forme ontique. Ainsi, la donation est immense, en ce sens que la pensée ne peut réduire à aucun schème onticomorphe ce pur acte d'être qui échappe en tant que tel à toute réduction à l'étant et à toute transformation en objet. L'immensité est un terme qualitatif qui concerne l'être et signifie l'impossibilité de l'enserrer dans les liens de cette rationalité courante cherchant à transformer en objet tout étant en vue du maintien de la chose dans l'ouvert-sans-retrait et de la maîtrise de l'étant. Lorsqu'il est question de l'espace, de l'incommensurabilité ou de l'immensité de l'être, il ne s'agit nullement d'affirmer son étendue, mais son irréductibilité aux canons de la pensée calculante propre à la *ratio*. L'immensité nomme le caractère impalpable de la donation, la nudité de son acte d'être. La pensée méditante prend en garde ce pur jaillir comme tel, tandis que la pensée calculante, ne pouvant s'en rendre maître et ne s'intéressant qu'à ce qu'elle peut maîtriser pour se l'approprier et se créer au sein de l'ouvert un environnement rassurant dans le but de se dissimuler l'angoisse de ce qui lui échappe, occulte la déstabilisante et nocturne gratuité du surgissement de la présence ; elle l'oublie, puis oublie qu'elle l'a occultée et oubliée.

Ainsi l'immensité évoque-t-elle le domaine de possibilité qui donne à l'esprit de s'ouvrir et d'être son ouverture. L'immensité nomme le milieu de déploiement de l'esprit, un élément où les distinctions de la hauteur et de l'ici-bas ou de ce qui est éthéré et de ce qui est terrestre se rejoignent. Ainsi Heidegger citera-t-il dans *Gelassenheit* cette phrase de Johann Peter Hebel : « Qu'il nous plaise ou non d'en convenir, nous sommes des plantes qui, s'appuyant sur leurs racines, doivent sortir de terre, pour pouvoir fleurir dans l'éther et y porter des fruits » (GA 16, p. 521 ; *Sérénité*, in Q III et IV, p. 138). Les repères spatiaux sont ici bouleversés, le sol, l'homme et l'éther sont repris en un même élément de déploiement. Heidegger commente ainsi ce passage : « c'est à partir du sol natal que l'homme doit pouvoir s'élever dans l'éther. « Éther » veut dire ici : l'air libre qui est celui des hauteurs du ciel, le domaine ouvert de l'esprit » (*ibid.*). L'immensité ne nomme aucune localité spatiale au sens ontique du terme, elle est l'impalpable élément où le sol et l'éther sont repris : entourés par elle, terre et ciel s'entre-adviennent au sein d'une même éclosion et la pensée trouve le milieu de son ouverture. L'immense est à entendre au sens qualitatif, comme l'élément où de l'espace, dans un sens non ontique, est donné

C'est pourquoi l'homme ne se tient pas dans le *Benahmen*, car ce *Benahmen* peut être pour lui objet de conscience, lui apparaître en son être (de *Benahmen*). L'obnubilation souligne la composante fondamentalement passive du comportement animal : il est attiré ou repoussé par..., orienté vers tel ou tel étant qui n'est pour lui qu'une occasion de mouvement et qu'il ne peut appréhender comme tel ; l'étant en tant qu'étant lui reste dissimulé. Il existe la même passivité dans le soi de l'homme, mais cette passivité l'ouvre paradoxalement à la possibilité de l'activité : si l'animal est accaparé par de l'étant, l'homme est en plus saisi par du non-étant, par l'autre de l'étant, par l'être qui lui donne accès à l'étant en tant que tel. L'homme a toujours pris du champ, a toujours fait un pas en arrière par rapport à l'étant, il est toujours préalablement saisi par une « pensée de derrière », par la différence ontologique qui possibilise en lui une ouverture et une activité liée à la représentation projective de possibilités. C'est pourquoi l'homme est une tenue-de-rapport, un *com-portement* (qui n'est pas le comportement animal), un *Verhältnis*. Là encore, l'ambiguïté du terme est instructive : *Verhältnis*, de *verhalten*, cela peut être aussi bien se tenir face à quelque chose qu'être tenu par une situation ou des circonstances (comme l'apprend l'emploi courant de ce mot au pluriel : *Verhältnisse*). Le *Verhalten*, c'est donc à la fois tenir et être tenu ; avoir un *Verhältnis*, une tenue de rapport, c'est ainsi tenir un rapport et être tenu par un rapport. Ce double statut simultané est appelé par Heidegger dans *Sein und Zeit*, le *projet-jeté*, le fait d'être jeté dans une structure projective, de pâtir de l'ouverture que nous n'avons pas créée, mais dans laquelle nous nous tenons à chaque instant.

Le comportement animal révèle que ce dernier est entouré par le cercle de ses pulsions, ce que Heidegger nomme « sa zone de compulsivité » : pour l'animal, à l'extérieur de soi c'est toujours soi, même si ce n'est pas expressément soi. Ses pulsions sont des êtres dirigés vers le dehors, mais c'est toujours lui qui est au dehors, il est son cercle, et, en rapport avec quelque chose d'autre, il est encore et toujours en rapport avec soi-même et pris en soi-même. En lui, aucune possibilité de mise à distance. Il est dans son cercle mais ne l'a pas. Le comportement prédétermine strictement ce que l'animal peut rencontrer et qui peut stimuler ou inhiber ses pulsions.

pour le déploiement de l'esprit qui y trouve à la fois son passé et son avenir, son soi natal et sa destination.

Se comportant vers l'extérieur, l'animal demeure toujours en vue de soi-même. L'extérieur est *son* milieu. L'obnubilation de l'accaparement peut apparaître à la fois comme une fermeture (il n'a pas accès à l'être de l'étant) et comme une ouverture (il est entouré par un horizon pulsionnel) ; mais cette ouverture est déjà fermeture, car qu'est-ce donc qu'ouvrir un horizon pulsionnel propre, si ce n'est demeurer enfermé en soi ? L'animal n'est pas la pierre, il n'est pas simplement là, sans mouvement, sans vie. Mais il demeure un étant pris exclusivement dans la région de l'étant. La différence avec la pierre réside dans la présence en lui d'un organisme dont la manière d'être essentielle est de se conserver. Or un organisme possède des pulsions, c'est là la caractéristique de son être-un, de son identité. Par les pulsions et leurs réalisations multiples, *il proroge continuellement son intégrité*. On peut donc être totalement enfermé sur soi et être en quelque façon tourné vers l'extérieur : ce comportement extériorisateur n'est pas ouverture, il reste clôture puisqu'il ne fait rien d'autre que favoriser l'être-en-soi-même du vivant qui se conserve par la réalisation de certaines pulsions. L'ouverture prétendue est donc fermeture puisque, désinhibant certaines pulsions, elle ne fait pas pour autant sortir l'animal de lui-même, mais effectue au contraire l'unité fermée de l'organisme dont l'essence paradoxale est de maintenir cette unité par le déversement de ce qui en elle constitue son être-chez-elle, à savoir un certain être-au-dehors à l'œuvre dans la pulsionnalité. La pulsion possède pour essence d'être elle-même tournée vers le dehors ; son être-en-soi est donc l'être-en-dehors-de-soi, et son ouverture ne sert finalement qu'à la refermer immédiatement sur elle-même.

L'animal est entouré d'un cercle de désinhibition qui, bien loin de l'ouvrir à l'altérité du donné, le ramène à lui-même, le referme sur lui-même et réalise ainsi son unité. Ainsi Heidegger pourra laisser entendre dans un texte plus tardif que la pauvreté en monde de l'animal revient finalement à une absence de monde, puisque l'animal est enfermé en un monde qu'il ne voit pas, mais auquel il se réduit. La pensée heideggerienne devient alors encore plus catégorique : « Une pierre n'a pas de monde. Les plantes et les animaux, également n'ont pas de monde, ils font partie de l'afflux voilé d'un entourage qui est leur lieu », alors que l'homme, « au contraire, a un monde parce qu'il séjourne dans l'ouvert de l'étant »¹.

1. GA 5, p. 31 ; Ch., p. 47-48.

La manifesteté de l'étant à laquelle l'homme accède par essence et qui ouvre l'homme à la mondanéité même est ce qui permet de comprendre l'essence propre du domaine où se meut l'humanité. L'homme appartient à un autre règne que les différents règnes naturels que nous connaissons : comme compréhension d'être, il accède au monde comme tel et, pouvant prendre du champ par rapport à tout monde, devient configurateur de monde. Il peut former différents mondes sur la base d'un accès à la mondanéité comme telle – qu'on songe à la création d'un État, d'une œuvre d'art, ou plus modestement d'un foyer. L'animal est incapable d'une telle prise de distance, il est enfermement en un monde qui lui ferme l'accès à tout autre monde et à son monde même. Tout être-hors-de-soi est pour l'animal un être-en-vue-de-soi. « L'abeille ne prend pas une direction marquée d'avance par l'endroit où elle séjournait ; au contraire, elle est prise par une direction, la faisant jaillir en la poussant hors d'elle-même – mais sans que jamais il n'y ait le but. L'abeille ne se rapporte pas du tout à des choses précises : ruche, endroit où se trouve la nourriture, etc. »¹ ; elle ne se rapporte qu'à ce que lui demande son organisme en vue de sa conservation. « Dans toute son activité pulsionnelle, l'abeille est rapportée à l'endroit où se trouve la nourriture, au soleil, à la ruche, etc., mais ce rapport n'est pas une perception de ces choses en tant qu'endroit où se trouve la nourriture, en tant que soleil, etc. Dira-t-on que ces choses sont perçues comme étant quelque chose d'autre ? Non, elles ne sont absolument pas perçues comme étant quelque chose, ni comme se trouvant être là. Il n'y a pas de perception, mais bien un comportement (*kein Vernehmen, sondern ein Benehmen*), une activité pulsionnelle, que nous devons comprendre de cette manière parce qu'à l'animal est prise la possibilité de percevoir quelque chose comme étant quelque chose. [...] Cette possibilité est prise à l'animal, mais celui-ci n'en est pas pour autant purement et simplement privé de rapport avec autre chose. Il est au contraire entraîné, accaparé précisément par cela »² ; il est pris par ce que lui commande son organisme, cet organisme avec lequel il se confond ; autrement dit il est pris par lui-même.

Cet accaparement de l'animal n'est pas un envoûtement ; au contraire, c'est lui seul qui rend possible le comportement comme

1. GA 29-30, p. 358-359 ; CFM, p. 359.

2. *Ibid.*, p. 360 ; CFM, p. 360-361.

tel : « l'accaparement est ce qui rend possible et qui trace par avance un espace propre où joue le comportement »¹. Car l'essence de l'animal réside en ceci qu'il est « encerclé par la zone de compulsivité des pulsions qui présentent chacune une pluralité de côtés »². Autrement dit, le milieu dans lequel l'animal déploie son comportement est prédessiné par l'activité extériorisatrice des pulsions ; ce milieu n'est finalement pas autre chose que l'espace même des pulsions. « La poussée [...] pousse et maintient l'animal dans une zone hors de laquelle il ne peut sauter et au sein de laquelle il y a pour lui quelque chose d'ouvert »³. L'animal se meut en une sphère totalement close, qui ne peut être élargie et hors de laquelle il ne peut se porter, c'est là l'essence de sa pauvreté en monde ; mais par ailleurs, la pulsion pousse, elle dessine donc un cercle et par là même un environnement dans lequel l'animal peut se mouvoir vers quelque chose sans jamais avoir à strictement parler de rapport avec ce quelque chose. Son ouverture est donc bien son enfermement, et son enfermement est bien son ouverture.

Ainsi, le libre déploiement de la pulsion exige en même temps une absence complète de rapport ou de conscience : l'animal est entièrement accaparé par ce avec quoi il fraye, et la qualité de son activité est précisément liée à cette absence d'ouverture à ce à quoi elle s'attache. L'abeille accomplit à merveille sa tâche et sans erreur, parce qu'elle s'identifie totalement avec ce qu'elle fait, elle est entièrement prise dans sa pulsion et dans ce qui désinhibe ou libère cette pulsion : son « soi » est sa zone de compulsivité. Ce qui fait la perfection de son agir, le cercle déterminé dans lequel cet agir se meut, est en même temps pour l'animal son irrémédiable faiblesse : l'impossibilité de toute liberté, l'impossibilité également de toute réelle adaptation : le moment où sa zone de compulsivité est significativement remise en cause correspond pour lui à la disparition de son identité, à sa mort.

L'animal est entouré par la sphère de ses pulsions, et non par des choses ; il est entouré par lui-même dans son milieu propre. Les animaux ont un comportement, ils voient, mais ils ne regardent pas. Le verbe *regarder* est ici primordial, et Heidegger souligne, comme nous savons, la profondeur de ce mot français : « le mot français

1. *Ibid.*, p. 361 ; CFM, p. 361.

2. *Ibid.*, p. 363 ; CFM, p. 364.

3. *Ibid.*

regarder parle ici avec force. Regarder signifie en effet garder, re-garder, au sens de : me laisser approcher par ce que je regarde »¹. C'est là en dernière instance la différence fondamentale entre l'ipséité humaine et l'identité animale. Le regard humain seul laisse se déployer, recueille ce à quoi il a rapport. C'est seulement pour un regard qu'un étant peut faire rencontre. Ainsi Heidegger peut-il écrire dans un texte bien postérieur au cours de 1930, manifestant ainsi la continuité de sa pensée : « « Les animaux nous voient », dit-on. Mais les animaux ne regardent pas. Jamais « épier », « être aux aguets », « fixer », « ouvrir un œil de taureau » chez l'animal ne donne un se-découvrir de l'être ; jamais l'animal, dans son prétendu regard, ne se porte lui-même à l'émergence en découvrant en même temps que lui un étant »². L'animal se rapporte à un autre que soi, mais non pas en tant qu'autre. Il voit quelque chose dans son cercle, quelque chose qu'il ne regarde pas. « L'aptitude pulsionnelle est en rapport au service, l'ensemble des capacités absorbées en elles-mêmes, c'est une compulsion des pulsions qui encercle l'animal, de telle sorte que cet *encercllement* rend justement possible le comportement dans lequel l'animal est rapporté à ce qui est autre : *rappor-té à ce qui est autre* – mais en quoi *cet autre n'est pas manifeste en tant qu'étant* »³. À quoi il faut ajouter que « [l'animal], en tant qu'il est apte à quelque chose, vient à la rencontre de ce qui lui est autre, en s'y ouvrant. Ce qui veut dire : être-apte à... est en soi ce qui rend possible que quelque chose d'autre puisse jouer le rôle d'occasion pour des aptitudes, occasion qui met en train un certain comportement et maintient ces aptitudes en état d'impulser ce comportement. L'être-apte – et donc le comportement – est ouvert à des incitations, à des mobiles, à ce qui, chaque fois, le met en train de telle ou telle façon, c'est-à-dire lève son inhibition »⁴. Ceci rend compte de ce que l'animal s'endort dès que rien ne le sollicite : sa zone de compulsivité en quoi il consiste n'est pas revendiquée par quoi que ce soit, et son identité nue n'est jamais soutenue en tant que telle, l'existence d'aucune conscience ne pouvant le permettre. « La vie n'est rien d'autre que la lutte de l'animal avec son cercle, ce

1. Q III et IV, p. 468.

2. GA 54, p. 158-159.

3. GA 29-30, p. 369 ; CFM, p. 369.

4. *Ibid.*, p. 369 ; CFM, p. 370.

cercle par lequel il est pris en une unité, sans jamais être au sens propre présent à lui-même ».

L'identité de l'animal, ouverture d'une fermeture, est qualifiée par Heidegger selon le geste de l'*enroulement*. Ce terme résume très bien tout ce que nous avons pu dire ; dans l'enroulement, il y a en même temps une ouverture et une clôture : « cet enroulement sur soi n'est donc pas un repliement ¹, mais au contraire : tout en s'ouvrant il trace l'encerclement au sein duquel tel ou tel facteur désinhibant peut lever l'inhibition » ². Il ne peut y avoir repliement, sinon il y aurait conscience ; non plus identité, mais ipséité. Jamais l'animal ne revient vers le centre de son cercle, pour la bonne et simple raison que, pris au sein du cercle sans qu'aucune prise de distance soit possible, il ne peut voir le cercle. Il est enroulement dans le cercle ; en ouvrant quelque chose de déterminé, un milieu (ce à quoi jamais l'homme ne saurait ontologiquement se réduire, puisqu'il peut toujours se représenter le cercle de son monde ou de son souci), il se ferme puisqu'il épouse entièrement ce cercle sans espace, c'est-à-dire sans vide. L'animal vit dans un monde du plein. C'est pourquoi, selon une pensée chère à Joubert, rien ne lui est pénétrable. L'animal n'a pas de rapport à l'espace. « S'entourer d'un cercle implique, pour l'animal, le fait d'être, en étant ouvert, pris en lui-même » ³.

Ainsi, « pour l'animal, être soi-même (« soi-même » étant pris au sens tout à fait formel), c'est être propre à soi, c'est l'appartenance à soi, sur le mode du tiraillement pulsionnel. L'animal est toujours tiraillé, dans son impulsivité pulsionnelle, de telle ou telle façon. C'est pourquoi être pris, ce n'est jamais entrer soi-même en relation avec l'étant, même pas avec soi-même comme tel ⁴. » L'animal n'a en toute rigueur aucun vrai rapport à soi, il ne voit donc pas son corps comme tel. Il se meut dans le cercle dessiné par ce corps et par la pulsionnalité de ce corps, mais celui-ci même lui demeure inaccessible. L'animal n'a pas l'intimité de son corps. Heidegger refuse la thèse de Buytendijk qui affirme que « le lieu de l'animal avec son milieu ambiant est presque aussi intime que l'unité du

1. Le repliement n'étant possible que pour un être préalablement déplié, c'est-à-dire uniquement pour un *Dasein*.

2. GA 29-30, p. 370 ; CFM, p. 371.

3. *Ibid.*, p. 371 ; CFM, p. 371.

4. *Ibid.*, p. 376-377 ; CFM, p. 376.

corps »¹ : cette doctrine revient à projeter sur l'animal un schéma anthropomorphique qui nous fait imaginer en lui un rapport à soi et une proximité de soi à son propre corps, ce qui est impossible : il suffit de constater par exemple le comportement d'un animal effrayé chez le vétérinaire, ou bien les multiples précautions qu'il faut mettre en œuvre afin qu'un mammifère domestique n'arrache pas le pansement qu'on lui a mis « pour son bien », pour le bien de son corps, bien et corps auxquels il n'a manifestement pas accès. Heidegger affirme contre la phrase de Buytendijk : « Ce qu'il faut dire au contraire, c'est ceci : le lien de l'animal avec le milieu ambiant non seulement n'est pas presque aussi intime que l'unité du corps, non seulement n'est pas non plus exactement aussi intime que l'unité du corps. Mais c'est l'unité du corps de l'animal qui se fonde, en tant qu'unité du corps animal, sur l'unité de l'accaparement – ce qui à présent veut dire : sur le fait de s'entourer du cercle de désinhibition au sein duquel peut s'installer un milieu ambiant de l'animal. L'accaparement est l'essence fondamentale de l'organisme »². Quand le corps est pris comme principe ou comme centre, il ne l'est que parce qu'il *n'est pas* ce principe ou ce centre, parce qu'il dépend de la structure d'ouverture d'une ipséité irréductible à la corporéité. Le corps ne peut prendre de l'importance que pour un être dépassant toute corporéité. L'animal est son cercle, sa compulsivité, mais il n'a aucun rapport à soi comme corps, ni aucun rapport à soi comme cercle. Ce n'est que pour le regard d'un soi que l'animal peut être vu comme un corps, mais pas pour l'animal lui-même. Et le corps n'apparaît comme tel qu'à une pensée dont la perpétuelle proximité au mot « être » et la permanente présence non conceptuelle de l'être à la conscience, apparente la structure de cette pensée à une veillée ininterrompue face à l'élément qui rend possible cette prise de champ inhérente à toute conscience. Ainsi Supervielle choisit-il le domaine du pur imaginaire pour dresser cette prosopopée du corps s'adressant à la pensée : « Je ne sais rien de moi, je me reste interdit / Que veux-tu que je sois si tu ne me le dis ? / Accours de tes lointains, et murmure à l'oreille / Ce que tu sais de moi, ô toi qui n'es que veille »³.

1. Cité en GA 29-30, p. 376 (CFM, p. 376).

2. *Ibid.*

3. SUPERVIELLE, *Les deux voix*, in *À la nuit ; Œuvres poétiques complètes*, p. 476.

L'animal est sa propre zone de compulsivité, il trace un district de lui-même avec lequel il se confond totalement et qui est ce qu'il est convenu d'appeler son identité. Par cette thèse, Heidegger affirme quelque chose de capital à propos du problème du corps, problème qu'on estime souvent absent de sa pensée ; il affirme de manière déconcertante que le lieu où l'on est soi-disant le plus proche de la vie, du corps, du tissu vivant de la matière, ce lieu qui devrait être comme il se doit le privilège de l'animal, *n'existe pas*. L'animal n'a aucun accès à son corps : non seulement ce corps est identifié non pas à la place qu'il occupe, mais au cercle qu'il déploie, mais en plus l'animal ne possède aucune proximité à son corps, il n'entretient aucun lien d'intimité avec son corps dont il ne sait rien – pas même qu'il faut en prendre soin – et dont il ne peut absolument rien se représenter.

Le mythe d'une animalité proche de l'origine et d'une origine animale du soi dans laquelle il faudrait faire revenir l'homme pour le fonder, ce mythe s'effondre entre les mains de Heidegger, ainsi que tout ce qu'on peut affirmer dans la veine de Rilke : « À pleins regards, la créature voit dans l'Ouvert »¹. Rilke considère qu'être dans l'ouvert est être totalement inséré dans le monde, mais Heidegger relève au contraire que tout accès à l'ouvert a lieu non en étant dans le monde mais en étant *au* monde, c'est-à-dire rapport au monde. Le rapport du soi au monde n'est pas un rapport d'inclusion et il ne s'agit donc en aucun cas de faire s'abîmer la personnalité dans l'immédiateté du monde où tout est par définition fermé puisque rien ne s'établit dans un recul suffisant pour advenir au paraître². Pour qu'une éclaircie de l'étant ait lieu, il faut un minimum de spatialité entre l'éclairé et le regard pour qui il est phénomène, et cette éclaircie a lieu pour un soi qui, comme compréhension d'être, demeure auprès de l'étant comme étant à l'extérieur de lui-même ; ne s'ouvre donc quelque chose que dans une *proximité* à la présence pure et irréductible de l'étant par laquelle s'établit la perception d'une *distance*. En aucune façon l'animalité ne communique de manière privilégiée avec la nature, et ce n'est pas dans la corporéité qu'il convient de rechercher les fondements de l'ipsité. Toutes ces doctrines trop rapides restent « dans le cône

1. RILKE, *Huitième Élégie de Duino*, p. 75.

2. GA 5, p. 286 ; Ch., p. 343.

d'ombre d'une métaphysique nietzschéenne un peu tempérée »¹. Il y a un véritable gouffre entre la pensée de l'être et toute pensée de la « vie », car la vie n'est rigoureusement rien d'autre que le fait d'aller d'un étant à un autre étant, de l'étant à l'étant, indéfiniment, et de revenir sans cesse à cet étant ; on se laisse transbahuter d'un étant à l'autre, dans une complète abdication de la pensée. La vie est prise comme *asylum ignorantiae* ; l'animal est pris pour modèle, par quoi on tente de se persuader qu'on peut atteindre par son intermédiaire et en mimant son intuition une authentique ipséité – en oubliant ainsi que le fait même de se choisir un modèle signifie qu'originellement on ne lui ressemble pas, et que la différence avec l'animal est patente à partir du moment où celui-ci ne saurait faire la théorie qui porte sur son propre comportement, quand l'homme ne cesse de le faire. C'est en outre bien peu avoir accès à l'Ouvert, comme le voudrait Rilke, que de se laisser absorber par ce qui, de soi, s'enferme². Il n'y a aucun ouvert, aucune infiltration d'un quelconque espace, dans le continuuel passage de l'étant à l'étant à l'intérieur de l'étant³, passage dont la doctrine nietzschéenne de l'Éternel Retour tente de faire la suprême finalité de la philosophie, le nouvel absolu dans lequel la pensée est enjointe de s'absorber. La pensée

1. *Ibid.* ; Ch., p. 344.

2. Heidegger écrira, une décennie après la rédaction du cours sur les *Concepts fondamentaux de la métaphysique*, en mentionnant l'élégie inachevée de Hölderlin *La marche au pays* : « ce que Rilke, dans la huitième de ses *Élégies* de Duino nomme « l'ouvert » est si étranger à la pensée du fondement de l'ἀλήθεια que ce ne serait pas encore assez faire que de situer le mot de Rilke à l'extrême opposé de celui de Hölderlin » (cf. GA 4, p. 121 n. ; AH, p. 154 n.). L'expérience Hölderlinienne de l'ouvert, dans laquelle Heidegger voit une préfiguration de son propre chemin et qui établit la compénétration de l'espace et de l'esprit (« Aussi ai-je cet espoir [...] de voir la floraison du ciel commencer en même temps que la nôtre / Et à notre regard ouvert s'ouvrir le dispensateur de la lumière »), est effectivement aux antipodes d'une compréhension qui voudrait conférer à l'immédiateté naturelle-biologique un privilège d'accession à cet ouvert. Tout dépend de la signification que l'on donne au mot « nature » : soit la nature est considérée dans un sens courant comme domaine d'inconscience accessible au seul sentiment, soit, en référence à la φύσις, comme ouverture originelle et spatialité première où s'enracine l'élan de toute pensée possible.

3. Passage qui, en fait et de manière impensée, ne peut avoir lieu que parce que l'être est déjà là, institue un espace de mobilité et laisse une marge de manœuvre à la mobilité de la vie, l'être rendant ainsi possible la vie et non l'inverse : ne se mouvoir dans l'étant, et uniquement dans celui-ci, n'est possible que par le don encore impensé de l'être.

est pourtant toujours rebelle à un tel renoncement à soi, non pas parce qu'elle est de soi-même « décadente », comme le voudrait Nietzsche, mais parce qu'un tel renoncement est tout bonnement « contre-nature », c'est-à-dire anti-déploiement, anti-φύσις. Comment aurait-il accès à l'Oouvert celui qui y serait absorbé, « de sorte qu'en pareil engourdissement, il ne tende jamais à ce qui pourrait lui faire face »¹. C'est au fond toujours la même contradiction : celle d'une pensée qui affirme avec la conviction la plus véhémente qu'il faut ne pas penser, comme si le fait de s'empêcher de penser n'était pas le moment même où la pensée déploie son maximum d'activité...

« Prendre le corps comme fil conducteur » pour une pensée du soi : certains, qui continuent de remercier Nietzsche de les avoir un jour émoustillés, reprochent à Heidegger de ne point l'avoir voulu ou d'avoir négligé dans *Être et Temps* le point de vue du corps (comme si le corps pouvait avoir un point de vue !). Mais c'est là regretter que la mariée ne fût pas habillée en soubrette le jour de ses noces... La question de l'identité de l'animal permet de résoudre ce « problème » qui n'en est pas un, qu'on a contribué à populariser et à rendre indûment classique, donnant ainsi à la pensée heideggerienne le bénéfice de se voir entourée de ce lot de contresens faciles qui s'agglutinent habituellement aux grandes pensées (qu'on songe aux « Idées abstraites de Platon », au « réalisme d'Aristote », au « cartésianisme de Descartes », à « la rationalité dogmatique hégélienne », etc.).

Nous avons vu que le sentiment d'une intimité à soi est entièrement absent du comportement animal. L'animal n'a pas de rapport à son corps. Il se confond avec son cercle de compulsivité, et ce cercle dépasse la localité restreinte de son corps. Même dans le cas de l'animalité, l'identité ne saurait se confondre avec la ponctualité du lieu occupé ; à plus forte raison en ce qui concerne le soi en qui l'homme se tient. Le « soi » de l'animal est le cercle compulsif, pas le corps ; et l'identité de l'animal ne se rapporte en rien à son corps avec lequel il ne peut nouer aucune réelle liaison. Ainsi, l'espèce d'intuition immédiate, qu'on veut désespérément et dogmatiquement découvrir dans la corporéité, est absente de l'endroit où sans aucune précaution on entend la placer. Il y a là un préjugé tenace : croire en l'accès privilégié du corps ou de la

1. GA 5, p. 286 ; Ch., p. 344.

sensation à la vie. Le caractère décisif de la pensée kantienne fut de montrer, dans la *Critique de la raison pure*, que le flux vivant n'apparaît dans sa mobilité qu'à celui qui a déjà opéré, transcendalement, une synthèse de l'appréhension dans l'intuition, synthèse elle-même commandée en amont par les formes pures de l'entendement¹. Ce flux n'est donc en rien accessible à l'animal, qui est pourtant supposé en être le plus proche, et le chemin qui consiste à faire emprunter au soi les voies de l'animalité afin qu'une révélation de l'essentiel se produise, est pour Heidegger une impasse totale.

L'animal n'a pas accès à la vie qui traverse son propre corps, lui-même n'étant pourtant que cette vie en acte ; la corporéité ne se révèle donc plus qu'à la tenue-de-rapport propre à la structure du soi, n'apparaît qu'à l'étant qui se déploie comme un *Verhältnis*, c'est-à-dire ailleurs que dans le seul étant, et non au simple comportement accaparé, au *Benehmen*. Celui qui est accaparé par la vie n'est pas ouvert à cette vie, ce qui signifie qu'il n'y a pas de corps vivant pour le monde animal. Ce n'est que par une tenue-de-rapport que le corps apparaît. Seule l'ipséité humaine a un corps, possède un corps. Seule elle doit répondre de son corps, seule elle le sait nu, seule elle a accès à la pudeur, non pas parce qu'elle renie son corps ou en a honte, mais parce qu'il est précisément *le sien*, qu'elle le protège, qu'elle sait ce qu'il représente, qu'elle se rapporte à sa valeur et qu'elle respecte ainsi ce qui pour elle est si proche. Quand le soi entend se confondre avec son corps afin d'avoir accès à l'essentiel par une soi-disant intuition immédiate par le bas, il est toujours et plus que jamais cette tenue-de-rapport. Seul celui qui tient-un-rapport possède un corps. Tout rapport au corps est déjà « intellectualisé ». Il n'y a pas à proprement parler de purs sentiments, mais uniquement des *Stimmungen*, des représentations d'une tonalité affective au sein de laquelle apparaît et prend sens tel ou tel état : toute sensation est toujours en compénétration avec une interprétation, et ceci de manière absolument co-originale.

Il n'y a donc rien d'étonnant à ce que Heidegger privilégie dans *Sein und Zeit* l'analytique du *Dasein* à un inventaire méthodique de vécus psychiques dont il est à présent démontré qu'ils ne peuvent précisément apparaître que dans le cadre de la précompréhension ontologique propre au soi. La question : « le *Dasein* a-t-il un corps ? » est dépassée par cette unique remarque : seul le *Dasein* a et

1. KANT, *Critique de la raison pure*, trad. fse, p. 111 sq.

est pleinement dans son corps¹. En effet, l'animal n'a pas rapport, en son cercle, au centre. Il est une sphère comportementale sans relation expresse à un foyer. Seul le soi peut se rapporter au centre de son rayon d'action, se l'attribuer sien, et cela justement parce qu'il peut voir le cercle, parce qu'il est au-delà de toute situation, parce qu'il est toujours déjà derrière ce qu'il appréhende. Seul le *Dasein* a un corps, seul il peut se rapporter au centre parce qu'il est toujours déjà rapport à la périphérie, et ainsi, seul le *Dasein* existe son corps en en éprouvant tout mouvement comme le concernant. Il n'y a aucune raison de vouloir enjoindre le soi à rechercher une identification de soi par le corps, puisque c'est précisément parce qu'il est toujours déjà ailleurs qu'en ce corps qu'il peut *avoir et exister* un corps. *S'il peut se reposer sur ce corps pour le faire sien, c'est parce qu'il est d'ores et déjà déployé*. Si bien que le corps n'a de sens que dans une pensée qui prend pour fil conducteur l'ipséité en tant que tenue-de-rapport. Notre rapport au corps est d'emblée spiritualisé, et notre corps lui-même, qui ne ressemble à aucun autre étant, à aucun autre vivant. L'aspect extérieur de notre corps dévoile qu'il nous est destiné pour d'autres tâches que les préoccupations ontiques : la nuance de nos yeux, la virtuosité et la polyvalence de nos mains, notre port et notre stature..., tous ces indices dénotent que notre corps lui-même (ana-thropique par essence, c'est-à-dire tourné vers le haut) campe en une autre région que celle de l'étant, et nous apprennent que notre corps, en plus de notre rapport au corps, est en une certaine mesure « ontologisé ».

Chacune de nos sensations, même la moindre, même la plus insignifiante, porte en elle une thèse sur l'ensemble de l'étant. Qui n'a jamais ressenti au moment de la maladie s'écrouler quelque chose du monde ou même le monde entier ? *L'animal sent, voit ; l'homme ressent, regarde*. Toute sensation devient pour le soi humain une *impression*, acquiert une signification dans un projet total sur l'étant. Chacune de nos fluctuations corporelles est affublée, bien malgré nous, d'une signification, accompagnée d'une atmosphère et d'un regard sur les choses. Comme le dit Birault dans son bel ouvrage : « Celui qui est triste ne peut être triste que parce qu'il juge (à tort ou à raison) qu'il a raison d'être triste, et raison d'être triste parce que les choses *en elles-mêmes* sont tristes. Sa tristesse est bien loin d'être seulement un phénomène psychique, elle est d'abord et

1. GA 6.I, p. 99-100 ; N I, p. 96.

avant tout la tristesse du monde, la défaite, l'abaissement, l'abattement de l'existence, la pesanteur de la terre, la révélation soudaine d'un certain fond des choses jusque-là seulement masqué. Élargissement, éclatement premier du sentiment »¹. Il n'y a plus seulement une affection, en un sens physiologique ou psychique, mais une *Stimmung*, une « ambiance », au sens premier du terme (un monde ambiant en lequel se trouve insérée toute affection et sur lequel elle rejaillit pour le teinter de telle ou telle tonalité), une atmosphère, une tonalité affective. Il y a une intrication première de la spatialité du soi et de son centre. « Signification originairement cosmologique et secondairement psychologique du sentiment. Le sentiment n'est pas aveugle, il est visionnaire. [...] Pas de sentiment sans ce pressentiment »². Le soi est déjà accordé (*gestimmt*) à l'ensemble de l'étant qu'il précomprend. C'est là la condition transcendante de tout sentiment. Le sentiment est déjà pris dans la structure intentionnelle du soi en rapport à l'étant manifeste. C'est cette structure qui nous envoie à nous-mêmes et qui possibilise le rapport au corps. Ce rapport à son corps, que l'animal ne possède pas, c'est lui qui doit donner la mesure à toute pensée du corps, et non le corps qui comme tel n'est qu'un amas de pulsions et ne peut rien nous apprendre sur lui-même. Il est significatif que le problème du corps soit abordé ou, comme le croient certains, « délaissé », au sein d'un chapitre de *Sein und Zeit* sur l'espace et la spatialité de l'ipséité ; car, au moment où ce thème est envisagé, sa reprise transcendante dans l'optique de la spatialité du *Dasein* fait proprement et naturellement disparaître le problème du corps comme problème exclusivement lié au corps et seulement explicable par une centration sur celui-ci. Le problème du corps est le problème de l'espace, ce que Heidegger laisse sous-entendre quand il affirme que l'animal possède son unité dans le cercle de son accaparement et non dans la ponctualité de son corps. Si déjà l'identité animale n'est en aucun cas réductible à la ponctualité de son corps, à plus forte raison l'ipséité humaine. Cependant, à l'ipséité humaine il est donné de s'ouvrir à son corps. C'est cette possibilité d'ouverture qui ouvre en même temps le risque de se confondre soi-même avec ce qui a été ouvert.

La question du corps n'est aucunement éludée par la pensée heideggerienne, elle est simplement arrachée aux schémas de la

1. H. BIRAULT, *Heidegger et l'expérience de la pensée*, p. 494.

2. *Ibid.*

thématique traditionnelle, et resituée dans un horizon non-métaphysique. Nous reviendrons dans la seconde section de ce travail sur *le rôle et la portée majeurs* que constitue la chair (*Leib*) dans le déploiement du *Da-Sein* spatialisé par l'être et dans la pensée heideggerienne en général ; il nous faudra analyser les thèses fondamentales des *Séminaires de Zollikon*. Pour l'instant et dans la limite de notre présent propos, gardons uniquement à l'esprit ce dont nous avons besoin pour la compréhension de la suite. Le corps n'apparaît que pour un soi, c'est donc que la structure de ce soi ne saurait se confondre avec le corps, dans la mesure où ce dernier doit tout d'abord être manifeste, manifestation qui n'a lieu qu'au sein du champ d'apparition transcendentale ouvert par l'ipséité. Le rapport à l'être qui place le soi dans la lumière mystérieuse de l'être précède donc le rapport du soi à son corps. Ce rapport au corps, et les guises dans lesquelles il se déploie, ne serait pas celui que nous vivons si jamais le soi n'était pas déjà ouvert à une contrée ayant lieu par-delà sa corporéité. Par exemple, notre relation à la douleur ne serait pas la même ; seul le *Verhalten* inhérent au soi explique la transformation de la douleur en souffrance : la souffrance est le redoublement conscientiel de la douleur, dans lequel celle-ci est supportée et portée en sus. Nous n'acceptons pas la douleur car nous la comparons toujours avec d'autres situations possibles, révélées par la structure projective du soi, liberté qui donne l'espace nécessaire à la considération et à l'imagination de possibilités dans lesquelles la situation présente serait plus heureuse, et donc par rapport auxquelles cette situation même est toujours déjà refusée. Le soi a accès à l'isolement de son corps, à la précarité de ce dernier qui vit au milieu de l'étant. Cet accès ne se produit pas au sens où le soi abaisserait ses regards depuis un lieu suprasensible et vers sa situation présente, mais il est ouvert à l'espace en lequel son corps trouve une place déterminée. Le soi est composé de ce double mouvement d'ouverture et de repli qui lui révèle l'en-tant-que, le *als*, de sa situation ontique.

Par le contrepoint d'un jeu de comparaisons, Heidegger, à force de mettre en évidence la structure de l'animalité, fait ressortir l'essence de la subjectivité humaine. Le soi *ne se confond pas* avec un corps, il *a* un corps en ce sens qu'il se tient dans un rapport qui lui permet d'être son corps, auquel il est préalablement ouvert. Il ne se perd pas dans le simple comportement (*Benahmen*), mais il est une

tenue-de-rapport (*Verhältnis*) : rapport à l'étant qui n'est pas le soi et en tant même qu'il n'est pas le soi, et rapport à l'« étant » qui est le soi. Le soi est simultanément et dans le même acte rapport à soi et à ce qui n'est pas soi mais le concerne quand même mystérieusement. Le soi a un corps, l'animal aussi, mais, comme seul le soi a accès à la manifesteté de l'étant, lui seul peut également regarder son corps en tant que tel, et tenter ainsi d'établir des liens entre ce qu'il ressent en lui et la signification de ses impressions ; lui seul peut prendre soin de l'étant qui le concerne le plus, qu'il s'agisse de son corps ou de soi comme soi.

Nous pouvons ainsi mettre en évidence un mode structurel fondamental de l'ipséité, que Heidegger résume en ces termes : « Toute tenue d'un rapport n'est possible que dans la retenue, dans la contenance. Et il n'y a de tenue que là où un étant a le caractère d'un « soi », le caractère – comme on dit aussi – d'une personne »¹. Ainsi le soi n'est-il une tenue-de-rapport que parce qu'il occupe un siège, une place, une retenue dans l'étant. C'est seulement à partir de ce site qu'un rayonnement est possible. Le soi est véritablement ce cercle dont nous avons parlé, mais pas dans le même sens, bien entendu, que l'animalité, puisque le cercle du soi ne possède paradoxalement aucune limite. La pensée va du brin d'herbe jusqu'aux étoiles. Le soi pensant est cercle moins par la circonférence, en l'occurrence aussi étendue (voire plus étendue) que l'univers, mais par la position d'un centre rayonnant ; le centre et le rayonnement sont absolument simultanés, il n'y en a pas un qui précède l'autre, ils se donnent comme un même. « Le soi est cercle » signifie moins une figure qu'une faculté d'encercler, de créer des cercles, des mondes : le soi est configurateur de monde. Il est l'encerclément, ce qu'il faut comprendre dans le sens actif du terme : il est d'emblée situé ailleurs que dans le cercle qu'il dessine et qu'il se fait apparaître. Nous avons donc dans le soi une réalité fondamentalement complexe : d'une part, à la fois ponctuel et spacieux ; d'autre part, à la fois hors du cercle qu'il dessine et, comme étant au milieu des étants, centre même du cercle en lequel il est pris. Tel est le soi, sans cesse ailleurs et sans cesse ici, un ici parfois étouffant, l'étant, et tout cela en un même acte, en une réalité simultanée. Ces vers de Claudel expriment remarquablement cette dualité reprise dans l'acte ambivalent d'une ipséité même : « J'habite l'extérieur d'un anneau. / J'ai

1. GA 29-30, p. 398 ; CFM, p. 398. Nous soulignons.

appris que ce n'est pas dehors, c'est dedans qu'est le mur dont je suis le prisonnier. / J'ai appris que pour aller d'un point à un autre il est possible de passer partout excepté par le centre »¹. Le soi est l'être des lointains, comme le dit *Vom Wesen des Grundes*, il est cette proximité à son là-bas, qui donne transversalité et par là même permet de faire retour vers son ici.

L'analyse du comportement animal permet ainsi de manifester la réalité fondamentalement complexe de cette subjectivité humaine qui est à la fois ponctuelle et spacieuse, « une chose et non une chose, comme le dit Angelus Silesius, un point infime et un cercle »².

Le soi est exposé, livré à la démesure d'un espace *pathique* qui seul peut lui permettre de déterminer médiatement un espace *pratique* en lequel il s'apparaît soit authentiquement comme centre non centré de la circularité qu'il dessine, ou inauthentiquement comme pris sans qu'il y prenne part à l'intérieur d'un cercle dont il ne se sait pas être la condition de possibilité. Le soi est perpétuel retour à partir d'un ailleurs, *recentration à partir d'une vaporisation originelle*. Il est une explosion *qui a toujours déjà eu lieu*, c'est-à-dire une perpétuelle implosion. C'est dans ce contexte uniquement que le corps peut venir prendre place, au cœur d'une ipséité qui est déjà recentration à partir d'une excentration rigoureusement simultanée. Comme le dit Heidegger en s'appropriant le vocabulaire de Kant : « La raison pure humaine est nécessairement une raison pure sensible. Cette raison pure doit être sensible en elle-même et non pas le devenir du seul fait de sa liaison à un corps. Au contraire et réciproquement, l'homme comme être rationnel fini, ne peut « avoir » un corps en un sens transcendantal, c'est-à-dire métaphysique, que parce que la transcendance est en tant que telle sensible *a priori* »³.

Heidegger bouleverse tous les schémas traditionnels de l'ipséité et remodèle l'agir du soi en prenant acte du geste fondamental kantien. Ceci l'amène à dégager la thèse suivante : le soi n'est plus quelque chose qui s'extériorise, qui sort de soi pour revenir ensuite à soi ; c'est le processus inverse qui seul est vrai : le soi n'a pas à

1. CLAUDEL, *La muraille intérieure de Tokyô*, in *Feuilles de saints* ; *Œuvre poétique*, p. 651.

2. ANGELUS SILESIUS, *Le Pèlerin chérubinique*, 1, 6.

3. GA 3, p. 172 ; KPM, p. 228.

sortir, car il est toujours déjà au-dehors, au-delà de tout étant, un ailleurs de l'étant qui lui révèle simultanément la présence de l'étant et lui permet ainsi de faire retour vers un ici. *Le là-bas et l'ici sont co-originares*. C'est dire l'absence de pertinence conceptuelle d'une théorie qui voudrait prendre prétexte de la possibilité de l'introspection pour affirmer la clôture de la conscience sur elle-même, une solitude de l'homme réduit à un moi séparé de tout monde et privé de toute structure de rapport. Une telle théorie, qui entend penser l'essence de l'homme comme celle d'un moi coupé de toute référence à la moindre extériorité, est intenable, puisque la moindre démarche d'introspection ne peut justement se produire qu'à partir d'un en-dehors-de-soi originel : « Même alors que les mortels « rentrent en eux-mêmes », dira Heidegger quelques années plus tard, ils ne cessent pas d'appartenir au Cadre du monde (*Geviert*). Quand nous faisons – comme on dit – retour sur nous-mêmes, nous revenons vers nous à partir des choses *sans* jamais *abandonner* notre séjour parmi elles. La perte même du contact avec les choses, qui est observée dans les états de dépression, ne serait aucunement possible si un état de ce genre ne demeurerait pas, lui aussi, ce qu'il est en tant qu'état humain, à savoir un séjour *auprès* des choses. C'est seulement lorsque ce séjour caractérise déjà la condition humaine que les choses auprès desquelles nous sommes peuvent cependant ne rien nous dire, ne plus nous toucher »¹.

Demeurer centré sur soi pour rechercher le soi, c'est se méprendre sur la nature originelle du déploiement de l'ipséité, c'est contredire, par ce que l'on fait, ce que l'on croit être. Le soi est un non-étant, plonge ses racines dans le non-étant (cet inquiétant que nous n'avons pas encore déterminé), mais peut également revenir à ce qui en lui est situé, étant. Est-il dès lors de l'étant ou du non-étant ? Il est un étant qui a accès à son être, il est donc étant-non-étant, domaine de l'étant qui accomplit au cœur même de l'étant une percée hors de l'étant et vers l'être. Le soi est donc un non-étant pour qui il y a de l'étant. C'est en vue de la mise en évidence de ce point invisible qui plonge son essence dans le non-étant et de la détermination de la structure non-ontique du soi, que Heidegger se penche sur la pensée kantienne, en laquelle il recherche une thématisation plus précise de la structure du soi. Avec l'approche transcendantale de l'expérience du moi, Kant permet de dégager le foyer

1. GA 7, p. 159-160 ; EC, p. 188.

d'une temporalité originaire qui elle-même libère la nécessité d'une structure intentionnelle de la subjectivité. Heidegger tente de faire apparaître au cœur de la pensée kantienne une conception intentionnelle du transcendantal, qu'il approfondira ensuite par une conception transcendante de l'intentionnalité – l'analytique existentielle que *Sein und Zeit* mettra en œuvre.

3) DU SUJET TRANSCENDANTAL À L'IPSÉITÉ : LA LECTURE HEIDEGGERIENNE DE KANT

« Quelle soie aux baumes de temps
Où la Chimère s'éténue
Vaut la torse et native nue
Que, hors de ton miroir, tu tends ! »

MALLARMÉ ¹

Le dialogue avec Kant est continûment présent au moment de l'élaboration de *Sein und Zeit*, la figure de Kant s'imposant en amont et en aval de l'*Hauptwerk*, comme l'atteste la chronologie des travaux et publications de Heidegger de 1925 à 1930. Que la refonte heideggerienne de la pensée du sujet veuille s'appuyer sur le chemin ouvert par Kant, c'est ce dont témoigne également le projet introductif et l'important § 64 de *Sein und Zeit* ; ce paragraphe (« Souci et ipséité ») est explicitement consacré à la recherche de l'origine ontologique de l'ipséité humaine. Le § 64 expose en outre la problématique *dans les termes de la thématique kantienne*, avant que la recherche heideggerienne n'aboutisse à la temporalité comme fondement de l'ipséité. On peut donc considérer que les travaux immédiatement ultérieurs consacrés à Kant sont une manière de retour introductif destiné à acquérir de façon plus solide la compréhension de l'être-homme comme *Dasein*. Kant constitue aux yeux de Heidegger le pivot historial qui supplée, dans les termes d'une conceptualité plus classique et donc plus abordable pour le lecteur, le passage de la problématique traditionnelle à la problématique transcendante et l'élaboration du projet d'une

1. *Œuvres complètes*, p. 75.

ontologie fondamentale mettant en lumière la relation de l'homme à l'être. Kant est entre autres choses pour Heidegger l'occasion d'un moyen terme pédagogique entre la métaphysique de la subjecti(vi)té et cette ontologie fondamentale. C'est pourquoi il constitue un point central de notre démarche : nous acheminer vers la rigueur de l'acquisition heideggerienne de la réalité humaine comme *Dasein* passe par ce que Heidegger dégage pour lui-même d'une lecture de Kant qui est moins une confrontation que la recherche d'un appui. D'une manière générale, Heidegger aime s'appuyer sur les possibilités de la pensée kantienne. Il voit ainsi dans le désir de l'auteur de la *Critique de la raison pure* une inédite volonté de *refondation* dans les implicites de laquelle il entend lui-même se glisser : « Devant cette œuvre, les contemporains restèrent immédiatement désespérés. Par la hauteur de son questionnement, par la rigueur de sa conceptualité, par la nouveauté de sa langue, par la complexité de sa problématique, elle dépassait de loin toute littérature philosophique courante »¹. Chacun des motifs de grandeur ici invoqué sert à Heidegger de point d'appui pour alimenter les inflexions de son propre philosopher : si les contemporains ont été désespérés, ce n'est pas seulement du fait de cette « horreur sacrée »² dont s'accompagne la reconnaissance du vrai génie, mais parce que quelque chose d'inouï (re)commençait potentiellement à se faire entendre. L'inouï de la philosophie kantienne – dont Heidegger veut justement penser la source jugée par lui encore inaperçue, notamment par le néokantisme – correspond : 1°) à l'ampleur renouvelée du questionnement (la thématique de la *condition de possibilité* d'une structure cognitive vient pour la première fois explicitement à la pensée), 2°) à l'originalité d'une langue tout à la fois riche, rigoureuse et s'étant imposée très rapidement comme nouvelle base de pensée, 3°) à la difficulté jamais évacuée et même parfois provoquée du questionnement. S'exhale chez Kant l'incontestable nouveauté d'un souffle de questionnement qu'il faut savoir inspirer, non pour le répéter, mais pour le continuer là où Kant lui-même est estimé par Heidegger avoir été empêché de l'accomplir : « Une compréhension meilleure n'est possible et n'a de sens que là où ce qui est à comprendre abrite en lui-même la

1. GA 25, p. 9.

2. Cette célèbre expression est utilisée par saint Augustin dans les *Confessions* (IX, 14).

possibilité de se laisser poursuivre jusqu'à ses fondations. De ce que nous voulons mieux comprendre, nous avons donc déjà reconnu du même coup qu'il abrite en soi un contenu auprès duquel nous-mêmes pouvons trouver notre croissance »¹.

La pensée de Kant, telle qu'elle émane de la première édition de la *Critique de la raison pure* (1781), possède ainsi pour Heidegger un double avantage : d'une part, la radicalité de ce questionnement kantien qui regarde vers la condition de possibilité des structures du sujet (ce qui est déjà regarder au-delà du sujet) et qui permet l'élan d'un questionnement transcendantal ; d'autre part, Kant fournit une conceptualité dont la teneur est suffisamment riche pour véhiculer la source problématique originaire, et suffisamment inaccomplie pour pouvoir être réinvestie par le questionnement nouveau que veut proposer Heidegger (qui pratique une rétrocession de plus en se mettant en quête non pas seulement de la possibilité, mais de l'horizon de déploiement de cette possibilité). La pensée de Kant, dont la conceptualité s'est imposée à toute la philosophie ultérieure, est pour Heidegger une occasion de consolidation de la radicalité de son propre point de départ conquis sur la phénoménologie husserlienne. Heidegger, nous semble-t-il, en traversant et intégrant le classicisme de la conceptualité kantienne, cherche à conférer à son propre point de départ, le soi comme précompréhension d'être, un classicisme propre, et veut donner à ce point de départ l'autorité d'une tradition avérée en inscrivant ce dernier dans la continuité de celle-ci. D'autre part, s'il est vrai, comme le dit Husserl lui-même, que Kant est l'amorce de la phénoménologie, il est nécessaire aux yeux de Heidegger de revenir à cette source et de s'en servir comme base de questionnement pour un nouveau commencement, c'est-à-dire pour affermir l'assise du commencement radical. À Husserl, Heidegger oppose la présence agissante d'une précompréhension d'être à la base de tout acte de conscience ; avec la refondation kantienne vécue elle-même comme appel à la refondation, Heidegger veut retrouver le commencement radical ailleurs que sur le terrain de la confrontation et situer sa pensée – sur la base de la tradition conceptuelle la mieux admise – dans une optique de reconstruction ou de prolongement qui se donnera comme la base inachevée et impensée de la construction de sa propre pensée et qui posera définitivement la rigueur et l'autorité de son propre

1. GA 25, p. 4.

commencement radical. Kant est pour Heidegger une confirmation de la validité de son chemin face à la force qu'impose la figure de Husserl. L'autorité de questionnement et de conceptualité qui émane de Kant apporte classicisme à l'entreprise heideggerienne d'auto-dépassement de la phénoménologie par elle-même et vers l'ipséité comme réceptacle de l'être. Ce statut à part et cette portée spéculative recherchée chez Kant sont confirmés par ce texte de 1927 : « Lorsque je repris, il y a quelques années, l'étude de la *Critique de la raison pure*, et que je la relus pour ainsi dire sur l'arrière-fond de la phénoménologie de Husserl, mes yeux se dessillèrent, et Kant devint pour moi une confirmation essentielle de la justesse du chemin sur lequel je cherchais. Bien entendu, l'autorité n'est jamais à elle seule fondatrice, et ce n'est pas parce que Kant a dit une chose qu'elle est vraie. Mais Kant n'en possède pas moins *cette* valeur éminente dans l'apprentissage du travail philosophique scientifique que l'on peut résolument se fier à sa parole. En lisant Kant, on a cette certitude immédiate, que ne donne par ailleurs aucun autre penseur : il ne triche pas »¹. Heidegger s'appuie sur cette autorité qui ne triche pas pour montrer, en voulant faire aboutir Kant à partir de Kant lui-même, que le soi comme précompréhension d'être est peut-être la plus honnête manière d'envisager et d'assumer l'essence de l'homme.

a) Les possibilités ouvertes par les profondes ambiguïtés propres à la subjectivité kantienne.

La thèse constante de l'interprétation heideggerienne de la subjectivité kantienne consiste à montrer que Kant a lui-même reculé devant un kantisme possible, et a craint d'accorder une trop grande importance à la temporalité de l'ipséité humaine – temporalité attestant et concrétisant pour Heidegger la structure ek-statique de la conscience. Kant aurait pris peur à l'idée de fonder le sujet sur cette temporalité originaire ancrée dans l'imagination transcendante, peur qui l'aurait inmanquablement fait retomber dans les travers de la métaphysique de la subjectivité, après avoir néanmoins radicalement renouvelé le questionnement philosophique, et ouvert la voie à une ontologie fondamentale dont le

1. GA 25, p. 431.

ressort est précisément de dégager la structure du lieu même où l'être peut apparaître en son être. Ainsi, comme le remarque Heidegger en résumant l'essentiel de sa lecture de Kant : « Double est l'apport positif de l'analyse kantienne : d'une part, Kant aperçoit bien l'impossibilité de reconduire ontiquement le moi à une substance ; d'autre part, il maintient le je comme « je pense ». Néanmoins, il saisit à nouveau ce je comme sujet, donc dans un sens ontologiquement inadéquat. Car le concept ontologique de substance *ne caractérise pas l'ipséité du moi en tant que soi, mais la mêmeté et la constance d'un étant toujours déjà sous-la-main* »¹.

Heidegger entend mener à leur terme les possibilités ouvertes et dégagées par Kant qu'il considère comme le véritable précurseur de l'ontologie fondamentale. Le philosophe de Königsberg est en effet le premier à refuser au sujet la caractérisation d'une *res*, et à faire apparaître au cœur de la subjectivité traditionnelle les structures d'une temporalité originaire et d'une intentionnalité potentielle enfin mises en relation avec la manière d'être fondamentale de la conscience de soi. C'est donc à déployer l'impensé de la philosophie transcendantale, et à constituer sa propre pensée comme ce déploiement même, que s'attache Heidegger. Il renoue par là, qu'il le veuille ou non, avec une attitude commune aux postkantians (Jacobi, Maïmon, Fichte, Schelling, Hegel) et prolonge à son tour un geste qui leur est commun : prendre pour position de départ ce qu'ils considèrent comme « le chantier de la pensée kantienne », afin de le resystématiser et d'en faire sortir une philosophie jugée plus aboutie. Sur ce point, Heidegger ne se situe pas hors de la lignée. Parachever le kantisme et en déployer toutes les possibilités, c'est bien ce qu'il se propose de faire pendant les dernières années de la décennie marbourgeoise, dont le *Kantbuch* de 1929 est l'aboutissement. Cette œuvre conduit de la notion de sujet à la nécessité de celle de *Dasein*, grâce à la mise en lumière de la pensée kantienne. La publication du *Kantbuch* est certes postérieure à celle de *Sein und Zeit*, mais les deux ouvrages sont en réalité simultanés puisque les recherches de Heidegger sur Kant sont présentes dans tous les cours de l'époque de *Sein und Zeit*, et devaient même constituer un chapitre de sa deuxième partie non publiée. Avec le *Kantbuch*, Heidegger veut remonter à la source de la nécessité de l'analytique existentielle constitutive de *Sein und Zeit*, et ce à partir d'une époque

1. SuZ, p. 319-320.

précise de l'histoire de la philosophie, donnant ainsi une solidité plus grande au point de départ de son propre projet.

Faisons un bref rappel des résultats que nous avons déjà atteints. Nous savons que le soi n'est pas un moi, c'est-à-dire une chose (qui pense) ; qu'il n'est pas réductible au corps, sinon nous n'aurions qu'un simple déplacement du schème substantialiste vers un autre pôle, un autre étant qui, par sa prévalence, nous châtrerait d'une partie entière de nous-mêmes ; que le soi développe une ipséité qui n'a strictement rien à voir avec l'identité du comportement animal ; que le soi est une tenue de rapport révélatrice d'étant ; que le soi n'est donc pas un étant comme les autres puisqu'il n'a pas une structure ontique ; qu'il est donc un autre de l'étant en rapport avec l'autre de l'étant, un non-étant qui sait quelque chose du non-étant, un non-étant qui n'est pourtant pas rien.

Ce que nous savons, au seuil de cette lecture du *Kantbuch*, c'est la structure du soi comme n'appartenant pas à la zone de l'étant, et ce soi lui-même comme se posant toujours en excès par rapport à soi-même et à l'étant en totalité. Le soi est toujours ailleurs, se rapportant à un étant avec lequel il ne se confond pas, sous peine de réduire sa structure à l'apparu de l'acte d'apparition qu'il est. Dès que le soi lui-même se met sous ses propres yeux, il se considère comme un moi susceptible de faire l'objet d'une quelconque science (la sociologie en fait un animal social, la biologie un pur vivant, le marxisme un ouvrier technicien, la psychologie un complexe de vécus, etc.), sans voir que cet acte de s'apparaître à soi-même, qui constitue sa structure fondamentale, n'est jamais pris en compte dans cette vue de soi. Le soi est une surabondance, il est toujours au-delà, ἐπέκειννα : c'est pourquoi il ne saurait être compris comme un pur étant, comme un ceci ou un cela, mais seulement comme un soi qui a conscience de soi. Toute interprétation du soi qui néglige, lorsqu'elle se crée une vue sur le soi, le fait que le soi est celui-là même qui est en train de se penser lui-même, toute interprétation qui prend le soi comme objet (ou sujet) et non comme objet qui se prend lui-même comme objet, n'est qu'une doctrine régionale, une théorie qui manque *in nuce* l'ipséité dans le « soi » qu'elle pose. Ainsi l'anthropologie prend-elle le soi comme homme, dans sa nudité la plus abstraite, en tant que tel, dans ses rapports immédiats avec les autres hommes, dans ses actions et l'immense bigarrure de ses comportements, mais jamais en tant qu'homme faisant précisément de l'anthropologie. De même la sociologie pense l'homme

comme *animal social* alors qu'il serait bien plus pertinent, afin d'être fidèle à la complexité de la chose même, qu'elle le saisisse originellement comme *animal sociologue*.

Même la philosophie, quand elle fait de la subjectivité le centre de sa préoccupation spéculative, ne s'interroge pas sur le fait qu'elle est en train, par son acte même, de rajouter un élément fondamental à la subjectivité qu'elle vient inconsidérément de poser vide de cet agir. Au rebours de cette tendance, la philosophie hégélienne laisse être le point de vue de la réflexion à l'intérieur de la subjectivité : en se posant elle-même, la subjectivité absolue contemple en elle-même son acte de se poser ; le jeu de miroir est par conséquent parfait. Il demeure cependant qu'en se posant comme conscience de soi, et donc en se faisant d'emblée saisir par ce qu'elle pose, la pensée ne pense pas ce qui lui permet de se penser comme conscience de soi, ce qui lui permet de penser son être comme tel et authentiquement ; elle ne pense pas ce qui permet qu'elle puisse être un tel excès de soi, une telle ouverture qui jamais ne se ferme. Le soi – et c'est ce dont l'importance a peut-être échappé à Hegel – reste toujours en excès par rapport à soi, puisqu'il saisit en son être le cercle qu'il forme, il est donc toujours au-delà de soi, surabondant par rapport à son être. Ce surplus de soi sur soi fait totalement sortir le soi de soi et laisse ainsi entendre qu'il faudra chercher sa structure en dehors ou ailleurs que dans le soi lui-même. C'est cet excès de soi sur soi que la lecture du *Kantbuch* va nous aider à clarifier.

La question de Heidegger est celle-ci : comment comprendre le soi qui comprend l'être ? Cet excès, cette surabondance mystérieusement et paradoxalement inhérente au soi, Heidegger regrette de ne la point trouver dans la caractérisation husserlienne du sujet, ce qui motive la critique que nous connaissons. Le sujet transcendantal de Husserl est considéré par Husserl lui-même comme un résidu de la réduction phénoménologique. On a donc assurément en ce soi de la phénoménologie husserlienne un non-étant défini et souligné comme tel, mais Husserl ne pense finalement pas la surabondance du soi présente dans et possibilisatrice de l'*acte de réduction* lui-même. La réduction, pour Heidegger, est elle-même seulement possible du fait d'une précompréhension de l'être qui, depuis toujours et bien avant la réduction proprement dite, permet la mise à distance et le laisser-être qui font qu'une réduction puisse se produire, et se constituer comme tentative de réponse à la question « qu'est-ce que le soi ? ». Ce qu'il faut d'emblée remarquer, et que

Heidegger remarque, c'est que la question sur l'être du soi a toujours déjà précédé toute détermination de la structure du soi. Cela ne signifie-t-il pas que cette question, qui est proférée par un soi et a site dans un soi, constitue précisément ce qu'il y a de plus originaire dans le soi ? Le soi est toujours d'abord à l'extérieur, au dehors, puisqu'il est d'abord et avant tout exposé à l'être dont il constitue une précompréhension ; et c'est de cet extérieur préalable qu'il peut faire retour vers lui-même en se considérant comme étant tel ou tel. La réduction phénoménologique de Husserl est donc pour Heidegger un acte déjà dérivé de la précompréhension ontologique.

Une fois opérée la réduction qui suspend l'étant en totalité, il reste quelque chose qui n'est pas de l'étant et que Husserl appelle un sujet transcendantal. Ce sujet est le point pour lequel il y a de l'étant, le point qui constitue le phénomène du monde, et qui ne peut être lui-même ramené à de l'étant. Que le sujet ainsi dégagé par l'époché husserlienne soit du non-étant, Heidegger en convient, mais il demeure symptomatique, à ses yeux, que Husserl ne parvienne pas à déterminer la structure du soi autrement que négativement. En effet, comme nous l'avons vu, en montrant que le soi est le résidu d'une réduction et donc en fin de compte un centre de rayonnement constituant un monde, bref une structure d'extériorisation, Husserl emprunte le chemin inverse de ce que la structure du soi nous a laissé voir jusqu'à présent : pour Heidegger, le soi ne s'extériorise pas, *il est d'abord au dehors*. Il n'y a pas d'aller et retour, mais seulement un retour : le soi est l'être du lointain. Le fait de revenir sur soi est le véritable procès dont la considération exclusive du « soi » vers lequel on revient n'est qu'une abstraction ; cette abstraction est l'acte même de réduction. Si bien que Husserl a beau caractériser la structure du soi comme du non-étant, il ne peut la définir que négativement, car tout est déjà mis en place afin qu'à cette structure soit dénuée toute plénitude. Il y a bien *réduction* et non, comme il le faudrait pour Heidegger, acheminement vers un plein ou considération positive. Pour Heidegger, le soi est toujours plus que ce qu'il voit de soi ; il est le voir lui-même, il voit toujours autre part, dans un domaine indéterminé dont il faut souligner la plénitude et la positivité. Il ne s'agit plus de se refermer sur l'ouverture afin d'espérer ainsi la mieux saisir (passant de la sorte sous silence l'acte même qui veut saisir), ce qui lui est de toute façon immédiatement inadéquat, mais de laisser s'ouvrir l'ouverture. Si le soi est ouverture, ce n'est pas en le recentrant

qu'on le déploiera, la méthode contredisant dès lors le contenu, mais en laissant cette ouverture ouverte et en posant sa primauté comme ce qui précède l'acte même de réduction et la volonté de connaître. Dans la connaissance de soi, le soi précède toujours la connaissance, il est toujours en excès par rapport à la connaissance, et, mystérieusement, par rapport au soi lui-même. À la façon de Pascal, on pourrait dire : le soi passe infiniment le soi.

C'est cette prise en compte de l'excès du soi inhérent au soi lui-même dont Heidegger remarque l'absence dans la phénoménologie husserlienne : le non-étant n'est pas interrogé par celle-ci dans son être, il n'y a là qu'une caractérisation négative, comme l'a expliqué Rivelaygue de manière si éclairante¹. On ne s'interroge pas sur l'être de la subjectivité et cela est symptôme du préjugé suivant : le sujet coïncide à soi-même, la réduction nous conduit à une région dans laquelle le soi est fondement de lui-même, cause de soi en soi-même, dans laquelle sa pure et simple présence semble faire droit sans exiger qu'une pensée la prenne en charge. Ce présumé est lui même symptôme d'un préjugé plus profond encore : Husserl ne peut s'interroger sur l'être du soi-résidu de la réduction phénoménologique, parce qu'il conçoit l'être de façon traditionnelle, comme *Vorhandenheit*, présent-subsistant donné, et que le soi n'étant pas un étant, donc n'étant pas un donné présent-subsistant, la question de son être ne peut être posée. Il manque à Husserl de s'être donné les moyens de penser, à revers de toute la métaphysique, le non-étant qu'est l'être comme un élément positif. Ainsi, chez Husserl, deux perspectives co-originaires : un soi en définitive présent-subsistant, et une impossibilité de penser l'entrée en présence du présent. Pour le Heidegger interprète de Kant, la figure de Husserl est toujours présente sous l'aspect d'une irréductible dissension principielle, et Heidegger demeure formel : la réflexion husserlienne sur le sujet s'arrête trop tôt.

Pour Husserl, l'homme est considéré selon deux points de vue distincts : comme conscience transcendantale ou sujet, non-étant constituant l'étant ; comme existence facticielle ou étant situé parmi d'autres étants. La conscience transcendantale rend raison de l'être de l'homme comme existence facticielle : elle est constituante. Mais la position d'un sujet constituant est l'un des préjugés les plus tenaces de la métaphysique. Car le sujet ne peut être constituant que

1. RIVELAYGUE, *Leçons de métaphysique allemande*, II, troisième partie.

si, malgré le fait qu'on le considère comme non-étant, il est pris comme un étant, comme une base stable et bien assurée du mouvement qui naît de lui. Le seul moyen de poser la question de la structure essentielle du soi, sans se contenter seulement d'un déploiement de celui-ci en ses différentes manières d'être structurales, c'est de poser, outre la question de l'être du constitué, celle de l'être du constituant. Le constituant est donné, il est là, mais c'est justement le problème : qu'est-ce qui précisément fait qu'il est là ? Le problème de l'être de l'étant doit également porter sur le constituant et non pas seulement sur le constitué. C'est donc l'être du non-étant qu'est le soi qui doit être déterminé. À proprement parler, il n'y a plus de constituant ni de constitué, le couple constituant/constitué ne permet plus d'exprimer adéquatement le déploiement dans lequel le soi est jeté, car la constitution n'a plus lieu en dehors du constitué, mais le constitué lui-même est le résultat d'un acte voilé de constitution et se confond avec cet acte.

Il n'y a plus vraiment constitution mais bien plutôt interprétation : le soi est jeté dans un acte de constitution qu'il subit plus qu'il ne le maîtrise, il est rapport à quelque chose qui le précède ; le soi a rapport au sens de l'être, il est donc interprétation de l'être. Il lui appartient de saisir le sens de l'être, non de constituer l'étant : il est ouvert, et non constituant. Être ouvert à l'être qui nous ouvre l'étant, c'est là une essence bien différente de la traditionnelle constitution de l'étant par le sujet. Une telle dynamique de constitution nous ferait retomber dans la métaphysique de la subjecti(vi)té à laquelle n'échappe pas Husserl. Pour Heidegger, Husserl s'arrête trop rapidement dans la régression vers le fond : l'approche du sujet comme d'un sujet constituant prouve que celui-ci n'a pas pris conscience de l'abîme qui le constitue et ne saisit pas qu'il est saisi par sa propre essence ; parler de constitution trahit le principe d'une pensée qui croit à une certaine maîtrise du sujet sur son être, alors que la rectification heideggerienne de la constitution en *interprétation* met en scène un soi qui, tout constituant qu'il puisse être, reconnaît que cette constitution est précisément ce qui le constitue, et que son être constituant est ce en quoi il réside et prend son essor, ce qui toujours le précède. Le soi est pour ainsi dire *translucide* : la lumière le traverse, mais il n'en est pas la cause première. Faire la transition d'une pensée du sujet comme constitution à une pensée du soi comme interprétation, c'est reconnaître que le soi n'est pas le terme dernier, qu'il reçoit son essence, et se trouve ainsi ouvert à quelque

chose qui de toujours le devance. Le soi *est* bien une activité, mais cette activité il ne l'*a* pas. Le soi comme être-ouvert ne peut se manifester qu'à une pensée qui rétrocède du soi à ses conditions de possibilités, pensée que Heidegger demeure le seul à mettre réellement en œuvre, contre une métaphysique de la subjectivité dont les subtilités ne sauraient cacher plus longtemps les carences ontologiques et les frilosités méthodologiques : le soi, bien qu'utilisé et déployé sans vergogne, demeure non interrogé.

Le soi n'est pas un principe bien assuré, un tremplin solide ou une assiette ferme à partir de quoi une saisie de l'étant en totalité pourrait être fondée. Si le soi fonde, si le soi constitue, il fonde et constitue sur une évanescence, sur une nuit, sur une vibration, sur ce qu'il est en vérité. Asseoir le tout sur le soi, c'est « tomber en regardant vers le ciel ». Jamais Babel n'eut fondation moins déterminée.

Le soi n'a rien en lui dont il soit le réel possesseur : ouvert à l'être, qui donc le surplombe et l'englobe, il est ouvert à l'étant. À chaque fois il s'ouvre à quelque élément qui le dépasse : en amont à l'être, en aval à l'étant. Il est lui-même étant qui comprend l'être, et compréhension non-étante de l'étant. Le soi est pris entre l'être et l'étant.

Pour Heidegger, on ne peut plus poser la question de l'être de l'étant telle quelle, sans que précède avant toute chose l'analyse du lieu même où cette question peut s'ouvrir. Il faut donc interroger la structure de ce lieu problématique qu'est le soi, zone de l'être à qui il est donné de poser la question du sens de l'être. C'est là ce que Heidegger nomme « ontologie fondamentale ». Le soi lui-même, en sa complexité, crée ainsi la nécessité d'une nouvelle forme de questionnement : non plus questionnement de l'étant en tant qu'étant (ce qu'était l'ancienne *metaphysica generalis*), non plus question sur tel ou tel étant jugé privilégié, comme Dieu, l'âme constituante et immortelle, le monde dans son origine et sa fin (ce qu'était l'ancienne *metaphysica specialis*), mais interrogation sur la métaphysique comme disposition de cet être qu'est l'homme, à qui il appartient de poser ces précédentes questions, et qui ne peut s'empêcher de les poser même lorsqu'il est démontré qu'elles peuvent ou doivent rester sans réponses. L'être-homme vit dans le *besoin de la philosophie* ; c'est pourquoi, dit Heidegger, la philosophie authentique doit combattre le préjugé qui veut que « toute

philosophie s'achève dans l'élaboration d'une vision du monde »¹, puisque la tâche de la pensée est de poser la question de la *signification* et de la *condition de possibilité* de ce besoin universel d'une vision globale de l'étantité de l'étant (« vision du monde »). Le penser authentique regarde la philosophie courante comme position d'une vision du monde et comme un besoin ; ainsi le penser doit-il considérer la philosophie comme « un mode spécifique du se comporter »². L'herméneutique est considérée par Heidegger non pas comme une activité, mais comme une capacité ; l'herméneutique est le pouvoir propre de l'homme de rechercher le sens, c'est pourquoi elle est avant toute autre chose un comportement essentiel appartenant à la vie propre du soi. L'herméneutique n'est pas à comprendre comme une discipline théorique ou comme « une théorie générale de l'interprétation »³, car cette théorie générale serait elle-même une herméneutique, c'est-à-dire une position de sens. L'essentiel réside dans la recherche de l'espace de possibilité de la position de sens elle-même, car l'herméneutique, dit Heidegger, est une « dimension interne de la facticité du soi »⁴. L'ontologie fondamentale, qui se propose de donner site à une pensée du lieu d'apparition de l'étant, de l'être, et de la question même de l'être, entend ainsi également se constituer, selon une expression de Kant, comme « *métaphysique de la métaphysique* »⁵, c'est-à-dire comme recherche transcendantale des conditions de possibilité de l'activité métaphysique de l'homme et des conditions de l'apparition de l'étant, de l'être et de l'être comme question de l'être. Connaissance ontologique (ou connaissance de l'être) et connaissance ontique (ou connaissance de l'étant ou d'un étant particulier) cherchent ainsi leur fondement dans une ontologie non pas centrée sur le soi comme sujet, mais sur le soi comme réalité obscure dont le fond demeure pour l'instant encore indéterminé dans l'histoire de la pensée – un fond à propos duquel nous savons seulement qu'il est de toute façon indéterminable à la manière d'un étant. Le soi comme brisure ou précipice interne, rapport nocturne à l'« inquiétant », relation à la *λήθη*, toujours déjà exposé à la

1. GA 56-57, p. 8.

2. GA 61, p. 50 : « *ein Wie des Sichverhaltens* ».

3. GA 63, p. 15.

4. *Ibid.*

5. KANT à Marcus Herz, *Correspondance*, Gallimard, 1991, p. 181.

prépotence de l'être qui est son fond en tant qu'il s'y rapporte avant toute chose, exposé à ce mystère qui fait de lui un mystère – le soi vient pour la première fois en tant que tel à la question.

C'est dans la *Critique de la raison pure* que Heidegger voit le premier pas d'une démarche ontologique, permettant le nécessaire redoublement de la question de l'être de l'étant : non plus « qu'est-ce que l'être de l'étant ? », mais « que signifie poser cette question ? ». Dans la métaphysique classique, la question de l'être de l'étant est estimée résolue lorsque l'étant a été ramené à un étant suprême sous lequel il est jugé possible de subsumer toute chose. C'est là ce que Heidegger baptise du nom d'*onto-théologie* : l'élucidation de l'être de l'étant par un autre étant, un étant par conséquent du même type et seulement d'une dignité supérieure. Dans le cadre de la constitution onto-théologique qui, pour Heidegger, a régné jusqu'à présent en philosophie, il n'y a pas de différence de nature entre l'être de l'étant, considéré comme un Étant suprême, et l'étant dont cet *Ens summe* est pensé comme le principe, il n'y a qu'une variation quantitative entre l'être compris comme un étant et l'étant, mais pas de différence proprement qualitative, cette différence dont Heidegger appelle à la reconnaissance et qu'il appelle différence ontologique de l'être (qui n'est rien d'étant) et de l'étant. L'être de l'étant se constitue en une différence de degré mais non de nature avec l'étant dont il se veut l'essence. C'est ce traditionnel état onto-théologique de la philosophie courante qui peut faire dire à René Char : « Le philosophe pense et obtient le pays de sa pensée à partir d'une œuvre ou d'un concept déjà existant »¹.

Par l'exergue d'un étant suprême, on se donne la facile possibilité de subsumer la totalité du monde sous un concept. Cet étant supérieur est l'asile de l'ignorance et du confort spéculatif dont Kant a refusé la solution paresseuse. C'est par ce refus de la facilité que Kant accorde la possibilité à la question de la manifestation même de l'étant, de venir au jour ou de réapparaître pour la première fois depuis les premiers penseurs Grecs. La démarche transcendantale kantienne est un appel non entendu (par Kant lui-même) qui rend possible le réveil d'une compréhension pour la précompréhension ontologique et pour le sens de la question de l'être. Kant renoue avec la *γίγαντομαχία περί τῆς οὐσίας* de Platon évoquée par

1. CHAR, *Le souhait et le constat*, in *Recherche de la base et du sommet ; Œuvres complètes*, p. 745.

Heidegger au tout début de *Sein und Zeit*. Kant autorise ainsi de manière impensée une immersion dans l'embarras originel provoqué par la présence nue de l'étant : « En amorçant ainsi l'instauration du fondement de la métaphysique, Kant entre immédiatement en discussion avec Aristote et Platon. Pour la première fois, l'ontologie devient ici un problème. Par là, l'édifice de la métaphysique traditionnelle subit son premier et plus profond ébranlement. La vague évidence avec laquelle la *metaphysica generalis* traitait jusqu'ici de la « généralité » de l'*ens commune* se dissipe. Le problème de l'instauration du fondement réclame pour la première fois quelque clarté sur le mode de généralisation et, par là, sur le caractère du dépassement propre à la connaissance de la constitution de l'être »¹. Telle est ainsi pour Heidegger la véritable révolution copernicienne de Kant : la question métaphysique de l'être de l'étant ne saurait plus en aucun cas être posée sans que soit au préalable élucidée la zone à partir de laquelle elle est posée. Avec Kant, la structure du soi devient potentiellement question.

Le point fondamental de la mise en question kantienne est donc le suivant : la possibilité de la vérité ontique, c'est-à-dire le fait inaliénable en l'homme de pouvoir connaître des étants, y compris le moi bien sûr, est subordonnée à la possibilité de l'ontologie, à la possibilité d'une manifestation de l'être. Cette acte de manifestation qu'est l'être en son sens infinitif, pour la première fois depuis les origines, fait problème : le fait qu'il y ait des étants ne va plus de soi. C'est le signe que le soi n'est plus considéré comme étant relié à l'étant, qu'il n'a plus de structure exclusivement ontique, mais se situe auprès de l'éclosion à la présence ; il est en directe coalescence avec cette venue en présence, il est lié au fait même qu'un étant puisse s'ouvrir et devenir manifeste. Le soi n'est pas seulement en communication avec le présent, mais plus profondément avec l'entrée en présence du présent ; ses racines ne s'alimentent pas dans un sol ontique, car sa terre natale est ontologique. Il n'est plus un moi, il est un soi, il accède à soi comme soi ; la perspective de la métaphysique de la subjecti(vi)té est ainsi sur le point d'être dépassée. L'ipséité, pour Kant, n'est pas un simple sujet réifié mais un sujet transcendantal proprement irréductible à une *res* : une structure préalable, celle des deux intuitions pures, précède l'apparition. L'objet n'est plus objet, mais *phénomène*, un

1. GA 3, p. 12 ; KPM, p. 71-72.

certain statut impensé de venue à la présence lui est attaché ; il se manifeste dans un champ d'apparition prédéterminé et défini par le soi et sa structure *a priori*. L'être de l'étant est ainsi défini préalablement à sa présence, et la venue à la présence dépend des structures d'un sujet transcendantal.

Mais c'est ici que s'arrêtent les audaces de Kant. Heidegger regrette que Kant n'ait pas pu ou pas voulu donner la première place à l'imagination transcendantale qui, en tant que porteuse de la temporalité du sujet, aurait pu devenir le support de l'ouverture du sujet transcendantal. Kant ne pense pas ce dernier en sa guise non ontique. Le sujet transcendantal n'est jamais véritablement thématisé, malgré sa position problématique dans le système kantien au sein duquel il n'est ni phénomène ni chose en soi. Heidegger se propose donc de déployer à partir de Kant l'impensé de la pensée kantienne, c'est-à-dire de rétrocéder jusqu'à l'origine impensée de cette subjectivité transcendantale qui fonde l'apparition du sujet de la métaphysique traditionnelle.

La subjectivité kantienne est à la fois déjà au-delà de la métaphysique de la subjectivité et indéfectiblement prise en elle. Le sujet transcendantal est un lieu non empirique, non ontique et non phénoménal, que Kant entend à tout prix distinguer de la subjectivité empirique, le « sens interne » dans lequel se trouvent les vécus et le moi qui les tient en une unité comprise corporellement ou substantiellement. La substance est présente uniquement pour ratifier l'intégrité ontique d'une personne, et donc pour donner un pôle d'identité personnelle à la diversité des vécus. Seul le soi permet l'apparition d'un moi et la présence de quelque chose comme le sens interne : avant d'être interne, le sens interne est bel et bien sens, donc compréhension de sens, une compréhension préconsciente qui précède tout sentiment de soi et le rend possible. C'est le sujet transcendantal lui-même qui est condition de possibilité du sens interne, de l'intuition du *cogito sum*. Le soi devance toute apparition du moi à lui-même et toute identification de ce moi manifesté avec la structure organique dont j'éprouve l'unité et la cohérence (c'est-à-dire le corps). La subjectivité kantienne se tient au-delà d'un *ego* cartésien ramené à sa teneur psychologique ; et à cette subjectivité transcendantale est proprement refusée la prérogative d'accession immédiate à soi, car elle est avant tout la possibilité d'un tel accès ou d'un tel retour à soi ; *elle est l'accession à cet accès même*.

Si le sujet transcendantal se place déjà sur un autre plan que celui de la métaphysique, il reste pourtant déterminé par celle-ci du fait que Kant s'obstine à lui refuser toute temporalité, c'est-à-dire toute réelle processualité. Il s'entête à laisser dans l'ombre le statut de l'activité du sujet transcendantal. Ne penser ce sujet qu'en son activité et uniquement comme pure activité, c'est définitivement briser la structure monolithique de la subjectivité et, du même coup, se trouver face à un processus temporel vibratoire qui remettrait en cause toute notre façon de penser l'identité personnelle. Kant préfère avouer ignorer la véritable structure du sujet transcendantal et exclure cette question du domaine de l'investigation possible, plutôt qu'affirmer au principe l'existence d'une ipséité nocturne dont la mobilité temporelle provient d'un rapport antépédicatif au mystère. Il recule devant la conséquence d'une origine temporelle de la subjectivité, et cela à cause de cette pensée encore métaphysique d'un étant donné comme une simple présence jugée évidente dont on ne thématise point le mystère d'avènement. Or, la notion de présence ne peut être acceptée comme évidente, sans que l'on ait préalablement médité sur ce qui fait qu'une chose est précisément présente. Kant ne prend pas conscience du caractère temporel des termes de « présence » ou de « persistance ». Aussi, bien que le sujet transcendantal ne soit pas une substance, il demeure impensé, parce qu'à Kant, tout comme à Husserl qui prolongera pour Heidegger la même négligence, il n'a pu être donné d'imaginer positivement, ni donc d'imaginer tout court, l'existence d'un être non-substantiel modelé selon une structure différente de celle montrée à chaque instant par l'étant en son immédiateté. Les « manquements » kantien dénoncés par Heidegger sont la preuve de l'emprise des catégories métaphysiques. Kant préfère invoquer l'inconnaissable plutôt que de faire appel à ce qui pour lui est encore moins maîtrisable que de l'inconnaissable, à savoir accorder un statut à la nuit inquiétante d'où surgissent les étants. La nuit lui est demeurée ténèbres, sans que la possibilité pour l'homme d'en faire l'épreuve lui apparaisse comme une preuve de la clarté donatrice qui s'abrite en elle et dont sourd la clarté atténuée à laquelle nous avons accès. Le sujet transcendantal non substantiel demeure malgré tout pensé substantiellement, autrement dit comme quelque chose de déjà donné et d'évident. La métaphysique se définissant comme position d'une présence non thématisée et non clarifiée, la pensée kantienne du sujet en demeure bel et bien prisonnière. Telle est

l'impasse de l'idéalisme transcendantal : le sujet transcendantal n'est pas substantiel, mais toute pensée étant encore régie par la structure de l'étant substantiel, le non-substantiel persiste dans l'impensé, et – en dernière instance, puisqu'il faut bien en dire quelque chose et se prononcer sur son essence – se voit juste resubstantialisé.

**b) Les paradoxales grandeurs de la finitude :
la cessation du divorce de la temporalité et de l'ipséité
et l'ouverture à l'impact du monde.**

Entendant résolument se dégager des schémas ontiques et libérer la pensée du joug de l'étant, Heidegger tente d'enchâsser l'ipséité dans cette faculté que Kant a mise en évidence puis négligée : l'imagination transcendantale. Les conséquences d'un tel acte sont déterminantes : si l'imagination transcendantale devient la source, le temps devient structure essentielle de l'ipséité ; l'entendement et ses structures fixes n'en sont plus le fondement premier. C'est alors la fin du primat de la subjectivité fermée, puisque le sujet est ainsi fondé sur une temporalité qui n'est pas résultat de la rationalité du sujet, mais qui au contraire la précède. Heidegger prend à revers le geste de la métaphysique traditionnelle qui part de la persistance du sujet et de ses catégories pour se demander ensuite comment le temps peut s'y insérer et comment cette *res cogitans* peut le penser. Mais la métaphysique ne peut plus désormais se construire sur le présupposé de la présence ininterrogée d'un sujet. Nous sommes renvoyés à la source mystérieuse qui n'a jamais cessé de constituer notre subjectivité et qu'on n'a jamais cessé d'occulter.

Pour Kant, « ce qui rend possible le rapport à l'étant (connaissance ontique) est la compréhension préalable de la constitution de l'être, la connaissance *ontologique* »¹. Mais, plus fondamentalement, par quoi ce projet préalable vers l'être de l'étant est-il rendu possible ? Poser la question de l'étant en tant que tel, y compris dans le cas de l'étant suprême ou de l'« étant » qu'est le moi, suppose que l'on dépasse cet étant pour s'orienter vers la question du sens de son *être*. Pour comprendre l'étant, il faut par conséquent transcender l'étant en vue du sens de l'acte d'être qui le fait étant. Cette

1. GA 3, p. 11 ; KPM, p. 71.

transcendance n'est possible que grâce à la transcendance propre au soi qui surmonte toute détermination pour se faire le vis-à-vis de l'être, et qui n'a rien du sujet monadique, enfermé en ses représentations, de la métaphysique de la subjecti(vi)té. C'est donc la transcendance du soi qui est déjà à l'œuvre dans la transcendance constitutive de cette métaphysique dont l'être est de poser la question de l'être de l'étant – questionnement que Heidegger veut dépasser en demandant quel est l'être de l'être. Ce n'est plus l'ordre établi par un quelconque système de pensée qui peut rendre compte du soi, mais le soi lui-même qui peut rendre compte, en sa structure de transcendance, de tout système. C'est de la structure du soi que peut naître un monde organisé. C'est en sa lumière, en cette lumière que tout à la fois il reçoit et engendre, que quelque chose peut se trouver éclairé. « Kant veut dire ici que « toute connaissance » n'est pas ontique, et que là où pareille connaissance est donnée, elle n'est possible que par une connaissance ontologique. [...] La connaissance ontique ne peut s'égaliser à l'étant (aux « objets ») que si cet étant est déjà manifeste auparavant *comme* étant, c'est-à-dire si la constitution de son être est connue. C'est à cette dernière connaissance que les objets, c'est-à-dire leur déterminabilité ontique, doivent se conformer. La manifestation de l'étant (vérité ontique) dépend du dévoilement de la constitution de l'être de l'étant (vérité ontologique) ; jamais la connaissance ontique ne pourra d'elle-même se conformer [se régler] « aux » objets, parce que sans la connaissance ontologique elle ne dispose même pas de la possibilité de s'orienter [*mögliches Wonach*] ¹. » L'être par où l'étant est, est *l'a priori*, et l'étant *l'a posteriori*. Or, Kant remarque que, pour le moment, la métaphysique n'a été qu'un « simple tâtonnement » ², et que rien n'a été éclairé de cette démarche de dépassement ni des conditions de possibilité qui permettent à un étant de devenir un problème. Qu'elle s'interroge sur l'étant en tant que tel, sur l'étant suprême ou sur l'étant en général, la question vers l'être de l'étant, c'est-à-dire vers le comment d'une manifestation de l'étant, reste préalable. Il faut donc analyser le soi dans la structure qui le rend apte à saisir l'être de l'étant.

Heidegger illustre le primat de l'ontologique sur l'ontique par un célèbre passage de la *Critique de la raison pure* : « Jusqu'ici on

1. *Ibid.*, p. 13 ; KPM, p. 73.

2. Cf. *ibid.*, p. 10 ; KPM, p. 70.

admettait que toute notre connaissance devait se régler sur les objets ; mais, dans cette hypothèse, tous les efforts pour établir sur eux quelque jugement *a priori* par concepts, ce qui aurait accru notre connaissance, n'aboutissaient à rien. Que l'on essaie donc enfin de voir si nous ne serions pas plus heureux dans les problèmes de la métaphysique en supposant que les objets doivent se régler sur notre connaître, ce qui s'accorde déjà mieux avec la possibilité désirée d'une connaissance *a priori* de ces objets, connaissance qui établirait quelque chose à leur égard avant qu'ils nous soient donnés »¹. Ce passage, habituellement considéré comme le signe d'un retour à la subjectivité et/ou au subjectivisme qui fait dépendre l'être des objets de nos jugements, a pour Heidegger une signification bien plus essentielle. Loin de tout subjectivisme, Kant met en évidence un champ qui se situe par-delà l'antinomie réalisme/idéalisme puisqu'il précède l'apparition de tout sujet et de tout objet. La structure du soi n'a rien de subjectif puisqu'elle devance et possibilise la donation de tout étant, y compris du sujet de la métaphysique. Que le soi puisse avoir accès ou intuitionner quelque chose comme la chose en soi, d'une part, le noumène, d'autre part, atteste chez l'homme la capacité impensée à atteindre l'extériorité en tant que telle². Il est nécessaire pour constituer l'objet d'ajouter à l'expérience quelque chose qui n'est pas contenu en elle, donc quelque chose qui n'est ni subjectif ni objectif, quelque chose qui n'est pas de l'étant et en quoi est possibilisée la phénoménalisation de tout étant. C'est la raison pour laquelle Heidegger interprète la théorie du noumène ou de l'objet intelligible chez Kant comme un pressentiment du noyau caché propre au phénomène, c'est-à-dire de l'être pulsant dans l'émergence de chaque étant devant le regard³.

1. Cité par Heidegger en GA 3, p. 12-13 ; KPM, p. 72-73.

2. GA 7, p. 178 ; EC, p. 210 : « Le caractère de l'« en soi » veut dire pour Kant que l'objet en soi est objet sans la relation à un acte humain de représentation, c'est-à-dire sans l'« ob- » qui est la toute première condition du fait qu'il est pour cet acte de représentation. La « chose en soi », pensée d'une façon strictement kantienne, signifie un objet qui n'en est pas un pour nous, parce qu'il faut qu'il se tienne sans un « ob- » possible : pour l'acte humain de représentation qui s'oppose à lui ».

3. GA 31, p. 250-253 : « Le phénomène, l'apparaissant, c'est bel et bien l'étant lui-même. Certes, mais seulement dans la mesure où il se montre pour la connaissance humaine. Ce qu'il – ce qui se montre – est en soi, pris absolument, c'est-à-dire pour une connaissance absolue, nous l'ignorons. Seulement, rien qu'en l'ignorant, nous ne laissons pas de viser et de concevoir cela même que nous ne savons pas. Cela, ce n'est pas l'apparaissant, mais l'inconnu, le X, l'objet transcendantal. Il doit

C'est aussi et surtout la raison pour laquelle le soi, chez Kant, doit être conçu comme le domaine de résidence de principes *a priori* constituant le champ même de l'expérience possible. Et ainsi « le problème transcendantal de la possibilité intrinsèque de la connaissance synthétique *a priori* devient la question de l'essence de la vérité de la transcendance ontologique. Il s'agit de déterminer l'essence de la « vérité transcendantale » « qui précède toute vérité empirique et la rend possible »¹ »².

Le sujet transcendantal est l'*a priori* dont la présence est transcendantalement requise pour l'apparition d'un étant, y compris d'un moi. Il est la condition de possibilité pour que quelque chose entre en présence et se manifeste. Le *soi* est donc la *possibilisation du phénomène du moi* : « Kant distingue la conscience de soi pure de la conscience de soi empirique, ou, comme il le dit aussi, le moi de l'aperception du moi de l'appréhension. Appréhension signifie perception, expérience du présent-subsistant, expérience, grâce au

se trouver au fondement des phénomènes dans la mesure où ceux-ci ne sont justement rien d'autre que cet X pour autant qu'il se montre, donc n'est pas un X. À cet X, nous attribuons bel et bien cette propriété : aussi inconnu qu'il demeure pour nous en soi, « il » se montre néanmoins ; « il » est l'apparaissant, de telle manière qu'en tant même qu'apparaissant il ne se montre pas « en soi », tel qu'il est absolument, tel qu'il est en tant que non-apparaissant (*Critique de la raison pure*, trad. fse, p. 223 sq.). Le X est l'objet, mais tout à fait vide ; toutefois, en tant qu'un tel vide, il n'est pas phénomène, il n'est pas sensible, mais intelligible – précisons : négativement intelligible, en ce sens qu'il n'est seulement pas davantage connu. Le X est l'objet intelligible, l'intelligible dans l'objet. Ce qui, si on le comprend bien, vaut de manière universellement ontologique, donc de tout objet. Cependant cet X n'est pas un objet isolé de la connaissance en soi-même. Ainsi Kant écrit-il : « ... ainsi rien n'empêche qu'à cet objet transcendantal, en dehors de la propriété par laquelle il apparaît, nous ne devions également attribuer une *causalité* qui n'est pas phénomène, bien que son *effet* soit néanmoins rencontré dans le phénomène » (*ibid.*, p. 397). [...] Le double caractère essentiel du phénomène, suivant lequel il est d'un côté en liaison comme phénomène avec d'autres phénomènes, et d'un autre côté phénomène d'un apparaissant inconnu (X), contient la possibilité fondamentale de l'être-relationnel d'un seul et même étant à de l'empirique [ontique] et à du non-empirique [non-ontique]. [...] Le phénomène est toujours ce qu'il est en tant que rapporté en soi à un non-apparaissant (X), de même le caractère intelligible peut être la cause transcendantale non apparaissante du caractère empirique, et ainsi être avec et par celui-ci la cause d'un seul et même phénomène comme effet. L'apparaissant en tant que phénomène peut être aussi déterminé par le non-apparaissant dont le phénomène est justement l'apparaissant et qui se tient donc dans le phénomène ».

1. KANT, *Critique de la raison pure*, trad. fse, p. 180.

2. GA 3, p. 17 ; KPM, p. 77.

« sens interne », des processus psychiques présents. Le moi pur, l'*ego* de la conscience de soi, de l'aperception transcendante, n'est pas un fait d'expérience, mais dans tout expérimenter empirique, dans la mesure où il est un « j'expérimente », l'*ego* est toujours déjà su comme fondement ontologique de la possibilité de toute expérience. Le moi empirique, au sens de l'âme, peut également être pensé théorétiquement à titre d'idée ; il coïncide alors avec le concept d'âme, et dans ce cas, celle-ci est conçue comme le fondement de l'animalité, ou, comme l'écrit Kant, de l'être-animé, de la vie en général. L'*ego* en tant que *personalitas transcendentalis* est celui qui, de par son essence, est toujours seulement sujet, l'*ego*-sujet. À titre de *personalitas psychologica*, l'*ego* est toujours seulement objet, il est donné, présent-subsistant, *ego*-objet, ou encore, comme Kant le déclare explicitement : « Le moi-objet, le moi empirique est une chose. » La psychologie est donc toujours une science positive de l'étant-subsistant¹. » *C'est dans la philosophie transcendante de Kant qu'une réelle et profonde distinction du soi et du moi trouve un fondement.* Du moi psychologique est incessamment distingué le moi logique. Le moi logique, au véritable sens du λόγος, est précisément défini comme ce qui laisse apparaître quelque chose comme un moi psychologique. Le logique, à comprendre en un sens apophantique, selon la définition donnée au § 7 de *Sein und Zeit*, précède toute forme de psychologie qui, comme son nom l'indique, requiert la présence antérieure de la structure « logique » du soi pour se déployer : pas de psycho-, anthropo-, socio-... logique sans *le logique*, sans ce qui rend visible, la relation, le rapport, le « faire-voir-à-partir-de-lui-même »², sans la structure apriorique du sujet transcendantal.

Cette différence entre le soi comme possibilité de l'apparition et le moi comme résultat de cette apparition est expressément soulignée par Kant, qui évoque également le thème de l'animalité ; mais cette différence est jugée par lui insaisissable et n'est donc ni interrogée ni pensée, comme en témoigne ce texte cité par Heidegger : « Je suis conscient de moi-même, est une pensée qui contient déjà un double moi, le moi comme sujet et le moi comme objet. Comment est-il possible que moi, le Je pense, je sois pour moi-même un objet (de l'intuition) et qu'ainsi je puisse me

1. GA 24, p. 182-183 ; PFP, p. 162-163.

2. Cf. SuZ, p. 34.

distinguer de moi-même, voilà qui est absolument impossible à expliquer bien que ce soit un fait indubitable ; mais cela révèle un pouvoir à ce point élevé au-dessus de toute intuition sensible qu'il entraîne, en tant que fondement de la possibilité d'un entendement, la complète distinction d'avec tout animal auquel nous n'avons pas motif d'attribuer un pouvoir de se dire : Je à soi-même, et qu'il transparaît dans une infinité de représentations et de concepts <sc. ontologiques> spontanément formés. Mais on ne veut pas soutenir par là qu'il y a une personnalité double ; seul le moi qui pense et intuitionne est la personne, alors que le moi de l'objet qui est intuitionné par moi est, tout comme les autres objets, hors de moi, la chose¹. » Ce soi unique, un et pourtant différencié, demeure pour Kant un problème ; il le laisse ainsi indéterminé tout en précisant cette chose essentielle : qu'on *ne* pourra *jamais* le déterminer par les moyens de la psychologie. Et Heidegger conclut : « La *personalitas psychologica* présuppose la *personalitas transcendentalis* »².

Cette personnalité transcendante est regardée par Heidegger comme la possibilité propre au sujet d'aller à la rencontre du donné grâce à la présence en lui de structures *a priori*. Le soi est ainsi cette ouverture à l'être de l'étant qui rend possible que l'étant soit dépassé vers son être. Mais il faut en toute rigueur dégager le fondement de la transcendance du soi vers l'être de l'étant. Quelle est la structure sous-jacente des formes *a priori* de l'entendement pur ? La clarification de cette question passe par une analytique de la finitude humaine, sur la radicalité de laquelle Heidegger entend insister.

L'originalité de la pensée heideggerienne de la finitude est de rompre totalement et une fois de plus avec les conceptions métaphysiques en vigueur jusqu'à présent (explicitement ou non), pour lesquelles la finitude se caractérise comme le sentiment d'un manque au regard d'un étant parfait. Ainsi, pour Descartes, la finitude de l'homme provient-elle de ce qu'il est un être désirant, donc manquant perpétuellement de quelque chose ; et cette aspiration trouve son explication dans la position de l'homme face à un étant infini qu'il n'est pas et à la perfection duquel il se rapporte. Il y a dans cette conception une profonde reconnaissance de la structure

1. KANT, *Les progrès de la métaphysique depuis Leibniz et Wolff*, trad. fse de L. Guillermit, Vrin, 1968, p. 22-23 ; utilisé par Heidegger en GA 24, p. 184-185 ; PFP, p. 164.

2. GA 24, p. 185 ; PFP, p. 164.

d'être-en-projet qu'est le soi ; mais Heidegger affirme que la condition de possibilité invoquée demeure insuffisamment pensée par cette solution. Le soi ne peut en aucun cas pour Heidegger se constituer dans sa finitude par opposition à un étant, aussi suprême soit-il, pour la bonne et simple raison qu'il n'y a pas, à proprement parler, d'étant infini. Tout étant, même le « Dieu » des philosophes, demeure quelque chose de fini : le « Dieu » des philosophes a beau être infini ou cause de soi, il doit rendre encore compte de son être, du fait qu'il *est*, de sa propre présence ou de la présence nue en laquelle seule peut avoir lieu la capacité de se faire entrer en présence. Avant d'être Dieu, avant de donner lieu à un concept, à un outil intellectuel maniable et déterminé, avant de servir de clef de voûte à un quelconque système ou à une conception d'ensemble du monde, il doit d'abord *être* : tout étant est jeté dans l'être, y compris l'*Ens summe*.

Tout étant prenant place dans la présence, comme une étoile prend place au sein du ciel nocturne, tout étant recevant son être d'une origine mystérieuse, aucun ne saurait être proprement infini. Sous-tendu par la λήθη, il retourne à ce dont il surgit. Tout étant est fini en tant qu'il reçoit son être ; la finitude est la marque de chaque étant en tant qu'étant, même de l'Étant suprême qui ne peut se soustraire à la nécessité de recevoir son être d'une vérité encore plus essentielle. Or, s'il y avait une finitude humaine sous forme de manque, cela voudrait dire qu'il y a un étant infini, *contradictio in adjecto*, puisqu'il n'y a de manque qu'en relation à une plénitude. Mais comme cette plénitude n'existe pour aucun étant puisque tout étant est fondé sur un *Ab-Grund*, sur un *fond-sans-fond*, comme cette plénitude n'existe même pas pour les principes les plus généraux de l'étant qui, eux-mêmes étants, sont redevables à ce par où ils sont, la plénitude n'existe en aucun point de l'étant. Même l'étant dans son ensemble n'est pas apte à constituer une plénitude dont l'individu serait une parcelle détachée et vers la totalité de laquelle il serait en aspiration permanente. L'homme ne saurait donc se constituer par rapport à une telle plénitude, en toute rigueur inexistante. On ne peut fonder le rapport du soi au réel sur l'hypothèse d'un manque par rapport à ce même réel, puisque le réel en question ne possède pas la consistance et la fermeté nécessaires pour constituer un point solide contre lequel il serait donné de rebondir. Il est insuffisant d'affirmer que la finitude est connue par réverbération à partir d'une infinité de perfection. La porosité de l'étant au

mystère de son être est trop importante pour que celui-ci puisse constituer une plénitude contre laquelle et par rapport à laquelle je serais renvoyé à moi-même comme manque. Si je ressens ma finitude, ce n'est donc pas une plénitude qui me l'apprend. Ce n'est pas par différence de degrés avec un Absolu dont je serais un *quantum*, que je suis finitude, mais en référence à une opacité totale à laquelle je me rapporte et qui me renvoie *par son indétermination même* (ce qui n'est pas la détermination d'un *Ens summe*) à ma propre facticité. Je ne me constitue pas en ma finitude par rapport au plein, mais au vide ; et mon rapport à ce vide ne me confère pas, comme le voudrait la métaphysique, la parcelle d'infinité dont ma participation à l'infinité primordiale de l'*Ens summe* me rendrait dépositaire. Au contraire, le fait de prendre part à l'être en tant qu'être révèle la présence, en ma structure la plus intime, d'une réalité abyssale. C'est en cet espace que le mouvement du désir est possible : la proximité du soi au lointain parvient ainsi à conjuguer la dynamique d'une finitude radicale et la réalité abyssale de l'origine. C'est en cet espace que, selon l'expression de René Char, l'« on se meut parcellaire »¹.

Le soi est origine de l'apparition de tout étant en tant qu'étant ; il surplombe en quelque façon cet étant et sa finitude ne peut se comprendre en toute rigueur par rapport à l'étant. La compréhension métaphysique de la finitude se déploie à un niveau purement ontique. La finitude comme manque concerne le domaine du moi, mais pas celui du soi. Seul le phénomène du soi, le moi, peut être considéré comme une finitude liée au manque : le moi-substance, axé sur sa présence corporelle au milieu de l'étant, se ressent comme déficience quantitative par rapport à la totalité de l'étant qu'il envisage ; il s'appréhende comme manque face à une totalité dont il n'est qu'un élément. Cela n'est pas, nous le savons, la manière la plus essentielle de penser la finitude, même si elle possède à son niveau (dérivé) une certaine exactitude. La finitude originaire du soi, fondement ontologique du sentiment de finitude ontique qu'elle rend possible, possède un statut bien différent. Cette finitude ontologique est une *finitude positive*, sans conception de manque. Ce qui caractérise dès lors cette finitude originaire et positive du soi est le fait pour le soi d'être affecté, ou la *réceptivité*

1. CHAR. *Destination de nos lointains*, in *La nuit talismanique : Œuvres complètes*, p. 490.

qui lui est inhérente. Pour le soi, être fini signifie être une réceptivité, être ouvert à ce qui n'est pas soi et avec qui le soi possède quelque proximité qui lui permette de se tourner vers cet autre. Et si le soi peut recevoir, c'est qu'en cet autre, altérité pure, quelque chose vient se donner. La finitude est ouverture du soi à l'altérité qui, malgré l'énigmatique opacité en quoi elle se présente et qui l'a fait apparaître comme ce qui n'est pas présent sous la main, lui donne à penser qu'elle le fait accéder à l'être dans la compréhension de l'étant dans son être. « Au sujet comme sujet fini, il appartient de pouvoir se comporter par rapport à un autre étant pour autant que celui-ci lui est donné »¹. Le soi a rapport avec l'étant, mais cela ne signifie pas lui être réduit, car dans cet étant c'est au « qui est », au *être*, qu'il se rapporte essentiellement : s'il est proche de l'étant, c'est parce qu'il est proche de l'être. Le soi est une spontanéité, dotée de structures *a priori*, qui permet à l'étant de pénétrer comme tel dans le champ phénoménal ouvert par le soi et de l'affecter en retour. Le soi se présente ainsi en une guise singulièrement paradoxale : il est une *activité de réceptivité*. C'est ce que Heidegger appelle également son *Erschlossenheit*, son ouverture, ou mieux, son être-ouvert : le soi est porté au-devant de l'étant pour le laisser se manifester dans son être.

La finitude est ainsi pensée dans l'horizon de l'être et non dans celui de l'étant. Elle provient de ce que je ne me rapporte pas à un étant parfait dont je serais la déficience, mais à l'être sur le vide duquel je ne peux prendre appui. Il n'y a pas de vérité de l'être absolument transparente pour la représentation, puisque l'être est l'opacité de la pure donation. Pour pouvoir être la négation de quelque chose, il faut précisément savoir ce qu'on nie. Heidegger refuse toute finitude négative, car l'être que l'homme précomprend n'a rien de suffisamment déterminé pour pouvoir générer un manque : l'être n'est rien d'étant. La finitude radicale dont parle la philosophie heideggerienne vise à faire retrouver au soi l'être-ouvert en quoi survient l'élément qui le dépasse. L'être-ouvert est ouverture à l'altérité qui donne à tout étant d'être. La finitude dit l'essentielle relation du soi à un fond qui dit son altérité non pas en tant qu'il serait constaté loin du soi et quantitativement non rattrapable, mais en tant qu'il est le lointain ou le voilement par nature. Il y a bien contact avec l'être et non éloignement infranchissable

1. GA 25, p. 391.

vis-à-vis de lui ; le contact a lieu avec l'être comme voilement ou comme non-étant, et la finitude est dite positive parce qu'elle est précisément en permanente proximité avec cet être, même si ce dernier est l'élément mystérieux par excellence. En prenant conscience de cette « finitude positive », le soi prend conscience que ce qui s'ouvre à lui ne vient pas de lui, qu'une altérité est ce qui lui est le plus proche, et que la tâche consiste à demander quelle est la vérité de cette altérité pour qu'elle puisse elle-même s'adresser à l'homme (ce que Heidegger appelle « la vérité de l'être »).

Pascal, dont Heidegger est en de nombreux points étonnamment proche¹, remarque déjà contre Descartes que nous ne saurions être une variation quantitative par rapport à l'infini : si cet infini est vraiment infini, s'il est ce qu'il est et qu'on le pense dès lors comme il doit être pensé, l'homme fini ne saurait être situé sur le même plan que lui, car entre le fini et l'infini n'est rigoureusement envisageable ni commune mesure ni solution de continuité : notre relation à l'infini provient alors de l'infinie miséricorde émanant de l'immensité elle-même, prévenante au point de permettre à une créature finie d'établir une relation à elle. Pascal ne fait d'ailleurs aucun usage systématique du mot « idée » (dont nous connaissons désormais la charge ontique), qu'il n'applique que rarement à l'infini, et qu'il n'emploie que comme un mot d'usage, sans jamais en faire un outil d'approche de l'essentiel. Pour Pascal comme pour Heidegger, l'immensité donatrice n'a rien de maniable, et si nous avons l'impression qu'elle l'est, c'est que nous la pensons mal ou que nous ne la pensons pas. L'infini n'est pas un marbre par rapport auquel on avance ou recule ; il est au contraire un silence que le soi a toujours déjà entendu, un silence dont il fait partie et auquel il prend ontologiquement part, qui accorde à chaque étant le vide intervallaire suffisant à l'apparition de chacun dans le tracé de ses contours. L'étant est dès lors libéré en lui-même, il s'arrache à la sphère de nos préoccupations subjectives, il vient réellement faire rencontre en ce vide qui lui donne de rayonner et d'occuper sa place : peut dès lors nous être perceptible quelque chose comme le poids de l'étant, l'insistante pesanteur originelle de cet étant privé de fond et que nous ne pouvons donc enserrer dans les liens allégeant (car

1. On peut consulter, sur le problème de la relation de Heidegger à Pascal, l'article de BIRAULT dans le *Cahier de l'Herne* « Heidegger » (p. 389-402) : « Philosophie et théologie. Heidegger et Pascal ».

finalisant) de notre monde d'objets, ni ignorer complètement (comme le fait l'animal). L'animal est fini, mais il ne le sait pas. L'homme au contraire *sait* sa finitude. La métaphysique affirme que c'est là la marque de la parcelle d'infinité qu'il possède en lui, parcelle qui fait de lui cet étant fini qui a l'idée de l'infini. Que l'homme se tienne dans la proximité de l'immense, Heidegger en convient : toute sa pensée se déploie autour de la compénétration du soi et du mystère. Mais s'il y a bien relation à l'Immense, cette im-mensité ne peut en aucun cas faire l'objet d'une idée, d'une *idéα*, car cet Im-mense est par définition ce qui ne nous est jamais visible et qui rend toute chose visible. Im-mensité et con-cept sont deux termes étymologiquement antithétiques. L'infini, c'est l'invisible par où l'étant est, ce qui ne saurait être constitué comme objet ou concept. Et c'est parce que l'immense est cette invisibilité, qu'il nous est possible de l'oublier au profit de ce qu'il rend visible.

L'infini n'est pas un étant et ne saurait par essence être *dé-fini* comme présence totale, seule notion susceptible de donner sens à celles d'un manque et d'une finitude corrélatrice. La finitude se situe à un autre niveau, ontologique et positif : le niveau de la réceptivité dans laquelle le soi précisément reçoit et pâtit son être en tant que cet être est pour lui l'exposition à la démesure d'une vacuité première. Tout étant est fini, mais l'étant qui comprend sa finitude est fini en un sens plus profond. Sachant sa finitude, il est ailleurs que celle-ci. Cela pourrait laisser sous-entendre qu'il lui serait possible d'y échapper. Mais Heidegger, loin de faire de cette compréhension de la finitude une liaison négative avec une infinité pleine, en fait au contraire le lieu d'une finitude encore plus radicale, c'est-à-dire le lieu au sein duquel nous sommes ouverts et livrés à l'énigme de la présence, en une finitude ontologique fondamentale dont l'autre forme de finitude n'est qu'une conséquence sur le plan ontique. Exposés à la prépotence de l'être, ouverts par la précompréhension ontologique au mystère de l'espace de surgissement, nous sommes depuis toujours affectés car en position de réceptivité par rapport à cette mise en présence abyssale qui précède et accorde toute présence au présent. Le soi est finitude : il est ouvert à l'être, c'est-à-dire relation positive à un élément insaisissable, et non négative à un absolu.

La finitude définie comme réceptivité ou ouverture signifie avant tout pour Heidegger que le soi n'est plus constituant. L'obtention d'une forme positive de la finitude du soi est la fin de toute notion de

constitution, et ainsi l'arrachement à tout schéma métaphysique d'un sujet monolithique qui maîtriserait tout ce qu'il produirait en le ramenant à la propre sphère de sa fixité. Au contraire, que le soi apparaisse comme finitude radicale signifie que l'éclairement de l'étant en son ensemble et de chaque étant en particulier, cet éclairement que le soi rend possible, n'est en aucun cas une affaire de constitution et ne doit donc pas être exprimé en termes de constituant/constitué. « La finitude, c'est le fait d'être nécessairement assigné à la réceptivité, autrement dit, c'est l'impossibilité d'être par soi-même producteur et créateur d'un autre étant »¹. Le soi, bien loin de se constituer lui-même et de constituer l'étant, est plutôt le type même d'un être qui ne se possède pas lui-même. Le constituant est totalement constitué, il n'est donc plus vraiment constituant, mais plutôt ouvrant. Il lui est *donné* d'être constituant, son être-constituant est donc lui-même constitué. Il lui est *donné* de rendre possible, mais il n'est pas le sujet de l'action « rendre possible ». Le soi est proprement jeté en son être, il subit son être, il pâtit de sa propre essence. La précompréhension de l'être n'est pas une propriété que posséderait le soi pour lui-même, c'est au contraire la compréhension du sens de l'être qui l'a préalablement saisi, qui le possède, le constitue en ce qu'il est. Le soi est jeté dans le pro-jet qui est son être.

Heidegger écrit : « Un être fini connaissant n'est capable de se rapporter à un étant qu'il n'est pas lui-même et qu'il n'a pas non plus créé que si cet étant, déjà présent, peut de soi s'offrir à être rencontré »². Cet acte de s'offrir ne peut se passer d'un soi avec lequel seulement la notion de rencontre acquiert une signification ; mais le fait même d'un acte qui offre, qui donne ou accorde, révèle que le soi, dans son rapport à l'être, subit ce rapport. Parce que la réalité humaine est finie et qu'elle ne peut se rapporter à un autre étant en le créant, elle ne se rapporte à cet étant qu'en s'ouvrant à lui. Mais cette ouverture du soi, qui permet la détermination d'un horizon phénoménal, ce n'est pas le soi qui de soi-même l'engendre. Le soi ne choisit pas son être, et son être est d'être l'être pour qui il y a de l'être. La relation de l'homme à l'être n'est pas une acquisition humaine. Être la transcendance qu'il est ne dépend pas de lui. Le soi pâtit de son propre excès, de la surpuissance qui lui permet de

1. GA 24, p. 214 ; PFP, p. 187.

2. GA 3, p. 70 ; KPM, p. 129.

dominer l'étant, de la surabondance qui lui donne d'embrasser l'étant en un seul regard et de le dépasser en pensée. L'*Übermacht* est signe d'un *Übergewalt*, la surpuissance signe d'une prépotence.

Il y a donc deux niveaux de profondeur dans la notion de finitude. Le moi est fini car il se trouve exposé à l'étant au milieu duquel il se trouve. Or, *se trouver soi-même* au milieu de l'étant, c'est être déjà au-delà de celui-ci, et transcender son domaine. Le soi est cette transcendance. C'est de là qu'il tient sa finitude, finitude dite « radicale » (du latin *radix*, *radicis*) puisque les *racines* du soi plongent dans le non-étant avec l'obscurité duquel il se tient en intime relation, une relation encore plus intime que la relation de lui-même à lui-même, qui précède et rend possible cette dernière. Il y a finitude du moi et finitude du soi, finitude ontique et finitude ontologique. La première réside dans le sentiment de n'être que ce qu'on est et de ne tenir que la place qu'on tient au sein de la totalité intra-mondaine offerte au regard ; la seconde s'enracine à l'inverse dans la conscience d'un excès et non d'une exigüité, dans la conscience de la surabondance du soi qui transcende l'étant en totalité. Cette forme plus fondamentale de la finitude ouvre la possibilité de la première : il faut qu'il y ait, préalablement à toute manifestation, un champ phénoménal afin qu'un étant apparaisse, que je puisse m'y confronter, m'y comparer, et constater, en même temps que ma différence avec lui, la précarité de la position de mon propre corps dans le monde. Cependant, la finitude ontologique, à la différence de la forme dérivée de finitude qu'elle rend possible, est une finitude par rapport à rien, par rapport au rien, en relation avec l'être non sous l'aspect du contraste, de la déficience, et de la distance, mais au contraire dans une *complète proximité*. Elle est finitude non pas d'être moins, mais d'être plus, plus que l'étant en totalité ; de se constituer non dans la séparation, mais dans l'intimité de ce qui lui donne son caractère de finitude. Et cette proximité à l'être, qui pose le soi en situation de surplus par rapport à l'étant, est en même temps le mystère dont il pâtit, puisqu'il ne dépend pas de lui de se tenir en cette ouverture. Si la finitude est *radicale*, c'est qu'elle *prend racine* dans un élément inconnu, dont elle n'est pas le manque ou le défaut, mais dont elle est *tissée* depuis toujours et sans l'avoir choisi. La finitude radicale, qui rend possible la fermeture sur soi propre à la finitude ontique, est simultanément ce qui ouvre le soi au mystère de l'avènement. Nous nous trouvons donc face à cette

paradoxe vérité : ce qui sauve le moi de la finitude, c'est une finitude encore plus radicale.

L'homme est capable du regard sur soi qui lui fait connaître sa facticité ; ce n'est pas de la position de soi dans un infini que lui vient ce pouvoir, mais de la révélation permanente qui lui est faite par l'espace de jeu ouvert par la précompréhension de l'être, espace libre au sein duquel tous les étants peuvent apparaître dans leur individualité et leurs contours. La proximité du vide permet au soi de faire ressortir chaque étant dans son être. Être finitude, c'est être ouverture à l'être qui fait elle-même apparaître chaque étant, y compris le sujet de la métaphysique, puis plus profondément le soi qui précomprend l'être, dans sa finitude. Ce pouvoir de faire apparaître la finitude, c'est la finitude elle-même, qui ne signifie rien d'autre que le fait d'être ouvert à l'être par l'être, d'avoir donc accès au mystère que constitue l'espace d'avènement. Loin d'être un handicap, la finitude est possibilisatrice. Elle rend possible l'apparaître. Elle est l'autre nom de la liaison à l'être, et comme l'être n'est rien d'étant, lui être lié, c'est vivre dans la proximité de l'abîme. De ce lien essentiel au sans fond dont sourd toute chose, la finitude tire un double statut : elle ouvre le phénomène, mais elle pâtit de l'inquiétude de cette absence de fond propre à ce qui n'est rien d'étant et donne d'être à tout étant.

Pour être affecté, il est nécessaire que l'être fini aille au-devant de l'étant en créant la possibilité de le rencontrer et de le reconnaître comme étant, grâce à la précompréhension de l'être. Mais ce comportement fondamental qui est le sien, le soi le subit ; en lui, il est jeté ; il est jeté dans l'être et dans son être. Il n'engendre rien, il est engendré, et ce qu'il engendre il ne lui est donné de l'engendrer que parce que lui-même est engendré, et engendré comme engendrement, produit comme producteur, illuminant parce qu'illuminé ; il est ainsi porté par un flot de manifestations dont il est le prolongement. Le soi n'est pas *causa sui*, il n'est pas cause de son être, il est lui-même généré, et ce qu'il lui est donné de produire, précisément, lui est donné. En cela réside la différence fondamentale entre le soi tel que le pense Heidegger et le soi tel qu'il a été pensé par l'idéalisme allemand. Le soi est radicalement fini, c'est-à-dire qu'il est ouverture à l'être, qui de fait le précède. En lui, l'être opère une percée dans l'étant, en lui l'être est là, d'où la qualification heideggerienne du soi comme *Dasein*. Le soi étant fondamentalement caractérisé par son être-jeté dans la relation transcendante

à l'être, il convient de dire en un mot : *Dasein*, cet être-essentiel et cette domination, cette finitude synonyme de proximité à l'être. Ainsi, « la construction propre à l'ontologie fondamentale se caractérise spécifiquement par la mise au jour de la possibilité interne de ce qui domine le *Dasein*. Ce qui le domine ainsi est ce qu'il y a en lui de plus commun, mais aussi de plus indéterminé en son « évidence ». On peut comprendre cette construction comme un effort du *Dasein* pour saisir en lui-même le *fait* métaphysique *originel*, qui consiste en ce que le fini, dans sa finitude, est connu sans être compris. La finitude du *Dasein* – la compréhension de l'être – est tombée dans l'oubli »¹.

Kant recule devant cette finitude radicale de l'ipséité : il définit le sujet transcendantal comme une persistance qu'il juge exempte de temporalité, donc de tout aspect projectif et de tout lien à l'espace permettant l'essor d'une telle dynamique de projection ; il demeure prisonnier des préjugés métaphysiques qui considèrent la présence comme un fait ou une évidence, et non comme le mystère d'une irruption à la présence. Pour Kant, la finitude n'est pas une finitude de l'entendement pur mais seulement une finitude liée à l'intuition sensible. Il méconnaît par là même la finitude radicale dont la racine est l'être, au profit d'une finitude de type traditionnel, celle du moi humain identifié à son emplacement ontique, à son corps, pris au sein de l'étant comme étant parmi les étants et exposé par son affectivité aux aléas d'une extériorité qu'il ne maîtrise pas. Kant retombe donc dans la finitude ontique. Kant renonce à une finitude cachée dans les profondeurs de l'âme humaine, à cette finitude insigne qui est savoir de soi comme finitude, ouverture à soi comme ouverture. Il renonce à cette soumission du fond de l'essence de l'homme à l'inquiétante en qui espace et temps, envol et repli, sont une même chose. Il ne peut se résoudre à placer le fond de la subjectivité dans l'imagination transcendantale, domaine de spontanéité catégorielle et de réceptivité dans lequel le soi trouve à la fois son être et sa limite. Toutes ces conséquences demeurent étrangères à son champ problématique. Selon Heidegger, Kant demeure à ce point étranger à la possibilité du lien entre la finitude radicale et l'imagination transcendantale, que c'est en raison d'un risque de prolongement contraire à celui que met en relief Heidegger, qu'il refuse explicitement la primauté à l'imagination transcendantale : il entend par là

1. *Ibid.*, 233 ; KPM, p. 289.

empêcher le passage non pas à la finitude radicale (conséquence qui lui reste étrangère), mais à l'idéalisme « absolu » envisagé par Fichte, idéalisme qui voit dans l'auto-affection à l'œuvre dans cette imagination qui est à la fois spontanéité et réceptivité, une preuve d'infinité – mot qui signifie, dans ce contexte, la toute-puissance d'un principe qui se cause et se pose soi-même. L'imagination transcendante est alors comprise comme une capacité de s'affecter soi-même, comme une réceptivité entièrement maîtrisée par la structure d'un sujet absolu posant lui-même le contenu de son affection.

La raison du recul kantien est double. En premier lieu et à la décharge de Kant, la raison de ce recul est attachée au contexte historique qui est celui de la philosophie kantienne, ou à ce que Heidegger nomme l'historialité de l'être. Cette dernière désigne les différentes façons dont l'être se destine ou s'envoie à la pensée, chacune de ces façons déterminant une conception dominante et donc une époque de l'histoire de la philosophie. C'est donc une cause non consciente ou impensée, qui pousse Kant à refuser la finitude radicale liée à la temporalité complète du soi ; le recul déterminé par l'être même qui ne se destine à Kant que sous forme de présence, sans apparaître dans la prépotence de son voilement, ne permet pas au concept de finitude radicale de venir au jour : cet impensé était donc impensable. Mais il y a en second lieu une raison manifeste de ce recul. Kant, confronté à la naissance de la philosophie de Fichte, émet à plusieurs reprises de fortes réserves envers cette nouvelle doctrine, et refuse l'absolutisation fichtéenne de l'auto-affection à l'œuvre dans l'imagination transcendante, autrement dit la possibilité du glissement vers l'idéalisme absolu. Kant se trouve pris entre deux écueils, l'un voilé et l'autre manifeste : la finitude radicale, l'idéalisme absolu.

Il est par ailleurs intéressant de constater que ce qui pour Fichte constitue l'empreinte de l'infinité, à savoir l'auto-affection de soi par soi du sujet à l'œuvre dans l'imagination transcendante, porte au contraire pour Heidegger la marque d'une indépassable finitude. Comment est-il possible d'emprunter ainsi deux chemins littéralement opposés à partir d'un même élément de réflexion ? Fichte ne peut faire de l'auto-affection du soi une marque de l'infinité du sujet que parce qu'il refuse d'interroger l'être même du sujet comme auto-affection. Il ne remarque pas que cette essence en laquelle se déploie la subjectivité, cette subjectivité, précisément, ne la choisit

nullement. L'essence du sujet dépasse le sujet dont elle est l'essence et le déploiement. Dire du sujet qu'il est auto-affection, qu'il se pose lui-même par lui-même puis se retrouve lui-même en retour, processus que consacrera l'hégélianisme, dégager l'agir et la liberté du sujet, affirmer de lui qu'il s'extériorise, pose son autre et revient à lui-même – tout cela consiste bien à expliquer le déploiement de ce sujet, à montrer son « comment », mais ne montre en rien le fond essentiel de cet être-libre et ne le pense pas. Même l'infinité du Soi de l'idéalisme absolu hégélien est finie, puisqu'elle est jetée en son être, en cet être qui la dépasse et qu'elle subit. Tout étant, même le plus parfait, reçoit son être ; le Sujet absolu aussi. On rétorquera que le sujet se donne lui-même l'être, qu'il est cause de son être, ou, pour utiliser un terme particulièrement mis à l'honneur par Spinoza, *causa sui* ; mais ce n'est pas là une preuve suffisante puisque, pour que le sujet puisse se donner l'être à lui-même, il est nécessaire auparavant qu'il soit, et par conséquent qu'il y ait de l'être, en l'occurrence toujours inexpliqué. L'être est le terme incommensurable en deçà duquel il est impossible de remonter. Il est ce qui envoie chaque chose à soi-même, la cantonne en son être et en sa manière d'être. Le Soi de l'idéalisme n'explique pas son être, mais seulement sa manière d'être, il n'explique pas son *quod* (qui demeure impensé comme tel, à plus forte raison quand il est affirmé *causa sui*), mais uniquement son *quid*. C'est pourtant l'être qui doit expliquer la manière d'être, et non la manière d'être, bien sûr, qui doit expliquer l'être : on confond sinon l'originaire et le dérivé.

Comment comprendre alors cette auto-affection intérieure à l'ipséité elle-même ? Heidegger montre que cette structure auto-affective du soi est le temps lui-même. Il expose pour cela la place occupée par la notion de temps dans la *Critique de la raison pure*. Le temps prend place dans la structure *a priori* de la sensibilité, dans l'intuition pure qui comprend espace et temps. Cette intuition pure définit un horizon transcendantal de manifestation. Cette structure de l'intuition pure est paradoxale puisqu'elle est issue du soi et que le soi la reçoit en même temps comme affection. La forme *a priori* de l'intuition pure est en effet une spontanéité qui est aussi réceptivité. Elle fait du soi un être affecté par ce qu'il produit. Cela est possible parce que temps et espace ne sont pas des synthèses, c'est-à-dire des totalités obtenues par addition de parties extérieures entre elles, mais chacun une *synopsis*, autrement dit une totalité donnée par la limitation interne de laquelle les parties sont produites. Cette

synopsis, cette vision des parties dans un tout horizontal préexistant, est un acte de l'imagination qui seule peut expliquer, du fait de sa propre structure interne, cette spontanéité/réceptivité. L'imagination transcendante, que Heidegger déclare à l'origine de l'ipséité, est le site de l'espace et du temps dont Kant affirme qu'ils n'appartiennent ni à l'entendement ni à la sensibilité. Elle est également le site de la finitude radicale. En elle, c'est la structure *a priori* de la finitude, donc du soi lui-même, qui trouve lieu. *L'imagination transcendante est position active d'une affection possible*. C'est là son essence paradoxale. Heidegger va retrouver cet être paradoxal au cœur même de la subjectivité transcendante que Kant laisse impensée.

L'imagination transcendante est auto-affection, autrement dit écart de soi à soi dans soi, ce qui est la définition même du temps tel que saint Augustin a pu le définir au livre XI des *Confessions*, quand il le pense comme *distensio animi*¹. Or, cet écart de soi en soi-même qui est le soi lui-même en son entier comme moi = moi, c'est précisément le sujet transcendantal lui-même en tant que structure *a priori* de l'objectivité. Les structures qui composent le sujet transcendantal et le font apparaître comme l'unité des catégories constituent, pour Kant, ce qu'il appelle l'objet transcendantal = X. Les structures du sujet sont en même temps celles de l'objet, ce qui signifie que les structures du sujet transcendantal sont orientées vers l'extérieur et finissent par se retrouver en elles-mêmes face à elles-mêmes dans la représentation. Cette orientation de soi du soi vers l'extérieur emporte le soi lui-même et le place devant lui-même en tant que ce par quoi il est affecté. Le soi semble pâtir de soi-même. Nous voyons donc que le sujet transcendantal, que Kant désire garder pur de tout mouvement et de toute processualité trop engageants, ne demeure cependant lui-même que dans ce mouvement et cette processualité mêmes, comme objet transcendantal = X ou orientation fondamentale vers l'extérieur. Le sujet kantien n'est donc pas exempt de temporalité : il *est* temporalité dans ce mouvement même d'auto-affection qui le conduit lui-même devant lui-même. Cette distance intérieure de soi à soi, c'est la temporalité. Le soi est en son essence tourné vers l'extériorité ; Heidegger conclut, à partir de la lettre même de la pensée kantienne, que l'essence du soi est la conscience de soi : « L'essence du soi,

1. SAINT AUGUSTIN, *Confessions*, XI, xxvi, 33.

suivant ce qui a été dit du « moi » de l'aperception pure, réside dans la conscience de soi »¹. Le moi n'est véritablement lui-même que dans le « je pense », autrement dit comme soi ; le sujet transcendantal n'est effectivement réel que dans cette conscience de soi et la processualité qui lui est inhérente. L'ipséité est ainsi obtenue, en définitive, comme prenant sa source dans l'imagination transcendantale et cette dernière dans la temporalité.

« Si Kant appelle « notre pensée » cet acte pur de se référer à..., en se tournant vers..., penser cette « pensée » ne signifie plus, dès lors, juger, mais vise la pensée en tant qu'elle « s' imagine » [quelque contenu], en tant qu'elle forme ce contenu, le projette librement, mais sans arbitraire. Cet acte originel de « penser » est un acte d'imagination pure »². L'acte de penser n'est plus défini comme jugement, mais comme le fait de projeter un contenu et d'être affecté par ce contenu, ou comme le fait d'être affecté par le fait même de projeter, selon la structure de l'imagination comme spontanéité et réceptivité. Bref, comme imagination, le soi est porté lui-même en lui-même à être affecté par ce qu'il produit et par le fait même de produire (son être-producteur). Le soi pâtit de ce qu'il fait et de ce qu'il est. Il va lui-même au-devant de l'affection. Il est disponibilité pour une affection ; c'est la raison pour laquelle l'imagination transcendantale est la source de l'ouverture du soi.

Cette structure réflexive reconnue dans le sujet transcendantal, sujet qui perd ainsi au sein même du système kantien ce statut de stabilité intemporelle que voulait lui conférer Kant lui-même, est d'autant plus nécessaire qu'elle permet de résoudre une endémique difficulté méthodologique de la démarche transcendantale de Kant. C'est la difficulté qui concerne toute démarche philosophique et qui est attachée au problème de savoir quel est pour chacune le lieu de son propre discours – souci de rigueur qui, malgré son importance, n'intéresse dans toute l'histoire de la philosophie que quelques penseurs comme Fichte ou Schelling, et ne sera réellement satisfait qu'avec Pascal, Hegel ou Heidegger lui-même. En ce qui concerne la *Critique de la raison pure*, il n'est certes pas facile de déterminer à partir de quelle instance ou de quelle faculté l'œuvre est écrite : quel est en effet le point de vue qui permet de pratiquer une analytique de l'entendement pur ? Ceci est pourtant fondamental pour la

1. GA 3, p. 156 ; KPM, p. 213.

2. *Ibid.*, p. 151 ; KPM, p. 209.

détermination de la structure du soi, car si le soi élabore lui-même une théorie portant sur lui-même et sur son être, il faut que, dans cette théorie même, il soit tenu compte de l'existence du soi et de sa capacité à dresser la théorie qui porte sur lui-même ; il est nécessaire que le point de vue de la réflexion philosophique puisse prendre place et s'inclure en cette théorie. Pour qu'une doctrine du soi puisse se dire rigoureuse, il faut qu'en elle le soi conscient de soi se retrouve en face de soi-même et s'apparaisse dans toute la complexité de son être-essentiel précisément comme ce soi conscient de soi. Mais chez Kant, le lieu à partir duquel on prend conscience du sujet transcendantal pour en faire l'analytique, ce lieu toujours plus important pour Heidegger que le résultat obtenu car possibilisant ce résultat lui-même, demeure dans l'ambiguïté. Kant affirme toutefois que ce lieu d'où la réflexion est possible est l'entendement lui-même. On relève alors immédiatement la contradiction : comment l'entendement, que Kant affirme demeurer intemporel, peut-il être le site d'une telle réflexion qui nécessite en son être même (écart de soi en soi) une temporalité originaire ? Kant ne répond pas à cette question. Heidegger se voit obligé de répondre à sa place. Et la réponse est simple : l'entendement n'est pas seulement activité synthétique, mais également conscience de soi. Il serait uniquement activité synthétique s'il lui était impossible de prendre conscience de ses propres démarches de synthèse ; mais étant donné que cette conscience lui est accessible, il faut qu'elle puisse être fondée sur une faculté qui en comprenne en elle-même la possibilité.

C'est l'imagination transcendante qui tient ce rôle, puisqu'elle est le domaine de la temporalité qui, par le fait même, rend possible toute conscience de soi. L'imagination transcendante est donc source de l'entendement lui-même, qui, comme tel, n'en est que l'abstraction non temporelle. La temporalité à l'œuvre dans l'imagination régit la totalité de l'esprit humain. L'entendement intemporel ne tient son être que de cette temporalité : pris isolément, il est l'advenu coupé de son avènement, c'est-à-dire l'esprit qui se regarde lui-même et ne voit en lui-même que le contenu qu'il possède et non l'acte même de se le mettre sous les yeux, la vision qui voit le vu, mais non pas l'acte de voir. Le renversement est total : de même que l'être est la source de l'étant, le jaillissement source du jailli, le temps est la source de l'intemporel¹. L'entendement, c'est

1. Cela, évidemment, non au sens du renversement opéré par un processus de

l'imagination moins la temporalité, c'est l'activité synthétique moins la conscience de soi, c'est la « matière » de l'esprit privée du procès qui lui permet d'apparaître et de s'apparaître à soi-même. Les concepts de l'entendement pur, les catégories, sont considérés par Heidegger comme des résidus obtenus par abstraction à partir des schèmes. L'imagination tient ensemble l'intuition pure et l'entendement pur, elle est leur *racine commune*. C'est en elle que la finitude habite, dans la capacité d'auto-affection, et c'est parce qu'elle appartient aussi à cette *racine* que la finitude peut être dite, en un sens complémentaire de celui cité plus haut, *radicale*. L'imagination relie, ou mieux, a toujours déjà relié l'intellectuel et le sensible, l'essence et l'existence. Au moment du choc avec un étant sensible, l'entendement dégage ce qui est visible (ιδέα) dans cet étant, acte qui regroupe en lui indifféremment le sensible et l'intellectuel, puisque le visible est l'identité de l'essence et de l'étant. La corrélation que nous avons établie précédemment entre l'essence et l'étant trouve son fondement dans l'imagination transcendante. Seule la temporalité qui est en elle donne au soi de s'ouvrir à l'étant afin qu'une chose puisse faire rencontre pour une sensibilité et que cette chose puisse apparaître en son aspect (ιδέα). En cet aspect, en cette visibilité, l'étant est devenu visible pour un esprit : il n'y a pas de différence entre le sensible et l'intellectuel puisque le sensible apparaît dans une lumière et que cette lumière qui accompagne le sensible et le pénètre en son être, est précisément celle de l'intellect. Dans l'imagination transcendante, la relation est pensée avant les termes, essence et étant sont un même. La temporalité constitue l'ouvert, l'espace défriché à l'intérieur duquel un étant et une relation à l'étant (une représentation de l'étant) sont possibles. Elle est ce que *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie* appellent la *Wahrgenommenheit*, la perceptibilité ou prédisposition à la prise en vue de quelque chose ; plus brièvement : ouverture.

La temporalité est donc la forme de toute structure possible du soi : « Le temps et le « je pense » ne sont plus désormais inconciliables, ne s'opposent plus par une différence de nature, mais ils sont identiques »¹. La subjectivité transcendante est à la fois spontanée

généralisation successive, mais au sens du jaillissement qui fait surgir un état de stabilité se dessinant sur le fond de cette évanescence active dont il émerge.

1. GA 3, p. 191 ; KPM, p. 246.

et réceptrice, active et passive, elle est auto-affection. Or, cette auto-affection est le temps lui-même en tant que distance de soi à soi-même intérieure au soi. L'ipséité reçoit, par le temps (qui est sa structure dynamique), ce qu'elle produit, ou, plus précisément, ce qui est produit en elle et par elle. Heidegger dit de « cette fécondité temporelle [*Zeitträchtiges*] originelle qui libère ainsi de soi le temps tout en se rapportant à lui »¹, qu'elle est une unité paradoxale qui présente en son propre déploiement une résistance : « L'unité comme temps pur doit donc constituer l'horizon que le Je comme aperception transcendante ekstatique se tient d'emblée ouvert devant soi. Mais nous avons montré en même temps [...] que cet horizon d'unité devait présenter le caractère de la résistance, en l'occurrence d'une résistance qui vient en retour vers le sujet »². Le temps est la possibilité pour le soi d'être conscience de soi, écart de soi à soi dans soi. Il est cette dynamique processuelle et non ontique qui oriente vers l'extérieur le sujet transcendantal et le fait se retrouver en face de soi. Le temps est la structure du soi : « Du coup, il est manifeste que le temps, comme affection pure de soi, ne se trouve pas « dans l'esprit » « à côté » de l'aperception, mais que, en tant que fondement de la possibilité de l'ipséité, il est déjà inclus dans l'aperception pure et permet que l'esprit soit ce qu'il est. Le soi fini pur a en lui-même un caractère temporel »³. Or, que retrouve le sujet devant soi ? Il retrouve toutes ses structures, toutes les catégories qui le commandent. Le lieu de cette conscience de soi, où le soi s'apparaît à lui-même dans son contenu et dans sa forme, est constitué pour Heidegger par la faculté kantienne de la raison, cette raison dont Kant dit qu'elle est faculté des principes. Heidegger identifie la raison avec le lieu de la réflexion. Le contenu de l'entendement se retrouve dans les Idées transcendantes, chaque Idée correspondant à chacun des célèbres groupes de trois catégories ; et la forme des catégories, à savoir le domaine conceptuel qu'elles imposent à un soi qui ne les a ni créées ni inventées, se retrouve sous l'aspect d'un système dans la *Vernunft*. Les Idées transcendantes, clef de voûte de tout le savoir possible, régulation unificatrice de toutes les connaissances éparses, prolongent et accentuent, par l'architectonique qu'elles incarnent, la figure de nécessité des

1. GA 25, p. 394.

2. *Ibid.*, p. 390.

3. GA 3, p. 191 : KPM, p. 246.

catégories, et amplifient la conscience que prend le soi d'être submergé par ce qui constitue son être. Dans la raison, le soi s'appréhende lui-même sur le mode de ce qui est plus grand que lui-même, il se sent lui-même débordé par son être. Dans la raison, le soi se retrouve face à sa propre structure comme le dépassant, il se voit lui-même comme plus que lui-même, comme plus que ce dont il peut disposer lui-même. Il s'appréhende comme étant lui-même plus que lui-même. Le phénomène de la raison, c'est la manifestation d'une totalité qui surplombe le soi mais qui est pourtant le soi. Le soi retrouve devant soi ce qui le gouverne et le domine en profondeur. Dans la raison, il comprend qu'il n'est pas maître de sa propre essence. En cette faculté d'exigence régulatrice, je prends conscience de ce qui en moi est plus que moi, « De l'être dont je sens l'âme au fond de mon âme / De l'être qui me parle à voix basse, et réclame... »¹.

L'Idee de la raison est le lieu où l'entendement se pense lui-même et subit son propre contenu. Cela n'est possible que par le temps qui, pouvant seul permettre en sa structure qu'un procès de pensée-de-soi-même soit engagé, relie les deux facultés (raison et entendement) pour en faire les deux termes d'une relation de conscience de soi qui les englobe et les précède. Le soi produit en son cœur un acte réceptif de représentation, il est affecté en retour par ce qu'il produit.

Ainsi, « la forme du sens est la réceptivité pure. Le sens interne ne reçoit rien « du dehors », il tient tout du soi [*vom Selbst her*]. Dans la réceptivité pure, l'affection interne doit naître du soi pur, c'est-à-dire se former dans l'essence de l'ipséité même et donc constituer celle-ci. L'affection pure de soi définit la structure transcendantale originelle du soi fini comme tel. L'esprit n'existe donc point de telle manière que, entre autres modes d'être, il se rapporterait certaines choses à lui-même et se poserait soi-même, mais cette « visée de soi vers... » et cette « rétrospection » définissent le caractère spirituel de l'esprit comme moi fini »². L'essence du soi est de se rapporter à soi. Il est conscience de soi, auto-affection, temps. Cette compréhension heideggerienne du soi comme conscience de soi est totalement originale pour ce qu'elle met en scène une ipséité qui se

1. HUGO, À l'évêque qui m'appelle athée, in *L'Année terrible : Œuvres poétiques III*, p. 322.

2. GA 3, p. 191 ; KPM, p. 246.

place devant soi-même non pas comme se possédant soi-même et pouvant disposer de soi-même, mais au contraire qui subit son propre être et se retrouve devant lui-même comme prise en une structure qu'elle n'a pas choisie.

On est donc bien loin de la compréhension du soi fournie par la pensée postkantienne. Celle-ci voit dans le soi, qu'elle définit pourtant adéquatement et profondément comme conscience de soi, le type même de la complète possession de soi par soi, et, dans l'auto-position propre à la subjectivité absolue, le paradigme de la liberté. La conscience de soi est représentée comme la parfaite autonomie. Chez Hegel, « le *vers-soi* qui appartient à l'être-en-soi du Soi, le retour dans soi comme vérité est saisi comme *désir*, comme l'être-en-mal de lui-même du Soi, en ce sens, bien entendu, que la satisfaction de ce désir se déroule sur la voie de la conscience des objets, donc n'atteint pas son but, mais engendre seulement des désirs nouveaux »¹. Hegel développe une philosophie de l'ouverture du soi ; le Soi hégélien (« Soi » – avec une majuscule – étant à entendre ici au sens d'un Sujet réflexif absolu) est ouvert et n'a rien de l'identité sclérosée de la substance métaphysique, incessamment critiquée par Hegel lui-même. Heidegger reconnaît cela, et souligne bien (ce que s'agissant de Hegel il ne fera pas toujours) que la subjectivité absolue n'est pas monolithique et que le désir n'est jamais comblé de sorte à se refermer sur soi, car le Soi pose toujours un objet afin de se donner la jouissance d'une réintériorisation progressive à partir de l'aliénation la plus grande, c'est-à-dire à partir d'une ouverture maximale. Le Soi hégélien est donc tout autant une extériorisation qu'une intériorisation, une ouverture en même temps qu'un retour à soi : l'*Erinnerung* ne se produit que sur la base d'une *Entäusserung* et d'une *Entfremdung* qui lui sont simultanées. Mais il subsiste dans cet équilibre spéculatif quelque chose comme une perversion originelle de la structure du soi, puisque ce dernier a beau sans cesse s'extérioriser et poser un objet, il pose toujours cet objet *en vue de* le récupérer, et ce même si la position se fait bien comme une complète altération, même si l'extérieur est bien posé en sa complète extériorité. Le soi est pensé comme une continuelle réintériorisation et son ouverture n'est présente qu'en vue de cette patiente, lente, mais certaine

1. GA 32, p. 199 : *Phénoménologie de l'Esprit*, p. 212.

récupération de l'altérité qu'est le travail du négatif. Il y a bien simultanément de l'extériorisation et de l'intériorisation, mais cette simultanée a lieu sous l'exposant d'un soi dont la guise fondamentale est la centration. Le Soi hégélien laisse être l'altérité afin de se faire aimer par celle-ci du plus profond de l'abîme de la contingence. La philosophie hégélienne n'a rien d'une philosophie de l'identité lisse, ronde, sans problèmes et sans histoires, elle qui est précisément histoire ou « avènementialité » (*Geschichte*) ; elle est une identité déchirée, et l'Esprit n'acquiert sa vérité, comme le dit Hegel, que quand il se retrouve lui-même dans cet absolu déchirement. Cependant, cette déchirure s'opère afin que le soi puisse du plus loin qu'il est possible, déployant ainsi son extension en une distance et une élasticité infinies, revenir en soi. Plus d'altérité est laissée être, plus en fin de compte le champ de récupération est large. Certes, l'Esprit absolu revient en soi pour laisser aller à nouveau hors de soi un contenu, mais ce contenu est destiné à une prise de conscience future, destiné à être su comme contenu du soi, qui posera à nouveau alors un autre contenu, etc.

Cette aliénation de soi du soi en soi possède donc cette perversion de cacher au plus profond d'elle-même depuis le début le désir de reconnaissance et de possession de soi de l'Esprit absolu. L'objet est destiné à être réintégré, même et surtout s'il est posé dans sa totale altérité. Plus grande sera la distance du Soi à l'Autre, plus puissante sera son essence récupératrice. Plus grande sa largesse, plus grande son avarice ; plus grand son abandon, plus grande sa puissance... Le soi a pour destin de se retrouver soi-même, même s'il est le déchirement absolu. Il prend à la fin conscience de soi comme de l'inquiétude absolue qui se tient sans cesse hors de soi ; il se pose donc lui-même comme telle structure, certes mobile, certes non substantielle, mais apparaissant à la fin de toute façon comme un retour du soi en soi, un savoir de soi du soi, ce savoir dû-il être celui d'un mouvement infini. Le soi saisit donc bien le déchirement absolu comme son être (c'est précisément là le contenu du Savoir absolu), il se voit donc lui-même comme étant tel être, comme ayant telle essence, mais il ne s'ouvre pas au mystère précisément constitué par cette essence. Il jouit de se savoir soi-même, même si ce savoir doit sans cesse se mettre à l'épreuve, et poser un extérieur afin de revenir, même après les pires épreuves, toujours en soi. Si la conscience, dont la *Phénoménologie de l'Esprit* retrace le pèlerinage, ignore qu'elle parviendra à faire sien l'objet qui s'impose

d'abord dans son altérité la plus farouche, le Savoir absolu consiste au contraire à prendre conscience du fait que l'objet est fait de telle manière que le sujet pourra toujours s'y reconnaître, que l'altérité fait partie du jeu de l'Esprit avec soi-même, que l'objet a pour essence d'être récupérable : quelle que soit notre ignorance du détail de cette réintérieurisation, celle-ci est sue à la fin comme étant toujours possible.

Hegel évoque lui-même la jouissance du Savoir absolu qui se sait lui-même dans l'autre. En se sachant comme tel et comme une telle jouissance, le Sujet absolu hégélien trahit son être comme volonté de savoir : il ne s'ouvre pas au mystère, ou à soi comme mystère, ne se situe pas dans le mystère de son être et de sa manière d'être. Il se veut lui-même et se sait lui-même. En se déterminant comme *tel*, c'est-à-dire en se déterminant comme *étant tel*, même si ce *tel* est l'ouverture ou l'infinité, il se détermine comme étant un ceci, comme un *étant-ouvert* ; et cette détermination de soi lui suffit, il ne va pas chercher plus loin, puisque l'Idée se sachant jouit de soi éternellement. Non qu'elle soit tranquillement assise sur elle-même – ce serait là de trop faciles critiques de l'immense pensée hégélienne –, puisqu'elle est l'inquiétude même, mais elle finit par se refermer sur cette détermination, à en jouir, à y voir son être. Son attitude contredit son être : une ouverture ne doit jamais se refermer sur soi, même sur soi comme ouverture. Car lors, son être ne lui demeure pas mystère, et une ouverture doit rester face au mystère si elle veut maintenir son ouverture, si elle entend ne point se refermer ; cette ouverture permanente est abordée par l'hégélianisme comme une terre promise alors qu'elle constitue en elle-même un mystère total. Son être n'est pas conservé et maintenu comme une énigme, il ne lui reste donc pas proprement ouvert, et elle ne reste pas non plus alors proprement ouverte. Hegel fonde le système sur l'ouverture, et c'est pourquoi celui-ci est parfait et ne présente aucun des travers sclérosant des autres systèmes de pensée ; mais l'auteur de l'*Encyclopédie* demeure aveugle au mystère de cette ouverture qui lui sert de pierre angulaire.

Tout en étant l'ouverture la plus libre, le Soi hégélien est la volonté de se savoir comme cette ouverture ; une fois parvenu à la détermination de son être comme étant cette ouverture, cela lui suffit. Cet être-ouvert lui est apparemment évident et ne possède rien en lui qui mérite pour le Soi d'être pensé ; le Soi hégélien n'interroge plus le mystère de l'origine de son comportement. Dans

le Savoir absolu, il n'est pas pour soi-même une question, il est à soi-même totalement transparent. Ce Soi est une conscience de soi, un Esprit absolu qui s'extériorise, s'aliène, et à partir de cette perte de soi revient en soi comme étant depuis toujours cette perte même. En déterminant son propre être, en prenant conscience de lui-même, en se nommant lui-même et en fixant ainsi sa négativité constitutive qui mérite d'être pensée dans le mystère de sa provenance, le Soi hégélien se satisfait à trop bon compte. Il se satisfait de sa détermination, et l'origine de son propre *être* ne pose pour lui aucun problème. Une fois son être-fondamental saisi comme Concept déchiré en soi, ouverture, ou négativité, sa jouissance est sans mélange. Mais absolutiser l'ouverture et la penser comme clef de voûte « bien connue » de la réalité, c'est par là même la refermer, se fermer au mystère de sa présence. Une fois parvenu à une détermination non réductrice de sa mobilité, le Soi est comblé, il se sait lui-même. Cet être du Soi comme savoir de soi, une fois su, n'est pas interrogé en sa possibilité ; et c'est là la différence fondamentale avec la pensée heideggerienne qui recherche l'essence même de la conscience de soi. Hegel articule la conscience de soi, Heidegger pense son origine ontologique. Pour Hegel, la négativité fait droit ; elle est un *Urphänomen* qui se dégage progressivement tout au long du chemin de doute et de désespoir que parcourt la conscience en sa douloureuse expérience, elle est la condition de possibilité même de cette expérience et intègre en elle cette douleur ontologique. La négativité est le Sésame qui ouvre et rend possible la connaissance de l'articulation universelle de l'étant en totalité, conscience comprise, mais qui, par l'évidence à laquelle il est réduit, empêche le prolongement de l'investigation ontologique.

La différence entre Hegel et Heidegger est ainsi une différence de profondeur, non pas au sens où l'un serait plus profond que l'autre, mais où la démarche de Heidegger *rérocède en deçà* des résultats les plus originaux et des obtentions les plus brillantes de l'« Idéalisme spéculatif », acquisitions qui demeurent malgré tout fondamentales (puisqu'elles mettent en avant la structure du soi comme conscience de soi) et sans lesquelles il serait impossible de rérocéder. La dispensation de l'être donne à Hegel de libérer la structure du soi, à Heidegger de la penser. Une fois la négativité mise en évidence, aucune interrogation sur ses conditions de possibilité : la pensée hégélienne s'épuise dans la consolidation et la consécration de cette structure désormais indépassable de l'esprit. Hegel est le

seul à avoir montré la nécessité ontologique de la structure réflexive du sujet transcendantal kantien, donc à avoir définitivement dépassé le moi vers le soi. Mais le soi demeure impensé comme précompréhension de l'être. Il est frappant de voir à quel point la richesse contenue dans la première « triade » de la Science de la Logique (être-néant-devenir) est restée ignorée par Hegel, et impensée la liaison fondamentale de la pensée et de l'être par laquelle commence le déploiement du système.

Quelles sont les conditions de possibilité d'une négativité qui se fait surgir des présupposés qu'elle pose ? D'où le soi tire-t-il un tel comportement ? Ce ne sont pas là des questions auxquelles Hegel s'arrête, préférant déployer la négativité que penser son être en tant que tel. La négativité du soi est comprise comme un fait, et le propre de tout fait est de ne pas être interrogé dans sa présence jugée comme un déjà-là indépassable. La forme du savoir contredit le contenu du savoir : c'est là l'insuffisance de la démarche hégélienne. Le soi se veut comme ouverture, mais en proclamant qu'il est ouverture, se referme immanquablement. Seul un soi qui se heurte à un être qui le dépasse et qu'il ne peut pas réduire, demeure ouvert. C'est uniquement dans la relation à la nuit de l'être et à son opacité indomptable que le soi peut persister comme ouverture. L'être de toute ouverture est de demeurer ouverture, et Heidegger montre que seule une pensée de l'être en son retrait, une relation à ce retrait, peut maintenir cette ouverture. À partir du moment où l'on nomme cet être comme étant tel ou tel, on en fait irrésistiblement un étant : il doit être maintenu comme être, dans toute l'énigme que ce mot contient, quitte à découvrir (comme le fera Heidegger) de nouveaux termes encore plus énigmatiques afin que jamais le mystère ne s'éteigne et que jamais on n'ait l'impression de le maîtriser. Le mot même d'« être » doit être dans un premier temps maintenu, garant de l'énigme qu'il porte en son indéfinissabilité même. Nommer l'*Abgrund* autrement que par lui-même, c'est désarmer le mystère de l'être et le réduire à l'étant.

En se donnant une extériorité, le Soi hégélien manifeste son essence impensée : le désir de continuel dépassement de l'altérité, et la volonté de s'éprouver soi-même comme ce désir, comme cette dynamique. Le soi est une perpétuelle tâche de dépassement de l'altérité, à tel point qu'une fois cette altérité effectivement surmontée, le Soi la pose de nouveau afin de la reconquérir, de satisfaire son désir de reconquête, et de jouir de son propre retour en

soi-même. Le Soi de l'idéalisme absolu est tourné vers lui-même, et lorsque, en apparence, il se détourne de soi, ce n'est pour lui qu'une manière de créer la possibilité de se poser comme incessant retour en soi-même. Ce Soi hégélien, qui se pose comme étant en lui-même la différence absolue, se pose en définitive comme un Soi auto-centré dans un acte de perpétuel retour en soi. Il crée ainsi la possibilité d'être l'éternelle satisfaction d'un éternel désir de soi. Heidegger met en évidence cette « conquête de l'être-soi du Soi en son auto-nomie ¹ ».

Et c'est justement autour de la conception de l'essence de l'auto-nomie que Heidegger dépasse la conception la plus aboutie de la structure du soi, la conception hégélienne. Nous avons suspendu la lecture du *Kantbuch* à l'endroit où le soi comme conscience de soi prend conscience de soi dans ce lieu de la réflexion qu'est la raison. Dans la raison, le soi ne se saisit pas comme dominant lui-même par lui-même son propre être, bien au contraire ; il se comprend comme assigné à une tâche que lui commandent les Idées : l'exigence d'un horizon de totalité. Dans la production des Idées au sein de la raison, il y a bien spontanéité, activité, mais il y a aussi réceptivité puisque le soi se perçoit dans la raison comme une unité systématique toute constituée : il y a donc production d'un ensemble de règles et réception de ces règles comme système clos. La raison est ainsi le soi comme aperception recevant ce qu'elle a elle-même posé : les règles. Elle est non seulement affectée par les règles, mais également par son être-affecté lui-même. Et c'est là la différence fondamentale entre la pensée heideggerienne et celle de l'idéalisme allemand : l'auto-affection n'est nullement maîtrisée et dominée en sa processualité par le soi qui choisirait d'être une telle bonté donatrice ; l'auto-affection qui permet à un contenu d'apparaître pour le soi en face du soi apparaît également comme une affection. L'auto-affection n'est plus le lieu de la totale maîtrise du soi sur son être, mais de l'abandon du soi à cet être.

Cette auto-affection qu'est le soi reçoit elle-même son être d'auto-affection, contrairement à l'auto-affection de soi par soi du Soi de l'idéalisme absolu. À présent, l'auto-affection est bien affection de soi, cependant non plus par soi mais par l'être du soi. Le soi est, comme imagination transcendante ou temporalité, faculté

1. *Ibid.*, p. 200 ; *Phénoménologie de l'Esprit*, p. 213.

de produire et de recevoir le produit, et cette dualité au sein d'un même procès, cette simultanéité fondamentale, nous révèle que le soi est le lieu de manifestation d'un être qui le dépasse et par lequel il est régi de part en part. Être producteur et se recevoir comme produit, qu'est-ce donc sinon être soi-même élément essentiel d'un déploiement qui nous gouverne. Se retrouver soi-même face à soi-même comme pris par soi-même et devant répondre de soi-même, c'est également prendre conscience que l'on est soi-même porté par une vérité plus profonde en laquelle l'ipséité est plongée et dont cette dernière ne peut en rien disposer.

Le soi ne possède pas son être, il appartient à son être, mais cet être ne lui appartient pas : il ne peut en disposer, mais seulement en répondre. Étant condamné à sa propre essence, à sa propre liberté qui le fait surplomber du regard l'étant en totalité, à être précompréhension ontologique, le produit qu'il reçoit est reçu par lui comme ce qui, venant de son propre fond, est pourtant radicalement autre. Cette étrangeté interne sera, dans *Sein und Zeit*, le ressort même de l'angoisse. *Quelque chose de plus profond que le soi sourd de ses propres profondeurs.* C'est ce sentiment paradoxal d'une totale dépossession de soi dans le fait même de pouvoir se regarder soi-même et répondre de soi-même, qui constitue l'intuition fondamentale de la pensée heideggerienne du soi : au plus fort de la liberté que nous confère la précompréhension de l'être en tant qu'être, surgit la tonalité d'un destin dans lequel nous sommes jetés. Le soi ne choisit pas d'être l'être libre qu'il est, et c'est pourquoi la liberté est pour lui ce fardeau sans âge autour de l'assomption duquel les tentations de fuite sont multiples, le soi préférant souvent la mesquinerie des tâches les plus domestiques à l'appel du grand large.

Le soi se reçoit comme un autre, il reçoit son fond comme lui venant d'ailleurs, accomplissant ainsi jusqu'au bout son essence de réceptivité : *à tous les échelons il reçoit, même la réceptivité elle-même* ; il est ouverture ou à proprement parler ouvertude, être-ouvert ; et même *ouverture à l'ouverture*.

Le soi reçoit son fond. Il reçoit d'une part ses structures, les règles puis les Idées transcendantales qui, nées de lui, ou plutôt à travers lui, le dépassent toutefois, le dominant, le soi éprouvant leur dignité et s'éprouvant lui-même comme « plus petit » que celles-ci. Il reçoit d'autre part en face de soi le fait même de produire : la conscience de soi est totale et se retrouve en face de soi *comme* conscience de soi. Nous savons toutefois que cette conscience de soi constitue plus

une question qu'une réponse. Elle naît de la dynamique propre au sujet transcendantal, qui est toujours déjà dirigé vers l'extérieur, se reçoit ainsi lui-même comme représentation et, en dernière instance, se reçoit comme se recevant lui-même comme représentation. *La conscience de soi est donc le continuel jaillissement de la subjectivité hors de soi, un jaillissement qui passe derrière le soi et qui se retrouve devant lui, en une dynamique circulaire qui constitue pour le soi une véritable chasse ontologique.* La condition de possibilité de ce jaillissement, l'être-jaillissant qui gouverne le soi, c'est le temps.

Le soi, de par sa structure fondamentale, la conscience de soi, qui a pour fonction de permettre la vue d'un quelque chose, de placer un objet devant les yeux, retrouve devant ses propres yeux et selon son essence cette structure elle-même en *toutes* ses guises. Le soi retrouve non seulement devant lui les règles de l'entendement, mais se retrouve également devant soi comme extériorisation de ces règles ; il reçoit son être en son contenu, mais également l'activité qui lui est inhérente, c'est-à-dire son être en son fond temporel. Le soi reçoit sa propre structure extériorisatrice. Il est affecté par la temporalité qui le sous-tend et qu'il retrouve devant lui comme le jaillissement ou l'exister même des totalités ou Idées de la raison architectonique. Le soi est projection, il arrive donc un moment où, selon son être, il projette sa propre projection de soi, prend conscience de sa propre conscience de soi, temporalise sa propre temporalité. Et ce qui surgit de son fond, ce surgissement même, il le retrouve devant lui-même. Ce qu'il a dès lors devant les yeux, c'est la structure de l'imagination transcendantale elle-même, il fait ainsi jaillir le jaillissement. Le soi se voit lui-même en face de soi, il voit lui-même son voir ; il contemple alors sa pensée, et le gouffre dont sourd le surgissement même de cette pensée. Cette pensée qu'il éprouve comme n'étant pas à lui mais le transperçant, est plus grande que lui ; il se trouve ainsi dans un processus de jaillissement où être et pensée se confondent : si ce jaillissement est plus que moi, s'il n'est pas ma propriété puisqu'en lui je suis jeté, alors il n'est pas à moi, il est hors de moi, il est derrière et devant moi, il n'est pas enfermé dans une subjectivité, il est une réalité extérieure à la sphère subjective, il est le jaillissement de l'être.

La compréhension du temps comme source transcendantale supra-subjective du surgissement et production d'un espace pour l'expérience n'a pas forcément chez Heidegger la valeur d'une

fantaisie exégétique ou d'une extrapolation outrée qui seraient opérées sur la base de la philosophie kantienne, simple matériau et simple support dont on ferait ce qu'on voudrait. Cette interprétation trouve parfois des échos dans la pensée de Kant : qu'il y ait une expérience fondamentalement non quantitative de l'espace et du temps chez Kant et une pensée de la présence du non-étant en eux est attesté par un passage de l'*Opus postumum* où Kant place l'infini au cœur même de l'intuition pure, investissant celle-ci d'une explicite profondeur impensée : « L'infini dans l'espace et le temps ; mais pas l'espace infini ou le temps infini tous deux »¹. Espace et temps apparaissent ainsi comme porteurs d'un mystère d'avènement enveloppé en eux, et non comme la simple déclinaison de cet infini de matière quantitatif que *Sein und Zeit* appelle *Vorhandenheit*. Au soir de sa vie, Kant semble vouloir les reprendre au sein d'un élément qui ouvre cet espace de jeu lui-même qu'ils constituent, et une thématique des conditions de possibilité d'un infini qualitatif synonyme du surgissement nu, d'un infini qui ouvre l'expérience, apparaît en voie de développement. Ce qui prouve que le temps et l'espace ne sont pas des quantités matérielles indéfiniment morcelables, mais les guises propres à un acte transcendantal de survenue de l'objet pour un sujet, les déploiements d'un préalable domaine d'ouverture, que Kant reconnaît lui-même encore impensé. L'une de ses dernières notes évoque la possibilité d'une investigation philosophique sur la possibilité de la possibilité elle-même : « Y a-t-il à côté ou au-dessus de la *philosophie transcendante* encore une philosophie transcendante ? Oui ; une *philosophie purement problématique* pour la possibilité de l'expérience en général »². Nous sommes étonnamment proches de la tâche que s'est assignée Heidegger : s'enfoncer dans cette *philosophie problématique* qui se met à l'écoute de l'élément qui accorde l'expérience et envoie la subjectivité à elle-même, prendre en charge cette philosophie dont la tâche est de dégager la possibilité de la possibilité de l'être et de la pensée de l'être. Cette philosophie heideggerienne est bien problématique qui est philosophie du problème, philosophie de la *Sache*, pensée qui débouche sur la permanente énigme de la donation et s'abouche au mystère de son jaillissement.

1. KANT, *Opus postumum*, Liasse I, Couverture, p. 3 ; cf. trad. fse, p. 260.

2. *Ibid.*, p. 4 ; cf. trad. fse, p. 264.

Heidegger montre qu'il demeure possible au soi de se retrouver soi-même sans prendre en considération ce fait même qu'il est conscience de soi, en se contentant d'avoir pour objet ce qui a été ouvert et non l'ouvert lui-même ; il se saisit alors comme un moi, comme une substance immobile et stable, comme l'Idée de l'âme qui prend place dans la raison, site insu de la réflexion de soi du soi. Telle est la genèse du moi en sa substantialité : un soi qui se réfléchit sans réfléchir son acte même de réflexion, un temps qui ne laisse apparaître que ce qu'il rend *présentement* présent : « Les prédicats « fixe » et « permanent » ne résultent pas d'un énoncé ontique sur l'immutabilité du moi ; ce sont des déterminations transcendantes. Elles signifient que le moi ne peut former un horizon d'identité que pour autant que, comme moi, il se pro-pose d'emblée la permanence et l'immutabilité en général. Ce n'est que dans cet horizon d'identité qu'un objet peut se donner à l'expérience, comme demeurant le même à travers ses changements. Le moi « permanent » est ainsi dénommé parce que, en tant que « je pense », c'est-à-dire en tant que « je représente », il se pro-pose ce qui est comme une persistance, ce qui est comme une subsistance. En tant que moi, il forme le corrélatif de la subsistance en général. [...] Qualifier le moi de « permanent et immuable » revient à dire que le moi, en formant originellement le temps, c'est-à-dire comme temps originel, forme la nature de l'ob-jection et son horizon ¹. » Mais cette ob-jection elle-même, cet acte de projeter a pour nature de pouvoir projeter sa propre projection, car c'est la moindre des choses pour une projection que de projeter ce qu'elle est : projeter une projection, c'est là l'accomplissement de l'acte de projeter lui-même. L'ob-jection, le fait de jeter devant, se retrouve ainsi elle-même devant soi, mais elle s'éprouve alors en tant que surgissement. Et c'est effectivement ce que voit le soi devant soi pourvu qu'il y prenne garde : un perpétuel jaillissement des étants dans leur nudité, dans leur contingence, au sein du voilement dont ils surviennent, au sein de la λήθη : « dans l'oubli fermé par le cadre se fixe / De scintillations sitôt le septuor » ². Cette sphère d'apparition, c'est le soi lui-même mais non de lui-même, qui la dessine ; il est ce champ de lumière au cœur duquel quelque chose de présent peut se donner. Le soi retrouve devant lui ce qui le

1. GA 3, p. 193 ; KPM, p. 248.

2. MALLARMÉ, *op. cit.*, p. 68.

gouverne, ce qui régit son comportement essentiel. Éprouvant le fond de son être qui apparaît en face de lui comme jaillissement et surgissement, il comprend que cette dynamique qui coule au fond de son âme, que cette projection qui finit par projeter son propre projeter, fait apparaître le véritable ordre ontologique dont il est membre : ce qui est derrière lui se retrouvant devant lui comme le gouvernant, sa temporalité « interne » se retrouvant devant lui comme étant la venue en présence des choses elles-mêmes, un renversement s'opère – à la faveur de ce qu'exige le fait que le soi subisse ce qui passe derrière lui et qui de ce fait n'est pas subjectif, mais condition de possibilité de tout sujet. Ce qui passe « derrière » est compris comme ayant sa cause dans le « devant », la temporalité est comprise comme une guise du surgissement ontologique, ce qui semblait procéder du soi procède en fait de son être qui, surplombant le soi et ne dépendant pas de lui, révèle par là même que c'est bien plutôt le soi qui, contenu en lui, dépend de lui. La projection de la projection fait apparaître un surgissement ontologique fondamental qui est en quelque sorte la *ratio essendi* de l'ipséité, et dont le soi est la *ratio cognoscendi*. Le soi est *ratio cognoscendi* de la temporalité, et l'être-temporal *ratio essendi* du soi.

Heidegger établit cela en analysant la notion kantienne d'autonomie. L'autonomie est le fait d'être affecté par ce que l'on a soi-même produit. Dans la *Critique de la raison pratique*, l'autonomie est comprise à la fois comme production de la loi et sentiment de (donc affection par) la loi ; elle est révélation de soi et de la loi, révélation de soi comme loi, de soi comme soumis à soi. Dans l'autonomie, l'homme est à la fois maître et esclave de lui-même : « le sentiment moral [est] la dignité de l'homme par laquelle il s'élève dans la mesure où il sert. Par cette dignité, qui ne fait qu'un avec le service, l'homme est en même temps maître et esclave de lui-même »¹. Le soi impose ainsi sa structure comme une loi, comme un impératif qu'il est impossible d'évacuer sans évacuer la dignité de sa propre essence ; c'est là le sens du « respect » dans la philosophie pratique de Kant, car dans le respect, l'homme se sent écrasé par l'ampleur de ce qui en lui est plus que lui, ampleur immaîtrisable, à laquelle il se doit et se doit rendre. Le soi comme auto-affection est auto-nomie en ce qu'il est tout ensemble

1. GA 24, p. 195 ; PFP, p. 172.

soumission et production. Il possède donc jusqu'au bout la structure de l'imagination transcendante, elle-même rendue possible par le temps : « Le temps originel rend possible l'imagination transcendante qui, en elle-même, est essentiellement réceptivité spontanée et spontanéité réceptive. Seulement cette unité permet que la sensibilité pure comme réceptivité spontanée et l'aperception pure comme spontanéité réceptive s'appartiennent et forment l'unité essentielle de la raison finie sensible et pure »¹.

La temporalité gouverne donc entièrement la structure du soi. Celui-ci est conscience de soi, et la structure de la conscience de soi est le temps lui-même. Ce n'est pas la conscience de soi qui crée le temps, mais précisément l'inverse. Autrement dit, le temps ne saurait être seulement compris comme cette *distensio animi* qui ferait de lui par définition le dérivé d'une conscience de soi seule originaire. C'est le temps qui a l'initiative, c'est lui qui dirige et rend possible quelque chose comme une conscience de soi. Le temps ne se réduit donc pas à ce qu'il possibilise, il n'est pas écart de soi dans soi, ou du moins pas seulement. Il est ce qui passe derrière le soi et ce que le soi retrouve devant soi. Il est l'être du soi comme auto-affectation. Dans l'intrication du temps et de la conscience de soi, il n'y a aucune relation de symétrie spéculaire, mais cette spécularité se produit dans la disproportion la plus radicale : dans le soi le temps se réfléchit non comme partenaire du soi, autrement dit comme d'égal à égal, mais comme plus grand que le soi. Le soi reçoit son être du temps, ce dernier étant le mouvement même de l'activité synthétique qui permet aux catégories de se tourner vers l'extérieur, la dynamique qui leur donne, en dépassant le soi qui n'a choisi ni les catégories ni leur dynamique de production, de se trouver devant le soi et de structurer l'expérience.

Le temps est cette structure encore énigmatique qui englobe comme en un cercle tout étant présent, y compris le moi rigide ou les structures pures de l'entendement prises abstraitement en elles-mêmes et dès lors privées de temporalité. Le temps n'est pas le présent mais la *présentification du présent*, cet élan constitutif du soi qui permet au soi d'être toujours déjà à l'extérieur et de recevoir cet être-à-l'extérieur même, qui le dépasse, sous forme d'un jaillissement continu des étants. Le jaillissement des choses auquel le soi assiste en permanence est la vue de ce qui le constitue en son

1. GA 3, p. 196-197 ; KPM, p. 251.

fond, qui est plus que lui et donc en dehors de lui, et se place à présent sous ses yeux comme la réalité dont lui-même émerge en son être. Dans l'entrée en présence du présent, le soi voit son propre voir, son propre jet de regard, identique à la temporalité projective, et, une fois saisie la disproportion entre lui-même comme soi et son propre être, comprend que son voir participe d'un déploiement ontologique originel qui le surpasse et le rend possible. Le soi voit ainsi « *ce dont le règne s'étend par-delà les choses et en arrière des hommes* »¹.

Le soi peut voir et peut dessiner un champ d'apparition des objets, et cela grâce à la structure temporelle spontanée et réceptive qui le constitue. Le propre du temps est de produire un présent, de produire quelque chose que, dans un second temps, il reçoit, un quelque chose qui persiste un moment et arrête le procès de production en un produit. Ce procès passe dans le soi qui, tissé du temps lui-même dont le procès de production se manifeste comme conscience de soi auto-affectée, retrouve en face de lui ce qui coule au fond de lui. Il n'y a là aucun idéalisme : si en nous quelque chose est plus que nous, nous dépasse, y compris notre transcendance en laquelle nous sommes jetés, ce quelque chose est dès lors en dehors de nous. Si je montre quelque chose de plus grand que moi, alors il est nécessaire que je doive m'estimer pris en lui plutôt que comme le dominant. C'est là le geste fondamental de la pensée heideggerienne : la structure du soi dépasse le soi, par conséquent cette structure se situe ailleurs qu'exclusivement dans le soi ou cantonné à son rayon d'action ; cette structure est un être qui, loin d'être produit par le soi, produit le soi et lui confère son être-producteur. Le soi reçoit son être du temps, il habite en lui, et c'est lui qui lui donne d'être cette spontanéité. Le propre du temps est de faire advenir, et de *tout* faire advenir, y compris son propre acte de faire advenir, acte qui sous-tend, comme φύσις, chaque étant en son être. Ainsi, quand le soi voit en face de soi l'émergence des choses, quand il s'attache à l'ouverture et à l'épanouissement des étants, c'est en même temps l'ouverture qui est à l'œuvre en son fond et comme sa structure qu'il saisit. Le propre d'une ouverture est d'être ouverte à tout, y compris à l'ouverture elle-même. Le temps à l'œuvre dans le soi permet que le soi puisse se retrouver face au

1. GA 41, p. 246 ; *Qu'est-ce qu'une chose ?*, p. 250. Nous soulignons.

temps lui-même quand il s'attache à l'éclosion des étants et à leur venue à la lumière.

Contrairement à l'idéalisme allemand, Heidegger démontre que le soi ne s'ipséise pas en rencontrant un obstacle ferme, précis et déterminé, bref un étant, mais en rencontrant l'évanescence du pur non-étant, le né-ant, c'est-à-dire un fond qui, le dominant, est en lui-même plus que lui-même. Puisque le moi-substance et l'étant ont la même constitution d'être, l'individuation, qui a toujours lieu dans la rencontre d'un contre originel, ne peut avoir pleinement lieu, le moi et l'étant possédant la même structure ; l'expérience quotidienne nous montre que l'homme peut se perdre dans l'étant, tisser des liens de familiarité avec lui, qui lui permettent de ne plus penser au fond obscur de sa propre ipséité, et perdre son individualité au fur et à mesure qu'il s'enfonce dans la consommation de l'objet. Il faut donc, pour qu'un soi vrai puisse apparaître, rencontrer une autre forme d'altérité absolue que cet étant qui, réductible en objet, devenant saisissable, maîtrisable, compréhensible, n'est jamais totalement autre et efface l'ipséité bien plus qu'il ne la soutient. Cette autre forme d'Autre absolu, c'est la nuit dans l'intimité du lointain de laquelle le soi trouve son ipséité : le soi adviendra à soi « dans le clair dialogue avec le silence inépuisable »¹. L'étant ne peut constituer pour le soi un obstacle que quand il apparaît dans son « est » : il glisse alors dans le sans-fond donateur qui apparaît comme son origine. Je ne saisis pas l'étant en tant qu'il est moi, mais en tant qu'un élément avec quoi je suis en intime relation me révèle l'extériorité radicale de l'étant, m'isolant ainsi à deux niveaux, face à l'être (comme soi) et face à l'étant (comme moi).

La lecture heideggerienne de Kant a donc mis en lumière un procès de temporalisation universelle dont le soi est le dépositaire privilégié. « Si la relation objective en général *se fonde tout aussi originellement dans l'aperception transcendante, et que celle-ci constitue l'ipséité ; si de plus le soi est ce qui se pré-donne à soi-même le temps, alors ce soi ne saurait être pensé sans un rapport originaire à ce temps* »². La temporalité projette, fait jaillir, y compris le soi. Mais c'est dans et comme le soi que la temporalité jette son propre jet et que ce jet s'apparaît à soi-même, faisant

1. CLAUDEL, *Cinq grandes odes*, in *op. cit.*, p. 227.

2. GA 25, p. 393.

apparaître en même temps les étants. Avec le temps, je découvre en face de moi ce qui est au fond de moi, et il devient dès lors indifférent de savoir lequel des deux côtés advient en premier, mon propre fond ou le fond des étants : tout cela appartient et provient d'un même fond de surgissement. C'est un unique fond, qui me dépasse, qui n'est pas seulement en moi même s'il me traverse, et qui gouverne la totalité de ce qui est. Ce n'est pas le soi qui crée l'étant, mais c'est cette structure du soi traversant le soi qui ouvre l'étant et, m'apprenant qu'elle me dépasse, me révélant par son ouverture que je suis jeté dans l'ouverture et qu'elle est aussi hors de moi, produit les étants.

La lecture heideggerienne de Kant nous a permis de nous élever, à partir d'un matériau connu et d'une conceptualité traditionnelle, à la pensée proprement inédite d'un soi qui, dans l'autonomie, subit son propre être au lieu d'atteindre par elle la maîtrise complète de l'être et de son être. Kant a rendu possible le dégagement d'une structure extériorisatrice de la subjectivité, la temporalité du soi. Mais la notion de temporalité à présent dégagée doit être déterminée plus profondément à travers le réinvestissement des comportements intentionnels afin que l'essence *proprement ontologique* du soi puisse être définitivement établie dans le *Dasein*. Motivée par l'incomplétude de la doctrine husserlienne, la recherche historique de Heidegger reprend la philosophie à la source de son commencement et, forte de l'épaisseur de jaillissement reconnue dans l'être, rejoint de nouveau la thématique phénoménologique désormais vidée de son exclusivité et désamorcée en sa singularité problématique par la tradition, afin de faire apparaître, sur la base de la dynamique intentionnelle, la notion de *Dasein*.

4) CONCLUSION ET ENVOI.

DES COMPORTEMENTS INTENTIONNELS DU SOI
À L'OUVERTURE DE LEUR FOND COMME *DASEIN*

« Plus douce qu'aux enfants la chair des pommes
sures,
L'eau verte pénétra ma coque de sapin
Et des taches de vins bleus et des vomissures
Me lava, dispersant gouvernail et grappin » ¹.

RIMBAUD, *Le Bateau ivre* ².

Le soi est une structure extériorisatrice qui peut établir une relation à l'étant et viser un objet : il est donc une structure intentionnelle. C'est ce qui a pu être dégagé et retrouvé, ontologiquement en lien avec un tissu temporel, par l'analyse de l'impensé de la philosophie kantienne. Il s'agit désormais d'observer l'attitude intentionnelle de l'ipséité afin de faire émerger par elle-même sa signification ontologique : le *Dasein*. Le *Dasein* ne s'acquiert plus à partir du débat avec la phénoménologie, même si le motif principal de cette dernière (l'intentionnalité) est réutilisé. Ce motif n'est plus situé par rapport à ce qu'en dit Husserl, mais il est *livré à lui-même en propre*. L'intentionnalité a été retrouvée sur la base de l'impensé de la philosophie traditionnelle, et n'apparaît donc plus comme une propriété conceptuelle détenue par la phénoménologie. Il n'y a plus confrontation mais laisser-être du mouvement même de la Chose ici présentée sous l'aspect du rapport sujet/objet tel qu'il surgit dans la pensée contemporaine comme intentionnalité. *Heidegger met en œuvre l'originalité de sa propre démarche : le laisser-être par lequel la Chose, recouverte par les multiples absences du soi à lui-même, commence progressivement à se dire*. Après avoir mis en lumière en suivant Heidegger la façon dont le soi évite le voilement dans l'histoire de la pensée, nous allons laisser apparaître, toujours

1. Rappelons la valeur de la couleur verte chez Rimbaud, exprimant la vibration primordiale qui pénètre l'âme et s'opposant à la froideur figée et glaciale du bleu (cf. *Voyelles*, in *op. cit.*, p. 53). Ici, la sclérose des préjugés est lavée par la vigoureuse mobilité de l'eau verte, et l'emprise des distinctions intellectuelles traditionnelles est reprise et transfigurée au sein du flot unifiant d'un même courant salutaire.

2. *Œuvres complètes*, p. 66.

avec Heidegger, la façon dont la pensée, une fois que la notion de subjectivité est apparue en tant que telle, peut laisser s'évanouir la notion de sujet en la livrant simplement à elle-même.

Le soi se comporte par rapport à quelque chose, il est ouvert à l'étant qu'il est lui-même et à celui qu'il n'est pas lui-même. L'ipséité remplit un entre-deux qu'elle crée et simultanément réduit : elle ressent l'étant comme autre, mais se rapporte à lui dans une proximité à l'être qui se tient à la fois dans l'étant en-visagé et dans le soi qui en-visage cet étant. La relation même du « sujet » et de l'« objet » doit désormais attirer notre attention, non point en vue de faire retour aux grilles conceptuelles classiques des théories de la connaissance, mais afin de déterminer la teneur ontologique de cet entre-deux qui, comme soi, précède non seulement les termes qu'il fait apparaître comme « sujet » et comme « objet », mais aussi leur relation. Le but est de montrer « que cet entre-deux n'est que pour autant que nous nous mouvons en lui »¹, que le soi précède la différence sujet/objet qui tombe en lui, « que cet entre-deux n'est pas tendu, comme une corde, de la chose à l'homme, mais que cet intervalle en tant que pré-saisie étend sa prise par-delà la chose en même temps que dans un mouvement de retour il a prise derrière nous »² ; bref, que le soi appartient à un domaine d'éclaircie, une clairière, que Heidegger nomme le *Dasein*, et qui dès son apparition conceptuelle dépasse déjà toute métaphysique de la subjectivité.

À la base de toute entreprise de pensée, il y a cette relation sujet/objet qui recouvre la précompréhension d'être et que la pensée contemporaine a rebaptisée « intentionnalité ». Heidegger reprend cette nouvelle formulation et laisse se déployer son auto-dépassement. L'intentionnalité, l'être-relationnel, commande tous les actes cognitifs de notre esprit : « cette relation, expressément soulignée, du percevoir au perçu revient également à d'autres modes de comportement : au simple représenter qui se réfère à ce qui est représenté, au penser qui pense un pensé, au jugement qui détermine un jugé, à l'amour qui se rapporte à un aimé. Voilà bien, penserait-on peut-être, d'indépassables trivialités que l'on devrait avoir honte de formuler. Pourtant nous ne renonçons pas à fixer expressément ces faits bien établis : les comportements se comportent par rapport à quelque chose, ils sont dirigés sur ce rapport-là, ils sont,

1. GA 41, p. 245 ; *Qu'est-ce qu'une chose ?*, p. 249.

2. *Ibid.*

pour parler formellement, relatifs »¹. Il faut donc éclairer ce que la pensée courante croit être clair comme le jour et qui est en fait ce qui subsiste de plus obscur, c'est-à-dire ce qui, parce qu'il est toujours déjà précompris, est par là même estimé par elle négligeable. Ce qui se comprend de soi, ce qui se présente comme étant « évident (*das Selbstverständliche*) est le véritable et l'unique thème de la philosophie »², comme le rappelle Heidegger, et ce qui se comprend de soi, ce qui est proprement *selbstverständlich*, donc à expliquer, c'est précisément le *Verstehen des Selbsts*, la compréhension du/de soi. Notre intention n'est pas d'ouvrir à nouveau le débat de Heidegger avec Husserl, confrontation que nous avons suivie plus haut. Nous avons montré comment Heidegger acquiert la précompréhension de l'être à partir de la « critique immanente » de la phénoménologie husserlienne. *Il s'agit à présent de regarder comment le champ du Dasein naît et s'ouvre de lui-même à travers l'exercice de ce regard phénoménologique proprement heideggerien qui décide de laisser dire à la relation intentionnelle l'expression de l'espace en quoi elle se déploie.*

Comme nous l'avons déjà vu, « les comportements ont la structure du se-diriger-sur, de l'être-centré et orienté-sur. La phénoménologie, en s'appuyant sur un terme scolastique, caractérise cette structure comme *intentionnalité* »³. Heidegger ajoute un peu plus bas : « notre recherche doit s'attacher précisément à apercevoir plus clairement ce phénomène »⁴. Il se propose ainsi de clarifier l'essence de la compréhension et de la perception (la *Wahr-nehmung*), selon le fil conducteur de l'intentionnalité. « Tout comportement est un se comporter-par-rapport-à, la perception est un percevoir-quelque-chose-de. C'est ce comportement-par-rapport-à que nous caractérisons au sens strict comme *intendere* ou comme *intentio*. Tout comportement-par-rapport-à et tout être-dirigé-sur possède son *à quoi* et respectivement son *sur quoi* spécifiques. Ce par-rapport-à-quoi du comportement et ce sur-quoi de l'être-dirigé-sur, voilà ce que nous désignons par le terme d'*intentum*. L'intentionnalité embrasse les deux moments, l'*intentio* et l'*intentum*, en leur unité jusqu'à présent encore

1. GA 24, p. 80 ; PFP, p. 81.

2. *Ibid.* ; PFP, p. 82.

3. *Ibid.*, p. 80-81 ; PFP, p. 82.

4. *Ibid.*, p. 81 ; PFP, p. 82.

obscur »¹. Cette structure intentionnelle de l'ipséité déploie en un seul et unique acte la diversité de ses comportements : comment cela est-il possible et quelle est l'unité qui fonde ontologiquement cette structure ? Pour répondre à cette question, nous nous appuyons sur un passage issu des *Problèmes fondamentaux de la phénoménologie*². Les *Problèmes fondamentaux* de 1927 ne prennent plus appui uniquement sur la mise en question de Husserl (comme le faisaient les *Prolegomena* de 1925), mais sur la tradition entière dont nous savons à présent les traits fondamentaux. Husserl précède et ouvre le débat avec la tradition, il y conduit puisqu'il reconduit pour Heidegger des schèmes traditionnels qu'il faut préciser ; sont désormais déployées la compréhension de ces schèmes et leurs conséquences sur la pensée que le soi assume de soi-même. Il ne s'agit plus d'ébranler la méthode et les convictions de Husserl sur la base de la facticité de la précompréhension de l'être, mais de travailler sur le fond que l'intentionnalité désigne d'elle-même et la relation générale du sujet à l'objet. Ce n'est plus maintenant sur la phénoménologie uniquement mais sur l'histoire qu'est conquise la dé-couverte du *Dasein*. Après avoir montré comment le *Dasein* confirmait sa facticité, comment dans l'histoire de la philosophie il se dit s'oubliant, comment il se « déduit » des implicites de la pensée de Kant, il nous faut enfin montrer comment il apparaît *de lui-même et naturellement* lorsque la notion d'intentionnalité est laissée à son expression nue ; nous pourrons dès lors aborder l'analytique existentielle dans toute cette portée que voulait lui conférer Heidegger et qu'il n'a pas pu développer au moment annoncé, autrement dit nous pourrons regarder le soi comme *Dasein* revenir progressivement dans le cœur de son fond. *Le long détour que nous avons pratiqué avant d'en venir au Dasein, nous a mis en position de lire l'analytique existentielle non pas uniquement dans ce qu'elle présente, mais dans son projet.*

Le texte de Heidegger ici retenu est si limpide que nous n'hésiterons pas à le citer, réduisant nos commentaires au minimum. La structure de ce texte fondamental sur l'intentionnalité se déploie en trois moments essentiels : l'intentionnalité est d'abord envisagée par rapport au sujet ; puis par rapport à l'objet ; enfin, par-delà la différence subjective et subjectale du sujet et de l'objet, nous sommes

1. *Ibid.*, p. 81-82 ; PFP, p. 83.

2. Cf. GA 24, p. 77 sq. ; PFP, p. 79 sq.

conduits dans ce qui l'absorbe tout en la déployant, dans le *Dasein* et la différence ontologique.

Première étape : « La perception a un caractère intentionnel. Cela signifie en premier lieu que le percevoir – son *intentio* – se réfère au perçu, à l'*intentum*. Je perçois cette fenêtre là-bas. Nous parlons, pour faire bref, de la relation de la perception à l'objet¹. » Mais Heidegger ajoute rapidement que « cette caractérisation de l'intentionnalité comme relation subsistante entre deux étants-subsistants – un sujet psychique et un objet physique – manque fondamentalement aussi bien l'essence que le mode d'être de l'intentionnalité. L'erreur vient de ce que cette interprétation tient la relation intentionnelle pour quelque chose qui n'appartient jamais au sujet qu'en raison de l'émergence d'un objet présent-subsistant. Ce qui implique immédiatement l'idée que le sujet psychique, quand il est isolé, est dépourvu d'intentionnalité. Il importe au contraire de voir que la relation intentionnelle ne résulte pas de l'adjonction d'un objet à un sujet, au sens où un intervalle entre deux corps présents-subsistants n'apparaît et ne subsiste que si, à un corps donné, vient s'ajouter un autre corps présent-subsistant. La relation intentionnelle à l'objet n'échoit pas au sujet avec et par l'être présent-subsistant de l'objet, mais le sujet est en soi structuré intentionnellement. En tant que sujet il est orienté sur... Supposons que quelqu'un soit victime d'une hallucination. Halluciné, il voit ici, dans cette salle, des éléphants en mouvement. Il perçoit ces objets bien qu'ils ne soient pas présents. Il les perçoit, il se dirige perceptivement sur eux. Nous trouvons ici un être-dirigé-sur des objets, sans que ces objets soient présents-subsistants. Ils ne sont, disons-nous – nous, les autres –, présents-subsistants pour lui que prétendument. Mais ces objets ne peuvent être donnés à l'halluciné, fût-ce prétendument, que parce que sa perception est, sur le mode hallucinatoire, déterminée de telle manière que dans le percevoir quelque chose peut être rencontré ; parce que le percevoir est en soi-même un se-comporter-par-rapport-à, un rapport à l'objet, qu'il soit effectivement présent ou seulement de manière prétendue »².

Ce n'est donc pas seulement dans l'étant découvert que se fonde l'intentionnalité, puisqu'il faut dans la constitution même du sujet une structure préalablement ouverte. Replacer ainsi la relation dans

1. GA 24, p. 83 ; PFP, p. 83-84.

2. *Ibid.*, p. 84 ; PFP, p. 84-85.

le sujet en tant que pur comportement de rapport, nous évite de tomber dans la mauvaise compréhension qui fait du rapport entre sujet et objet une relation entre deux étants subsistants pris isolément en eux-mêmes, séparés entre eux et réifiés. Pour l'instant, l'un des termes du rapport au moins, le sujet, possède de façon *apriorique* un caractère de rapport, ce qui interdit donc de le rabaisser au rang d'une pure chose. « La relation que nous visons avec l'intentionnalité, c'est le caractère *a priori de rapport* (*der apriorische Verhältnisscharakter*) de ce que nous désignons par se-comporter (*Sichverhalten*). L'intentionnalité est elle-même, en tant que structure des comportements, une structure du sujet se comportant [par rapport à]. Dans le mode d'être du sujet se-comportant, elle constitue le *caractère-de-rapport* de ce comportement-par-rapport-à »¹. Ici s'approfondit ce que nous avons vu se mettre progressivement en place lors de l'analyse de la différence entre ipséité et animalité : la tenue-de-rapport du soi. Et nous arrivons également au point d'aboutissement de ce premier moment : désubstantialiser les termes du rapport et notamment le sujet, afin que le rapport ne soit pas conçu comme relation dialectique extérieure entre deux présents subsistants.

« Nous venons ainsi d'écarter un des contresens familiers à l'entendement commun, mais en même temps nous avons fait ressortir une nouvelle mécompréhension qui affecte couramment la philosophie non phénoménologique. Nous examinerons également cette seconde mécompréhension sans entrer dans le détail de théories déterminées. Le résultat de la précédente clarification était le suivant : l'intentionnalité n'est pas une relation objective, subsistante, entre deux étants-subsistants, mais, à titre de caractère-de-rapport propre au comportement, une détermination du sujet. De tels comportements sont ceux du moi »². On se retrouve ainsi exposé au risque de retomber dans la subjecti(vi)té, cette subjectivité qui sait qu'elle a affaire à une structure réflexive, mais qui ne prend d'elle que ce qui peut combler son désir d'obtention d'un sous-jacent-à-la-base parfaitement maîtrisable. Du rapport qu'est le soi avec l'extérieur en tant qu'extérieur, cette mécompréhension de l'essence intentionnelle du sujet fait un rapport de soi à soi-même et en soi-même d'une substance certes mobile mais encore fermée.

1. *Ibid.*, p. 85 ; PFP, p. 86.

2. *Ibid.*, p. 86 ; PFP, p. 86.

La métaphysique de la subjecti(vi)té, nous l'avons montré, fixe l'ouverture sur un étant, lui donne un pôle, et enferme l'ouverture qui devient ainsi un mouvement bien lisse de soi à soi.

Localiser l'ouverture selon une structure ontique, la constituer comme propriété d'un étant, c'est inventer le sujet moderne, structure mobile et fermée, donc arraisonnante, tournant en soi-même, sur soi-même, et arraisonnant tout étant en sa sphère comme une moissonneuse-batteuse. C'est parce que l'intentionnalité et la tenue-de-rapport sont saisies comme propriétés d'un moi (et non le moi-sujet comme propriété de l'intentionnalité) que se trouve synthétisé un sujet vivant, dilatable, capable de s'étendre et de ramener à ce centre qu'il est tout étant devenu ainsi objet pour un sujet. Le moi est certain de lui-même, il ne saurait remettre en question sa primauté, et la réflexion est enfermée en lui qui en fait une simple propriété de sa structure monolithique. La réflexion ne trouve lors aucun autre moyen d'expression que le fait de constituer l'unité inerte de l'*ὑποκείμενον* en unité dynamique dont le mouvement centripète, car orienté autour de la substance égotique, ramène tout à elle-même. Ajouter la mobilité à une subjectivité close, c'est produire un *ὑποκείμενον* agissant qui substantialise toute chose afin de se repaître de sa propre structure dérivée. La réflexion n'est pas comprise comme précédant le moi, mais au contraire comme fixée sur ce pôle ontique dont elle ne peut finalement servir qu'à confirmer et consolider la rigidité de manière toujours plus intense.

Le moi possède des vécus et demeure enfermé en lui-même. « D'où la question : comment le moi, avec ses vécus intentionnels, peut-il sortir de sa sphère de vécus et entrer en relation avec le monde présent-substant ? »¹. Car, pour la pensée commune, l'intentionnalité, en tant que fixée sur un pôle substantiel, en aucun cas ne brise cette sphère fixe, en aucun cas ne parvient à l'ouvrir ; elle ne s'agite que pour revenir indéfectiblement à ce pôle après avoir élargi de manière inespérée le rayon d'action de celui-ci. « Ainsi, le se-diriger intentionnellement sur paraît demeurer à l'intérieur de la sphère du sujet »². Comment sortir de cette sphère subjective à l'intérieur de laquelle l'intentionnalité, loin de constituer une possibilité d'ouverture, transforme ses bienfaits

1. *Ibid.*

2. *Ibid.*

originels d'apérîté en consolidation de la fermeture, fait du sujet un sujet de conquête de l'étant en totalité, ne maintient elle-même un mouvement au sein du sujet que pour que ce dernier puisse revenir en soi, et ne travaille ainsi qu'à assurer plus avant la suprématie et le pouvoir d'accaparement de la *res cogitans* ?

« On dit que l'intentionnalité est un caractère des vécus. Ceux-ci appartiennent à la sphère du sujet. Quoi de plus naturel et de plus logique que d'en conclure : il faut donc que ce sur quoi se dirigent les vécus immanents soit lui aussi subjectif. Mais quelque naturelle et logique que paraisse cette inférence, quelque critique et circonspecte que soit cette caractérisation des vécus intentionnels et de ce sur quoi ils se dirigent, il s'agit là encore d'une théorie avec laquelle on ferme les yeux devant les phénomènes au lieu de leur laisser la parole. Prenons une perception naturelle, indépendamment de toute théorie, de toute opinion préconçue sur le rapport du sujet à l'objet, et interrogeons cette perception concrète dans laquelle nous vivons, par exemple la perception de la fenêtre. À quoi se rapporte-t-elle conformément au sens propre de cette *intentio* et à sa direction ? Sur quoi le percevoir se dirige-t-il, selon le sens propre et directeur de son appréhension ? Dans mon comportement quotidien, par exemple en circulant dans cette salle et en regardant autour de moi au sein du monde ambiant, je perçois mur et fenêtre. Sur quoi suis-je dirigé avec cette perception ? Est-ce sur des sensations ? [...] Dire que je me dirige d'emblée sur des sensations est purement théorique. La perception, selon son sens et son orientation, se dirige sur l'étant-subsistant lui-même. Elle le vise précisément comme présent-subsistant et ne sait absolument rien des sensations qu'elle appréhende. Cela est également vrai dans le cas d'une illusion perceptive. Quand, dans l'obscurité, je prends par erreur un arbre pour un homme, on ne doit pas dire que cette perception se dirige sur un arbre, qu'elle prend pour un homme ; l'homme n'étant alors qu'une simple représentation, de sorte qu'avec cette illusion je me dirige sur une perception. Au contraire, le sens de l'illusion tient ici précisément à ce que, prenant l'arbre pour un homme, j'appréhende ce que je perçois et crois percevoir comme un étant-subsistant. À travers cette illusion perceptive, c'est l'homme lui-même qui m'est donné et non point une représentation de l'homme »¹. Dans ce très beau texte, Heidegger achève donc de

1. *Ibid.*, p. 87-89 ; PFP, p. 87-88.

rendre impossible cette deuxième mécompréhension. Pas plus que l'intentionnalité n'est un rapport entre deux subsistants ni ne prend sa source avec l'objet comme pur fait extérieur, pas plus elle ne prend son essor que de la simple subjectivité au sens où elle serait une propriété de cette subjectivité. Le sens d'illusion de l'illusion provient de ce qu'en elle je me prononce sur un objet pris dans son extériorité, un étant pris en lui-même, et non sur une simple représentation : je me rapporte toujours à la chose même, sur la vérité de laquelle je ne cesse de me prononcer dès que j'é mets le moindre énoncé. De même que l'objet ne s'ouvre qu'avec le sujet, de même le sujet se rapporte à un objet en tant que tel et non à de pures sensations. Il n'y a plus de sphère seulement extérieure ou de sphère seulement intérieure. La différence sujet/objet ne peut plus être maintenue comme telle.

Ce qui nous conduit directement à la troisième étape : « la question de savoir comment les vécus subjectifs intentionnels peuvent se rapporter à un étant objectivement subsistant est fondamentalement mal posée. Il ne m'est pas possible ni permis de demander comment le vécu intentionnel interne accède à un dehors. Je ne saurais le faire parce que le comportement intentionnel lui-même comme tel se rapporte à un présent-subsistant. Je n'ai pas besoin de demander comment le vécu intentionnel immanent reçoit une validité transcendante, puisqu'il s'agit au contraire de voir que c'est précisément dans l'intentionnalité, et elle seule, que réside la *transcendance*. Certes, l'intentionnalité et la transcendance ne sont pas encore suffisamment éclaircies par là, mais est conquis la problématique qui correspond à la teneur propre à l'affaire en question, parce qu'elle y est puisée. La conception courante de l'intentionnalité méconnaît ce sur quoi, dans le cas de la perception, se dirige le percevoir. Elle méconnaît du même coup la structure du se-diriger-sur, l'*intentio*. La mécompréhension réside dans une *subjectivisation à contresens* de l'intentionnalité. On pose un Moi, un sujet, à la « sphère » duquel appartiennent des vécus intentionnels. Le Moi est ici quelque chose [*aliquid*], ayant une sphère propre dans laquelle les vécus intentionnels sont pour ainsi dire enfermés comme dans une boîte. Or, il nous est apparu que les comportements intentionnels constituaient par eux-mêmes la transcendance. Il en résulte donc que l'on ne doit pas mésinterpréter l'intentionnalité en fonction d'un concept arbitraire du sujet, du moi et de sa sphère subjective, ni en faire le point de départ d'un

pseudo-problème de la transcendance, mais qu'il convient en revanche de déterminer, en premier lieu, le sujet dans son essence à partir de ce caractère intentionnel, envisagé sans prévention¹. » Il convient donc à présent de ne plus partir des termes pour penser la relation, mais à l'inverse de partir de cette relation pour poser les termes. Là encore, Heidegger ne veut rien faire de plus que penser jusqu'au bout ce que ses prédécesseurs n'ont pensé qu'à demi.

Si l'intentionnalité et la structure intentionnelle de rapport constituent la structure même du sujet dans sa relation à l'objet, c'est que sujet et objet sont tout simplement pris dans cette structure et qu'il convient dès lors de partir de cette dernière pour déployer les deux termes. La pensée courante aime poser des principes qui lui donnent le sentiment qu'elle pense correctement, mais à l'exigence desquels elle refuse pourtant de se plier, une fois qu'elle les a posés. Elle ne pense pas assez car elle ne se laisse pas penser par ce qu'elle a découvert. Ce qu'elle a pensé, si cela est vrai (et elle *veut* que cela le soit), doit submerger la pensée particulière qui l'a pensé ; une vérité n'est pas inventée, mais dé-couverte comme déjà présente. Si elle est mise au jour médiatement comme étant toujours déjà là, alors il faut que le sujet, loin de se contenter de penser la vérité de ce qu'il pense, pense en vérité cette vérité, autrement dit qu'il se laisse comprendre par ce qu'il a lui-même déterminé comme depuis toujours le comprenant. C'est ce que signifie du Bouchet, quand il affirme : « je reprends ce chemin qui commence avant moi »².

Il s'agit donc pour penser en vérité, de se laisser penser par ce qu'on a pensé comme vérité. Et c'est précisément l'intentionnalité, pensée comme élément et domaine où se produit l'ouverture, qui permet à un objet d'apparaître pour un sujet et permet à un sujet d'apparaître comme celui qui a rapport à un objet, c'est l'intentionnalité saisie comme ce qui prévaut et précède toute position du sujet ou de l'objet, ou comme ce qui est antérieur à la position même de ce binôme de la philosophie traditionnelle et le rend possible, c'est l'intentionnalité en son être que Heidegger appelle le *Dasein*. « Dans la mesure où la séparation couramment opérée entre un sujet, avec sa sphère immanente, et un objet avec une sphère transcendante – de manière encore plus générale, la différence entre un dedans et un dehors – est construite de toutes pièces et fournit

1. *Ibid.*, p. 89-90 ; PFP, p. 88-89.

2. DU BOUCHET, *Dans la chaleur vacante*, p. 87.

toujours occasion à de plus amples constructions, nous ne parlerons plus à l'avenir de sujet, ni de sphère subjective, mais nous comprendrons l'étant auquel appartiennent ces comportements intentionnels comme *Dasein*, et cela de manière à essayer de caractériser comme il convient l'être du *Dasein* – *une de ses structures fondamentales* – à l'aide du *comportement intentionnel* bien compris. Les comportements du *Dasein* sont intentionnels, cela signifie que le mode d'être qui est le nôtre, celui du *Dasein*, est en son essence tel que cet étant, dans la mesure où il est, se tient toujours déjà auprès d'un étant-subsistant. L'idée d'un sujet n'ayant de vécus intentionnels que dans sa sphère, sans être dehors, mais restant enfermé dans sa boîte, est un non-sens qui méconnaît la structure ontologique fondamentale de l'étant que nous sommes nous-mêmes »¹.

Le *Dasein* est la condition de possibilité de l'intentionnalité, l'espace de jeu où un sujet peut établir une relation à un objet. Il est l'ouverture à l'être, d'un étant qui est toujours situé d'emblée au dehors. Il n'est pas une relation entre deux étants-subsistants, c'est-à-dire une relation à un objet qui existerait comme un fait brut et une présence fermée, il n'est pas du côté de l'objet ; mais il n'est pas non plus du côté du sujet qui serait enfermé en soi-même. Donc, dans le *Dasein*, ni relation à un objet fermé contre lequel le moi viendrait buter et du choc avec lequel quelque chose apparaîtrait – car il faut pour qu'un choc puisse se produire qu'à quelque chose soit d'abord donné d'apparaître ; ni relation fermée d'un sujet à soi-même et en soi-même. Le *Dasein*, qui n'est ni sujet ni objet, ni même leur relation extérieure, est bien plutôt la zone d'éclairement à l'intérieur de laquelle le soi comme compréhension d'être peut constitutivement laisser se manifester en tant que tel quelque chose comme un objet et quelque chose comme un sujet. La structure de l'apparition précède tout apparu, la structure du soi comme *Dasein*, c'est-à-dire comme domaine essentiel où l'homme et l'être se rencontrent en une transcendantale Mêmété de sorte que les étants puissent apparaître, précède toute apparition, car cette structure est l'ouverture qui rend possible toute manifestation. « Sur quoi se fonde l'avoir-vu de toute conscience ? Sur la possibilité radicale pour l'être humain de traverser une ouverture pour parvenir jusqu'aux choses. Cet être-dans-une-ouverture, voilà ce que *Être et*

1. GA 24, p. 89.

Temps nomme (maladroitement et comme j'ai pu) : *Dasein*. *Dasein*, il faut l'entendre comme *die Lichtungsein* : être l'éclaircie. Le *Là*, en effet, est le mot pour l'ouverture. Nous voyons ici clairement que la conscience s'enracine dans le *Dasein*, et non l'inverse »¹.

Le *Dasein* précède tout sujet et tout objet, il précède aussi la relation entre les deux puisqu'il est l'être-en-relation originel dépositaire et signe de la Mêmété encore impensée par-delà laquelle il est impossible de remonter. Toute pensée de la déchirure et de la différence entre l'étant et l'homme est une pensée qui demeure présente au sein d'une unité cognitive : si je pense que je ne suis pas l'étant, cette constatation même tombe dans la pensée. Toute pensée d'une différence entre le sujet et l'objet prend son site à l'intérieur de la structure d'une pensée, la différence sujet-objet tombe dans le sujet. Cela signifie donc que la pensée est en elle-même différence ou différenciabilité au sein d'un Même, et que la différence elle-même traverse le *Dasein*, le constitue en son être. « J'ai en moi une séparation de bassins », dit Claudel². Il faudra dégager à l'avenir la raison ontologique de cette différence portée par le *Dasein*.

Retenons pour le moment ce que Heidegger a mis en lumière : la structure du soi s'avère comme *Dasein*, qui est l'intentionnalité pensée en sa vérité, et la compréhension d'être est fondement du déploiement des structures intentionnelles (toute visée requérant la manifestabilité). « L'intentionnalité n'est ni objective ni subjective au sens courant du terme, mais les deux à la fois en un sens beaucoup plus originel, dans la mesure où l'intentionnalité, qui appartient à l'existence du *Dasein*, rend possible que cet étant – le *Dasein* – se rapporte, en existant, au présent-subsistant. L'interprétation suffisante de l'intentionnalité remet en question le concept traditionnel de sujet et de subjectivité, non seulement au sens où la psychologie emploie ces concepts, mais en allant jusqu'à ébranler les présupposés implicites qui sont nécessairement les siens, à titre de science positive, quant à l'idée même de sujet et de sa constitution [...] Le concept philosophique traditionnel de sujet est en effet lui aussi déterminé de manière insuffisante eu égard à la structure fondamentale de l'intentionnalité. Si l'on prend comme point de départ le concept de sujet, on ne peut rien décider quant à l'intentionnalité, dans la mesure où celle-ci constitue la structure

1. Q III et IV, p. 468.

2. CLAUDEL, *Cinq grandes odes*, in *Œuvre poétique*, p. 231.

essentielle, sinon la plus originelle, du sujet lui-même »¹. Le soi est plus profond que le moi-sujet, en tant que sa structure rend possible l'apparition de quelque chose comme un moi. La structure du soi est le *Dasein* qui, comme domaine de rencontre où s'atteignent l'homme et l'être au sein d'une mystérieuse ipséité, laisse de l'étant venir à l'encontre, et possibilise ainsi la manifestation du soi à lui-même – inadéquatement sous forme de moi, de sujet, de *res*, etc. ; adéquatement sous forme de soi.

À la fin de ce parcours qui le conduit de l'intentionnalité jusqu'au *Dasein*, Heidegger rappelle lui-même les étapes de cette démarche de dépassement des schémas traditionnels, qu'avec lui nous avons suivie : « Résumons brièvement ces deux interprétations trompeuses. Il faut affirmer en premier lieu, contre toute *fausse objectivation* de l'intentionnalité, que celle-ci n'est pas une relation subsistante entre un sujet et un objet, mais une structure qui constitue le *caractère de rapport* du comportement du *Dasein* comme tel. Il faut souligner ensuite, contre toute fausse *subjectivisation*, que la structure intentionnelle des comportements n'est pas quelque chose d'immanent à un prétendu « sujet », qui aurait d'abord et avant tout besoin de transcendance, puisque la constitution intentionnelle des comportements du *Dasein* est précisément la *condition ontologique de possibilité de toute transcendance*. La transcendance, le transcender appartient à l'essence de l'étant qui, fondé sur cette transcendance, existe en tant qu'intentionnel, autrement dit, qui existe sur le mode du séjourner-auprès de l'étant-subsistant. L'intentionnalité est la *ratio cognoscendi* de la transcendance. Cette dernière est la *ratio essendi* de l'intentionnalité dans ses différents modes². » Cette transcendance n'est possible que sur le fond d'une ipséité dont la structure se déploie comme « être du lointain ». Comme le dit *Vom Wesen des Grundes*, « l'homme, en tant que transcendance existante, surabondant en possibilités, est un *être du lointain*. C'est seulement par ces lointains originels qu'il se façonne dans sa transcendance envers l'étant dans son ensemble, et que monte en lui la vraie proximité des choses »³. La structure d'une telle ipséité est le *Dasein*, qui n'a rien de subjectif, qui n'est pas un homme, un sujet, mais qui est la structure même permettant à

1. GA 24, p. 90 ; PFP, p. 90.

2. *Ibid.*, p. 91 ; PFP, p. 90.

3. GA 9, p. 175 ; Q I et II, p. 158.

tout sujet de faire acte de présence. Avec le *Dasein*, aucune subjectivité, aucune interprétation anthropomorphique ou psychologique du soi et de l'essence de l'homme ne demeurent possibles. Quand la compréhension d'être qui permet à l'homme de déployer l'être-réflexif de son ipséité, est prise comme donnant la mesure à toute pensée de la structure du soi, c'est une page de la philosophie qui se tourne définitivement, celle du subjectivisme ; car « même si nous voulions concéder que le monde désigne la forme subjective de la saisie humaine de l'étant en soi, au point qu'il n'y aurait absolument aucun étant en soi et que tout se déroulerait uniquement dans le sujet, il y aurait encore à se demander, à côté de beaucoup d'autres questions : comment, somme toute, l'être humain en arrive-t-il à une saisie subjective de l'étant si, en l'occurrence, l'étant ne lui est pas préalablement manifeste ? »¹. Plus originelle que l'homme est la présence du *Dasein* en lui et son in-stance dans cette contrée dessinée par le *Dasein*. Ce *Dasein*, comme le montrera Heidegger, est une guise de l'être lui-même, un déploiement du lointain qu'est l'être, ce qui fait du soi un événement de l'être.

Avec la structure du soi comme *Dasein*, l'être est désormais pris en compte comme élément fondamental et nécessaire en qui le soi se meut comme en sa possibilité. Nous obtenons avec le *Dasein* le point fondamental sur lequel l'attention de la pensée doit être portée, sur le fond duquel la question du soi peut enfin se développer et l'ipséité être comprise en son essence. Le *Dasein* est le point de départ privilégié parce qu'en lui l'être et le soi sont tous les deux présents simultanément et en un même don : le *Dasein* est celui pour qui, en son être, il y va de son être même. Le possessif « son » (*sein*) est directement associé au mot « être » (*Sein*), et cette association constitue le *Dasein* lui-même. C'est donc uniquement par une analytique précise de ce domaine ontologique que nous pourrions parvenir à une détermination satisfaisante de cette énigmatique essence de la subjectivité humaine.

De cette tâche s'acquitte *Être et Temps*, qui est une analytique de l'ipséité en tant que compréhension d'être. Le soi y est pensé comme *Dasein*, comme précompréhension *simultanée* de l'être et de soi. Mais cette précompréhension d'être qui permet au soi de se rapporter à son propre être manifeste également un soi qui, placé en face de son être, s'y rapporte comme à une *question*. Le soi est

1. GA 29-30, p. 414 ; CFM, p. 414.

conscience de soi, unité brisée et déchirée, mais il possède en outre en soi-même une relation à soi-même comme problème. C'est sur cette question d'un soi, qui en son propre être et pour soi-même fait question, que s'ouvre *Sein und Zeit*. Le soi est l'être qui comprend l'être, certes, mais il est également celui qui, au même instant, pose la question de l'être et celle de son propre être. Le soi est le seul être qui peut prononcer ces paroles dont la simultanéité résume le ressort de tout *Sein und Zeit* : « je parle de qui parle qui parle je suis seul »¹.

1. TZARA, *L'Homme approximatif*, p. 24.

CHAPITRE IV

DASEIN ET IPSÉITÉ

« Das Selbstsein ist Wesung des Da-seins, und das Selbstsein des Menschen vollzieht sich erst aus der Inständigkeit im Da-sein ».

HEIDEGGER, *Beiträge zur Philosophie* ¹.

I) EX-SISTENCE ET SIGNIFICATION ONTOLOGICO-STRUCTURELLE DE LA MIENNETÉ

« Ich weiss nicht was ich bin, ich bin nicht was ich weiss : Ein Ding und nicht ein Ding : ein Stüpfchîn und ein Kreiss ».

ANGELUS SILESIIUS ².

Le *Dasein* est rapidement devenu l'emblème de la pensée heideggerienne. Heidegger, croit-on, est le philosophe qui ne dit plus « l'homme », mais qui remplace ce vocable trop usé par un autre terme. Cependant, cette nouvelle notion ne manque pas de s'user à

1. GA 65, p. 319 : « L'être-soi est le déploiement du *Da-sein*, et l'être-soi de l'homme a lieu avant toute chose à partir de l'in-stantialité [*i. e.* du fait de se tenir] dans le *Da-sein* ».

2. *Le Pèlerin chérubinique*, I, 6 : « Je ne sais pas qui je suis, je ne suis pas qui je sais : une chose et non une chose, un point infime et un cercle ».

son tour si l'on se contente de l'apprécier comme une substitution au concept traditionnel de sujet. Remplacer un concept usé par un autre concept sans changer la pensée qui le sous-tend, c'est utiliser le nouveau concept de la même manière et ainsi l'emprendre immédiatement de l'usure de l'ancien. Heidegger ne dit pas « le *Dasein* » pour éviter de dire « l'homme » ou « le sujet », comme par une espèce de coquetterie langagière spéculativement inexplicable, car il s'agit moins, dans la notion de *Dasein*, de désigner l'étant que cette notion qualifie, que de donner à penser ce qu'elle suppose de cet étant. De tous les étants, seul l'homme est ouvert à l'être, et c'est cette ouverture bien plus que l'étant qu'elle détermine, que Heidegger nomme « *Dasein* ». Ainsi, dit Heidegger, « le *Dasein* n'est rien d'humain »¹, et « l'être du *Dasein* ne doit pas être déduit d'une idée de l'homme »², même si seul l'homme a accès au *Dasein* et se déploie dans le site de ce *Da-Sein*, c'est-à-dire sur le plan singulier où l'être est lui-même phénomène de sa non-étance, sur le plan où « il y a de l'être ». Le *Dasein* n'est pas « l'être-là » mais plutôt, et s'il faut se forcer à traduire ce que tout le monde ou presque a admis intraduisible, le « là-être » : là, il y a de l'être en tant qu'être. Le *Dasein* représente le domaine essentiel, le *Da*, dans lequel l'homme se situe comme relation à l'être. Le *Dasein* ne désigne ni le sujet, ni l'homme, ni l'individu, ni la personne, mais cette structure ontologique du soi par quoi il est inhérent au soi de se rapporter transcendalement à l'être, ce rapport à l'être précédant l'apparition de tout étant, y compris celle du soi à soi-même. Il ne faut jamais oublier que *Sein und Zeit* se situe d'emblée en dehors de toute métaphysique de la subjectivité par le simple fait qu'en cette œuvre est explicitement montré que « le *Dasein* dans l'homme n'est rien d'humain »³, et que le fait pour l'homme de se tenir dans le *Dasein* (car l'homme est jeté dans sa propre essence qu'il n'invente ni ne se donne à lui-même) le dissocie de toute perspective et toute possibilité de qualification de son essence par le règne naturel ou la « vie ». Heidegger affirme : « nous n'usons du terme « vie » que pour désigner l'étant végétal ou animal et le

1. GA 9, p. 397 ; Q I et II, p. 214.

2. SuZ, p. 181-182.

3. GA 9, p. 397 ; Q I et II, p. 214, qui renvoie à une phrase-résumé de la perspective de *Sein und Zeit*, prenant place au § 43 de la première édition de *Kant und das Problem der Metaphysik*.

distinguons par là de l'être-homme qui est davantage et quelque chose d'autre que pure et simple « vie ». Au sens plein du terme, *Dasein* désigne, pour nous, quelque chose qui ne coïncide aucunement avec le fait d'être homme, et qui diffère absolument de ce que [...] la tradition entend par existence ou être-là. Ce que nous désignons ainsi en tant que *Dasein* ne paraît pas dans l'histoire de la philosophie jusqu'alors »¹. Le sens heideggerien du terme « existence » (*Existenz*) et que qualifie la manière d'être propre au *Dasein*, revêt une signification particulière et très précise qui ne varie jamais dans la langue heideggerienne et n'appartient qu'à elle : l'existence est le fait pour le soi de se tenir au-dehors de soi et donc au-devant de l'étant ou de soi-même comme objet de rapport questionnant, « notre existence [...] consiste précisément en ce que nous nous *rapprochons* à l'étant que nous *ne sommes pas* et à l'étant que nous sommes nous-mêmes »².

Le *Dasein* ne veut pas dire le fait pour l'homme de se trouver là³, car le *Da* du *Dasein* ne signifie pas, en toute rigueur, l'ici, mais le là-bas. Il est la transcendance spatiale du soi qui fait du soi un être du lointain ne pouvant revenir sur sa situation que parce qu'il est partout et de tout temps exposé au nulle part de l'être, chaque étant n'apparaissant que sur fond d'être, de « nuit approbatrice » dirait Mallarmé, ou révélatrice ; cet être du lointain ne peut revenir sur sa présente situation que parce qu'il a déjà une aperception transcendante de l'espace pur, et n'est celui qu'il est que par l'habitation en cette spatialisante im-mensité. Ce n'est que parce que le *Dasein* est toujours déjà à l'extérieur qu'il peut faire retour vers une situation, parce qu'il est déjà en tout point de l'espace qu'il peut revenir à *un* point *précis* de celui-ci et dessiner différents espaces de jeu, parce qu'il est l'é-loignement d'un *Da* qu'il peut avoir relation à la proximité. Ainsi le *Dasein* n'est-il pas l'être-là, mais l'être-le-là⁴ : l'essence de l'homme est cette ouverture comprise dans le *Là* préalable, cette amplitude première, cette dilatation fondamentale propre à l'esprit en tant qu'il est toujours ailleurs et toujours plus que l'endroit occupé ponctuellement par l'individu. Le soi ne

1. GA 6.1, p. 246 ; N I, p. 220.

2. GA 34, p. 120 ; EV, p. 143.

3. Il est rigoureusement impossible de traduire *Dasein* par être-là, ce qui renverrait à l'existence du *Vorhanden*.

4. Cf. « Lettre à Jean Beaufret », in Q III et IV, p. 130.

se saurait pas comme ce moi-ci, n'aurait rapport à aucun *hic et nunc* si jamais il n'était pas au plus profond de son ipséité une spatialité fondamentale identique en sa processualité avec la temporalité, un espace de jeu à l'intérieur duquel tout étant peut être accueilli en tant qu'étant.

L'homme n'est pas là, il est le Là, site privilégié d'une *clairière*, d'un espace défriché pour libérer la possibilité d'une manifestation : « l'homme déploie son essence de telle sorte qu'il est le là, c'est-à-dire la clairière de l'être »¹. L'homme n'est pas cet étant qui est là, c'est-à-dire jeté dans la contingence d'une stance donnée, mais le domaine où il y a de l'être. Plus profondément que de manière ontique, comme étant au milieu de l'étant, le *Dasein* est ontologiquement jeté, comme se tenant ouvert à une nuit initiale et prépotente qui confère à chaque étant son espace d'apparition. La nuit ou le mystère avec lequel le soi entretient une intimité structurelle et transcendante permet à toute chose de s'avancer dans l'ouvert de la manifestation : un champ de réceptivité est offert pour la stance du phénomène. Cette nuit, en accordant la place nécessaire à l'étalement de tout étant, possibilise la phénoménalité : une chose n'apparaît en son individualité que si un espace nécessaire à son rayonnement lui est accordé afin qu'elle puisse occuper une place. La nuit, constituant le retrait par excellence, ou le vide même, l'obscurité, montre son propre effacement et sa vacuité afin que la chose puisse imposer ses contours et s'offrir à un regard. Cette obscurité transcendante, paradoxalement mais logiquement, est pour l'ipséité la condition de possibilité de toute lumière et de toute vision. Novalis a pu ainsi évoquer la « *liebliche Sonne der Nacht* », le gracieux soleil de la nuit, et chanter l'essence donatrice de la nuit, essence bienfaisante mais déstabilisante et donc esquivée par les hommes : « Plus célestes que les étoiles scintillantes nous semblent les yeux infinis que la Nuit a ouverts en nous. Leur regard porte bien au-delà des astres les moins colorés [les plus lointains] d'entre tes armées innombrables – sans faire appel à l'aide de la lumière, ils percent les profondeurs d'un cœur aimant, emplissant d'une indicible volupté l'espace qui est au-dessus de l'espace »².

La proximité du lointain de la nuit fait du soi un domaine d'apparition de l'étant en tant que tel, une contrée en quoi les contours des

1. GA 9, p. 325 ; Q III et IV, p. 81.

2. NOVALIS, *Hymnes à la Nuit*, I, éd. bilingue, Aubier, 1943, p. 81.

choses apparaissent à la faveur du vide en qui elles se tiennent ; elle fait du soi un *Dasein*. *Da-sein* : là-être, ce qui veut dire : là-(il y a de l')-être. Ou : là, il y a un district d'apparition. Le *Dasein* est contrée de manifestation par sa proximité précompréhensive à l'être. C'est le fait qu'il y ait en lui de l'être comme tel, qui assure pour le *Dasein* la possibilité d'un là. L'être, en cet « étant » particulier qu'est le soi, donne de l'air, de l'espace, son espace, il permet au *Dasein* d'être ailleurs que l'endroit qu'il occupe ontiquement, ailleurs que tout étant, il rend possible de s'arracher à tout étant ; il lui donne d'être un là. Dans « *Dasein* », c'est le *Sein* qui, étant là, opérant comme tel une *percée* dans l'étant, crée l'espace libre du *Da* ; il produit cette poche de vide et de liberté, en laquelle l'homme habite sans y penser. Cette percée initiée par l'être s'exprime en effet dans l'étant par l'existence d'un soi, d'un étant *paradoxalement* non ontique possédant une spatialité, ne se déployant donc pas sur le même mode que l'étant, un étant qui n'est pas seulement là où il est, mais là où il voit et pense. Le « *Dasein* » signifie : *c'est là que l'être est*. Il est la production d'une contrée spacieuse, d'un *Da* au sens de *Raum*.

Ainsi, l'essentiel dans le *Dasein*, c'est le *Sein*, qui nous donne une nouvelle compréhension du *Da* : non pas l'ici déterminé d'un étant, mais la place laissée vide pour un avènement. C'est en ce *Da* que quelque chose de non-étant *est*, c'est en lui que vient prendre place l'autre de l'étant, l'être, qui se manifeste sous la forme d'un rapport au vide porté par une ipséité rendant de cette manière possible qu'un étant puisse venir en présence. *Dasein* veut dire : là, il n'y a plus seulement un ici, mais un espace, et un espace pour tout ici.

Le soi est par conséquent le site privilégié d'un événement d'être, événement qui le fait être sous la forme de ce *Da* qu'il est : ayant toujours déjà précompris quelque chose comme l'amplitude incommensurable d'un espace démesuré (*Da*), il lui est possible de faire retour aux lieux élémentaires (*da*) qui se tiennent dans cet espace et dans son horizon transcendantal. Dans l'espace ouvert par l'amplitude du *Da*, dans sa *localité*, viennent prendre place les multiples localisations ontiques (*da*) que sont les étants.

Le *Dasein* est l'étant non ontique qui, pour cette raison même, doit être interrogé dans son être afin de savoir comment cet être peut se déployer. En prenant le *Dasein*, ou le lieu où l'être perce comme tel, pour cible, la réflexion heideggerienne ne se cantonne pas à un domaine particulier de l'étant, ce qui ferait d'elle une simple ontologie régionale, mais au domaine qui précède et rend possible toute

apparition des différents domaines ; elle se donne un chemin d'accès à l'être. Dans le *Dasein*, il y a communauté du *Sein* et du *Seine*, c'est donc en lui qu'on aura une chance de saisir la structure ontologique du soi. Le *Dasein* étant, en tant que *Da*, la régionalité même, il est possibilisation de toute fragmentation et de toute régionalisation au sein de l'étant en totalité.

Le *Dasein*, on le voit, n'est pas le sujet et n'est pas non plus destiné à le remplacer, ce qui serait en ce cas occuper une place ontiquement déterminée dont nous savons qu'elle est impropre à la profondeur de l'ipséité. Quand Heidegger écrit « le *Dasein* fait telle chose », « le *Dasein* agit de telle sorte », « le *Dasein* pense ceci ou cela », etc., il faut à la limite entendre ces diverses propositions comme s'il était question de quelqu'un d'autre que moi, quelqu'un d'autre que nous serions pourtant nous-mêmes. Il ne faut en aucun cas substituer à cette mélodie d'un genre nouveau que nous présente *Sein und Zeit* en répétant inlassablement le mot « *Dasein* », à cette mélodie aux harmoniques complexes et inédites, un air peut-être plaisant mais léger et inadéquat : « l'homme fait telle chose », « l'homme agit de telle sorte », etc. Ce serait passer à côté de la radicalité inédite du questionnement mis en œuvre par Heidegger. Le *Dasein*, ce n'est pas moi, même s'il est bien mien. Le *Dasein*, c'est un étant qui se déploie selon les guises que *Sein und Zeit* est destiné à mettre en lumière. Cet étant est plus que nous, il nous précède, il nous dépasse ; il est un déploiement dans la dynamique duquel nous sommes jetés mais que nous ne saurions réduire à notre propre idiosyncrasie, fût-elle généralisée dans la notion d'humanité.

Mais alors, comment comprendre la primauté existentielle que Heidegger confère à la *mienneté* : tout en désubjectivant le *Dasein*, il pose la mienneté comme la première figure existentielle analysée par *Sein und Zeit*, et l'affirme être l'une des caractéristiques essentielles, si ce n'est la caractéristique essentielle, de cet étant pour qui il y a de l'être ? Comment comprendre la coexistence du primat de la mienneté et de celui de la désubjectivisation ? Car le *Dasein*, qui n'a rien d'un sujet, est néanmoins et effectivement toujours mien, à chaque fois mien, *je-meine*. Le tout premier existentiel est cette problématique *Jemeinigkeit*, cet être-mien du *Dasein*. Comment Heidegger peut-il présenter son projet principal comme une désubjectivisation du soi et une destruction de l'égoïté de la tradition cartésienne, et simultanément affirmer la mienneté comme toute première qualité du *Dasein* dont la dénomination même fait signe

vers cette déconstruction de la métaphysique de la subjecti(vi)té ? Peut-on comprendre cette mienneté comme une simple et classique réflexion sur soi ou une marque de la traditionnelle identité ? Y a-t-il en cette mienneté une rémanence latente de la subjectivité traditionnelle ? Les interprétations pressées prennent parfois prétexte de cette difficulté pour accuser la pensée à l'œuvre dans *Sein und Zeit* de rester prisonnière de la métaphysique de la subjectivité, alors même que la notion de *Dasein*, comme J. Benoist l'a souligné à juste titre, a déjà dépassé toute subjectivité¹. Mais une telle dissonance entre la déconstruction du sujet et l'existential qu'est la mienneté ne peut échapper à la sagacité et à la rigueur de Heidegger. Ce délicat rapprochement entre *Dasein* et mienneté n'est pas fortuit et constitue la marque d'une profonde pensée de notre auteur – la mienneté n'étant en rien la lézarde par où la subjectivité se réintroduit mais, comme nous l'allons voir, ce par quoi elle se trouve définitivement et paradoxalement dépassée.

Que la mienneté ne permette en rien une quelconque subjectivisation du *Dasein*, c'est ce que Heidegger indique lui-même dans son cours du semestre d'hiver 1934-1935 sur Hölderlin : « Qu'un tel être de l'homme soit chaque fois mien, cela ne signifie pas que cet être se subjectivise, se réduise à l'individu isolé et se détermine à partir de lui »². Il n'y a donc dans l'esprit de Heidegger aucun retour possible au moi à travers la *Jemeinigkeit*, il n'y a aucune ipséisation du *Dasein* en aval de lui-même et par ce que lui-même seul permet et rend possible ; dans le cas contraire, nous nous retrouverions face à cette paralysante inconséquence qui consiste à situer le dérivé au premier plan et à en faire l'originaire. La mienneté n'a donc rien à voir avec le moi, mais seulement avec le soi. C'est un caractère du soi, et non une propriété du moi : comprenons que nous sommes avec la *Jemeinigkeit* en présence non point d'une catégorie sous la main, mais d'un existentiel, c'est-à-dire d'une détermination ontologique précédant toute appréhension que je puis avoir de moi-même. La mienneté est située en amont par rapport au moi ; telle est du moins la manière d'être en laquelle Heidegger l'entend dès le premier abord. Comment la comprendre plus précisément ?

1. « Heidegger et l'obsession de l'identité », in *Revue philosophique de Louvain*, 1996, vol. 94, n° 1.

2. GA 39, p. 174 ; HH, p. 164.

La *Jemeinigkeit* est le corrélat immédiat de la définition générale que donne Heidegger du *Dasein*, véritable leitmotiv de *Sein und Zeit* : pour le *Dasein*, il y va en son être de cet être même. Au moment où cette définition apparaît, elle est immédiatement en relation avec ce que Heidegger appelle le privilège ontique du *Dasein* : « Le *Dasein* est un étant qui ne se borne pas à apparaître au sein de l'étant. Il possède bien plutôt le privilège ontique suivant : pour cet étant, il y va en son être de cet être même. Par suite, il appartient à la constitution d'être du *Dasein* d'avoir en son être un rapport d'être à cet être. Ce qui signifie derechef que le *Dasein* se comprend d'une manière ou d'une autre et plus ou moins explicitement en son être. À cet étant, il échoit ceci que, avec et par son être, cet être lui est ouvert à lui-même. La compréhension de l'être est elle-même une détermination d'être du *Dasein*. Le privilège ontique du *Dasein* consiste en ce qu'il est ontologique »¹. Dans ce texte de l'introduction à *Sein und Zeit*, la mienneté est sous-jacente et non encore explicitement thématisée, mais elle apparaît déjà dans le fait que le *Dasein* est concerné par son propre être. Heidegger insiste dès le début sur cette relation fondamentale qu'il établit entre le fait pour le *Dasein* d'être en son être rapport à soi, ou mienneté, et son caractère fondamentalement ontologique.

Heidegger montre ainsi qu'il faut d'emblée remarquer que le *Dasein* est un étant qui dit « moi » et qu'il existe, par conséquent, sur un autre mode que tout autre étant. Le rapport à l'être constitue son être et c'est en tant qu'il est ce rapport qu'il lui est également possible de dire « moi » : la compréhension d'être possibilise le soi en tant que ce dernier comprend l'être avant de comprendre son propre être et avant que quoi que ce soit puisse lui apparaître. Le *Dasein* dit « moi » en conséquence de son statut ontologique. « Comme la détermination d'essence de cet étant ne peut être accomplie par l'indication d'un *quid* réel, mais que son essence consiste bien plutôt en ceci qu'il a, à chaque fois, à être son être en tant que sien, le titre *Dasein* a été choisi comme expression ontologique pure pour désigner cet étant »². Nous constatons donc que le fait pour le *Dasein* d'être soi, d'être un soi, que la *Jemeinigkeit* sert plus à souligner la possibilité pour cet étant d'être un rapport et de

1. SuZ, p. 12.

2. *Ibid.*

dessiner ainsi une nouvelle forme d'identité, que d'être auprès d'un moi et de reposer en soi-même.

Ce qui est ainsi fondamental dans cet être-sien, c'est la manière dont il est lui-même possible, ainsi que le pôle dont il provient ; Heidegger nous montre qu'un être qui est *à soi*, qui est rapport à soi, ne peut en aucun cas être un simple étant. Avoir pour caractéristique essentielle la mienneté, c'est se déployer sur un mode irréductible à une simple guise ontique. Or, le sujet traditionnel est pensé comme une *res*, sur le mode d'un étant. Donc, le *Dasein* n'est pas un sujet. Bien loin ainsi de constituer un retour de la subjectivité, la mienneté est au contraire ce qui définitivement et en elle-même l'éloigne. Par l'être-sien correctement posé, nous voilà donc conduits à l'exact opposé de la subjectivité vers laquelle nous croyions d'abord être menés par lui. C'est justement parce qu'il y a, dans le *Dasein*, une *Jemeinigkeit*, une mienneté, un être-sien, un *Seine*, qu'il y a parallèlement et fondamentalement un *Sein*, et en définitive, du fait de ce rapport même instauré par la présence du *Sein*, qu'il n'y a plus de sujet que dérivé. Le *Dasein* est rapport avant de pouvoir s'apparaître comme un moi, il est être-sien avant d'être visible comme sujet, un soi avant d'être apparu en un moi, et cette ipséité est une réalité non consciente, dont la forme n'a rien à voir avec ce que nous connaissons, une réalité transpersonnelle qui constitue pourtant l'essence même de la personne, une réalité proprement ontologique dans laquelle se tient la subjectivité mais qui n'a rien de subjectif, une réalité dont, pour nous connaître véritablement, nous devons tenter d'habiter l'étrangeté, elle qui n'est rien de connu et qui nous précède de toujours.

Loin de nous ramener vers le sujet, l'être-sien nous en arrache irrévocablement. « Est-il en effet évident a priori que l'accès au *Dasein* doive prendre la forme de cette réflexion purement accueillante qui réfléchit des actes sur le moi ? Et si, au contraire, ce mode d'« autodonation » représentait pour l'analytique existentielle une séduction, certes fondée dans l'être du *Dasein* lui-même ? Peut-être le *Dasein*, dans son interpellation première de lui-même, dit-il toujours : c'est moi – et le dit-il même le plus vigoureusement lorsqu'il – n'« est » pas – cet étant ? Précisément : si la constitution du *Dasein*, selon laquelle il est toujours mien, était la raison même pour laquelle le *Dasein*, de prime abord et le plus souvent, n'est pas lui-même¹ ? »

1. *Ibid.*, p. 115-116.

D'autre part, la mienneté, telle qu'elle est exposée au § 9 de *Sein und Zeit*, ne représente aucun sentiment d'ordre psychologique. « Le *Dasein* est toujours mien » : cela ne signifie pas que le site de son déploiement soit le sens interne par lequel nous nous éprouvons en notre individualité. Au contraire, tout sens interne n'est possible que dans l'association opérée par le *Dasein* entre une intégrité biologique que je suis en tant que vivant, et le fait que, comme rapport à l'être, je puisse m'apparaître en tant que moi : alors seulement naît le sens interne, rendu possible par la précompréhension ontologique ; il naît quand cette totalité vivante apparaît en sa présence à un soi qui s'identifie avec elle et qui identifie chaque sensation avec le fait que ce sont là *ses* sensations. L'être-sien s'applique alors au corps, et dans ce phénomène qu'est le sens interne, nous nous trouvons face à la collusion en un de deux phénomènes : le *Dasein* s'attache à un étant, en l'occurrence à un corps ; et cet étant auquel il s'attache étant *son* corps, devient pour lui un étant insigne en ce que je le sens à chaque instant. Je rapporte ainsi la transcendance, qui n'est rien d'étant, à un étant qui comme tel demeure celui qui m'est le plus proche parmi les étants. *Le sens interne naît de l'identification entre ce que je vois et ce que je sens.* Le psychologisme qui le met au principe naît de ce que le « je sens » devient principe du « je pense », oubliant que le « se sentir » n'est possible à un tel degré d'intensité que parce que cet étant, que je sens et qui est mon corps, est apparu, grâce au rapport à l'être qui permet de faire surgir sous mes yeux un étant, comme l'étant privilégié qui m'est attaché. Le sens interne devenu principe, c'est l'oubli du fait que je ne peux sentir mon corps comme mien que parce que je ne suis pas cantonné comme l'animal aux limites de ce corps. Quand le soi se centre sur ses états, sur ses vécus, sur son intériorité, précisément il *se centre* ; c'est donc qu'il était préalablement à l'extérieur. L'introspection n'est possible que parce que la précède une *spection*, un voir, parce qu'il y a apparaître d'un étant, de mon corps, de mon moi, sur le fond d'un horizon préalable de manifestation. L'introspection n'est réalisable que parce que nous sommes toujours déjà ailleurs que ce que nous visons en elle. Cet état de choses rend possible certaines expériences limites, comme celle très instructive que relate Cioran en cet aphorisme : « Je suis distinct de toutes mes sensations. Je n'arrive pas à comprendre comment. Je n'arrive même pas à comprendre *qui* les éprouve. Et d'ailleurs qui est ce *je* au début des trois propositions ? » ¹.

1. CIORAN, *Œuvres*, p. 1645.

L'introspection n'est possible que sur la base de la compréhension d'être, par conséquent sur la base d'une transcendance du soi sur son propre corps et de toute situation ontiquement définie. En s'intro-spectant, le soi est toujours ailleurs que là où il croit être, et plus celle-ci est intense, plus il y a « *spection* », moins il y a d'« *intro* », d'intériorité, moins il y a d'intériorisation du soi ; plus le soi se centre sur soi comme moi dans l'introspection, plus il se déporte vers l'être par la compréhension duquel seulement ses états de conscience peuvent apparaître pour une pensée ; plus le soi pense, moins il coïncide avec son immédiateté ontique ; il est de plus en plus exposé à l'être afin de pouvoir prendre le champ qui lui permet de distinguer avec d'autant plus de précision chaque état intérieur particulier. L'introspection contredit en son être ce qu'elle croit être, elle annule ce qu'elle vise – à savoir les vécus physiques et psychologiques, et le moi comme ensemble de ces vécus – par ce qu'elle fait. C'est parce que le soi est toujours au-delà, ἐπέκειντα, dans une autre région, dans un autre élément, dans un autre ordre que l'ordre de l'étant, qu'il y a pour lui de l'étant en tant qu'étant, de l'étant en son être, qu'il lui est donné de s'ouvrir à tel ou tel étant avec telle ou telle insistance, de faire apparaître par dichotomie et différenciation les choses en leurs caractéristiques précises, d'éplucher la multiplicité de ses « états intérieurs » en faisant apparaître leurs différentes nuances affectives, et de se consacrer à une telle tâche avec tant d'application qu'il oublie cela même qu'il est en train d'opérer. Le soi peut être, par le mouvement de son propre déploiement, attiré par son reflet, absorbé et totalement occulté à soi-même par ce à quoi il s'ouvre et ce qu'il rend manifeste. Il appartient à son être de pouvoir être *échu* à une réalité, et il appartient à l'être même de l'échéance d'oublier ce qui rend possible cette échéance.

Si la mienneté n'est rien de réductible au sens interne, qu'est-elle ? « Le *Dasein* est un étant que je suis à chaque fois moi-même, son être est mien. Cette détermination *indique* une constitution *ontologique*, mais elle ne fait pas plus »¹. Heidegger émet une restriction fondamentale qu'il est impossible de négliger si l'on veut se donner les moyens de comprendre pleinement cet existentiel qu'est la mienneté. La *Jemeinigkeit*, avant de former le moindre sentiment de

1. SuZ, p. 114 : « *Dasein ist Seiendes, das je ich selbst bin, das Sein ist je meines. Diese Bestimmung zeigt eine ontologische Verfassung an, aber auch nur das* ».

soi, indique une *constitution ontologique* et rien d'autre, elle est une *guise de déploiement* attachée à un « étant » dont la singularité est de comprendre l'être et, par le fait même, son propre être. Elle n'est pas l'avatar d'un cogito cartésien greffier d'une intégrité ontique, mais la manière d'être d'un étant non-ontique en qui il n'est pas question de subjectivité mais que je me reconnais être chaque fois moi-même. Avec la mienneté, nous constatons le comportement complexe d'un étant qui n'est pas un sous-la-main : elle est précisément un existentiel, c'est-à-dire une constitution ontologique du *Dasein*, une guise de son déploiement essentiel, une manifestation phénoménologique de sa singularité non ontique. La mienneté est le caractère fondamental de cet « étant » qui n'est pas une simple chose à portée de main, mais qui ek-siste, autrement dit qui se tient dès le début dans un au-dehors de lui-même lui donnant de pouvoir se contempler, depuis cet au-dehors, comme le lui-même qu'il est. À cet étant qui ek-siste, qui est rapport transcendantal à l'être, l'être-mien est donné de façon nécessaire, comme un corrélat indispensable ; car du fait d'avoir rapport à l'être, il suit que tout l'étant et tout étant peut apparaître en tant que tel, l'étant que je suis comme corps par exemple, mais surtout l'étant que je suis comme *Dasein* ou comme relation à l'être ; un étant ne peut jamais apparaître que sur fond de solitude radicale. C'est justement parce qu'il est isolé, attaché à la nuit dont il surgit, que chaque étant apparaît en son individualité et sa singularité : l'apparition d'un individu en tant que tel ou de n'importe quel étant, c'est le surgissement d'un étant indépendant, isolé, coupé des autres afin qu'il puisse précisément affirmer sa détermination, car ce qu'il est, il l'est en tant qu'il n'est pas l'autre. Un « étant » qui comprend l'être et à qui il est par conséquent donné de faire retour sur soi et de comprendre son être, un tel étant s'apparaît à lui-même en tant que tel, c'est-à-dire nu et isolé, mais cet isolement est redoublé car compris et res-senti par lui. Contrairement aux autres étants, le soi a conscience de sa solitude fondamentale, il est donc esseulé, isolé au plus haut point. Tout étant est isolé, comme le veut l'essence de sa détermination, mais tout étant ne se sait pas tel ; l'étant qui *s'apparaît à soi-même* dans sa détermination éprouve cet esseulement et ressent sa solitude.

Dire « moi », c'est me distinguer de tout autre étant, c'est aussi montrer que je suis ouverture à l'étant en général et à l'étant que je suis, étant dont, sachant sa présence, je ratifie la présence en disant « moi ». L'être du soi est donc toujours accompagné d'un pronom

personnel : « L'advocation du *Dasein*, conformément au caractère de *mienneté* de cet étant, doit donc toujours inclure le pronom personnel : « je suis », « tu es ». »¹ La *mienneté* est le caractère d'un étant qui ek-siste (ou exsiste), c'est-à-dire qui se tient toujours hors de soi-même et transcende en direction de l'être de l'étant : l'étant qui est cette eksistence est manifeste pour soi-même, il contient en soi la possibilité d'être à l'extérieur, de se tenir au dehors, et de rendre manifeste tout étant y compris lui-même en son propre être, que cet être soit pensé adéquatement ou non, qu'il soit saisi comme un moi-substance ou comme le fait même de se tenir au dehors et d'être eksistant. « Être et structure d'être excèdent tout étant et toute détermination étant possible d'un étant. *L'être est le transcendent par excellence*. La transcendence de l'être du *Dasein* est une transcendence insigne, dans la mesure où en elle réside la possibilité et la nécessité de la plus radicale *individuation* »². Cet étant pour qui il y va en son être de cet être même ne peut se manifester que sous la forme d'une *mienneté* : la *mienneté* est son caractère nécessaire, l'immédiat corollaire de l'existence d'un étant dont l'être est de se rapporter à de l'étant en tant qu'étant. L'étant qui peut se rapporter à l'étant en son être peut nécessairement se rapporter à soi-même, à ce qu'il est lui-même ; par conséquent, un étant qui se rapporte à l'être se déploie également sur le mode de la *mienneté*. *Toute compréhension d'être est un soi, tout soi est compréhension d'être*.

La *mienneté* n'est autre chose que le fait de s'apparaître à soi-même, apparition qui précède toute conscience de soi mais qui, pour cette raison, ne se confond pas avec cette conscience de soi. La compréhension adéquate de soi (autrement dit du soi comme soi) s'attachera au « s'apparaître » du « s'apparaître-à-soi-même », là où la compréhension inadéquate ne verra que le « soi-même » de cette relation qu'elle transformera dès lors inmanquablement en une substance. Mais quoi qu'il arrive, un étant qui porte en lui la possibilité de sortir de son étantité pour transcender vers l'être, un étant à qui il est donné d'être à la fois du côté de l'étant et du côté de l'être,

1. *Ibid.*, p. 42 : « Das Ansprechen von Dasein muss gemäss dem Charakter der Jemeinigkeit dieses Seienden stets das Personalpronomen mitsagen : « ich bin », « du bist ». »

2. *Ibid.*, p. 38 : « Sein und Seinsstruktur liegen über jedes Seiende und jede mögliche seiende Bestimmtheit eines Seienden hinaus. Sein ist das transcendent schlechthin. Die Transzendenz des Seins des Daseins ist eine ausgezeichnete, sofern in ihr die Möglichkeit und Notwendigkeit der radikalsten Individuation liegt. »

un étant qui, en excès de soi, se trouve de ce fait même envoyé à soi, prend nécessairement la forme de la mienneté. La mienneté est le corrélat nécessaire du fait qu'un étant soit ouvert à l'être. Par cette ouverture, l'indépendance isolée de chaque étant en tant qu'étant lui devient manifeste, et la sienne propre l'affectant tout particulièrement, le soi exprime, à travers la présence de la pensée d'un sien, la coexistence en un même site d'un élan vers l'être et d'une retombée simultanée sur la facticité d'un là. Souvenons-nous : « Quand l'ombre menaça de la fatale loi Tel vieux Rêve [...] Il a ployé son aile indubitable en moi ».

En 1924, dans sa conférence sur le concept de temps, Heidegger minimise le caractère de « mien » du phénomène de la mienneté, en baptisant ce phénomène du nom de *Jeweiligkeit*, c'est-à-dire de l'être-à-chaque-fois, et en soulignant par là que l'apparition du mien n'est qu'un signe d'une vérité plus essentielle. Heidegger met ainsi en relief ce qu'il faut reconnaître comme fondamental dans cet existentiel : dès que se déploie un étant tel que le *Dasein*, il est nécessairement et à chaque fois un « je suis », un mien (*Je-meinige*). L'être de ce procès de déploiement d'une compréhension d'être qui perce au cœur de l'étant précède l'être-mien : ce dernier n'est qu'une conséquence de ce déploiement, un corrélat certes nécessaire, mais qui tient son essence d'une vérité plus profonde que lui. « Le *Dasein* est un étant qui se définit lui-même comme : « je suis ». Pour le *Dasein* l'être-à-chaque-fois (*Jeweiligkeit*) du « je suis » est constitutif. Ainsi, le *Dasein* est foncièrement, de la même façon qu'il est « être-au-monde, également *mon Dasein*. Il est toujours en propre et à chaque fois en tant que propre. S'il faut définir cet être du *Dasein* en son être, alors il est impossible de faire abstraction de l'être-à-chaque-fois de la mienneté. *Mea res agitur* »¹. Nous voyons ici que l'être-à-chaque-fois, qui est le procès de manifestation de la compréhension d'être dans l'étant, est la fonction originnaire (par lequel l'être comme tel entre en présence) dont la mienneté est une guise. La mienneté est *dans* l'être-à-chaque-fois, la *Jemeinigkeit* *dans* la *Jeweiligkeit*, et non l'inverse. L'être-à-chaque-fois signifie : la venue en présence, à chaque fois, de l'être lui-même dans chaque étant qui comprend l'être. Par conséquent, moi-même comme chose, je suis agi ; un procès me pousse, me

1. *Le concept de temps*, in *Cahier de l'Herne « Martin Heidegger »*, p. 30. Traduction modifiée.

meut comme chose, m'attestant de fait comme irréductible à toute structure de chose ; je suis pris en une vérité dont les pulsations me dépassent : le déploiement dont l'à-chaque-fois prend la figure de rapport qu'est le phénomène de la conscience. Dans la mienneté, il n'est pas question de « moi » : la *Jeweiligkeit*, qui constitue le fond de signification de la *Jemeinigkeit*, est ce en quoi le domaine ontologique qu'est le *Dasein* se cause, ce en quoi la dimension du *Dasein* se phénoménalise.

Toute cette analyse nous montre donc que la proposition : « le *Dasein* est à chaque fois mien », ne signifie pas que le *Dasein* est un moi, mais que le *Dasein se déploie* comme un moi, le déploiement étant de toute façon plus originaire que le déployé. La mienneté est la manifestation phénoménologique d'un étant qui ek-siste. Et comme seul le *Dasein* est une telle ek-sistence, seul il peut dire, en sa solitude et son isolement *ontologiques*, « moi ». Le *Dasein* est cette ambiguïté d'être à la fois spacieux et recentré en une pointe (*Zugespitzttheit*) ; c'est là l'aspect fondamental de son déploiement comme mienneté, manière d'être qui est parfaitement restituée dans ce texte : « L'expression « toujours le mien » (*Je meines*) signifie : Le *Dasein* m'est adressé afin que mon soi soit le *Dasein*. Mais *Dasein* veut dire : souci de l'être qui, comme être de l'étant comme tel, et non pas seulement comme être de l'homme, est ouvert extatiquement dans ce souci. Le *Dasein* est « toujours le mien » ; cela ne signifie ni « posé par moi », ni « isolé en un moi singulier ». C'est par son *rapport* essentiel à l'être en général que le *Dasein* est lui-même. Tel est le sens de la phrase de *Sein und Zeit* souvent citée : « Au *Dasein* appartient l'intelligence de l'être »¹. Le *Dasein* est cet entre-deux qui se tient à la coalescence de l'être et de l'étant. Il est le lieu même de l'apparition de l'être en tant qu'être, le domaine où l'être se différencie de l'étant, le site de la différence ontologique, la contrée où être et étant se séparent tout en restant unis en un même acte manifestant ; cette unité dans laquelle être et étant abouchent leur différence, c'est le *Dasein*.

L'ambivalence au sein même du *Dasein*, cette complexité du soi comme tourné vers l'espace et pouvant déchoir dans le moi, est un équilibre difficile à tenir, et le soi est souvent porté à s'oublier dans le moi. « Les deux modes d'être de l'*authenticité* (*Eigentlichkeit*) et de l'*inauthenticité* (*Uneigentlichkeit*) – l'une et l'autre expression

1. GA 40, p. 31 ; IM, p. 40.

étant choisies terminologiquement et au sens strict du terme – se fondent dans le fait que le *Dasein* est en général déterminé par la mienneté »¹. *Eigentlich* et *uneigentlich*, qu'on traduit couramment par « authentique » et « inauthentique », ne doivent pas masquer l'avertissement explicite de Heidegger. La signification de ces deux adjectifs est avant tout ontologique et non morale. La meilleure traduction est ici la plus littérale : « propre » et « impropre », ou mieux et en vue de la relation avec l'*Er-eignis* : « approprié » et « non-approprié ». Chacun reflète une attitude du soi vis-à-vis de son ipséité : l'homme est ouvert ou non à l'ouverture à l'être qui est le propre de son ipséité. Le soi qui se réduit soi-même au moi, c'est-à-dire à un étant présent, est un *quis* monolithique, qui n'a donc plus rien d'un véritable *quis*, mais que nous devons bien plutôt comprendre comme une ipséité qui se laisse choir au rang d'un simple *quid* », tout en gardant à l'esprit qu'en cette déchéance ou ce dévalement (*Verfallenheit*), le soi reste soi, ne s'anéantit pas, puisque devenir chose, cela seul un soi le peut. « On peut bien récuser l'idée de substance de l'âme, de choséité de la conscience ou d'objectivité de la personne, il n'en reste pas moins que, du point de vue ontologique, l'on continue de poser quelque chose dont l'être conserve explicitement ou non le sens de l'être-sous-la-main. La substantialité, tel est le fil conducteur ontologique de la détermination de l'étant à partir duquel la question *qui ?* reçoit réponse. Tacitement, le *Dasein* est d'emblée conçu comme sous-la-main ; à tout le moins l'indétermination de son être implique-t-elle toujours ce sens d'être. Et pourtant, l'être-sous-la-main est le mode d'être de l'étant qui n'est pas à la mesure du *Dasein* »². Ce « qui » faussement élaboré est *uneigentlich*, c'est-à-dire non-propre, im-propre. Au contraire, le soi qui reste tourné vers sa possibilité la plus propre, à savoir se tourner vers l'être, ce soi se tient en son être-propre. En effet, « c'est bien nous que nous comprenons, mais nous *ne* nous comprenons *pas* tels que nous nous appartenons en propre, mais tels que nous sommes quand nous nous sommes perdus dans la quotidienneté de l'existence, rivée aux choses et aux personnes. De manière *non propre*, cela signifie : non point tels que nous pouvons nous appartenir en propre fondamentalement. Le terme « se perdre » ne reçoit ici aucune acception négative ni péjorative, mais

1. SuZ, p. 43.

2. SuZ, p. 114-115.

désigne quelque chose de positif qui appartient au *Dasein* lui-même. L'auto-compréhension moyenne du *Dasein* prend le soi comme non-propre [*un-eigentlich*]. Cette auto-compréhension non-propre du *Dasein* ne désigne absolument pas une auto-compréhension inauthentique [*unecht*]. Au contraire, cet « être-soi » [*Sichhaben*] quotidien au sein de l'être passionnément pris par les choses, caractéristique de l'existence facticielle, peut très bien être authentique [*echt*], tandis que toute investigation extravagante dans les recoins de l'âme peut être au suprême degré inauthentique, voire pathologique dans sa prétention. L'auto-compréhension impropre du *Dasein* à partir des choses n'est ni inauthentique ni spécieuse, comme si ce n'était pas le soi, mais quelque chose d'autre qui fût compris par là, se donnant prétendument pour le soi. [...] La compréhension effective véritable, encore qu'impropre, du soi s'accomplit de telle sorte que le Soi de notre existence ordinaire journalière se « réfléchit » sur ce à quoi il s'adonne »¹.

En se posant explicitement comme une analytique de cet étant qu'est le *Dasein*, de cet étant qui est toujours en même temps mien, *Sein und Zeit* se définit ainsi comme la recherche d'une identité qui ne serait celle d'aucun étant ni d'aucune structure ontique. Le pôle qui porte cette identité d'un type nouveau et dont la guise demeure jusqu'à présent impensée, cette identité irréductible à la coïncidence à soi du moi de la tradition cartésienne, le pôle de cette identité qui est ipséité, est le soi. C'est ce que nous montre l'existential de la mienneté. Cet étant que nous sommes nous-mêmes et qui existe en-vue-de soi-même est comme tel à *chaque fois mien* (*je-meines*). Le *Dasein* n'est pas simplement, comme tout étant en général, identique à soi-même au sens ontologico-formel où chaque chose est identique à elle-même ; le *Dasein* n'a pas non plus simplement conscience de cette identité, à la différence des choses de la nature, mais le *Dasein* comporte une identité à soi-même spécifique : l'ipséité (*Selbstheit*). Son mode d'être est tel qu'en un sens il s'appartient en propre, il se possède soi-même et pour cette seule raison peut se perdre. Si le *Dasein* existant peut se choisir soi-même proprement et déterminer primordialement son existence à partir de ce choix, autrement dit, s'il peut proprement exister, c'est parce que l'ipséité, l'auto-appropriation appartient à l'existence. Mais il peut également se laisser déterminer en son être par les

1. GA 24, p. 228 ; PFP, p. 198-199.

autres et exister primordialement de manière non-propre dans l'oubli de soi-même.

Le *Dasein* est d'abord déterminé dans ses possibilités par l'étant intramondain qui lui est ouvert et auquel il se rapporte. Il se comprend dans un premier temps à partir de cet étant, autrement dit, il est dévoilé à soi-même, d'entrée de jeu, en son ipséité non-propre. Comme nous l'avons déjà souligné, existence non-propre ne veut pas dire pseudo-existence, existence inauthentique. Bien plus, l'impropriété appartient à l'essence structurelle du *Dasein* facticiel. La propriété est une simple modification, mais pas une suppression totale de l'im-propriété. Nous avons également souligné le fait que l'auto-compréhension quotidienne du *Dasein* se tient dans l'im-propriété, en sorte que par là « le *Dasein* se connaît non pas à travers une réflexion expresse – entendue au sens d'une perception interne, repliée sur elle-même –, mais dans la mesure où il se trouve parmi les choses ». Nous voyons ainsi que le moi est généré à partir du soi dont l'ipséité consiste à être cette ouverture à l'être qui laisse être de l'étant, sur le mode duquel il est alors possible au soi de s'interpréter – soit en propre s'il le fait par rapport à l'étant comme venue en présence, soit im-proprement s'il le fait par rapport à l'étant comme présence factuelle. Comme le dit Heidegger à propos de ce dernier cas : « Par son attardement dans le district du non-occulté l'homme appartient à une ambiance que délimite ce qui se présente à lui-même. Appartenant à cette ambiance, il assume du même coup une délimitation eu égard au non-présentifié. C'est ici par conséquent que le soi de l'homme se voit destiné au « moi » à chaque fois présent par la restriction au non-occulté ambiant »¹.

Ainsi, qu'il se conçoive comme un moi, ou « authentiquement » comme un soi en tant que rapport au sens de l'être, *le soi se précède toujours lui-même*, à tel point qu'il est permis de se demander s'il possède en soi-même son propre fondement. La mienneté est un caractère très général signifiant que, pour s'apparaître à soi-même, le *Dasein* doit s'être toujours déjà d'une manière ou d'une autre devancé lui-même (figure de l'appartenance à l'être). C'est ce caractère de devancement permanent et transcendantal du soi par soi dans la prépotence de l'être, qui interdit instamment de traiter le soi comme on l'a depuis toujours traité, comme un étant et sur le modèle de l'étant. Le *Dasein* n'est pas un étant banal, car il

1. GA 6.2, p. 121 ; N II, p. 112.

n'est point *Vorhandenheit* mais existence (à entendre comme ek-sistence). Cette existence est, avec la mienneté, l'originel existentiel du *Dasein*. Seul le *Dasein* existe, car seul il ek-siste, seul il sort de son étantité pour se porter vers l'être.

Existence et mienneté sont co-originaires : ils s'impliquent tous deux, mais c'est l'existence qui rend possible la mienneté ; parce que le *Dasein* est au-dehors, auprès de l'étant, il lui est possible de revenir à l'étant qu'il est ; d'où le primat de l'être sur le soi dans la synthèse du soi. C'est par l'interpénétration de ces deux existentiels fondamentaux et initiaux que l'on peut dire du *Dasein* qu'il est en son être rapport à cet être même. En tant qu'existence, le rapport à l'être est possible ; en tant que mienneté (corrélât immédiat du se-tenir-hors-de-soi qu'est l'existence), le possessif présent dans l'expression « *son être* »¹ est rendu possible. L'*Existenz* et la *Jemeinigkeit* ont toujours été tenues pour évidentes par la tradition, à tel point que, non contente de ne les jamais avoir élevées à la dignité d'une question, elle ne les a pas même nommées : la métaphysique de la subjecti(vi)té est celle qui ne nomme ni n'interroge ce sans quoi pourtant elle ne serait pas. C'est néanmoins la présence de ces deux existentiels, de ces deux déterminations fondamentales inhérentes à un étant qui dépend de l'être sans qui et sans le rapport auquel il ne serait pas l'étant qu'il est (c'est-à-dire un *ipse*), c'est la révélation de leur présence initiale, avant tout acte cognitif ultérieur, qui peut constituer l'unique point de départ sérieux pour une pensée qui recherche la structure du soi. L'analytique existentielle est celle qui vise la description du seul étant qui existe (ek-siste), d'où son appellation. « Les deux caractères du *Dasein* qu'on a esquissés : la primauté de l'« *existentia* » sur l'*essentia*, la mienneté, indiquent déjà qu'une analytique de cet étant est convoquée devant une région phénoménale spécifique. Cet étant n'a pas, n'a jamais le mode d'être de l'étant qui est seulement sous-la-main à l'intérieur du monde. Par conséquent, il ne peut pas non plus être thématiquement prédonné à la façon dont on « trouve » un étant sous-la-main. Sa prédonation correcte va si peu de soi que la déterminer constitue déjà une pièce essentielle de l'analytique ontologique de cet étant. De l'accomplissement sûr de la prédonation convenable de cet étant dépend la possibilité de porter en général l'être de cet étant à la compréhension. Quelque

1. Cf. : « il y va en cet être de *son être* ».

provisoire que soit l'analyse, elle exige toujours déjà que le point de départ correct soit assuré »¹. Ce point de départ est on ne peut plus assuré quand on remarque en outre que, sur la base de cette compénétration de l'existence et de la mienneté, le *Dasein* est un étant qui en lui-même inclut le point de vue qui est porté sur lui-même. Le *Dasein* est l'étant qui pense son être ; par conséquent, en pensant l'être du *Dasein*, nous sommes plus que jamais pris en lui. En méditant sur le *Dasein*, en dressant l'analytique existentielle, c'est le *Dasein* lui-même qui se réalise ; quand on place le *Dasein* devant nos yeux, comme objet d'investigation, ce dernier passe en même temps derrière nous, et nous le portons à lui-même.

C'est donc le *Dasein* dans la complexité de son *quis* (de son qui) que l'analytique existentielle se propose d'éclairer. Non plus le *quid*, mais le *quis*. « L'étant que nous sommes nous-mêmes, le *Dasein* – comme il apparaît immédiatement – ne peut jamais être visé comme tel à travers la question : qu'est-ce que... ? Nous ne trouvons accès à cet étant qu'en demandant : *qui* est-il ? Ce n'est pas la quiddité, mais, s'il est permis de forger un terme pareil, la *Werheit*, la *quissité* qui appartient à la constitution du *Dasein*. La réponse à la question : *qui* ? ne donne pas une *res*, mais un Je, un Tu, un Nous. Cependant, nous questionnons derechef : qu'est-ce que ce « qui », qu'est-ce que la quissité du *Dasein* ? Qu'est-ce que le *quis* ? par opposition au *quid* ?, au sens strict où il vise la réalité de l'étant-subsistant ? C'est assurément en ces termes que nous formulons les questions, mais cela prouve simplement que ce *quid* avec lequel nous questionnons aussi en direction de l'essence du *quis* ne recouvre évidemment pas le *quid* au sens de la quiddité »². Mais cela a-t-il un sens de chercher une structure à ce qui ne relève pas de l'étant ; y a-t-il un sens non ontique de la structure (le terme de structure étant habituellement en rapport avec l'unité simple), c'est-à-dire un sens d'unité qui ne soit pas celui de l'identité monocorde de la tradition ? Si oui, quelle est la teneur de cette Mêmété qui structure l'ipséité par-delà l'identité abstraite ? Chercher l'essence du qui, ce n'est plus chercher une essence au sens de la quiddité, car ce n'est pas appliquer une idée préconçue de ce que doit être une essence. Il n'y a de structure possible que déterminée par la *quissité* elle-même et son être-ouvert. Par conséquent,

1. SuZ, p. 43.

2. GA 24, p. 169 ; PFP, p. 151.

chercher la structure du soi, c'est déterminer d'abord suffisamment le soi pour qu'il fasse apparaître les modalités d'une structure non ontique possible, et, une fois possibilisée cette structure d'un genre inédit, faire le saut en elle afin que, portés par la dynamique de son déploiement, nous puissions revenir progressivement vers le soi qui sera alors irrigué par le flot ontologique de sa vérité essentielle. Mais pour l'instant, il nous faut nous élever vers une pensée du soi qui nous permettra de le dégager en sa guise fondamentale-ontologique, afin de déterminer par là même la forme de structure que l'ipséité interdit (le *subjectum*) et celle qu'elle autorise (le *transcendens* à l'état pur) », cela afin de savoir en quel élément de vérité il faudra sauter. Nous nous mouvons aux côtés de Heidegger dans un cercle herméneutique : nous éclairons d'abord le soi par le fait qu'il est relation à l'être, puis nous éclairerons ensuite l'être en sa vérité afin de comprendre comment il peut donner et accorder quelque chose comme un soi.

Le *Dasein* est l'étant dont l'être est chaque fois mien, chaque fois (un) mien, l'étant qui possède la forme que lui confère la compréhension d'être. Cette mienneté suppose que le *Dasein* n'est pas un moi, mais que le moi est lui-même pris dans un *Dasein*. Quand Heidegger parle d'un *Dasein* à chaque fois mien, son but n'est en aucun cas de me sensibiliser à un problème en me montrant à quel point tout ce qu'il va raconter me concerne (la définition du *Dasein* comme mienneté n'a rien d'une *captatio benevolentiae*). Mais il entend montrer comment le *Dasein* est à chaque fois un mien, autrement dit apparaît à chaque fois comme un moi. La mienneté ne me parle pas de moi, elle affirme que le *Dasein* existe selon une structure unique, c'est-à-dire comme un mien. Tous ces termes sont pris de la manière la plus froide par Heidegger ; il parle *du mien*, du mien en général, c'est-à-dire de la forme de la mienneté, du mien comme existentiel, *mais pas de moi* au sens courant du terme ; il use de tous ces termes comme s'il était à l'extérieur, une extériorité qui nous est précisément possible grâce à cette compréhension de l'être que nous sommes et qui nous permet de prendre infiniment distance – ce qui n'est pas pour autant se situer hors de l'être puisque c'est l'être qui permet cette prise de champ. Grâce à notre habitation dans le séjour de l'être, nous pouvons tout mettre à distance en nous rapportant cependant à ce qui est mis à distance comme à ce qui

nous concerne au plus haut point et nous est le plus proche ¹, nous pouvons tout mettre à distance y compris nous-mêmes, de sorte à pouvoir parler de nous à la troisième personne, de manière impersonnelle et spéculative. Nous sommes ainsi à la fois intérieurs et extérieurs au thème traité. « Le *Dasein* est l'être dont l'être est à chaque fois mien » doit être entendu comme s'il s'agissait de termes impersonnels à propos de l'essence de la personne, des termes qui ne font aucunement référence au sens interne ni au sentiment que j'ai de moi. La notion de personne résonne ainsi en son sens ontologique, et en ce sens uniquement.

La mienneté est une constitution ontologique et non le résultat d'une volonté consensuelle de faire ratifier l'être du *Dasein* par le sentiment que l'individu particulier pourrait en avoir, ou par ce que ce dernier éprouverait effectivement et psychologiquement à son égard. Quand Heidegger parle de « mien », de « à chaque fois mien », il n'entend pas par là le fait que le *Dasein* est senti ou connu par un sujet, le fait que je me sente concerné par lui à chaque instant, le fait qu'il m'apparaît et se manifeste comme tel à tout moment, car le *Dasein* a principalement pour être de rester en retrait (comme le montre l'histoire même de la philosophie au cours de laquelle le *Dasein* n'est jamais parvenu à la pensée) et de s'effacer au profit de ce qu'il ouvre. Bien qu'à chaque fois mien, le *Dasein* ne saurait donc jamais m'être à chaque fois présent. Quand Heidegger parle de « mien », de « à chaque fois mien », il évoque une guise du déploiement du *Dasein*, par quoi le *Dasein*, qui est compréhension d'être, apparaît nécessairement, une fois opérée sa percée dans l'étant, comme un sien, puisqu'*une compréhension d'être qui éclôt dans un étant a pour conséquence l'émergence d'un rapport à soi de cet étant, autrement dit l'émergence d'une ipséité*. Le soi est la conséquence de l'interpénétration de l'ontique et de l'ontologique dans le *Dasein*. La mienneté est la forme fondamentale-ontologique et supra-personnelle de la personnalité, elle est le procès à l'œuvre dans cet étant ontologique qu'est le *Dasein*, la dynamique qui explique qu'un tel étant est à chaque fois selon la forme du mien. Le mien, ce n'est pas moi, mais la forme supra-personnelle qui explique la présence des moi : le mot « mien » doit être entendu ici de manière désincarnée, comme un existential, et non comme une

1. C'est là l'un des caractères fondamentaux de notre instantialité dans la vérité extatique de l'être : la simultanéité de la proximité et du lointain.

détermination psychologique ou comme un sentiment intérieur. À la rigueur, le mien est quelque chose que je ne sens pas, qui ne m'est jamais présent ; d'où les efforts de Heidegger pour dégager et faire apparaître une telle structure. Le mien est le corrélat immédiat d'une collusion, qui se produit ailleurs ou plus haut que toute personnalité, au-dessus de nos têtes, entre l'être et l'étant, l'être faisant comme tel son entrée dans l'étant ; il est corrélat de la compréhension d'être, conséquence du déploiement de ce point où l'être apparaît comme tel sous la forme d'une compréhension.

Si l'être veut apparaître comme tel au cœur même de l'étant, il ne le peut que sous la forme d'une compréhension d'être ; cette compréhension d'être apparaît dans un étant qui, à présent doté du pouvoir de voir les étants comme tels, se rapporte à l'étant qu'il est, et se déploie donc comme un soi. En ce processus, nous ne pouvons rien nous attribuer : nous éclairons un déploiement qui, par-delà nous-mêmes, produit ce que nous sommes. Ce qui produit le moi et la région au sein de laquelle se sentir et se dire moi est possible, n'est pas un moi. « Le *Dasein* est à chaque fois mien » veut dire : « Le *Dasein* est à chaque fois un mien, il prend à chaque fois la forme d'un moi » ; Heidegger ne cherche pas à nous sensibiliser psychologiquement au problème en nous montrant la manière dont ce dernier nous concerne ou nous regarde (même s'il est vrai que ce problème nous concerne au plus haut point), mais à déterminer la caractéristique particulière d'un étant qui n'est pas sur le mode du simple étant qui fait rencontre. La mienneté est plus une question qu'une réponse ; elle est la caractérisation du soi comme d'un non-étant dont l'être demeure entièrement à déterminer. Le *Dasein* précède le sujet, il est la précédence même, ce qui fait que le soi se précède toujours lui-même. Le soi est une activité non consciente, parce que supra-conscientielle, de présentification ou de manifestation qui permet à un quelque chose, y compris au soi et au moi, d'apparaître en ce domaine dessiné par l'ipséité. Le soi est le devancement continu de soi par l'exposition à l'être, à tel point que la structure essentielle du soi semble bien n'avoir rien à voir avec l'ipséité elle-même : le propre du soi semble bien n'être pas le soi, mais quelque chose qui dépasse le soi et ne possède aucune structure, ni égoïque (nous le savions déjà), ni ipséique. La source de l'*ipse*, n'est pas l'*ipse*, mais quelque chose qui donne à l'*ipse* d'être ce qu'il est. Le *Dasein* est mien : bien loin de signifier que le *Dasein* est en moi, cela veut bien plutôt dire que je suis *dans* le

Dasein, dans l'ouverture à l'être, elle-même appartenant comme nous le verrons à l'ouverture *de* l'être.

La conséquence du fait que le *Dasein* est toujours mien – que le *Dasein* se déploie toujours sous la forme d'un « moi » – est dès lors celle-ci : nous *avons* à être le *Dasein*, à remonter la pente que dévale le *Dasein* qui finit par s'enliser dans ce à quoi (l'étant) il donne la manifestation. Le *Dasein* n'est pas une propriété du moi, mais c'est le moi qui doit comparaître devant ce *Dasein*, un *Dasein* qu'il est mais qu'il n'a pas. Nous pouvons ainsi compléter la citation que nous avons déjà faite : « Qu'un tel être de l'homme soit chaque fois mien, cela ne signifie pas que cet être se subjectivise, se réduise à l'individu isolé et se détermine à partir de lui. Cela signifie uniquement qu'en dernier et en premier lieu, toujours, cet être-ensemble de l'homme doit passer par des décisions dont aucun homme ne peut jamais décharger aucun autre. Notre opinion pourtant est que c'est nous qui gouvernons de bout en bout et disposons de notre être. En un certain sens, c'est vrai ; mais c'est aussi en un certain sens dénué de vérité, car nous ne nous sommes pas plus procurés nous-mêmes cet être que nous ne pouvons nous le prendre ; même dans le plus libre des suicides – étant admis que nous puissions savoir ce que pourrait bien vouloir dire ici « libre » – nous nous prenons bien l'être, mais nous ne pouvons jamais *nous* le prendre, et donc, pour ainsi dire, nous en débarrasser ; car dévastant l'être, nous nous dévastons nous-mêmes, de sorte que manque désormais celui qui pourrait « être » (!) délivré de son être. C'est là que se montre le rapport singulier de l'homme en tant qu'étant à l'être de cet étant »¹.

La particularité de cet étant qu'est le soi, son mode d'être primordial, c'est que, dans sa connaissance de soi, le soi précède la connaissance et la rend possible. Le soi ne peut donc être isolé comme un objet de connaissance, puisqu'il est présent dans tout processus d'abstraction visant à le connaître en tant que tel. Si le soi peut être appréhendé comme un étant à connaître, c'est précisément son être-soi qui le lui permet en le faisant apparaître comme tel. Le soi ne peut faire abstraction du fait que lorsqu'il fait abstraction de lui-même, c'est toujours lui-même qui pratique cet acte d'abstraction. Il y a une constante présence du soi, une présence fatale, ce qu'on peut appeler un *fatum* de l'essentiel, envers lequel

1. GA 39, p. 175 ; HH, p. 164.

seuls l'oubli et l'inconséquence sont possibles, mais nullement l'affranchissement. Il appartient au soi de s'oublier soi-même et de s'interpréter sur le mode de l'étant comme étant parmi l'étant, oubli dont la pensée nietzschéenne atteint les limites en condamnant le sujet à n'être qu'un amas de pulsions toutes en lutte pour la domination. Une telle négation de soi fait partie du soi. Il reste malgré tout pris en son être.

Ainsi, comme le dit J. Benoist : « le soi n'est rien de donné, ou s'il y a quelque chose de donné qui puisse être appelé soi, son être de soi précède son être-donné, et ce dernier est impuissant à en révéler le secret, qui réside alors dans le mouvement même de la donation »¹.

Mais cet être du soi doit être à présent complété. Nous l'avons pour l'instant défini de façon générale comme relation transcendante à l'être. Mais le soi n'est pas uniquement ce rapport à l'être comme tel, il est également ce rapport à l'être en tant que ce rapport se manifeste sous la forme d'une question, la question même de *Sein und Zeit* : quel est le sens de (l') être ? Le *Dasein* se rapporte à l'être non comme à quelque chose d'évident, mais comme à une énigme. Le *Dasein* qui a rapport à l'être pose en même temps la question « que signifie être ? » ; de même, le *Dasein* qui a rapport à son propre être pose simultanément la question « qui ? », c'est-à-dire « qui est cet être que « je suis » ? ». Que signifie ce fait que la relation à l'être ait lieu sous la forme d'une question ? Il nous faut poser la question de la possibilité même, dans la structure du soi, de la question du soi et de la question de l'être. Le soi ne se donne pas seulement comme celui qui a rapport à l'être, mais comme celui qui pose la question de l'être et de son propre être. Au moment même où il dit « je suis », le *Dasein* demande également « qui suis-je ? », l'accession à soi ne se produisant que sous la forme d'une question et la relation de l'ipséité à elle-même se déployant comme un problème. Le soi ne s'atteint pas ou ne se « touche » pas dans la certitude, mais dans l'incertitude sur soi. « Heureux celui qui peut dire : « Paul » ou « Robert » ou bien « Marie » ou « Jeanne ». Mais c'est un autre nom celui qu'en moi j'étrangle / Si mal avec des mains qui sauraient mieux aimer »².

La question de l'être et la question du soi sont co-originaires puisque le soi n'est que comme rapport à cet être qui fait question.

1. J. BENOIST, « Heidegger et l'obsession de l'identité ».

2. SUPERVIELLE, in *Le forçat innocent*, *Œuvres poétiques complètes*, p. 281.

L'être n'apparaît au soi que sous la forme d'une question ; le soi qui pose la question de l'être pose aussi la question de son propre être qui est de se rapporter à cet être en question. Le *Da-Sein* est un *Da-Seinsfrage*. Il ne faut plus demander seulement qui est le *Dasein*, mais qui il est en tant que posant la question « qui ? ». Toute question présuppose le champ à l'intérieur duquel elle peut être posée. Il y a donc une condition de possibilité de la question elle-même. Quelle doit être la structure fondamentale-ontologique du soi pour que le soi se rapporte à son être sous la forme d'une question, et demande « qui suis-je ? » ?

Heidegger souligne cependant au § 25 de *Sein und Zeit* le caractère insidieux de cette question « qui ? » : « De même que l'« évidence » ontique de l'être-en-soi de l'étant intramondain engendre la conviction de l'« évidence » ontologique du sens de cet être et contribue à faire manquer le phénomène du monde, de même l'« évidence » ontique selon laquelle le *Dasein* est à chaque fois mien contient en elle-même une possible séduction de la problématique ontologique la concernant »¹. Structurellement piégée, cette question l'est effectivement, puisque son contenu n'inclut pas sa forme : le « qui » semble faire appel à un sujet monolithique. Le contenu de la question laisse croire, de par la fonction logique qu'il met en œuvre, qu'il y a un « qui », un sujet qui se tiendrait derrière le *Dasein*. Or, il est en toute rigueur nécessaire d'inclure en ce « qui » la forme même de la question qui le fait apparaître : le qui est celui qui pose la question « qui ? ». Il n'est pleinement lui-même que dans et comme cette question. Faire abstraction de celle-ci, c'est biffer une possibilité insigne de l'ipséité, qui est de pouvoir poser la question portant sur son être. Il faut bien comprendre que si la réponse à la question « qui ? » était un *quis* réifié et subjectivo-substantiel, il n'y aurait alors tout bonnement aucune question autour de ce qui. C'est justement parce que le qui est indéterminé (et cela, il ne l'est que parce qu'il ne s'offre pas comme un simple étant), parce qu'il n'est rien de déjà connu, parce qu'il n'est par ailleurs aucun sujet, qu'une question peut naître à son endroit. S'il y a une réponse à la question « qui ? », celle-ci ne saurait donc se situer dans la fausse évidence de ce que la question paraît ouvrir, bref dans le sujet. Et ce que la question ouvre, d'emblée, c'est précisément le fait qu'elle *est*, qu'une question « qui ? » *est*. Dans le « qui ? » il ne faut

1. SuZ, p. 116.

donc pas uniquement s'attacher au « qui », mais également au point d'interrogation qui lui est inextricablement associé.

Le « qui ? » n'est donc pas un sujet, il est un soi qui, en rapport avec l'être et avec son être, pose la question de cet être et de son être. La compréhension de l'être ne se manifeste en vérité que dans une question. Le soi est avant tout *celui qui pose la question* « qui ? ». Cette question est la manière fondamentale dont il se rapporte à lui-même. Jamais donc il ne coïncide parfaitement avec lui-même, jamais il ne fait retour à soi dans l'évidence, mais, s'ouvrant à l'être, il demeure *inter-loqué* par cet être, il reste bloqué en face de lui, ne pouvant ainsi faire retour à soi par-delà l'être, car cet être est le pur *transcendens* par-delà quoi il est impossible d'aller, le *par-delà* en soi. Le soi ne peut donc se servir de l'être seulement comme d'un moyen terme dans le rapport de soi à soi, comme l'obstacle, comme le non-moi, comme le milieu d'une rigidité parfaitement souple et maniable sur lequel on peut prendre appui et qui permet d'aller de soi-même à soi-même. L'être n'est pas aussi malléable que souhaité, et le soi en qui le rapport à l'être, et donc l'être, est inhérent, le soi qui fait retour à soi à partir de l'être, ne peut le faire que sous la forme d'une question, puisque cet être demeure énigmatique.

On ne peut tirer le soi du sujet, mais c'est au contraire le rapport à soi du soi qui précède et rend possible sa qualification comme sujet. Et si le soi se définit comme un qui, ce n'est pas en tant qu'il est, mais en tant qu'il a à être le *Dasein* qu'il est. « Si le « Je » est une *déterminité essentielle du Dasein, alors il doit être interprété existentiellement*. La question « qui ? » ne peut recevoir de réponse que de la mise en lumière phénoménale d'un mode d'être déterminé du *Dasein*. Si le *Dasein* n'est à chaque fois son soi-même qu'en *existant*, le « maintien » du soi exige – tout de même que sa « perte d'autonomie » possible – un questionnement existentiel-ontologique ; telle est l'unique voie d'accès adéquate à sa problématique. Cependant, s'il « n' » est possible de concevoir le soi « que » comme une guise de l'être de cet étant, cela ne ressemble-t-il pas à une volatilisation de ce qui constitue le véritable « noyau » du *Dasein* ? En fait, de telles craintes ne se nourrissent que du préjugé pervers selon lequel l'étant en question, sans présenter la massivité d'une chose corporelle survenante, aurait quand même au fond le mode d'être d'un sous-la-main. Seulement, la « *substance* » de

l'homme n'est point l'esprit comme synthèse de l'âme et du corps, mais l'*existence* »¹.

Dans la donation du moi, que le sens commun juge évidente, la donation précède la donation du moi ; ce qui est en relation directe avec cette donation et la prolonge, c'est le soi en son ouverture. L'ipséité est ce qui permet de dire « moi », mais rien qui serait donné dans ce moi. Et un caractère essentiel du soi consiste en ce qu'il se rapporte à soi comme à une énigme, ce qui empêche toute retombée dans un simple soi réflexif doté d'un mouvement interne, mais en rien ouvert à une autre sphère que la sienne. Que le soi soit souligné se rapporter à soi sous la forme d'une question confirme donc le combat de Heidegger non seulement contre toute conception monolithique du sujet, et en cela il n'est certes pas le seul, mais également contre toute conception ou tout schéma conceptuel dont l'inconséquence originelle finit par donner, malgré les meilleures intentions du monde, une doctrine monolithique de la réflexion. Le soi se rapporte à son être, mais cet être lui fait question, il se rapporte donc à soi comme à une énigme, et s'interdit ainsi, par cette aporie même qu'il porte en soi et dont il est proprement tissé, tout refermement sur sa propre essence ou toute assurance sur cette dernière. *La structure du soi est la question du soi elle-même*. Et la question « qui ? » se maintient comme question parce que le qui en question n'a précisément rien d'un sujet. *La possibilité d'une question est l'impossibilité même d'un sujet*. La réponse au « qui ? » ne se prend pas du sujet comme si celui-ci pouvait être évident qui est à la fois sujet et objet d'une question. Nous constatons ainsi que c'est dans la question que le soi est soi-même. Son ipséité est constituée par le fait même d'être affecté par la question de son propre être.

Dans le « qui ? », le soi se trouve lui-même en face de lui-même, car cette question sur son être est à la fois l'objet du questionnement et le sujet de ce même questionnement. C'est dans l'ouverture qui possibilise la question que le soi « coïncide » avec soi. Mais ce mode de « coïncidence » est tout autant ouverture maximale et donc non-coïncidence. Le soi ne se « possède » ainsi lui-même que sur le mode de la non-possession, il ne fait retour sur soi qu'en prenant une ampleur qui lui interdit toute fermeture. Au moment où il se réfléchit lui-même, il ne voit que son propre

1. *Ibid.*, p. 117.

mystère : la fermeture est donc tout autant ouverture ou béance. Le soi n'a sous ses propres yeux que l'énigme de son émergence. Il se voit lui-même comme sorti de nulle part, en rapport avec le nulle part pur, et assigné à lui-même par ce nulle part qui est son être. Tout cela est essentiel : il n'y a plus de place possible pour une intuition intellectuelle de soi par soi, puisque, au moment où le soi s'atteint en son être le plus propre, il n'atteint proprement cet être que sous la forme d'une question. L'exigence d'une forme d'identité nouvelle est mise en jeu, celle de l'ipséité qui, loin des « extases de la raison » et des idéalismes, ne coïncide avec soi et n'acquiert son être qu'au moment précis où le soi ne se connaît plus, où il ne connaît de soi que le mystère de sa provenance, et où il reste ouvert avec endurance face à l'être sur quoi on ne saurait se refermer.

Nous nous trouvons ainsi devant ce paradoxe fondamental : le soi qui coïncide avec soi dans la question qui met en jeu son propre être, *ce soi est une intuition intellectuelle sans extase parce que précisément ekstatique*. C'est parce que le soi reste perpétuellement ouvert et ouverture qu'il ne se retrouve lui-même que sous la forme d'une question. Ce qui démontre bien que le soi ne saurait en rien se fonder sur soi, puisque, au moment exact où il se sait lui-même, il se sait lui-même comme posant le problème de son propre fond. Il ne se sait lui-même qu'en ne se refermant pas sur soi. Le soi ne peut avoir de rapport à soi, de conscience de soi, que dans la relation à l'être qui lui ouvre son propre être ; mais cette relation à l'être, loin de lui donner un appui pour un repli, ne cesse de l'ouvrir : plus le soi se regarde et plus il se tient au dehors, exposé à l'être qui lui donne la possibilité de ce regard. Ainsi, pas de pôle subjectif à partir duquel on verrait se dérouler un mouvement du soi en direction de soi, puis, une fois ce pôle placé face à lui-même, la joie d'un être-chez-soi ; mais la question même du soi en direction de son être comme énigme, question où se suggère l'essence même du soi. Le soi jamais n'est destiné à se refermer ; il demeure ouvert, et endure le face-à-face avec la nuit qui lui donne d'être cette ouverture, de se maintenir en elle, et de se comporter, face au transcendant, comme transcendance. C'est l'insaisissabilité de la nuit, dont rien ne peut maîtriser l'abîme de jaillissement, c'est cette im-préhensibilité qui rend possible le maintien d'une ouverture radicale, et fait du soi celui qui s'atteint soi-même en demeurant ouvert, en se laissant prendre par ce qui l'a toujours pris, s'accomplissant donc en se

dépassant soi-même comme soi. Le critère de la vérité n'est plus pour le soi la coïncidence à soi, la certitude ou l'assurance d'un soi qui se possède, la visibilité d'un soi qui se contemple soi-même, mais au contraire l'invisibilité du soi qui rend visible par son séjour impensé dans cette nuit génératrice de lumière qu'est l'être. Le soi ne voit de soi que son obscurité, et c'est quand il comprend ce rapport à l'obscur comme ce qui lui permet de déployer sa transcendance et de se constituer comme le tout autre de n'importe quel étant, qu'il est au plus près de soi : c'est près de l'abîme qu'il s'atteint, c'est au loin de soi qu'il est près de soi, en dehors de soi qu'il est soi, ce qui signifie que le soi n'atteindra son fond qu'en se dépassant comme soi (ce qui n'est pas s'abolir), afin de revenir à soi tout infusé de l'être qui le gouverne et dans lequel il se tient en permanence, même sans le savoir. Quand le soi comprend qu'il n'est pas accidentel pour lui de se rapporter à soi sous la forme d'une question, mais que, par cette question même, il se révèle à lui-même comme rapport au mystère de l'être, alors le soi connaît sa structure. « Le *Dasein* n'est à chaque fois son soi qu'en existant »¹.

Le soi est constitué par le rapport interrogatif à l'être, il est *Da-sein* ; un soi posant la question de sa propre essence doit comprendre qu'il est par là même en conformité avec son être. Comme cet être auquel en soi-même il se rapporte demeure énigmatique, le rapport à l'être prend la forme d'une question en vue du sens de l'être. La question du sens de l'être est la manifestation même de la structure du soi comme rapport à l'être en son mystère. La démarche de *Sein und Zeit* est en cela parfaitement centrée sur l'essence du soi. En posant la question de l'être, le soi en tant que *Dasein* incarne fidèlement son être et demeure pleinement ouvert – cette ouverture trouvant finalement dans le fameux inachèvement de l'œuvre et le maintien problématique de la question de l'être un réel accomplissement, dont Heidegger ne voyait peut-être pas encore la perfection en 1927, croyant laisser son œuvre inachevée lors même qu'en son ouverture prolongée elle se parachevait déjà elle-même.

C'est cette structure ouverte du soi comme *Dasein* que Heidegger tente d'approfondir en éclairant tour à tour sa structure ontologique par différentes figures existentielles, dont nous allons penser à présent la signification.

1. *Ibid.*

2) LE SOI EN SON EXISTENTIALITÉ

« En quelque lieu qu'il aille, ou sur mer ou sur terre,
 Sous un climat de flamme ou sous un soleil blanc,
 [...] Citadin, campagnard, vagabond, sédentaire,
 Que son petit cerveau soit actif ou lent,
 Partout l'homme subit la terreur du mystère,
 Et ne regarde en haut qu'avec un œil tremblant ».

BAUDELAIRE, *Le couvercle*¹.

a) Ouverture, être-au-monde, souci et préoccupation.

Avant de commencer, sur la base de la mienneté et de l'existence (que Heidegger écrira aussi et indifféremment ek-sistence), l'analytique existentielle proprement dite, Heidegger situe son projet philosophique dans la lignée de la phénoménologie et pose la question de la possibilité d'une structure ontologique du soi : « Il appartient à l'essence de la personne de n'exister que dans l'accomplissement des actes intentionnels, elle n'est donc essentiellement *pas* un objet. Toute objectivation psychique, donc toute saisie des actes comme quelque chose de psychique, est identique à une dépersonnalisation. La personne est toujours donnée comme ce qui accomplit des actes intentionnels qui sont liés par l'unité d'un sens. L'être psychique n'a donc rien à voir avec l'être-personne. Les actes sont accomplis, la personne est ce qui les accomplit. Mais quel est le sens ontologique de cet « accomplir », comment doit-on déterminer dans un sens ontologique positif le mode d'être de la personne ? »². Cet important passage est suivi d'une indication également essentielle : Heidegger détecte la présence en philosophie d'une certaine nécessité qui pousse les différents penseurs à présupposer la possibilité d'une totalité structurelle de l'ipséité. Cette présupposition se tient à la base de toutes les recherches qui ont eu cours jusqu'à nos jours sur l'être du sujet ; elle représente l'idée d'une structure une et

1. In *Les Fleurs du mal*, Œuvres complètes I, p. 141.

2. SuZ, p. 48.

unique de l'ipséité et reconduit à chaque fois le cadastre substantia-
liste de la métaphysique de la subjecti(vi)té en un site où nous
savons maintenant qu'il n'a aucun lieu d'être : le site de l'ipséité. On
a beau reconnaître que l'être du soi est une organisation complexe
et non ontique, si on présuppose une idée du tout structurel de cet
être, on a déjà laissé entrer les insuffisants schémas propres à la
subjectivité traditionnelle. Le problème ici soulevé par Heidegger,
celui d'une structure totale du soi qui ne serait pas une structure
substantielle, renvoie directement au § 45 que nous analyserons en
temps voulu. Notons pour le moment que, si la présupposition d'une
idée du tout est nécessaire, c'est en dernière instance le soi en son
être, en sa complexité, en son comportement et en son ouverture,
qui devra devenir la mesure pour tout dégagement ultérieur d'une
idée de totalité structurelle, qui indiquera le champ possible pour la
détermination d'une structure, et qui par sa manière d'être même
interdira à toute structure substantielle de constituer un fond. Seule
la teneur du déploiement du soi comme *Dasein*, que l'analytique
existentielle entend précisément révéler, pourra rigoureusement
livrer le canon fondamental à toute pensée de l'unité voulant se
présenter comme étalon de mesure et orienter toute recherche sur
l'unité structurelle d'un être tel qu'un soi. Cette structure devra
laisser le soi tel qu'il aura été déterminé, sans le réduire d'une
manière ou d'une autre à une substance.

L'existentialité du *Dasein*, comme nous l'avons montré, consiste
en son existence et sa mienneté. La première figure prise par cette
existentialité est l'être-au-monde (*In-der-Welt-sein*). L'être-
au-monde est la constitution fondamentale du *Dasein*. À peine le
nom de cet existential prononcé, un contresens est néanmoins
possible sur sa signification et, partant, sur la structure du soi telle
que l'être-au-monde la donne à penser. Ce contresens est assez
répandu malgré les mises en garde explicites de Heidegger.

Heidegger parle de l'être-au-monde comme du seul point de
départ correct pour la tâche qu'il s'est proposée¹. La totalité de *Sein
und Zeit* doit être comprise comme une progression régressive, un
pas en arrière, vers le fond de la structure du soi qui a été définie de
façon immédiate comme *existence* – c'est-à-dire le fait de se tenir
hors de soi, l'ouverture au sens de « être-ouvert », l'*Erschlos-
senheit* – et *mienneté* – directement liée à l'existence, et qui permet

1. Cf. *ibid.*, p. 53.

au *Dasein* d'être en son être rapport à son être. L'existence est l'essence du *Dasein* ; Heidegger dira plus tard que cette ek-sistence est le fait pour le soi de se tenir en in-stance dans la vérité extatique de l'être. Autrement dit, si l'homme est en perpétuelle mobilité, c'est parce qu'il se tient dans l'im-mensité d'un espace non mesurable. La base constitutionnelle des deux existentiels immédiats de l'analytique se trouve donc enveloppée au cœur de ce nouveau concept d'être-au-monde : « ces déterminations du *Dasein* doivent désormais être aperçues et comprises *a priori* sur la base de la constitution d'être que nous appelons l'être-au-monde. Le point de départ correct de l'analytique du *Dasein* consiste dans l'explicitation de cette constitution »¹. Bousculant les conceptions traditionnelles sur l'idée de structure, qui est toujours attachée à l'idée d'une unité simple calquée sur le modèle de la coïncidence à soi propre à l'étant, Heidegger met en avant le problème lié à la recherche d'une unité structurelle non identitaire pour le phénomène complexe de l'ipséité, tout en affirmant la nécessité d'une telle recherche : « l'expression complexe « être-au-monde » indique en sa formation même que c'est un phénomène *unitaire* qui est visé par là. Cette donnée primaire doit être aperçue en son tout », tâche qui nécessite une toute nouvelle pensée de la structure. Cette pensée ne parviendra pas à manifestation avant la détermination de l'être-à-la-mort comme schème d'une structure fondamentale du soi, et ne sera pas pleinement aboutie tant que le déploiement d'un soi ne sera pas repris dans la vérité de l'être comme *Ereignis*. On voit donc que la réponse au problème du dégagement d'une structure digne de la complexité de la subjectivité humaine dépasse le cadre de *Sein und Zeit*, tout en étant rendue possible par le chemin que l'œuvre dessine.

Que signifie l'être-au-monde, l'*In-der-Welt-sein* ? Le sens de cette expression et la compréhension de la réalité qu'elle recouvre dépendent de l'interprétation de la préposition « *in* ». Comprendre ce « *in* » comme un « dans », au sens où être dans le monde signifierait pour le soi la même chose que, pour un crayon par exemple, être dans le tiroir, c'est, dit Heidegger, passer à côté de la véritable signification de l'*In-der-Welt-sein*. Car ce « *in* » qu'on traduit souvent et à tort par « dans », ne possède pas à l'origine, en latin puis en allemand, cette seule signification. Le « *in* » latin, que l'on

1. SuZ, p. 53.

retrouve en allemand, signifie aussi bien « en vue de », et cet « en vue de » doit être entendu au sens littéral, comme le fait de voir quelque chose, de se trouver en face d'un phénomène. Être au monde ne signifie pas pour le soi être dans le monde, en une relation de type contenant/contenu, comme le poisson est dans l'aquarium ou les allumettes dans la boîte, mais exprime bien plus essentiellement un être-face-à, un être-en-vue-de, un être-en-rapport-à, bref, un *être-à*. Telle est la teneur fondamentale de l'être-au-monde : le rapport à un monde. Nous trouvons ici ce que Heidegger thématise ailleurs, comme nous savons, sous la forme de l'homme configureur de monde. Le soi a un être qui l'ouvre à un monde, ouverture qui lui donne de se constater médiatement comme pris dans ce monde au même titre qu'un étant. Mais pour se saisir comme pris au milieu d'un complexe d'étants, il faut qu'à cet étant soit donné d'apparaître, et ce qui le fait apparaître, c'est la structure du soi comme être-au-monde. Être au monde, cela veut dire être *contre* un monde – dans les deux sens simultanés de l'expression¹ –, être en rapport avec ce monde, être auprès d'un monde, y habiter, y séjourner, tout en demeurant dans une certaine distance qui rend précisément possible un rapprochement. L'animal n'a pas le moyen de se rendre manifeste son monde, mais le soi de l'homme est précisément l'ouverture qui permet à un monde de mondanéiser, d'apparaître sous telle ou telle figure, d'éclore à la vision. Être au monde, ce n'est pas la rencontre de deux substances dont l'une serait dans l'autre, mais l'insigne possibilité pour le soi de se tenir en une structure de mondanéisation qui donne d'apparaître à quelque chose comme un monde. L'être-au est l'espace ouvert pour un contact, il n'est pas un contact, au sens où deux étants entreraient en contact, mais il est *au contact*. L'être-au-monde est cet espace laissé libre afin que l'homme puisse rencontrer un étant. Le soi est originellement con-cerné par le monde : non pas être-dans, mais être-à. Pour se constater comme étant dans, il faut être un être-à. « L'être-à... désigne une constitution d'être du *Dasein*, c'est un *existential*. Ce qui revient à dire que l'expression ne saurait évoquer l'être-sous-la-main d'une chose corporelle (corps humain) « dans » un étant-sous-la-main. L'être-à... nomme si peu une « inclusion » spatiale d'étants sous-la-main que le mot « *in* », à l'origine, ne signifie même pas une relation spatiale ; « *in* » provient de *innan-*, habiter,

1. Au sens où Guित्रy se disait contre les femmes...

avoir séjour ; « *an* » signifie : je suis habitué à, familier de, j'ai coutume de... ; le mot à le sens de *colo*, c'est-à-dire *habito* et *diligo*. Cet étant auquel appartient l'être-à... en ce sens, nous le caractérisons comme l'étant que je suis à chaque fois moi-même. L'expression « *bin* » (« suis ») est parente du mot « *bei* » (« auprès de ») : « *ich bin* » (« je suis ») signifie derechef : j'habite, je séjourne auprès de – du monde tel qu'il m'est familier. *Sein* (être) en tant qu'infinitif du « *ich bin* », c'est-à-dire comme existential, veut dire habiter auprès de..., être familier de... *L'être-à... est donc l'expression existentielle formelle de l'être du Dasein en tant qu'il a la constitution essentielle de l'être-au-monde* »¹.

L'être-au-monde est donc la structure essentielle d'un étant qui dit « je suis », d'un étant qui existe, c'est-à-dire qui est et a rapport à son être. Le soi est en son fond toujours déjà en rapport avec un avoir-lieu, et cet avoir-lieu, ce se-produire d'où l'étant émerge, c'est cela le monde : le concept de monde chez Heidegger ne doit pas être entendu comme l'ensemble des étants, comme un super-contenant incluant tout étant et lui-même étant. Il est au contraire l'origine mystérieuse de l'étant, dont on ne peut pas dire qu'il est, mais seulement qu'il mondanéise : « *die Welt weltet* », comme dit Heidegger en une phrase dont Gadamer rapporte que sa première écoute l'avait fortement impressionné². Être-au-monde, c'est d'emblée être dans la proximité du non-étant et dans l'intimité du surgissement qu'est le monde en tant que tel, monde dont les différents mondes ambiants particuliers constituent les multiples phénoménalisations. Dans *Umwelt*, le *um* désigne ce dont vient s'entourer l'acte de surgissement initial, les divers entours dans lesquels la mondanéisation ou l'advenir d'un quelque chose se drape et se dissimule. Bien loin de coïncider avec ce qui vient au monde, nous assistons au surgissement et à la relativité de chaque *Umwelt*, nous situant ainsi non pas en eux, mais essentiellement à la lisière de leur éclosion. Le fait d'être au contact du monde en général, puis d'être en contact avec l'*Umwelt* particulier dont nous croyons être simplement entourés, montre que nous habitons ailleurs que dans les habitats que nous avons construits et les habitudes qui se sont cristallisées en eux. Tout *Umwelt* est un campement dans le désert du surgissement. L'ipséité est en

1. SuZ, p. 54.

2. Cf. *Cahier de l'Herne* « Martin Heidegger ».

complète unité avec l'éclosion du monde, elle se tient au cœur même de cette venue en présence. *Le moi est dans le monde, mais le soi est au monde.*

Nous sommes *au* monde, nous habitons donc dans une région qui nous rend manifeste le monde auprès duquel nous pouvons être. *Il y a deux significations du concept de monde chez Heidegger : d'une part le monde qui mondanéise, et d'autre part le monde qui est mondanéisé par cette mondanéisation.* C'est parce que nous sommes en liaison fondamentale avec le se-produire du monde au premier sens, c'est parce que nous nous tenons en ce se-produire et participons de son déploiement, que les produits, le monde au second sens, peuvent apparaître ou être confectionnés par l'activité technique du *Dasein* – la technique, comme nous l'avons déjà évoqué, étant une guise du dévoilement. *Il y a donc le monde et le monde ambiant. Cette différence recoupe celle du soi et du moi : le soi est ouvert au phénomène du monde, il se tient en cette mondanéisation, et cette tenue en in-stance dans la manifestation pure lui permet de voir se manifester ce que la manifestation manifeste – l'étant, et lui-même comme étant, soit en sa face ontique, c'est-à-dire comme moi – ainsi que la manifestation elle-même – l'être –, la manifestation manifestant son acte même de manifestation.* Le soi étant donc ouvert au phénomène du monde, cela permet d'abord à un monde d'apparaître et comme la manifestation *se* manifeste, à l'apparaître lui-même d'apparaître (c'est la manifestation au *Dasein* de la mondanéisation comme telle), puis au soi de se comprendre sur le modèle de l'étant qui est apparu, c'est-à-dire comme (un) étant pris en lui, comme moi-sujet. En ce dernier cas, le soi méconnaît qu'il n'est pas un étant intramondain, mais bel et bien être-au-monde. « L'« être-auprès » du monde en tant qu'existential ne peut en aucun cas signifier l'être-ensemble-sous-la-main de choses survenantes. Un « être-à-côté » d'un étant nommé *Dasein* et d'un autre étant nommé « monde », cela n'existe pas. D'ailleurs, nous avons coutume d'exprimer parfois l'être-ensemble de deux choses sous-la-main en disant : « La table est « auprès » de la porte », « la chaise « touche » le mur ». Mais de « contact », il ne saurait ici être question en toute rigueur, non seulement parce qu'un examen plus attentif finit toujours par constater l'existence d'un espace intermédiaire entre la chaise et le mur, mais plutôt parce que la chaise ne peut fondamentalement pas toucher le mur, quand bien même l'espace intermédiaire en question s'annulerait. Pour cela, en

effet, il faudrait que le mur puisse *faire rencontre* « à » la chaise. Un étant ne peut toucher un étant sous-la-main à l'intérieur du monde que s'il a nativement le mode d'être de l'être-à... – que si, avec son *Da-sein*, lui est déjà découvert quelque chose comme un monde à partir duquel de l'étant puisse se manifester dans le contact, pour ainsi devenir accessible en son être-sous-la-main »¹.

Le soi finit par se confondre avec le monde contingent qu'il a ouvert, sans se souvenir qu'il l'a précisément ouvert par sa propre *appartenance* au monde comme mondanéisation. Une signification plus fondamentale de l'expression *In-der-Welt-sein* est encore possible. Le « *in* » signifie bien *auprès d'un monde*, et non pas « contenu dans » ce monde auquel le soi ouvert à l'être donne d'entrer en présence ; cet « *auprès-de* » n'est toutefois lui-même possible que parce que le « *in* » possède une signification d'inclusion, mais à un niveau où le couple contenant/contenu est dépassé, à un niveau ontologique plus profond : il faut être *dans* ou en instance dans le se-produire de la mondanéisation, pour qu'un *auprès-de* puisse être possible, puis pour que cette relation devienne confusion de celui qui est rapport à... dans l'*auprès-de*... et de ce qui est ouvert par le rapport. *Ainsi, le in (dans) ontologique permet un in (auprès-de) ontico-ontologique, qui rend possible un in (au milieu de) ontique.*

Nous avons donc trois niveaux : 1) un niveau ontologique : l'homme se tient dans la mondanéisation, 2) un niveau ontico-ontologique : il est au monde, il établit un rapport avec le monde qui lui apparaît en tant que tel, en tant que mondanéisé, 3) un niveau ontique : l'homme se laisse investir par le mondanéisé qui occulte à la fois la mondanéisation (premier niveau) et la mondanéisation du mondanéisé (deuxième niveau), puis n'évolue plus que dans un environnement (*Umwelt*) d'étants. En d'autres termes : 1) l'homme se tient dans l'être, 2) il est relation à l'étant en tant que tel, c'est-à-dire l'étant en son être et considéré sur fond d'être, 3) il est étant parmi les étants. Le moi, en relation avec le *in* ontique, n'est possible que comme version appauvrie d'un *in* ontologique, dépositaire de l'instancialité (*Inständigkeit*) dans l'être.

Cette différence fondamentale, qui à notre connaissance n'est pourtant jamais signalée, et qui ressort de la simple analyse de ce que contient l'expression « *in-sein* », permet également de

1. SuZ, p. 55.

comprendre les deux caractéristiques du soi dégagées par Heidegger quelques lignes plus loin : la *Sorge* (le souci), condition de possibilité de la *Besorge* (la préoccupation). « Dans l'être-au-dehors tourné vers, ouvert sur quelque chose, est présent ce en direction de quoi s'oriente le souci de la vie : ce qui est à chaque fois le monde. La mobilité du souci a le caractère du commerce [*Umgangs*] de la vie facticielle avec son monde. Le en-direction-de-quoi du souci est l'avec-quoi du commerce. Le sens de l'être effectif et de l'existence du monde se fonde dans et se détermine à partir de ce caractère : ce à quoi le commerce préoccupé a affaire. Le monde est là en tant que ce qui toujours déjà d'une certaine façon est à souci. Le monde est articulé en fonction des orientations possibles du souci comme monde-ambiant [*Umwelt*], monde commun et monde-du-soi [*Selbstwelt*]. Corrélativement, le se-soucier est souci des choses nécessaires [de moyens de subsistance], du métier, des plaisirs, de la tranquillité, de la survie, de la connaissance pratique de quelque chose, du savoir relatif à..., de la consolidation de la vie dans ses fins ultimes »¹. Le souci accorde au soi de faire apparaître un monde auprès duquel il est et auquel il peut se rapporter, dont il peut en un mot se préoccuper, préoccupation qui peut donner lieu à une perte du soi dans ce moi substantiel qui est corollaire d'une ipséité ne se désirant concernée que par l'é-vident et ne se croyant destinée qu'à l'étant, à l'inquiétude quotidienne et à l'affairement domestique. Ce moi détaché de sa source n'est qu'un reflet dérivé de l'activité transcendante de l'ipséité. Il s'entête à n'être qu'un étant. Heidegger l'appellera le *On* afin de souligner qu'il n'y a dans la communauté des différents moi qu'une multiplicité d'étants tous semblables et partant indifférents, détournés de leur sol natal et s'éparpillant en tous sens afin d'occulter l'obscurité initiatrice des choses et de retrouver quelque chose comme un lieu d'habitation dissimulant l'étrangeté, tous portés par la dynamique d'éclosion de ce sol déserté, tous tournés vers l'immédiatement consommable, vers l'éparpillé et non vers l'éparpillement, tous demeurant à l'épiderme de cette pulsation dévoilante et ne s'appréhendant pas comme un tel épiderme, ce qui seul leur permettrait cependant d'apercevoir ce flot ontologique dont ils sont l'écume.

Nous comprenons mieux à présent l'unité processuelle de l'ontologique et de l'ontique, ainsi que l'unité du soi et du moi, de la

1. IPA, p. 21.

compréhension d'être et de l'affairement quotidien. « De telles tribulations ne sont ontiquement possibles, de même que « l'insouciance » et « l'enjouement », que parce que le *Dasein* entendu *ontologiquement* est souci. C'est parce que l'être-au-monde appartient essentiellement au *Dasein* que son être à l'égard du monde est essentiellement préoccupation »¹. Cette compénétration de l'être-auprès-de-l'étant, c'est-à-dire de l'être-en devancement-de-soi, et du souci est soulignée par les *Prolegomena* comme dépassement de l'intentionnalité. Le se-diriger-vers caractéristique de l'intentionnalité trouve lui-même son fond dans le devancement-de-soi propre au *Dasein* défini comme souci ; c'est pourquoi « du phénomène du souci en tant que structure fondamentale du *Dasein*, on peut montrer que ce qu'en phénoménologie on a saisi comme intentionnalité, et la manière dont on l'a saisi, est fragmentaire, un phénomène simplement vu du dehors »². L'intentionnalité vécue de l'intérieur, dans la facticité du soi, est l'être-auprès-de-soi que rend vivant le souci. C'est de cette façon que le souci se caractérise lui-même comme être-au-monde, se dégageant ainsi de sa dimension préoccupée pour mettre en relief sa propre portée ontologique par le dégageant potentiel du rapport à la mondanéisation du monde ou à l'être de l'étant.

Le soi est auprès du monde, mais il est aussi *dans* l'être-auprès-du-monde, ce que laisse entendre à une écoute attentive cette expression contractée qu'est *In-der-Welt-sein* : à la fois *in Sein*, dans l'être, *in-sein*, être-dans, et *in-der-Welt*, (ouvert) *au* monde comme tel. « Ce phénomène est toujours déjà « vu » lui-même d'une certaine manière en chaque *Dasein* »³ ; « Le *Dasein* ne peut être sans que ce phénomène ne soit chaque fois déjà découvert à son entente de l'être »⁴. Il y a donc une double épreuve de l'être-au-monde : ontique et ontologique (cette distinction produit la différence facticielle entre le souci pris dans la préoccupation, et le souci se gardant lui-même dans son inquiétude ontologique). Car il y a une structure mondanéisante toujours déjà découverte qui permet la

1. SuZ, p. 57 : « Dergleichen ist ontisch nur möglich ebenso wie « *Sorglosigkeit* » und « *Heiterkeit* », weil *Dasein* ontologisch verstanden *Sorge* ist. Weil zu *Dasein* wesentlich das *In-der-Welt-sein* gehört, ist sein *Sein* zur Welt wesentlich *Besorgen* ».

2. GA 20, p. 420.

3. SuZ, p. 58 : « [weil] dieses Phänomen immer schon in jedem *Dasein* in gewisser Weise selbst « *gesehen* » wird ».

4. *Ibid.*

découverte des mondes. On retrouve ainsi, chez Heidegger, sous la forme d'une différence entre l'ontique et l'ontologique, la millénaire amphibologie du mot « monde », confusion consacrée par la langue latine où ce mot signifie à la fois la nature, source productrice de tout étant et de tout monde, et un monde parmi d'autres¹.

Cette notion d'être-au-monde nous permet de faire un pas de plus par rapport à la structure du soi que nous avons déterminée lors de la lecture de Kant. Le soi projette un monde face à soi-même, et ce monde finit par refléter la structure la plus intime du soi. *La projection peut ainsi projeter dans son projeté cet acte même de projection qu'elle est*. Et c'est à ce moment là que le jaillissement du monde, ou le monde comme jaillissement, peut se donner comme tel, dans son être-surgissant. Nous avons alors déjà souligné que ce que le soi trouve devant lui-même par son propre agir projectif (par sa temporalité) n'est rien de subjectif, puisqu'il possibilise toute subjectivité, dépasse le soi et le possède. Or, ce qui possède le soi, cela précisément le surplombe : le soi est jeté en son propre être qui est l'être face auquel il se constitue comme tenue-de-rapport. Le soi reçoit son être, la structure du soi n'a donc rien de subjectif mais dépasse toute subjectivité. Cette structure n'est donc pas dans le soi, mais au-dessus du soi, elle l'encercle. Le sujet n'a pas l'initiative de sa propre visée intentionnelle : sa structure projective dépend de la proximité de l'être qui ouvre le soi à l'étant en tant qu'étant.

La *Rückstrahlung* – concept par lequel Heidegger caractérise la structure projective de la subjectivité humaine – désigne l'initial rayonnement d'être qui atteint le *Dasein*. Dans la compréhension d'être, le soi est touché par une radiation première, la radiation de l'obscurité du sans fond dont surgit l'étant en totalité : c'est pourquoi il y a bien « rayonnement en retour » ou « re-flection », *Rückstrahlung*, car la subjectivité est préalablement immergée dans l'élément de l'être, à partir duquel seulement elle fait retour sur ce que cette précompréhension ontologique lui ouvre. C'est elle qui rend possible, selon le dessin d'un cercle paradoxalement ouvert, c'est-à-dire d'une parabole, la sphère plus réduite de la *Reflexion*, qui n'est possible qu'après l'ouverture de l'étant. La *Rückstrahlung*

1. Cf. par exemple le double usage qui est fait du mot *mundus* chez Lucrèce, à la fois notre monde (mortel et fini) et l'univers en son principe, son essence, comme *natura rerum*.

établit une réciprocité de rayonnement entre le soi et l'être, au point que la visée projective du soi se voit elle-même en face d'elle-même comme dépassant le soi et donc créant le mouvement d'émergence lui-même. Quand le soi voit son propre voir, quand il a connaissance que ce voir l'enveloppe et qu'il n'en a pas l'initiative, il comprend que, s'il projette, c'est parce que l'être phénoménalise. Le soi retrouve devant soi, à l'état de jaillissement pur, son propre mouvement de projection qui, ne lui appartenant pas mais lui-même lui appartenant, vient s'attester comme l'encerclant.

Le soi ne tient pas sa propre structure de soi-même. Il la retrouve devant lui et derrière lui, comme un destin, comme ce qui le gouverne en son ipséité. La conséquence de ce phénomène est donc la suivante : cette structure, le soi ne la tient pas de son intérieur, mais son intérieur lui-même se déploie grâce à ce que son extériorisation permanente et transcendantale lui met sous les yeux. Ce qu'il a sous les yeux, ce n'est pas fondamentalement lui-même en son intimité, mais c'est cette intimité qui est l'instrument déployant d'un déploiement encore plus originaire, un déploiement qui n'est pas à l'intérieur du soi, mais en qui le soi est pris, le déploiement que le soi a précisément devant soi. La projection d'être que le soi peut penser est la même que celle qui le constitue, mais c'est la primauté de l'une sur l'autre qui se trouve inversée par le concept d'être-au-monde. Dans l'être-au-monde, c'est le monde qui mondanéise, et le soi reçoit son essence mondanéisante de cette mondanéisation originaire. Par un *renversement nécessaire*, le fond structurel du soi a son origine dans ce que ce fond structurel fait précisément apparaître : si le soi subit son propre être, si cet être le dépasse, alors cet être ne surgit pas seulement du soi, mais c'est le soi qui est en lui et se déploie lui-même selon un déploiement qui reçoit son essence déployante d'un déploiement plus essentiel. La projection ne vient donc pas du sujet, mais du monde lui-même : c'est ce que nous apprend l'être-au-monde, et c'est ce que signifie la fameuse phrase « *die Welt weltet* », « le monde mondanéise ». Le sujet de la phénoménalisation n'est pas le soi mais l'être, même si le soi est requis par ce processus. La mondanéisation du monde possibilise l'être-projetant du soi, et non l'inverse. Et c'est justement parce que cet être-projetant du soi dépasse le soi qui n'a pas choisi d'être un tel être, qu'il faut en tirer la pleine conséquence en plaçant cet être tout autour d'un soi qui s'enracine dans une vérité plus grande que lui.

Mais voyons d'abord comment le soi se déploie comme souci.

Le souci (*Sorge*) est la structure fondamentale du *Dasein* : les autres existentiels qui seront thématiques après lui en sont la déclinaison. La première section de *Sein und Zeit* s'attache à l'explicitation de cet existentiel, la seconde établit son horizon transcendantal comme temporalité originaire. Le souci est la façon dont l'existence et la mienneté prennent corps. Heidegger examine la manière dont le soi déploie son souci.

Notons d'emblée que le souci ne s'apparaît lui-même à lui-même que dans un second temps, puisque dans un premier temps le souci est préoccupation : capté par l'étant qui fait directement rencontre, il demeure englué dans cet étant dont sa propre structure rend possible transcendantale et donc inconsciemment l'apparition. « La préoccupation » est « le fait de rendre présent »¹. Mais comment le souci fait-il apparaître quelque chose ? Tout simplement en étant lui-même, en étant son propre déploiement : ce dernier fait du soi un projet. Souci et projet sont rigoureusement indissociables. Dans le projet est contenue une première forme de totalité structurelle pour le *Dasein* existant et toujours mien, une totalité se donnant comme unité ouverte ou unité d'ouverture ; il est en effet manifeste que, dans le projet, le soi a rapport à son être, c'est-à-dire simultanément à soi et à l'être : le soi est ouverture et reprise de soi dans cette ouverture même.

Le projet projette un étant dans l'avenir, il se *rapporte* ainsi à un étant futur, à un étant en son être et dont l'être est analysé pour répondre à ce que le soi désire en faire pour soi-même ; le projet est donc compréhension de l'être ou existence. Mais il se trouve que cet étant projeté par le projet n'est autre que moi-même : le projet du souci se représente le sujet en même temps que l'étant futur, il se représente ce qui est prévu à son égard : le soi à tel ou tel moment de l'avenir, dans telle ou telle situation voulue ou non, aux prises ou en possession de tel ou tel étant. Le soi se met à distance de soi-même et s'affuble de plusieurs attributs dont il aimerait (ou non) pouvoir obtenir la réalisation. Le projet, c'est le soi qui se rapporte à soi en anticipant sur un état dans lequel il souhaite se voir à un moment plus ou moins proche dans le temps. L'homme est en son être un être des possibles, et l'ipséité du *Dasein* consiste en ce que « dans son être [il] s'est à chaque fois mesuré à une possibilité de

1. GA 19, p. 634.

lui-même »¹. Le sens de l'*ipse* est cette possibilité en tant que possibilité de soi. Je me suis toujours déjà projeté en avant de moi-même, selon un choix plus ou moins fondamental concernant mon propre être, et en cette projection, je suis à la fois rapport à l'être et rapport à moi, simultanément et en un même acte *Existenz* et *Jemeinigkeit* : j'incarne la structure du *Dasein* comme être pour qui, à chaque fois, il y va de *son être*. Dans le rapprochement des deux termes « sien » et « être », nous avons cette unité des deux existentiels, unité qui se retrouve dans la préoccupation quotidienne dont nous voyons qu'elle est entièrement rendue possible par l'horizon transcendantal du souci comme synthèse des deux existentiels initiaux : je me vois moi-même à l'avenir (proche ou lointain) dans telle situation. Ce qui constitue le *Dasein* en *ipse*, c'est qu'en lui il y va (existence) de lui-même (mienneté). Le *Dasein* est l'étant pour lequel il y a de l'étant, l'étant caractérisé par son ouverture à l'être, mais cet « il y a » est inséparable pour lui d'un « il y va » : dans le commerce avec l'étant en général, il y va pour lui de l'être de cet étant qu'il est. Le fait pour le *Dasein* d'être concerné par l'étant est inséparable de celui d'être concerné par soi-même.

La structure du projet en tant que tel se manifeste par l'émergence d'un monde : le *Dasein* tisse son environnement. « Le « monde », au sens ontologique, n'est pas une détermination de l'étant que le *Dasein* n'est essentiellement *pas*, mais un caractère du *Dasein* lui-même »². Le monde est le corrélat du projet du *Dasein*, l'aménagement de l'étant par son souci. L'être-au-monde rend possible que le *Dasein* se manifeste comme projet. Dans le projet, le soi projette un étant souhaité par lui-même dans l'avenir. Il se représente un but plus ou moins précis ; même l'absence de but est un but puisqu'en cette absence le soi s'est choisi comme abandonnant sa vie au gré des choses ; il se laisse ainsi transporter par les étants auxquels il renonce à appliquer une marque précise – ce qui est cependant encore leur imprimer la marque de la jouissance sans effort que le soi désire obtenir à partir de ces étants dont la menace et l'étrangeté sont à tel point désarmées qu'ils sont devenus de purs disponibles auxquels il n'est aucunement besoin d'imprimer

1. SuZ, p. 191 : « *Das Dasein hat sich in seinem Sein je schon zusammengestellt mit einer Möglichkeit seiner selbst* ».

2. *Ibid.*, p. 64 : « « *Welt* » ist ontologisch keine Bestimmung des Seienden, das wesenhaft das Dasein nicht ist, sondern ein Charakter des Daseins selbst ».

une marque, et à la souplesse desquels une volonté de confort total est considérée pouvoir se fier.

La pure absence de projet n'existe pas ; dans le pur se-laisser-vivre, on s'est toujours déjà projeté soi-même par-delà les choses ambiantes auxquelles on applique à chaque fois un horizon d'apparition sans lequel elle ne viendrait pas en présence. Le souci de l'individu « sans soucis » se projette par-delà les choses de telle sorte que celles-ci sont convoquées à être disposées pour le bon plaisir de celui qui, loin de renoncer à tout projet, projette un moi tellement sûr de lui et dominateur, que tout étant est considéré comme lui étant toujours déjà soumis sans qu'il ait plus rien à viser à leur endroit, se donnant ainsi l'impression de ne plus rien projeter. Le projet de l'hédoniste postmoderne se présente comme une absence de projet, mais cette absence de projet est en fait la projection devant soi de l'image d'un moi blasé se considérant comme rempli et comme pouvant toujours l'être à l'avenir par l'étant dont la disponibilité ne fait jamais défaut. Le soi ne projetant plus est le signe que le projet jette l'image d'une réalité fixe : le moi substantiel dont la réflexivité centripète ingère l'étant jusqu'à satisfaction ; le moi « sans projet » désigne l'envoi par-delà l'étant d'une substance réflexive pour qui toute réalité est absorbable en son bon plaisir. Le soi continue de projeter, c'est là son être, mais il produit par son activité projetante une image inadéquate de lui-même, c'est-à-dire le projeté d'un moi toujours déjà réalisé et n'ayant plus rien à souhaiter que d'alimenter cette subjectivité qui se projette en deçà d'elle-même comme une structure non projective, comme un moi replet.

L'hédonisme est un souci qui ne s'apparaît plus à lui-même. Souci, comme le remarque Heidegger, veut toujours dire souci de soi, à tel point qu'il y a là un pléonasme. Tant que le souci projette encore quelque chose, il veut réaliser un état de soi-même toujours en avant de soi-même, il se considère comme en devenir, en brigue ; il projette devant soi un soi qui montre au soi projetant qu'il lui manque ce pour quoi il peut précisément désirer quelque chose. Quand le soi ne désire plus rien, c'est le symptôme d'un souci qui toujours projette (puisque l'homme n'arrête de désirer qu'une fois mort), mais qui ne projette rien, comprenons : qui ne projette devant soi qu'un soi non projetant et ne souhaitant rien puisque apparemment entièrement rassasié. Le souci projette une image de soi dans l'avenir ; s'il ne souhaite rien, c'est qu'il se projette comme

n'ayant rien à souhaiter, ce qui nous en apprend long sur la façon dont l'essence du soi est alors conçue : comme une sphère attirant tout en son orbite, un astre repu ou à repaître quand il est en passe de ne plus l'être. Il ne souhaite plus que soi, dans un éternel retour de sa substance comme telle, il se satisfait de lui-même et ne désire que la conservation de ce soi. Il se projette lui-même comme coupé du fait de projeter. La forme et le contenu sont séparés : le soi se veut lui-même comme retour de soi-même en l'état, il souhaite que toute chose vienne à lui pour le conserver dans sa passivité jouisseuse, pour lui donner un petit plaisir pour le jour et un petit plaisir pour la nuit. Il se projette et se place en sa substantialité comme calme sous-jacence polarisante de chaque chose, il projette sa propre quiétude dans les choses, désamorce leur opacité, et n'est heureux que pour autant qu'il retrouve autour de lui cette structure monolithique et sans problèmes. Le soi projette alors un moi et non un soi ; la compréhension qu'il prend de lui-même est inadéquate ; il vit en deçà de ce qu'il est. Il se projette comme une structure fermée, véritable pompe aspirante du réel ; mais le contenu qu'il se donne ainsi est indûment séparé de ce qui lui permet d'apparaître, à savoir le vouloir inhérent au souci.

Dans le représenté, le fait de se représenter est oublié ; dans le souhaité, le fait de le souhaiter est mis en retrait. Or, ce désir profond de soi fait tout de même partie intégrante du soi qu'on se représente alors : on peut l'occulter mais pas l'anéantir. Quand je veux réaliser mon soi dans le sens d'un moi inerte au plaisir duquel toute chose est assignée, cette volonté de réalisation elle-même ne doit pas être abstraite du soi que je me représente, sinon le soi dévale dans l'*Uneigentlichkeit*. L'hédoniste veut son moi, mais ne voit pas que ce moi possède par là même une structure projective qui, restant à l'arrière-plan et ne se présentant pas à sa conscience immédiate, n'en demeure pas moins présente de manière insigne. L'hédoniste est donc transbahuté entre la présence du projet qui gouverne son soi, et le soi qui s'apparaît à lui-même comme ne désirant rien. Le projeté ne reconduit pas en ce cas la dynamique de projection. C'est bien la raison pour laquelle l'attitude de l'hédoniste postmoderne est toute faite de la soucieuse volonté de n'être jamais troublée par le moindre impédiment : il projette avec une force inouïe le moi comme un champ d'où doit être absent et ne doit point pouvoir filtrer le moindre stimulus qui, déséquilibrant la fragile sphère de son confort, pourrait le forcer à sortir de soi ou à entrer en projet

pour rétablir l'équilibre menacé. L'attitude de l'hédoniste est toute composée d'une tranquillité apparemment bien établie et d'une imprévisible nervosité. C'est une sérénité crispée, une affabilité aigrie, une nonchalance caractérielle, un flegme que la moindre épreuve renverse et fait envoler. « Bec ouvert, cœur ténu, plumeux près de la lampe, / Il voulait échapper au déluge du soir »¹. C'est pourquoi le soi hédoniste s'entoure d'un environnement familial, sécurisant et confortable, afin que toute sollicitation extérieure ne puisse jamais l'atteindre que de manière fortement affaiblie, de même qu'un aérolithe qui pénètre dans l'atmosphère se désintègre avant d'arriver sur l'écorce terrestre ou ne parvient à cette dernière qu'en morceaux. C'est également pourquoi l'information et la télévision (c'est-à-dire vision à distance, sans implication ni conséquences) prennent tant d'importance dans la vie quotidienne de la personnalité hédoniste, lui donnant la satisfaction d'assister de loin au malheur dont il n'est pas la victime et lui permettant de jouir de tout ce à quoi il échappe dans son bonheur organisé : « *Suaue, mari magno turbantibus aequora ventis, e terra magnum alterius spectare laborem ; non quia vexari quemquamst iucunda voluptas, sed quibus ipse malis careas quia cernere suaue est* »². Tout hédonisme mercantile demeure toujours associé à une société du spectacle, du télé-visuel.

Nous constatons par conséquent l'inaliénable présence d'une structure projective au cœur du soi. Le soi est souci, même quand il dit ne se soucier de rien ; du moins se soucie-t-il alors de son absence de souci, aux gémonies duquel sera voué le moindre facteur troublant susceptible de remettre en cause cet équilibre âprement et sauvagement aménagé.

Le *Dasein* projette donc depuis le fond de son être et dans tous les cas une structure mondaine. Le soi a un monde ; ce monde, c'est ce qui est tracé, dessiné par son projet. Tout étant apparaît dans l'horizon constitué par ce projet préalable. Le soi veut quelque chose, ce vouloir projette une organisation dans laquelle chaque

1. SUPERVIELLE, *Rayon vert*, in *Le forçat innocent*, *Œuvres poétiques complètes*, p. 283.

2. LUCRÈCE, *De rerum natura*, Livre II, vers 1-2. Trad. Ernout : « Il est doux, quand sur la vaste mer les vents soulèvent les flots, d'assister de la terre aux rudes épreuves d'autrui : non que la souffrance de personne soit un plaisir si grand ; mais voir à quels maux on échappe soi-même est chose douce ».

chose sera mise à sa place en fonction du projet déterminé depuis le début, et apparaîtra en son aspect. Nous projetons les catégories propres à chaque monde au sein duquel tel étant peut apparaître comme ayant telle utilité pour mon souci : par exemple, le marteau et la scie apparaissent sous cet aspect précis et se tiennent comme tels dans l'atelier du bricoleur dont le souci est précisément de bricoler. Jusqu'au moment où le vouloir saisit dans le monde et comme le monde même la structure projective qui le parcourt ; le monde apparaît alors dans son surgissement, et ce surgissement comme permettant au projet du *Dasein* d'être le surgissement qu'il est.

Mais avant de se comprendre selon sa vérité, le soi impose une structure particulière au monde qu'il dessine, et n'apparaît que sous la forme d'un être préoccupé par une situation ; le soi est alors préoccupation (particulière). La *Sorge* demeure d'abord voilée en son essence et n'apparaît que comme souci *de quelque chose*, ce que marque bien le « *Be-* » de *Besorgen* qui signifie grammaticalement la *transitivité* du verbe : la préoccupation, *Be-sorgen*, c'est le se soucier *de quelque chose*, et non le pur projet pour soi. Le souci ne peut donc dans un premier temps s'apparaître à lui-même en sa structure, il ne se connaît qu'à travers ce dont il se soucie. Le souci donne lieu à une préoccupation qui, perdue en son objet, perd son propre sens d'être. Il n'apparaîtra comme pur souci privé d'objet au sens ontique du terme, que dans l'être-à-la-mort, où la structure projective se manifesterait en sa nudité, le *Sein-zum-Tod* laissant apparaître le *Sein-zu* en sa pureté. Pour l'instant, la structure projective est absorbée par l'ob-jet de son pro-jet. Quand bien même l'objet du projet n'apparaîtrait point comme l'essentiel de la préoccupation, ce serait alors le sujet de cette préoccupation qui se donnerait comme le terme essentiel : je me soucie de telle ou telle chose, mais à travers cela je me soucie de moi-même. Le souci de soi est la structure de toute phénoménalisation d'objet : c'est en fonction de moi et de mes projets que les étants apparaissent. Même s'il y a là une avancée dans la réflexion, le sujet apparaissant comme point focal du souci et donc comme susceptible de prendre conscience de sa finitude ontologique et de son *Dasein*, cette centration sur le sujet reste encore grandement dérivée, puisqu'elle laisse sous-entendre que le sujet est à présent l'*objet* du souci – autrement dit que le sujet est pris comme un étant puisqu'il a pris la place de l'étant précédent – et que le schéma précédent est

toujours présent ; sa structure est comprise comme une structure ontique. La forme évolue mais le fond reste le même.

Le souci est alors compris à juste titre comme étant souci de soi, mais pas comme souci du soi en sa vérité. Le soi en question est alors un simple moi que le souci vise, oubliant de se viser lui-même comme visant un moi. Le souci oublie que le moi qu'il vise est composé de cette visée même qui lui donne la possibilité de se ramener à soi. Seul le point d'arrivée est enregistré, mais pas le chemin qui sans cesse permet d'y être amené. Le soi peut bien comprendre que tout se rapporte à lui, mais il tombe alors dans le subjectivisme le plus naïf s'il ne remarque pas que ce soi qu'il est est toujours d'abord ouvert à l'extériorité avant de pouvoir revenir vers soi, et que cette structure dépasse la distinction sujet/objet. La totalité de ce à quoi j'ai affaire se rapporte à moi, qui aménage ma vie en fonction de ce que je crois être, mais jamais à moi en tant que je rapporte tout à moi, jamais à moi en tant que je projette et en tant que je suis pour cela toujours déjà au dehors auprès de l'étant en son être en même temps qu'auprès de moi. Je ne me manifeste pas que je suis dans tout projet auprès de moi-même parce qu'extérieur à moi, ne pouvant me représenter moi-même en une posture future que parce qu'un espace est laissé libre pour une telle projection. Si le soi n'est plus vu comme ce qui rapporte tout à *soi*, mais comme ce qui *rapporte* tout à soi, s'il se voit en tant que projetant (et projetant même et surtout quand il projette vers soi-même), alors le pôle d'attraction qu'il croit être se manifeste bien plutôt comme un pôle transcendantal de répulsion, comme un être-en-dehors-de-soi fondamental. Le soi est souci, mise en jeu de soi dans un projet, et ce projet qu'est le soi fait apparaître, médiatement, l'objet et le sujet.

Le soi ramène tout à soi, mais il peut le faire en se comprenant lui-même comme un moi ou comme un soi, en ramenant toute chose à soi, dans le premier cas, comme ustensile pour un sujet, ou, dans le second cas, comme manifestation pour une ipséité dont l'être est projetant ou être-au-dehors au sein de l'horizon duquel les étants n'apparaissent plus comme de simples ustensiles voués à la consommation ou à l'aide à la consommation, mais se dévoilent dans le mystère de leur présence, corollaire immédiat du mystère de l'être-au-dehors de cette ipséité.

Il est donc donné une structure mondaine préalable, qui devance toute apparition d'étant, y compris celle du moi. Cette structure projetée par le souci n'apparaît pas d'emblée comme

mondanisation, ce qui n'est possible qu'au moment où le soi projette sa propre projection de soi – cet acte de projection sur lequel il est posé et qui constitue l'être dont il est tissé –, et comprend cette projection comme l'être en qui il est jeté. Le souci ne fait pas apparaître de prime abord pour la pensée le monde en sa mondanisation, mais un monde. L'important est de souligner la prééminence fondamentale du souci dans l'apparition des objets. Dans l'analyse de la préoccupation, Heidegger insiste sur cette structure essentielle du souci. Tout projet précède la manifestation de la chose, comme nous le montre la célèbre méditation sur l'ustensile, qui ouvre l'analytique existentielle : « L'étant [...] utilisé ne devient accessible qu'à condition de se transporter dans une telle préoccupation »¹. La préoccupation elle-même, en tant que structurée fondamentalement par le souci, permet à quelque chose comme un outil d'apparaître. L'outil, c'est l'étant réduit à la sphère subjective, c'est ce qui m'apparaît et que je découvre en m'en servant, ce qui s'offre comme étant à-portée-de-la-main (*Zuhanden*²) pour une préoccupation dont le projet l'a précédé. Ainsi la modalité principale de l'objet se révèle-t-elle comme un *Zeug*, dit l'allemand, c'est-à-dire un « machin », un « truc », dont l'être est finalement indifférent à la préoccupation pourvu que cet objet puisse se plier à l'horizon auquel celle-ci entend l'assigner. La

1. SuZ, p. 67 : « *Das [...] Seiende [...] wird zugänglich in einem Sichversetzen in solches Besorgen* ».

2. À propos des termes *Zuhanden* et *Vorhanden*, ou *Zuhandenheit* et *Vorhandenheit*, il nous semble que nous pourrions traduire le premier registre (celui de la *Zuhandenheit*) par l'être-à-la-main puisque Heidegger désigne par *Zuhandenheit* l'état d'un étant considéré par un *Dasein* visant et atteignant en lui l'usage, et le second registre (la *Vorhandenheit*) simplement par l'être-devant-la-main puisqu'il s'agit pour Heidegger de viser l'horizon de la main ou de la maniabilité (bref, la généralisation d'une *Zuhandenheit* thématifiée par la science), assigné par le *Dasein* à l'étant. *Zuhandenheit* et *Vorhandenheit* sont la même chose à la généralisation près ; ils sont une même nature de rapport du soi à l'étant ; il n'y a en ces deux états de l'étant envisagé par la préoccupation qu'une différence de niveau de visée, l'un prenant concrètement en main l'étant à chaque fois particulier et l'autre dessinant un horizon thématique de maniabilité de l'étant en totalité. La *Vorhandenheit* est la thématification scientifique de l'expérience manuelle quotidienne (*Zuhandenheit*). Par souci de trouver des points de classicisme et de ne pas compliquer à discrétion des débats dont l'enjeu n'est pas toujours vital, nous entérinons cependant la traduction de E. Martineau (être-à-portée-de-la-main et être-sous-la-main) qui, une fois bien regardée et malgré l'effort que sa nuance demande, demeure fidèle à ce qui est ici en question.

visée de l'acte, le but, devance perpétuellement celle de l'objet, qui n'apparaît qu'au sein du système de renvois posé par la préoccupation. Ainsi, un crayon, c'est un « machin » pour écrire, c'est-à-dire quelque chose d'ontologiquement indifférent pour le sujet, une cause occasionnelle de l'acte projeté d'écrire. De même, le projet de marteler précède la manifestation du marteau comme marteau. L'être du crayon ou du marteau, c'est ce que je découvre en m'en servant, en les pratiquant. « Les Grecs avaient, pour parler des « choses », un terme approprié : πράγματα, c'est-à-dire ce à quoi l'on a affaire dans l'usage de la préoccupation (πρᾶξις). Cependant, ils laissèrent justement dans l'obscurité le caractère ontologique spécifiquement « pragmatique » des πράγματα et déterminèrent « d'abord » ceux-ci comme « simples choses ». L'étant qui fait rencontre dans la préoccupation, nous l'appelons l'*outil*. Ce que l'on trouve dans l'usage, ce sont des outils pour écrire, pour coudre, pour effectuer un travail manuel, pour se déplacer, pour mesurer »¹.

Tout se passe donc comme si le génie de la langue grecque demeurerait impensé : tous les penseurs, y compris les Grecs eux-mêmes, oublient ce que cette langue donne à penser, autrement dit que les choses sont essentiellement des πράγματα, inséparables de leur pratique, de leur emploi ou de leur usage, que les choses n'apparaissent qu'au sein d'un projet qui situe et ordonne chaque chose à sa place en vue d'obtenir un effet, et en cet effet le maximum d'efficacité. Une pluralité d'ustensiles coordonnés les uns aux autres est ainsi totalisée par un projet fondatif. Chaque outil appartient à un système d'outils et de significations. Telle chose n'a de sens qu'en tel contexte, qu'en tel aménagement prévu pour la réalisation d'un but. Il n'y a pas de marteau sans clou, et ni l'un ni l'autre sans la volonté d'accrocher un cadre, etc., le tout étant voulu en dernière instance pour le confort du *Dasein* préoccupé qui recherche, comme s'il était en un perpétuel danger qu'il voudrait à tout prix occulter, la plus complète sécurisation de soi-même à travers la planification de son monde. Le *Dasein* préoccupé (dans tous les sens du terme) rapporte ainsi tout à soi en vue de cela ; jusqu'au moment où, anticipant sur sa propre mort et éprouvant sa propre finitude, se rendant compte que tout projet conduit quoi qu'il arrive à la mort, réalisant que ce à quoi il rapporte toute chose, à

1. *Ibid.*, p. 68.

savoir lui-même, est un gouffre, la totalité de son environnement, dont la précarité ontologique devient dès lors manifeste et qui apparaît posé sur un fond-sans-fond, s'effondre. La totalité de l'étant transparaît désormais comme flottante et suspendue dans le vide. L'étant se montre dans la vérité de son être, c'est-à-dire *comme* étant, dans l'étrangeté de son « est » et le mystère de sa présence. L'outil se manifeste ainsi comme un « qui est », dans la massivité de son endémique évanescence. La venue du soi à soi en son propre, comme finitude, comme porteur de l'intimité au vide, donc comme précipice interne, s'accompagne de la révélation du fond-sans-fond de l'étant : le soi voit en face de soi cette énigme qui le traverse et lui donne d'être la compréhension d'être qu'il est. Être tissé de cet être qu'il précomprend, c'est être effectivement tissé de nuit.

Cette proximité de l'inquiétant est occultée par l'univers d'outils dont le soi s'entoure. « À l'être de l'outil appartient toujours un complexe d'outils au sein duquel il peut être cet outil qu'il est. L'outil est essentiellement « quelque chose pour... ». Les diverses guises du « pour... », comme le service, l'utilité, l'employabilité ou la serviabilité, constituent une totalité d'outils. Dans la structure du « pour... » est contenu un renvoi de quelque chose à quelque chose »¹. La structure du « pour... », de l'en-vue-de, qui fait de l'outil un simple « machin pour... », c'est le projet du souci, projet qui ordonne et organise chaque ustensile dans une totalité de renvois. Le projet imprime partout sa marque ; il permet l'émergence d'un monde ambiant, il est une véritable structure de sens préexistant à toute manifestation de l'être d'un objet. L'être de cet objet est pour le moment, dans l'analyse de ce phénomène dérivé du souci qu'est la préoccupation, réduit à son employabilité.

Pour la préoccupation quotidienne, l'étant est réduit à sa seule fonction et dissimulé en son être par cette fonction. Il n'apparaît pas en son être, mais possède toutefois un sens d'être fourni par le souci. Chaque étant ne se tient pas encore en tant qu'étant, dans la nudité de son surgissement, il est à portée de la main pour une préoccupation. L'être du marteau est « su » par le fait de marteler, est déterminé par sa correcte manipulation ; son être, c'est donc ce qui tombe sous la main. Le rapport aux choses n'est jamais aveugle, mais clair-voyant, c'est-à-dire qu'il se trouve toujours déjà au sein

1. *Ibid.*

d'une lumière inaperçue et inobservée qui n'en demeure pas moins la source de tout phénomène. La possibilité d'une manipulation des choses vient de ce rapport ; elle implique un savoir-faire qui est en vérité et originairement un savoir-voir. Ce savoir-voir détermine une totalité préexistante au sein de laquelle les objets prennent place. Chaque regard particulier sur un objet provient d'une vue plus large, globale et globalisante, d'un *pan-orama* de l'environnement à l'intérieur duquel cet objet peut *avoir lieu*. C'est ce que Heidegger exprime en affirmant que toute préoccupation est circon-specte, ce qui signifie que la vue du tout, regard synoptique, *circum-spectare*, précède la manifestation des parties, de même que, dans l'espace ou dans le temps, l'apparition voilée de ces totalités synoptiques seule autorise que soit opéré leur indéfini morcellement.

Dans ce primat du souci, nul subjectivisme possible, puisque la structure du soi n'est pas un soi : elle est l'appel de l'être qui rend le *Dasein* présent en nous et en qui nous sommes présents à nous. En outre, la résistance des choses peut se faire sentir de manière expresse : il suffit pour cela qu'un outil se détériore, et la sphère subjective aménagée par la préoccupation circon-specte éclate aussi facilement qu'une bulle de savon. Si un ustensile ne fonctionne plus, ne trouve plus sa place, alors la place apparaît en sa vacuité, ainsi que l'inquiétante étrangeté de la présence à l'état pur ; l'ustensile détérioré demeure inutile puisque inutilisable, il devient encombrant, gênant, provoque un embarras et fait apparaître ainsi toute la rugosité primordiale et toute l'originelle absence de malléabilité de son être-présent. L'ustensile inapte apparaît comme un étant, l'ustensile inutilisable est de l'étant en sa contingence la plus brute. Le projet de la préoccupation s'apparaît alors pour lui-même face à du non-maniable, et le moi qui impose aux choses la significativité du monde qui l'arrange se trouve en relation avec de l'étant imperméable au vouloir. Le moi comprend la fragilité de ce qu'il détermine comme étant son monde et la pauvreté du système de renvois que sa préoccupation a projeté. La préoccupation rencontre l'obstacle pur, le monde en sa mondanéité et non plus son monde ambiant. Le *Dasein* se trouve obligé de glisser à un autre niveau de lui-même, un niveau plus profond, un niveau transcendantal originaire qui possibilise l'apparition de ce niveau dérivé qu'il se trouve sommé de dépasser. Le *Dasein* se découvre à lui-même au niveau du soi et du souci qui l'arrache au niveau borné du moi et de la préoccupation. La sphère dérivée dans laquelle se trouvent les

concepts de moi, de préoccupation et de monde ambiant, tous liés entre eux, laisse la place à ce qui la sous-tend en sa dynamique même, à la co-originarité du soi, du souci et du monde.

« La structure de l'être de l'étant à-portée-de-la-main comme outil est déterminée par les renvois. L'« en-soi » spécifique et évident des « choses » les plus proches fait encontre dans la préoccupation qui se sert d'elles – sans y prendre garde expressément – et qui donc peut se heurter à de l'inutilisable. Un outil est inemployable, cela implique que le renvoi concret d'un pour... à une destination est perturbé. Les renvois eux-mêmes ne sont pas considérés proprement, ils sont « là » dans la soumission préoccupée à eux. Mais dans la *perturbation du renvoi* – dans l'inemployabilité pour... – le renvoi devient exprès. Non pas encore, certes, en tant que structure ontologique, mais ontiquement pour la circonspection qui se heurte à la détérioration de l'instrument. Avec ce réveil circon-spect du renvoi à ce qui est chaque fois le « pour-cela », celui-ci même et, avec lui, le complexe d'ouvrage, tout l'« atelier » en tant que lieu où la préoccupation se tient toujours déjà, deviennent visibles. Le complexe d'outils luit, non pas comme quelque chose qui n'aurait pas encore été vu, mais comme le tout constamment et d'emblée pris en vue dans la circonspection. Or, avec une telle totalité, c'est le monde qui s'annonce »¹. C'est sur ce mode négatif que le monde commence de s'avancer vers nous en sa mondanéité ; négatif, car nous sommes revendus et approchés par une instance d'altérité qui exige un arrachement à ce qui nous est connu, une irruption de l'étrange au sein du « bien-connu » et de nos habitudes, une abolition de la vérité du moi et du cocon ustensilaire qu'il s'est tissé grâce à une structure projective demeurée impensée. Cette structure projective apparaît comme telle, et déchire le voile des aménagements et domestications intramondains. Nous découvrons que la mondanéisation du monde est toujours déjà là, antérieurement à toute préoccupation, et nous découvrons par là même que ce monde nous est ouvert en son étrangeté, qu'il est tourné d'une certaine manière vers nous. Ainsi, en un coup devient manifeste que nous vivons dans la fausse innocence du dérivé qui se donne pour l'originaire, dans la fausse innocence du moi et de ce qu'il aménage, que ce monde ambiant auquel s'associe le moi est, s'il demeure inexpliqué, le présent comme voile

1. *Ibid.*, p. 74-75.

de la venue en présence du présent, le retrait d'une réalité plus profonde. Cette réalité originaire nous est ouverte mais nous ne supportons que difficilement son regard, à tel point que la tentation de fuir cette béance dont nous sommes si proches – encore plus proches qu'à nous-mêmes puisque c'est elle qui nous ouvre à nous-mêmes –, la tentation d'occulter ce gouffre qu'est ce soi dont l'essence est d'être ouvert à l'opacité de l'origine et de constituer le point de coalescence de l'être et de l'homme, est toujours présente et presque toujours efficiente.

Le soi est fondamentalement celui qui pose un sens, celui qui détermine continûment des significations. Nietzsche dirait que l'essence du soi est interprétation. Mais ce n'est là qu'une remarque factuelle, même si elle comporte une part d'exactitude. Car l'essentiel n'est pas de remarquer que nous donnons lieu à une totalité signifiante, que nous imprimons une tournure aux choses ou créons des ensembles de signes et renvois (de l'atelier du bricoleur au système philosophique), mais que, si le soi est tournure, *Bewandtnis*, c'est parce qu'il est significativité, *Bedeutsamkeit*, et que s'il est significativité, c'est parce qu'il est *Dasein*, soit compréhension transcendante d'un sens d'être. Le fait digne de question est que « le souci regarde tout autour, [qu']il est circon-spect, et comme tel, [qu']il se préoccupe du même coup d'élaborer ce coup d'œil spécifique, d'assurer et d'accroître sa familiarité avec l'objet du commerce »¹. Que le *Dasein* soit donation de sens n'est pas seulement un fait positif susceptible de donner un fondement pour le déploiement d'une science, mais une question : par l'action de quelle possibilité la donation de sens propre à l'ipséité peut-elle se déployer, pourquoi « le monde vient à l'encontre avec un caractère de signifiante »² ? L'essentiel n'est pas le fait que le soi pose un sens, mais le fait qu'il *puisse* poser un sens. Pouvoir poser un sens n'est nullement évident – contrairement à ce que semble croire Nietzsche à qui la possibilité de l'être-interprétant ou de l'essence herméneutique de l'homme ne pose pas beaucoup de problèmes – ; il faut retourner à la provenance même du phénomène, à son origine, et cette origine, c'est le *Dasein*, la compréhension d'être qui a depuis toujours permis qu'à l'endroit de chaque étant nous puissions répondre à la question « qu'est-ce ? ». Avant de pouvoir répondre,

1. IPA, p. 21.

2. *Ibid.*

le soi est celui qui, comme souci, a préalablement et de tout temps entendu la question ; et en tant que cette question constitue son être intime, comme nous l'avons montré, il est avant toute chose *celui qui a à répondre*. Le *Dasein* n'est pas interprète de l'étant, il est celui à qui il est donné de et qui a à interpréter l'étant comme tel. L'interprétation de l'étant, qui donne à un phénomène tel que la préoccupation circonspecte d'être possible, requiert elle-même la détermination de ce qui la rend possible.

La précompréhension de l'être est sans cesse présente pour qu'un être-interprétant soit possible, et sans cesse présente la communion du soi à l'acte d'être ; cette précompréhension est transcendantale par définition et précède toute qualification de quelque chose selon la vérité, selon l'être et le non-être : ainsi, quand le plus fervent relativiste se prononce sur quelque chose, ne serait-ce que sur la cuisson de la baguette de pain que lui vend son boulanger, dès qu'il affirme, dès qu'il fait acte d'esprit, dès qu'il *dit*, il emploie le mot « être » : même quand il ne l'emploie pas, même quand il ne prononce qu'un mot sans verbe, l'être est toujours précompris. La moindre interjection est imprégnée d'un jugement sur l'être. Dire « Ah ! », « Oh ! », « Aïe ! », ce n'est rien d'autre qu'attirer l'attention sur le *il y a* de quelque chose, donc prononcer tacitement le mot « être ». Toute personne qui parle prétend s'élever au sens ; tout énoncé mobilise l'être. Celui qui veut donner son opinion sur la moindre chose ne le peut que parce qu'il comprend « être ». La distinction des choses suivant l'être et le non-être, même chez Nietzsche qui refuse toute valeur au mot « être » mais qui ne s'interdit jamais de se prononcer sur la valeur de tel ou tel élément, tout discours qui entend avoir raison et donc employer, qu'il le reconnaisse ou non, le couple être/non-être, est toujours préalablement saisi par la compréhension d'être. Cette dernière est proprement indépassable.

b) La spatialité du *Dasein* et son être-ouvert.

Être et Temps est une démarche régressive vers la condition de possibilité la plus originaire. À travers cette analyse du souci et de la préoccupation circonspecte, à travers également la mise en lumière du soi comme champ de signification ou significativité (*Bedeutsamkeit*), nous parvenons ainsi à une étape essentielle qui révèle dans le *Dasein* la présence possibilisante d'une *spatialité*

originaire. Ce thème de la spatialité est l'un des plus importants de la pensée heideggerienne, qui ne cessera d'être approfondi dans la suite de l'œuvre. Le *Dasein* est un « étant » pour qui, comme nous venons de le voir, les objets sont d'abord lointains et qui tend continuellement à les rapprocher de soi dans le souci. Le souci expose secrètement le *Dasein* à une distance ontologique qui le fait tendre au rapprochement de toute chose. Lorsque dans la totalité de ce à quoi j'ai affaire, dans la *Bewandtnisganzheit*, dans le complexe de renvois, un outil n'est plus valide, cet outil se trouve exclu de tout référentiel, il est pris en lui-même, et c'est finalement le référentiel lui-même qui s'efface au profit de la mise en évidence de la mondanéisation. L'outil n'est plus à sa place, il n'occupe plus l'« ambiance » au sein de laquelle il avait lieu, il dé-couvre ainsi *la place* en elle-même, faisant apparaître la contrée à l'état pur. Il demeure là, sans plus, flottant dans le vide, en état de suspension ; il fait donc ressortir un espace autre que celui inapparaissant de cette préoccupation qui tend à tout rapprocher et donc à abolir toute manifestation de la spatialité pure. Avec l'ustensile détérioré et encombrant, c'est l'espace en tant que tel qui fait irruption.

Cet espace est le corrélat essentiel du projet pur, tournant à vide et faisant apparaître en ce vide l'espace même de sa mobilité et de son expansion ; il est le corrélat essentiel d'une préoccupation désormais sans objet, forme pure d'une préoccupation qui se manifeste ainsi en sa vérité, c'est-à-dire comme souci. *Le projet pris en soi est la même chose qu'un espace pur de toute préoccupation*. Avec la brèche introduite dans la significativité du monde ambiant par l'outil inutilisable, l'étant en tant qu'étant apparaît, et ce dans le double sens de son participe, la signification nominale faisant signe vers la signification verbale ; de même, tout ce qui le rend manifeste, à savoir la co-originarité du soi, du souci, du projet en tant que tel, du monde et de l'espace, tout cela se dévoile. Cette co-originarité des existentiels nous fournit alors un aspect fondamental de l'existentialité de la région *Dasein* : sa spatialité. Cette spatialité est le déploiement du sens du *Da* qui constitue le *Dasein*. Elle se révèle après coup comme l'horizon transcendantal de l'« ambiance » (*Umhaft*) précédemment analysée. Si le *Dasein* est un « Um- » en général, s'il organise en sa régionalité des lieux et des régions, s'il met des choses à leur place en ces contrées dont il établit les bornes et trace les plans, c'est que cette régionalité propre au *Dasein* lui-même en son agir est originellement spatialisante.

L'espace n'est pas posé à partir du sujet ou du moi, qui sont au contraire situés aux côtés de l'étant dans l'espace de la préoccupation produit par la spatialité originaire du *Dasein*. L'espace dessiné par le moi est restreint et dérivé, même quand il prend les dimensions de l'univers – par exemple lors des explorations astrophysiques ou de la contemporaine conquête spatiale – car il manque toujours en ce cas le point de vue de l'irruption à la présence de cette totalité, aussi grande que puisse être cette dernière. En outre, le moi ne dessine son espace dérivé qu'à partir de l'être-soi que le concept de sujet manque et masque à chaque instant. Être soi, autrement dit, rappelons-le, dire et surtout pouvoir dire « moi = moi », c'est créer en un même instant et en un même acte une distance et un rapprochement. Il y a donc dans le soi une *simultanéité complète entre l'éloignement et le rapprochement*. Le soi est à lui-même ontiquement le plus proche et ontologiquement le plus lointain, comme aime à le rappeler Heidegger en citant saint Augustin : « Je suis devenu pour moi-même une terre de difficultés et d'excessives sueurs. [...] Pourtant qu'y a-t-il de plus près de moi que moi-même ? »¹. Et c'est précisément cette distance ontologique qui expose le soi à l'horizon du lointain de l'être – cette paradoxale proximité au lointain, qui lui permet de revenir sur soi-même inauthentiquement ou authentiquement. La coïncidence à soi du moi replié sur lui-même n'est possible que par un re-pli, lui-même possible uniquement sur la base d'un dépliement ou déploiement originaire, donc d'une distance transcendantale du soi à lui-même, distance que seule une exposition à l'espace pur permet de maintenir ouverte. Au sein de la préoccupation, toute proximité (sur le mode ontique) et tout rapprochement ne sont possibles que sur la base d'une circon-spection.

Le monde ambiant est composé d'ustensiles. Le caractère de la *Zuhandenheit* ne se mesure jamais originellement selon la métrique élaborée de l'activité scientifique. Mais c'est bien plutôt l'usage que je fais de l'ustensile qui me fait prendre conscience de sa plus ou moins grande proximité. Seul le souci est critère de mesure, et les mesures scientifiques en dépendent et en proviennent. Le proche n'est pas ce qui est situé à une petite distance, pas plus que le lointain n'est identique à la grande distance. C'est toujours le souci qui mesure la distance, et non la distance elle-même. Si le souci du

1. Saint AUGUSTIN, *Confessions*, X, xvi.

soi se préoccupe du sort de l'un de ses amis situé à l'autre bout de la terre, il est bien, en son souci, à proximité de cet ami, auprès de lui. Dire à une personne en difficulté qu'on pense à elle, c'est lui signifier notre proximité, quand bien même cette personne se situerait à une grande distance. Combien de fois n'entend-on pas dans la bouche de quelqu'un : « mon cœur est resté là-bas »... Pour le souci, le proverbe « loin des yeux, loin du cœur » n'a aucune signification. La loi de son déploiement peut au contraire être illustrée par un verset de l'*Évangile selon saint Matthieu* : « *Ubi enim est thesaurus tuus, ibi est et cor tuum* »¹. Le souci est toujours auprès de ce dont il se soucie, cela dût-il se trouver à des années-lumière. Le souci est l'être-en-dehors-de-soi originel, autrement dit il est par définition auprès de soi-même quand il est loin de soi ou auprès de l'autre, la proximité et la distance se trouvant ainsi prises en lui dans l'ubiquité d'une même spatialité qui les dépasse.

En tant que souci, le soi consiste en une spatialité qui ne se réduit pas à une mesure de distances plus ou moins grandes, mais, préalablement à de telles mesures et constatations, définit le proche et le lointain selon ce qui est objet ou non du prendre-souci. Ainsi, avec Heidegger, l'extension cesse d'être l'attribut principal et exclusif de la matière ou de la *res extensa* : l'espace est une dimension du soi qui, comme *Dasein*, n'est ni *res*, ni *res cogitans*, ni un simple point de l'étant, et possède une spatialité première. Cette dernière, en tant qu'extension pure, est identique à ce temps que saint Augustin définit comme *distensio animi*² : dans la *distensio animi*, l'extension de l'esprit, l'espace et le temps sont une seule et même chose. Pour la tradition issue du cartésianisme, l'esprit reste l'inétendu par excellence. Mais avec la mobilité inhérente au soi comme moi = moi, et avec le *Dasein* comme site d'éclosion et de possibilité d'une telle mobilité réflexive, l'espace étendu devient le signe (dérivé) d'une spatialité plus profonde, la spatialité du soi. Et « c'est parce qu'il est spirituel, et seulement parce qu'il l'est, que le *Dasein* peut être spatial, d'une manière qui demeure essentiellement impossible à la chose corporelle étendue »³. L'être de l'esprit

1. *Matthieu*, VI, 21 : « Là où est ton trésor, là aussi est ton cœur ».

2. Cf. saint AUGUSTIN, *Confessions*, XXVI, XXXIII : « *inde mihi visum est nihil esse aliud tempus quam distensionem : sed cuius rei, nescio, et mirum, si non ipsius animi* ».

3. SuZ, p. 368 : « *Das Dasein kann vielmehr, weil es « geistig » ist, und nur*

phénoménologiquement révélé est l'espace. Le *Dasein* est spatial en tant qu'être-à, toujours déjà auprès des choses dont il prend souci. La distance n'a rien à faire ici : pour le soi comme *Dasein*, pour le souci, la personne à qui il téléphone est toujours plus proche que le combiné qu'il tient en sa main, pour la simple raison que ce n'est pas au combiné qu'il pense. La spatialité originaire du *Dasein* possibilise la *res extensa* comme l'originaire rend possible le dérivé. La chose étendue, le simple étant, n'entretient aucun rapport véritable avec l'extérieur, c'est-à-dire aucun rapport de conscience, ne possède aucun projet, aucune compréhension d'être ; il est selon la guise de l'*idem*, et ne possède donc pas cette capacité de transcender les distances, de se rendre en son être auprès de l'étant en son être, cette capacité d'extension propre à l'*ipse*, à la fois là-bas et ici.

L'espace morcelé que nous connaissons, les points spatiaux que nous pouvons faire apparaître, les repères géométriques cartésiens, ne sont possibles que sur le fond de l'être-à. C'est d'abord parce que le *Dasein* é-loigne quelque chose, parce qu'il se met à distance des choses, parce qu'il leur donne de l'air, du vide ou de l'espace afin qu'elles apparaissent en leur être comme étant, qu'il lui est possible de remarquer entre elles quelque chose comme un écart, et éventuellement ensuite de mesurer les écarts. La mesure de ces distances ontiques n'est effective que sur un mode dérivé, quand le *Dasein* se réduit lui-même à ne s'apparaître que comme un moi au milieu des étants, et qu'il mesure ainsi la distance entre son propre corps et les étants afin de les comprendre et de réduire leur éloignement physique. Le *Dasein* entend alors tout rapprocher de son moi, c'est-à-dire de cette ponctualité spatiale que son corps occupe de fait et à laquelle il croit être cantonné ; le soi a ainsi une tendance au rapprochement, mais cette tendance n'est elle-même possible que parce que le *Dasein* a toujours déjà laissé être et se déployer l'étant en tant que tel et dans son altérité, parce qu'il a pour être de laisser venir en présence ce qui entre en présence, condition nécessaire à tout rapprochement ultérieur : par la spatialité du soi, qui, comme compréhension d'être, é-loigne, l'étant apparaît en sa présence nue, et c'est seulement en un second temps que l'altérité de l'étant est réduite et recouverte par la préoccupation.

deshalb in einer Weise räumlich sein, die einem ausgedehnten Körperding wesenhaft unmöglich bleibt ».

Comprendre une distance, c'est d'ores et déjà la com-prendre, la surplomber et l'avoir réduite ; autrement dit, c'est *être* la distance elle-même, être soi-même la distance, pouvoir se dé-tendre au moins autant que l'écart de l'intervalle et donc recouvrir cet intervalle. Le soi est l'éloignement qu'il surmonte à chaque instant pour précisément y être. Toutes les choses peuvent avoir lieu ensemble pour le *Dasein* : l'esprit est auprès de tout étant, sans aucune distance, et pourtant il n'est pas constituant ; il est simplement l'ouverture, la table rase, l'espace défriché ou la clairière qui fait accéder l'étant à la présence. Avant d'être é-loignant, le *Dasein* doit d'abord être en quelque sorte auprès de l'étant qu'il laisse venir à l'encontre. Il y a donc une communion et une ubiquité originelles de tous les lieux en son sein : il est spatialisant. C'est l'intuition de cette vérité qui fit vouloir aux peintres cubistes la réduction de l'écart des choses : le soi est partout, il transcende la distance et tous les points du monde peuvent être également proches du souci ; abolir la dimension de profondeur, la troisième dimension, et présenter tout étant dans l'ubiquité de ses faces, c'est signifier cette vérité.

Une spatialité transcendantale (manifestation de la transcendance par-delà l'étant en totalité) du soi qui comprend l'être, précède toute appréciation de la distance entre les étants. Ainsi : « L'é-loignement [*Ent-fernung* ¹] découvre l'éloignement [*Entferntheit* ²]. Celui-ci, tout comme la distance, est une détermination catégoriale de l'étant qui n'est pas à la mesure du *Dasein*. L'é-loignement, au contraire, doit être établi comme existentiel. C'est seulement dans la mesure où de l'étant est en général découvert pour le *Dasein* en son être-éloigné que deviennent accessibles dans l'étant intramondain lui-même des « éloignements » et des distances par rapport à autre chose. Sinon, deux points sont tout aussi peu éloignés l'un de l'autre que ne le sont en général deux choses, s'il est vrai qu'aucun de ces étants, de par son mode d'être, ne peut é-loigner. Tout au plus ont-ils une distance trouvable et mesurable dans l'é-loigner » ³.

1. C'est-à-dire l'acte de l'extension, la spatialisation, la « *distensio animi* » elle-même, possibilisatrice d'espace.

2. C'est-à-dire la distance ontique, telle que la spatialité originarie la possibilise.

3. SuZ, p. 105 : « *Ent-fernung entdeckt Entferntheit. Diese ist ebenso wie Abstand eine kategoriale Bestimmung des nicht daseinsmässigen Seienden. Entfernung*

Si le *Dasein* est é-loignant, c'est qu'il a préalablement traversé l'espace pour être d'une manière ou d'une autre auprès de l'étant qu'il é-loigne pour le faire apparaître en son étantité : le *Dasein* est lui-même spatialité, il comprend l'être, transcende l'étant, il se tient toujours ailleurs que l'étant, loin de l'étant, pour rendre possible que ce dernier apparaisse. Son é-loignement est sa prise de distance par rapport à l'étant – elle-même permise par la précompréhension de l'être – qui rend possible le rapport à l'étant ou l'être-à.

Cependant, au cours de ce développement, Heidegger conclut sur une proposition difficile à saisir : il affirme en effet que le fait d'é-loigner, en même temps que laisser faire rencontre, désigne « faire disparaître le lointain »¹. Il semble dire ici le contraire de ce qu'il souligne au même moment. Comment é-loigner, c'est-à-dire être pour le *Dasein* éloigné de l'étant afin que ce dernier puisse venir à découvert, peut-il être en même temps abolir le lointain ? Il y a là un phénomène complexe : à la fois rapprocher et éloigner, c'est de cette façon que Heidegger comprend l'*Ent-fernung*, l'é-loignement qui dépasse et englobe la différence du rapprochement et de l'éloignement (*Entferntheit*). Tout dépend en fait du double sens du concept d'*Ent-fernung*. Comme *Ent-fernung*, le soi « dé-loigne » (signification privative de la particule « ent- »), c'est-à-dire rapproche ; mais, comme le montre la particule « ent- » (qui évoque également l'être-engendré, le fait d'être né et de provenir du lointain), il *surgit* et *procède* d'une distance ontologique primordiale. Nous ne pouvons ici qu'indiquer cette guise fondamentale du soi, sans espérer la résoudre pour le moment, c'est-à-dire la penser en son sens unitaire ou sa mêmeté. C'est pourtant là que réside la structure essentielle du soi, et c'est donc de ce phénomène entre autres que nous poursuivrons tacitement la recherche dans ce qui suit. D'ailleurs, Heidegger lui-même, à la démarche de qui nous tâchons depuis le commencement de demeurer fidèle, n'explique, dans *Être et Temps*, ni l'essence ni le fond d'une telle complexité de signification ; il ne l'expliquera réellement que dans les œuvres

dagegen muss als Existenzial festgehalten werden. Nur sofern überhaupt Seiendes in seiner Entfernthet für das Dasein entdeckt ist, werden am innerweltlichen Seienden selbst in bezug auf anderes « Entfernungen » und Abstände zugänglich. Zwei Punkte sind so wenig voneinander entfernt wie überhaupt zwei Dinge, weil keines dieser Seienden seiner seinsart nach entfernen kann. Sie haben lediglich einen im Ent-fernen vorfindlichen und ausmessbaren Abstand ».

1. Cf. *ibid.* : « Entfernen besagt ein Verschwindenmachen der Ferne ».

postérieures, lorsqu'il déterminera le sens du Λόγος comme « Pose recueillante ». Nous verrons plus loin comment il est possible tout à la fois d'approcher les étants et de leur donner ainsi, et seulement ainsi, de faire encontre et de s'opposer en cet encontre. Pour l'instant, nous ne pouvons saisir l'é-loignement que de la manière dont Heidegger le saisit lui-même au § 23 de *Être et Temps*, c'est-à-dire comme spatialité de l'être-au-monde qui établit le soi dans un rapport aux étants avec lesquels celui-ci produit en son être un intervalle qu'incessamment il travaille ensuite à réduire. La mise en relief de ce comportement permet de situer l'espacement ontologique propre à la spatialité du soi à un niveau irréductible à celui de la simple distance matérielle.

Aucune notion de distance, au sens courant et ontique du terme, ne peut être adéquate au soi ; dans son cas, il faut parler du *prochain* et du *lointain*. La structure du *Dasein* brouille les cartes de la compréhension traditionnelle de l'espace : le *Dasein* est concerné par du lointain, c'est-à-dire qu'il entretient avec le lointain une forme d'insigne proximité, et il est mise à distance du proche – qui peut pour cette raison et dans l'acte de prise de conscience progressive, être approché, approximé, approfondi, par exemple dans la science qui peut prendre du champ vis-à-vis d'un objet pourtant jugé tout proche afin d'en comprendre le *quomodo sit*. Ainsi Heidegger peut-il écrire : « Ce qui est « prochain », ce n'est absolument pas ce qui est à la plus petite distance « de nous ». [...] Pour celui qui, par exemple, porte des lunettes, qui pourtant sont si proches de lui par la distance qu'elles sont « sur son nez », cet outil utilisé est plus éloigné, au sein du monde ambiant, qu'un tableau accroché au mur d'en face. Cet outil a si peu de proximité que souvent il passe même de prime abord absolument inaperçu. L'outil pour voir, et de même l'outil pour entendre, l'écouteur téléphonique par exemple, se caractérise par la non-imposition de l'étant de prime abord à-portée-de-la-main. Ce qui vaut aussi, par exemple, de la rue – de l'outil pour aller. Tandis que nous marchons, la rue est touchée à chaque pas, apparemment elle est ce qu'il y a de plus proche et de plus réel dans l'à-portée-de-la-main, elle glisse pour ainsi dire le long de parties déterminées du corps, au long des semelles de nos souliers. Et pourtant, elle est bien plus éloignée que l'ami qui, durant cette marche, nous fait encontre à une « distance » de vingt pas » ; et Heidegger conclut ainsi : « Si donc le *Dasein* préoccupé amène quelque chose à sa proximité, cela ne signifie point qu'il le

fixe à un emplacement spatial qui serait séparé par la distance minimum d'un point quelconque de son corps. Dans la proximité, cela veut dire : dans l'orbe de ce qui est de prime abord à-portée-de-la-main pour la circonspection. L'approchement n'est pas orienté vers la chose-moi munie d'un corps, mais vers l'être-au-monde préoccupé, autrement dit vers ce qui y fait à chaque fois et de prime abord rencontre. La spatialité du *Dasein* ne saurait donc pas non plus être déterminée par l'indication d'un emplacement où une chose corporelle est sous-la-main. Sans doute, nous disons également du *Dasein* qu'il occupe une place. Mais cette « occupation » doit être absolument dissociée de l'être-sous-la-main à une place issue d'une contrée [*Gegend*]. Cette occupation de place doit nécessairement être conçue comme l'é-loignement de l'à-portée-de-la-main du monde ambiant vers une contrée circon-spectivement prédécouverte. Son ici, le *Dasein* le comprend à partir du là-bas du monde ambiant. L'ici ne désigne pas le « où » d'un sous-la-main, mais le auprès-de-quoi d'un être-auprès... é-loignant, inséparable de cet é-loignement même. Conformément à sa spatialité propre, le *Dasein* n'est de prime abord jamais ici, mais là-bas, et c'est depuis ce là-bas qu'il revient vers son ici »¹.

Ces phrases sont claires et parlent d'elles-mêmes. Soulignons néanmoins la présence au sein de cette clarté de l'unité paradoxale déjà évoquée et encore obscure qu'est l'é-loignement. Dans l'é-loignement, le *Dasein* est *simultanément* au loin et auprès de l'étant. La présente citation a dégagé un élément important de compréhension de cette énigme structurelle, qui ne sera pleinement comprise qu'à la fin : c'est uniquement parce que le soi est toujours au plus lointain qu'il peut avoir une tendance essentielle à la proximité. *Le soi est d'abord là-bas, et c'est de ce là-bas qu'il peut revenir vers son ici*. En cette structure fondamentale, le sonnet de Mallarmé que nous avons commenté dans notre introduction trouve le fondement du phénomène qu'il décrit.

Le soi éloigne et déloigne, c'est là l'essence même de l'é-loignement, de l'*Ent-fernung*. Mais demeure un élément de réflexion que les commentateurs mettent trop rarement en évidence – ils pratiquent, certes, la même ellipse que Heidegger au moment de l'analyse de l'espace dans *Sein und Zeit*, mais cette ellipse sera complétée par l'auteur dans les œuvres ultérieures, alors qu'on

1. SuZ, p. 107-108.

néglige trop souvent de revenir sur ce qui était en jeu et de rétablir le lien –, à savoir que le *Dasein* doit être en soi-même *proche du lointain*, en une énigmatique proximité dont il est capital de déterminer l'être. Le *Dasein* est proche du lointain en soi pour pouvoir être cette tendance même à la proximité et au rapprochement. L'originalité de la pensée heideggerienne, c'est cette rigoureuse simultanéité.

Je suis toujours déjà là-bas, et de ce là-bas (dont je suis dans une certaine mesure on ne peut plus proche) je fais retour vers mon ici, un ici qui ne se phénoménalise que par la présence de ce là-bas, une ponctualité générée par le panoramique. Cette simultanéité, c'est le soi lui-même en tant que *pensée*, comme nous le verrons dans le deuxième chapitre de notre seconde section. Je suis sans cesse exposé à la démesure d'un espace pur dont je subis l'ampleur au plus profond de mon être : plus je descends dans les limbes de mon ipséité, plus l'espace se fait grand ; la pensée heideggerienne n'est pas une pensée du confinement, mais de la largeur et de l'aération maximale : son « *intimior intimo meo* » est proche de celui d'Augustin puisque ce qui est au plus profond de moi consiste ainsi et paradoxalement en une spatialité im-mense. Le soi vit au plus proche du lointain, dans la proximité d'un vide donateur. De la précompréhension transcendante de cette espace je me sers pour revenir vers les choses, que je puis alors considérer comme plus ou moins proches. Il y a une proximité initiale et mystérieuse à un élément qui me constitue au plus profond de mon être et me donne d'établir d'autres liaisons – dérivées et plus particulières – de proximité.

Résumons. L'espace nous est découvert par le fait de l'apparition d'une contrée en tant que telle : la place nous est découverte par le fait qu'une chose n'est pas à sa place, c'est ainsi le réseau des places qui apparaît, et la spatialité devient accessible comme telle. Alors se produit l'irruption de l'inquiétant, de l'étrange, la révélation de l'espace pur, non pas par un processus d'abstraction progressive à partir de la *Zuhandenheit* et vers l'espace géométrique de la *Vorhandenheit* – qui est toujours un espace de préoccupation puisqu'il est le substrat même de la disponibilité –, mais par une présence non affairée au monde. Cet espace n'apparaît donc pas par suspension du particulier et rétention du général, par mise en évidence de la totalité de l'espace maîtrisable de la géométrie, de la géographie ou de tout projet intramondain – espace qui n'est rien d'autre que

l'espace de la préoccupation, c'est-à-dire toujours mis en place(s) par le souci, moins les objets de la préoccupation, qui est donc la forme même de l'espace utilisable, l'espace disponible pour une action possible et prévisible –, mais au contraire par l'exposition à un espace immaîtrisé, qui n'est pas déployé par le souci mais constitue ce en quoi réside le souci pour pouvoir être le déploiement qu'il est. C'est un espace dont la manifestation est accompagnée du plus grand vertige, de la plus grande détresse ; dans sa proximité à l'*Unheimlichkeit*, le soi perd pied ; il se sent aspiré par une nécessité, présente en lui-même, de se dessaisir de soi-même. Cette proximité fait apparaître la présence d'un gouffre au cœur même de l'ipséité et le soi prend conscience de l'indépassable étrangeté à soi qui le constitue. C'est le temps de l'*angoisse*.

c) Angoisse et esquivé de l'abîme.

C'est cet existentiel, l'angoisse, qui n'a rien d'un vulgaire sentiment, mais possède une portée ontologique considérable, que nous devons à présent déterminer afin de saisir plus avant la structure du soi dont nous connaissons désormais la spatialité. L'angoisse est conséquence de la spatialité du *Dasein* et de l'exposition de ce dernier à l'espace en sa pureté. Cette figure existentielle est le cœur même de la manifestation de la structure du soi : c'est en elle et par elle qu'il découvre l'élément qui le sous-tend. Dans l'angoisse, c'est l'espace qui se manifeste en sa démesure, en cette incommensurabilité qui interdit à la préoccupation toute réduction à une mesure ou à sa propre mesure, en cette im-mensité qui s'impose comme rebelle à toute réduction ontique ; c'est la nuit qui apparaît en sa prépotence, le fond qui apparaît comme abîme ou fond-sans-fond, *Ab-Grund* écrira Heidegger dans *Le principe de raison* ; c'est l'étant en son entier qui vacille, qui s'inscrit comme porté en sa présence par ce fond nocturne dont il surgit, c'est le fondement qui apparaît comme glissant et incertain, c'est le soi qui s'effraie de l'inquiétante étrangeté de sa propre origine. Dans l'angoisse s'effondre tout ce à partir de quoi l'espace de ma préoccupation quotidienne est aménagé en sa familiarité. C'est en elle que le nulle part s'introduit, m'extruisant de mon petit monde bien réglé, révélant en et comme ce non-lieu la teneur essentielle de l'espace pur. Dans ce non-lieu, donc, nulle exclusion de l'espace,

mais paradoxalement l'irruption de l'espace en sa nudité et sa domination. En ce non-lieu, comme dit Mallarmé, rien n'a plus lieu que le lieu. Le monde enveloppant de la préoccupation circon-specte est mis entre parenthèses, il glisse dans le rien qui le sous-tend. Tout étant se révèle ainsi pénétré de vacuité, mais apparaît également en toute sa consistance, toute sa solidité et toute sa massivité. Ce caractère double de l'étant, simultanément évanescant et massif, est éprouvé comme tel dans le caractère unitaire de l'angoisse : le soi éprouve l'angoisse à la fois comme suffocante constriction et espacement infini. Comment expliquer la double postulation de cette tonalité fondamentale ?

Il suffit pour cela de remarquer que l'étant n'est en lui-même tolérable qu'une fois voilé en son être, qu'une fois enserré dans les liens tissés par le réseau des lieux et inscrit dans la *Bewandtnisganzheit*. L'étant n'est point ressenti en sa pesanteur, pourvu qu'il soit toujours repris dans un espace systématique clos, le remettant sans cesse à sa place et l'empêchant ainsi de se manifester en son indépendance, et pourvu que toute mobilité de sa part soit également reprise en la précédence d'une totalité au sein de laquelle tout écart apparaîtra et sera apprécié comme la simple guise d'une concaténation présumée. Mais que cet espace borné et calfeutré vole en éclats – ce que l'angoisse est perpétuellement à même de provoquer, qui peut surgir à tout moment, au sein de toute situation, de manière complètement imprévisible – et l'étant se trouve alors remis à lui-même, en son être ; il n'a plus de signification, il n'a plus la légèreté que lui confère le finalisme inhérent à tout projet intramondain, il devient ainsi un véritable boulet, il est à charge – comme l'ustensile inutilisable qui nous embarrasse, dont on ne sait que faire et dont on se débarrasse pour ne plus être par lui embarrassé, ustensile que l'on jette rapidement pour ne plus avoir sous les yeux son être-jeté. Privé du sens qui l'inscrirait au sein d'un système de renvois, l'étant n'est plus ravalé au rang d'un simple et maniable *Zeug*, il ne s'efface plus au profit de sa *fonction*, c'est-à-dire au profit du *moi-même affairé*, à notre profit, mais une fois apparu en marge de tout système de renvois affiche son absurdité et sa pesanteur. L'étant n'est plus absorbé dans la finalité subjective, il est à charge pour le soi qui ne sait plus lui donner de sens au milieu d'une nuit qui se lève et se fait sombre jour, au milieu de cette « claire nuit de l'angoisse ». L'étant devient un fardeau : son poids n'est plus allégé ni oublié par le mouvement machinal dans lequel il est un rouage « nécessaire ».

Sa pesanteur n'est plus compensée par ce mouvement qu'imprime l'agitation de la vie quotidienne. Il pèse de tout le poids d'inutilité que lui confère le fait de flotter dans le vide. Dans l'espace pur, l'objet devient étant, il laisse apparaître donc le poids de son « est » ; l'étant est là comme tel, dans le mystère de sa présence, inutilisable, opaque, insolent. Ne reste alors que son poids ontologique, dont rien n'est plus en mesure de nous faire oublier l'insistance et l'obstination.

La révélation de l'espace pur est donc également celle de la pesanteur de l'étant. Cet étant flotte dans le vide, il n'a plus aucun visage familier. Il nargue sans cesse la pensée calculante qui voudrait l'enfermer dans une chaîne de liens nécessaires. Ce vertige de la pensée commune, c'est la nausée, la nausée qui partout manifeste sa présence, une nausée qui habite les choses mêmes, qui pénètre et infuse toute chose. La nausée goûte la contingence, ou mieux la gratuité de l'étant dont le souci avait gommé l'énigmatique « est » en le faisant objet de sa préoccupation. L'angoisse : les objets me dégoûtent, ils me regardent d'un mauvais œil, ils se moquent. Tout paraît dérisoire et naît im-pertinent. L'homme fait l'expérience d'une moquerie générale, d'une *Totentanz* comme dit joliment l'allemand, d'une danse macabre, d'une universelle mascarade évoquée par Aloysius Bertrand dans son poème *Le clair de lune*, où la nuit apparaît comme ce qui l'emporte sur toute clarté accidentellement surgie de son sein : l'expérience de la nuit, l'épreuve de l'espace pur, du nulle part en soi, exprimée dans ce vers : « Mais bientôt mon oreille n'interrogea plus qu'un silence profond » – le « Mais » initial révélant le caractère brusque et abrupt du surgissement d'un immaîtrisable phénomène –, se transforme aussitôt en la constatation de la faillite générale de l'étant qui apparaît dans sa dérision : « La lune, grimant sa face, me tirait la langue comme un pendu »¹. L'étant en totalité est ici symbolisé par la lune en sa clarté toujours ternie puisque toujours sur le point d'être engloutie dans l'ombre. La lumière ontique, dans laquelle nous sédentarisons l'errance fondamentale et l'initiale inquiétude de notre soi, est sans cesse ramenée à la précarité de son origine nocturne, toujours en instance d'anéantissement, toujours déjà morte – « comme un pendu » au gibet de la nuit –, rebut « d'un

1. A. BERTRAND, *Gaspard de la nuit*, III, 5.

désastre obscur » comme le dit un autre poète¹. L'étant apparaît comme issu d'une raillerie cosmique. C'est la contrepartie du surgissement de l'espace en sa pureté : l'étant devient inessentiel, et, regrettant les rassurantes chaînes et les douces œillères de la préoccupation circon-specte, le soi, bien plus chien que loup², se trouve prédisposé à interpréter la révélation de l'être seulement sur le mode négatif d'une faillite de l'étant. La manifestation de l'étant en tant que tel, en son (acte d')être, est alors refusée par l'ensemble de nos habitudes, accoutumées à la clairière de la quotidienneté. Ces habitudes refusent de faire le saut dans l'être comme dans une positivité d'éclosion, elles restent seulement attentives à ce qu'elles perdent sans aucun regard pour ce qui se découvre, elles s'accrochent désespérément à l'étant – comme le montre notre spongieuse époque – et refusent le vide à l'intérieur duquel néanmoins il est seulement donné à cet étant de rayonner, de s'épanouir et d'avoir de l'espace. La pensée commune ne voit dans le vide que du négatif, oubliant que si de ce *nihil* peut surgir quelque chose, c'est que le vide peut revêtir, pour qui le pense en profondeur, une signification positive. L'espace accordé par la préoccupation quotidienne est pourtant irrespirable : il demeure réduit à l'utilité et l'étant cantonné à sa fonction ; vouloir s'agripper à un tel engoncement ressemble à l'attitude des Hébreux de l'*Exode* qui, ayant suivi Moïse dans le désert et vers la terre inconnue, finirent par préférer retourner en Égypte sous prétexte qu'ils pouvaient y manger ce à quoi l'habitude et l'aveuglement leur avaient fait prendre goût.

La nausée s'empare du moi au moment où à celui-ci est révélé, dans une *Stimmung* bien précise et en continuité avec son appréhension des choses, le fond de son soi. L'individu, saisissant dans les choses la contingence de leur être sans être une seule seconde attentif au don d'où elles émergent ni à cet amour qui les institue en leur gratuité, ne les envisage que dans l'opacité de leur étrangeté ; il regrette du même coup le statut d'ustensile qu'elles viennent de perdre, et tente en désespoir de cause de leur réassigner ce statut considéré de manière infantile comme le devoir-être des choses dont, maléfiques, elles refuseraient la rection : « Les objets, cela ne devrait pas *toucher*, puisque cela ne vit pas. On s'en sert, on les remet en place, on vit au milieu d'eux : ils sont utiles,

1. Cf. MALLARMÉ, *Tombeau d'Edgar Poe*.

2. LA FONTAINE, *Fables*, « Le Loup et le Chien ».

rien de plus. Et moi, ils me touchent, c'est insupportable. J'ai peur d'entrer en contact avec eux tout comme s'ils étaient des bêtes vivantes. Maintenant je vois ; je me rappelle mieux ce que j'ai senti, l'autre jour, au bord de la mer, quand je tenais ce galet. C'était une espèce d'écœurement douceâtre. Que c'était donc désagréable ! Et cela venait du galet, j'en suis sûr, cela passait du galet dans mes mains. Oui, c'est cela, c'est bien cela : une sorte de nausée dans les mains »¹. Le dégoût investit symptomatiquement les mains qui ne peuvent effectivement plus maîtriser l'étant en son être, et finissent par le sentir, par le palper réellement, alors qu'elles ne faisaient que l'effacer. Embarrassées de leur être, qui glisse dans le vide avec l'ensemble de l'étant auquel elles sont consubstantielles, elles ressentent en même temps que celle de l'étant leur propre inutilité au regard de l'abîme. La main elle-même définit l'hu-main, c'est pourquoi toute pensée qui pense l'homme autrement que comme un technicien de la matière, et lui révèle sa dignité ontologique, se place résolument par-delà la main et par-delà l'humain – c'est le propos de la *Lettre sur l'humanisme*. L'homme qui ne voit plus dans les objets que de simples outils et comprend du même coup que l'essence de la pensée ne se réduit pas au calcul ni à l'aménagement de la maniabilité, se voit du même coup aspiré par l'inquiétante. Le soi quitte ainsi ce qu'il a pour habitude de considérer comme son fond, et s'ouvre à lui-même l'étrangeté de son essence.

Ce phénomène de l'angoisse révèle au soi dans le même temps le fond de l'être et son propre fond. Il révèle au soi, par l'émergence des choses en leur nudité, qu'il se déploie en son propre être dans la proximité de l'être, que l'être est son être, que l'abîme le constitue. Devant cela, le soi est sans cesse tenté par l'esquive. Cette esquive pourrait lui permettre, espère-t-il, de s'aménager un monde ambiant à la mesure du confort qu'il souhaite obtenir et conserver, loin de toutes « les vaines réflexions philosophiques qui ne servent à rien qu'à vous rendre malheureux ». « *Plutôt le confort que la vérité* » : c'est la devise des gens « heureux ». L'homme de la pensée calculante, ne pouvant placer son bien que dans l'étant, mesure tout à l'aune de cet étant, et tout ce qui n'est pas cet étant est estimé comme n'existant pas, comme non-étant, *ne-ens*, néant, dans un sens totalement négatif, sans que lui vienne à l'esprit que ce néant qu'il refuse précisément *est*, au moins pour qu'il puisse le

1. SARTRE, *La nausée*, p. 26.

refuser. Le pur espace du non-étant est inaccessible en sa positivité pour celui qui ne connaît et ne veut connaître que l'étant, pour celui qui « ne peut se soutenir dans ce qui n'est que de l'espace »¹, et ainsi assister à la joie sans mélange de la perpétuelle décloison des choses à partir du *nihil positivum* – étymologiquement, un néant qui pose (de l'étant).

Vu de l'étant, le non-étant est néant, mais pour celui qui remonte à l'origine, le non-étant est l'être comme φύσις. Cependant, tout ce processus d'occultation et d'incompréhension se déroule dans la subtilité d'un filigrane sous-tendant la conscience ordinaire, et se trouve inscrit dans le soi lui-même qui ouvre en lui-même paradoxalement la possibilité d'un tel égarement sur sa propre structure. Le soi se trouvant assigné au plus profond de soi-même *au rapport ontologique comme à sa possibilité même* déploie dans l'être son propre être, engendrant ainsi par ce déploiement un pâle reflet de soi-même : la substance, le moi dont l'aspect substantiel devient pour le soi, naviguant à la surface de soi-même dans la préoccupation par lui ouverte, la mesure dérivée et impropre de son être. Dans cette dérivation, le soi demeure sans le savoir auprès de l'être, car c'est le rapport à l'être qui lui donne l'élan nécessaire à son déploiement comme tenue-de-rapport, c'est par l'exposition à l'être qui produit la compréhension d'être que le soi peut se rapporter à de l'étant. Le soi est donc continuellement exposé à l'angoisse, puisqu'il ne peut cesser d'être *Dasein*. L'angoisse n'a rien d'un simple état psychologique, elle est un existentiel, c'est-à-dire un caractère fondamental du soi qui *exsiste*. L'existentialité du soi trouve son fond dans ce fond-sans-fond que le soi éprouve dans l'angoisse comme son essence.

Mais comment le soi peut-il être entièrement pris en ce à quoi il se rapporte ? S'il éprouve l'être, n'est-ce point qu'il s'en distingue suffisamment pour pouvoir en souffrir ? Ce sont là de faux problèmes, car nous verrons bientôt que l'être est en lui-même retraits, que demeurer en lui, c'est par conséquent demeurer en un abîme, en un sol ekstatique, en une fuite et un recul permanents qui donnent à l'apparaître sa possibilité : être dans l'être, c'est se tenir en in-stance dans l'ekstasique pur d'un *Abgrund*, d'un abîme, d'un fond-sans-fond, et ainsi bénéficier à tout moment de l'espace nécessaire à la manifestation des étants et de l'être, de la lumière et de la

1. JOUBERT, passage déjà cité.

nuit – c'est être dans la possibilité même du rapport. Le propre de l'être est de permettre le rapport à celui qui se tient en lui ; être dans l'être, c'est être dans le rapport, et plus on se rapporte à l'être, plus on s'y tient, plus on le réalise en quelque sorte. Éprouver l'être, c'est le faire apparaître, c'est donc l'accomplir.

En son fond, nous apprend l'angoisse, le soi est exposé à un pôle de répulsion, dont l'agir précède toute compréhension du soi par soi. Ou plutôt, le soi s'est toujours déjà compris comme exposé au vide de l'espace pur, mais cette compréhension demeure paradoxalement impensée : c'est là le mystère d'une *précompréhension* de l'être, d'une *compréhension qui n'est pas une conception*. Ceci provient directement du fait que l'être ne peut pas être à proprement parler com-pris ; la compréhension d'être est ainsi bien singulière qui n'est compréhension que parce qu'elle ne com-prend pas. Phénomène qui devient clair si l'on prend garde à la chose suivante : l'essence du soi est bien la conscience de soi, mais cette conscience de soi qui est son essence, le *Dasein* ne peut pas la saisir ni en disposer. Il l'est, mais ne l'a pas. C'est pourquoi elle est vouée à rester, au niveau superficiel de la préoccupation, paradoxalement « inconsciente », et à ne se comprendre qu'en ne se pensant pas explicitement. Elle se déploie sans se mettre en relief elle-même. Elle est ce qui est obscur par excellence. Heidegger se situe à l'opposé des doctrines de la possession de la conscience par soi-même. La conscience de soi plongeant ses racines, comme nous le verrons, dans le retrait de l'être, garde nécessairement quelque chose de ce retrait, dont elle est une guise, en n'apparaissant pas lors même qu'elle ne cesse de se déployer ; donnant, elle reste en retrait. Elle est ce qui est éminemment obscur et qui pourtant rend toute chose visible ; il est donc nécessaire à son être de nous ouvrir d'abord à *ce qu'elle ouvre* et qui est visible, avant que de nous mettre en face de sa propre *transcendentalité*. Le propre du transcendantal est d'être toujours déjà compris sans être conçu ; et c'est là l'essence même de la précompréhension. Nous sommes toujours dans la conscience de soi qui constitue l'essence du soi, mais cette conscience de soi reste obscurcie. Nous demeurons par conséquent toujours en rapport avec cette conscience de soi, celle-ci demeure en rapport avec elle-même, mais cette relation est une relation à son retrait ; elle ne s'ouvre donc, dans ce qu'elle ouvre, qu'à sa propre fermeture. La conscience de soi est ainsi toujours consciente de soi, mais comme cette conscience de soi qu'elle est possède un être

obscur et persistant en retrait, elle finit par oublier ce qui ne s'offre pas directement à ces regards. La conscience de soi se voit perpétuellement, mais en elle-même elle voit l'obscurité d'une origine énigmatique. Sans cesser de se voir, sans cesser d'être tournée vers soi, elle cesse de regarder ce qu'elle voit néanmoins continuellement, elle ne le re-garde pas. Elle est une continuelle vue de soi qui cependant ne se voit pas ; elle est la vue incessante et ininterrompue d'un invisible dont l'invisibilité cesse d'être soutenue, et dont la positivité productrice n'est pas endurée par la préoccupation quotidienne.

Aucune notion d'inconscient au sens devenu courant ne peut ici trouver sa place, mais au contraire la pensée bien plus profonde que nous propose Heidegger : un soi conscient de soi en son être, une conscience de soi qui se sait elle-même, ce sans quoi elle ne pourrait se déployer, mais qui, n'étant pas un objet s'offrant à l'utilisation, précédant toujours celui qui en est dépositaire, se rapporte à soi non comme à quelque chose de maniable et d'é-vident mais comme à une guise née d'une origine obscure ; se rapportant à soi, la conscience de soi ne se sent pas détentricer de quelque chose, mais n'ayant rapport en soi qu'à un mystère corrélat du mystère, elle ne voit en se comprenant soi-même qu'un abîme fondamental et transpénétrant. La conscience de soi se voit bien elle-même et continue de se voir, mais ne voyant que du vide ou du non-étant, elle finit par croire à la non-positivité de cet élément¹ ; ne cessant pas pour autant de se rapporter en une précompréhension à ce vide permettant en quoi les étants ont une marge de déploiement et sans quoi rien ne se manifesterait, voyant ce vide et, dressée et formatée par l'étant au profit duquel ce vide ne cesse de s'éclipser, finissant par croire ne rien voir en ce vide auquel elle est intimement liée, la conscience de soi voit sans jamais plus re-garder, se voit sans jamais plus se regarder. Se mouvant dans le déployé, le soi néglige le déploiement.

Le soi n'est soi-même que dans la compréhension de l'être ; or cet être est en soi-même obscur, ce qui lui donne son caractère purement pro-ducteur ou jaillissant ; donc le rapport à soi du soi se fait sur le mode de la conscience non consciente, de la précompréhension, de l'effacement de ce qui permet et envoie au profit de ce qui est permis et envoyé. Toujours auprès d'elle-même,

1. Ce qui explique que certains illuminés de la matière puissent se sentir de remettre en cause l'existence de l'âme.

toujours se comprenant soi-même, la conscience de soi du soi se trouve face au mystère de son surgissement et de l'élément en qui elle plonge ses racines ; elle est face à l'être même comme racine de son être ; ne voyant que le rien, cette vision du rien rendant possible celle de tout étant, elle finit par estimer qu'elle ne voit rien. C'est pourtant cette vue du rien qui donne au soi d'être une pure vue, un regard. La conscience de soi se constitue ainsi comme une vue, assurée en cet être par le vide dont le propre comme donation est la possibilisation autant que l'effacement. Cette vue se raffermirait de ce contact permanent avec l'espace pur, et, ne voyant rien en ce vide et ne reconnaissant pas son caractère transcendantal, se comprend finalement comme indépendante, surgie de rien et non du rien, ce qui achève de poser la vue comme seule réalité et donc comme critère de ce qui est ou n'est pas. Quand la vue devient *criterium veritatis*, c'est le commencement de la métaphysique, comme nous l'avons montré.

Il appartient donc structurellement au soi de *dévaler* depuis son origine vers l'étant de la préoccupation, puis de s'interpréter selon ce qui est ouvert (et non selon ce qui ouvre), sur le mode de l'étant qui fait rencontre. La totalité de ce processus de *dévalement* (*Verfallenheit*) est ancrée dans le soi lui-même, un soi qui n'est rien d'autre que ce procès même et qui, comme conscience de soi toujours ouverte et tenant son ouverture du rapport à la nuit insaisissable, ne re-garde plus ce qu'il voit pourtant sans cesse, ce à quoi il ne cesse d'avoir de relation même au plus fort de l'échéance au monde ambiant – la frénésie de l'affairement n'étant qu'une tentative, d'autant plus intense qu'est grande l'angoisse qui la sous-tend, de combler ce vide toujours apparent et toujours présent. C'est l'obscurité inhérente à l'être qui rend possible quelque chose comme une précompréhension : le voilement est la marque même du transcendantal, car il appartient au transcendantal en son être-donateur de demeurer en demi-teinte. C'est parce que le soi est toujours conscience de soi, mais que cette conscience de soi *est* son être insaisissable, obscur et lui donnant par là de quoi saisir la clarté qui nimbe tout étant, que le soi, sans jamais cesser de pré-voir et pré-comprendre l'être, peut ne pas penser ce rapport permanent qui lui est propre et déchoir dans l'inauthenticité du non-propre. Nous verrons dans notre seconde section comment ce procès de dévalement incarné par le soi est inscrit dans l'être lui-même et dans la manière dont il se donne. Nous ne pouvons expliquer ce phénomène

dans les limites de la conceptualité fournie par *Sein und Zeit*, et nous le mentionnons uniquement dans le but d'immuniser la fameuse analyse du On contre toute interprétation moralisante : il s'agit, dans la « déchéance » (*Verfallenheit*), dont F. Vezin donne une signification vraie en traduisant de manière heureuse par « dévalement », d'une structure ontologique inhérente au soi lui-même (qui la tient, comme nous le verrons, du dévoilement de l'être comme ἀλήθεια) et non d'une paresse ou négligence de l'esprit. Si le ton moral peut être de circonstance concernant la *Verfallenheit*, c'est uniquement dans la mesure où, l'« histoire de l'être » étant à présent terminée, l'être est devenu visible en son retrait. Le danger du On réside en ce que la vie s'y occulte aujourd'hui volontairement à elle-même. « C'est le « On » qui en fait vit la vie de l'individu : on se préoccupe, on voit, on juge, on jouit, on travaille et on pose des questions. La vie facticielle n'est ainsi vécue par « personne », et c'est à « personne » que toute vie consacre sa préoccupation. La vie est pour ainsi dire toujours plus ou moins engluée dans des traditions et des habitudes non propres [*uneigentlicher*]. Ce sont elles qui suscitent aujourd'hui les besoins et c'est en elles que sont tracées les voies pour les satisfaire dans la préoccupation. Dans le monde auquel elle se laisse aller, dans la médiocrité [*Durchschnittlichkeit* : l'être-moyen] au sein de laquelle elle circule, la vie se dérobe devant elle-même »¹. L'attitude du consommateur moderno-moderne n'est plus historiquement liée à une époque dominée par le retrait ; l'être a libéré la possibilité d'une pensée de son être, et une pensée qui ne répond pas à son appel est alors fautive : à la fin de l'histoire de l'être, il n'est plus possible d'invoquer la nécessité historique d'un oubli lié au retrait, car le retrait désormais se manifeste, rendant possible qu'à notre époque (et à notre époque seulement) les notions de *négligence* et de *responsabilité* vis-à-vis de l'être puissent avoir une pertinence. Nous ne pouvons pas dire aujourd'hui que notre oubli dépend entièrement du voilement de l'être, puisque ce voilement est devenu conscient dans la pensée qui se fait jour en *Sein und Zeit* et apparaît au plus haut point en cette ère technologique ; au fur et à mesure que nous avançons et que le retrait de l'être devient visible, le viatique de la domination du retrait s'amenuise et notre responsabilité croît. L'être toujours domine, mais à présent il domine non plus dans son

1. IPA, p. 24.

retrait, mais dans la manifestation de ce retrait ; ne plus penser l'être est donc de moins en moins lié à l'être et de plus en plus à notre négligence.

D'où l'ambiguïté du ton heideggerien tout au long de son œuvre, un ton dont la signification demeure inexplorée. Cette ambiguïté n'est pas un défaut de la pensée heideggerienne mais un reflet de la chose même. Beaucoup ne voient, en ce style à demi moralisant et à demi résigné, que le symptôme d'une tentative impossible de concilier nécessité et liberté, de penser l'être en son histoire sans intervention humaine tout en laissant une place à la liberté, beaucoup ont l'impression de voir Heidegger osciller entre la tentation de remettre à l'homme son destin, de le rendre ainsi responsable de l'ordre des choses, et celle de le faire dépendre de la façon dont l'être se dispense. Mais c'est manquer la subtilité d'une pensée qui parvient à concilier la responsabilité de l'homme et l'historialité de l'être en affirmant la singularité de l'époque historique que nous vivons, la fin de l'histoire de l'être, l'apparition de l'être en son retrait et donc la possibilité pour l'homme de sortir de l'oubli forcé pour assumer l'ἀλήθεια, possibilité dont le nécessaire corrélat est celle d'une responsabilisation : à mesure que le retrait devient visible advient une responsabilité grandissante vis-à-vis de l'oubli, puisque cet oubli ne possède plus dès lors l'alibi de l'historialité et a désormais cette historialité contre lui. Non que l'homme ne fût pas libre avant cela, puisque l'homme est existence et liberté depuis toujours, mais avant cela, la liberté ne pouvait être comprise en son être, c'est-à-dire reprise dans l'être, puisque l'être n'apparaît pas comme tel dans la métaphysique, autrement dit n'apparaît point en sa dissimulation donatrice.

d) Le *Mit-Dasein* et le dépassement de la *Verfallenheit*.

Avant de fonder l'angoisse dans l'être-à-la-mort, il faut, avec Heidegger, faire le détour par ce qui dans le soi permet une fuite devant cette angoisse puis, au beau milieu de cette fuite, un retour de celle-ci, « car tu nous reviendras, présence ! au premier vent du soir »¹. Il nous faut expliciter l'échéance (*Verfallenheit*) inhérente au *Dasein*, cette *échéance* qui rend possible que le soi *dévale* ou

1. SAINT-JOHN PERSE, *Amers*, « Invocation », in *Œuvres complètes*, p. 267.

tombe de lui-même (comme on tombe de quelque chose) en lui-même. Cette explicitation passe en revue les deux existentiels que sont l'*être-avec* et le *On*.

Dans le monde déjà à chaque fois projeté par le soi, ce dernier rencontre de prime abord immédiatement des ustensiles. Mais ce monde est également composé de personnes qui ne sauraient bien évidemment être confondues avec de purs étants-à-portée-de-la-main. Le soi ouvre quelque chose comme la possibilité d'un être-en-communauté, car il rencontre dans le monde un « étant » d'un genre spécial, un « étant » qui vient à l'encontre sur le mode de l'être-au-monde, un étant pour qui il y a de l'étant, bref, un autre *Dasein*. « Le mode d'être du *Dasein* des autres tel qu'il est rencontré de manière intramondaine se distingue de l'être-à-portée-de-la-main et de l'être-sous-la-main. Le monde du *Dasein* libère par conséquent de l'étant qui n'est pas seulement en général différent de l'outil et des choses, mais qui, de par son mode d'être propre, est lui-même *en tant que Dasein* « dans » le monde – où il fait en même temps rencontre de manière intramondaine – selon la guise de l'être-au-monde. Cet étant n'est ni sous-la-main ni à-portée-de-la-main, mais *comme est* le *Dasein* même qui le libère – *lui aussi est Là et Là-avec*. Si l'on voulait identifier en général le monde avec l'étant intramondain, l'on serait forcé de dire que le « monde » est aussi *Dasein* »¹. À vrai dire, le *Dasein* se trouve avant toute chose face à l'étant et à autrui que sa structure lui ouvre, c'est la première expérience qu'il fait : il se saisit toujours d'abord en fonction du monde ouvert et selon les étants qui prennent place au sein de cet ouvert, mais pas encore selon l'ouverture elle-même qui demeure en retrait afin de déclore ce qui s'ouvre en elle.

Avant d'être auprès de soi-même en vérité, le soi se tient en une vue de l'autre et d'autrui, sans que cette possibilité d'ouverture ne se manifeste comme telle à lui. Le soi est d'abord dans l'apparu qu'il fait apparaître avant de faire retour sur soi sous une forme inadéquate (dans le moi, *idem*) ou adéquate (dans le soi, *ipse*). Il utilise la structure qu'il contemple dans les autres pour se comprendre lui-même ; dans les autres il se voit lui-même, et fait rejaillir ce qu'il voit de la personne d'autrui et en cette personne pour revenir à soi. Ce rapport à autrui lui est constitutif. *Son être-soi est être-avec*. Dans l'être-avec, le *Dasein* est auprès de l'autre. L'autre et le soi

1. SuZ, p. 118.

sont de prime abord confondus : le *Dasein* ne voit pas de différence entre sa propre structure et celle d'autrui. Il se comprend selon le modèle qui s'offre à lui *de visu*. Mais ce que le *Dasein* ignore, c'est ce qui rend précisément possible que l'autre puisse lui apparaître comme autre, la personne comme personne : il y a une précompréhension de la personne par la personne, il y a une parole présente dans chaque visage et qui me murmure à chaque instant qui il est et qu'il n'est pas un étant utilisable selon mes propres fins égoïstes. Levinas saura s'en souvenir. Chaque *Dasein* précomprend l'autre en son altérité et sa dignité d'autrui ; dans l'appréhension d'autrui, la conscience de soi est auprès de soi sans le savoir, car seule une révélation *a priori* et antérieure à toute appréhension rend possible que je sache par avance à *qui* j'ai affaire, que je sache par avance que j'ai affaire à un *qui*, et permet que je me tourne vers lui avec respect. Le *Dasein* ne peut avoir d'aperception de l'autre *Dasein* que parce qu'il apporte toujours comme conscience de soi sa propre structure en face de soi, et qu'il éprouve cette structure comme ce qui l'affecte à la fois en soi et hors de soi, c'est-à-dire par-delà soi-même en soi-même.

En l'autre, le *Dasein* est en soi ; il se voit lui-même, il transporte devant ses propres yeux ce qu'il est lui-même essentiellement, un abîme, quelque chose d'immaîtrisable, dont on ne peut s'emparer et qui garde toujours une part de mystère. Le caractère sacré de ce mystère inhérent à tout autrui fait que le *Dasein* reconnaît au sein de l'étant une zone qu'il lui est moralement interdit de violer, une zone elle-même empreinte du mystère de l'être, la zone dessinée par la présence de l'autre *Dasein* en qui une même ouverture à l'être a lieu. Le visage du *Dasein*, la chair du *Dasein* portent en eux-mêmes le retrait de l'être ou sa consistance insaisissable, et *cette présence du voilement de l'être à même l'individualité humaine visible garantit une zone d'inviolabilité de droit qui correspond à la respectabilité de la personne*. Le visage véhicule en soi-même l'attachement du soi au mystère de l'être dont l'être est le retrait ; un poète contemporain a pu dire ces mots riches de sens : « j'ai reconnu l'éclipse de ta face »¹ ; d'un *Dasein* à l'autre, c'est le même mystère qui est ressenti et pressenti, c'est le même voilement qui imperceptiblement se transmet, et qui impose, à tout être-homme précomprenant l'être, la précompréhension de la précompréhension d'être

1. Silvia BARON-SUPERVIELLE, in *Après le pas*, Éd. Arfuyen, 1997.

présente au cœur d'autrui et donnant un accès *a priori* à l'unicité de tout autre être-homme. Tout soi est proximité et intimité à l'abîme de l'autre, un autre soi qu'il atteint ainsi au cœur même de cette « connaissance par les gouffres » (Michaux). Entre chaque ipséité, la « proximité est abîme »¹. Heidegger résout le problème de l'intersubjectivité par la mise en relief de la présence, à chacun et dans chacun, de l'évanescence de l'être par laquelle toute personne est mise en relation avec la part sacrée de la personnalité d'autrui, à savoir le fait qu'il soit, comme précompréhension d'être, le Là de l'être. « Pouvoir entendre les uns des autres n'est possible que si chacun est d'abord exposé à la proximité et au lointain de l'essence des choses »². L'intersubjectivité est déployée sur le terrain d'une entente préalable, source de toute appréhension de l'autre comme un autrui. Cette entente constitutive qui me donne accès à la singularité de chaque autrui est incarnée par le *Mit-Dasein* qui transporte devant la compréhension de chaque *Dasein* ce que transporte le *Dasein* en lui-même – à savoir le secret de l'être ; il y a donc bien une dimension éthique dans le *Dasein* lui-même dont l'être est de comporter cet « avec », ce « *Mit* » par lequel il ne se tient pas seulement dans la précompréhension de l'étant ou de l'être, mais également dans la précompréhension ou l'entente de ce qui est intermédiaire entre l'étant et l'être, le *Dasein* ou l'être pour qui en son être il y va de l'être. Le *Mit-Dasein* est la précompréhension du *Dasein* par lui-même, qui peut ne pas se concevoir, mais ne peut pas ne pas avoir rapport à soi-même ou à autrui comme à des « objets » singuliers dont la singularité, transmettant une distance transcendante, exige précisément la prise en garde propre au respect. Quand on dénie à *Sein und Zeit* toute dimension éthique, c'est qu'« on ne comprend pas que le vouloir effectif, c'est-à-dire essentiel, nous transporte de lui-même, en soi, fondamentalement déjà dans l'entente avec les autres »³, et qu'« une telle communauté n'est que par le secret – par la volonté effective réservée de l'individu »⁴. C'est par l'être que nous pensons l'être et avons accès à lui, et dans la personne d'autrui en tant que *Mit-Da-Sein*, j'ai moi-même accès à l'être dont mon vis-à-vis est le « Là » au même

1. GA 39, p. 52 ; HH, p. 59.

2. *Ibid.*, p. 73 ; HH, p. 77.

3. GA 31, p. 294 ; PS, p. 270.

4. *Ibid.*

titre que moi. Moi-même et autrui habitons tous deux dans le même site, dans le *Dasein* où nous pouvons communiquer non pas d'homme à homme, mais plus fondamentalement et pour ainsi dire, d'être à être, puisque chacun est, en tant que *Mit-Da-Sein*, dans le lieu où l'être se donne à être – le *Da-sein* –, expression de l'être en tant qu'être. Face à l'autre homme, je suis face à un autre être-là-de-l'être, face à *de* l'être.

Le *Dasein* est toujours accordé à la tonalité qui lui fait reconnaître en autrui autre chose qu'une chose ; c'est la trace de la présence de l'être dans l'autre *Dasein* qui rend possible une tonalité affective (une *Stimmung*) telle que le respect. Le respect exprime le fait de laisser se déployer quelque chose ou quelqu'un à sa place et de ne pas empiéter sur ce domaine de liberté : quand il est demandé dans un jardin public de « respecter les pelouses », on comprend naturellement qu'il ne faut pas marcher dessus, empiéter sur un domaine qui n'est pas nôtre. La personne, en tant qu'elle contient un élément de mystère non maîtrisable, la présence de l'être, en tant donc que *Da-Sein*, est ressentie immédiatement comme une terre sacrée – même si l'égoïsme, dans lequel le souci peut rapidement s'enfermer, reprend presque toujours le dessus et provoque des circonstances souvent dramatiques. Le fondement de la mésestimation et de l'incompréhension ne peut avoir lieu que sur le fond de l'entente transcendante que dit le *Mit-Dasein*, et cette entente se fonde elle-même dans le cœur de l'ipséité dont l'être est d'être, par la précompréhension de l'être et la précompréhension de la précompréhension de l'être, en communication principielle avec l'être et avec ce qui précomprend l'être : « Pour autant que le malentendu et l'incompréhension ne sont que des altérations de l'entente et de la compréhension mutuelle, il faut que par l'entente – conçue conformément à son essence – le ralliement des mêmes hommes soit fondé sur leur mêmeté et leur ipséité »¹. C'est dans l'essence même de la personne que l'autre personne est accessible *a priori* par le flux vivant du *Mit-Dasein*. Faisant en outre l'expérience de l'insondable et insaisissable puissance donatrice de l'abîme sur lequel s'ouvre la structure de ma propre ipséité, je sais revenir de mon soi à celui d'autrui que je précomprends, et c'est de cette façon que le vivre-ensemble s'instaure : « Ce n'est qu'une fois revenus à nous après avoir fait l'expérience de la puissance essentielle des choses

1. GA 6.1, p. 521 ; N I, p. 449.

que nous revenons les uns aux autres et que nous *sommes* les uns avec et pour les autres – et cela chacun de soi-même, au sens strict du terme « de soi-même » »¹.

Le mot *persona*, qui servait, à l'époque et dans la langue latines, à désigner le masque de l'acteur, a pu finir par signifier l'essence même de l'individu pour cette raison que toute personne est effectivement en elle-même détentrice d'une réalité plus profonde. La personne est porteuse de l'être qu'elle précomprend ; en elle le mystère est donc présent ; ce contre quoi on ne peut porter la main et qu'on ne peut réduire parce qu'insaisissable, se manifeste. On aime souvent interpréter la notion latine de *persona* en un sens psychologique et un peu convenu, qui entend souligner que chaque individu est toujours plus ou moins contraint de jouer un rôle dans la vie courante, interprétation qui capte maints suffrages puisqu'elle fait de chacun un acteur de l'océanique comédie humaine, donnant ainsi au tout-venant l'impression qu'il possède à la fois la conscience et l'art du simulacre. Mais bien plus profondément que ce lemme philosophique, le concept de *persona* se déploie à un niveau fondamental-ontologique où, loin d'opposer l'homme profond et l'homme professionnel, ou l'homme de chambre et l'homme de salon (selon un schéma dualiste qui n'explique jamais le principe de cohésion des opposés), il marque la manifestation de l'être comme tel dans un individu : être une personne, ce n'est pas dissimuler un « moi profond » sous un moi d'apparat, mais être la lieu-tenance du mystère de l'être, être *Da-Sein*. Heidegger reviendra sur ce thème plusieurs années plus tard, dans *Qu'appelle-t-on penser* ?². La personne ne cache pas, elle montre ; elle montre précisément ce dont l'être est de se voiler : l'abîme. C'est pourquoi « il faut mettre un peu de nuit sur le soleil des visages »³, afin de retrouver ce mystère qui constitue le cœur de toute personnalité. L'abîme qui est manifeste comme tel au cœur de toute personne en tant que personne et qui constitue la personnalité elle-même dévoile à l'homme la teneur ontologique de l'autre homme et la sienne propre, dévoile au *Dasein* le *Dasein*. Le mystère présent dans toute personne et la constituant exclut celle-ci du règne de l'étant. Cette

1. GA 39, p. 73 ; HH, p. 77.

2. Cf. WhD, p. 28 ; QP, p. 58.

3. J.-L. CHRÉTIEN, *Échange*, in *Effractions brèves*, p. 23.

précompréhension de la présence de la précompréhension dans l'autre *Dasein*, c'est elle qui fonde la possibilité de toute morale.

L'essence de l'homme est en outre l'être-relationnel, et il ne peut s'atteindre lui-même s'il n'est pas d'abord en dehors de lui-même par la proximité du pur lointain qu'est l'être, et de fait s'il ne se tient pas toujours déjà envers l'étant et envers l'autre *Dasein* : « L'homme même isolé n'est toujours en tant qu'isolé rien que celui qui se comporte, environné par les choses, envers son semblable »¹. L'intersubjectivité est connaturelle au soi qui est *Dasein*. Il est inexplicablement à la mode de proclamer l'absence de préoccupations morales dans la pensée heideggerienne ; nous constatons à l'inverse l'établissement de l'irréductibilité de toute personne à l'étant dont on peut disposer à discrétion. *Mutatis mutandis*, Heidegger reste proche de l'esprit de la seconde formulation de l'impératif kantien : « Agis de telle sorte que tu traites l'humanité, aussi bien dans ta personne que dans la personne de tout autre, toujours en même temps comme une fin et jamais simplement comme un moyen »², ainsi que de l'esprit de cette philosophie qui distingue le règne des fins et le règne naturel. Il commente ainsi cette seconde formulation de l'impératif catégorique en la faisant sienne : « L'impératif catégorique signifie donc : dans ton action, sois toujours en même temps, c'est-à-dire principalement, essentiellement dans ton essence »³. Entrer dans son essence, c'est recevoir le laisser-être et le transmettre. Par opposition au moi replié sur lui-même et véhiculant la morphologie de l'étant selon laquelle il ne peut se concevoir autrement que comme une chose, le soi est ce qui, comme précompréhension d'être, a accès au laisser-être qu'est l'être⁴ (c'est-à-dire à la donation), ce qu'atteste la notion de responsabilité envers soi-même et envers autrui ; avoir accès à quelque chose comme de l'auto-responsabilité, c'est pouvoir laisser être afin que ce qui est ainsi laissé être soit mis en position d'apparaître selon soi-même et de devenir l'occasion de la question de savoir si j'ai moi-même su préserver la singularité et l'être-propre d'une

1. GA 6.1, p. 520 ; N I, p. 448.

2. KANT, *Fondements de la métaphysique des mœurs*, trad. Delbos, Delagrave, p. 150-151.

3. GA 31, p. 293 ; EL, p. 269.

4. Cf. la conférence *Vom Wesen der Wahrheit*, in GA 9 (*De l'essence de la vérité*, in Q I).

personne (que ce soit moi ou autrui). Je ne puis m'enquérir de l'essence de qui que ce soit, et ce naturellement dans le but de l'honorer, que si la parole est préalablement donnée à cette essence, autrement dit si elle est laissée être et si on la laisse parvenir à la manifestation. « L'essence de la personne est cette auto-responsabilité : se lier soi-même, mais non pas égoïstement au moi contingent. Être auto-responsable, c'est toujours répondre à – autrement dit c'est toujours s'enquérir de – l'essence du soi propre. C'est lui donner d'abord et partout la parole »¹.

Ne pas respecter autrui, c'est donc ne pas se respecter soi-même, puisque c'est considérer le soi comme une simple substance offerte à la consommation et révéler par le fait même l'idée que l'on se fait de la personnalité (la sienne comprise) ; l'essence de l'acte immoral, non-respect de la personne qui va de la simple impolitesse au meurtre, correspond à la non-reconnaissance par soi-même du soi et à la volonté d'effacer son mystère inaliénable. Un acte immoral est aussi un péché contre l'être. La pensée morale trouve son fond dans la présence de l'être : c'est dans la pensée de l'être qu'une morale est possible². Toute personne est un domaine où se love l'espace du mystère, et dans la relation de l'homme à l'autre homme une précompréhension de la dignité de l'autre, corrélat de la proximité du *Dasein* au mystère, a toujours déjà tendu les liens de l'intersubjectivité. Comme le dit admirablement René Char, insistant sur la liaison établie entre les hommes par une immémoriale parole muette : « Je me suis uni au courage de quelques êtres, j'ai vécu violemment, sans vieillir, mon mystère au milieu d'eux, j'ai frissonné de l'existence de tous les autres, comme une barque incontinente au-dessus des fonds cloisonnés »³.

Le soi est toujours précompréhension de soi ; l'essence de la conscience de soi consiste à toujours se précomprendre sans toutefois s'apparaître explicitement à soi-même. La raison existentielle de cette précompréhension provient de ce que le *Dasein* est en lui-même *Mitsein* et *Mitdasein*. Le soi est avant tout simultanéité de l'être-au-dehors et du retour sur soi, il est être-avec, déjà auprès d'autrui comme y appréhendant sa propre structure, laissant ainsi un

1. GA 31, p. 293 ; EL, p. 269.

2. Vérité ontologique que la pensée morale chrétienne a comprise qui ne dissocie pas le commandement d'amour du prochain et le commandement d'amour de Dieu.

3. CHAR, *Faction du muet*, in *Le nu perdu*, *Œuvres complètes*, p. 429.

espace d'accueil à la chair d'autrui et à son « âme », bref à sa « personnalité ». Ce n'est qu'en un second temps que la « caractérisation du faire-encontre des autres s'oriente à nouveau à chaque fois sur le *Dasein* propre ». L'être-avec, co-originaire de l'être-soi, précède le retour sur soi. Être-avec et être-soi s'entre-appartiennent, ils sont la structure du soi en tant que *Da-sein*, la structure de cette région à laquelle il appartient d'être un *Da*, c'est-à-dire une spatialité, et de constituer dans la compréhension d'être une demeure pour l'être. Dans ce champ demeuré libre, être-avec et être-soi sont un même. Il n'y a pas de sortie de soi du soi vers les autres, puis de retour à soi, mais une simultanéité de l'être-au-dehors et de l'être-auprès, puisque l'intentionnalité a toujours déjà projeté sa propre projection, est toujours déjà au dehors pour être elle-même, et se reçoit ainsi soi-même en son énigmatique être-projetant, pâtissant de l'émergence.

« « Les autres », cela ne veut pas dire : tout le reste des hommes en-dehors de moi, dont le moi se dissocierait – les autres sont bien plutôt ceux dont le plus souvent l'on *ne* se distingue *pas* soi-même, parmi lesquels on est soi-même aussi. Cet être-Là-aussi avec eux n'a pas le caractère ontologique d'un être-sous-la-main « ensemble » à l'intérieur d'un monde. L'« avec » est ici à la mesure du *Dasein*, le « aussi » désigne une mêmeté d'être comme être-au-monde préoccupé de manière circon-specte »¹. Je suis un autre pour moi-même en tant que je regarde devant moi ce qui passe derrière moi, que j'ai devant les yeux ce qui est mon fond, l'émergence dont je pâtis, et que cette structure d'émergence est ce qui coule au fond de mon âme, comme l'a montré le *Kantbuch*. Dans l'être-avec, le soi s'éprouve lui-même en tant qu'autre. Il y a au cœur de l'ipséité en tant qu'être-avec l'épreuve d'une altérité qui constitue le soi en lui-même. Le soi est être-Là-avec, il lui est donné de se placer lui-même devant ses yeux comme un Là et de se subir ainsi lui-même en son être à travers l'appréhension des autres Là qui s'imposent à lui. Il y a dans cette appréhension quelque chose qui domine le soi et qui est éprouvé comme tel : le soi retrouve en face de lui dans l'autre ce qu'il ne maîtrise pas non plus en soi-même. Tout *Dasein* tient son être du *Sein* qui le façonne et l'habite ; c'est en ce mystère constituant que chaque homme acquiert sa dignité et, dans l'épreuve de quelque chose qui nous dépasse et à qui

1. SuZ, p. 118.

nous devons rendre son dû en ne nous croyant pas tout, qu'une morale ontologique est possible. Nous venons de faire un rapprochement entre Kant et Heidegger. Il est également possible à présent d'approfondir ce rapprochement : le geste de la pensée heideggerienne s'apparente à celui de la pensée chrétienne, dont le message nous enjoint, comme le rapporte saint Paul, de nous enorgueillir dans la vérité – message qui se fonde sur les paroles du Christ affirmant sa propre présence dans chaque personne, présence divine qui confère sa dignité à « chacun de ces plus petits d'entre les miens » ; la vérité filtre ainsi et par définition à travers chaque *Da-Sein*.

Le soi est lié au monde qu'il ouvre, car il se comprend toujours d'abord par rapport à ce monde, et, d'une certaine manière, exacte mais inauthentique, il est un moi identifié à sa situation. Le soi ouvre en son ipséité les trois modes de pronoms personnels : comme compréhension d'être qui lui donne d'être être-avec et être-soi, le soi est à la fois et en un même acte un je, un tu et un il. « Je », c'est lui-même en tant que son corps ; « tu », c'est lui-même en tant qu'autrui ; « il », c'est lui-même en tant que revenant à soi d'une manière ou d'une autre, tentant de penser son être en une opinion ou une doctrine particulière et de revenir sur soi-même selon la profondeur de son appréhension d'autrui et du monde, une profondeur qui varie en fonction du degré de proximité pensive à l'être qu'il atteint. Sa compréhension peut en effet aller du monde à soi par l'intermédiaire d'une conception de l'être comme triviale collection d'étants, ou, en vérité, de l'être comme φύσις. Le soi est compris en sa vérité structurelle lorsqu'il apparaît en son Là comme la simultanéité des trois formes pronominales. Ce que Heidegger explique en ce passage fondamental : « Si le *Dasein* se trouve « soi-même » quelque part, c'est de prime abord dans *ce qu'*il fait, dans ce dont il a besoin, dans ce qu'il attend, dans ce qu'il conjure – bref, dans l'à-portée-de-la-main intramondain tel que de prime abord il s'en *préoccupe*. Plus encore, même lorsque le *Dasein* s'interpelle lui-même expressément comme « moi-ici », cette détermination locale de la personne doit encore être comprise à partir de la spatialité existentielle du *Dasein*. En interprétant celle-ci (§ 23), nous suggérions déjà que ce moi-ici ne désignait pas un point privilégié occupé par la chose-moi, mais se comprenait comme être-à à partir du là-bas du monde à-portée-de-la-main auprès duquel le *Dasein* se tient en tant que *préoccupation*. W. von Humboldt a attiré

l'attention sur des langues qui expriment le « je » par « ici », le « tu » par « là » et le « il » par « là-bas », c'est-à-dire, en termes grammaticaux, qui restituent les pronoms personnels par des adverbes de lieu. La signification originelle des expressions de lieu est-elle adverbiale ou pronominale ? La question est controversée. Néanmoins, la querelle perd tout fondement dès l'instant qu'on observe que les adverbes de lieu ont rapport au moi en tant que *Dasein*. L'« ici », le « là », le « là-bas » ne sont pas principalement les déterminations locales de l'étant intramondain sous-la-main en des emplacements spatiaux, mais des caractères de la spatialité originaire du *Dasein*. Les prétendus adverbes de lieu sont des déterminations du *Dasein*, leur signification primaire n'est pas catégoriale, mais existentielle »¹. La coexistence du « je », du « tu » et du « il » dans le soi, la communauté de ces trois possibilités de désignation de la personne dans le soi, attestent sa spatialité originaire dont l'être-avec est le corrélat existentiel. Comme être-soi, le soi peut dire « je » ; comme être-avec il peut dire « tu » ou « il ».

Le soi est initialement être-avec, *Mit-sein*, et c'est de cet être-avec que provient la possibilité de l'ouverture d'un « tu » ou d'un « je », c'est grâce à sa structure existentielle que se phénoménalise une vue de l'être de l'autre, donc de l'autre soi, et en dernière instance de l'autre *Dasein*. Le *Dasein* peut se mettre devant les yeux, par la structure même de son être-avec, à la fois la structure de l'autre, celle du soi, et celle du soi en son authenticité ou être-propre. Le soi ouvre un champ d'apparition, une zone en laquelle peut venir s'imprimer la structure du soi que me montre l'autre. Le même n'est connu que par le même, comme le dit Empédocle selon une célèbre formule que Heidegger traduit comme suit : « ce qui se dit à nous ne devient perceptible que par notre réponse »². Le soi, comme structure d'accueil de l'altérité de l'autre, est en son être-soi la possibilité de se voir comme soi sur le modèle de l'autre qui est depuis toujours laissé être en son indépendance et déployé en son altérité. Commence alors un procès de compréhension de soi par l'intermédiaire de l'autre qui fait rencontre et qui ne peut faire rencontre que parce que le soi se tient déjà auprès de lui, suffisamment pour être par lui concerné. Ce procès se produit comme une remontée progressive à partir de la structure de l'étant vers la

1. *Ibid.*, p. 119.

2. GA 10, p. 71 ; PR, p. 125.

structure d'autrui, puis de là vers la structure d'autrui *comme Dasein*.

Cette remontée, c'est l'histoire de la philosophie, qui débute avec ce qui est immédiatement visible et disponible, l'individualité de l'homme grec qui fait de lui un simple étant pris dans le cosmos, étant dont la capacité de soutenir le regard de l'être et la voix de la bouche d'ombre (ce que le chœur de l'*Antigone* de Sophocle nomme « l'inquiétant ») est considérée comme encore plus inquiétante que l'inquiétant lui-même et vouée au châtement des Érinyes ; cet « étant » constitue donc une capacité qui doit sous peine de mort être refoulée. Cette histoire de la philosophie (c'est-à-dire de l'appréhension de l'être par l'homme, ou mieux, de l'envoi de l'être à l'homme) se poursuit avec la perception et l'affirmation de la différence de l'homme, dont la faculté réflexive permet l'accomplissement de la subjectivité structurelle en subjectivité dynamique et arraisonnable : l'homme, après s'être considéré selon le modèle de l'étant, en vient à soi comme à un moi-substance, selon le modèle d'autrui dont il ne voit que l'aspect extérieur, à savoir un pôle substantiel capable de tout ramener à soi en vue d'une réalisation et d'un projet de soi-même. Cette histoire de la philosophie s'achève avec Heidegger qui, par la rédaction de *Sein und Zeit*, amène le *Dasein*, à partir de l'extérieur auprès duquel toujours déjà il se tient, à se saisir lui-même en cette extériorité selon le modèle d'un étant pour qui en son être il y va de l'être. Par là se manifeste l'essence ontologico-relationnelle de l'ipséité, une ipséité qui à la fin de l'œuvre demeure ouverte à un mystère et en suspension jusqu'à la clarification éventuelle de ce mystère. *Le soi s'est donc compris d'abord selon l'étant, puis selon le moi d'autrui, enfin selon le Dasein d'autrui*. À la fin, le *Dasein* se comprend en sa vérité comme source du mouvement qui conduit à lui-même. Mais il ne retourne pas à soi en se fermant sur soi ; au contraire, il se saisit comme *Mitsein* et comme *Mitdasein*. Sa compréhension de soi est coessentielle à sa compréhension d'autrui. C'est par la structure de son soi qu'il est ouvert à autrui, c'est par son ouverture à autrui qu'il peut faire retour à soi de manière plus ou moins adéquate, et en vérité seulement quand il saisit en lui cet être-déjà-au-dehors qu'est son être-soi. Cet être-avec est un corrélat fondamental du souci : le souci, face à l'étant, est préoccupation (*Besorgen*) ; face à autrui, il est *sollicitude* (*Fürsorge*). Le souci prend ainsi en lui-même ces deux formes existentielles. *De même que l'étant est de prime abord ouvert*

par la préoccupation, de même autrui est de prime abord ouvert par la sollicitude. Comme le dit Heidegger : « l'autre est de prime abord ouvert dans la sollicitude préoccupée »¹. Le soi comme souci se voile dans la préoccupation et la sollicitude, en ne regardant en leur ouverture que ce qu'elles ouvrent ; mais pour peu que lui devienne manifeste cette ouverture en tant que telle, le chemin vers sa vérité est commencé.

C'est le même acte structurel qui permet au *Dasein* d'être compréhension de soi-même, c'est-à-dire mienneté, et compréhension d'autrui. Car, dans les deux cas, le *Dasein* a sous ses yeux une structure de personnalité, que ce soit la structure non propre d'un sujet ou celle, propre, d'un *Dasein* : c'est la conscience de soi, le soi (puisque l'essence du soi est la conscience de soi, comme nous l'a confirmé le *Kantbuch*), qui projette face à soi une structure d'elle-même. Cette projection lui est inhérente : le soi comme conscience de soi s'est toujours déjà compris d'une manière ou d'une autre. La représentation du sujet que je me fais à partir de ce qui vient à mon encontre est un schème applicable à moi et à l'autre, à moi-même comme un autre et à l'autre comme moi-même. Le soi comprend ainsi toute personne selon une figure préalable, plus ou moins authentique. Ce schéma est valable pour moi-même comme pour tout autre ; j'applique partout le même. C'est ainsi qu'une forme substantielle de la personnalité est à la source de la phénoménalisation simultanée du moi et de l'autre en tant que pur étranger auquel je n'ai à m'occuper qu'au minimum : la crispation du soi sur le moi est contemporaine d'un morcellement de l'étant qui fait apparaître l'autre selon la structure d'un simple étant, par conséquent fatalement séparé de moi. Poser le moi, c'est poser l'autre comme un étranger auquel je n'ai aucun rapport ; telle est la source de l'égoïsme, qui est moins attitude connue de tous que doctrine conceptuelle toujours déjà projetée par la conscience de soi. Celle-là dépend de celle-ci : en se connaissant comme moi, et en excluant ainsi de soi la sollicitude pour l'autre, le soi manifeste la compréhension qu'il a de soi-même. L'absolutisation du moi pose ainsi une différence radicale entre le moi et l'autre, et ne prend pas en compte l'existence de l'être-avec ; pourtant, c'est le même schéma qui est appliqué à l'un comme à l'autre : nulle différence, donc, en toute

1. SuZ, p. 124 : « *Der Andere ist so zunächst in der besorgenden Fürsorge erschlossen* ».

rigueur. La seule différenciation qui peut être établie entre tel homme et tel homme doit trouver son fondement à partir du soi et non du moi. Pourtant, de même que le fait d'être tous des moi interdit de penser une réelle différenciation, il est patent que chaque homme est aussi un soi. Comment trouver dans le soi un principe de différenciation ?

Le soi n'est pas un simple étant, c'est une région à laquelle nous appartenons tous ; les hommes se tiennent dans la clairière du *Dasein* en qui il nous est donné de participer au domaine où tout étant apparaît dans la nudité ontologique de son « *dass* ». Le *Dasein* n'est pas seulement un homme puis un autre homme, etc., mais ce en quoi l'homme réside pour pouvoir être celui qu'il est. Ainsi, en ce domaine qu'est le *Dasein*, tous nous nous tenons, et tous nous éprouvons le retrait de l'être ; nous saisissons donc tous notre singularité puisque nous avons vu que l'étant à qui est donné une compréhension d'être est de ce fait mienneté. *C'est par conséquent l'être qui est individualisant*, et c'est dans le soi qui habite dans le *Dasein*, et non dans le moi, que se tient la possibilité de la personnalité : le moi ne fait que répéter une même structure substantielle, alors que l'instantialité dans le *Dasein* permet à l'homme d'éprouver comme soi sa singularité et sa solitude face à l'être. *Je ne m'individualise pas face à l'autre, mais face à l'être en qui à la fois nous sommes tous et nous sommes tous en notre isolement : en l'être, solidarité et solitude.*

La différence courante entre l'autre et le moi provient de ce que le schéma substantiel appliqué sur un corps, c'est-à-dire sur l'étant ponctuel (situé à un point du repère spatio-temporel de la *Vorhandenheit*) avec lequel je confonds la personnalité, sera fixé dans un cas sur un autre corps, dans l'autre cas sur mon corps, mélangeant ainsi les deux ordres de la pensée et du sentiment « animal » de soi, me donnant ainsi un sentiment plus fort de ma subjectivité, mais ne permettant pas pour autant l'affirmation d'un quelconque primat de celle-ci puisque sa structure est la même que celle de tout autre moi. Si je puis être pour moi-même un autre (ce qui me permet d'affirmer « moi »), c'est par le même processus qui fait de l'autre un moi en sa structure. Ainsi, « l'ouverture de l'être-Là-avec d'autrui qui appartient à l'être-avec signifie ceci : la compréhension d'être un *Dasein* inclut d'emblée, puisque l'être du *Dasein* est être-avec, la compréhension d'autrui. Ce comprendre, tout comme le comprendre en général, n'est pas une connaissance acquise, née d'un acte cognitif,

mais un mode d'être originairement existentiel qui rend tout d'abord possible l'acte de connaître et la connaissance. Le fait de se-connaître mutuellement se fonde dans l'être-avec originairement compréhensif »¹. Le *Dasein*, en progressant vers son être, n'acquiert pas de nouvelles connaissances (extérieures), mais s'ouvre d'autant plus à son ouverture ; c'est-à-dire que l'ouverture s'ouvre suffisamment, l'être manifeste suffisamment son retrait, pour s'ouvrir à son ouverture.

Il n'y a aucune projection de soi dans l'autre, mais bien plutôt un retour à partir d'un être-au-dehors toujours précédant, et ainsi une projection de l'autre, du schéma que livre l'autre, dans soi. Le soi n'acquiert pas une connaissance de soi à partir de l'autre, mais dans le même acte il se connaît toujours soi-même au moment d'appréhender l'autre, et connaît l'autre avant de s'appréhender soi-même ; c'est là la conséquence de son statut structurel d'être-en-dehors-de-soi originel. L'autre est ouvert non moins originellement que le soi ; il n'y a aucune compréhension intuitive de soi qui pourrait se retrouver dans ce qu'elle projette, aucun doublet du Soi-même en soi-même et autre, comme le remarque Heidegger quelques lignes plus bas. Il n'y a aucun transport du sujet dans son autre, parce que le sujet originairement n'existe pas, non plus que l'autre ; ce qui est, c'est l'être-avec, ou l'être-Là-avec (*Mitdasein*), autrement dit une apparition du *Dasein* en lui-même, et cela est bien différent. Car dire que le sujet se rapporte à lui-même dans l'autre, c'est présupposer qu'il est déjà auprès de soi et demeure auprès de soi dans l'autre, ce qui lui permettrait alors d'avoir un sentiment de soi dans cet autre : c'est la théorie de l'*Einfühlung*, refusée par Heidegger. Aux yeux de cette doctrine, le sujet comme sentiment permanent de soi, se trouve transporté tel quel à l'extérieur, comme s'il pouvait sentir à la place des autres. Mais cette structure extériorisatrice n'est pas elle-même prise en compte dans la structure du soi de l'*Einfühlung* ; le soi demeure ainsi fermé, et c'est en tant que fermé qu'il est bizarrement transporté en d'autres lieux ; cette extériorisation agit ainsi sur le soi de l'extérieur, comme si le soi était une balle que l'on peut lancer et qui s'imprégnerait de la consistance de ce sur quoi elle rebondit ; mais jamais la sphère supposée qu'est alors le soi ne s'ouvre. Une telle doctrine n'est effectivement possible que sur la base d'une pensée du sujet comme fermeture et coïncidence à soi ; le

1. SuZ, p. 123-124.

sujet serait un tel cloître que dans l'autre, c'est lui-même qu'il sentirait. Penser cette théorie jusqu'au bout, c'est parvenir à une détermination purement égoïste de la pitié. Le phénomène de l'*Einfühlung* n'est de toute façon possible que sur la base de l'être-avec, et si le sujet est pris dans un être-avec, c'est qu'il n'est fondamentalement point sujet, mais être-au-monde.

Heidegger continue ainsi de bouleverser intégralement la structure de la subjectivité : si le soi peut être auprès de soi-même, c'est qu'il est spatial, et donc toujours d'abord près d'un là-bas qui donne sens à cet ici avec lequel il croit de prime abord être confondu. La subjectivité ne peut se replier sur elle-même qu'aussi longtemps qu'elle reste ouverte, et cette ouverture est non seulement originaire mais également permanente, constituant dans le cœur du soi une inquiétude sans laquelle la conception inadéquate d'un sujet fermé demeure impossible. Plus le soi se referme sur soi, plus il est ouvert. Il n'est possible à tout homme de « se trier » ou de « se pouiller l'âme », selon les expressions de Huysmans¹, que sur la base d'une précompréhension d'être. Dans l'introspection, nous l'avons évoqué, c'est uniquement parce que le soi s'ouvre de plus en plus à l'être par l'intermédiaire de la question qu'il porte sur soi-même, qu'il peut multiplier la recherche des détails de sa personnalité intérieure, et qu'il peut ainsi se refermer sur soi avec une intensité qui n'a paradoxalement d'égale que celle de son ouverture. Dans le « je » est toujours précomprise la possibilité d'un « tu », ce « tu » que s'adresse à lui-même le *Dasein* quand il se replie sur soi.

Quand le soi oublie qu'il est détenteur d'un tel pouvoir de s'adresser à soi-même, quand il méconnaît la présence de cette voix qui lui permet de s'appeler soi-même, le soi ne pouvant s'appeler ou se nommer que parce qu'il est appelé du plus haut de lui-même hors de lui-même et vers lui-même, alors le soi ne connaît de soi que ce qui apparaît en lui par sa propre structure, sans regarder ce qu'il voit pour pouvoir voir. Le *Dasein*, en se disant « tu » à soi-même, ou en disant « je », ne vise qu'un moi substantiel ; il est alors un « il » anonyme, un homme *lein Mann*, un on *lein Man*.

1. Cf. HUYSMANS, *En route*, Gallimard, « Folio », p. 53.

c) Le sens de la *Verfallenheit*.

« On ne voit rien, que ce qu'il importe si peu de voir. Rien, et cependant on tremble. Pourquoi ? »

MICHAUX, *Je vous écris d'un pays lointain*¹.

Le On, guise du déploiement essentiel de l'ipséité, a souvent été compris comme une faute du soi vis-à-vis de sa vocation. Mais ce que Heidegger nomme la *Verfallenheit* n'a pas d'abord un caractère moral : c'est une structure existentielle inhérente au *Dasein*. Le On, c'est le soi perdu dans ce qui s'offre immédiatement à sa vue, et incapable d'opérer un « pas en arrière » par rapport à l'expérience ontique qu'il fait de soi et de l'étant – ni l'un ni l'autre ne se trouvant replacé dans la donation de la φύσις. À l'endroit de cet existentiel qu'est le On, beaucoup agissent comme si les déclarations de Heidegger concernant le caractère non-moral de cette détermination existentielle n'étaient que des déclarations d'intentions, sans réelle effectivité. Des préjugés se forment alors, qui manquent la signification ontologique de cet existentiel. On fait de l'auteur de *Sein und Zeit* une sorte de moraliste, défenseur et garant d'une authenticité que le *Dasein* se doit de conquérir contre le troupeau avachi du On, par ses décisions et ses choix de vie. On fait du *Dasein* un simple individu, on le confond avec l'homme², au quasi-mépris de sa signification ontologique. On affirme sans fondement aucun que Heidegger assigne à l'homme de *Sein und Zeit* une tâche morale, celle d'échapper à la déchéance, là même où Heidegger affirme la nécessité structurelle de cette dernière. Heidegger changerait soi-disant d'avis et de perspective au moment du Tournant, se rendant compte d'on ne sait trop quel échec, un échec supposé bien connu en tout cas et sur lequel on n'essaie plus de penser depuis longtemps puisque chacun sait que Heidegger a laissé inachevée l'œuvre de 1927. Mais cet « échec » étant « bien connu » depuis toujours, l'a-t-on finalement pensé un jour ? On se plaît ainsi

1. MICHAUX, *Je vous écris d'un pays lointain*, 5, in *Lointain intérieur, Œuvres complètes*, p. 592.

2. L'homme au sens de l'*homo humanus* coupé de toute racine et dont on ne pense pas l'essence dès lors qu'on le définit ou qu'on l'admet comme une entité séparée, absolutisée par cette séparation même, et ne possédant aucun lien avec ce qui le précède, le constitue et le structure.

à opposer le Heidegger d'une morale de l'action et d'un prométhéisme présartrien, une espèce spéciale de Heidegger qui aurait fleuri aux alentours des années 1925-1926, à un Heidegger de la *Gelassenheit* et de l'abandon quasi bouddhique à l'être, un être dont on ne nous dit jamais grand-chose, les dernières publications de Heidegger n'étant en outre jamais analysées comme des textes philosophiques à part entière. Tout ceci permet de grimer le « dernier Heidegger » sous les traits peu réjouissants d'un vieux sage hermétique, et de se faire du retour au « premier Heidegger » un devoir intellectuel commandé par le bon sens. Mais il ne s'agit pas de trouver prétexte dans l'analyse de la *Verfallenheit* à une critique naïve de la société de consommation ; il ne s'agit pas de se donner des airs de prophète du dernier homme en embarquant dans cette croisade le Heidegger de la conférence sur la technique et en réduisant ainsi son génial projet¹ à la diabolisation d'une époque entière, lors même que Heidegger se défend à plusieurs reprises d'une telle intention en rappelant que c'est manquer l'aspect fondamental de sa pensée que de faire fi du projet ontologique sans lequel elle ne serait pas et dont aucune de ses analyses ne doit être coupée. L'originalité heideggerienne consiste précisément en ce que toutes ses analyses ne sauraient constituer seulement une matière indépendante qui pourrait faire l'économie de ce qui la gouverne. C'est pourtant cette abstraction qui est souvent opérée à l'endroit de *Sein und Zeit*. Il semble que, dans l'interprétation de la pensée heideggerienne elle-même, l'être soit laissé en retrait...

Nous avons vu qu'une certaine moralité de ton n'est certes pas absente des analyses heideggeriennes, mais nous avons également vu qu'un tel ton n'était pas infondé. Ce ton est justifié puisqu'il lui est possible à notre époque – où l'être se manifeste en son retrait et nous appelle à ne pas oublier ce qui de soi-même est à présent connu comme une donation se voilant – d'apparaître sans contradiction avec l'historialité de l'être.

La présence de toutes ces interprétations saugrenues est d'autant plus inexplicable que les analyses qui portent sur la *Verfallenheit* peuvent être précisément éclairées à la lumière de cette donation

1. À savoir : penser le *Gestell* comme dernier nom de l'être, comme inscrit dans l'histoire de l'être et transcendant toute perspective seulement critique ; le penser comme don intégral de cet être jusqu'à son voilement et comme le retrait-donation de l'être lui-même.

voilante de l'être. Certes, Heidegger n'évoque pas explicitement dans *Sein und Zeit* un retrait de l'être lui-même (encore que ce thème ne soit point absent du § 7 de l'Introduction), mais seulement un oubli du soi, paraissant ainsi anthropologiser le phénomène du retrait sur lequel il insistera par la suite. Mais le soi étant jeté en son propre être et donc gouverné par lui de part en part, on peut dès *Être et Temps* se douter sans difficulté que l'oubli est figure du retrait. Heidegger multiplie les remarques qui montrent que ce retrait lui était déjà présent à l'esprit, même s'il ne pouvait pas être explicitement formulé dans l'analytique existentielle dont ce n'est pas le point de vue problématique central. Les amorces de ce thème sont permanentes. Les remarques qui nous en informent sont notamment celles qui concernent le caractère non-moral de la *Verfallenheit*, comme de beaucoup d'autres existentiels, prouvant par là que l'oubli de l'être ne se mesure pas fondamentalement sur la responsabilité humaine, mais sur l'essence de l'être et la manière dont l'être se destine à nous. Le retrait du soi propre au profit de la subjectivité préoccupée, sur lequel Heidegger insiste déjà à plusieurs reprises, est la figure en creux de l'être comme ἀλήθεια, comme *identité du dévoilement et du retrait en un même don*. N'en déplaise à certaines interprétations rapides, Heidegger a déjà dépassé toute subjectivité en tentant de penser le On et l'échéance (*Verfallenheit*) du *Dasein* comme une structure fondamentale-ontologique. Au sein de ce qui ne se présente que comme une analytique *provisoire*, par cet aspect provisoire qui montre bien que Heidegger a déjà en tête l'orientation de son projet, même si ce projet sera explicité plus tard, l'homme est déjà repris dans l'être. Comment imaginer de toutes façons qu'on puisse écrire *Être et Temps* sans savoir que l'être dévoile en se voilant. Tous ces thèmes auraient été exposés dans la deuxième partie de *Sein und Zeit*, pour laquelle Heidegger a eu besoin d'un peu plus de temps afin de fonder historiquement, et non de renier, l'analytique existentielle. La suite de l'analytique ne fut pas publiée en 1927, mais incarnée par l'ensemble de l'œuvre, qui a suivi et prolongé l'*Hauptwerk*, comme en atteste le plan prévu que l'on peut lire à la fin de l'Introduction et dont l'itinéraire ultérieur reconduit les grandes lignes.

Ajoutons que parler, pour le critiquer ou le louer, d'un aspect subjectiviste et volontariste de *Sein und Zeit*, c'est encore appliquer le schéma d'une interprétation existentialiste que Heidegger n'a cessé de refuser. On ne peut accorder foi à ce genre d'interprétations

que si l'on présuppose que Heidegger a menti, ce qui n'est certes pas la meilleure manière de se donner les moyens de comprendre la pensée d'un auteur quel qu'il soit, et représente une évidente impasse méthodologique.

Le On dérive de cette structure du soi qui ouvre dans la proximité de l'invisible la possibilité du surgissement de tout visible avec lequel il finit par se confondre. Le soi *déchoit* alors au rang d'un être-soi-même quotidien, qui n'est autre que la guise du déploiement par lequel il *échoit* à lui-même dans l'immédiateté de la préoccupation. Par l'activité de l'être-avec, le soi fait apparaître un autre moi, et de cet autre moi il tire ce qu'il connaît de son propre être. En outre, tout être-avec est traversé par le désir de préserver la différence ou la distance entre soi-même et l'autre. Nous retrouvons ainsi dans le soi la présence d'une structure paradoxale qui fait du soi tout à la fois un être-avec et une volonté de séparation. « Dans la préoccupation pour ce qu'on a entrepris avec, pour et contre les autres, se manifeste constamment le souci d'une différence vis-à-vis des autres : soit qu'il s'agisse simplement d'aplanir cette différence même ; soit que le *Dasein* propre, restant en retrait par rapport aux autres, s'efforce dans leur rapport à eux de les rattraper, soit que le *Dasein*, jouissant d'une primauté sur les autres, s'attache à les tenir au-dessous de lui. L'être-l'un-avec-l'autre, à son insu, est tourmenté par le souci de cette distance. Pour le dire existentiellement, il a le caractère du *distancement* »¹. Dans l'être-avec, la forme du moi apparaît, forme que le *Dasein* emprunte, pour se comprendre lui-même, au monde de la préoccupation, et afin de répondre à l'urgence de l'action. Ce désir d'unicité, ce sentiment d'une solitude de droit, est le reflet ontique d'une solitude plus fondamentale qui traverse notre nature, solitude que nous refusons de voir et que nous préférons aménager, amenuiser et atténuer en privilégiant l'aspect d'une intégrité ontique de notre être, intégrité elle-même sur le mode de laquelle nous apparaissions comme unique, mais, de manière ainsi rassurante, selon le modèle donné par l'étant. Cela nous fait ressembler à quelque chose et nous permet de nous appuyer sur une image commune et apaisante de l'individualité. Cette solitude plus fondamentale, nous la faisons néanmoins réapparaître par notre insatisfaction chronique. Nous la refusons mais la faisons resurgir de façon appauvrie, afin de la satisfaire tout de

1. SuZ, p. 126.

même d'une manière ou d'une autre, comme elle l'exige ontologiquement ; ce re-surgissement en quoi elle trouve son compte de manière dérivée, c'est le désir propre à tout un chacun de se distinguer.

Ce désir n'est pas prohibé par la communauté, qui lui reconnaît ainsi un certain droit de cité. J'ai le droit de me distinguer, d'être moi, je ne suis pas aux autres, je suis à moi : tout cela est essentiellement le signe de la rémanence, à un niveau ontique, de la structure de l'être-à. « Je veux être à moi » : c'est le lieu commun que nous rencontrons dès notre introduction, et qui trouve à présent son explication ; ne sachant pas l'essence de l'être-soi, cet « à moi » ne sait pas ce qu'il vise ; ou mieux, ne le sachant pas, il pose alors un objet pour cette visée, objet qu'il entend accomplir : le moi-substance, c'est-à-dire ce qui lui est donné de plus immédiat et en pensant le moins possible. Le moi m'est révélé dans l'être-avec, corrélat de la mienneté. Or, ce moi ne m'est révélé que parce que je suis seul face à l'être que je comprends ; mais cela, précisément, je ne le sais pas, la préoccupation quotidienne ne me permettant pas de faire halte afin de me reprendre et de le savoir. C'est pourquoi je vais faire du moi et de sa réalisation progressive – une réalisation qui entend se soumettre une quantité maximum d'étants (n'est-ce pas le ressort de la moderne volonté de multiplier les expériences afin que rien ne nous échappe, autrement dit que rien n'échappe à la substantialité de l'*ego*...) – le point de mire et le but de ce sentiment d'unicité que je ressens comme un droit ontologique. Toute la fièvre de ma préoccupation se projette ainsi sur le moi, ce qui pousse l'individualisme au maximum. De la multiplicité de ces points d'enfermement va naître le On.

« Je suis moi », mais chacun est un moi : donc, quand je dis « je », j'affirme bien plutôt n'importe quel moi, la forme de n'importe quel étant, j'affirme « il », ou mieux : « On ». Ainsi, dans ce processus général, je consolide la présence des autres en faisant à chaque fois de chaque autre un moi ; et tout en individualisant chacun afin d'obtenir une forme du moi, je fais retour à moi-même en m'appliquant la forme substantielle ainsi obtenue. Par conséquent, je ne peux revenir à moi-même à ce point que parce que la compréhension de l'autre domine. Ainsi et de cette manière, le « soi-même du *Dasein* est le On-même » : le soi englué dans la quotidienneté désire en quelque sorte le beurre et l'argent du beurre, puisqu'il fuit l'angoisse générée par l'exposition à la prépotence de l'inquiétant (seule véritablement personnalisante), mais désire

quand même obtenir une individualité ; le seul compromis possible est donc la réalisation de soi dans le moi.

Résumons. Le soi se rassure lui-même auprès des autres (étants ou personnes réduites à leur surface ontique) et des schémas qu'ils lui fournissent, mais veut quand même être soi, ce qu'il ne lui est possible de concevoir que comme un raidissement contre les autres. En se crispant sur son individualité ontique, le soi ne fait qu'obéir à l'autre contre et avec lequel il se détermine, et n'acquiert par là aucune ipséité : « L'essentiel, c'est seulement cette domination d'autrui, qui, sans s'imposer, a toujours déjà été secrètement acquise par le *Dasein* comme être-avec. L'on appartient soi-même aux autres, et l'on consolide leur puissance. Ce sont « les autres », comme on les appelle pour masquer sa propre appartenance essentielle à eux, qui, de prime abord et le plus souvent, « sont-là » dans l'être-l'un-avec-l'autre quotidien. Le qui n'est alors ni celui-ci, ni celui-là, ni soi-même, ni quelques-uns, ni la somme de tous. Le « qui » est le neutre, *le On* »¹. Le On, c'est le moi tel qu'il est fourni par la forme ontique de l'autre qui fait encontre, et qui désigne ainsi l'origine de tout moi-substance.

Nous savions que le moi ne se dégageait qu'à partir de la mesure donnée au soi par l'étant considéré comme un fait ininterrogé en sa présence ; nous voyons désormais que dans la quotidienneté, c'est l'autre qui, considéré comme sujet et donc implicitement selon la même forme que l'étant, me fournit par sa domination le schème de toute subjectivité. Ainsi, quand je dis « moi » de moi, je dis l'autre, sans inclure ce rapport pourtant transcendantal à l'autre dans la subjectivité dont je constitue ma personnalité : « Chacun est l'autre et nul n'est lui-même. Le *On* qui répond à la question du *qui* du *Dasein* est le *personne* auquel tout *Dasein*, dans son être-les-uns-parmi-les-autres, s'est à chaque fois déjà livré. [...] Le soi du *Dasein* propre et le soi des autres ne s'est pas encore trouvé, ou s'est perdu. On est selon la guise de la dépendance et de l'inauthenticité. Cette guise d'être ne signifie pas plus une diminution de la facticité du *Dasein* que le *On* en tant que personne n'est un rien. Tout au contraire, c'est dans ce mode d'être que le *Dasein* est *ens realisimum* »². Le *On* est ainsi le sujet le plus réel de la quotidienneté, il est l'ὄντως ὄν, l'ἰδέα, la plus grande visibilité de ce que je vois dans chaque autre et qui me permet de dégager une forme de la

1. *Ibid.*

2. *Ibid.*, p. 128.

subjectivité que je finis par m'appliquer à moi-même, sans que la totalité de ce procès, qui constitue pourtant mon ipséité propre, ne vienne au jour. Le On c'est ce qui est visible d'un individu, sa surface, son aspect, c'est donc l'invisibilité de ce qui en lui rend visible, l'occultation du *Dasein*. Le On, c'est l'homme sans plus, sans référence à l'être, comme le laisse entendre l'homonymie de « on » et d'« homme » en allemand. Le On, c'est cet « homme aimable marchandise aux yeux ouverts mais hermétiquement clos », dont parle Tzara¹. Voulant s'individualiser, poussé à s'individualiser par une exigence qu'il porte en lui, mais plaquant sur soi en guise d'individualisation la structure dérivée qu'il lui est donné de voir dans l'autre, le *Dasein* s'interprète comme une subjecti(vi)té. Dès lors, « il ne [lui] reste que la détresse d'une évasion manquée »².

Cette détresse, qui provient de cette exigence ontologique d'unicité (dont il nous faudra rechercher la nécessité dans l'*Ereignis*), de ce besoin d'un autre vraiment originel contre et surtout avec lequel le soi libérera (par l'extrême isolement de l'être-à-la-mort) sa propre liberté et sa singularité, cette détresse se manifeste par la continuelle volonté de s'affirmer soi-même au détriment des autres, par la dynamique de l'égoïsme ; car l'égoïsme, c'est le besoin d'ipséité propre détourné de son origine, fixé sur quelque chose d'inadéquat (c'est-à-dire séparé de son origine processuelle), concentré sur une substance ; l'égoïsme vise dans le soi ce qui n'est pas le soi en son propre. La source de l'immoralité est ainsi existentielle, puisque l'acte immoral réside précisément dans la croyance que le soi se réduit au moi, immoralité qui consiste à faire violence à l'autre au profit du détournement de la signification intentionnelle du soi dans l'inerte confort centripète du moi-substance.

Nous voyons toutefois et par là même que le caractère moral ne peut s'immiscer dans l'analyse existentielle du On, puisque celui-ci précède toute moralité comme sa condition de possibilité. C'est sur la base du On qu'une vision du soi en sa non-vérité émerge, et donc que quelque chose comme de l'égoïsme peut se produire. Mais le On lui-même n'a rien de moral, la morale ne peut advenir qu'une fois le On phénoménalisé. Le On lui-même, en tant qu'existential, se situe à un niveau plus profond que toute moralité. En lui-même, il

1. TZARA, *L'Homme approximatif*, p. 30.

2. *Ibid.*, p. 31.

n'a donc rien de négatif : « *le On est un existentiel et il appartient en tant que phénomène originaire, à la constitution positive du Dasein* »¹.

Le On est une superficialité du soi dans le soi lui-même ; il est l'épiderme phénoménal de l'ipséité. Dans le On, le soi ne se tient qu'au visible, il se tient uniquement en lui, et cela à l'endroit des étants comme d'autrui. C'est ce que montrent les belles pages de *Sein und Zeit* sur la relation superficielle du soi quotidien aux choses et aux personnes dans le *bavardage*, la *curiosité* et l'*équivoque* : en chacun de ces existentiels, le soi ne s'intéresse, de la manière la plus frivole possible, qu'à la chose et à la personne dans leur aspect le plus superficiel, demeurant à leur surface. Le *bavardage* prend les mots comme tels, sans réfléchir à leur chair de sens, ressassant sans cesse et inlassablement des paroles et des idées connues. Le bavardage est ivre de se répéter et, en des discussions sans fin car sans finalité, de contredire pour créer la nécessité de répéter et prolonger ainsi l'ivresse. De cet ennui émerge le désir d'« en rajouter » : le bavardage se laisse aller avec facilité à l'exagération, au mensonge, à la médisance, à la calomnie, dans l'espoir d'ajouter au milieu de cette vacuité quelques imprévisibles couplets à ces refrains sempiternels. Les mots sont totalement privés de leur puissance originelle de nomination, de leur densité poétique, de leur *Dichtung*, tronqués de leur source, vidés de leur énergie apophantique, ils sont devenus de simples instruments ou des symboles de commodité dans lesquels aucune sève ne coule plus, des entités désincarnées qu'on emploie sans que référence soit plus jamais faite à la chose qu'ils nomment : « des femmes à la criée / vendent des noms que nul ne porte plus »².

La *curiosité*, autre aspect de la rétention dans le On, veut à tout prix voir, voir pour dire qu'elle a vu, et ainsi en imposer le plus possible aux autres curieux. La connaissance de l'individu curieux reste superficielle, il se satisfait de considérer que cette forme de connaissance est suffisante pour maîtriser l'étant. Saint Augustin a stigmatisé ses caractères fondamentaux : « Vaine curiosité qui se couvre du nom de connaissance et de science. Comme elle est faite de l'appétit de connaître, et que, entre les sens, les yeux sont les

1. SuZ, p. 129 : « *Das man ist ein Existenzial und gehört als ursprüngliches Phänomen zur positiven Verfassung des Daseins* ».

2. J.-L. CHRÉTIEN, *Entre flèche et cri*, p. 24.

principaux instruments de la connaissance, l'oracle divin l'a nommée « la concupiscence des yeux » (I *Jean*, II, 16). [...] C'est elle qui nous conduit à scruter les secrets de la nature extérieure, dont la connaissance ne sert à rien et que les hommes ne désirent connaître que pour le plaisir de connaître »¹. Heidegger semble souvent imprégné de l'analyse augustinienne ; son cours de 1921 sur Augustin est fortement marqué par l'esprit qui se dégage des brillants développements sur le soi que l'on trouve dans les *Confessions*, et à propos des existentiels de la *Verfallenheit*, *Sein und Zeit* porte l'empreinte de cette veine critique. Ainsi, Heidegger paraît en un sens reconduire l'étonnement agacé que déploie Augustin sur la curiosité. Augustin n'écrit-il pas : « Les hommes s'en vont admirer les cimes des montagnes, les vagues énormes de la mer, le large cours des fleuves, les côtes de l'Océan, les révolutions des astres, et ils se détournent d'eux-mêmes »². Mais les choses sont plus complexes. La portée que Heidegger donne à la curiosité dépasse la simple « faute » morale : la curiosité a un sens existentiel. Curiosité et souci sont tous deux rattachés à la même racine (*curiositas*, *cura*) ; il y a donc un lien existentiel entre les deux : la curiosité est le souci privé de toute consistance ou toute résistance d'objet. Il peut y avoir curiosité quand l'étant est lui-même théoriquement toujours déjà potentiellement soumis, c'est-à-dire dès lors que l'étant est thématiquement réduit à la *Vorhandenheit*, soit à l'horizon de la maniabilité. La dérive du souci en volonté de confort ne méditant pas sur la teneur propre ou sur la teneur de présence de tout étant lui est inhérente : « Le commerce soucieux n'a pas seulement la possibilité de renoncer au soin de l'exécution, mais également une propension [...] à ce renoncement »³. Le souci vise, par la préoccupation affairée, l'état de quiétisme qui lui permettra de ne plus ressentir d'opacité de l'objet. Quand la *Vorhandenheit* est pensée en lieu et place de la présence de l'étant, quand le dispositif de la pensée calculante est installé, alors la pure curiosité est possible : « Quand la tendance au commerce préoccupé se trouve ainsi inhibée, celui-ci se transforme en un simple coup d'œil panoramique sans visée opérative ou productrice. La circon-spection prend alors le caractère du pur et

1. SAINT AUGUSTIN, *Confessions*, X, xxxv.

2. *Ibid.*, X, viii.

3. IPA, p. 21.

simple regard jeté sur, de la considération désintéressée. Dans le souci du regard simplement tourné vers, de la pure curiosité (*curiositas, cura*), le monde est présent non plus comme l'affaire du commerce en exercice, mais simplement comme l'aspect qui s'offre à la vue dans la considération »¹. La curiosité atteint ainsi un statut dont la signification est beaucoup plus radicale que celle, seulement morale, qui se dégage de la simple passivité avide de nouvelles ; car cette curiosité est pour Heidegger la source et le vice caché de toute science qui ne regarde pas ses fondements et se contente de s'exercer dans une circon-spection sans retenue, pour le simple plaisir de se donner à voir l'étant en vue d'une maîtrise qui ne sera pas forcément manuellement actualisée, mais seulement rendue possible à discrétion si le dispositif visuel est mis en place. L'important pour cette curiosité est de rendre virtuellement disponible pour parer toute éventualité d'un danger pour le moi ontique, de créer la possibilité d'actualiser une parade à tout besoin de consommation, de produire un réservoir dans lequel puiser en cas de nécessité. C'est dans la circon-spection du souci considérant l'étant comme denrée potentielle que se constitue la science, cette dernière étant tout simplement l'organisation théorique que se donne la préoccupation quotidienne pour se garantir la possibilité d'un déploiement de sécurité : « La considération [de l'étant] s'exerce comme inspection et détermination, et elle peut se structurer à titre de science »². La science théorique moderne est accaparée par la curiosité qui, comme avidité toujours renouvelée (*Neugier*) de mettre l'étant à la raison pour mettre le moi en sécurité, se fait possibilisation de sécurisation dans la mise à disposition d'un stock, le stock étant pour Heidegger le signe que le paradigme de la visibilité, pouvant à tout moment rendre disponible la maniabilité, a déployé son emprise sur la totalité de l'étant. « La science est une modalité [...] de la considération propre au commerce préoccupé avec le monde. [...] Le stock à chaque fois atteint et fixé dans sa visibilité (déterminité des relations mondaines objectives eu égard à leur évidence) s'accroît en même temps que la circon-spection. L'inspection considérative s'exerce sur le mode de l'advocation et de la discussion de l'objectité du commerce. Le monde vient toujours à la rencontre selon une modalité déterminée de l'abord

1. *Ibid.*

2. *Ibid.*, 21-22.

discursif et de la revendication »¹. La curiosité dit la relation du soi à l'étant quand la charge d'énigme de la présence de ce dernier est désamorcée et que tout étant est repris dans la volonté d'aménagement d'un monde matériel sécurisé par lequel on essaie d'interdire au mystère l'accès à la conscience. La science sans conscience de soi ni recherche de son propre fond provient de cette curiosité et génère cette curiosité : elle se déploie quand la décision est effective selon laquelle l'étant est ob-jet pour un sujet, elle favorise, par la publication de sa propre prise en vue circon-specte, l'expansion de la curiosité qu'elle véhicule, puisqu'elle donne au monde le panorama au sein duquel il peut se déployer comme denrée, et ce déploiement comporte aussi peu de limite que la rémanence du mystère pourrait être empêchée. Ainsi, plus la science apparaît comme résultat de la lutte contre ce mystère de l'être qu'un souci premier, devenu curiosité, veut éradiquer, plus le mystère apparaît et plus la science doit déployer de positions visuelles globalisantes et sectorisantes afin de masquer une énigme de présence dont elle favorise la manifestation à mesure qu'elle la veut plus violemment recouvrir. La curiosité dit en général le primat de la vue, mais ce primat est le vecteur de l'apparition réactive et involontairement réactivée de l'invisible dont le regard veut faire fi afin d'établir son propre règne dans une ivresse d'indépendance vis-à-vis de tout sol autre que le palpable.

Enfin, l'*équivoque* (*Zweideutigkeit*) est l'attitude de celui qui ne s'intéresse qu'à ce qui est visible, c'est-à-dire ce qui est suffisamment proche et suffisamment lointain pour pouvoir précisément être vu ; l'équivoque est la nature même du plaisir qui accompagne la curiosité, un plaisir qui consiste en la jouissance du voyeurisme, de cette attitude effectivement équivoque qui aime profiter de ce qui est exposé au regard sans y prendre part, de ce qui est distant et ne nous atteint pas ; c'est, par exemple, la creuse ivresse des prévisions sur l'actualité, prévisions qui monopolisent l'attention mais qui, si elles se voient réalisées, sont alors délaissées par celui qui hier encore en faisait sa principale préoccupation, qui ne suscitent lors plus aucun intérêt et s'effacent au profit d'autres « curiosités », d'autres visibles qui ne sont pas encore nôtres et sur lesquels par conséquent les langues peuvent aller bon train, se donnant ainsi l'impression de dominer l'ensemble de l'étant. « Actualité :

1. *Ibid.*, p. 22.

incessamment des chiens parcourent les steppes à loups pour en faire des chiens »¹.

De ces trois « déchéances » du soi dans l'étant, la curiosité constitue la figure centrale et la matrice. Elle est en effet l'ultime conséquence de la caractéristique essentielle de toute métaphysique : la volonté de faire venir à la visibilité ce qui est caché, d'arracher tout étant à la dissimulation, et de maintenir dans l'ouvert chaque chose quelle qu'elle soit. La curiosité (*Neugier*) est l'aboutissement du désir de tourner le dos au gouffre et de s'emparer de toutes les formes du visible afin d'en faire des manières d'archives. On voit, on achète ou on acquiert, on possède, on classe, on préserve, et, rassuré de savoir le tout à portée de main, on peut alors oublier le contenu archivé avec bonne conscience, passer au traitement d'un autre contenu et indéfiniment recommencer ce processus d'arrachement et de conservation : la *Zweideutigkeit* est ainsi consubstantielle à la *Neugier* qui est bien cette cupidité désirant à chaque fois de nouveau faire venir au jour du nouveau puis passer à autre chose, s'intéressant à tout pour finalement ne jamais s'intéresser à rien. Mais le bavardage l'est également : un vague souvenir de ce qu'on a voulu préserver du voilement nous rappelle que sont à disposition des informations sur lesquelles une culture superficielle a toujours au moins retenu la présence-sous-la-main, et peut toujours être utilisée d'une manière ou d'une autre pour discourir en surface. Le bavardage et la *Zweideutigkeit* naissent donc de la curiosité, qui naît elle-même du refus de l'abîme. L'angoisse de l'abîme pousse à refuser l'obscurité afin de tout faire venir au jour : la quotidienneté vit bien dans le journalisme. Enfoncée dans l'étant, la réalité humaine s'en éprend et s'y fait prendre, naviguant sans compas au gré des vicissitudes du flot d'événements ouverts devant elle, s'acharnant à vouloir du jour, à en trouver quand elle a l'impression d'en manquer, pro-voquant et investissant la moindre parcelle de clarté ontique. La luminosité propre au *Dasein*, qui rend possible l'ouverture de l'étant en tant que tel, est prise au jeu de ce qu'elle ouvre, renversant ainsi la hiérarchie ontologique et rendant le *Dasein*, qui se perd au milieu de ce qu'il ouvre, tributaire et victime de son acte d'éclaircissement. Les choses finissent par prendre de plus amples proportions que l'élément même qui les éclaire, et la curiosité, où le *Dasein* se perd, se disperse et se dépèce, exerce sur nous toujours plus intensément son emprise. Cette

1. MICHAUX, *Notes au lieu d'actes*, in *Passages, Œuvres complètes II*, p. 384.

dernière n'est rien d'autre que la domination de l'étant sur une ipséité ne se reprenant pas encore dans son être qui est l'être : « Nous imitons, horreur ! la toupie et la boule / Dans leur valse et leurs bonds ; même dans nos sommeils / La Curiosité nous tourmente et nous roule, / Comme un Ange cruel qui fouette des soleils »¹.

Du cœur de cette curiosité et de l'enfoncement toujours plus grand en elle, va néanmoins commencer à poindre l'ennui comme revers de cette démesure. L'ennui est conséquence de la venue à la limite de ce concentré des trois concupiscences traditionnelles (*libido sciendi*, *libido sentiendi* et *libido dominandi*) qui représentent les différentes façons de tourner le dos à l'être. Dans la course au voir, au savoir, au concevoir, on finit soit par se lasser de se trouver toujours face aux mêmes schémas et plus généralement face à l'étant – « *quid novi sub sole ?* » soupire l'Ecclésiaste –, soit par jauger l'infinité d'une telle tâche inquisitrice et par juger impossible son accomplissement. Quoiqu'il en soit, trop de curiosité débouche sur le vide : il est impossible de tout faire venir et conserver au jour, et quand bien même cela le serait, nous trouverions au bout du compte continuellement la même chose ou le même ordre de chose : de l'étant, et derrière, le né-ant du non-étant. Alors le constat tombe, effrayant : « Nous ne pouvons savoir ! – Nous sommes accablés / D'un manteau d'ignorance et d'étroites chimères ! / Singes d'hommes tombés de la vulve des mères, / Notre pâle raison nous cache l'infini ! / Nous voulons regarder : – Le Doute nous punit ! / Le doute, morne oiseau, nous frappe de son aile... / – Et l'horizon s'enfuit d'une fuite éternelle !... »². Lassé par cette course sans but sérieux, le *Dasein* qui fuyait parmi l'étant sa proximité à l'être, se voit ramené au destin de sa structure ontologique. Avant de constater en cette situation la possible espérance d'échapper « parmi l'exil inutile » à l'emprise de l'étant et de se tourner vers l'être dont la palpable impalpabilité en un premier temps le rebute, le *Dasein* vit dans l'effroi la réalité de son fond abyssal et finit par regretter de savoir : « croître en connaissance, c'est croître en douleur », dit encore l'Ecclésiaste esseulé et confronté au gouffre. Œdipe se crève les yeux pour en avoir trop appris, et Baudelaire affirme, lassé de pérégrinations trop humaines et avant de prendre conscience de la fécondité de cet Inconnu

1. BAUDELAIRE, *Le Voyage*, in *Les Fleurs du mal, Œuvres complètes I*, p. 130.

2. RIMBAUD, *Soleil et Chair*, in *Œuvres complètes*, p. 9.

vertigineux dans le gouffre duquel il acceptera finalement, exalté, de se ressaisir et de se dessaisir : « Amer savoir, celui qu'on tire du voyage ! / Le monde, monotone et petit, aujourd'hui, / Hier, demain, toujours, nous fait voir notre image : / Une oasis d'horreur dans un désert d'ennui ! »¹.

Mais avant de déboucher du plus profond de la *Verfallenheit* sur l'ouverture à l'abîme puis sur son assumption, c'est selon ces trois existentiels s'impliquant l'un l'autre, que le soi fonctionne en régime de quotidienneté, autrement dit lorsqu'il se fait exister dans le visible et non dans le rendre-visible. Il demeure à la surface, dans le déjà-ouvert. Il est lui-même étalé dans le visible et ne se ressaisit plus. *Le On, c'est l'univers du visible dans lequel le soi, par l'échéance (Verfallenheit) aux choses-outils qui lui est inhérente, déchoit (verfällt) et se perd.* Le On, c'est ce moi qui n'est personne, puisqu'il possède la forme de l'étant, c'est-à-dire du structurellement indifférent se répétant indéfiniment, le ceci qui possède la forme de tout ceci ; le On est la structure de tout moi pris en tant que tel comme é-vidence substantielle. Le soi qui se trouve face à l'être brise cette chaîne d'indéfinition, il se reprend face au principe qui le renvoie à lui-même en sa solitude radicale, une solitude qui cette fois n'imité plus rien – l'imitation de la structure de l'*idem* ontique étant le ressort fondamental de l'individualisation impropre – mais se trouve vraiment seule face à la nuit.

Être seul par imitation des autres « solitudes », c'est-à-dire des autres intégrités physiques que l'on a sous les yeux, est une contradiction dans les termes : comment concilier en effet les termes de solitude et d'imitation. « Le soi du *Dasein* quotidien est le *On-même*, que nous distinguons du *soi authentique*, c'est-à-dire proprement saisi. En tant que *On-même*, chaque *Dasein* est *dispersé* dans le On et il doit commencer par se retrouver. Cette dispersion caractérise le « sujet » de ce mode d'être que nous connaissons sous le nom d'identification préoccupée avec le monde de prime abord rencontré. [...] *De prime abord*, le *Dasein* factice est dans le monde commun médiocrement découvert. *De prime abord*, « je » ne « suis » pas au sens du soi-même propre, mais je suis les autres selon la guise du On. C'est à partir de celui-ci et comme celui-ci que, de prime abord, je suis « donné » à moi-« même ». Le *Dasein* est de prime abord On et le plus souvent il demeure tel. Lorsque le

1. BAUDELAIRE, *Le Voyage*, in *Les Fleurs du mal*, op. cit., p. 133.

Dasein découvre et s'approche proprement le monde, lorsqu'il s'ouvre à lui-même son être authentique, alors cette découverte du « monde » et cette ouverture du *Dasein* s'accomplissent toujours en tant qu'évacuation des recouvrements et des obscurcissements, et que rupture des dissimulations par lesquelles le *Dasein* se verrouille l'accès à lui-même »¹. Ce texte nous montre à la fois que le On est inévitable, puisqu'il est le procès du soi lui-même, mais aussi, et avec plus d'espérance, que la remontée du *Dasein* vers son ipséité propre est également inscrite dans sa structure, que cette remontée est donc possible à partir du On lui-même. Le *Dasein* crée ainsi au sein du On la possibilité d'un dérobement de ce qui le dérobaît à lui-même. « L'être-soi-même authentique ne repose pas sur un état d'exception du sujet dégagé du On, mais il est une modification existentielle du On comme existentiel essentiel. Ce qui revient à dire aussi que la mêmeté propre au soi existant authentiquement est séparée ontologiquement par un abîme de l'identité du moi tel qu'il se maintient dans la multiplicité des vécus »².

Du plus profond du On se fait entendre la structure du soi, c'est-à-dire l'espace qui le traverse et auquel il est susceptible de se heurter dans l'angoisse : « dans la trame serrée livide se découvre / La blessure inouïe dont je voudrais guérir »³. Car même au maximum de l'échéance au monde ambiant, le soi demeure toujours tendu vers la possibilité, demeure projet ou être-pour-un-possible ; il est tendu vers une possibilité de lui-même ; il reste un être de désirs et de projets. Il ne saurait rester calmement entre quatre murs. Ce n'est pas son essence, ce n'est pas sa vocation. C'est pourquoi il ne peut également pas rester sans plus dans cet univers de confort qu'il aménage pour lui-même. Tout en ayant construit habitats et habitudes, il ne cesse toutefois d'en reconstruire toujours, se tenant ainsi constamment en avant de lui-même. Le moi est toujours cet « homme approximatif », au double sens de l'adjectif, cherchant toujours à approcher et rapprocher. Le On est partout et nulle part, il cherche continuellement à se pousser vers plus de bonheur ; par là même il ne parvient pas à habiter ses habitats, préférant, comme dit Pascal, la chasse à la prise. Il a beau s'entourer du confort maximal d'une construction intramondaine rassurante, il n'en reste jamais là,

1. SuZ, p. 129.

2. *Ibid.*, p. 130.

3. REVERDY, X, in *Ferraille ; Main d'œuvre*, p. 335.

il veut vouloir : « La prétention du On à nourrir et guider la « vie » pleine et vraie apporte un *rassurement* au *Dasein*, pour qui « tout va bien » et toutes les portes sont ouvertes. L'être-au-monde échéant est pour lui-même, en même temps que tentateur, *rassurant*. Cependant, ce rassurement dans l'être inauthentique ne conduit pas à l'inertie et à l'oisiveté, mais pousse à la frénésie de l'« affairément ». L'être-échu sur le « monde » ne peut plus désormais trouver le repos. Le rassurement tentateur *accentue* l'échéance »¹. Le soi perdu dans le On sautille d'un étant à l'autre, et cela il ne le peut justement que parce qu'il transcende par-delà tout étant, parce qu'il n'est pas un simple étant-sous-la-main et qu'en lui une relation à l'être lui permet de franchir l'étant afin d'y revenir et de le maîtriser. L'être lui donne de pouvoir ne pas se satisfaire de l'étant, mais le On ne prend son élan que pour retomber puis errer d'un étant à l'autre. Le soi possède néanmoins toujours un regard pour l'être, aussi faible et éteint soit-il, ce qui seul lui permet précisément de revenir vers l'étant et d'assaillir cet étant de tout le poids de son agir.

La « race de Caïn » porte en elle, dans sa violence et son dispersement, le sceau de son aïeul, dont Hugo brosse le célèbre portrait comme d'un homme qui, quelle que soit sa posture, quel que soit son habitat, demeure poursuivi par un œil, un œil réprobateur pour celui qui, perpétuellement, le voit tout en refusant ostensiblement de le regarder, un œil fixateur qui même au plus fort de la sécurité matérielle, maintient sa présence, un œil qu'on ne peut fuir, même en retombant dans l'animalité ou la barbarie solitaire, rechute symbolisée par le Caïn hugolien qui décide d'aller habiter sous la terre dans cette tombe où gît tout l'obscur fouillis de l'inhumain ; c'est le propos du poème précisément intitulé *La conscience*, dont le dernier vers est devenu proverbe, et où l'on retrouve métaphoriquement tant de gestes conceptuels heideggeriens (notamment celui qui sera développé, comme nous le verrons, à travers l'existential du *Gewissen*) : « Caïn, ne dormant pas songeait au pied des monts. / Ayant levé la tête, au fond des cieux funèbres, / Il vit un œil, tout grand ouvert dans les ténèbres, / Et qui le regardait dans l'ombre fixement. [...] Il réveilla ses fils dormant, sa femme lasse, / Et se remit à fuir sinistre dans l'espace. [...] « Arrêtons-nous, dit-il, car cet asile est sûr. / Restons-y. Nous avons du monde atteint les

1. SuZ, p. 177-178.

bornes »¹. / Et, comme il s'asseyait, il vit dans les cieux mornes / L'œil à la même place au fond de l'horizon². [...] / « Bâtissons une ville, et nous la fermerons ». [...] L'ombre des tours faisait la nuit dans les campagnes ; / Ils donnèrent aux murs l'épaisseur des montagnes³ ; / Sur la porte on grava : « Défense à Dieu d'entrer »⁴. / Quand ils eurent fini de clore et de murer, / On mit l'aïeul au centre en une tour de pierre ; / Et lui restait lugubre et hagard. « Ô mon père ! / L'œil a-t-il disparu ? » dit en tremblant Tsilla. / Et Caïn répondit : « Non, il est toujours là ». / Alors il dit : « Je veux habiter sous la terre / Comme dans son sépulcre un homme solitaire ; / Rien ne me verra plus, je ne verrai plus rien »⁵. / On fit donc une fosse, et Caïn dit « C'est bien ! » / Puis il descendit seul sous cette voûte sombre ; / Quand il se fut assis sur sa chaise dans l'ombre / Et qu'on eut sur son front fermé le souterrain⁶, / L'œil était dans la tombe et regardait Caïn »⁷. Cet œil, c'est celui de l'être dont le contact engendre l'angoisse, qui explique la fuite de l'homme par toute la terre, sa rage technologique issue du besoin d'être rassuré, mais qui pourtant demeure perpétuellement là dans le Là du *Dasein* concerné par l'espace auquel, et par lequel sans le savoir, il est ouvert.

Cet œil que Hugo a rendu célèbre prend aussi la figure d'une voix, ce que Heidegger appelle « la voix de la conscience (*Gewissen*) » et dont nous verrons bientôt le mode de rémanence. Cette voix qui bouleverse les aménagements de notre quiète

1. Autrement dit, Caïn a fait le tour de l'étant en son ensemble. Plus rien de nouveau au sein de l'étant ne peut plus être découvert.

2. « Horizon », à prendre également dans le sens transcendantal du terme : l'œil est situé au fond de l'horizon, c'est-à-dire qu'il se tient derrière la lisière de l'étant en totalité.

3. Création d'un monde rassurant, surprotégé, à l'intérieur duquel aucun rayon de lumière venu d'ailleurs ne peut plus pénétrer. La porte est fermée à la compréhension d'être, à ce « fond de l'horizon ».

4. « Qu'aucune compréhension d'être ne puisse filtrer ! »

5. Tentative de régression en deçà de cette conscience dont depuis le début il tente d'écarter la prépotence, et qui le suit pas à pas, paradoxale condition de possibilité de son agir et de ses productions : sans elle, pas de fuite et donc pas de déplacement possibles, pas de regard jeté sur l'ensemble de l'étant, pas de constructions ni agencements de protections. De même et enfin, pas de possibilité de descente sous terre, c'est-à-dire de retour à un stade animal et primitif – descente qui figure les positions théoriques et l'activité de la psychologie contemporaine.

6. Une fois accomplie la régression vers l'animalité, une fois la compréhension d'être soi-disant écartée...

7. HUGO, *La Légende des siècles*, p. 25-26.

quotidienneté, cette voix qui par son silence ressort malgré tous les moyens essayés afin de la faire taire, cette voix qui déborde toutes ces huttes humaines acquises de haute lutte et que l'homme construit pour se protéger des orages de l'*Unheimlichkeit*, se fait entendre malgré l'acharnement qu'emploie notre espèce à la vouloir étouffer. Elle est l'incompressible parole de ce qui *est* tout en n'étant rien d'étant, elle est la voix de l'être, sa vibration au plus profond de notre être-structurel. On peut certes faire semblant de l'ignorer, ajourner avec l'énergie du désespoir la nécessaire confrontation à laquelle elle nous convie, elle n'en laisse pas moins de resurgir. On peut même tenter, comme le fit Jérémie, d'éviter l'être en toute conscience, d'éloigner sa parole de notre pensée, de lui tourner le dos et d'en finir avec l'angoisse attachée à la révélation de cette inquiétante étrangeté qui constitue son essence, mais c'est inutile : « Je me disais : « je ne penserai plus à lui, je ne parlerai plus en son nom » ; mais c'était en mon cœur comme un feu dévorant, enfermé dans mes os. Je m'épuisais à le contenir, mais je ne le pouvais »¹. La vie préoccupée et jouissante est une tentation de perte de soi et d'absence de pensée ; aussi apparemment médiocre qu'il soit, tout homme ressent à un moment ou à un autre la vie jouissante comme une tentation et en contrepartie la vie authentique, le regard dans l'être, comme une possibilité qui lui est ouverte. Il existe une double possibilité au niveau de la tentation, car s'il y a tentation c'est qu'il n'y a pas adhérence ; la tentation révèle l'absence d'emprise et révèle du même coup le soi à lui-même en l'attestant comme appartenant au non-étant. Ce double aspect de la tentation correspond à celui du souci. Le souci possède une double inflexion possible, l'une authentique, dans la prise en garde du soi par soi, l'autre inauthentique, dans la préoccupation affairée. Dans le cours de 1921, Heidegger s'appuie sur Augustin pour montrer les deux chemins ouverts au soi en soulignant les passages où saint Augustin recherche une neutralité ontologique qui permette de replacer les comportements humains dans leur possibilité existentielle ; en méditant la pensée augustinienne, il obtient la signification radicale du comportement de la fuite loin de soi. Heidegger note : « La vie est une *tentatio*, elle constitue à la fois la possibilité de se perdre et de se trouver »². De même, chez Augustin, au cœur de la

1. Livre de Jérémie, XX, 9.

2. GA 60, p. 246.

tentation s'ouvre pour le soi la possibilité du chemin vers la vie : « Mon Dieu, avec la tentation, vous nous donnez aussi les moyens d'en sortir »¹. La tentation ouvre l'être-homme à la question de son être : au cœur de la *Verfallenheit*, l'expérience de la tentation est la résistance innée du soi à l'étant et l'attestation que son lieu n'est pas l'étant. Être tenté par la réussite matérielle de sa vie révèle qu'on est tenté de ne pas s'infliger une telle vanité qui réduit la perspective du soi au domaine de la volonté de puissance et de l'animalité. La tentation est une étape fondamentale qui mène à l'angoisse par laquelle le soi entre dans la possibilité de se libérer de son ombre ontique : le moi. On peut considérer qu'à chaque fois que l'ennui se fait jour, le soi est tenté de ne plus être tenté par la vie d'affairement en laquelle il s'épuise pour rien. *L'ennui est la secrète tentation de l'essentiel*. Dès qu'il a eu contact avec l'ennui, l'individu pensant sait toujours², bien qu'à divers degrés, que ses actions quotidiennes sont vaines, et c'est avec une arrière-pensée qu'il les accomplit, « car il est une *angoisse infuse* qui nous tient lieu et de science et d'intuition »³ : l'angoisse née de la proximité au soi du non-étant qu'est l'être, l'angoisse qui est la marque d'un appel au cœur du *Gewissen*. La répétition de l'agir doté de cette arrière-pensée débouche toujours, qu'on le veuille ou non, sur l'angoisse, et de l'engluement dans la banalité quotidienne se lève la possibilité d'un regard vers l'être.

La tentation ouvre l'accès à soi par l'angoisse : « c'est précisément dans l'inquiétude la plus radicale de soi-même, qui est l'inquiétude authentique, que se manifeste la violence la plus inquiétante de la tentation. Ce n'est qu'ainsi qu'on accède à la situation d'expérience de soi-même la plus radicale, dans une direction de méditation dans laquelle le soi ne sait plus où il en est avec lui-même »⁴. La tentation révèle cette « si grande différence entre moi et moi-même » dont parle saint Augustin⁵, et qui est précisément pour Heidegger le soi en relation angoissée et précompréhensive avec l'être. Cette angoisse, rejaillissant du cœur même

1. SAINT AUGUSTIN, *Confessions*, X, v.

2. Cf. CIORAN : « Si une seule fois tu fus triste *sans motif*, tu l'as été toute ta vie sans le savoir » (*Syllogismes de l'amertume*, in *Œuvres*, p. 767).

3. CIORAN, *op. cit.*, p. 756.

4. GA 60, p. 253.

5. SAINT AUGUSTIN, *Confessions*, X, xxx.

du On puisque le commandant en vérité depuis le commencement, est la tonalité fondamentale du *Dasein* ; elle fait l'objet du § 40. Heidegger présente sa détermination existentielle plus précise comme nécessaire en vue de celle de l'être du tout structurel du soi. L'angoisse révèle en elle-même ce qui se révèle dans le soi, la présence de la présence en tant que telle, la percée de l'être en tant qu'être ; elle révèle que le soi est transcendantalemant appelé par le tout autre de l'étant ; elle révèle ce que peut le soi, jusqu'où il peut se porter. « L'identification au On et au « monde » de la préoccupation manifeste quelque chose comme une *fuite* du *Dasein* devant lui-même comme pouvoir-être-soi-même authentique. Néanmoins, ce phénomène de la fuite du *Dasein* devant lui-même et son authenticité semble aussi peu approprié que possible pour servir de sol phénoménal à la recherche qui suit : dans cette fuite, en effet, le *Dasein* ne se transporte précisément *pas* devant lui-même ! »¹. C'est ce paradoxe qui rappelle que le soi est toujours ouvert à autre chose que lui-même, et que c'est à partir de cet autre qu'il peut retomber sur lui-même et se saisir authentiquement comme un soi en projet inauthentique dans la préoccupation (comme soi à qui la *Verfallenheit* est inhérente), ou inauthentiquement en se vivant et se croyant réductible à un moi substantiel.

Le soi est nécessairement fuite devant soi, comme le révèle la structure du On, mais cette fuite est essentielle à son être. Dans le On, elle est, ontiquement, la figure d'un comportement fondamental-ontologique. Si, dans le On, le soi fuit devant soi, en se portant toujours vers autre chose, c'est-à-dire vers une nouvelle distraction, c'est qu'il est initialement tourné vers l'élément d'espace qui lui permet de s'arracher à l'étant afin de toujours pouvoir projeter, vers un espace libre qui permet à l'esprit de se porter par-delà le donné, espace qui rend possible le projet et ce cas particulier du projet qu'est l'imagination au sens courant du terme ; la différence entre le soi et le On a dès lors lieu sur le filigrane de la différence ontologique de l'être et de l'étant, la fuite vers l'être

1. SuZ, p. 184 : « *Das Aufgehen im man und bei der besorgten « Welt » offenbart so etwas wie eine Flucht des Daseins vor ihm selbst als eigentlichem Selbst-sein-können. Diese Phänomen der Flucht des Daseins vor ihm selbst und seiner Eigentlichkeit scheint aber doch am wenigsten die Eignung zu haben, als phänomenaler Boden für die folgende untersuchung zu dienen. In dieser Flucht bringt sich das Dasein doch gerade nicht vor es selbst* ».

rendant possible le désir d'un autre étant, le désir de nouveauté, et donc la fuite dans cet étant (présent ou futur) que le rapport à l'être rend manifeste. Dans le On, le soi veut se refermer sur l'étant, prouvant par là qu'il est toujours originellement ouvert. Mais ne pouvant pas se refermer, c'est-à-dire ne parvenant pas à se contenter de ce qu'il a et toujours aspirant à quelque chose d'autre, même si c'est à conserver ce qu'il possède, bref, toujours aspirant et projetant, il faut conclure pour le soi à une ouverture perpétuelle à l'être, une ouverture sans laquelle se refermer sur un être particulier serait impossible, donc une ouverture sans fermeture possible. Aussi longtemps que le *Dasein* est, il est ouvert. Son être est *Erschlossenheit*. « Existentiellement, l'authenticité [l'être-propre] de l'être-soi est sans doute refermée et refoulée dans l'échéance, mais cette fermeture est seulement la *privation* d'une ouverture qui se manifeste phénoménalement dans le fait même que la fuite du *Dasein* est fuite *devant* lui-même. Dans le devant-quoi de la fuite, le *Dasein* se « confronte » justement à lui. C'est seulement dans la mesure où le *Dasein*, ontologiquement, est essentiellement transporté devant lui-même par l'ouverture qui lui appartient en général, qu'il *peut* fuir *devant* lui-même »¹. Le soi ne peut fuir devant lui-même, que parce qu'il peut préalablement fuir (tout court). Il est un être de fuite car il est en in-stance dans la vérité *ekstatische* de l'être.

C'est sur ce fond que se produit la différence entre la peur, qui s'attache à un objet précis (on a peur *de* quelque chose, d'un étant dont l'approche ou l'éloignement progressif est compris par le soi comme un danger), et l'angoisse, qui n'a pas d'objet ou dont l'objet n'est pas un étant, puisqu'il n'est rien, puisqu'il est *le rien* au sein duquel glisse tout étant. Ce rien est bien quelque chose puisqu'il provoque une tonalité affective, puisque précisément il nous angoisse. « Le devant-quoi de l'angoisse n'est pas un étant intramondain »² ; ce devant-quoi, c'est l'être-au-monde lui-même. L'angoisse ne s'angoisse pas pour le rien ou le néant en soi, mais bien plus profondément parce qu'elle est concernée ou regardée par ce néant. L'angoisse s'angoisse devant l'ouverture même qu'est le soi en son *Dasein*, c'est-à-dire plus profondément encore, pour la proximité du rien au soi, pour la proximité du néant et de la structure projective de l'ipséité, pour le fait que le soi habite dans l'espace

1. SuZ, p. 184.

2. *Ibid.*, p. 186 : « Das Wovor der Angst ist kein innerweltliches Seiendes ».

pur, ou encore pour le fait que le vide perce dans le soi et constitue le soi lui-même. Elle ressent le soi comme un peu de vide à l'état pur provenant de cet immense vide qui l'englobe.

Mais comment le soi angoissé, qui s'angoisse devant sa propre ouverture et la spatialité vertigineuse qu'elle présuppose, peut-il ainsi originellement et par cette tonalité même, se refuser lui-même ? Comment peut-il proprement accéder à son être dans la tonalité d'une non-coïncidence, d'un bouleversement et d'un vertige ? De même que la douleur se nie elle-même par le fait même qu'elle est douleur, de même l'angoisse ; il nous est pourtant dit que c'est dans l'angoisse que commence à se dessiner l'accès à notre être propre ; d'où vient alors cette capacité de refus de soi du soi ? Ceci ne semble possible que si le soi possède en lui-même quelque chose qui l'afflige, un fardeau qu'il supporte et dont il aimerait pouvoir se décharger. Mais comment pourrait-il y avoir dans l'être une imperfection telle qu'il soit donné à un étant de ne pouvoir supporter son être ? Y a-t-il un défaut dans l'économie des sphères, sommes-nous chez Heidegger en présence d'un univers gnostique ou manichéen ? Ou bien est-il précisément *donné* au soi de ressentir cette charge afin de réaliser un processus ontologique déterminé, est-ce l'être lui-même qui désire se faire sentir dans toute sa pesanteur et comme origine, à un étant qu'il dote alors du pouvoir de ressentir ce poids, lui assignant ainsi dans l'angoisse une perfection encore indéterminée et impensée ? L'analytique de l'angoisse est un pas essentiel en vue de la réponse à ces questions qui concernent la place du soi dans l'être. Car l'angoisse, comme nous l'allons voir immédiatement, révèle au soi le fond de son ipséité comme n'étant précisément ni un soi ni au soi.

f) Angoisse et assomption de l'abîme.

Le soi apparaît comme en excès permanent par rapport à soi, un excès qui le constitue mais qu'il éprouve, au cœur de l'inauthenticité, comme un évitable superflu, ne parvenant pas à la pensée que c'est la surabondance même de ce « superflu » qui lui donne de pouvoir l'éviter et de pouvoir avoir la liberté de tout éviter en général. L'angoisse s'angoisse pour la structure même de l'être-au-monde : « Dans le devant-quoi de l'angoisse devient manifeste le « rien et nulle part ». La saturation du rien et nulle part

intramondains signifie phénoménalement ceci : *le devant-quoi de l'angoisse est le monde comme tel*. La complète non-significativité qui s'annonce dans le rien et nulle part ne signifie pas l'absence de monde, elle veut dire que l'étant intramondain est en lui-même si totalement non-pertinent que, sur la base de cette *non-significativité* de l'intramondain, il n'y a plus que le monde en sa mondanéité pour s'imposer »¹. Aux sources de l'angoisse, il y a par conséquent le monde qui surgit comme tel, dans l'effondrement continu de l'à-portée-de-la-main, et révèle le rien comme fond intime de la mondanéisation de tout étant. Soyons toutefois plus attentifs : ce n'est pas le monde, mais l'être-au-monde pour qui l'angoisse s'angoisse, et ceci est beaucoup plus difficile à penser qu'un simple vertige existentiel devant le vide ; c'est en effet la possibilité même du rapport rendant possible l'angoisse qui est en jeu. Il y a dans le soi quelque chose qui anguisse, et ce n'est pas le rien comme tel qui est source de l'angoisse, mais le fait que le soi est *relation* intime à ce rien, le fait qu'avant d'être telle ou telle guise, le soi, d'une manière aussi originaire que son être-soi, est *rapport* au rien.

À l'inquiétant du monde succède ainsi le « plus inquiétant » du soi. « L'angoisse n'est pas seulement angoisse devant..., mais, en tant qu'affection, *angoisse en-vue-de...* Ce en-vue-de, ce pour-quoi l'angoisse s'angoisse n'est pas un mode d'être déterminé, une possibilité déterminée du *Dasein*. Car la menace, étant elle-même indéterminée, ne peut donc pas percer – en le menaçant – jusqu'à tel ou tel pouvoir-être facticement concret. Ce pour-quoi l'angoisse s'angoisse est l'être-au-monde lui-même. Dans l'angoisse, l'à-portée-de-la-main intramondain, et en général l'étant intramondain, sombre. Le « monde » ne peut plus rien offrir, et tout aussi peu l'être-Là-avec d'autrui. L'angoisse ôte ainsi au *Dasein* la possibilité de se comprendre de manière échéante à partir du « monde » et de l'être-explicité public. Elle rejette le *Dasein* vers ce pour-quoi il s'angoisse, vers son pouvoir-être-au-monde authentique. L'angoisse isole le *Dasein* vers son être-au-monde le plus propre, qui, en tant que compréhensif, se projette essentiellement vers des possibilités. Par suite, avec le pour-quoi [en-vue-de-quoi] du s'angoisser, l'angoisse ouvre le *Dasein* comme *être-possible*, plus précisément comme ce qu'il ne peut être qu'à partir de lui-même,

1. *Ibid.*, p. 186-187.

seul, dans l'isolement »¹. C'est donc le pouvoir-être du *Dasein* qui est en jeu, et non une substance dont on craindrait l'anéantissement. L'angoisse concerne le soi, non le moi : l'angoisse s'angoisse originellement pour le soi, pour le pouvoir-être, et non pour le moi, pour la substance ou l'intégrité ontique. Ce qui anguisse, ce n'est pas la mort en tant que disparition, mais l'exposition à la mort en tant que néant, en tant qu'au-delà de l'étant. Le soi tremble face au rien qui le pénètre, et la peur d'anéantissement ontique n'est qu'une conséquence de cette angoisse primordiale, de cette angoisse face à un rien qui nous est intimement proche et que, comme nous le savons, nous cherchons alors, dans un deuxième temps et de manière ontique, à éviter.

Le soi s'angoisse à propos de son propre être, à propos de lui-même comme être-en-projet, à propos de cette possibilité qu'il est et dont le corrélat est le rapport au vide ; mais il ne s'angoisse pas d'abord pour sa disparition de l'ordre des étants, pour son dépérissement, son périr ou son décès – qu'il faut distinguer du mourir. La peur du périr provient de la peur du rien, car si nous pouvions maîtriser le vide par la représentation, nous saurions quel est le vide, nous le réduirions à l'étant, et le fait de nous abîmer en lui serait ainsi accompagné d'un air de déjà vu ou de déjà connu tout à fait rassurant. C'est dans l'angoisse que le soi gagne son ipséité propre, son ipséité vraie ; dans l'angoisse, la structure du soi est révélée en son propre au *Dasein* plongé dans la quotidienneté, la vraie patrie du soi apparaît à la conscience affairée. Heidegger parle d'un isolement : cet isolement n'est pas originellement celui d'un étant parmi les étants, mais celui d'un soi qui ressent sa solitude radicale, et non sa « solitude imitative », et atteint donc ainsi sa véritable unicité au moment précis où il s'ouvre à cette ouverture qu'il est par la présence en lui, sur un mode essentiel et fondatif, de l'être. L'ipséité est douloureuse puisque sa tonalité fondamentale, sa base affective est l'esseulement, cette solitude conférée à tout étant à qui il est donné de comprendre l'être et d'être ainsi exposé à la démesure de l'espace.

Solitude, isolement ontologique, esseulement imprègnent donc l'accession du soi à son propre. L'accession à soi de l'ipséité n'a pas lieu sur le fond d'une jouissance de soi ou d'une certitude de soi, mais au contraire d'une profonde détresse qui fonde son inquiétude

1. *Ibid.*, p. 187-188.

sur le fait qu'elle est ressentie comme étant la vérité elle-même, à laquelle il est impossible d'échapper (même dans l'inauthenticité du On, celle-ci étant de part en part régie par la vérité). Le *Dasein* souffre donc de son propre être, et au plus fort de l'angoisse, il apprend, par cet isolement radical devant lequel il ne peut désert, que l'ipséité est bien atteinte. Aucune coïncidence à soi ou retour à soi dans la certitude, mais une révélation du néant comme fond de notre personnalité, une révélation de ce lien fondamental au rien dans lequel seulement le soi se déploie et *est* (*west*, dirait Heidegger, du verbe *wesen*). Le soi est bien le « plus inquiétant » dont parle le chœur d'*Antigone* ; il est un précipice interne, une brisure originelle. L'homme saisit le soi où il est jeté comme pouvoir-être, être des possibles, projet, il s'éprouve comme projet-jeté c'est-à-dire comme structure intentionnelle possibilisée par un abîme insaisissable et pourtant englobant ; dans l'angoisse, il comprend que cette structure n'est possible que sur la base du néant auquel il est ouvert, ce rien qui, le possibilisant intimement, le pénètre et le fait celui qu'il est.

L'angoisse, c'est la révélation que je ne peux rien pour moi-même, que le soi ne peut rien pour la structure de son soi. Le soi est jeté en son ipséité, jeté dans son être-en-projet, être lui-même jeté dans le né-ant de l'être. Plus fondamentalement qu'un simple être-jeté dans le monde ambiant, comme l'est tout étant, le soi est jeté dans l'être-au-monde, c'est-à-dire dans la structure de rapport qu'il est en son fond, et qui fait de lui le mitoyen du néant, l'arche du rien. « L'angoisse manifeste dans le *Dasein* l'être-pour pour le pouvoir être le plus propre, c'est-à-dire l'*être-libre pour* la liberté du se-choisir-et-se-saisir-soi-même. L'angoisse place le *Dasein* devant son *être-libre-pour* (*propensio in...*) l'authenticité de son être en tant que possibilité qu'il est toujours déjà. Or, c'est en même temps à cet être que le *Dasein* comme être-au-monde est remis »¹. Le soi est jeté dans le *Dasein*, dans la liberté, le fond-sans-fond qui lui permet d'être un être-pour-une-possibilité. Le soi assiste dans l'angoisse à la mise en évidence de sa propre structure dynamique, ce que lui interdisait sa compréhension de soi comme sujet ; il assiste également à la mise en évidence de son lien constitutif au néant, et non, de manière banale, à la simple manifestation de son moi au milieu de l'étant ou à celle du néant sans plus. C'est en cela

1. *Ibid.*, p. 188.

que réside toute l'originalité de l'analyse heideggerienne de l'angoisse : la cause profonde de l'angoisse n'est pas existentielle mais existentielle, n'est pas la conscience de la solitude ontique du moi perdu au milieu du monde ou la simple révélation du vide ; bien plus profondément, l'angoisse nous apprend la *compénétration* du vide et du soi, et le soi tremble ainsi face à sa propre structure dynamique et à ce qu'elle suppose, face à sa propre accointance au vide, à son propre être-en-projet ; il tremble pour le soi et non pour le moi.

L'angoisse est la révélation non de la solitude d'une substance parmi d'autres substances dont l'agir sans égard l'expose au danger de la dissolution, mais la solitude d'une *Lichtung*, d'un rayon de lumière qui comprend qu'il ne brille qu'au milieu du néant sur le fond duquel il ressort et qui donc le rend possible d'une manière ou d'une autre. Le soi angoissé manifeste la source obscure de toute lumière, la provenance nocturne de l'ipséité, et tremble ainsi pour le gouffre qu'il se sait être lui-même. Le soi se saisit comme une poche de lumière au milieu de l'obscurité. Il saisit la nuit comme milieu au sein duquel il peut advenir à lui-même et produire une luminosité, car tout étant qui a accès à cette nuit de l'espace pur est un soi, autrement dit peut revenir sur soi par cette ouverture permanente et éclairer l'étant. L'angoisse est ontologique et non pas ontique. Le soi tremble pour soi, non pas qu'il soit en fait auprès d'un infini de plénitude à partir duquel il se dépasserait ainsi comme soi pour retomber ensuite sur sa finitude, mais son être même est simultanément de se dépasser et d'être soi dans le surplus de soi, car il est précompréhension d'être et donc exposition à la prépotence de cet être, ouverture. L'angoisse est donc l'être du soi ; en elle il se manifeste à soi-même sans pourtant coïncider à soi, puisque cette manifestation n'a lieu que sur la base de la lumière nocturne de l'être, donc dans la conscience d'une dépossession de soi.

Vu par rapport au pouvoir qu'elle permet sur l'étant, cette liberté révélée par l'angoisse paraît bonne au soi, sans autre explication ; il l'appréhende comme un fait inexplicable. Il profite de cette liberté révélatrice de l'étant comme tel pour se pencher vers l'étant et trouver en lui ce qui pourra être utile, afin de dominer l'étant dans son ensemble et les autres vivants non libres. La compréhension d'être, la liberté, lui est profitable mais, ingrat, il s'en sert sans la penser ni rendre grâce par la pensée. Mais une fois la référence à l'étant devenue précaire, comme l'angoisse le permet qui, lors de son imprévisible surgissement, fait s'effondrer et glisser dans le

vide l'étant en totalité, la liberté apparaît en son côté nocturne, et c'est alors que l'homme se plaint de la posséder, jusqu'au point de proclamer comme Cioran : « Combien j'aimerais être une plante, dussé-je veiller un excrément ! »¹. Mais c'est ignorer que la liberté qui se refuse est toujours déjà *en elle-même* au-delà d'elle-même² ; c'est donc refuser de voir la lumière de cette nuit, son éclaircissement, la générosité du sans-fond qui nous place dans une autre région que tout le visible, qui nous place sans cesse au-delà de nous-mêmes afin que tout nous soit manifeste, y compris la manifestation, qui nous place même au-delà de nous-mêmes comme étant précisément imprégnés de néant possibilisateur et dans la grâce de la révélation que ce néant est l'être en son retrait. L'instance dans le retrait nous permet de sans cesse manifester, y compris de manifester le retrait lui-même : c'est le propre de la nuit de permettre sans cesse un nouvel espace et de pouvoir ainsi se faire apparaître elle-même en son être ; le propre de la manifestation de l'être, c'est, comme nous le verrons, de se manifester grâce au retrait, un retrait qui apparaît lui-même par la présence d'un soi : le soi, c'est le retrait manifeste.

Le *Dasein* est bien « remis à cet être », il est jeté en lui, mais cet être le fait participer à ce déploiement, et lui révèle ainsi le domaine auquel il a accès. *Il donne à l'homme une vue sur toute chose, y compris sur le néant* – le néant se manifestant lui-même dans le soi et comme le structurant. Il le fait participer d'une lumière inconnue ; et *ce qui apparaît à la préoccupation comme une malédiction peut bien apparaître comme une bénédiction ou une faveur pour la pensée qui médite*.

L'angoisse est ainsi une affection fondamentale, car elle révèle au soi qu'il est un soi en tant qu'il est ouvert ; elle ouvre au soi l'ouverture qu'il est. Elle ouvre à l'ouverture, elle permet à l'ouverture invisible de se voir elle-même. Elle tient dans *Être et Temps* le rôle dévolu traditionnellement à l'intuition intellectuelle puisqu'elle révèle le soi à lui-même – rôle que bien évidemment elle subvertit : ce n'est plus dans la jouissance de l'auto-possession, mais dans l'angoisse, que le soi devient transparent pour soi.

1. CIORAN, *Syllogismes de l'amertume*, in *Œuvres*, p. 810.

2. Le propre de la liberté étant l'ekstatique pur, l'habitation dans l'être, en dépassant, elle demeure en soi ; le retrait de l'être étant inépuisable, elle peut sans cesse dépasser, transcender, c'est-à-dire avancer dans le retrait.

Le néant, par l'espace vide et la liberté qu'il accorde, donne la possibilité au soi de tout voir, y compris soi-même comme rapport au néant. N'oublions pas que l'angoisse ne révèle pas d'abord la substantialité d'un moi, mais le soi comme structure non-substantielle et comme transcendance. Heidegger affirme explicitement ceci dans un passage d'une importance capitale, qui résume admirablement tout ce que nous avons dit : « La mêmeté existentielle de l'ouvrir avec l'ouvert, mêmeté telle qu'en cet ouvert le monde est ouvert comme monde, l'être-à comme pouvoir-être isolé, pur, jeté, atteste qu'avec le phénomène de l'angoisse c'est une affection insigne qui est devenue le thème de l'interprétation. L'angoisse isole et ouvre ainsi le Dasein comme « solus ipse ». Ce « solipsisme » existentiel, pourtant, transporte si peu une chose-sujet isolée dans le vide indifférent d'une survenance sans-monde qu'il place au contraire le Dasein, en un sens extrême, devant son monde comme monde, et, du même coup, lui-même devant soi-même comme être-au-monde »¹.

Au soi est révélé – par l'être, puisque par la compréhension d'être – son propre être, mais cette révélation se produit *dans l'angoisse*, non dans la certitude. C'est là l'un des apports les plus originaux de Heidegger au problème du soi et de l'identité personnelle ; le soi s'apparaît à soi-même dans une souffrance. Il n'est désormais « identique » à soi que dans l'éclatement complet. C'est pourquoi il ne faut plus parler d'identité mais d'ipséité, car la structure du soi se déploie selon un mode absolument nouveau : le soi se voit soi-même et toute chose dans le rien, le rien est le miroir dans lequel le soi se contemple. Il se contemple du même coup comme rapport intime à ce rien, et ne peut en aucun cas se refermer sur soi-même : même quand il se replie sur soi de manière inadéquate, en un moi qui a la structure de la subjecti(vi)té, il demeure ouvert. L'ouverture et le repli sur soi sont simultanés, et cette

1. SuZ, p. 188 : « Die existenziale Selbigkeit des Erschliessens mit dem Erschlossenen, so zwar, dass in diesem die Welt als Welt, das In-Sein als vereinzelt, reines, geworfenes Seinkönnen erschlossen ist, macht deutlich, dass mit dem Phänomen der Angst eine ausgezeichnete Befindlichkeit Thema der Interpretation geworden ist. *Die Angst vereinzelt und erschliesst so das Dasein als « solus ipse ».* Dieser existenziale « Solipsismus » versetzt aber so wenig ein isoliertes Subjekt Ding in die harmlose Leere eines weltlosen Vorkommens dass er das Dasein gerade in einem extremen Sinne vor sein Welt als Welt und damit es selbst vor sich selbst als In-der-Welt-sein bringt ».

simultanéité, c'est le soi lui-même qui, comprenant l'être, donc toujours ouvert, peut seulement se pencher, tout en restant ouvert, sur tel ou tel étant. Ce miroir qu'est le néant est un miroir au tain bien étrange, un miroir proprement sans tain et qui ouvre sur une pièce vide et totalement ouverte : ubiquité, perpétuelle fuite, invisibilité, insaisissabilité. Le soi en lui se contemple, car le rien donne à toute chose d'apparaître, y compris au soi. Le soi s'y voit inauthentiquement, comme moi, ou authentiquement et en propre, comme soi, comme *ipse* possibilisé par la compréhension d'être.

En propre, il s'y voit comme être-au-monde, rapport au non-étant ; c'est donc que le soi est déjà situé d'emblée au-delà de soi pour pouvoir se voir comme tel ou tel. Mais cet au-delà du soi n'est plus le soi lui-même, nous ne sommes plus dans la perspective des doctrines philosophiques qui veulent que le sujet soit par son sommet auprès d'une plénitude déterminée ; il est bien un au-delà du soi, selon la signification du mot « au-delà » poussé à ses dernières conséquences ; il est bien un autre que le soi qui se tourne vers le soi mais qui n'est plus du soi. Le soi est en lui et ce n'est pas lui qui est dans le soi, si l'on peut dire. Le soi est convoqué à se dépasser soi-même au sens complet du terme. *Le soi reste toujours*, par son rapport à et donc son in-stance dans la nuit sans fin de l'être, *en possibilité d'être au-delà de ce qu'il fait apparaître*. Mais l'au-delà de sa transcendance propre lui est permis par le néant qui lui donne d'être précisément au-delà de ce qui lui est manifeste.

Le soi passant ainsi infiniment le soi ¹, nous serons bientôt obligé de le laisser progressivement de côté : car le soi pris comme tel ne peut que nous amarrer au sol de l'étant, alors que la rigueur du penser nous commande de sauter dans ce vers quoi en soi-même le soi ne cesse de faire signe comme le dépassant, de sauter dans son origine qui, comme le soi nous l'apprend lui-même et de lui-même, n'est pas un soi et encore moins un sujet. Le soi est ouvert à l'être, c'est donc l'être qui a l'initiative, et c'est donc en lui comme être-déployant que nous trouverons la structure du soi. Nous commençons ainsi à sentir la nécessité de ce qui sera la seconde section de notre recherche. Elle opérera, avec Heidegger lui-même, le saut dans la pensée essentielle, saut exigé par la transcendance du soi qui montre continuellement vers l'être, et qui nous fera revenir ensuite depuis l'origine jusqu'au soi dès lors repris dans son être.

1. D'après l'expression de Pascal : « L'homme passe infiniment l'homme ».

Mais nous devons encore approfondir la structure du soi afin que ce saut nous apparaisse en toute sa nécessité. Avec l'angoisse, le soi a devant soi son être : il est pouvoir-être assigné à soi-même par le rien ; il ne jouit pas de son être, il le subit, comme le révèle la teneur de la tonalité fondamentale présente ; c'est donc que cette liberté qui le constitue lui vient d'ailleurs que de lui-même, et lui est envoyée comme une tâche, comme une charge qui porte en elle le mystère de la possibilité de sa propre prévarication dans la quotidienneté. Sa liberté provient d'autre part que de lui-même : du nulle part auquel il est ouvert. Libre, il peut choisir, mais il n'a pas choisi d'être libre, il n'a pas choisi de devoir choisir. Il est jeté en sa facticité, inexorablement. Son inquiétude le précède, l'homme est devancé par son être ; il est le prolongement d'une inquiétude qui le dépasse, une inquiétude qu'il lui est ainsi possible d'éprouver comme la structure même du monde. C'est en ce sens que Cioran a pu écrire : « L'anxiété, loin de dériver d'un déséquilibre nerveux, s'appuie sur la constitution même de ce monde, et on ne voit pas pourquoi on ne serait pas anxieux à chaque instant, vu que le temps lui-même n'est que de l'anxiété en pleine expansion, une anxiété dont on ne distingue le commencement ni la fin, une anxiété éternellement conquérante »¹.

Nous ne créons pas l'étant, mais prolongeons simplement la manière dont il apparaît. Et cette manière elle-même s'impose à nous. « C'est seulement si la compréhension d'être *est* que de l'étant devient accessible comme étant ; c'est seulement si est un étant ayant le mode d'être du *Dasein* que la compréhension d'être est possible en tant qu'étant »². Cette phrase est frappante, puisqu'il n'est absolument pas question de moi ou de je, mais seulement de guises ontologiques absolument non subjectives et qui ne dépendent d'aucun sujet : « compréhension d'être », « étant »... Le sujet de la subjectivité n'est plus le sujet grammatical de la phrase, mais c'est la compréhension d'être, et à travers elle l'être, qui a l'initiative. Nous sommes jetés dans la compréhension d'être, dans le rapport au non-étant ; c'est pourquoi structurellement nous fuyons sans cesse vers l'étant que cette compréhension d'être nous rend manifeste, et

1. CIORAN, *Aveux et anathèmes*, in *Œuvres*, p. 1685.

2. SuZ, p. 212 : « nur wenn Seinsverständnis ist, wird Seiendes als Seiendes zugänglich ; nur wenn Seiendes ist von der Seinsart des Daseins, ist Seinsverständnis als Seiendes möglich ».

c'est pourquoi notre échéance au monde est une constitution existentielle. Si le soi est en soi hors de soi, perdu dans l'étant, c'est précisément que son être est d'être toujours parti, à tel point que, même englué au plus fort de l'échéance, il finit par partir de cet étant même dans lequel il désire d'abord s'enraciner ; dans le tourbillon de la quotidienneté perce le rien, révélant ainsi dans l'angoisse le non-étant qui gouverne l'ipséité. Ce non-étant est ce qui jamais n'est pure lumière, donc ce qui donne de l'espace et permet ainsi de sans cesse se mouvoir toujours plus avant : son retrait est continuel attrait vers un ailleurs, il est l'ailleurs en soi, et ainsi le garant d'un mouvement infini. Il est l'être du soi comme transcendance et fuite. « Ce devant-quoi fuit l'échéance comme fuite devient désormais visible phénoménalement. Elle fuit non pas *devant* l'étant intramondain, mais au contraire justement vers lui, comme vers l'étant auprès duquel la préoccupation, perdue dans le On, peut se tenir dans une familiarité rassurée. La fuite échéante dans le chez-soi de la publicité est fuite devant le hors-de-chez-soi, c'est-à-dire l'étrang(èr)eté qui se trouve dans le *Dasein* en tant qu'être-au-monde jeté, remis à lui-même en son être. Cette étrang(èr)eté traque incessamment le *Dasein* et menace, quoique implicitement, sa perte quotidienne dans le On »¹.

L'angoisse : non pas révélation du néant mais, ce qui est bien plus essentiel et bien plus original, révélation du néant comme constituant le plus intime du soi lui-même, comme structure même du soi, comme rendant possible le déploiement de celui-ci et comme pouvant seul produire quelque chose comme une ipséité. Avec l'analyse de l'angoisse, c'est donc l'intrication essentielle du soi en tant que soi et de l'être en tant qu'être, qui éclot en sa nécessité : il devient désormais impossible de penser le soi sans l'être. L'angoisse révèle au plus intime du soi, en une intimité telle que sans elle le soi ne serait pas celui qu'il est, révèle donc une étrangeté qui sourd du *Dasein* lui-même, une injonction, d'abord perçue comme une menace, qui se lève depuis le *Dasein* et le touche en son cœur.

Heidegger s'élève au-dessus de toute expérience simplement existentielle, c'est-à-dire factuelle, de l'angoisse : il recherche avant tout l'origine et la condition de possibilité ontologiques de cette *Grundstimmung*, sans se contenter d'une simple description

1. *Ibid.*, p. 189.

élégiaque de celle-ci. L'angoisse révèle le rien, certes, mais bien plus fondamentalement l'interpénétration de l'ipséité et du non-étant. Il y a donc un étant pour qui le néant n'est pas rien, pour qui le néant est source de douleur, un soi qui s'éprouve soi-même comme une primordiale, transcendante et paradoxale familiarité à l'étrang(èr)eté (*Unheimlichkeit*), comme concerné par ce néant qui est ou cet être qui n'est rien (d'étant). L'esprit lui-même est parcouru, imprégné, alimenté en son être, par le non-étant ; il est tissé par l'en-dehors-de-soi originaire : « *Le hors-de-chez-soi doit être conçu ontologico-existentialment comme le phénomène le plus originaire* »¹. Le non-étant, le né-ant, est donc cette condition de possibilité de l'esprit lui-même, l'espace en lequel le soi peut être le souci et la compréhension d'être qu'il est.

Dans l'angoisse, l'angoisse s'angoisse pour le pouvoir-être lui-même, pour le soi, pour le mystère de sa dynamique, c'est-à-dire face au vide inhérent à tout pouvoir-être et rendant possible tout déploiement d'un tel pouvoir-être, et non pour l'intégrité ontique de l'étant individuel, pour le moi-chose. Le soi s'angoisse pour le rayon de lumière qu'il constitue au milieu des ténèbres, il s'angoisse quand il comprend que ce rayon ne provenant pas de sa propre volonté, provient dès lors nécessairement de cette nuit incompréhensible qui l'englobe et le regarde. Aussi Heidegger confirme-t-il cette conclusion essentielle, en faisant progressivement opérer à la définition du *Dasein* une métamorphose qui apparaît à la fin de la première section de *Sein und Zeit* : le *Dasein* n'est plus seulement l'étant pour qui en son être il y va de son être, mais l'étant pour qui en son être il y va de son pouvoir-être, et enfin l'étant pour qui en son être il y va de son pouvoir-être le plus propre². L'angoisse apparaît ainsi sur plusieurs niveaux de profondeur et le *Dasein* peut s'angoisser pour plusieurs motifs. À la fin de la première section de l'*Hauptwerk*, le pouvoir-être lui-même est révélé à la compréhension authentique comme le site de l'angoisse. C'est ce pouvoir-être qui constitue la structure du soi, et ce pouvoir-être devient alors manifeste pour le soi qui s'atteint à travers l'angoisse en son être propre. L'angoisse fait apparaître le soi à lui-même comme être-au-monde, et à la compréhension de cet être-au-monde

1. *Ibid.* : « *Das Un-zuhause muss existenzial-ontologisch als das ursprünglichere Phänomen begriffen werden* ».

2. Cf. *ibid.*, p. 228.

associe la *Stimmung* de l'isolement radical, lui faisant comprendre qu'il a gagné là son ipséité la plus propre : « L'angoisse isole. Cet isolement ramène le *Dasein* de son échéance et lui rend l'authenticité [*Eigentlichkeit* : son être-propre, la structure de son soi] et l'inauthenticité, toutes deux devenues manifestes en tant que possibilités de son être. Ces possibilités fondamentales du *Dasein* qui est à chaque fois mien se montrent dans l'angoisse comme en elles-mêmes ». L'angoisse est la révélation du vide révélant, et, par l'isolement qu'elle provoque, la révélation de la compénétration fondamentale entre ce vide et le soi : « les cloches sonnent sans raison et nous aussi / nous marchons pour échapper au fourmillement des routes / avec un flacon de paysage une maladie une seule / une seule maladie que nous cultivons la mort / je sais que je porte la mélodie en moi »¹.

Nous accédons ainsi à l'ipséité propre et à sa structure fondamentale. Mais comment parler de structure pour un *Dasein* qui, comme le dit Heidegger², demeure ouvrable, et dont la perpétuelle ouverture constitue précisément son angoisse ? C'est ce qu'il nous faut voir à présent en posant la question de la possibilité de l'être-tout du soi.

3) LA POSSIBILITÉ D'UNE TOTALITÉ STRUCTURELLE DE L'OUVERTURE : L'ÊTRE-À-LA-MORT

« Je suis en pourparlers avec la mort, je pèse ses propositions ».

CLAUDEL, *Cent phrases pour éventails*³.

« Qu'est-ce qui a été conquis par l'analyse préparatoire du *Dasein* ? [...] Nous avons trouvé la constitution fondamentale de l'étant thématique, c'est-à-dire l'être-au-monde, dont les structures essentielles trouvent leur centre dans l'ouverture. La totalité de ce tout structurel s'est dévoilée comme souci. C'est dans le souci

1. TZARA, *L'Homme approximatif*, p. 23-24.

2. Cf. SuZ, p. 190.

3. In *Œuvre poétique*, p. 727.

qu'est enclos l'être du *Dasein*. L'analyse de cet être a pris pour fil conducteur ce qui avait été déterminé anticipativement comme l'essence du *Dasein* – l'existence. Formellement, ce titre signifie ceci : le *Dasein* est en tant que ce pouvoir-être compréhensif pour lequel en son être il y va de cet être même. L'étant qui est ainsi, je le suis à chaque fois moi-même »¹. Ainsi Heidegger résume-t-il ce qui a été obtenu par la première section de *Sein und Zeit*. Sur la base d'un fond-sans-fond qui le traverse et le structure, abîme révélé par la tonalité de l'angoisse, le soi se tient dans une manifesteté de l'étant, à la fois des autres étants et de lui-même d'abord comme moi-chose, puis comme pouvoir-être. Ce soi-même lui est désormais accessible comme être-en-projet ; il a accès à soi comme existence et non plus comme substance, comme ouverture et non plus fermeture ; c'est là ce qu'il comprend quand il s'angoisse pour soi-même : comme existence, il est constitué par le non-étant et l'invisible. Se tenant soi-même dans une manifesteté de soi, il a une forme d'identité à soi, l'ipséité, irréductible à celle fournie par le modèle ontique, car se tenant elle-même sur le mode de l'être-ouvert-à-soi et, qui plus est, de l'être-ouvert-à-soi comme être-ouvert ; l'ipséité du soi porte en soi non pas l'assurance circulaire d'une intuition de soi comme retour à soi, mais bien plus fondamentalement la fracture qui possibilise tout cercle en tant que cercle-se-sachant-soi-même, le soi transcendant dès lors par-delà le cercle qu'il constitue et étant ouvert à l'obscurité qui englobe sa clairière. Pour que le *Dasein* puisse former un cercle, il faut qu'il demeure dans l'ouverture qui lui rend possible un revenir. Il est toujours ailleurs pour être ici, il est toujours au-delà de soi pour être soi, *Rückstrahlung* pour être *Reflexion*. Il devient clair que le soi n'est pas lui-même le support ultime de l'ipséité ; la nécessité d'un saut dans l'essence du soi se fait encore une fois sentir, et devient de plus en plus pressante, jusqu'au moment où nous ne pourrions plus nous y dérober. Il nous reste cependant à mieux mettre en valeur le tissu existentiel du soi, c'est-à-dire à mettre au jour son être-ouvert, afin de faire apparaître que cet être-ouvert est lui-même possibilisé par ce à quoi il s'ouvre, et d'accomplir le saut qui lors n'aura plus rien d'arbitraire, mais qui affirmera pleinement son exigence et sera ainsi commandé par la structure même du soi.

1. SuZ, p. 231.

La tâche qui s'impose d'emblée, au sortir de l'obtention du souci en son pouvoir-être comme structure de l'ipséité, est la résolution du problème précisément lié à l'ouverture permanente du souci ainsi dégagée : comment parler en ce cas d'une structure ? Comment la structure d'un être-ouvert est-elle possible ? « Est-ce que notre recherche antérieure a en général réussi à prendre en vue le *Dasein* comme totalité ? »¹. La réponse est non, car le souci n'est que l'« avant-dernier phénomène », disent les *Prolegomena zur Geschichte des Zeitsbegriffs*, avant de pouvoir pénétrer jusqu'à la structure d'être du soi proprement dite. Cet ultime phénomène, c'est la temporalité, ou, ce que toute la deuxième partie de ce travail montrera, l'être. La temporalité est une structure qui doit permettre de maintenir l'être-ouvert du souci, et fournir son entièreté structurale, c'est pourquoi elle nécessite que soit déterminée, avant sa propre entrée en scène, la possibilité de l'être-tout de ce soi qui est être-pour-une-possibilité. Cette détermination de la possibilité du possible doit permettre de dégager une nouvelle forme de la notion de « structure », ainsi que la possibilité de la totalité structurale du soi comme ouverture.

Nous avons déjà fait remarquer, dans notre introduction, que structure voulait traditionnellement dire la même chose que système : unification d'un divers sous un même principe stable autant que malléable. Mais que le soi ne puisse pas être conçu comme un système clos est devenu évident à partir du moment où son être comme souci et sa tonalité fondamentale comme angoisse ont libéré la pensée de son ouverture. Le devancement de soi, qui est la principale caractéristique du souci, connote la présence d'une ouverture évidemment incompatible avec la fermeture d'un système. Cette ouverture se maintient jusqu'à la fin, puisque même à l'article de la mort, le *Dasein* ne peut pas ne pas se projeter vers des possibles ; il ne cesse de projeter qu'une fois mort. Il y a un excès de soi du soi sur soi, surabondance qui est le soi lui-même en son être, et toute détermination de sa structure se doit de prendre en compte cette surpuissance. Le *Dasein* n'est jamais total, aussi longtemps qu'il est. C'est ainsi que Heidegger peut écrire : « Le moment primaire du souci, le « en-avant-de-soi », signifie bel et bien que le *Dasein* existe à chaque fois en-vue-de-soi-même. « Aussi longtemps qu'il est », jusqu'à sa fin, le *Dasein* se rapporte à

1. *Ibid.*, p. 230.

son pouvoir-être. Même lorsque, existant encore, il n'a plus rien « devant soi », qu'il a « soldé son compte », son être est encore déterminé par le « en-avant-de-soi ». Le désespoir, par exemple, n'arrache pas le *Dasein* à ses possibilités, et l'attitude sans illusions de celui qui est « prêt à tout » n'abrite pas moins en elle le « en-avant-de-soi ». Ainsi, ce moment structurel du souci indique sans équivoque qu'il y a encore dans le *Dasein* un *excédent*, quelque chose qui, en tant que pouvoir-être de lui-même, n'est pas encore devenu « effectif ». Dans l'essence de la constitution fondamentale du *Dasein*, il y a donc un *constant inachèvement*. La non-totalité signifie un excédent du pouvoir-être. Au contraire, dès l'instant que le *Dasein* « existe » de telle manière qu'en lui absolument plus rien n'est en excédent, alors, et du même coup, il est ainsi devenu un ne-plus-être-Là. La levée de l'excédent d'être signifie l'anéantissement de son être. Aussi longtemps que le *Dasein* est en tant qu'étant, il n'a pas atteint sa « totalité ». Mais qu'il obtienne celle-ci, et alors ce gain devient la perte pure et simple de l'être-au-monde. Il n'est alors plus jamais expérimentable *en tant qu'étant* »¹.

Ainsi, étant donné que « *le Dasein est son ouverture* »², il faut penser la structure de manière à ce qu'aucune substantialité ne puisse s'immiscer en elle et contrecarrer le phénomène originaire de l'existence ; c'est ce à quoi est destinée l'analyse de *l'être-à-la-mort*, qui seule peut nous prémunir, avant la détermination de la structure du soi comme temporalité, contre une idée trop littérale de la fin, contre « une tendance méthodiquement non réfrénée à faire provenir tout et n'importe quoi d'un « fondement originel » simple »³. Car « l'étant dont l'existence constitue l'essence répugne essentiellement à sa saisie possible comme étant total »⁴.

Comment une totalité structurelle est-elle possible pour le soi qui existe, pour le soi toujours en avant de soi-même ? « Nous est-il possible, partant du résultat obtenu – l'être du *Dasein* est le souci –, de progresser jusqu'à la question de l'unité originaire de ce tout

1. *Ibid.*, p. 236.

2. *Ibid.*, p. 133 : « *Das Dasein ist seine Erschlossenheit* ».

3. *Ibid.*, p. 131 : « *einer methodisch ungezügelten tendenz zur Herkunftsnachweisung von allem und jedem aus einem einfachen « Urgrund »* ».

4. *Ibid.*, p. 239.

structurel ? »¹. C'est à cette question que répondent les paragraphes 46 à 53 de *Sein und Zeit*, qui sont certainement parmi les plus célèbres et les plus lus de l'œuvre, en même temps que les plus incompris. Il faut lire ces paragraphes en liaison directe avec le quarantième consacré à l'angoisse, dont ils constituent la condition de possibilité médiatement dévoilée. La difficile notion de *Sein-zum-Tode* se présente, en son sens et par sa place dans l'économie progressive de l'ouvrage, comme la *médiation* entre la *Grundstimmung* de l'angoisse et la structure temporelle de l'ipséité. Avec l'être-à-la-mort, la tonalité fondamentale devient la tonalité du fond.

a) L'être-à-la-mort comme signe de la destination de l'être.

Cette notion d'être-à-la-mort n'est souvent comprise qu'en un sens dérivé et inessentiel, puisque l'on s'obstine à ne voir en elle que le rapport à un événement mondain, le décès, qui un jour s'abattra sur la personne, le mot « mort » de l'expression « être-à-la-mort » captant d'emblée et de manière exclusive toute l'attention de la pensée, alors que c'est bien plutôt la modalité de déploiement du *Sein-zu* qui constitue pour Heidegger l'essentiel de cet existentiel : « Tout ce à quoi vise la problématique existentielle, c'est à dégager la structure ontologique de l'être *envers la fin* du *Dasein* »². Le vocable « *Tode* » n'est pas signalé d'emblée, et Heidegger parle d'« être-envers-la-fin » ou d'« être-envers » tout court. Heidegger est très clair sur la traduction française de « *Sein-zum-Tode* », et s'adresse en ces termes à l'un de ses commentateurs et traducteurs : « vous traduisez à la manière habituelle en France mais non pertinente « *das Sein zum Tode* » par « être-pour-la-mort » alors qu'il s'agit d'« être-vers-la-mort » ou d'« être-envers-la-mort » »³. C'est donc le rapport lui-même (à la mort) qui est le phénomène *le plus* important, le plus significatif et le plus originaire, la mort n'étant finalement qu'une figure du rien, l'arche par laquelle l'être comme autre de tout étant et

1. *Ibid.*, p. 232 : « *Kann von dem gewonnenen Ergebnis – das Sein des Daseins ist die Sorge – zur Frage nach der ursprünglichen Einheit dieses Strukturorganen fortgeschritten werden ?* »

2. *Ibid.*, p. 249.

3. Lettre à J.-M. Palmier, 9 mai 1972, in *Cahier de l'Herne*, p. 118.

de tout connu se rend présent pour l'homme : *la mort est le phénomène de l'être*. On veut trop souvent réduire l'être-à-la-mort à la relation de l'homme à son décès futur, mais c'est bien autre chose que vise l'auteur de *Sein und Zeit* avec l'analyse de cet existentiel. La mort n'est pas le décès ; bien plus fondamentalement, elle est « le deuil abrité dans les choses »¹. Par la présence de la non-présence qui se tient à même toute présence, par la mort qui est apparaître du non-étant, l'être des mortels est invité à prendre en garde la parole qui leur dit de pénétrer le mystère qui se loge dans le sens du pouvoir-penser la mort. Comme possibilité suprême de la pensée humaine, « comme possibilité extrême de l'existence mortelle, la mort n'est pas la fin du possible, mais elle est l'Abri suprême [*das höchste Ge-birg*, la mise à l'abri qui rassemble] où réside le secret du désabritement qui nous appelle »².

Dans la bouche de Heidegger, la mort n'a rien à voir avec le décès ou le seul fait de périr ; dans ce cas, en effet, on ne verrait pas en quoi le *Dasein* serait différent de l'animal qui, tout comme lui, périt. Et il est manifeste que la mort possède pour l'homme une signification et une portée qu'elle n'a pas chez l'animal, que la mort comme telle n'est présente que pour l'homme. Une des différences comportementales essentielles entre l'homme et l'animal vient du fait que l'animal ne se sent en danger que lorsqu'il y a effectivement danger, alors que l'homme est celui qui peut vivre dans l'effroi quand rien apparemment ne le menace. Toute nature est soumise au décès, mais l'homme seul se tient en une relation avec sa précarité : le mot « mort » est toujours lié chez lui à une conscience de la possibilité de son impossibilité. « La sortie-du-monde du *Dasein* au sens du mourir doit être distinguée d'une sortie-du-monde du seulement vivant. Ce finir propre à un vivant, nous le désignons terminologiquement par le terme périr »³. La mort signifie d'abord et avant tout *la pensée de la mort*, la *relation* entretenue avec elle par un *Dasein*, d'où la prévalence de l'être-à dans l'être-à-la-mort. Elle s'adresse à l'être pensant, à l'être qui se tient dans le *Dasein*. Les penseurs et les poètes en font un permanent motif de méditation, montrant que bien loin de se réduire au décès, elle est avant toute chose une intimité avec la possibilité toujours

1. J.-L. CHRÉTIEN, *Recherches*, in *Effractions brèves*, p. 19.

2. GA 7, p. 261 ; EC, p. 310.

3. SuZ, p. 240.

présente du disparaître de tout étant, autrement dit une intimité avec ce qui n'est pas de l'étant, avec l'essentiel¹. Périr est en soi-même un mystère, celui de voir des choses parvenir à l'ouvert puis disparaître, mais c'est un mystère bien plus grand encore que de voir un « étant » qui, se tenant dans le domaine du *Dasein*, établit une relation pensante avec ce mystère : il y a au cœur de l'étant un « étant » qui non seulement périt, comme tout étant, mais également *pense* le périr, autrement dit pour qui le périr est rendu présent par la pensée, pour qui le périr, comme périr réfléchi, est plus qu'un simple périr et se manifeste comme la rémanente proximité de la possibilité du périr : la mort. En toute rigueur, le terme « mort » ne devrait être employé que pour souligner la relation fondamentale et pensante à la possibilité constante de l'effondrement dans le sans-fond, et la langue devrait ainsi confier au mot « décès » l'évocation de l'événement par lequel un individu disparaît. La mort est propre au *Dasein*, car seul il entretient un rapport pensif à la permanente possibilité de l'impossibilité. La mort est bien la *sortie du monde* en ce sens qu'il est donné au *Dasein* la possibilité de sans cesse transcender l'étant en totalité et d'assister à la mondanéisation de tout monde. Le *Sein-zum-Tode* ne doit pas être compris comme un être pour la mort au sens où le décès m'est un destin inévitable ; s'il y a véritablement destin, il faut le prendre au sens profond du terme allemand (*Schicksaal*) qui signifie l'envoi : la mort est ce qui m'est perpétuellement envoyé, non à un moment précis où je décéderais mais à tout moment en tant que par elle je me situe, que je le veuille

1. L'être-homme, en ayant accès à la mort comme le toujours possible engloutissement de l'étant, se déploie par là même ailleurs que dans cet étant, il se déploie dans la proximité de l'essentiel, ce qui explique la constante présence du thème de la mort chez ces personnes qui vivent par excellence et continuellement dans le voisinage de cet essentiel : les philosophes, d'une part, et leur *meditatio mortis* ininterrompue, d'autre part les poètes dont l'expérience ne cesse d'avoir lieu dans les parages de la mort, comme l'atteste la récurrence de ce thème dans la poésie en général. Que la mort soit chantée sur les modes mineur ou majeur, c'est-à-dire regardée comme gouffre effrayant ou à l'inverse pressentie comme facteur de possibilité qui, en faisant transcender par-delà le monde ambiant, fait accéder plus intimement aux choses, le poète est celui pour qui le gouffre est mitoyen. Nous verrons plus loin comment la relation à ce non-étant qui véhicule le mystère de l'être est celle du soi à la Parole silencieuse de l'être qui, après l'avoir proprement interloqué, le con-voque à lui répondre et le constitue ainsi comme son répondant. Comme réponse à la Parole, le soi apparaît alors en sa structure poématique. Le lien de la mort et du poématique se manifestera ainsi dans ses fondements ontologiques.

ou non, comme *Dasein*, hors de l'étant. Être-à-la-mort n'est pas devoir un jour disparaître, mais mourir sans cesse : « Tu as vu la mort en face plus de cent fois », écrit Apollinaire ¹. Le *Dasein*, qu'il l'assume ou non, ne dit pas : « je vais mourir [sous-entendu, un jour ou l'autre] », mais, et du plus profond de son existence : « je meurs ». Il l'admet et le reconnaît, ou, au contraire et se crevant lui-même les yeux pour ne pas voir ni savoir l'invisible, y demeure aveugle sans pourtant cesser d'être sa mort, de désigner par son existence même la mort ou le non-étant.

Le *Sein-zum-Tode* ne signifie pas que la mort est un quelque-chose événementiel qui m'attendrait au terme du chemin de ma vie, comme quelqu'un qui m'attendrait au bout de cette rue, mais, bien plus fondamentalement, un être-tourné-vers, un *être-envers*. Il n'y a possibilité de direction, possibilité d'un mouvement vers, que par l'envers. Un rapport dérivé à la mort comme à l'événement incontournable qui achève ma vie, n'est possible que par la relation au vide – continue elle-même si elle demeure la plupart du temps étouffée par l'affairement quotidien – au sein de laquelle le *Dasein* peut seulement se déployer et s'épanouir. Le rapport au décès n'est possible que sur le fond de cet être-envers, cet être-concerné-par-la-mort propre au *Dasein* exposé à la démesure de ce qui n'est pas réductible à de l'étant. L'être-à-la-mort est la *possibilité* de penser la mort et de s'y rapporter, suffisamment pour juger nécessaire de ne pas y penser et de continuer à s'agiter dans toutes les activités obnubilantes. L'être-à-la-mort n'a pas avant tout rapport à son inévitable décès, être-à-la-mort ne signifie pas penser à la fin de sa vie ou l'attendre, imaginer cet « événement » ponctuel ou organiser ses obsèques, mais se tenir dans la continue proximité de ce qui n'est pas de l'étant. On ne peut ainsi comprendre l'invocation à la mort qui achève les *Fleurs du mal* ², invocation qui n'est pas une revendication d'extinction mais une quête de l'Inconnu, que dans cette optique où la mort n'est pas le périr, mais la constante confrontation avec l'inouï. Le *Dasein*, qu'il le veuille ou non, consciemment ou non, authentiquement ou non, c'est-à-dire existentiellement, se tient en cette intimité. Être-à-la-mort n'est pas envisagé l'échéance d'un événement, mais l'imminence ³ d'un naufrage, celui de tout étant, y

1. APOLLINAIRE, *Bleuet*, in *Il y a*, *Œuvres poétiques*, p. 366.

2. BAUDELAIRE, *Le Voyage*, in *Œuvres complètes I*, p. 134.

3. Du latin *imminere* : être suspendu au-dessus, avoisiner, menacer.

compris soi-même. On n'est pas pris dans l'Opaque seulement à un instant donné, mais on y est pris de se rapporter à tout moment à la prépotence de cette opacité sur toute forme de présence. On est à la mort comme on est par exemple à la question, comme on est « au parfum » : on s'y tient en permanence, on ne peut éviter son exigence ni l'éviter ; on ne l'attend pas comme quelque chose qui vient, on est en elle et relation à elle. L'être-à-la-mort est la relation précompréhensive au non-étant. En cette relation, homme et être s'entre-tiennent. Le *Dasein* qui assume l'existentialité de son être-à-la-mort peut ainsi prononcer : « En haut de la montagne je suis venu regarder moins la mer que la cessation de tout »¹. Il vit dans la possibilité de l'impossibilité.

L'être-à-la-mort, en tant que possibilité de penser la mort, ne consiste pas pour autant en une « pensée de la mort », au sens où la mort deviendrait une sorte de devoir d'obsession, ce qui donnerait à la pensée heideggerienne un tour incontestablement pathologique. « Cette attitude [la pensée de la mort] est celle qui médite la possibilité, le moment et la manière dont elle pourrait bien se réaliser. Certes, cette rumination de la mort ne lui ôte pas totalement son caractère de possibilité, la mort y est encore et toujours ruminée en tant qu'elle vient ; néanmoins elle affaiblit la mort par une volonté calculatrice de disposer d'elle. La mort, comme possible, doit alors manifester aussi peu que possible de sa possibilité. Dans l'être-à-la-mort, au contraire, si tant est qu'il a à ouvrir la possibilité citée en la comprenant comme *telle*, la possibilité doit être comprise sans aucune *atténuation en tant que possibilité*, être configurée *en tant que possibilité*, être soutenue, dans le comportement face à elle, *en tant que possibilité* »². L'écartement par Heidegger de toute « *meditatio mortis* » est lié à la mise en relief de la mort comme *possibilité*. La mort est une possibilité d'être, une possibilité fondamentale du

1. CLAUDEL, *Cent phrases pour éventails*, in *Œuvre poétique*, p. 716.

2. SuZ, p. 261 : « *Solches Verhalten bedenkt die Möglichkeit, wann und wie sie sich wohl verwirklichen möchte. Dieses Grübeln über den Tod nimmt ihm zwar nicht völlig seinen Möglichkeitscharakter, er wird immer noch begrübelt als kommender, wohl aber schwächt es ihn ab durch ein berechnendes Verfügenwollen über den Tod. Er soll als Mögliches möglichst wenig von seiner Möglichkeit zeigen. Im Sein zum Tode dagegen, wenn anders es die charakterisierte Möglichkeit als solche verstehend zu erschliessen hat, muss die Möglichkeit ungeschwächt als Möglichkeit verstanden, als Möglichkeit ausgebildet und im Verhalten zu ihr als Möglichkeit ausgehalten werden* ».

Dasein. Cette possibilité ne signifie pas que le soi possède le pouvoir de se donner la mort ; ce n'est pas en ce sens que la mort est une possibilité ; mais elle est possibilité, et possibilité insigne, en ce sens qu'en elle le soi se rapporte à son être-pour-un-possible en tant que tel, à son pouvoir-être propre. En pensant la mort, le soi transcende par-delà tout ce qu'il a et tout ce qu'il est, par-delà l'étant en général, et se voit également lui-même comme cet être perpétuellement tendu vers. Le *Sein-zum-Tode*, en tant que *Sein-zum-Nichts*, dégage la structure du pur *Sein-zu* constitutive de tout *Dasein*. La mort est la seule architectonique, si l'on peut dire, qui maintienne l'ipséité en son ouverture ; elle est la seule fin non ontique qui, par sa rigoureuse irréprésentabilité, fait apparaître le pur être-en-projet du soi. Si chaque possible manifeste ma propre puissance au sein du monde, la mort met en relief la surpuissance et la surabondance qui constituent le cœur même de mon être-au-monde. La mort est non seulement la structure possibilisatrice du pouvoir-être, mais également la manifestation du pouvoir-être comme tel. Mon projet n'a alors pour objet que le rien ; n'ayant aucun objet, il ne se rapporte plus qu'à lui-même et reflète en ce rien sa propre activité projective : le projet se révèle ainsi dans sa pureté. Avec l'être-à-la-mort, l'être-pour-une-possibilité apparaît en tant que tel et en son fondement existentiel. La mort me manifeste à moi-même que je suis appelé par-delà l'étant, que je suis quelque chose de plus que l'étant, elle fait apparaître mon irréductible irréductibilité à l'ordre des choses. Dans l'être-à-la-mort, le soi s'apparaît à lui-même dans son excès, il s'atteint lui-même comme surplus par rapport à ce qu'il a et ce qu'il fait. La mort maintient ouvert l'être-en-projet du soi et, par le maintien même de cette ouverture, lui permet d'avoir une conscience claire des choses et des phénomènes, le faisant ainsi apparaître à lui-même en son propre, comme l'être-ouvert et le tout autre de n'importe quel étant, y compris de l'étant ontico-ontologique qu'il est, la mort s'imposant à lui à partir d'un ailleurs prépotent dont le soi dépend en son être. C'est ainsi lorsque l'ouverture est pleinement ouverte et maintenue comme telle, qu'elle apparaît comme elle est.

La mort soumet la totalité de l'étant à la vacillation universelle à laquelle son être-étant est voué par nature. Le soi s'apparaît en elle comme porteur de la différence ontologique : il dépend d'autre chose que de l'étant, il appartient à une région non ontique, il est rapport à l'être. Avec l'être-à-la-mort apparaît donc, au sein du soi

et comme la loi qui le gouverne de part en part, la différence de l'être et de l'étant. À la fois être et étant, le soi est le lieu et l'élément de déchirement de l'être et de l'étant, il est la viabilité d'une brèche. Il est béance initiale et pourtant unifiante puisque l'existence du *Dasein* atteste que ce déchirement est présent et peut se maintenir.

La mort est bien ce miroir du soi que nous pouvions évoquer à propos de l'angoisse. En elle il s'atteint lui-même en son être propre, en elle il est *eigentlich*. La structure fondamentale du soi est dès lors mise en évidence en son ouverture même. Le soi se confronte à l'altérité pure, à la mort comme à du non-maîtrisable, du non-soi, comme à sa possible impossibilité ; il se rapporte à l'étrangeté et à la non-disponibilité du fond des choses pour un sujet et voudrait tout maîtriser. Le fond n'est pas fond de jouissance, mais fond-sans-fond, un fond en qui le soi reconnaît ce qui, tout à la fois, le gouverne et l'envoie à soi-même. De ce rapport à ce fond, le soi fait ressortir son propre être et simultanément ce qui est pour lui immaîtrisable en cet être. Le soi se voit lui-même en propre, comme être-tendu-vers, perpétuel être-en-possibilité, *Sein-zu*. L'être-à-la-mort, le rapport pensif à la mort, révèle le soi propre, et prendre sur soi la mort, assumer sa présence prépotente, c'est pour le soi se prendre sur soi. Le soi est en lui-même un mourir : il ne meurt pas une fois, mais à chaque instant ; à tout moment il est exposé à l'autre de l'étant, à l'ailleurs en soi, à l'appel et à l'injonction de l'être : « tous les jours je suis à la mort », dit ainsi saint Paul, « καθ' ἡμέραν ἀποθνῄσκω »¹. La mort est la révélation de la spatialité pure à laquelle le soi est en soi-même ouvert, en qui il réside, saisit sa propre finitude ontologique et la prépotence de cet élément même à qui et par qui il est ouvert.

La mort manifeste une pure spatialité qui, en même temps qu'elle s'affirme, isole au plus haut point le soi. En elle je me trouve remis à moi-même, à ma solitude. Nul ne peut déléguer son pouvoir-mourir, car ce pouvoir-mourir, c'est précisément ce que chacun, comme ipséité, *est* ; c'est le soi ou l'individualité la plus propre. Si l'Im-mense devient accessible à un étant, alors, c'est par contraste que cette immensité s'impose à cet étant qui la ressent au plus profond de sa finitude. Or cet étant existe : c'est le *Dasein*. Par conséquent, il ne peut avoir rapport à cette immensité qu'à partir de sa solitude. Autrement dit : l'Im-mense, s'il se révèle, ne le peut

1. SAINT PAUL, *I Corinthiens*, XV, 31.

qu'à un étant mesuré ; or il se révèle ; donc cette révélation est en même temps le lieu d'un isolement radical. En outre, si la mort n'individualisait pas radicalement l'étant auquel elle se révèle, cela voudrait dire qu'on peut la partager avec un autre, qu'elle est donc disponible, transmissible, maniable, comme un étant ; cela signifierait qu'elle est un étant, qu'elle est donnée, ce qui est impossible par définition, puisqu'elle est précisément la révélation du non-étant par excellence, et qu'elle n'est donnée que comme ce qu'on ne peut jamais prendre. La mort explique donc à la fois l'existence, en tant que possibilité du possible – puisqu'elle est la fin non ontique qui accorde au projet un espace libre de projection, la possibilité pure, la possibilité sans possible ou sans représentation de possible –, et la mienneté, en tant qu'elle m'isole dans la révélation de l'espace pur par lequel elle me surplombe.

La mort, au sens du périr, individualise d'ailleurs tout étant, car elle assigne ses limites à tout individu, à l'univers entier lui-même, que l'astrophysique nous apprend être périssable. Tout est jeté, tout est périssable, rien n'est pure présence indéfectible, rien outre l'entrée en présence de ce qui n'est pas présent-subsistant puisqu'il n'est rien d'étant, l'entrée en présence qu'est la φύσις. Tout étant, même le plus grand d'un point de vue quantitatif, est soumis à sa limite, et doit de ce fait parvenir à sa fin. Parmi tous ces étants, l'individu humain ne fait bien évidemment pas exception, à ceci près, qui est fondamental, qu'il a rapport à cet Im-mense qui lui assigne la mensuration de sa finitude ; il sait son individualité, il sait que la mort lui assène une borne, et peu importe de connaître le maintenant du décès quand on *se sait* voué à l'anéantissement, car l'essentiel n'est plus lors le périr, mais *le savoir* du périr, la mort. Le soi sait que la mort lui assigne une limite comme à tous les autres étants, mais ce savoir, le soi est le seul à le posséder, ce qui fait de son être non pas un étant mais cet être-à-la-mort qui manifeste à cet étant sa finitude, créant la seule individualité réelle, car la seule individualité pleinement consciente, la seule individualité qui s'apparaît à soi-même, la seule individualité qui se replie totalement sur soi et se différencie de toute autre jusqu'à pouvoir donner sens à la notion de réalisation de soi-même.

Toute individualité qui se sait, toute individualité réelle, s'éprouve sur le mode de l'esseulement. C'est une nécessité ontologique : dans le rapport à l'Im-mense, le soi s'ipséise, ce qui est une façon pour l'Im-mense d'apparaître en son immensité. Le soi

s'ipséise dans l'ouverture à l'abîme, il est un gouffre intérieur qui lui permet d'être, en référence à l'être, l'étant fini qu'il est. Concerné par la mort, il la voit derrière et devant lui, partout autour de lui, possibilité permanente qui fait ressentir au *Dasein* un continuel danger et motive les multiples façons de se protéger inventées par le On. « Il n'est lieu d'où la mort ne nous vienne ; nous pouvons tourner sans cesse la tête çà et là comme en pays suspect »¹. Le *Dasein* éprouve alors cette solitude radicale qu'est sa mort, relation à l'insaisissable vacuité dont l'omnipotence me ramène à ma gratuité et à ma fragilité, impossibilité pure, démesurée, démesure en soi, possible impossibilité de son existence, relation à la nuit. La mort, c'est la mienneté.

L'être-à-la-mort n'est pas rapport à un événement mondain qui se tiendrait là-bas devant moi et m'attendrait, comme le croit la pensée commune. La mort est bien plutôt cette possibilité essentielle qui met notre soi en jeu dans son entièreté. Ce rapport à la mort est une anticipation totalisante. Par la relation à la mort, le soi retombe sur soi, en son propre – c'est-à-dire comme pouvoir-être eksistant et non uniquement comme chose –, à partir de la nuit la plus sombre, et se constitue lui-même comme soi. Deux chemins s'ouvrent alors à lui : ou bien il retombe sur soi improprement, « inauthentiquement », en évacuant ce qui rend possible cette retombée même, et s'appréhende ainsi comme un moi donné et sans origine, indépendant, substantiel et, créant ainsi une « qualité » à partir de son principal défaut, utilisant cette absence de référence à un fond afin de se poser soi-même comme fondement et raison suffisante de tout étant ; ou bien il retombe sur soi en son être-propre, « authentiquement », et saisit sa propre finitude, qui est cette ouverture même qui le commande et lui permet de se mettre en lumière, l'ouverture devenant ainsi consciente d'elle-même sur le mode de la non-possession et de la non-certitude puisque comprenant son ouverture à partir de ce qui justement l'ouvre : l'être et non le soi en soi-même, un soi qui se trouve ainsi enjoint, au moment même où il se comprend lui-même, de s'en remettre à plus originaire que lui. En ce second cas, le soi retombe sur soi comme ouvert à l'Im-mense, il se referme sur soi comme se dé-fermant, il se tient alors en son ipséité propre ; celle-ci demeure consciente de son ouverture permanente et ne retombe sur soi que pour se déployer authentiquement. Dans

1. MONTAIGNE, *Essais*, livre I, chap. xx.

l'être-à-la-mort, ainsi, une part du soi demeure hors du soi pour rendre possible le soi. C'est donc que le soi n'est pas en son être-essentiel un soi. Cette part du soi qui demeure hors du soi ne saurait être du soi, mais c'est bien plutôt le soi qui reçoit son essence de cette part. Cette part révélée n'est pas le soi, puisqu'elle est hors du soi, mais forcément l'être dont le soi participe : dans l'ouverture du soi à l'être, ce n'est pas le soi mais l'être qui ouvre. Si la mort permet un être entier du *Dasein*, ce n'est pas en tant que le *Dasein* serait déjà de l'autre côté de lui-même auprès d'une partie infinie de soi, comme s'il s'attendait, mais seulement en tant que le *Dasein* en lui-même est ouvert à ce qu'il subit, à ce qui est au-delà de lui-même et l'assigne à lui-même. La mort, que le *Dasein* connaît comme ce qui échappe de toutes façons à toute maîtrise possible, lui fait prendre conscience de la domination que l'être exerce sur lui : l'idée d'une domination possible du soi sur l'être s'abolit dans l'être-à-la-mort.

Il n'y a pas de fermeture ni de cercle du soi en soi ; ou mieux : il y a un cercle dont le contour est imperceptible, un cercle dont la circonférence est une incommensurable épaisseur de nuit. De cette spacieuse opacité personne ne voit le bout ; le cercle de lumière, la clairière dessinée par le *Dasein*, est entourée d'une obscurité infinie. Autour de cette clairière, la voûte ouverte d'un ciel nocturne. Étymologiquement, ciel et voûte, espace et opacité, coïncident au sein de la même parole : *caelum*, espace de communion et d'impénétrabilité. Ainsi et comme l'écrit Supervielle, « Le ciel est toujours là qui creuse son chemin [...] Ô ciel, ciel abaissé, je te touche des mains / Et m'enfonce voûté dans la céleste mine »¹.

Il y a donc une évanescence croissante de la circonférence, ou une poche de lumière régie par l'obscurité. Le cercle est sans contour précis ou maîtrisable, et dérivé de ce qui le possibilise. La métaphore géométrique la plus appropriée est celle de la parabole, qui possède un foyer à partir duquel elle s'ouvre et s'élargit indéfiniment. Le *Dasein* n'est pas de l'autre côté de lui-même ; ce qu'il projette devant lui-même, c'est le mystère de son propre jaillissement et l'énigme de sa source nocturne. Dans l'être-à-la-mort, son élan, son bond originel rebondit contre la nuit et s'apparaît ainsi à lui-même dans sa gratuité sans fond. C'est en ce sens que Claudel écrit ces lignes : « la terre large et féconde / N'était pas pour toi de l'autre côté de la haie comme une vache / Bienveillante qui instruit

1. SUPERVIELLE, *Œuvres poétiques complètes*, p. 265.

l'homme à l'exploiter tirant le lait de son pis »¹. De l'autre côté en effet, le soi ne se rencontre pas soi-même comme s'il se maîtrisait lui-même intégralement ainsi que son être, profitant de soi comme l'homme de la nourriture continuellement disponible issue du pis d'une vache, mais soi-même comme procédant d'une terre, étendue mystérieuse, « large et féconde » spatialité qu'il est impossible de franchir comme on saute une haie. Nulle découverte de soi dans l'être-autre au sens d'un soi qui serait tel quel dans l'autre, comme chez Hegel, nul retour à soi en une complète assurance, mais retour au mystère d'une nuit qu'il est impossible de franchir et dont il est impossible de s'affranchir, retour au soi en son fond nocturne, tel qu'il a émergé de l'être-à-la-mort.

Le soi n'est pas de l'autre côté ; s'il est auprès de l'étant, ce n'est pas en tant qu'il constitue l'étant, mais en tant qu'il s'ouvre, qu'il est un terrain d'affectibilité. Quand il se voit dans le miroir de la mort, il ne se voit pas comme se possédant soi-même, comme pouvant établir une certitude de soi à soi en un rapport spéculaire ; au contraire, la révélation de soi est la révélation de son être-jeté ; l'accession à l'être-propre n'est pas le moment où le soi se possède ni ne s'éprouve comme se possédant, mais où il contemple, d'abord dans la frayeur, l'être en lequel il est jeté. Il pâtit de son déploiement : il ne choisit pas d'être un pouvoir-être ; et de plus, ce pouvoir-être est possibilisé par le sans-fond de l'espace qui lui donne de se déployer. Non seulement le soi est jeté en son pouvoir-être, en son essence existentielle, mais cette essence reçoit également son être d'une essence encore plus essentielle, ce rien qui, lui donnant du vide, lui a par là même toujours déjà procuré l'espace nécessaire au déploiement. L'inquiétante étrangeté précède l'homme, et c'est elle qu'il voit comme origine de son ipséité, redoublant ainsi l'aspect inquiétant de cette étrangeté. Cette origine est un gouffre possibilisant. Double finitude du soi, donc, jeté en son être, lui-même jeté dans l'être.

La relation à la mort est le signe que le soi se rapporte au non-étant et qu'il transcende vers l'être. La mort est possibilisatrice de la manifestation, puisque la transcendance manifeste l'étant en son être. La mort n'a donc rien d'empirique, d'anthropologique ou de seulement existentiel : je ne suis pas à la mort en tant que j'attendrais de mourir ou que je m'attendrais à mourir, mais en tant

1. CLAUDEL, *Cinq grandes odes*, p. 29.

que je suis *envers* elle, con-cerné par elle. « La mort ne se trouve ni en deçà, ni au delà. Elle est à côté, industrielle, infime »¹. Le soi ne meurt pas une fois, mais à tout moment, aussi longtemps qu'il transcende. En visant cette possibilité de l'impossibilité, le soi rend possible l'apparaître de son être-pour-une-possibilité. La mort est la forme de toute possibilité, le pur être-tendu, la « finalité sans fin » qui libère la manifestation du souci. Par ce rapport structurel et continu à la mort, le soi peut être à la fois son ouverture et constituer une entièreté. Il est un tout en étant ouverture, une totalité ouverte sur le rien, sur l'impossibilité de toutes choses, sur la nuit en quoi toutes choses plongent leurs racines. C'est dans l'être-à-la-mort qu'advient le possible être-tout du soi. Le soi acquiert son entièreté par ce rapport à l'abîme dont le *Sein-zum-Tode* est une figure ; en ce rapport il s'apparaît à lui-même comme une clairière dans la nuit, comme *Lichtungsein*.

Être sans cesse à la mort, soutenir la voix de la bouche d'ombre, telle est l'essence de l'homme en son ipséité propre. L'être-homme, c'est le mourir, ce mourir qui fait apparaître à lui-même le *Sein-zu* du pouvoir-être ; le dépassement de la simple identité ontique de l'*idem* et son accomplissement en ipséité sont alors opérés. L'essence de l'homme en son propre est de mourir continuellement, c'est-à-dire de mourir à soi-même au cœur même de son ipséité, de laisser parler la voix silencieuse qui le dépasse et le déploie. Comme le dit saint Augustin, l'homme est « *ce* vivant condamné à mourir », sous-entendu *ce* vivant différent des autres, *ce seul* vivant, par la singularité duquel est précisément révélée la portée singulière de la mort en lui, une mort qui diffère et dépasse le simple périr. La singularité de l'homme figure la singularité de la forme que prend la mort en lui. « Aux mortels, dit Heidegger, nous donnons le nom de mortels – non pas parce que leur vie terrestre prend fin, mais parce qu'ils peuvent la mort en tant que la mort »².

Dans ce mourir qui est un pouvoir-mourir, le soi s'approprie à soi-même par-delà soi-même ; la mort est la possibilité la plus propre, l'accès à soi du soi en son être-essentiel. Elle me fait accéder à mon être comme projet ou pouvoir-être, et en même temps au sans-fond qui rend possible cette existence. Parmi toutes mes

1. CHAR, *Contre une maison sèche*, in *Œuvres complètes*, p. 482.

2. GA 7, p. 180 ; EC, p. 213.

possibilités, la seule qui demeure irréductiblement possibilité est la mort ; c'est la seule possibilité qui reste toujours irréalisée, qui reste possibilité, ouvre le champ des possibles et donne ainsi au soi de se maintenir dans son être-tendu-vers, d'être le souci qu'il est. Le soi est la pro-tention, l'élan anticipateur vers une possibilité ultime qui, opacité immaîtrisable, reclôt le soi sur son ouverture et sur l'abîme qui la sous-tend, opacité à laquelle le projet ainsi dégagé se heurte puis par laquelle il se trouve rejeté sur la facticité de son ouverture entourée de nuit. Ce jeu de bond et de rebond dessine l'espace du *Da* du *Dasein*, contrée de lumière au milieu du néant. Le soi s'ouvre ainsi sur sa structure et sur le fond de celle-ci : cette simultanéité n'est possible que parce que c'est le fond invisible qui déploie la guise de l'ipséité.

L'être-à-la-mort rend possible l'apparition de l'étant comme tel. Le *Dasein* se rend présent les étants par rapport à un projet déterminé par le souci, chaque étant apparaissant alors comme objet ou ustensile à l'intérieur du système projeté par la préoccupation. Quand ce projet lui-même dépasse l'étant, c'est-à-dire embrasse la totalité de l'étant, le *Dasein* s'apparaît dans la propre fin de son destin, les objets apparaissent dans leur être sans fond, comme de purs étants au sens verbal du participe, comme suspendus dans la gratuité de leur donation. On peut raisonner aussi d'une autre manière. Il y va à chaque fois pour le *Dasein* de son propre être. Mais au moment où il se rapporte à sa possibilité la plus propre, un renversement s'opère : le souci ne se rapporte plus au moi comme à une substance bien assurée, point de mire de tout projet, mais comme à une béance originelle ; chaque étant et chaque activité apparaissent dans leur précarité et leur sans-fond ; le monde construit par le projet se trouve dès lors remis à sa place dans le nulle part de l'espace pur, et se voit destiné à être avalé par le précipice. Ce que le souci vise en son projet n'est plus un moi-chose mais un être-à-la-mort, un *Dasein* ouvert sur la démesure de l'espace. L'étant n'apparaît plus par rapport au soi en tant que ce dernier est, mais en tant qu'il peut ne pas être, en tant qu'il peut le ne-pas-être, en tant qu'il peut se rapporter au ne-pas-être. Le soi s'apparaît alors à soi-même dans l'abîme ; il s'apparaît comme une lumière éphémère, la lumière d'une comète issue du vide et y retournant. Le soi dépasse l'étant en ses projets finis, ce dépassement même de l'étant gagne désormais sa possibilité et révèle l'abîme possibilisant qui gouverne le soi. Tout n'apparaît qu'à la

lumière des projets finis d'un *Dasein*, mais pour peu que cette lumière fasse voir le noir qui la sous-tend et les objets, se manifestant comme purs étants, apparaissent alors dans leur contingence.

Les choses ne paraissent au jour qu'à la lueur de mes projets finis, y compris moi-même qui prend place dans telle totalité préconstituée par la préoccupation circon-specte. La pro-tension du souci est la structure transcendante qui précède l'apparition de l'étant. Avec la mort que je connais au plus profond de mon être comme mienne, l'étant, en même temps que moi-même, qui apparaissions comme des choses bien solides au milieu de l'assurance illusoire conférée par le On, se manifestent en leur inquiétante étrangeté. Le moi et l'étant en totalité vacillent. L'ensemble des projets élaborés par le souci apparaissent en leur vérité, comme voués à se déverser dans l'abîme, au cœur et au terme de la course la rémanence de l'impossibilité de toute existence : « La route vous dit « Non », en pleine figure comme si elle vous crachait dessus / Et s'en va rejoindre sous terre les autres routes qui n'en sont plus »¹. Le soi affairé comprend sa précarité existentielle, le souci fixe les yeux sur le vide qui, pensé inauthentiquement, est envisagé comme ce qui contrarie impitoyablement tout projet, mais pensé authentiquement, lui apparaît comme la condition même de son propre déploiement. Au milieu de la ruine à laquelle la constante anticipation structurale de la mort force l'étant en totalité, ne demeure que l'ipséité propre, qui se déploie à partir du rien, et devant laquelle le *Dasein* préoccupé tente de fuir dans le tourbillon des occupations et loisirs quotidiens, de même que l'autruche effrayée croit fuir le danger en enterrant son chef. La mort est le possibilisant suprême du souci en tant qu'être-pour-un-possible ; elle est la possibilité de la possibilité, révélation de l'espace libre pour un envol.

L'être-à-la-mort met en jeu l'ensemble des possibilités du soi. Dans l'être-à-la-mort, le *Dasein* s'apparaît comme *ipse*, et ainsi, comme le remarque J. Benoist, « le là n'est celui d'un soi que de par la possibilité pour toutes les possibilités de ce soi de se possibiliser comme possibilités du même soi »². La possibilité ultime contient de manière insigne toutes les autres possibilités en leur être-possible. La possibilité de l'ipséité n'est possible que sur la base du rapport entretenu par le soi avec la possibilité de son

1. SUPERVIELLE, *Peurs*, in *Œuvres poétiques complètes*, p. 278.

2. J. BENOIST, « Heidegger et l'obsession de l'identité ».

pouvoir-ne-plus-être, pouvoir-ne-plus-être à partir duquel son être lui devient transparent en son énigme et comme participant de l'énigme. Dans la rencontre avec la nuit, le *Dasein* s'apparaît à lui-même en son unicité et sa singularité. Le soi est fondé en cette nuit impénétrable, en cette spacieuse touffeur qui provoque l'angoisse (*Angst* : étroitesse et constriction (*angusta*) nées paradoxalement de l'épreuve d'une spatialité démesurée), et en elle son anticipation de soi s'apparaît comme manifestation d'un soi, d'un *qui*. « Le *Dasein* est en propre auprès de lui-même, il est véritablement existant lorsqu'il se tient dans cette anticipation »¹. L'anticipation en sa radicalité porte le souci vers l'abîme spatialisant et, devant l'irréductibilité de cet espace, l'anticipation accomplit un mouvement de recul, retombant ainsi sur la facticité de ce qui à présent est éprouvé comme *son* Là.

« Sans cesse dans la perpétuité du toujours-mien (*je-meinigen*), le *Dasein* sait quelque chose à propos de sa mort, et ce quand bien même il ne voudrait rien en savoir. Qu'est-ce qu'avoir toujours sa mort en propre ? C'est une anticipation du *Dasein* quant à son « être-révolu » en tant que cette anticipation est une possibilité extrême de lui-même dans l'imminence d'une certitude et d'une totale indétermination. Le *Dasein* en tant que vie (*Leben*) humaine est primordialement un être-possible, l'être de la possibilité de l'« être-révolu » (*Vorbei*) certain et pourtant indéterminé. L'être de la possibilité est aussi toujours la possibilité ainsi faite qu'elle sait quelque chose sur la mort [donc sur le non-étant], c'est-à-dire, le plus souvent, au sens où « je sais déjà quelque chose mais où je n'y pense pas ». Ce que je sais sur la mort se donne principalement sur le mode du savoir qui se retire. Ce savoir, en tant qu'interprétation du *Dasein*, est toujours en mesure de dissimuler cette possibilité de son être. Le *Dasein* a lui-même la possibilité d'éluder sa mort. Cet « être-révolu », dans la mesure où je l'anticipe, suscite dans cette anticipation qui est la mienne à son égard une découverte : cet « être-révolu » consiste en ce que c'en est fini de moi dans la mesure où cet être révolu révèle mon *Dasein* comme n'étant tout à coup plus là ; un beau jour, je ne suis plus là auprès de telles ou telles choses, de tels ou tels hommes, de ces futilités, de ces faux-fuyants, de ce bavardage. L'être-révolu débusque toutes les familiarités et les affairéments, il entraîne tout avec lui dans le néant. [...] Tant que se

1. *Le concept de temps*, in *Cahier de l'Herne*, p. 32.

maintient cette anticipation de l'être-révolu du *Dasein* sous la modalité de l'être-à-chaque-fois (*Jeweiligkeit*), le *Dasein* devient visible lui-même en sa modalité¹. Cette anticipation de cet être-révolu est l'élan du *Dasein* à l'encontre (*gegen*) de sa possibilité extrême, et dans la mesure où cet « élan-à-l'encontre-de » (*Anlaufen gegen*) est sérieux (*Ernst*), le *Dasein* est rejeté durant cette course dans l'encore-être-là de lui-même »².

Encore une fois un texte remarquable et d'une intense densité, qu'il faudrait commenter en chacun de ses termes. Ce passage écrit en 1924 résume à merveille le fond de la pensée heideggerienne sur l'être-envers-la-mort : ce dernier n'exprime pas le destin ontique d'un étant, mais le rapport du soi à ce qui transcende l'étant ; à la fois désindividualisant et individualisant. le *Sein-zum-Tode* est la révélation de l'être même comme de ce qui se retire. L'être, qui n'est rien d'étant, est l'invisible. Ne pas voir l'être, autrement dit voir le rien, rend possible de voir l'étant. Le rien qui est derrière l'étant, et qui n'a rien à voir avec une substance puisqu'il est l'abîme du fond-sans-fond, est l'espace qui donne place à l'étant. Nous voyons toujours derrière l'étant la place qui lui est laissée afin qu'il puisse rayonner et apparaître en son être. Tout notre voir se fonde sur une vue de l'invisible, invisible qui par essence rend possible l'oubli (c'est-à-dire permet que voir le rien devienne ne rien voir). Nous pouvons ainsi retenir cette double structure essentielle du soi : d'abord en tant qu'ouverture, il est du côté de l'être, mais en tant que replié sur soi par cette ouverture même, il est du côté de l'étant. Bref, *le soi est la différence ontologique elle-même*, élan d'une ouverture à l'être, retombée de cet élan sur le site de son essor, tout cela en un même acte. Le soi est cette brèche, cette plaie ontologique, non cicatrisée et non cicatrisable, il est la différence ontologique, lieu de l'éclosion et du retrait de l'être. Il est cet intervalle, cette aire de bond et de rebond au sein du néant, l'entre-deux d'une origine inconnue, toujours quittée, et d'une fin inconnue, toujours reculée.

Il est donné au soi de se précéder sans cesse, mais cette anticipation de soi ne lui vient pas de soi ; comment en effet le soi pourrait-il s'outrepasser soi-même s'il n'y était pas convoqué par un

1. Il y a donc autant révélation du soi en son propre que du moi onticomorphe au milieu des étants.

2. *Le concept de temps*, in *Cahier de l'Herne*, p. 32.

élément qui le dépasse ? Il est donc la réponse à une revendication qui lui vient d'un ailleurs, un appel qu'il ne constitue pas mais auquel il est ouvert et donc qui le constitue. Il est devancé par le devancement de soi, anticipé par l'anticipation, pris à l'avance (*ante capitus*) par l'anticipation en son être. « Sa mort est la possibilité du pouvoir-ne-plus-être-Là. Tandis qu'il se pré-cède comme cette possibilité de lui-même, le *Dasein* est complètement assigné à son pouvoir-être le plus propre. Par cette pré-cédence, tous les rapports à d'autres *Dasein* sont pour lui dissous. Cette possibilité la plus propre, absolue, est en même temps la possibilité extrême. En tant que pouvoir-être, le *Dasein* ne peut jamais dépasser la possibilité de la mort. La mort est la possibilité de la pure et simple impossibilité du *Dasein*. Ainsi la mort se dévoile-t-elle comme *la possibilité la plus propre, absolue, indépassable*. Comme telle, elle est une pré-cédence *insigne* »¹. Cette pré-cédence est celle de l'être ; et c'est l'être lui-même comme être qui envoie le soi à lui-même et à lui-même comme soi. « Il est exclu de confondre la peur de la mort avec une peur de décéder. Elle n'est nullement une tonalité « faible », quelconque et contingente de l'individu, mais, en tant qu'affection fondamentale du *Dasein*, l'ouverture révélant que le *Dasein* existe comme être jeté *envers* (*zu*) sa fin. Ainsi se précise le concept existentiel du mourir comme être jeté envers le pouvoir-être le plus propre, absolu et indépassable »². La mort se tient bien au plus loin de la structure anthropologico-empirique du décès ; elle a une signification ontologique structurelle et ne se laisse fonder que dans la structure d'appel même dont elle est la figure et l'expression. Comme le dit J.-F. Courtine : « Être mortel, ce n'est pas un jour cesser de vivre, mais être revendiqué, touché par l'injonction »³.

Dans l'expression « être-envers-la-mort », le mot « mort » n'est pas le plus important, comme nous l'avons déjà pu noter : il représente la partie soprane d'un accord dont la basse est l'être et les registres intermédiaires le *Dasein* et le né-ant. À l'appui de cette thèse, notons que dès *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, c'est-à-dire dans la suite immédiate de *Sein und Zeit*, l'expression « être-à-la-mort » disparaît en sa dénomination, alors

1. SuZ, p. 250-251.

2. *Ibid.*, p. 251.

3. J.-F. COURTINE, *Heidegger et la phénoménologie*, p. 324.

que la plupart des existentiels sont repris tels quels. Est-ce là une preuve que l'être-à-la-mort n'est pas fondamental ? Certainement pas, puisque Heidegger ne lui consacre pas moins de huit paragraphes dans *Être et Temps*. Est-ce donc qu'il y a revirement de *Sein und Zeit* aux *Grundprobleme* ? Non plus, puisque celui-ci est présenté par l'auteur comme se trouvant dans l'exact sillage de celui-là. Il ne reste qu'une solution : l'être-à-la-mort est bien présent mais il est appréhendé sous un autre angle¹, ce qui prouve une fois de plus que le mot « mort » n'est présent que pour faire ressortir en sa pureté la structure de *Sein-zu* traversant le soi et faisant signe vers son appartenance à l'être. Heidegger ne parle plus alors que de « pouvoir-être le plus propre ». Notre auteur insiste par là sur ce dont la mort est le signe et donc sur sa signification existentielle : le soi ouvert à sa propre ouverture par la relation à l'abîme ; l'appréhension de l'être-révolu constitue la figure du fait que l'être s'adresse à nous et nous fait voguer ailleurs que dans l'étant. Nous comprenons ainsi cette « liberté divine que donne la mort », dont parle Hölderlin².

b) Maintenir l'ouverture : *Erschlossenheit* et *Entschlossenheit*.

La mort apparaît ainsi comme prodrome de l'être. Elle est l'arche du néant par lequel la non-étance de l'être se destine en une première approche : « La mort est l'arche du néant, à savoir de ce qui, à tous égards, n'est jamais un simple étant, mais qui néanmoins est, au point de constituer le secret de l'être lui-même. La mort, en tant qu'arche du néant, abrite en elle la teneur déployante [non ontique par définition] de l'être. En tant qu'arche du néant, la mort est l'abri de l'être »³. Hölderlin emploie une très belle image en comparant la pensée que les hommes prennent de la mort aux phosphènes issus de la vision impensée d'une vérité quintessentielle. Il fait ainsi dire à Diotima : « L'être-à-la-mort (*Sterblichkeit*)⁴ est une

1. Heidegger se méfiait peut-être déjà de l'éventualité d'interprétations « existentialistes » de *Sein und Zeit*.

2. HÖLDERLIN, *Hypérion*, in *Œuvres*, p. 262.

3. GA 7, p. 180 ; EC, p. 213.

4. Le fait de se rapporter à sa propre condition mortelle, d'exister dans la proximité de la mort. Le mortel est celui qui se rapporte à sa mort, qui meurt autant qu'il y pense : c'est le sens du « je suis à la mort » de saint Paul.

lueur (*Schein*¹), comme les couleurs qui tremblent devant notre œil quand il a longuement fixé le soleil ! »².

La mort fait entendre sa voix au fond du soi, un fond qui chez Heidegger, à l'opposé des doctrines introspectives, n'est pas une intimité recroquevillée, mais au contraire une spatialité démesurée. La relation à la mort ou la possibilité de cette relation est une guise essentielle du contact avec l'être en tant qu'être, et donne à l'être-homme son être-propre en témoignant de l'origine de son être-ouvert : « C'est en tant que mortels que les mortels sont ceux qu'ils sont, trouvant leur être et leur déploiement dans l'abri de l'être. Ils sont le rapport essentiel envers l'être en tant qu'être »³. La mort est appel, voix, ou plus exactement figure d'un appel : la pensée courante comprend la mort comme une évidence ; « on meurt, c'est ainsi et voilà tout » dit-elle ; toutefois, que l'homme puisse se tourner vers la mort présuppose une structure spirituelle précise et demande sa condition de possibilité, de même d'ailleurs que la dénégation par la pensée commune de l'importance de ce phénomène. Que l'homme soit rapport à la mort, c'est là le plus grand mystère de la pensée : il aurait pu posséder une intelligence plus élaborée que celle des autres animaux mais seulement différente de celle-ci par degrés, sans pour autant avoir conscience du rien et de sa propre facticité, il aurait pu être simple ouvrier comme les fourmis le sont à leur manière, mais il est également et transcendalement compréhension d'être.

L'appel enveloppé dans l'être-à-la-mort, le silence, est constamment présent dans le soi, et c'est pour ne point l'entendre que ce dernier accentue toujours plus le vacarme de la vie active. C'est également de peur de l'entendre que les individus refusent de vieillir, moins pour la chose en elle-même que par crainte de ne plus avoir le loisir physique, « la forme » comme on dit, de continuer à tenir sa place dans le carrousel de l'affairement et à danser la ronde de ces divertissements qui empêchent le soi de se reprendre lui-même en son propre. Nous craignons que des moments

1. Le premier sens du mot *Schein* est celui d'un rayonnement, d'une clarté ou d'une lueur. Il n'y a aucun sens à traduire ici par « apparence » si l'on entend en donner un à la suite de la phrase.

2. Cf. *Œuvres*, p. 197. Traduction (de Ph. Jaccottet) très largement modifiée sur la base de la clarté du texte allemand : « *Sterblichkeit ist Schein, ist, wie die Farben, die vor unsrem Auge zittern, wenn es lange in die Sonne sieht !* ».

3. GA 7, p. 180 ; EC, p. 213.

d'inoccupation forcée nous mettent en face de la mélodie du silence qui nous traverse. D'où le désir de toujours posséder quelque chose devant les yeux ou un bruit à proximité des oreilles, même l'inactivité étant de nos jours affairée grâce au « miracle » des médias, qui permettent de toujours voir et toujours entendre quelque chose au plus fort de cette solitude possédant ainsi à sa disposition tous les moyens de s'occulter elle-même ; d'où le culte du corps et de la bonne santé, et le succès de ce qu'on appelle avec une inconsciente profondeur « *culturisme* », cet entretien du corps qui permet en effet de continuer à bénéficier du physique capable de soutenir le rythme endiablé des activités sociales – nous devenons ainsi mûrs pour le loisir – et de se fondre dans cette « *culture* » dont le rôle consiste à maintenir un certain seuil de vacarme afin que le silence soit inaudible ; cette culture qui s'entête à mimer comme elle le peut l'éternité – musées, grandes bibliothèques, frénésie des archives et conservations en tout genre, traditions historiques stéréotypées, mais utiles pour provoquer le sentiment d'une cohésion – afin d'accomplir sa mission d'occultation de la facticité.

Cette voix de la mort est néanmoins toujours là, même quand l'inouï demeure inaudible, puisque c'est lui qui, en sa précédence, donne au soi d'être l'ouverture qu'il est, l'*Erschlossenheit*. Cette *Erschlossenheit* peut rester voilée : découvrante, elle s'éclipse au profit de ce qui en elle se découvre. La surface de l'*Erschlossenheit* occulte l'*Erschlossenheit* elle-même. Le soi garde toujours une tendance à ne voir qu'une surface de lui-même, et à fuir devant son possible être-entier. Cette fuite constitue le soi lui-même, mais à force de fuir, il finit par dépasser l'étant qui s'offre d'abord à son être-en-fuite fondamental, à son dévalement, vers l'être de cet étant et l'au-delà de tout étant. Cette fuite de la fuite, constitutive de la fuite elle-même qui finit par se nier elle-même en se contentant de se prolonger, parvient cependant difficilement au jour car le soi se prend longuement au jeu de son reflet. Le soi dé-choit obligatoirement en choisissant de s'individualiser selon ce qu'il constitue et non selon ce qui le constitue. Il est attiré par ce qui se présente à lui comme sous-la-main, il est nécessairement et ontologiquement attiré par le On puisqu'il est en son ipséité même ce mouvement d'humanisation du monde ; mais le péril advient quand le soi persiste dans le On et cesse ainsi de se traduire devant la mort, autrement dit devant soi-même. La mort ne se trouve plus pensée par lui, elle devient un simple mot, un événement commun et

objectif que l'on considère comme ce qui prend place uniquement à la fin de toute vie et ne nous concerne pas aujourd'hui. Opinion insidieuse qui tente discrètement mais fiévreusement le rapport à la mort – l'autre de tout étant – que nous sommes, pour en faire une simple et indifférente péripétie, que l'épicurien se ravit de réduire à une chimère en proclamant à qui veut l'entendre que « la mort n'est rien pour nous, qui n'est que lorsque nous ne sommes plus et lorsque nous sommes n'est pas ». On ne peut aller plus loin dans la réduction de la mort au décès. Si le but était de vivre comme un animal, le voilà rempli. Le mot « mort » se trouve vidé de tout sens, sorte de cornichon sans sève, à l'instar de tout nom transformé par le quotidien bavardage en simple mot ou simple monnaie d'échange qui véhicule un sens oublié depuis toujours et qui n'est employé que pour ne point signifier. Il s'agit même ici du mot dont le bavardage s'empare avec le plus d'empressement, qui évite de le prononcer quand il s'agit d'un proche – sinon, torture suprême, la mort elle-même serait effectivement rendue proche par le rapprochement de l'ami perdu et du mot tabou : on dira symptomatiquement de quelqu'un qu'il est décédé. Par cette retenue, on s'effraie bien plus de la mort que de l'évocation de l'absent, puisque l'absent est dans la plupart des cas continuellement évoqué et que l'interdiction ne porte que sur le mot « mort », qui est refusé à la prononciation ou que l'on essaie de ne pas associer au nom du défunt –, le réservant pour les catastrophes collectives où seuls meurent des inconnus, ce qui vide le mot de toute réalité concrète. La mort n'est audible que lorsqu'on lui enlève tout moyen de faire du bruit, lorsque seulement l'on meurt. Dans le On, le soi perd la mort et se perd lui-même.

« Dans l'être-à-la-mort, le *Dasein* se rapporte à lui-même comme à un pouvoir être insigne. Mais le soi-même de la quotidienneté est le On, lequel se constitue dans l'être-explicité public qui s'ex-prime dans le bavardage »¹. Conséquence : « La publicité de l'être-l'un-avec-l'autre quotidien « connaît » la mort comme un accident survenant constamment, comme décès annoncé. Tel ou tel, proche ou éloigné, « meurt ». Des inconnus « meurent » chaque

1. SuZ, p. 252 : « *Im Sein zum Tode verhält sich das Dasein zu ihm selbst als einem ausgezeichneten Seinkönnen. Das Selbst der Alltäglichkeit aber ist das Man, das sich in der öffentlichen Ausgelegtheit konstituiert, die sich im Gerede ausspricht* ».

jour, à chaque heure. « La mort » fait rencontre comme un événement bien connu, survenant à l'intérieur du monde »¹. La pensée de la mort n'est tolérable que lorsqu'on l'enferme dans les limites du monde quotidien. Elle est alors normalisée, elle fait partie de l'événementiel : on s'étonne toujours quand elle survient, puis on n'y pense plus. On finit bien par mourir un jour, mais de prime abord, le On demeure hors d'atteinte. La mort cesse de concerner le soi. Elle adviendra, certes, mais pour l'instant elle n'est pas là, présente sous-la-main. Elle fait pourtant partie de la *Vorhandenheit*, puisque le seul moyen de désamorcer l'angoisse est de banaliser la mort : elle est un sous-la-main qui n'est pas encore sous-la-main ; réduite au champ de la *Vorhandenheit*, elle vient ou elle ne vient pas, elle arrive ou elle n'arrive pas, au même titre qu'un objet qu'on n'aurait pas présentement sous la main, mais dont on sait qu'il appartient au règne du sous-la-main au sein duquel il va et vient.

Le On manque ainsi complètement le fond de l'ipséité, du soi dont l'être consiste, qu'il le veuille ou non, qu'il l'assume ou non, à soutenir le regard du non-étant dont la mort est figure. Être-à-la-mort ne signifie pas que nous nous dirigeons vers elle, comme un étudiant se dirige vers le prochain examen qui décidera de son sort et qui pour l'instant n'est pas présent, ou comme un condamné se dirige vers l'échafaud ; elle n'est pas « la grande pendule du salon, qui dit oui, qui dit non, et qui nous attend » comme dit la chanson², mais signifie que *l'homme est le seul vivant pour qui il y a de la mort*. Le *Dasein* est l'étant pour qui en son être il y va de son pouvoir ne plus être, ou, ce qui est la même chose, pour qui en son être il y va de l'être ; il est l'étant qui est ouvert en lui-même à ce qui le domine, le dépasse et le régit entièrement, ce dont l'étrangeté lui est constamment proche, l'ouvre et le fait celui qu'il est.

« Le mourir, qui est essentiellement et ir-représentablement mien, est perverti en un événement publiquement survenant, qui fait rencontre au On. Le discours caractéristique parle alors de la mort comme d'un « cas » survenant constamment. Il la donne comme

1. *Ibid.*, p. 252-253 : « Die Öffentlichkeit des alltäglichen Miteinander « kennt » den Tod als ständig vorkommendes Begegnis, als « Todesfall ». Dieser oder jener Nächste oder Fernerstehende « stirbt ». Unbekannte « sterben » täglich und stündlich. Der « Tod » begegnet als bekanntes innerweltlich vorkommendes Ereignis ».

2. Cf. Jacques BREL, *Les vieux*.

toujours déjà « effective », donc il en voile le caractère de possibilité, et, avec lui, les moments essentiels de l'absoluité et de l'indépassabilité. Avec une pareille équivoque, le *Dasein* se met en position de se perdre dans le On du point de vue d'un pouvoir-être insigne, propre au soi le plus propre. Le On lui donne raison, et aggrave la *tentation* de se recouvrir l'être le plus propre envers la mort »¹. Néanmoins, un incessant devancement prend place dans le On. Le On demande constamment plus : plus de projets, plus de loisirs, plus de curiosités, plus de divertissements ; sans cesse plus d'emprise sur l'étant, afin que la mort disparaisse de son champ de vision (il ignore que c'est cette mort qui lui permet de transcender toujours plus avant afin d'étendre sa domination sur l'étant ; le On ne peut fuir que parce qu'un espace de fuite lui est préalablement et toujours déjà conféré). Mais en une telle agitation, le On finit par véritablement éreinter le moi qui est pris en lui. La rançon d'une telle insouciance est finalement la plus complète absence de repos ; face à une telle frénésie, la lassitude ne peut manquer de faire objection à un moment ou à un autre, une lourde fatigue qui surgit au cœur même du « bonheur » et qui révèle cette profonde vérité : « Si une seule fois tu fus triste *sans motif*, tu l'as été toute ta vie sans le savoir »². La proximité de la mort parvient donc à percer et la lassitude naît du sentiment d'avoir franchi les limites de l'étant, et de l'impression, très juste ontologiquement, de ne plus rien avoir à découvrir : ce sera toujours de l'étant, ce ne sera jamais que de l'étant. Cette lassitude ressent la monotonie de l'ontique dont la loi est cet étouffant *idem sed aliter*. Le On n'a fait là que se poursuivre jusqu'au bout et se pousser vers ses dernières conséquences : au cœur du On se fait alors entendre ce qui possibilise depuis toujours la perte qu'il est lui-même : le soi qui fait retentir la voix du silence au beau milieu de l'affairement. *Le On finit par se nier lui-même : issu du mouvement de la manifestation, il porte ce mouvement à accomplissement en faisant apparaître ce qui le fait apparaître, révélant ainsi l'au-delà de l'étant qui rend possible toute apparition.*

L'appel nous revendique, il nous somme de nous ouvrir à l'ouverture qui nous constitue, de nous arrêter pour l'écouter dans le silence qu'il fait paraître. Le *Dasein* parvient à percer à travers le

1. SuZ, p. 253.

2. CIORAN, *Syllogismes de l'amertume*, in *Œuvres*, p. 766.

On, le soi appelle le moi, l'existence rappelle la substantialité à son origine et à son horizon transcendantal. Le devancement devient manifeste à soi-même. L'être-à-la-mort se fait jour et le soi saisit l'authenticité de son être-propre. « La mort n'« appartient » pas seulement indifféremment au *Dasein* propre, mais elle *interpelle* celui-ci en tant *que singulier*. L'absoluité de la mort comprise dans le devancement isole le *Dasein* vers lui-même. Cet isolement est une guise de l'ouvrir du « Là » pour l'existence. Il manifeste que tout être auprès de l'étant offert à la préoccupation et tout être-avec avec autrui cesse d'être pertinent à partir du moment où il y va du pouvoir-être le plus propre. Le *Dasein* ne peut être *authentiquement lui-même* que s'il s'y dispose à partir de lui-même. Néanmoins, la non-pertinence de la préoccupation et de la sollicitude ne signifie nullement que ces guises du *Dasein* se trouvent détachées de l'être-soi authentique. En tant que structures essentielles de la constitution du *Dasein*, elles appartiennent conjointement à la condition de possibilité de l'existence en général. Le *Dasein* n'est authentiquement lui-même que pour autant qu'il se projette primairement, *en tant qu'être* préoccupé auprès... et en tant qu'être-avec... éclairé par la sollicitude vers son pouvoir-être le plus propre, et non pas vers la possibilité du On-même. Le devancement dans la possibilité absolue force l'étant devançant à la possibilité d'assumer de lui-même et à partir de lui-même son être le plus propre »¹. L'authenticité de l'être-en-propre étant à présent découverte, la mort ayant opéré une percée, il reste que le soi doit épouser cette ipséité propre, se reprendre, et non pas essayer d'étouffer l'appel par un bruit toujours croissant. L'ouverture se fait jour : il faut la maintenir en son obscure clarté. « La reprise de soi hors du On, autrement dit la modification existentielle du On-même en être-soi-même authentique doit nécessairement s'accomplir comme *re-saisie d'un choix*. Mais ressaisir un choix signifie *choisir ce choix*, se décider pour un pouvoir-être puisé dans le soi le plus propre. C'est dans le choix du choix que le *Dasein* se *rend* pour la première fois *possible* son pouvoir-être authentique. Mais comme il est *perdu* dans le On, il lui faut tout d'abord se *trouver*. Pour se trouver en général, il doit être nécessairement « montré » à lui-même dans son authenticité possible. Le *Dasein* a besoin de

1. SuZ, p. 263-264.

l'attestation d'un pouvoir-être-soi-même que, quant à la *possibilité*, il *est* déjà à chaque fois »¹.

La question est la suivante : le soi étant à présent dégagé en son ipséité propre, comment le maintenir en son ouverture ? Le *Dasein* a acquis la possibilité de son être-entier. Ce possible être-entier est au fondement de son « identité », mais sur un mode qui s'oppose à toute permanence ou toute invariance de type substantiel, puisque le lieu même de cette « identité », à savoir l'ipséité comme identité d'un genre nouveau et exceptionnel, c'est le souci en tant que fondé sur le sans-fond qui lui procure l'espace requis pour le déploiement d'une structure dynamique. Le sans-fond rend possible le soi. L'assomption de sa propre mort, de son possible être-entier, de son être-propre, l'ouverture à l'ouverture, c'est dans l'*Entschlossenheit* que le soi comme *Dasein* la réalise. Demeurer ouvert à l'ouvert : telle est la signification de l'*Entschlossenheit*, que l'on traduit couramment et très approximativement par « résolution », ce qui n'aurait rien de gênant si cela n'occultait pas dangereusement la richesse de cette modalité existentielle fondamentale, ni ne la faisait tomber dans la plus sinistre incompréhension. Cette traduction substitue en effet très maladroitement par un terme qui résonne comme une évidence pour l'oreille française, un mot que l'Allemand ne peut s'empêcher de pressentir en sa richesse de sens – pressentiment qu'il est pourtant de la tâche de toute traduction de faire éprouver ou résonner et que cette mauvaise option, qui constitue moins un contresens de traduction qu'un contresens sur l'essence de toute traduction, ne restitue aucunement. Il vaut mieux traduire dans ce genre de cas par un mot inélégant ou une expression un peu lourde mais dont l'inélégance et la lourdeur laisseront précisément estimer aux esprits prudents qu'il y a là quelque chose à penser. Traduire par « résolution », c'est occulter la signification fondamentale-ontologique au profit d'une connotation morale, lors même que nous

1. *Ibid.*, p. 268 : « *Das Sichzurückholen aus dem Man, das heisst die existenzielle Modifikation des Man-selbst zum eigentlichen Selbstsein muss sich als Nachholen einer Wahl vollziehen. Nachholen der Wahl bedeutet aber Wählen dieser Wahl, Sichentscheiden für ein Seinkönnen aus dem eigenen Selbst. Im Wählen der Wahl ermöglicht sich das Dasein allererst ein eigentliches Seinkönnen. Weil es aber in das man verloren ist, muss es sich zuvor finden. Um sich überhaupt zu finden, muss es ihm selbst in seiner möglichen Eigentlichkeit « gezeigt » werden. Das Dasein bedarf der Bezeugung eines Selbstseinkönnens, das es der Möglichkeit nach je schon ist* ».

sommes sur un plan existentiel qui se situe par définition au-delà de toute moralité et en constitue le fond conditionnant. La « résolution », que nous traduirons plutôt par « ouverture résolue »¹, ou « dé-fermeture », est l'assomption par le soi de son ipséité désormais apparue en son propre.

L'*Entschlossenheit*, c'est l'assomption de l'*Erschlossenheit* et de ses bornes nocturnes, alors saisies comme possibilisatrices. De même, *Qu'appelle-t-on penser ?* nous apprendra que le νοεῖν est la prise en garde du λέγειν. Dans l'*Entschlossenheit*, je décide de rester ouvert à ce à quoi je suis, comme *Erschlossenheit*, ouvert, et je fais mienne la volonté d'endurer le mystère, de le laisser être, de ne pas me dissimuler qu'il me traverse, me conditionne et me tisse ; dans l'*Entschlossenheit*, je laisse l'ombre qui est en moi reconnaître sa connaturalité avec l'ombre qu'est l'être, je laisse l'abîme invoquer et répondre l'abîme. Comme le dit un poème de J.-L. Chrétien : « je veille avec pour seul bagage / la veille »².

On a pu comprendre l'*Entschlossenheit* dans le sens d'une résolution au sens héroïco-moral du terme, *Être et Temps* se trouvant ainsi orienté vers une philosophie pratique. L'*Entschlossenheit* ne représente pas la décision, la résolution ou autres attributs des anthropologies « philosophiques ». Heidegger la pense à un autre niveau de profondeur, à un niveau fondamental-ontologique, comme *condition du déploiement d'un laisser-être fondamental*, ainsi que nous le montre un texte que certains, qui opposent le Heidegger de la « résolution » et le Heidegger du « laisser-être », n'ont sans doute pas lu : « En tant qu'*être-soi authentique*, l'*Entschlossenheit* (l'ouverture résolue) ne coupe pas le *Dasein* de son monde, elle ne le réduit pas à un moi flottant en l'air. Comment, du reste, le pourrait-elle quand, en tant qu'ouverture authentique, elle n'est rien d'autre, mais *authentiquement*, que l'*être-au-monde*. Au contraire : L'*Entschlossenheit* transporte justement le soi dans ce qui lui est à chaque fois son être préoccupé auprès de l'à-portée-de-la-main, et elle le rejette dans la sollicitude de son être-avec avec autrui. À partir du en-vue-de-quoi du pouvoir-être choisi par lui-même, le *Dasein* résolu se rend libre pour son monde. L'ouverture résolue [*Entschlossenheit*] à soi-même place pour la première fois le *Dasein* dans la possibilité de laisser « être » les autres dans leur

1. Cf. J.-F. MARQUET, « Mort, mystère, oubli dans la pensée de Heidegger ».

2. J.-L. CHRÉTIEN, *Détroit*, in *Effractions brèves*, p. 41.

pouvoir-être le plus propre et d'ouvrir conjointement celui-ci dans la sollicitude qui devance et libère. Le *Dasein* résolu peut devenir « conscience » d'autrui. C'est de l'être-soi-même authentique de l'*Entschlossenheit* que jaillit pour la première fois l'être-l'un-avec-l'autre authentique – et non pas des ententes équivoques et jalouses ou des fraternisations verbeuses dans le On et dans ce que l'on veut entreprendre »¹. Peut-on être plus clair sur le statut de l'*Entschlossenheit* ? Cette dernière n'a rien à voir avec la volonté d'entreprendre, le désir de prendre de « bonnes résolutions », ou tout projet factice et particulier (de faire ceci ou cela) toujours inscrit dans le On (dans le dévoilé et non dans le dévoilement) ; elle est en vérité cette accession au site de l'ouverture et cette endurance du séjour en lui, qui, en dé-fermant le soi à sa propre obstruction dans le On, le font parvenir à son pouvoir-être le plus propre.

« La décision, et elle seule, est justement le projeter et le déterminer ouvrant de ce qui est à chaque fois possibilité factice. À l'ouverture résolue appartient nécessairement l'indétermination qui caractérise tout pouvoir-être facticement jeté du *Dasein* »². Cette phrase va précisément à l'encontre de tout ce que nous sommes habitués à penser. La décision précède l'apparition de toute possibilité factice, elle n'est donc pas une décision déterminée, ni même la forme de toute décision ou le libre arbitre, mais *le maintien dans l'ouverture et le champ libre qui rendent possible l'émergence*

1. SuZ, p. 298 : « *Die Entschlossenheit löst als eigentliches Selbstsein das Dasein nicht von seiner Welt ab, isoliert es nicht auf ein freischwebendes Ich. Wie sollte sie das auch – wo sie doch als eigentliche Erschlossenheit nichts anderes als das In-der-Welt-sein eigentlich ist. Die Entschlossenheit bringt das Selbst gerade in das jeweilige besorgende Sein bei Zuhandenem und stösst es in das fürsorgende Mitsein mit den Anderen. Aus dem Worumwillen des selbstgewählten Seinkönnens gibt sich das entschlossene Dasein frei für seine Welt. Die Entschlossenheit zu sich selbst bringt das Dasein erst in die Möglichkeit, die mitseienden Anderen « sein » zu lassen in ihrem eigensten Seinkönnen und dieses in der vorspringend-befreienden Fürsorge mitzuerschliessen. Das entschlossene Dasein kann zum « Gewissen » der Anderen werden. Aus dem eigentlichen Selbstsein der Entschlossenheit entspringt allererst das eigentliche Miteinander, nicht aber aus den zweideutigen und eifersüchtigen Verabredungen und den redseligen Verbrüderungen im Man und dem, was man unternehmen will ».*

2. *Ibid.* : « Der Entschluss ist gerade erst das erschliessende Entwerfen und Bestimmen der jeweiligen faktischen Möglichkeit. Zur *Entschlossenheit* gehört notwendig die Unbestimmtheit, die jedes faktisch-geworfen Seinkönnen des Daseins charakterisiert ».

de quelque chose vers-quoi nous déterminer. Ce qu'on traduit malencontreusement par « résolution » demeure en elle-même indéterminée et n'a rien à voir avec le fait de se résoudre à quelque chose : le mot *Entschlossenheit* exprime un état (suffixe en « *heit* ») et non un agir, ce que le terme de « résolution » traduit donc très mal, nous faisant véritablement prendre des vessies pour des lanternes. L'*Entschlossenheit*, c'est le pouvoir-être, à présent compris en son propre. Heidegger pense de manière totalement inédite le couple décision/résolution qu'il arrache à son côté volontariste et articule selon sa guise fondamentale-ontologique. L'*Entschlossenheit* est ouverture à l'ouverture, non fermeture sur un projet déterminé ; et, comme toute ouverture se ferme en ce qu'elle ouvre, se met à couvert dans ce qu'elle découvre, l'*Entschlossenheit* est *dé-fermeture* (de *ent-schliessen*) de cette fermeture constitutive de l'ouverture (qui aboutit à la perte de soi dans le On). Elle est retour à la source même du soi. Cette source est le pouvoir être en propre de ce soi, le domaine en lequel le néant spatialisant lui est révélé comme possibilisation de tout déploiement et de tout agir. Il n'y a donc pas d'action, au sens factice du terme, sans l'*Entschlossenheit*. Cette ouverture résolue est un agir ontologique – souvent pris pour de l'inaction parce que non affairé, la quotidienneté ayant associé depuis longtemps agir et affairément comme elle a associé réalité et étant-présent-subsistant – qui rend possible tout agir ontique. C'est parce que le *Dasein* accède à l'espace de jeu qui lui est offert en propre, qu'il lui est donné d'être la possibilité qu'il est et de faire advenir quelque chose en propre. « L'ouverture résolue est ce qui donne pour la première fois au *Dasein* sa translucidité authentique. Dans la résolution, il y va pour le *Dasein* de son pouvoir-être le plus propre »¹. L'*Entschlossenheit* – ouverture résolue – comprend et soutient l'état d'ouverture qu'est l'*Erschlossenheit* (ouvertude ou être-ouvert). En elle, le *Dasein* assume ce qu'il est.

Nous constatons donc à quel niveau de profondeur existentielle se situe la pensée heideggerienne de l'*Entschlossenheit*, et combien c'est réduire considérablement la portée de cette pensée que de s'entêter à empreindre l'ouverture résolue d'une connotation volontariste, comme si l'*Entschlossenheit* était la décision du soi de conquérir le monde en réponse à l'angoisse de la certitude de sa mort – attitude qui n'est autre chose que le On. Un tel activisme est

1. *Ibid.*, p. 299.

pour Heidegger l'exact contraire du soi et l'archétype de la fuite dans le On : passer son temps à agir, c'est refuser de prendre sur soi ce gouffre possibilisant de l'action, et fuir ainsi l'originaire dans le dérivé. Le comportement sartrien est en ce sens le paradigme de la pensée non phénoménologique, victime de l'affairement, submergé par la *manie* du On. Heidegger demeure sur ce point tout à fait clair : il ne convient pas d'agir pour agir, loin de toute la nécessaire endurance de la pensée face à l'espace, car seule cette pensée spacieuse, toujours présente même impensée, rend précisément possible l'agir : reconnaissons ce qui nous est donné. Non que la philosophie heideggerienne soit une philosophie abstraite, loin de tout agir, une pensée absente du réel ; au contraire, elle remonte à la source même de l'agir et révèle l'aspect restreint et étouffant de l'action préoccupée qui, loin de véritablement agir, se laisse porter par le mouvement de phénoménalisation universelle à la surface duquel elle se contente de batifoler sans jamais se reprendre elle-même en la totalité de son déploiement ni assumer son espace de possibilité. « La préoccupation au sein du commerce est une préoccupation qui s'inquiète seulement pour le soi-même. La prise en garde de la vie facticielle pour son existence ne consiste pas de son côté à s'abîmer dans des réflexions égocentriques ; elle est ce qu'elle est uniquement à titre de contre-mouvement opposé à la tendance à l'échéance propre à la vie, c'est-à-dire qu'elle est prise dans la mobilité à chaque fois concrète du commerce et de sa préoccupation »¹. C'est à partir du *Verfallen* que la pensée opère sa patiente remontée à la source du mouvement d'échéance par lequel a lieu la donation de l'étant au soi. Penser, c'est agir pour autant qu'en pensant, on dévoile et laisse ainsi l'être opérer son action donatrice – action qui seule permet l'existence d'objet pour toute action.

« L'*Entschlossenheit* veut dire se laisser-convoquer hors de la perte dans le On »². En elle, en cette ouverture résolue du soi qui est en même temps sa dé-fermeture, sa dé-closion, le soi s'atteint en son propre et sort du On ; le On lui apparaît en lui-même, et il est alors possible au soi d'éprouver sa propre liberté pour un projet. Le souci advient à soi-même en son existentialité. *L'ouverture résolue est le*

1. IPA, p. 26.

2. SuZ : « *Die Entschlossenheit bedeutet Sich-aufrufen-lassen aus der Verlorenheit in das Man* ».

foyer de l'ouverture du monde, elle est l'être-au-monde en et pour soi : « Désormais, ce qui est conquis avec l'*Entschlossenheit*, c'est la vérité la plus originaire, parce que la plus *propre*, du *Dasein*. L'ouverture du Là ouvre co-originaiement l'être-au-monde à chaque fois total, c'est-à-dire le monde, l'être-à et le soi que cet étant est en tant que « Je suis ». Avec l'ouverture du monde, de l'étant intramondain est à chaque fois déjà découvert. L'être-découvert de l'à-portée-de-la-main et du sous-la-main se fonde dans l'ouverture du monde ; car la libération de toute totalité de tournure de l'à-portée-de-la-main requiert une pré-compréhension de la significativité. Comprenant celle-ci, le *Dasein* préoccupé s'assigne circon-spectivement à l'à-portée-de-la-main qui lui fait rencontre. Le comprendre de la significativité comme ouverture de tout monde se fonde derechef dans le comprendre du en-vue-de-quoi auquel se rapporte toute découverte de la totalité de tournure (*Bewandtnis-ganzheit*). Le en-vue-de de toute mise à l'abri, de tout entretien, de tout progrès sont des possibilités prochaines et constantes du *Dasein*, vers lesquelles cet étant, pour lequel il y va de son être, s'est à chaque fois déjà projeté. Jeté dans son « Là », le *Dasein* est à chaque fois facticement assigné à un « monde » déterminé, à son « monde ». En même temps, les projets prochains factices sont guidés par la *perte* préoccupée dans le On. Celle-ci peut être ad-voquée par le *Dasein* à chaque fois propre, l'ad-vocation peut être comprise sur le mode de l'*Entschlossenheit*. Mais cette ouverture *authentique* modifie alors co-originaiement la découverte du « monde » fondée en elle et l'ouverture de l'être-Là-avec d'autrui. Le monde à-portée-de-la-main ne devient pas autre en son « contenu », le cercle des autres n'est pas remplacé, et pourtant l'être compréhensif préoccupé pour l'a-portée-de-la-main et l'être-avec avec autrui régi par la sollicitude se trouve désormais déterminé à partir du pouvoir-être-soi le plus propre »¹. Le projet factice est toujours présent, mais il se trouve repris dans la structure authentique du soi propre.

L'*Entschlossenheit* projette ; elle ne projette pas un projet déterminé, mais un horizon de liberté pour une apparition. Elle projette la mort, elle se tient dans l'ouverture de l'être-à-la-mort ; l'être constitue ainsi en elle pour le *Dasein* l'arrière-plan de tout étant, l'étant se manifestant ainsi librement dans sa contrée et non

1. *Ibid.*, p. 297-298.

plus dans les bornes que lui assigne la préoccupation circon-specte. Chaque étant n'est plus repris au sein d'une totalité de tournure, mais laissé être dans son jaillissement. Dans la décision propre, le soi ne se comprend plus comme moi à qui est soumis un étant, mais comme soi laissant se déployer et possédant déférence pour le déploiement de tout autre. Le soi est dépossédé de toute crispation ontique par l'être-à-la-mort, être-à-la-mort qui, une fois assumé par l'ouverture résolue, rend possible par la dé-closion du soi la manifestation de l'éclosion de l'étant en son être. Le soi ne vise pas tel étant, mais, dans l'étant, soi-même comme ouvert à l'étant et révélateur d'être. Il n'est plus le maître et possesseur de l'étant, mais celui qui laisse l'étant s'épanouir et éclore en sa vérité. Par l'épreuve de l'être-à-la-mort qu'il choisit d'endurer dans l'*Entschlossenheit*, le soi demeure continuellement envers-la-mort et tout étant lui apparaît ainsi sur l'arrière-fond de ce qui n'est rien d'étant. Sachant son gouffre intérieur, le soi ne se pose plus comme centre de gravité de l'étant en totalité, l'épreuve de la mort ayant pour principal effet de le renvoyer à sa propre facticité ; ce gouffre lui révèle au plus profond de l'angoisse son propre être-jeté, et à présent, son souci projette ce gouffre qui accompagne toute représentation, donne à tout étant un caractère impénétrable qui pousse au respect de cet étant – respect à entendre dans le sens latin du terme, autrement dit comme le fait de laisser venir en présence ce qui vient en présence.

Le projet du soi contient ainsi une *réticence* fondamentale : « la résolution est un se-projeter ré-ticent, prêt à l'angoisse »¹. Désormais dans le projet, aucune mainmise du moi sur l'étant, mais une projection qui, se comprenant comme projet-jeté, rompt la rigidité que le On lui confère, et obtient la souplesse conférée par l'assomption de la mort. Le pouvoir-être le plus propre accompagne chacune de mes représentations, pour parler comme Kant, laissant ainsi chaque étant flotter dans ce vide dont il sourd, m'interdisant d'en faire un simple ustensile. L'*Entschlossenheit*, bien loin d'épanouir un quelconque volontarisme ou une quelconque volonté de puissance, est *réticence*. Tout est empreint de nuit, le vide traverse toute chose, accordant à chaque chose un espace de déploiement et une possibilité d'être pénétrée par une pensée : « le

1. Cf. *Ibid.*, p. 301 : « [...] *Erschlossenheit als des verschwiegenen, angstbereiten Sichentwerfens* ».

marbre, le plomb, peuvent devenir nuages », comme dit Joubert, l'univers entier est « aéré », plus aucune crispation n'est possible vis-à-vis de l'étant à présent marqué par sa porosité à l'être. L'étant en son mystère déjoue toute volonté de le réduire à une préoccupation ; cette dernière a en outre laissé voir dans le *Sein-zum-Tode* le sans-fond comme étant son principe intime. Voilà donc ce que l'*Entschlossenheit* permet : une *désobstruction universelle de l'étant*, grâce à l'assomption par le soi de son pouvoir-être le plus propre. « *L'Entschlossenheit est seulement l'être-propre, pris en souci dans le souci et possible comme souci, du souci lui-même* »¹. Dé-fermeture ou désocclusion du soi face à sa propre ipséité, l'*Entschlossenheit* n'enjoint aucunement le soi à agir toujours plus et toujours plus fermement, mais au contraire à agir en re-spectant chaque étant et chaque individu dont elle fait apparaître l'être et donc l'espace de déploiement ou l'individualité, à agir en laissant chaque être avoir la place ou la contrée déployable qui lui est ontologiquement conférée. L'*Entschlossenheit* invite à faire halte pour établir la contemplation d'un regard. Heidegger développe en elle une pensée originale de l'action qui est remise à sa propre condition de possibilité : avant de pouvoir agir au sein du monde, il faut que le monde ait d'abord agi en sa mondanéisation ; il y a donc une action fondamentale-ontologique (le laisser-être propre à l'*Entschlossenheit*, l'ouverture) dont l'action ontique (telle ou telle préoccupation) est dérivée. Pour qu'une chose soit objet pour une décision (*Ent-scheidung*), il faut que son être ait d'abord été « décidé » ou déclôt par l'être : pour qu'un objet puisse être visé, il faut qu'il ait été préalablement ouvert. Heidegger retourne aux sources de l'agir : « Nous ne pensons pas de façon assez décisive encore l'essence de l'agir. On ne connaît l'agir que comme la production d'un effet dont la réalité est appréciée suivant l'utilité qu'il offre. Mais l'essence de l'agir est l'accomplir. Accomplir signifie : déployer une chose dans la plénitude de son essence »², autrement dit lui accorder de s'avancer dans l'ouvert. C'est la vision transcendantale du vide qui permet au *Dasein* d'être agissant, d'ob-tenir de la place et de l'espace pour une action possible.

1. *Ibid.* : « *Die Entschlossenheit aber ist nur die in der Sorge gesorgte und als Sorge mögliche Eigentlichkeit dieser selbst* ».

2. GA 9, p. 313 ; Q III et IV, p. 67.

Une telle souplesse originelle de l'agir est la raison pour laquelle il sied mal à celui à qui il est donné d'agir, à celui à qui l'être est donné en précompréhension, de tout soumettre à son action : le *Dasein* doit *répondre* de son action, car agir ne lui appartient pas, mais lui est accordé par l'espace qui lui est donné par l'être. On retrouve cette structure existentielle du soi agissant, dans les valeurs morales millénaires qui tournent autour de la notion de responsabilité : l'action étant donnée au soi, qui est jeté en elle, celui-ci doit répondre de son action, de quelque chose qui lui est accordé et donc qu'il ne lui appartient pas de pouvoir souiller. La morale rend responsable le soi car le soi a reçu quelque chose dont il doit répondre. Comme a su le dire Bossuet : « C'est une opinion reçue et un sentiment commun parmi tous les hommes, que le dépôt a quelque chose de saint, et que nous le devons conserver à celui qui nous le confie »¹.

Le soi est jeté dans l'action. Il ne s'atteint pas en son propre s'il tente de se soumettre l'être qui donne d'être à chaque étant, et cette soumission est pratiquée à chaque fois que le soi, oublieux de son pouvoir-être le plus propre, se situe lui-même comme étant au centre de l'étant. L'*Entschlossenheit* ouvre le *Dasein* et le déploie, elle ouvre l'ipséité du soi : le soi se résout, dans la conscience de son être-à-la-mort, à ne pas dissoudre tout étant dans son projet, mais à saisir son projet comme laisser-être de tout étant. Nous retrouvons ici la réelle teneur étymologique de ce mot que nous n'écoutons plus, le verbe « résoudre » (teneur qui n'est jamais relevée par les traducteurs pourtant friands de notes explicatives). « Résoudre » signifie originellement « délier », « dénouer ». Une signification encore plus ancienne et complètement disparue aujourd'hui donnait même pour « résolu » la signification : « décomposé en... ». La résolution à l'œuvre dans la pensée heideggerienne n'a rien à voir avec une résolution (parmi d'autres) : elle est la résolution, celle qui permet, selon le sens étymologique, d'*acquitter* ou de *détacher*, bref de *laisser*. Ce sens fort de ce qui ne saurait aucunement se confondre avec le sens d'une prise en main (au sens propre de la mainmise technique sur l'étant) ou d'une volonté (comme dans l'expression « se résoudre à faire quelque chose »), mais qui rend possibles les multiples versions inauthentiques d'elle-même, de même que le soi rend possible

1. In BOSSUET, *Panégynque de saint Joseph*, in *Œuvres*, p. 327.

l'inauthenticité d'un moi, ce sens fort est le sens vrai qui signifie en toute rigueur l'exact contraire de ce que nous lui faisons dire quotidiennement. À pensée dérivée, compréhension impropre de la résolution. Heidegger ne fait rien d'autre que renouer avec ce que les mots *veulent* dire, et que nous ne leur laissons pas dire, nous qui préférons quotidiennement le viatique de l'immédiateté et de l'errance au difficile trésor de la pensée authentique. Revenir aux pensées que les mots *veulent* dire d'eux-mêmes est l'une des démarches les plus fondamentales de la pensée heideggerienne.

c) L'appel du *Gewissen* : la vibration de l'être.

L'ouverture résolue est rendue possible par l'être-envers-la-mort, qu'elle décide d'assumer. C'est dans l'être-à-la-mort que le soi trouve la structure possible de son individualité propre¹, le souci ne constituant que « l'avant-dernier phénomène » (avant l'être-à-la-mort sur lequel s'achèvent les *Prolegomena*) de l'existentialité du soi². L'*Entschlossenheit* est l'*Erschlossenheit* de l'*Erschlossenheit* ; elle est la prise de conscience et l'assomption de l'ouverture dont l'ipséité est tissée, l'*Erschlossenheit* en et pour soi. L'ouverture se révèle elle-même à elle-même dans la voix de la conscience, le *Gewissen* que l'on traduit habituellement par « conscience morale ». Le *Gewissen* est précisément ce qui est assumé dans l'*Entschlossenheit*. Cette dernière répond à un appel qui advient dans le soi comme élément qui ne vient pas du soi. Comment cet appel est-il possible ?

Lisons Heidegger : « C'est vers le soi que le On-même est ad-voqué – non pas cependant vers ce soi qui peut devenir pour soi « objet » d'appréciation, non pas vers ce soi qui, excité par la curiosité, se livre à la dissection indiscrète de sa « vie intérieure », non pas vers ce soi qui regarde « analytiquement » des états psychiques et leurs arrière-fonds. L'ad-vocation du soi dans le On-même ne le presse pas vers soi-même [comme] dans une intériorité qui lui permette de se refermer au « monde extérieur ». L'appel saute par-dessus tout cela, il le disperse, pour ad-voquer uniquement ce soi qui en cela n'est jamais que selon la guise de

1. GA 20, p. 437-438.

2. *Ibid.*, p. 406.

l'être-au-monde. Mais comment devons-nous maintenant déterminer le *parlé* de ce parler ? *Que* crie donc la conscience à celui qu'elle ad-voque ? En toute rigueur – rien ! L'appel n'énonce rien, il ne donne aucune information sur des événements du monde, il n'a rien à raconter. Encore moins aspire-t-il à ouvrir dans le soi ad-voqué un « colloque avec soi-même ». Au soi ad-voqué, rien n'est *crié*, mais il est *con-voqué* à lui-même, c'est-à-dire à son pouvoir-être le plus propre. L'appel, conformément à sa tendance propre, n'invite point le soi ad-voqué à un « débat », mais, en tant que con-vocation au *pouvoir-être-soi* le plus propre, il est une pro-vocation (vocation vers « l'avant ») du *Dasein* à ses possibilités les plus propres. L'appel se passe de tout ébruitement. Il ne se porte surtout pas à des paroles – et pourtant, il reste rien moins qu'obscur et indéterminé. *La conscience parle uniquement et constamment sur le mode du faire-silence* »¹. Et Heidegger conclut : « [L'appel] est la con-vocation du soi à son pouvoir-être-soi, et, du même coup une pro-vocation du *Dasein* vers ses possibilités »².

L'appel ne livre par conséquent aucun contenu, aucun projet, il ne dit pas ce qu'il faut faire, il ne dit rien : il dit le rien. Ce rien se manifeste connaturel à l'ipséité, elle se sent chargée et imprégnée par le poids de vide de cet appel. Celui-ci apparaît terrible et menaçant à l'homme plongé dans le On et à présent requis par le non-étant, homme qui perd tout repère et a le sentiment de mourir sous la pesanteur d'une telle exigence : « l'espace a toussé sur moi / et voilà que je ne suis plus / les cieux roulent des yeux / des yeux qui ne disent rien. [...] de mille écrasements écrasé / allongé à l'infini / témoin d'infini / infini tout de même / mis à l'infini »³. Pour que l'appel de cette Voix soit vécu comme l'envers d'un don ou comme une *béné-diction*, pour que l'injonction soit ressentie comme étant celle de la donation nue, pour qu'elle soit assumée dans une quiétude résolue ou dans ce que Heidegger nommera plus tard « *Gelassenheit* », pour que la paix puisse se dessiner dans les brisements, il faut répondre à l'exigence de l'appel et soutenir

1. SuZ, p. 273.

2. Cf. *Ibid.*, p. 274 : « *Festzuhalten gilt es : der Ruf, als welchen wir das Gewissen kennzeichnen, ist Anruf des Man-selbst in seinem Selbst ; als dieser Anruf der Aufruf des Selbst zu seinem Selbstseinkönnen und damit ein Vorrufen des Daseins in seine Möglichkeiten* ».

3. MICHAUX, *Paix dans les brisements*, in *Œuvres complètes II*, p. 1002.

longuement l'habitation dans l'abîme, ce dont l'homme dispersé dans l'étant et ne connaissant d'abord que le règne de l'étant-sous-la-main est dans un premier temps incapable, qui reçoit cette exigence en une angoisse double et donc redoublée : celle de se constater si proche et si intimement pénétré de ce qui n'est rien d'étant, au point que le silence puisse prendre pour lui l'aspect d'une voix, et celle de devoir répondre à cette voix au moment où l'on se sent précisément accablé par son injonction et, partant, incapable d'y répondre. Angoisse ontologique et angoisse morale.

L'ad-vocation du soi en dehors de tout étant et de tout moi substantiel se fait entendre. « La conscience con-voque le soi-même du *Dasein* hors de la perte dans le On. Le soi ad-voqué demeure indéterminé et vide en son « *quid* ». Comme *quoi* le *Dasein* se comprend-il de prime abord et le plus souvent dans son explicitation à partir de ce dont il se préoccupe, cela, l'appel le passe. Et pourtant, le soi n'en est pas moins univoquement, directement atteint. Non seulement l'ad-voqué est visé par l'appel « sans acception de personne », mais l'appelant lui-même se tient dans une indétermination frappante. Aux questions concernant le nom, l'état, la provenance, la considération, non seulement il refuse toute réponse, mais encore, bien qu'il ne se déguise nullement dans l'appel, il ne livre pas la moindre possibilité de le rendre familier à une compréhension du *Dasein* qui est orientée de façon « mondaine ». L'appelant de l'appel – ceci appartient à son caractère phénoménal – tient absolument éloignée de lui toute familiarité »¹. L'appel est la révélation de l'inquiétant, de l'étrange en tant que tel ; et cette inquiétante étrangeté qui appelle le soi au plus profond de lui-même provient mystérieusement et de manière encore plus inquiétante du soi lui-même. Dans le soi gît une instance en laquelle se tient le soi lui-même et qui n'est pourtant pas le soi. Dans le soi, un au-delà du soi touche le soi, s'adresse à lui, se tourne vers lui et lui parle.

« L'appel vient *de moi* et pourtant il me *dépasse* »². Et Heidegger ajoute ceci, qui est fondamental : « la voix de la conscience [est] une puissance étrangère qui pénétrerait le *Dasein*. En suivant cette direction interprétative, on assigne même à cette puissance ainsi fixée un possesseur, à moins que l'on ne la prenne elle-même pour une personne (Dieu) qui annonce sa présence. Parfois, inversement,

1. SuZ, p. 274.

2. *Ibid.*, p. 275 : « *Der Ruf kommt aus mir und doch über mich.* »

on tente de récuser cette interprétation de l'appelant comme manifestation étrangère de puissance, et de régler en même temps le compte de la conscience en général à l'aide d'une explication « biologique ». Mais l'une et l'autre interprétation ont déjà enjambé précipitamment la donnée phénoménale, et elles n'y ont été que trop encouragées par cette thèse tacitement directrice, mais ontologiquement dogmatique : ce qui *est*, c'est-à-dire ce qui est aussi factuel que l'appel, doit nécessairement être *sous-la-main* ; ce qui ne se laisse pas exhiber en tant qu'objectif au sens de *sous-la-main n'est absolument pas*. À l'encontre de cette précipitation méthodique, il convient de maintenir [...] la donnée phénoménale – à savoir que l'appel est adressé à moi-même en me dépassant »¹. L'appelant n'est pas un sous-la-main ; dire de lui qu'il est Dieu, c'est réduire Dieu à un étant, réduction qui pour Heidegger constitue l'acte impie par excellence² : nous soumettre indûment la Prépotence, et désarmer la menace de l'inquiétante étrangeté venant de l'appel. « L'appelant n'est « mondainement » déterminable par *rien* en son *qui*. Il est le *Dasein* en son étrang(èr)eté, il est l'être-au-monde originellement jeté en tant que hors-de-chez-lui, il est le « que » nu dans le rien du monde. L'appelant est non-familier au On-même quotidien – quelque chose comme une voix *étrangère*. Et qu'est-ce qui pourrait être plus étranger au On, perdu qu'il est dans la diversité du « monde » de sa préoccupation, que le soi isolé sur soi dans l'étrang(èr)eté, jeté dans le rien ? « Ça » appelle, et pourtant cela ne donne rien à entendre à l'oreille préoccupée et curieuse qui puisse après coup être répété et publiquement commenté. Et en effet, que pourrait bien relater le *Dasein* à partir de l'étrang(èr)eté de son être jeté ? *Que* lui reste-t-il d'autre que le pouvoir-être de lui-même, dévoilé dans l'angoisse ? »³. Cet appel est le révélateur de l'abîme prépotent qui constitue l'ipséité du soi. La menace habite le soi en lui-même ; le soi ne précède pas l'inquiétante, c'est l'inquiétante qui précède le soi qu'elle constitue et qu'elle rappelle à l'ordre de sa structure propre. Le soi se trouve placé en lui-même face à ce qui est plus que lui-même et dont il dépend, face à l'être, autant dire ni face à un « dieu » malléable, ni face à autrui, « ni face à quoi que ce soit d'autre qui pourrait se donner sous l'espèce de la face que l'on

1. *Ibid.*

2. Cf. GA 5, p. 260 ; Ch., p. 314 : « le blasphème par excellence ».

3. SuZ, p. 276-277.

entend dans l'en face », comme l'écrit J. Benoist¹. Face au soi et dans le soi, le mystère et non l'encontre d'un étant présent (*gegenwärtig*). L'appel vibre d'une voix noire qui, logée au cœur de l'être-à-la-mort, donc de la destination non ontique du *Dasein*, enjoint le soi à l'assomption de sa propre teneur ontologique.

À cet appel qui le met face à l'angoissante énigme de la présence, le soi répond précisément par la « résolution » (*Entschlossenheit*) ; face à la consistance d'abîme que le soi se voit constituer, l'ouverture résolue de l'*Ent-schlossenheit* prononce avec Rimbaud : « Sois donc le crieur du devoir / Ô notre funèbre oiseau noir ! »². Se résoudre, c'est regarder l'injonction révélée par l'être-à-la-mort, c'est laisser se déployer un élément dont l'être est de se déployer et qui nous précède ; ce qui précède et qui appelle, c'est le lieu, la provenance de l'étrangèreté : « L'appelant, certes, est indéterminé, – mais le lieu d'où il appelle ne demeure pas indifférent pour l'appeler. Ce « d'où » – l'étrang(èr)eté de l'isolement jeté – est co-appelé dans l'appeler, autrement dit co-ouvert. Le « d'où » de l'appeler, dans la pro-vocation à..., est le « vers où » du rappeler »³. Il y a donc non seulement appel, mais même et surtout *rappel*. Le *Dasein* se tourne vers une voix toujours déjà entendue sans jamais avoir été réellement écoutée. Prenant sur soi l'inquiétant, le soi se résout à être le plus inquiétant, à assumer le déchirement de la différence ontologique, à être le lieu où la nuit vient au jour. Le soi est ad-voqué afin de revenir au lieu de l'appel, au nulle part de l'espace pur ; non pas qu'il ait quitté ce lieu que l'on ne peut désertier, mais il ne l'a pas encore pensé, il ne l'a pas habité, il n'a pas bâti en lui. Le soi se trouve alors totalement impuissant à maîtriser son propre fond ; il ne peut donc que lui être assigné. La structure du soi régit le soi. « Étant, le *Dasein* est jeté – il n'est *pas* porté à son Là par lui-même. Étant, il est déterminé comme un pouvoir-être qui s'appartient à lui-même, et qui pourtant *ne s'est pas* remis en propre comme lui-même. Existant, le *Dasein* ne passe jamais derrière son être-jeté, de telle manière qu'il puisse ne libérer à chaque fois proprement

1. *Op. cit.*

2. RIMBAUD, *Les corbeaux*, in *Œuvres complètes*, p. 36.

3. SuZ, p. 280 : « *Der Rufer ist zwar unbestimmt – aber das Woher, aus dem er ruft, bleibt für das Rufen nicht gleichgültig. Dieses Woher – die Unheimlichkeit der geworfenen Vereinzelung – wird im Rufen mitgerufen, das heisst miterschlossen. Das Woher des Rufens im Vorrufen auf... ist das Wohin des Zurückrufens* ».

qu'à partir de son être-soi et conduire au Là ce qu'il est et a à être »¹. Le soi est pris en un être qui lui rend manifeste son être et son être-pris-en-cet-être. « Bien qu'il n'ait pas posé lui-même le fondement, il repose dans sa gravité, que la tonalité comme charge lui rend manifeste »². Le soi se précède toujours soi-même en son être ; autant dire qu'il ne repose pas en soi-même, mais en un être qui l'envoie à soi-même. Le soi est le lieu où, comme *Da*, l'être se manifeste en sa pesanteur d'immensité. Le soi n'est autre chose que l'étant pour lequel il y a de l'être ; il est la compréhension *de* l'être, et ce génitif doit à présent être entendu dans son double sens.

En ayant la charge de son être, le soi manifeste cet être ; en le subissant, il le manifeste. En son isolement, le soi pâtit de l'espace pur comme seule une *Zugespitztheit* peut en pâtir. « Étant un soi, le *Dasein* est l'étant jeté en tant que soi. Dé-laisse non pas par soi-même, mais à soi-même à partir du fondement, pour être *comme tel*. Si le *Dasein* est lui-même le fondement de son être, ce n'est pas pour autant que celui-ci provient seulement d'un projet propre – mais c'est en tant qu'être-soi qu'il est l'être du fondement. Celui-ci est toujours seulement fondement d'un étant dont l'être a à assumer l'être-fondement »³. Pâtir du fond, telle est la fin qui agence le soi en sa structure. Le soi a pour être d'être la conscience de la précédence, ou ce qui revient au même, d'être ouverture. C'est le sens de la notion de *Gewissen* qui, comme *Ge-wissen*, signifie l'ensemble (*Ge-*) de tous les *wissen*, précédence sur tous les actes de savoir, sur tout être-sachant. Le *Ge-wissen* est savoir transcendantal sans contenu, attentif à la silencieuse parole de l'appel. Ce qui nous constitue comme soi, c'est ce qui nous transcende, ce qui n'est pas à nous mais que nous avons à être. Le soi n'est pas à nous, il est nous en tant que nous sommes jetés en lui. C'est le privilège du *Gewissen* sur le *Bewusstsein*, du toujours-déjà-su sur l'être-sachant. Dans l'*apriorité* de l'être sur le soi, et la percée de l'être dans le soi comme être même du soi, on retrouve le geste fondamental de la *réminiscence*, sous le patronage de laquelle Heidegger

1. *Ibid.*, p. 284 : « *Seiend ist das Dasein geworfenes, nicht von ihm selbst in sein Da gebracht. Seiend ist es als Seinkönnen bestimmt, das sich selbst gehört und doch nicht als es selbst sich zu eigen gegeben hat. Existierend kommt es nie hinter seine Geworfenheit zurück, so dass es dieses « dass es ist und zu sein hat » je eigens erst aus seinem Selbstsein entlassen und in das Da führen könnte* ».

2. *Ibid.*

3. *Ibid.*, p. 284-285.

se place lui-même, geste qui résume celui de sa propre pensée qui n'en laissera échapper aucune conséquence : « Nous avons vu que le *Dasein* séjourne quotidiennement, de prime abord et le plus souvent, uniquement auprès de l'étant, même s'il faut aussi, et de surcroît, qu'il ait déjà compris l'être. Cependant, dans la mesure où le *Dasein* se laisse absorber par l'étant dans lequel il se perd, qu'il s'agisse de lui-même, du *Dasein*, ou de l'étant qu'il n'est pas, le *Dasein* n'a pas du tout conscience d'avoir déjà compris l'être. Le *Dasein* facticiel existant a oublié ce préalable. Si donc l'être, qui est toujours déjà « préalablement » compris, doit devenir proprement *objet*, l'objectivation de ce *prius*, c'est-à-dire de ce qui est oublié, doit nécessairement prendre la forme d'un retour à ce qui auparavant et d'emblée a déjà été compris. Platon, qui a découvert l'*a priori*, a également aperçu ce trait caractéristique de l'objectivation de l'être, et l'a défini comme ἀνάμνησις, réminiscence »¹. Le geste de la réminiscence, c'est celui de la phénoménologie telle que Heidegger la comprend, à savoir retrouver les conditions de possibilité ontologiques de la pensée telle qu'elle est, de cet esprit qui est un soi et se déploie comme un *ipse* ; montrer ce qui se montre ; laisser venir en présence ce qui vient en présence, y compris le pur inapparent.

Nous voyons ainsi apparaître, à travers « la connexion qui unit, chez Heidegger, l'angoisse, l'être-à-la-mort et le *Gewissen* »², la précedence du soi par lui-même, que nous rend manifeste la détermination de l'entièreté du *Dasein* dans l'ouverture radicale de l'être-à-la-mort. Cette mort nous rend manifeste notre être-en-projet, être lui-même jeté dans l'espace pathique qui le rend possible. Le soi comme *Dasein* est l'étant non ontique qui possède toujours comme souci un avenir, l'étant non ontique pour lequel chaque instant possède son débouché et sa perspective future, pour chaque présent est associé à un avenir, pour lequel chaque jour est « un jour de plus augmenté d'un jour »³, un jour toujours grevé d'une suite, d'une fuite, inscrit dans la spatialité qui lui donne de rayonner et se répandre dans l'espace. Toute représentation d'un avenir est elle-même toujours accompagnée d'un irréductible avenir qui donne l'espace nécessaire à toute représentation de quelque

1. GA 24, p. 463-464 ; PFP, p. 390.

2. J.-F. MARQUET, *Singularité et événement*, p. 147.

3. A. DU BOUCHET, *L'ajour*, p. 7.

chose. Dès que nous nous représentons une chose, nous passons derrière elle, nous nous rapportons à l'être en lequel elle s'étale et qui constitue pour elle un avenir puisque sans cesse reculant pour la laisser être.

La seule fin authentique pour laquelle je suis, ce n'est pas telle ou telle fin précise qui me tiendrait dans la concaténation de sa nécessité régionale, mais la mort qui, ne disant rien, me ramène à mon propre dans un référentiel introuvable, dans l'im-monde absolu : l'*Umwelt* devient *Unwelt*. Toute fin autre que celle-ci me voile à moi-même mon ipséité propre, m'enserme dans des liens faussement nécessaires, ces liens dont se repaît chez Sartre ce négateur de toute contingence que la pittoresque plume de l'auteur appelle « le salaud ». Mais la mort est, contrairement à toutes les autres finalités projectives et selon une expression kantienne, une forme de « finalité sans la représentation d'une fin », à partir de laquelle je suis ramené à moi-même et rejeté sur la facticité de mon Là qui se découvre intimement lié à elle. Ramené à une invisible fin, le seul visible qu'il reste, comme révélateur visible du vide invisible, est le soi. Le soi est la zone d'apparition de la différence ontologique, mais comme tel il demeure pourtant *un*. Comment penser l'unité structurelle de cette structure perpétuellement ouverte qu'est le soi comme possible être-tout dans l'être-à-la-mort ? Qu'est le soi pour être un tel être-à-la-mort ? C'est ce à quoi le dégagement de la temporalité va nous permettre de répondre.

4) « TOUTE L'ÂME RÉSUMÉE » : LA TEMPORALITÉ

« Temps en sous œuvre... »

RENÉ CHAR, *Dédicace*¹.

Le dégagement de la structure du soi, à partir de la caractérisation du pouvoir-être le plus propre qui est à la source de son souci, constitue la dernière étape de la mise en évidence du comportement existentiel du soi. Nous avons déjà vu, au moment de l'analyse de l'ipséité telle qu'elle ressort de la philosophie

1. CHAR, *La parole en archipel*, in *Œuvres complètes*, p. 341.

transcendantale kantienne, que le temps est le fond essentiel en quoi repose le soi. Nous avons donc déjà établi le temps comme principe *a priori* du déploiement du soi, de son inquiétude et de sa scission interne. Envisagé par Heidegger sous l'angle de la pensée kantienne, le temps est la condition de possibilité de l'activité de l'esprit, condition située dans l'imagination transcendantale, et permettant dans le soi lui-même la simultanéité de la spontanéité et de la réceptivité. Le temps est le dynamisme originel du soi, qui lui permet de s'établir en la structure projective de sa protention, dynamisme dans lequel le soi est jeté, spontanéité qu'il reçoit et dont la présence constitue en fin de compte le mystère d'un surgissement à partir d'une origine inconnue. La temporalité dégagée par la recherche heideggerienne sur Kant nous a permis de mettre en évidence la structure intentionnelle du soi, puis la présence de la précompréhension ontologique, et de développer les multiples conséquences de l'existentialité du *Dasein* ainsi obtenue ; nous retrouvons à présent la temporalité, mais en son existentialité : elle n'est plus seulement un processus, mais un déploiement d'ordre ontologique dont la seconde section de notre travail va tenter de clarifier et d'approfondir le sens.

Le concept de temps dégagé au sortir du *Kantbuch* nous a permis de mettre rationnellement au jour la structure intentionnelle du soi, une structure qui s'est d'elle-même complétée afin de donner lieu à la notion de *Dasein*. Avec le primat du temps est instaurée la préséance structurelle de l'inquiétude propre à l'esprit ; celle-ci est vue comme intentionnalité, rapport à l'objet placé devant et à l'extérieur, donc ouverture à... et compréhension d'être, c'est-à-dire *Dasein*. Le concept de temps en sa détermination immédiate comme structure de l'esprit oriente donc de lui-même vers le *Dasein*. Après avoir dégagé les structures du *Dasein*, en développant en analytique de l'existentialité du soi ce que la lecture phénoménologique de Kant nous a permis d'obtenir, nous devons remonter à un concept plus originaire de la temporalité comme condition de possibilité de l'existentialité. Non seulement le temps va nous apparaître sous un jour beaucoup plus profond que celui sous lequel il est apparu aux philosophies traditionnelles, mais en outre il va nous conduire à l'être lui-même et à la nécessité d'un saut en sa vérité essentielle.

Juste avant de commencer son analyse de la temporalité, *Sein und Zeit* consacre symptomatiquement un paragraphe au problème du soi, le § 64, intitulé « Souci et ipséité ». C'est une charnière

fondamentale de la démarche de l'ontologie fondamentale, car c'est véritablement en ce point que s'achève la mise en évidence *des* structures du soi afin que soit à présent visée, après que les structures auront été reprises dans l'unité du soi (tâche à quoi se trouve voué le § 64 en question), *la* structure de ces éparses structures d'apérité que nous connaissons désormais. La progression régressive vers le fondement de la temporalité se présente comme l'obtention enfin possible de l'unité structurelle du souci qui a lui-même été approfondi en son ouverture par le dégagement de l'être-à-la-mort. Mais comment penser en un phénomène unitaire cet être-ouvert ? « *L'articulation de la totalité du tout structurel est devenue encore plus riche, et, du même coup, la question existentielle de l'unité de cette totalité encore plus urgente.* Cette unité, comment devons-nous la concevoir ? Comment le *Dasein* peut-il exister unitairement selon les guises et les possibilités citées de son être ? De toute évidence seulement pour autant qu'il *est lui-même* cet être en ses possibilités essentielles, seulement pour autant que *je* suis à chaque fois cet étant. C'est le « moi » qui paraît tenir ensemble la totalité du tout structurel. Depuis toujours, le « moi » et le « soi » ont été conçus par l'ontologie de cet étant comme le fond portant (substance ou sujet). La présente analytique, quant à elle, s'est heurtée dès sa caractérisation préparatoire de la quotidienneté à la question du *qui* du *Dasein*. De prime abord et le plus souvent, est-il apparu, le *Dasein* n'est pas lui-même, mais il est perdu dans le On-même. Celui-ci est une modification existentielle du soi authentique. Néanmoins, la question de la constitution ontologique de l'ipséité est demeurée sans réponse »¹. Jusqu'à présent, chaque existentiel ne faisait qu'insister toujours plus avant sur l'ouverture du soi, rendant ainsi toujours plus pressante la question de sa possibilité structurelle. Avec l'être-à-la-mort, cette ouverture est à son comble, et la *protention* qu'est essentiellement le soi se trouve confirmée. Toute structure ultérieure qui tentera de penser l'unité de l'ipséité se voit alors assignée au maintien de cette ouverture. L'être-à-la-mort est en quelque sorte l'absolutisation du souci comme indépassable structure du soi et impératif structurel pour toute pensée d'une structure possible.

Le souci, compris comme être du *Dasein*, est une structure complexe constituée de trois éléments fondamentaux. En lui le soi

1. SuZ, p. 317.

est déjà au monde, en avant de soi-même, et auprès de l'étant. Ces trois éléments sont respectivement la facticité, l'existence et l'échéance. C'est là le résultat des différents moments de l'analytique du soi en son existentialité. Si nous sommes bien avec le souci en présence de la structure multiforme de l'ipséité, nous ne savons pas encore ce qui constitue l'unité de cette multiplicité, ou, si nous le savons, nous ignorons du moins comment cette unité s'articule en ses moments. Il convient donc de remonter à son fondement, et ce par la libération de l'horizon où une telle manière d'être trouve sa condition de possibilité, de l'horizon qui permet à cette triplicité de se maintenir et de se déployer en mode d'unité. Heidegger trouve cette unité dans la temporalité, condition de possibilité de tout mouvement du *Dasein* comme devancement ou retour à. « L'être-en-avant de soi se fonde dans l'avenir. L'être-déjà-à révèle en lui le passé. L'être-auprès est rendu possible dans le présent ».

Le soi est fondé en sa guise essentielle par l'être-à-la-mort ; c'est ce pouvoir-être propre qui intime à soi-même le soi en son comportement essentiel. Être-à-la-mort et résolution devançante sont les deux attitudes fondamentales du soi en son déploiement. « Si la constitution ontologique du soi ne se laisse reconduire ni à un moi-substance, ni à un « sujet », et si c'est à l'inverse le dire-Je-Je quotidien-fugace qui doit être compris à partir du pouvoir-être *authentique* [*eigentlich* : propre], de là ne suit pas encore la thèse selon laquelle être soi serait le fondement constamment sous-la-main du souci. L'ipséité ne peut être déchiffrée existentiellement que sur le pouvoir-être-soi authentique [*eigentlich*], c'est-à-dire sur l'authenticité de l'être du *Dasein* comme *souci*. C'est de celle-ci que la *constance propre au soi*, en tant que prétendue permanence du sujet, reçoit son éclaircissement. Mais en même temps le phénomène du pouvoir-être propre ouvre le regard au *maintien du soi* au sens de l'avoir-conquis-sa-tenue. Le *maintien du soi* au double sens de la solidité et de la « constance » est la contre-possibilité *authentique* de l'absence de maintien de l'échéance ir-résolue. Le *maintien du soi* ne signifie-t-il existentiellement rien d'autre que la résolution devançante ? La structure ontologique de celle-ci dévoile l'existentialité de l'ipséité du soi. Le *Dasein* est lui-même en propre [*eigentlich*] dans l'isolement originaire de cette résolution ré-ticente qui s'intime à elle-même l'angoisse. En tant qu'il fait-silence, l'être-soi propre ne dit justement pas « Je-Je », mais il « est » dans la ré-ticence cet étant jeté contre lequel il peut être

authentiquement. Le soi que dévoile la ré-ticence de l'existence résolue est le sol phénoménal originaire pour la question de l'être du « je » »¹. Seule la mort et l'ouverture résolue à celle-ci comme guise essentielle de l'ipséité rassemblent le soi en soi-même et le constituant, par cette ouverture même, en *ipse*. C'est en endurant la relation avec la mort que le soi commence d'être soi-même en vérité. Le souci n'est pas souci d'un soi qui lui préexisterait, mais il est le soi lui-même. Le sens ultime du soi ne se dévoile plus comme substance ni comme sujet, mais comme existence. « La question ontologique de l'être du soi doit être arrachée à la pré-acquisition – constamment favorisée par le dire-Je prédominant – d'une chose-soi en permanence sous-la-main. *Bien loin que le souci ait besoin d'être fondé dans un Soi, c'est l'existentialité comme constituant du souci qui livre la constitution ontologique du maintien du soi du Dasein à laquelle, conformément à la pleine teneur structurelle du souci, appartient l'être-échu factice dans l'absence de maintien du soi* »². Se maintenir, pour le soi, cela signifie endurer la mort et ainsi demeurer, face à l'être qui lui donne d'être ce qu'il est, ouverture.

Dans le texte de 1924 sur le concept de temps, l'être-à-la-mort est d'emblée défini comme être-envers-l'avenir (ou être-pour-l'avenir), *Zukünftigsein* ; cet être-envers-l'avenir lui-même est donc déjà considéré par Heidegger comme ce à partir de quoi le soi affirme sa temporalité constitutive, et la compénétration de l'être-à-la-mort et de la temporalité est manifeste. « L'être-pour-l'avenir est la modalité d'être du *Dasein* en laquelle et à partir de laquelle il se donne sa dimension temporelle. Me tenant dans l'anticipation auprès de mon être-révolu, j'ai le temps. [...] Le phénomène essentiel du temps est l'avenir »³. La structure du devancement rend possible toute apparition d'étant. L'outil n'apparaît que dans la préoccupation circonspecte, l'étant comme tel que dans l'espace pur qui lui donne de rayonner comme ce qu'il est. C'est l'avenir qui est proprement possibilisant. En lui se tient le soi, toujours tendu vers un possible, tout projet étant rétrospectivement éclairant et manifestant donc la présence des étants à partir desquels il veut se réaliser. L'avenir est un phénomène beaucoup plus général que ce

1. *Ibid.*, p. 322-323.

2. *Ibid.*, p. 323.

3. *Le concept de temps*, in *Cahier de l'Herne*, p. 32-33.

que nous avons l'habitude d'entendre habituellement en lui. Ce n'est pas un maintenant qui n'est pas encore là, un point précis et déjà tout prêt qui n'est pas encore et qui attendrait que ma vie se déroule jusqu'à lui pour apparaître effectivement et s'imposer. Le phénomène de l'avenir signifie quelque chose de bien plus profond que ne le laisse entendre la compréhension courante. L'avenir n'est pas un maintenant qui ne serait pas encore, de même que le passé n'est pas un maintenant qui n'est plus. Le soi est toujours en avant de soi, ce qui signifie qu'il se rapporte à quelque chose, qu'il se projette vers des possibles. Le soi possède comme *Dasein* la structure de l'être-à, il est un rapport, un se-rapporter-à, ce qui se dit en allemand « *sich zukommen* », verbe dont est directement issu le nom *die Zukunft*, l'avenir. Autrement dit, l'avenir n'est rien d'autre que la possibilité d'un se-rapporter-à. *L'avenir est présence à soi d'un rapport de protention*. C'est l'avenir qui rend possible l'être-pour-un-possible, et notamment cet avenir pur qu'est l'être-à-la-mort. Comme avenir, le soi se rapporte. Il plonge à chaque instant et de manière impensée son regard dans le vide de la mort et du rien afin que sur cet arrière-fond spacieux et donc spatialisant, soit donné à quelque chose d'apparaître. L'avenir est la révélation de l'horizon à l'intérieur duquel tout étant peut faire rencontre pour le soi. Il est la structure transcendantale de la dynamique du soi, le fait d'être toujours déjà dirigé vers ce qui nous ouvre l'étant dans son être ; il est rapport à un élément qui sans cesse attire, sans donner de contenu et précisément parce que ne donnant pas de contenu ; il est la possibilisation d'une avancée. La possibilité la plus propre contient en elle toutes les possibilités ; l'avenir est la forme de tout projet. L'avenir est « la dimension proprement temporelle du temps »¹.

Rapport à la nuit, l'avenir donne au soi le mouvement vers cette obscurité irréductible et mobilisatrice, qui attire continuellement en elle la pensée. L'avenir est un *a priori* pour toute apparition ; il est rapport à cet espace préexistant qui lui donne d'être le mouvement qu'il est et de pouvoir précisément laisser apparaître le *vide intersubjectif* entre les étants, *espace intervallaire* nécessaire à leur manifestation, afin qu'ils puissent en effet apparaître en leurs contours. Le cercle herméneutique – éclairage de chaque élément par son fond puis du fond par ce que précisément il engendre, jusqu'à ce que les

1. J.-F. MARQUET, *Singularité et événement*, p. 140.

deux parviennent au Même – fonctionne au sein de toute la pensée heideggerienne : l'avenir est le fond de l'être-à-la-mort, mais l'avenir est lui-même rendu possible par l'appel de la nuit ; le penser se déploie ainsi en spirale, de la dynamique du soi à l'être, puis de l'être au soi, jusqu'à la mise en évidence de leur co-appartenance.

Cet avenir est transcendantal, il est l'*a priori* en tant que tel, en lui le soi existe toujours déjà. L'ipseité est tissée par l'être-en-avant : non pas que le soi précède l'avenir, le rapport, *die Zu-kunft*, mais c'est au contraire l'avenir qui précède le soi. En lui le soi est jeté. L'avenir est donc tout aussi bien ce qui pour le soi est toujours déjà, ce qui l'a toujours déjà précédé, bref *le passé*. La valeur d'*a priori* que possède l'avenir dans la constitution existentielle du *Dasein* fait apparaître cette dimension future comme le passé lui-même, comme ce en quoi existe l'ipseité¹. L'avenir, comme possibilisation existentielle la plus éminente, est la condition de possibilité par excellence ; c'est pourquoi il constitue pour moi l'immémorial passé en lequel depuis toujours j'ai pu me déployer. « Ton futur est un autrefois », remarque Char, au sein d'« un même lien »². L'avenir est toujours déjà advenu pour le soi qu'il devance et dont il constitue l'essence comme être-pour-un-possible : si le projet, l'avenir, n'était pas passé, il ne serait pas transcendantal. Le passé est la forme du transcendantal en tant que tel.

C'est toujours sur la base de l'avenir que le soi est en train de se déployer, d'être soi, d'être ce qu'il est : souci. L'avenir est donc toujours ayant-été, il est le passé, le possibilisant, le transcendantal. L'aspect fondamental du passé, c'est le *Gewesenes* et non le *Vergangenes*, l'être-été et non l'avoir-été ; c'est quelque chose qui est et non quelque chose qui n'est plus ; c'est un n'être-plus qui est et agit, c'est donc l'agir de ce qui n'est plus étant, l'agir du non-étant, la prépotence de l'être. L'unité structurelle du soi dans la temporalité se dessine : « C'est en tant qu'existant que le soi doit pouvoir s'identifier, ce qui signifie qu'il doit nécessairement pouvoir, dans l'unité de la décision pour une possibilité et de l'obligation envers le passé au sein de tout instant concret, se comprendre comme le même « être-été-à-venir » [*zukünftig-gewesene*] »³.

1. GA 20, p. 99-103.

2. CHAR, *D'un même lien*, in *Le nu perdu*, Œuvres complètes, p. 445.

3. GA 25, p. 395.

Ce phénomène nous est déjà manifeste dans l'être-à-la-mort, puisque, dans l'expérience de sa possibilité la plus propre, le bond du *Dasein* vers l'ultime s'accompagne d'un rebond vers la facticité. La mort est saisie en son insaisissabilité, elle apparaît en sa guise englobante. Comme l'écrit J.-F. Marquet : « la mort ne m'ouvre toutes les portes qu'en m'acculant au sac noir par lequel s'achève l'agonie solitaire d'Ivan Ilitch »¹. Le déploiement du soi n'est possible que par la révélation de ce vide qui lui donne de projeter, mais cette révélation est nécessairement accompagnée par celle de la complète irréductibilité de ce vide et donc de l'isolement du soi. Avec la mort, le champ des possibles est ouvert en même temps que m'est révélée mon irrémédiable finitude (c'est la simultanéité de l'être-à et de l'être-en – ou être-déjà-dans – propre à l'*In-der-Welt-sein*) : à la fois avenir et passé. Le soi apparaît comme cet intervalle à la luminosité éphémère, cet entre-deux de la naissance et de la mort, c'est-à-dire du rien initial et du rien final, cet éclair de lumière dans le ciel nocturne. C'est du même abîme que le soi surgit, apparaissant à soi-même comme l'entre-deux historial de son existence. Le soi s'apparaît à soi-même ; en s'apparaissant ainsi à soi-même (en produisant cet écart interne), il ouvre l'espace de jeu entre deux riens qui font un même néant ; et il s'apparaît à soi-même comme tel. Produire l'apparaître, c'est aussi le faire apparaître comme tel. Le soi se trouve pris entre deux riens, c'est-à-dire qu'il se voit comme sorti du néant (naissance) et y retournant (mort). En rapport avec son irrémédiable avenir, le soi est également en rapport avec son immémorial passé. Si l'avenir est la mort, alors cet avenir est le possible être-passé, le possible avoir-passé. *Le non-étant est à la fois devant et derrière moi.*

Le non-étant instaure sa prépotence. Le rapport à cet avenir irrémédiable, à cet être-passé toujours possible, c'est la proximité de l'être en son retrait, à un soi qui comprend l'être. Le rapport à l'être constitue donc le soi comme temporalité. C'est sur le fond de ce vide, de ce sans-fond universel, que le présent peut apparaître, qu'une présentification est possible. Comme l'avenir pur me dévoile en la mort le prépotent, il me dévoile également que ce qui est irrémédiablement devant moi est aussi depuis toujours derrière moi, l'élément en quoi et de quoi j'ek-siste. Le passé, c'est le transcendantal, c'est le caractère transcendantal et structurant propre à

1. Cf. J.-F. MARQUET, « Mort, mystère et oubli dans la pensée de Heidegger ».

l'avenir. *L'avenir est ce qui présentifie en ayant-été.* Citons ici un *texte capital*, certes un peu long, mais qui résume remarquablement la totalité de ce procès, et, par sa clarté, réduit au minimum la nécessité de nos commentaires :

« Le projeté du projet existentiel originaire de l'existence s'est dévoilé comme résolution [ouverture-résolue] devançante. Qu'est-ce qui rend possible cet être-tout authentique du *Dasein* quant à l'unité de son tout structurel articulé ? Si on la saisit de manière formellement existentielle, et sans désigner maintenant constamment sa teneur structurelle pleine, la résolution devançante est l'*être pour* le pouvoir-être insigne le plus propre. Or cela n'est possible qu'autant que le *Dasein peut en général* advenir à soi en sa possibilité la plus propre, et que, en ce se-laisser-advenir-à-soi, il soutient la possibilité comme possibilité – c'est-à-dire existe. Or le se-laisser-*advenir*-à-soi dans la possibilité qui soutient celle-ci est le phénomène originaire de l'avenir. [...] L'« avenir », ici, ne désigne pas un « maintenant » qui n'est pas *encore* devenu « effectif » et qui ne le *sera* qu'un jour, mais la venue en laquelle le *Dasein* advient à soi en son pouvoir-être le plus propre. Le devancement rend le *Dasein authentiquement* avenant, de telle manière cependant que le devancement n'est lui-même possible que pour autant que le *Dasein en tant qu'étant* advient en général toujours déjà à soi, c'est-à-dire est en général avenant en son être.

La résolution devançante comprend le *Dasein* en son être-en-dette essentiel. Ce comprendre signifie : assumer l'être-en-dette en existant, *être* en tant que fondement jeté de la nullité. Mais l'assomption de l'être-jeté signifie : *être* authentiquement le *Dasein tel qu'il était à chaque fois déjà*. L'assomption de l'être-jeté, cependant, n'est possible que dans la mesure où le *Dasein* avenant peut être son « comme il était déjà à chaque fois » le plus propre, c'est-à-dire son « été ». C'est seulement pour autant que le *Dasein* est en général comme je-suis-été qu'il peut advenir de manière avenante à soi-même, en re-venant. Authentiquement avenant, le *Dasein* est authentiquement *été*. Le devancement vers la possibilité extrême et la plus propre est le re-venir compréhensif vers l'« été » le plus propre. Le *Dasein* ne peut *être* été authentiquement qu'autant qu'il est avenant. L'être-été, d'une certaine manière, jaillit de l'avenir.

La résolution devançante ouvre toute situation du Là de telle manière que l'existence, en agissant, se préoccupe circon-spectivement de l'à-portée-de-la-main facticement rencontré dans le

monde ambiant. L'être résolu auprès de l'à-portée-de-la-main de la situation, c'est-à-dire le laisser-faire-encontre agissant de ce qui est *présent* dans le monde ambiant n'est possible que dans un *présentifier* de cet étant. C'est seulement en tant que *présent* au sens du présentifier que la résolution peut être ce qu'elle est : le laisser-faire-encontre non-dissimulé de ce dont elle s'empare en agissant.

Re-venant à soi de manière a-venante, la résolution se transporte dans la situation en présentifiant. L'être-été jaillit de l'avenir, de telle manière que l'avenir « été » (mieux encore : « étant-été ») dé-laisse de soi le présent. Or ce phénomène unitaire en tant qu'avenir étant-été-présentifiant, nous l'appelons la *temporalité*. C'est seulement dans la mesure où le *Dasein* est déterminé comme temporalité qu'il se rend possible à lui-même le pouvoir-être-tout authentique – plus haut caractérisé – de la résolution devançante. *La temporalité se dévoile comme le sens du souci authentique* »¹.

La totalité apparaît comme la totalité structurelle du soi : « La temporalité rend donc possible l'unité de l'existence, de la facticité et de l'échéance, et elle constitue ainsi originairement la totalité de la structure du souci »², c'est-à-dire du soi. Comme structure unitaire, ouvrante et totalisante, la temporalité n'est ni à la manière d'une chose intramondaine, à portée de la main, ni à la manière d'un déroulement dans le « temps » (puisque tout déroulement est une succession de différents étants, c'est-à-dire une succession ontique) : « La temporalité n'« est » absolument pas un *étant*. Elle n'est pas, mais se *temporalise* ». Elle n'a rien d'ontique, elle est le processus temporel lui-même, la *présentification*, autrement dit elle est, en son essence, temporalisation (*Zeitigung*). Son mode d'unité est un mode véritablement liant, le mode de son déploiement, et non une unité préconstituée puis appliquée de l'extérieur. Cette unité est celle d'une même pulsation, d'un même déploiement. L'unité qui est temporalisation ne consiste pas à rassembler en soi des parties qui lui seraient d'abord extérieures, mais à projeter hors de soi ses propres possibilités, sans pour autant s'en séparer, puisque c'est cette projection qui constitue son être. La temporalité est le pur projet, non substantiel, non issu d'un quelconque foyer de

1. SuZ, p. 325-326.

2. *Ibid.*, p. 328 : « Die Zeitlichkeit ermöglicht die Einheit von Existenz, Faktizität und Verfallen und konstituiert so ursprünglich die Ganzheit der Sorgestruktur ».

jacence-au-fond, non sub-jectif. Elle est, comme le dit Heidegger, *l'en-dehors-de-soi* originel.

Nous verrons dans notre seconde section comment la temporalité du soi, l'unité du projet, est la réponse, au sein de l'être et en son prolongement, à l'être-temporal de l'être, au jet de l'être. Pour le moment, il nous suffit de souligner l'essence ekstatique de la temporalité, principe fondamental-ontologique et dernière étape existentielle de la structure du soi comme existence. La temporalité fonde tout ce que nous avons vu du soi depuis le commencement. « La temporalité est le hors-de-soi originaire en et pour soi-même », unité ekstatique qui fonde la coexistence en un même déploiement et comme le même déploiement, de l'être-à..., du vers... et du auprès de..., la co-existence de l'existence. Les « extases » de l'avenir, du passé et du présent composent la temporalité, et celle-ci est leur unité centrifuge. Il y a trois extases (à entendre au sens projectif du terme, c'est-à-dire comme ek-stases), qui incarnent trois points de vue portés sur une même unité structurale : *la temporalité est le en-avant de-soi (avenir) permettant (passé) le ce qui est (présent)*. Elle permet que puisse être quelque chose comme un soi dont l'être est d'être ouvert à tel point qu'il peut penser le ne-plus-être-là de son propre soi-même¹. Le soi est le corrélat d'une temporalité originaire dont l'essence est de projeter des présents (des étants), de présentifier, de donner.

La temporalité est toujours finie, et cela par essence, puisqu'elle est ce procès de finitisation par lequel un étant vient à l'être. Elle se manifeste en cette finitude même, qui lui est inhérente, dans la finitude du soi. La temporalité temporalise : elle présentifie, autrement dit elle finitise ; elle est le jet lui-même, elle est le procès de finitisation ; elle est tout au-dehors. Cette finitisation n'a pas lieu à partir d'une infinité primordiale, mais, et c'est là ce qui constitue l'apport de Heidegger par rapport à Hegel, à partir d'un fond-sans-fond, indéterminable et indéterminé, d'où jaillissent les étants en leur être-limité, et qui ne laisse voir de lui que ce procès de finitisation sans rien révéler sur la teneur originaire (infinie ou non) de cette processualité. Il y a un pur jaillissement, un « creux néant musicien », dont le soi est le dépositaire. Le soi est jeté en une temporalité qui jette ; il est ce que Heidegger nomme par la belle expression de *projet-jeté* – ce qui ne fait que reconduire

1. Cf. *ibid.*, p. 330.

l'étymologie du mot *Ent-wurf*, à la fois projet et issu du jet. Quant à la notion d'in-finité du temps, au sens courant où le temps n'aurait ni commencement ni fin, elle porte chez Heidegger une connotation péjorative : elle représente le temps nivelé, une addition *indéfinie* de chaque maintenant, sans que le maintenant soit découvert dans son être ni dans sa possibilité, à savoir comme *présentification*.

La temporalité du soi est donc la structure du soi. La compréhension qu'elle donne de l'ipséité conserve l'être-ouvert fondamental à celle-ci tout en permettant d'envisager cette ipséité en son être-entier. La temporalité assigne le soi à sa finitude. Cette finitude est double : la précompréhension de l'être qui *ouvre* l'étant est finitude en tant qu'elle permet à l'étant de faire son entrée *en toute sa pesanteur* ; je suis donc finitude en tant que je m'ouvre à l'étant que je ne suis pas *et* que cette ouverture ne dépend pas non plus de moi. Nous retrouvons la finitude ontique et la finitude ontologique.

L'ipséité, c'est le temps, la temporalité qui est le jet de cette ouverture. Le *Dasein* ne devient un soi en son propre qu'en anticipant sa mort, en ouvrant le ne-plus-être-là de lui-même, c'est-à-dire *en se futurisant le plus possible, ce qui révèle son immémorial passé et le rend présent à lui-même*. Le soi ne s'atteint en propre que quand il s'ouvre et maintient résolument cette ouverture.

« Le temps originaire est intrinsèquement hors de soi. Telle est l'essence de la temporalisation. Le temps originaire est l'être hors-de-soi lui-même, c'est dire qu'il n'est pas quelque chose qui de prime abord serait présent-subsistant comme une chose et qui ensuite sortirait de soi en se laissant derrière soi, mais il n'est en lui-même rien d'autre que ce hors-de-soi pur et simple. Dans la mesure où ce caractère ekstatique définit la temporalité, un *transport extatique vers..., en direction de...*, se trouve formellement impliqué dans l'essence de chaque ekstase qui ne se temporalise qu'à travers son unité temporalisante avec les autres ekstases. Chaque transport est en lui-même *ouvert*. À l'ekstase appartient une *apérité* spécifique, *donnée* avec l'être-hors-de-soi. Nous désignons du nom d'horizon ekstatique ce en direction de quoi chaque ekstase est intrinsèquement ouverte, selon une modalité déterminée. *Le transport [extatique] ouvre et maintient ouvert cet horizon*. À titre d'unité ekstatique de l'avenir, de l'avoir-été et du présent, la temporalité a un horizon déterminé ekstatiquement. La temporalité, comme unité originaire de l'avenir, de l'avoir-été et du présent, est en elle-même *ekstatique-horizontale*. « Horizontal » signifie ici :

caractérisé par un horizon donné avec l'ekstase elle-même »¹. Le temps est l'horizon à l'intérieur duquel il est donné à quelque chose d'apparaître, et cet horizon est lui-même un non-étant, il est horizon toujours reculé, toujours reculable, ekstatique. C'est lui qui rend possible, en un même procès d'anticipation *a priori* présentifiante, la projection qu'est le souci. Le soi, en tant que projection *adtentio-rétentionnelle* – ouverture à l'être (adtentio) qui ouvre à l'étant (rétention) – est ouvert par la temporalité. Temporalité finie ne signifie pas qu'elle est portée par un pôle ontique lui-même fini, mais qu'elle est en elle-même finitisation, production, en un même acte, d'un étant et de l'apparition de l'étant en un soi. Heidegger affirme à plusieurs reprises, dans *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, la dépendance de la *Zeitlichkeit* comme structure du soi, vis-à-vis d'une *Temporalität*, d'un être-temporal, dont la temporalité du soi serait le prolongement et l'accomplissement. Mais ce glissement de la temporalité à l'être-temporal n'est pas encore opéré par Heidegger ; il demeure seulement indiqué et affirmé comme nécessaire.

Le soi comme intentionnalité est fondé sur la temporalité : « L'intentionnalité – le fait d'être-dirigé sur quelque chose, avec la co-appartenance qui s'y trouve impliquée de l'*intentio* et de l'*intentum* –, l'intentionnalité qui, en phénoménologie, est communément désignée comme l'archiphénomène, a pour condition de possibilité la temporalité et son caractère ekstatique-horizontale. Le *Dasein* n'est intentionnel que parce qu'il est déterminé, dans son essence, par la temporalité. De ce caractère ekstatique-horizontale dépend cette détermination du *Dasein*, à savoir qu'il *transcende* »². C'est donc la temporalité qui ouvre la compréhension d'être, la temporalité du soi est l'outil de l'être pour produire, par l'appréhension des ekstases, une compréhension de lui-même en son dévoilement. La temporalité donne à quelque chose comme une compréhension ontologique d'avoir lieu, d'avoir un *Da* : elle donne à l'espace d'apparaître en tant que tel au cœur même de l'étant et dans la spatialité du *Dasein*.

Mais la compréhension d'être comprend immédiatement que l'être est précisément ce qui ne dépend pas d'elle, qu'il est l'obstacle, le *précédent* ; ainsi, une fois conséquente avec elle-même, elle

1. GA 24, p. 378 ; PFP, p. 321-322.

2. *Ibid.*, p. 378-379 ; PFP, p. 322.

comprend que son être-compréhensif lui vient de cet être même qu'elle comprend : elle ne le comprend pas par elle-même, mais par l'être. L'essence temporelle de la compréhension d'être provient donc d'une temporalité encore mystérieuse, inhérente à l'être lui-même, ce que Heidegger nomme *Temporalität* (temporalité propre à l'être, que l'on peut traduire par être-temporal), source de la *Zeitlichkeit* du *Dasein*, et que l'ensemble de son œuvre tente de clarifier, de la fin de *Sein und Zeit* à la conférence *Zeit und Sein* de 1962, qui constitue la dernière véritable publication du philosophe et clôt l'œuvre entier. Le but est bien à présent de penser la relation de la temporalité du soi avec la manière dont l'être se déploie en sa vérité, c'est-à-dire avec une temporalité qui appartiendrait à l'être lui-même. Mais c'est précisément ce passage de la temporalité du soi à la temporalité de l'être que Heidegger n'opère ni à la fin de *Sein und Zeit*, ni dans l'important cours de 1927 sur les *Problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, ni dans la suite immédiate de l'œuvre. Le passage du temps à l'être ne sera véritablement accompli qu'avec la dernière œuvre proprement dite de Heidegger, en 1962, à qui il donnera symptomatiquement, comme pour accomplir son *Denkweg* et faire taire les caquetages autour de l'éclatement de son œuvre, le titre de cette fameuse troisième section non publiée en 1927 qui devait assurer la transition du *Dasein* comme temporalité (*Zeitlichkeit*) à l'être comme être-temporal (*Temporalität*). Ce n'est qu'à la fin de son parcours que notre penseur révèle le sens temporal de l'être, sans jamais néanmoins, et c'est la difficulté, revenir explicitement sur la temporalité du soi dégagée dans l'analytique existentielle, laissant à son lecteur le soin de faire le lien entre temporalité et être-temporal, laissant autrement dit à son lecteur le soin d'être lecteur. Ce sera le but de notre seconde section.

Nous parvenons ainsi, à la fin de notre première section, à l'endroit précis de ce que Heidegger a appelé « le Tournant » (*die Kehre*) de la pensée (et non de sa pensée), qui est la tâche de toute philosophie, puisqu'il consiste à établir le lien fondamental-ontologique entre le soi et l'être. Une fois déterminée la structure du soi, il faut essayer de penser l'unité de cette structure (en l'occurrence temporelle) avec une structure encore plus essentielle et dont l'initiative appartient à l'être. Il s'agit de découvrir le fond et la possibilité de la temporalité du soi.

Ce Tournant dont on a voulu faire une spécialité heideggerienne n'est rien d'autre que ce geste commun à tous les philosophes et qui consiste à tenter d'établir la continuité de la structure de l'homme et de celle du monde. Le Tournant heideggerien a cela de plus essentiel qu'il tente de penser la condition même de possibilité qui accorde à l'homme d'outrepasser sa propre subjectivité afin de *transcender*, qui accorde à l'homme de *philosopher*, s'il est vrai que philosopher c'est poser la question du sens de (l')être. Heidegger ne cessera jamais de considérer « le Tournant » non comme un revirement de sa pensée, mais comme ce qui était annoncé dès l'introduction de son *Hauptwerk*, à savoir une prise en vue, renouvelée et régénérée par l'analytique existentielle, de la pensée elle-même vis-à-vis de sa propre provenance. Il n'y a pas d'évolution de la pensée de Heidegger, au sens où l'évolution supposerait des reniements et des palinodies, mais un approfondissement créateur prévu depuis le commencement ; il n'y a pas de dépassement de *Sein und Zeit*, qui s'est toujours présenté comme provisoire (comment dépasser en effet ce qui se pose comme devant être dépassé...), mais seulement un prolongement. *La compréhension d'être se tourne vers l'être dont elle est la compréhension, après avoir développé la temporalité de son propre être-compréhensif et ainsi déterminé l'essence de l'ouverture de sa structure*. Le soi ne pouvant se refermer sur soi qu'en étant toujours déjà et toujours d'emblée *ouvert*, sans que cette ouverture, ce *Da*, puisse cesser à un moment ou à un autre, le soi réalise qu'il n'est rien à soi, mais qu'il est sans cesse maintenu ouvert par l'autre dont l'appel qui le touche au plus intime de soi-même le constitue en une temporalité d'ouverture. Le soi n'est rien à soi, il n'est plus un sujet omnipotent, il est temporalité, projection adtentio-rétentionnelle, confrontation à l'espace et retour à la contrée ainsi dé-couverte, spatialité, *Da*, lui-même rendu possible par le *Sein* dont il est effectivement, comme *Dasein*, le site. Le *Da* incarne l'incursion de l'espace pur en un point de l'étant, il est l'aménagement d'un site (d'un *da*) où l'espace a lieu, et l'espace se donne comme *le* lieu (le *Da*) de tous les lieux grâce et à travers l'avènement de la spatialité d'un soi.

« La structure essentielle de la temporalité est l'unité ekstatique, close sur soi, de l'avenir, de l'avoir-été, et du présent, au sens qui vient d'être élucidé. La *temporalité* est la *condition de possibilité de la constitution ontologique du Dasein*. Mais la *compréhension de l'être fait partie de cette constitution*, si tant est que, en existant, le

Dasein se rapporte à l'étant qu'il n'est pas lui-même et à celui qu'il est lui-même. Il faut donc que la *temporalité soit aussi la condition de possibilité de la compréhension de l'être propre au Dasein* »¹. Il y a donc dans la temporalité qui accède au propre, à la fois une accession au soi en même temps qu'un saut hors du soi. « Nous nommons *Temporalität* [être-temporal] la temporalité dans la mesure où elle a pour fonction de rendre possible la compréhension préontologique et ontologique de l'être »². Ce n'est donc pas une temporalité provenant du soi qui rend possible la compréhension d'être, ce qui nous ferait retomber dans un banal subjectivisme, mais une compréhension provenant de l'être. La compréhension d'être est tissée par le temps ; or la compréhension d'être, c'est le *Dasein* lui-même, donc le temps. La temporalité n'est pas subjective ou uniquement dépendante du *Dasein*. Il y a une Temporalité source de cette temporalité qu'est le soi. Heidegger se trouve ainsi face à ce double aspect dont il convient de penser la Mèmeté : la temporalité à l'œuvre dans le soi lui-même, et celle dont la temporalité du soi est le prolongement. C'est là ce que nous remarquons être, dans notre introduction, respectivement : la structure du soi au sens subjectif du génitif, et la structure du soi au sens objectif du génitif.

Le temps est la structure du soi. Le soi est temporalité. Il se rend présent les étants à partir de la structure adtentio-rétentionnelle de la compréhension d'être. « L'unité ekstatique de la temporalité, c'est-à-dire l'unité de l'« être-hors-de-soi » dans les échappées de l'avenir, de l'être-été et du présent, est la condition de possibilité requise pour qu'un étant qui existe comme son « Là » puisse être. L'étant qui porte le titre de *Da-sein*, est « éclairci ». La lumière qui constitue cet être-éclairci du *Dasein* n'est point la force et la source ontiquement sous-la-main d'une clarté irradiante qui surviendrait de temps à autre en cet étant. Ce qui éclaircit essentiellement cet étant, c'est-à-dire qui le rend « ouvert » à lui-même aussi bien que « lucide », a été déterminé, avant même toute interprétation « temporelle », comme souci. C'est en celui-ci que se fonde la pleine ouverture du Là. Cet être-éclairci rend pour la première fois possible toute illumination et tout éclaircissement, tout accueil, tout « voir » et tout avoir de quelque chose. Nous ne pouvons comprendre la lumière de cet être-éclairci que si, au lieu de nous

1. *Ibid.*, p. 388 ; PFP, p. 330.

2. *Ibid.*

mettre en quête d'une force innée, sous-la-main, nous interrogeons la constitution d'être totale du *Dasein*, le souci, quant au fondement unitaire de sa possibilité existentielle. *La temporalité ekstatique éclaire le Là originairement* »¹.

L'étant est ce qui est présent, et ce présent qui fait rencontre (*Gegen-wart*) n'est possible que parce qu'il est en son fond un instant (*Augenblick*). Tous les énoncés que je peux prononcer dans la vie quotidienne sont des énoncés temporels, tous contiennent, explicitement ou non, une référence temporelle : si je dis « le soleil brille », il est sous-entendu « en ce moment » ; si je dis « je prendrai le train », il est sous-entendu « tout à l'heure ». Tout énoncé emploie un verbe et emploie celui-ci selon le temps du verbe ; tout énoncé fait appel à la temporalité, et même l'énoncé non verbal ou l'onomatopée qui insistent en leur essence sur le moment présent. Tout étant est un présent, et, montre Heidegger, tout présent n'est pas un simple *Gegenwart*, un simple faisant-contre, mais un *instant* : le mot « instant », bien plus éloquent en allemand puisqu'il se dit *Augenblick*, met en évidence le processus de présentification dont il est issu. Tout instant est en effet, selon l'allemand, un regard, une prise en vue selon un horizon, un embrassement, inséparable en son instantanéité de l'avenir et du passé sans lesquels il ne saurait être ce qu'il est. L'*Augenblick* en sa structure ekstatique-horizontale est la condition de possibilité de toute circon-spection (*Umsicht*) ; elle est condition de possibilité de tout apparaître. L'être-en-dehors-de-soi originel qu'est le *Dasein* ek-statique constitue l'horizon de toute manifestation : c'est pourquoi la temporalité est dite ekstatique-horizontale, parce qu'elle dessine l'horizon ekstatique (car transcendant l'étant) de toute entrée en présence. Tout étant est en son être temporalité et n'apparaît que par la vie de cette temporalité. Heidegger renverse le geste de la pensée traditionnelle qui voit dans tout étant une permanence gisant sous les accidents. Il remarque que tout étant n'est présent que parce qu'il est présentifié. Ce n'est pas l'étant qui se maintient comme un pôle de fixité derrière les changements, c'est inversement ce pôle de fixité qui est issu d'un fond-sans-fond initial, le « creux néant musicien » de la temporalité présentificatrice.

Toute stabilité substantielle est précaire puisque issue de l'abîme et retournant à l'abîme. La forme substantielle de tout étant ne doit

1. SuZ, p. 350-351.

pas faire oublier sa provenance non-substantielle ni empêcher au regard de se tourner vers l'invisible qui rend visible et enferme en lui l'immensité de possibilité dont l'étant n'est qu'un signe. Toute stabilité de jacence procède d'une temporalité ekstatique qui la rend possible en son apparaître et donc en sa dénomination même. Le présent émerge, entre en présence et se maintient pour un temps dans cette présence avant de retourner d'où il a surgi. Dire au contraire, comme le fait la métaphysique, que l'étant est une forme qui demeure invariante derrière le devenir, c'est passer sous silence que cette invariance est précaire et appelée à s'effondrer, c'est faire comme si l'étant était éternel, c'est oublier son dépérissement nécessaire à la manifestation de l'être en son retrait. Un invariant qui s'effondre, c'est un invariant soumis au temps, et donc, contrairement à ce que la pensée métaphysique désire en faire, une guise de la temporalité. La métaphysique confond l'originnaire et le dérivé : elle croit que le présent précède les changements, faisant semblant d'ignorer que ce présent s'effondrera à son tour. Mais Heidegger pense en ses dernières conséquences le fait que l'étant, aussi présent qu'il puisse être, dépérit ; il retourne, comme le dit la parole d'Anaximandre, d'où il provient. « Tout va sous terre et rentre dans le jeu »¹. En faisant signe vers son périr, tout étant présent montre la nuit vers laquelle il se dirige, comme nuit dont il procède, et cela dans un mouvement où se télescopent en un même l'avenir et le passé.

L'étant n'est pas une identité qui demeure sous-jacente à ses variations, il est lui-même issu de cet « infracassable noyau de nuit » – un noyau qui est paradoxalement le pur espace – dont sa présence émerge de manière énigmatique. La temporalité précède donc le présent, et non l'inverse. Ce qui est vrai de l'étant, à savoir l'être-jeté, l'est également de l'étant qui comprend l'être, mais cela se manifeste dans le *Dasein* comme le projet-jeté. Comme projet-jeté, le *Dasein* vit à la fois dans le futur et le passé, dans le futur comme ce en quoi il est jeté c'est-à-dire comme son passé. L'identité originelle du soi est bordée par la nuit. Il n'y a pas d'identité originelle, mais une identité mystérieusement issue d'une obscurité primordiale. C'est ce que le soi comprend comme sa propre historicité, extension qui se situe comme l'entre-deux de sa naissance et de sa mort. L'historicité du *Dasein*, c'est cette

1. VALÉRY, *Le cimetière marin*.

compréhension qu'il a de son être comme surgissant à partir de la nuit. Le *Dasein* est toujours déjà situé de part et d'autre de lui-même, regardant dans le vide de son origine : son être est d'être dans l'être. L'historialité n'est pas le fait d'élever un vécu à la dignité d'événement, ou de passer d'un vécu à un autre tout en pratiquant une inévitable rétention, elle n'est pas le fait de passer d'un maintenant à un autre et de parcourir la succession des mainteneurs : ce ne serait là qu'une interprétation dérivée. « Quoi de plus « simple », apparemment, que de caractériser l'« enchaînement de la vie » entre naissance et mort ? Il *consiste dans* une séquence de vécus « dans le temps ». [...] Le *Dasein* mesure le laps de temps qui lui est octroyé entre l'une et l'autre limites de telle manière que, n'étant à chaque fois « effectif » que dans le maintenant, il sautille pour ainsi dire sur la suite de maintenant de son « temps ». C'est en ce sens que l'on dit que le *Dasein* est « temporel ». Dans ce change constant des vécus, le soi (*Selbst*) se maintient dans une certaine mêmété (*Selbigkeit*). Néanmoins, lorsqu'il s'agit de déterminer ce permanent et sa relation possible au change des vécus, les opinions divergent. L'être de ce tissu permanent-changeant des vécus demeure indéterminé. Au fond, cependant, ce qui est posé dans cette caractérisation du contexte de la vie – que l'on y souscrive ou non –, c'est un étant sous-la-main « dans le temps », même s'il est considéré comme évidemment « non chosique » »¹. Dans l'interprétation traditionnelle et courante de l'ipséité, le soi est compris comme le pôle identique des vécus, restant invariant derrière leurs changements. Mais alors ne se trouve pas prise en compte en lui la possibilité qu'il a de ramener précisément en un seul pôle tous les vécus. Ces vécus ne sont pas des mainteneurs, mais des instants, des *Augenblicke*, avec tous les aspects d'embrassement et de totalisation insus que le mot comporte, des vécus qui par conséquent n'apparaissent que parce qu'ils sont enserrés dans la totalité ouverte de l'historialité du *Dasein*. Être historial pour le soi, ce n'est pas changer tout en restant le même (comportement d'une substance), mais c'est pouvoir, comme soi, produire cette vision même, c'est pouvoir faire advenir devant soi quelque chose comme un soi-même auquel une vie (changeante et événementielle) sera conférée ; c'est donc pouvoir produire l'interprétation dérivée que nous venons de décrire, cette interprétation qui précisément ne prend pas en compte au sein du soi

1. SuZ, p. 373.

le fait pour le soi de se faire apparaître comme un moi-même invariant possédant des vécus.

L'ipséité n'est donc pas l'identité des vécus, mais ce qui est convoqué pour faire apparaître une telle identité. L'ipséité précède l'identité, comme l'unité ekstatique-horizontale de la temporalité précède le présent. L'historialité du soi, ce n'est pas la recollection œuvrant au cœur du tourbillon de cet affairément qui sautille d'un étant à l'autre, mais l'advenir, le *Geschehen* (d'où *Geschichte*), l'avoir lieu, le se-produire d'un *instant* (*Augenblick*) dans la spatialité d'une temporalité ekstatique-horizontale. « Le maintien du soi est une manière d'être du *Dasein*, et il se fonde donc dans une temporalisation spécifique de la temporalité »¹.

La temporalité est donc la structure fondamentale qui permet de penser le double mouvement contradictoire, et pourtant un, de *l'ipséité comme vaporisation et centration du moi*. Le soi est continuellement ouvert et demeure ouvert, aucune fermeture n'est possible dans l'être-propre, et c'est précisément le fait d'être ouvert à l'être, dans le pouvoir-être le plus propre – nous apprenant la continuelle dépossession de soi du soi – qui permet à quelque chose comme un étant d'apparaître, avec pour corrélat nécessaire l'apparition d'un *moi-sujet toujours associé au On* » comme peut le laisser entendre l'anagramme possible en allemand entre *meine* (comme dans l'expression « *meine Existenz* », marquant la crispation du soi sur son propre phénomène et l'apparition du moi) et *einem* (datif d'attribution et donc de dépossession de soi du soi qui se manque en se réduisant au moi). La structure du soi est la temporalité, qui explique la dynamique de l'être-au-monde que Heidegger résume ainsi : « Le *Dasein* existe comme un étant pour lequel, en son être, il y va de cet être même. Essentiellement en-avant-de-soi, il s'est projeté, avant toute simple considération après coup de soi-même, vers son pouvoir-être. Dans le projet, il est dévoilé comme jeté. Remis par le jet au « monde », il échoit contre lui dans la préoccupation »².

Avec le temps, nous avons obtenu le fond existentiel du comportement de toute ipséité, le fond du soi comme existence et mienneté. Le soi ne se possède pas lui-même, il retombe sur soi du haut de ce qui l'ouvre en s'ouvrant à lui. La teneur de son

1. *Ibid.*, p. 375.

2. *Ibid.*, p. 406.

déploiement est la temporalité, à la fois guise d'être et être, *Zeitlichkeit* et *Temporalität*, cette dernière demeurant pour le moment totalement indéterminée. C'est donc à présent dans l'être vers lequel la compréhension d'être fait signe comme vers le fond de son être-temporel que la pensée doit se diriger. La structure existentielle du soi a été éclaircie, mais l'élément soutenant la totalité de son essence projective, c'est-à-dire l'être, est demeuré non questionné. Il est donc naturel que l'analytique existentielle, qui a développé toutes les conséquences structurelles propres à l'étant qui est compréhension d'être, aboutisse d'elle-même à la pensée de cet être par le rapport auquel seulement elle a pu avoir un sens : l'analytique a déterminé la précompréhension d'être comme temporalité, il faut maintenant penser la teneur de cet être dont la précompréhension rend possible la structure temporelle de l'ipséité.

Le sujet n'est pas avant le temps, mais il naît de la temporalisation de la temporalité. Il n'y a pas de sujet séparé du temps, mais le temps lui-même présentifie : par cette temporalité le soi peut s'éprouver soi-même, de manière authentique comme *Dasein* ou de manière inauthentique comme moi-sujet. Une fois la structure du soi dégagée comme temporalité et la métaphysique de la subjecti(vi)té dépassée, une fois la temporalité se faisant apparaître elle-même et saisissant dans le projet-jeté son propre être-jeté, autrement dit une fois la *Zeitlichkeit* comprenant que, étante, elle reçoit son être, ou qu'elle dépend de la *Temporalität*, une fois le *Dasein* se sachant en propre comme jeté dans une temporalité jetée dans l'être-temporal, il s'agit d'établir la jonction entre la temporalité du soi et celle de l'être ; c'est de cette temporalité fondamentale que celle du soi reçoit son être. Si la jonction est opérée, on aura atteint un point qui permettra de penser la structure essentielle qui structure quelque chose comme un soi, de penser à la fois le *Dasein* comme compréhension de l'être et cet être, qu'il précomprend, comme donnant lieu à un *Dasein*. Mais cette jonction ne peut avoir lieu de l'extérieur, comme si le sujet pouvait se situer et placer au-delà de lui-même et de l'être pour rafistoler par un curieux artisanat la *res* et l'*intellectus*. Si la jonction s'opère, ce ne peut être en toute rigueur de manière abstraite ou externe, comme si nous n'étions pas impliqués dans les termes articulés et comme si l'articulation même n'était pas rendue possible par ce qu'elle tente d'articuler. La jonction ne peut avoir lieu que comme le déploiement d'une mêmeité qui toujours articule ce qui se tient en elle. Le but est donc désormais d'opérer le

saut dans la vérité de l'essence afin d'épouser le mouvement même du déploiement et de se faire transporter ou déverser par l'essence-déployante elle-même vers ce soi qu'elle engendre, vers ce soi qui surgit dans l'être, ce soi qui, issu de l'être, éclôt à l'être. Il s'agit, à présent que se trouve déterminée la structure du Là, de comprendre comment le *Sein* peut se déterminer en un soi, en un *Seine*, et ainsi constituer la structure de cette structure.

Le soi est temporalité et cette temporalité permet que le soi puisse être pure ouverture. Mais cette temporalité est d'une manière ou d'une autre en elle-même de l'être, composée d'être, puisque tout ce qui est provient de l'être. C'est cette « manière » qu'il nous faut précisément déterminer. L'ouverture du soi à l'être est ouverture de l'être ; *le soi est ouverture à/de l'être*. Il nous faut tenter de penser la continuité de l'éclosion propre à l'être et de celle du soi, et montrer comment est possible ce qui se montre comme l'inéluctable conséquence de ce qui précède : la structure du soi est ouverte à l'être par l'être. Pour ce faire, il convient de s'attacher à la façon même dont l'être originellement se donne. « La tâche des méditations jusqu'ici poursuivies était d'interpréter ontologico-existentiellement *à partir de son fondement le tout originaire du Dasein* factice envisagé quant aux possibilités de l'exister propre et non-propre. Or c'est la *temporalité* qui s'est manifestée comme ce fondement, et ainsi comme le sens d'être du souci. Par suite, ce que l'analytique existentielle *préparatoire* du *Dasein* avait établi *avant* le dégagement de la temporalité est désormais *repris* dans la structure originelle de la totalité d'être du *Dasein*, la temporalité. Des possibilités de temporalisation du temps originaire que nous avons analysées, les structures auparavant seulement « mises en évidence » ont reçu leur justification »¹. L'ouverture se trouvant à présent fondée dans la temporalité, comment est rendu possible en propre ce processus temporel à l'œuvre comme ipséité ? L'ouverture à l'être est en elle-même temporelle, mais le temps lui-même ? Nous avons cherché jusqu'à présent l'être-structurel du soi, il convient de dégager désormais la structure de cet être-structurel, c'est-à-dire ce qui donne au soi d'être la temporalité qu'il est. Une temporalité encore plus originelle doit être libérée et fonder la temporalité du soi dans le retrait de l'être, dans l'être comme retrait ; une temporalité encore plus originelle doit être libérée comme source déployante de

1. *Ibid.*, p. 436.

ce déploiement qu'est le soi comme *Zeitlichkeit*. Il faut donc que la pensée s'en remette à son fond et opère le glissement de la *Zeitlichkeit* à la *Temporalität*, glissement trop souvent inobservé mais constituant pourtant la charnière de tout l'œuvre heideggerien, qui, à travers la pensée de l'*Ereignis*, tente de penser le soi comme émissaire privilégié et dépositaire de cet acte d'*eignen* non subjectif présent dans l'*Ereignis*.

Cette première section s'achève donc au même endroit que *Sein und Zeit*, au bord non pas seulement de l'abîme, mais de la nécessité d'installer en lui la demeure de notre séjour ; notre seconde section, de *Sein und Zeit* à *Zeit und Sein*, tente de répondre aux questions soulevées par Heidegger à la fin de l'*Hauptwerk* : « La constitution ontologico-existentielle de la totalité du *Dasein* se fonde dans la temporalité. Par suite, il faut qu'une guise de temporalisation originaire de la temporalité ekstatique possibilise elle-même le projet ekstatique de l'être en général. Comment ce mode de temporalisation de la temporalité doit-il être interprété ? Un chemin conduit-il du *temps* originaire au sens de l'être ? »¹. Notre seconde section est consacrée à suivre l'extraordinaire mouvement de tournant, qui est la tâche de toute pensée se dépossédant devant son principe, dépossession qui l'amène à elle-même, l'exigence de toute pensée ayant découvert en son fond le chemin qu'il convient d'emprunter et qui se dépossède de toute subjectivité afin de revenir au lieu même de son éclosion. Le « Tournant » n'est pas un moment du processus de développement d'une pensée particulière, en l'occurrence celle de Monsieur Martin Heidegger, né en 1889 et mort en 1976, mais le mouvement par lequel le soi, ayant découvert qu'il est cet être-ouvert à ce qui n'est pas à lui mais le constitue, saute en sa propre origine, perd pied, quitte tous les schémas subjectivistes qui rassurent le sens commun, fort de la promesse que l'être fait à celui qui l'écoute : parvenir à situer l'essence du soi dans la seule vérité vraiment essentielle, la vérité de l'essence elle-même. Le Tournant accomplit ce qui est exigé de toute pensée et que Pascal formule en ces termes : « Il faut juger de la nature selon elle et non selon nous ».

1. *Ibid.*, p. 437 : « Die existenzial-ontologische Verfassung der Daseins Ganzheit gründet in der Zeitlichkeit. Demnach muss eine ursprüngliche Zeitigungsweise der ekstatischen Zeitlichkeit selbst den ekstatischen Entwurf von Sein überhaupt ermöglichen. Wie ist dieser Zeitigungsmodus der Zeitlichkeit zu interpretieren ? Führt ein Weg von der ursprünglichen Zeit zum Sinn des Seins ? »

C'est ainsi que le soi sera repris dans l'*Ereignis*, et pensé en sa structure propre, comme manifestation et accomplissement de l'*eignen*. Rechercher la structure essentielle de l'ipséité, c'est plonger dans l'essence afin d'épouser le mouvement qui l'amène à se dire en un soi, se jeter dans le jet afin que l'être se donne à voir en ce fond de lui-même qui est sa vérité : l'*Ereignis*.

Bien piètre pensée que celle qui, après avoir déterminé ce qui la dépasse, refuse ou néglige de faire le saut dans cette origine même et n'endure pas l'*Ur-sprung*. Seul ce saut permet à la pensée de se contempler elle-même *in statu nascendi* et de parvenir ainsi à son être propre, seul il accorde de voir comment ce à quoi il est ouvert peut donner au soi de s'ouvrir. Seul ce saut permet que « la pensée demeure exposée au vent de la chose » et que l'homme apparaisse en son ipséité comme « ce poème que l'être a commencé »¹.

*Car pourvu que nos cœurs soient purs
comme le cœur enfantin, et que nos mains soient innocentes,
la foudre pure venue du Père ne nous consumera point,
et bouleversé jusqu'au fond, participant aux souffrances d'un Dieu,
notre cœur éternel ne vacillera point*².

1. *Aus der Erfahrung des Denkens*, in GA 13, p. 76 ; *L'expérience de la pensée*, in Q III et IV, p. 21.

2. HÖLDERLIN, *Tel, au jour du repos* (*Wie wenn am Feiertage*), in *Poésies*, p. 353.

SECONDE SECTION

L'ÊTRE ET LE SOI : L'IPSÉITÉ DANS L'*EREIGNIS*

« Partout l'écho résonne et la forge immense
Œuvre jour et nuit, dispensant ses dons. »

HÖLDERLIN, *Retour*, 1.



INTRODUCTION

SENS MÉTHODOLOGIQUE ET SENS ONTOLOGIQUE DU « TOURNANT » (*KEHRE*). LA STRUCTURE DU SOI : MATRICE DE LA *KEHRE*

« Et depuis ce jour je cède à mes ombres ».

SUPERVIELLE, *Visite de la nuit*, in *Les amis inconnus* ¹.

Notre première section s'est attachée à l'analyse du soi dans sa différence essentielle avec le statut qui lui est inadéquatement conféré par toute interprétation métaphysique de sa structure comme subjecti(vi)té. À travers la lecture thématique de *Sein und Zeit*, nous avons acquis la temporalité comme structure de l'ipséité. Cette temporalité garantit au soi l'ouverture qui seule rend possible tout retour à soi du soi, le soi étant ainsi, comme compréhension d'être, cette simultanéité de la fermeture et de l'ouverture. La réflexion (*Reflexion*) n'est possible que comme réflexion (*Rückstrahlung*), comme rayonnement en retour à partir du nulle part, c'est-à-dire du lieu pur, la nuit spacieuse et spatialisante de l'être en son retrait, qui donne au soi d'être souci et de se constituer dans l'être-à-la-mort. Heidegger ne renie pas toute subjectivité, il ne dissout pas le sujet humain dans le nirvana d'une extase obligatoire, il n'anéantit pas toute personnalité ; d'une part, il n'existe pas face à

1. *Œuvres poétiques complètes*, p. 346.

l'étrangèreté de l'être d'extase au sens courant du terme ; d'autre part, la pensée heideggerienne n'a rien d'une complète subversion de l'ordre donné des phénomènes, elle qui se donne au contraire comme phénoménologie ou pensée qui montre ce qui se montre. De même que Berkeley l'affirme des conséquences de sa propre pensée et écrit, afin de souligner son caractère non subversif : « le cheval est toujours dans l'écurie, les livres dans la bibliothèque, comme avant »¹, de même, la pensée heideggerienne n'est pas romantique, n'a pas pour but de changer le monde ou d'abolir la pensée courante en la jugeant complètement fausse, mais consiste à déployer l'essence des phénomènes qui adviennent pour cette pensée courante et que celle-ci prend pour l'origine quand ils ne sont que les résidus d'un fond de phénoménalisation inaccessible au mode habituel de relation aux choses. Heidegger n'abolit pas le moi, mais il retourne à sa source essentielle, à ce qui permet à un soi puis à un moi d'advenir en leurs comportements fondamentaux. Le comportement fondamental du sujet, Heidegger le détermine comme compréhension d'être : c'est à partir de cette manière d'être complexe de la compréhension d'être – seul véritable point de départ possible de la pensée parce que n'effaçant aucune des guises de la richesse de la personnalité humaine – que sont examinées ces différentes attitudes de l'*ego* qui sont traditionnellement supposées comme étant le fondement et ignorées en leur caractère dérivé ; c'est également par cette prise en compte de la complexité que se trouve mis en évidence ce qui ne vient jamais à l'évidence dans tous les comportements noétiques et qui ne laisse pourtant pas de constituer leur possibilité même : l'ouverture possibilisante propre à l'ipséité.

Le soi se tient sans cesse en son être-ouvert : c'est seulement en raison de son exposition permanente à ce qui lui donne de comprendre quelque chose comme « être », que le *Dasein* peut faire apparaître devant ses propres yeux un étant en tant que tel, puis corrélativement se refermer sur un étant ou sur l'étant qu'il est. C'est là que réside le paradoxe de l'ipséité : en permanence ouverte, cette ouverture lui donne d'avoir accès à une manifesteté de l'étant et de se refermer sur cet étant qui capte d'emblée son attention en refoulant ce à partir de quoi cette manifesteté est possible. L'ouverture à... est condition de possibilité de la réflexion ; si le soi

1. BERKELEY, *Œuvres*, IH, p. 78.

peut affirmer : « je suis je », moi = moi, c'est parce que le soi peut dire moi = ..., un moi ouvert à l'objet qui peut être lui-même ou n'importe quel étant, un sujet qui se rapporte à quelque chose en son être et ainsi nécessairement toujours à l'être qui se déploie dans ce quelque chose. Ouvert à cette « nuit approbatrice », déployante ou encore donatrice, le soi angoissé « allume les onyx », comme le dit la première version du sonnet en « yx » de Mallarmé¹. Il constitue un champ de manifestation, une *Lichtung* dit Heidegger, une clairière, un espace de lumière dans lequel un objet (lumineux puisque illuminé) peut prendre place. Le *Dasein* est *Lichtungsein*. « Cet étant [le *Dasein*] porte, en son être le plus propre, le caractère de l'absence de fermeture. L'expression « Là » désigne cette ouverture essentielle. Par celle-ci, cet étant est « là » pour lui-même tout uniment avec l'être-là-ouvert du monde. L'expression ontiqument figurée de *lumen naturale* dans l'homme ne vise rien d'autre que la structure ontologico-existentielle selon laquelle cet étant *est* de telle manière qu'il est son Là. Il est « éclairé », autrement dit : il est en lui-même éclairci *comme* être-au-monde – non point par un autre étant, mais de telle manière qu'il *est* lui-même l'éclaircie. C'est seulement pour un étant ainsi existentiellement éclairci² que du sous-la-main peut devenir accessible dans la lumière ou demeurer retiré dans les ténèbres. Le *Dasein* apporte nativement avec lui son Là ; privé de lui, non seulement il n'est pas facticement, mais encore il n'est absolument pas l'étant d'une telle essence. Le *Dasein est son ouverture* »³. L'être-ouvert-à-l'obscur engendre un espace lumineux ; cette clairière, c'est le soi lui-même en son extension historialisante. C'est toujours en tant qu'il est explosion, éclatement, que le soi revient *au même moment* sur soi, que ce soit ontiqument, comme moi, ou ontologiquement, comme soi et comme *Dasein*. Le soi est, dans la compréhension d'être, simultanité de l'ouverture et du repli.

En tant qu'il s'ouvre à quelque chose de plus haut que lui, parce que plus originaire, il redescend sur soi, il est rejeté sur son être-jeté

1. Cf. MALLARMÉ, *Œuvres complètes*, p. 1488.

2. Par cette remarque précise, Heidegger nous apprend que le *Dasein* n'est *éclaircie* que parce qu'il est *éclairci*. Il est donc jeté en l'éclaircie : il ne la produit que parce qu'on lui fait produire. La totalité de cette citation est donc en complète continuité avec le *Séminaire de Zähringen* qui aura lieu près d'un demi-siècle plus tard...

3. SuZ, p. 133.

et son être-rejeté, bref sur sa facticité, que celle-ci soit celle, originare, d'un Là (espace ontologique), ou celle, dérivée, d'un là (localité ontique), que ce soit donc celle d'un soi en sa structure originarement temporelle, ou celle d'un moi substantiel et dérivé. Toute individuation, authentique ou inauthentique, propre ou non-propre, se produit par cette ouverture et par rapport à ce qu'ouvre celle-ci : le moi par rapport à l'ensemble de l'étant, éprouvant son isolement brut comme étant parmi les étants, le soi par rapport au rien, éprouvant sa solitude brute sous le regard de la nuit et la voix de la mélodie silencieuse. Il n'y a donc pas le sujet comme invariance derrière les vécus, comme présence continue, qui est principe, car toute présence n'est pas base, mais aboutissement d'un procès temporel-fondamental de présentification – tout étant flottant dans l'océan de sa contingence ; toute présence n'est possible et pensable qu'à partir de la temporalité ekstatique-horizontale. Si le sujet est considéré comme l'invariant premier, ce n'est pas en tant qu'il est source, mais il apparaît comme tel, c'est-à-dire tronqué du procès de présentification qui l'engendre, uniquement parce qu'il est conditionné par l'être-entier toujours ouvert de l'ipséité la plus propre, autrement dit parce qu'il n'est précisément pas invariant. L'invariance est dérivée ; elle est bien ce qui apparaît dans le visible, mais elle est régie par l'invisible qui la rend visible et finit toujours par l'engloutir une fois le temps de sa vie écoulé. L'étant n'apparaît comme un sujet invariant que s'il est arraché à son procès d'avènement, si son jaillir demeure impensé, si l'invisibilité possibilisatrice de l'être reste dans l'oubli.

Il n'y a d'apparition possible d'un sujet qu'à l'intérieur du champ d'apparition toujours déjà ouvert par l'ouverture du soi ; le sujet n'est donc que le phénomène d'une phénoménalisation originare et dont seul le maintien dans l'impensé peut laisser croire à un quelconque statut primordial et indépendant du sujet substantiel. Le moi est le précipité d'un mouvement qui le transcende tout en le constituant : le mouvement de sa propre transcendance. Le moi n'est qu'un reflet, il ne peut être considéré comme support des vécus que parce qu'il est préalablement apparu, et apparu pour un soi qui comprend l'être et qui n'est donc en rien substance ou sujet ; il ne peut être considéré comme support des vécus que médiatement, après qu'il a précisément été donné à quelque chose comme un vécu d'apparaître comme tel. Quoi qu'il arrive, le moi est toujours dérivé et dépend de la précedence transcendantale d'un soi en relation

intime avec l'être. « La mêmeté propre au soi existant en propre est séparée ontologiquement par un abîme de l'identité du moi tel qu'il se maintient dans la multiplicité des vécus ». Il n'y a de vécus que pour un soi qui seul, comme compréhension d'être, peut faire apparaître des vécus ou des faits de conscience. Entre les deux formes d'« identités », la mêmeté productrice d'ipséité et l'identité de l'*idem*, on ne peut saisir aucun conditionnement du soi par l'*idem*, mais uniquement l'exact contraire : seul un *ipse* qui plonge ses racines dans l'élément offert par ce Même en qui tout advient et qu'il nous faut déterminer peut donner d'entrer en présence à un *idem*. Le seul moyen d'éviter la perte du fondement dans ce qu'il fonde réside dans la mise à découvert du mouvement de dévalement de l'ipséité – qui fait apparaître un moi avec l'évidence infondée et précaire duquel elle finit par se confondre – dans l'identité. Ce mouvement de dévalement du soi propre dans le On est le collectif des moi, possédant lui-même une forme substantielle et arraisonnable, la communauté ontologiquement impensée dans laquelle chaque moi est un moi, c'est-à-dire obéit à une forme préétablie (puisque de tout temps visible) de personnalité, sans jamais atteindre à l'authenticité de l'isolement ontologique qui seul dévoile la rémanence du voilement.

Voilà donc l'essentiel de ce que la première section de ce travail a permis de faire comprendre. Le soi comme temporalité originaire est désormais aperçu en son être-ouvert transcendantal dont la forme s'exprime précisément dans la temporalité. Il convient à présent d'en tirer les pleines conséquences, et notamment celle-ci : l'ipséité n'étant plus le cercle réflexif par lequel un sujet s'atteint en son évidence et s'assure de soi-même comme d'une présence nue et non interrogée, comme une é-vidence, l'ipséité se dévoile comme ouverture à quelque chose qui la surplombe ; elle n'est plus indépendante. Son être lui est donné ; elle le reçoit, elle le subit ; l'ipséité est avant tout pour soi-même un phénomène auquel elle peut se rapporter de manière plus ou moins propre, mais l'essentiel est qu'elle reçoit son essence : « nous ne nous donnons pas par décision propre notre propre *Da-sein*, mais nous trouvons celui-ci, c'est-à-dire que nous sommes en même temps pour nous-mêmes un phénomène »¹. Même la liberté est reçue, même cette capacité de se retirer de tout contenu et de n'avoir aucune attache à aucun étant est

1. GA 31, p. 254 ; EL, p. 236.

reçue par le soi qui naît en elle et n'est qu'en elle. Nous n'avons pas le choix d'être une liberté. Le soi subit son être et se constate ; il est pour soi phénomène. Pour Heidegger, la philosophie commence vraiment quand nous prenons conscience de tout ce qui nous domine et contrecarrons ainsi notre tendance à tout ramener à nous-mêmes. L'ipséité est pour soi-même une source d'angoisse : même ce que le soi a soi-disant de plus proche, autrement dit lui-même, est *reçu* par le soi et donc ressenti comme une absence de maîtrise sur son propre être. L'ipséité perd toute assurance de soi-même : entièrement remise à son propre, elle est entièrement ouverte à ce qui l'approprie. Le soi n'a véritablement plus rien d'un sujet auto-déterminé et auto-affecté ; toute structure close est conditionnée par l'ouverture essentielle qui, prenant place en toute son intensité au cœur du soi et comme le soi lui-même, s'impose et domine par-delà toute individualité. En dernière instance, dans l'*Entschlossenheit*, geste fondamental d'une active dépossession, l'ouverture s'ouvre à soi-même comme étant rendue possible par ce à quoi elle s'ouvre. Comme nous le soulignons au chapitre précédent, l'« *Entschlossenheit* » ne dit pas le volontarisme héroïque d'un homme actif malgré tout, mais l'ouverture résolue à l'être-ouvert du *Da* qui est lui-même l'ouverture où l'être vient faire paraître et donner à éclaircie son abîme¹. « L'essentiel de l'*Entschlossenheit* ne réside pas dans une « activité » supposée « subjective » de l'individu solitaire, mais dans l'établissement fondamental de l'en-tant-que du *Da-sein*, dans l'établissement fondamental de l'homme transformé, dans l'essentiellement autre, c'est-à-dire l'ouverture sans précédent vers la vérité de l'être comme tel, dans la destruction de la relation sujet-objet en tant que donnée de mesure et de fondement, dans le dépassement de toute métaphysique. L'*Entschlossenheit* est le se-tenir dans l'être-exposé au *Da* : le *Da-sein* ; la prise en charge du caractère-essentiel-de-là [*Da-heit*] comme de l'éclaircie de l'abîme de l'être »². L'ouverture résolue propre au *Dasein* qui

1. L'éclaircie de l'abîme de l'être ne signifie nullement que l'abîme devient plus clair ou fait cesser son obscurité, mais que l'abîme vient à l'apparaître. Par son éclaircie, l'abîme se révèle comme abîme sans perdre sa teneur d'abîme.

2. GA 66, p. 144-145 : « *Das Wesentliche der Entschlossenheit liegt nicht in einer vermeintlichen « subjektiven » « Aktivität » des Einzelnen, sondern in der Da-seins-haften Gründerschaft des gewandelten Menschen, in der wesentlich anderen, d. Homme erstmaligen Offenheit zur Wahrheit des Seins als solchen, in der Zerstörung der Subjekt-Objekt-Beziehung als der mass- und grundgebenden, in der Über-*

assume sa teneur d'être-ouvert conduit d'elle-même au Tournant ; la pensée heideggerienne peut être vue comme une vaste *Entschlossenheit* s'amplifiant et élargissant le champ de son écoute au cours d'un même Tournant qui est cette pensée elle-même. Heidegger, à l'écoute de la structure du soi, dirige sa pensée vers ce que cette structure désigne d'elle-même comme origine.

Dans le soi, rien n'est clos, tout est éclosion. Et c'est la raison pour laquelle le soi est irréductible à la forme de la subjecti(vi)té, et relié à la notion de *temporalité* qui signifie pour Heidegger non la linéarité d'un continuum, mais le *jaillissement* d'une chose dans l'Oouvert. C'est précisément à la source de l'éclosion du soi que depuis le début de notre travail nous tentons de remonter. Nous parvenons à présent à un point capital de notre démarche. Le soi étant déterminé en sa temporalité, et la temporalité étant en co-origina-rité avec l'ouverture à l'être, nous-mêmes étant plus petits que cette ouverture même, il nous faut prendre au sérieux ce résultat et penser cette ouverture comme ce qui nous est donné. Il faut que notre démarche tienne compte de cette prépotence de l'ouverture, se souvienne de la propri-été, c'est-à-dire de l'être-propre, qu'elle nous confère et s'inscrive en elle afin de la laisser se donner à notre pensée comme son origine même. *Nous ne sommes pas ouverts par nous-mêmes, mais par ce à quoi nous sommes ouverts*, par l'être lui-même dont il nous faut scruter la vérité afin de saisir la façon dont en elle *peut et doit* éclore une ipséité. C'est là ce que Heidegger appelle l'*Ur-sprung*, jeu de mots difficilement traduisible désignant à la fois le saut et l'origine¹, ce saut dans l'origine que nous avons déjà évoqué et dont se manifeste à présent la nécessité spéculative, car « l'essence nous demeure fermée tant que nous ne devenons pas nous-mêmes essentiels en notre essence »² ; ce saut n'est possible que parce que le soi comme temporalité porte en lui-même la trace de ce qui le dépasse, de ce à quoi continuellement, transcendantale-ment et sans y penser il revient pour pouvoir revenir à soi.

Tout ce que nous avons pu dire jusqu'à maintenant sur le soi, tout ce que nous avons pu dégager à propos de sa structure

windung aller Metaphysik. Sie ist die Inständigkeit in der Ausgestztheit zum Da : das Da-sein ; die Über-nahme der Da-heit als der Lichtung des Abgrundes des Seins ».

1. Pascal David a néanmoins su trouver une belle traduction de « *Ur-sprung* » par « bond de l'origine ».

2. GA 31, p. 300 ; EL, p. 275.

comportementale, tout cela doit être resitué et inscrit en sa possibilité et trouver la source de cette possibilité dans l'être même, dont nous nous sommes déjà servis pour éclairer ce soi qui se donne d'emblée comme compréhension de l'être. Nous sommes dans le cercle herméneutique, nous nous mouvons en lui. Nous tentons d'épouser cette démarche déployée explicitement ou non par Heidegger dans toute sa philosophie : l'être étant le Simple et tout se déployant en son mystère, tout est dans le Même ; en celui-ci, être et ipséité s'entre-appartiennent ; cibler la méditation sur l'un finit donc par nous faire rencontrer l'autre, et provoque ainsi une perpétuelle oscillation entre le soi et l'être, chacun éclairant l'autre et les deux s'éclairant mutuellement. D'abord éclairer le soi dans sa structure fondamentale qui est la précompréhension ontologique, sans jamais faire mention de l'être en sa vérité ni son déploiement essentiel mais seulement comme le mystère qu'il est pour tous et chacun, comme une nuit à laquelle se heurte le soi et qui, une fois établie en son originarité et sa prépotence, puis prise au sérieux, contribue de manière insigne à faire sortir le soi des schémas traditionnels d'identité close ou reclose. Ensuite, s'ouvrir résolument à ce à quoi s'ouvre le soi pour demeurer ouvert, à ce qui possibilise l'ouverture, à ce avec quoi le rapport maintient sans cesse le soi dans son apérité structurelle. Tel est le sens du cercle herméneutique : penser le *Dasein* comme existence, c'est-à-dire comme précompréhension de l'être et rapport à l'être, puis, une fois déterminé le soi dans son comportement essentiel et essentiellement non-métaphysique, c'est-à-dire comme soi et non comme moi, revenir à l'être laissé dans l'ombre – et laissé comme ombre pour que l'ouverture reste ouverture – afin de se demander comment il se déploie de manière à laisser être un soi.

Nous cherchons ainsi dans le soi ce qui dans le soi est plus que le soi et rend possible le soi en son ipséité. Une fois que la prépotence de l'être dans le comportement existentiel du soi se trouve mise en évidence et phénoménologiquement établie, cette recherche doit nécessairement quitter le soi, non pas comme but et fin de la recherche elle-même, mais comme sol d'une telle recherche. Au fur et à mesure que se gagne la pensée de sa structure, le soi, à présent en sa liberté la plus intense, perd pourtant et paradoxalement lui-même toute souveraineté et toute capacité à légiférer sur son être. Il est « posé d'une manière qui est ineffable sur le pouls même de l'être ». Si la nuit ouvre les yeux, qu'est-ce qui, au sein de cette

nuit même, pousse cette nuit à produire un regard ? Nous ne faisons guère au fond que continuer le mouvement de progression-régression jusqu'au fondement déjà engagé, mais ce mouvement arrive à un point critique où le soi se trouve nécessité à laisser l'initiative à ce dont il reçoit son être : l'être. L'ouverture à l'être devient ouverture de l'être : c'est la conséquence de l'abandon successif du soi à son être, la conséquence de son attitude phénoménologique qui l'oblige non plus à traduire devant lui les phénomènes, mais à se traduire devant eux ; c'est le résultat de l'abandon du soi aux choses mêmes en leur donation et de son abandon à soi-même en soi-même. Jeté en son être, le soi qui entend continuer de penser selon les choses mêmes, et non selon ses désirs particuliers, se livre à cet être. Après que le soi a été explicité par l'être, après qu'il s'est lui-même remis entre les mains de l'être, il est naturel qu'il tente de savoir précisément quelle est la teneur de ce à quoi il a remis son destin ; c'est donc désormais l'être qui doit être explicité en sa prépotence et en cette différence ontologique par laquelle il s'est déjà manifesté à nous au cours de la première section. *L'existentialité du soi ayant trouvé dans l'être le fond de son ouverture, nous parvenons à un point où, pour continuer de penser le soi, il nous faut penser l'être.*

Le soi est le lieu de manifestation de la différence ontologique, le lieu où l'être se manifeste comme tel, autrement dit en sa différence d'avec tout étant. Le soi est dépositaire de l'être en sa différence, et cette brisure interne qui le traverse doit être elle-même brisée à son tour, c'est-à-dire reprise dans la dynamique de déploiement de la vérité de l'être. En se dirigeant vers ce vers quoi immémorialement il se dirige, en saisissant la vérité de son origine, le soi pourra comprendre la nécessité du destinement ou de l'envoi (*Geschick*) de l'être comme différence et, partant, la nécessité de sa propre déchirure, de sa propre liberté et de son propre sans-fond. À la fin de notre première section, le soi, comme compréhension de la prépotence de l'être, est la déchirure de la différence ontologique ; notre seconde section doit amener cette déchirure à l'acceptation de soi, une assomption de soi du soi comme d'un soi à qui sa fondation ontologique dans le sans-fond et la bonté donatrice de ce sans-fond permettront de ne plus saisir cette déchirure sans plus, mais de la comprendre comme le paradoxal accomplissement de la mêmeté du Simple – une mêmeté, cela va sans dire, qui n'a rien d'une identité ontique.

Il n'y a en cette démarche aucun cercle au sens vicieux du terme, car l'être n'est utilisé dans l'analytique existentielle, en vue de l'éclaircissement du soi comme *Dasein*, que de manière totalement indéterminée. Rien n'est donc présupposé de lui quant à la manière dont il se donne, puisqu'il n'est pris en compte que dans sa factualité, c'est-à-dire comme donnant lieu à une compréhension d'être dont on ne saurait nier la présence dans le soi, et à une ouverture du soi qui transcende par-delà l'étant. Le comportement du soi présuppose à chaque instant l'être, et c'est précisément pour cette raison que faire appel à l'être n'est en rien présupposer quoi que ce soit : la présence de l'être est viscéralement inscrite en l'homme. Le fait de transcender par-delà l'étant en totalité n'a rien d'un présupposé : c'est un fait, le fait même du soi, que seul Heidegger prend au sérieux en ne négligeant aucun de ses aspects et en tentant une pensée de l'origine ontologique de cet « étant » naturellement ontologique. Rien n'est présupposé sur l'être ; l'homme se tient dans le *Dasein*, domaine spacieux et spatialisant qui se constitue par l'ouverture à un élément qui demeure inconnu et indéterminé pendant toute l'analytique existentielle, puisque cet élément est la nuit, soit l'indétermination elle-même. On ne saurait donc affirmer que l'être est présupposé puis utilisé pour éclairer le soi, et le soi pour éclairer l'être. Encore que ces deux phénomènes se tiennent en une mutuelle appartenance puisque le soi est *Dasein* et que l'être contient en soi quelque chose comme un soi, rien n'est pourtant utilisé de l'être pour éclairer le soi, rien à tel point que c'est ce rien lui-même qui, dans un premier temps, qualifie l'être et ouvre le soi ; seul le soi demeure déterminé comme ouverture à cet être dont on ne sait rien et dont strictement rien n'est présupposé puisqu'il est précisément l'indétermination la plus totale, autrement dit déterminé en son absence complète de détermination. Sur l'être rien n'est dit ; il y a simplement un soi qui s'y rapporte et n'est celui qu'il est que du fait de ce rapport précompréhensif et non conceptuel à l'être. Par la définition du soi comme précompréhension de l'être, l'être se trouve en tant que tel légitimement plongé dans l'indétermination et l'absence de présupposé : le soi n'a aucun rapport à l'être en tant que tel ou tel, mais seulement en tant qu'il est ouvert sur l'inconnu et qu'il demeure soi-même ouvert parce que ce à quoi il est ouvert demeure précisément dans l'ombre. C'est dire que *la compréhension d'être n'est possible que par l'indétermination de l'être*.

L'être demeure impensé, cet impensé permet une *précompréhension* de l'être ; à l'être est ainsi conféré, du fait de cette présence

indéterminée et toujours en retrait, un statut transcendantal. *Toute la force de la démarche heideggerienne consiste donc en ce que l'être est justement ce dont on ne peut rien présupposer et dont l'absence de présupposition lui confère son caractère possible.* L'être est ce dont on ne peut rien présupposer pour une interprétation du soi, une interprétation qui partirait d'une idée préconstituée de l'être avec lequel ce soi est en relation. C'est parce que de l'être lui-même rien n'est dit dans l'analytique existentielle, que le soi peut se développer comme temporalité, sur la base de cette compréhension d'être inconsciente et originellement impensée : cet impensé originaire est corrélat de la nuit indéterminable de cette présence ontologique qui n'est aucun étant. *Par cette absence de présupposition est gagnée l'épaisseur de vide nécessaire à l'ouverture du soi.*

Ce n'est pas parce que le sens de l'être est présupposé que le soi peut être déterminé comme *Dasein* puis comme temporalité ; mais c'est au contraire parce que le sens d'être demeure inconnu – bien que précompris – et que rien ne peut ainsi être présupposé de lui sinon l'absence de présupposition, que le soi est saisi comme ouverture. Toute ouverture n'est possible comme telle que si reste dans l'ombre ce en direction de quoi elle est ouverte. Ne sachant rien, au sujet de ce vers quoi il y a ouverture, cette ouverture nous apparaît pourtant comme telle en elle-même ; notre première section le prouve. C'est parce que l'être est seulement précompris et que rien sur son sens n'est encore pensé, que le soi peut être déterminé selon la plénitude déchirée de sa structure. La nécessité de déterminer le sens de l'être et sa vérité n'apparaît qu'une fois que l'indétermination du sens de l'être a permis à l'ipséité d'apparaître dans la vérité de son ouverture. Le saut dans l'être est alors rendu nécessaire ; le soi est quitté afin que l'être puisse se déployer en donnant la mesure et sans que le soi n'impose une quelconque tutelle conceptuelle ; on peut alors se donner les moyens de montrer comment le soi est en dernière instance requis par le déploiement de l'abîme essentiel. Le dépassement du soi à partir du soi lui-même n'est possible que parce que le soi est ouverture à l'être qui le dépasse et doit donc le reprendre.

Ainsi, « il n'y a en réalité dans la problématique qu'on vient de caractériser aucun cercle. L'étant peut très bien être déterminé en son être sans que pour cela le concept explicite du sens de l'être doive être déjà disponible. Autrement, aucune connaissance

ontologique n'aurait jamais pu se constituer, et l'on ne saurait en nier l'existence de fait. L'« être » est assurément « présupposé » dans toutes les ontologies antérieures, mais non pas en tant que *concept* disponible – non pas comme ce comme quoi il est recherché. La « présupposition » de l'être a le caractère d'une prise préalable de perspective sur l'être, de telle manière qu'à partir de cette perspective l'étant prédonné soit provisoirement articulé en son être. Cette perspective directrice sur l'être jaillit de la compréhension moyenne de l'être où nous nous mouvons toujours déjà *et qui finalement appartient à la constitution essentielle du Dasein*. Un tel « présupposé » n'a rien à voir avec la postulation d'un principe d'où une suite de propositions serait déductivement dérivée. S'il ne peut y avoir en général de « cercle démonstratif » dans la problématique du sens de l'être, c'est parce que ce dont il y va avec la réponse à cette question n'est point une fondation déductive, mais la mise en lumière libératrice d'un fond »¹. Quand on est parvenu à la détermination complète du soi en son sens d'être, moment auquel est parvenue notre première section, il convient de suivre la direction montrée par ce sens même.

Et c'est là précisément ce que Heidegger entend par ce terme qui a fait couler tant d'encre : *die Kehre*, que l'on traduit habituellement par « le Tournant ». On a voulu y voir un retournement complet de sa pensée, comme s'il avait voulu suivre un chemin et que, s'apercevant d'une erreur, il se serait décidé à en prendre un autre : nous pensons qu'il y a méprise. Heidegger sait depuis *Sein und Zeit* ce qu'il lui faut faire, même s'il n'en connaît pas encore les modalités² ; et s'il refuse de publier la section « Temps et être », ce n'est pas parce qu'elle est erronée, ou parce que le chemin emprunté par elle serait une fausse route – cette section sera publiée, dans des termes et une forme très différents de ce qui était prévu, certes, mais placée par son titre même sous le signe de la continuité avec l'œuvre de 1927 –, mais parce qu'elle est encore trop pauvrement élaborée³.

1. SuZ, p. 7-8.

2. Pour la question de la continuité de la pensée de Heidegger, et de la continuité entre *Sein und Zeit* et la suite de l'œuvre, cf. GA 66, § 56, p. 143-147.

3. Et quand on constate l'ampleur des recherches et des travaux de Heidegger après *Sein und Zeit*, on comprend que le tout n'ait pas pu tenir en une section ; et l'on comprend également qu'une fois les multiples détours de sa pensée ayant fait l'objet de nombreux cours et publications, le tout puisse être repris en ce qui ne se présente

Il faut en effet, et c'est précisément ce qui manque en 1927, avoir fait l'épreuve de la vérité de l'être, avant de pouvoir conclure de la temporalité à l'être-temporal, autrement dit de la temporalité comme essence du soi et horizon de la compréhension de l'être à la temporalité comme guise du déploiement de l'être lui-même¹. Un séjour dans l'être et dans la question de l'être, séjour correspondant au point de vue envisagé comme devant être celui de la section « Temps et être » non publiée, est nécessaire, et c'est ce séjour que Heidegger choisit d'endurer, comme il l'explique lui-même : « La pensée du Tournant est dans ma propre pensée *le* virage. Mais ce virage ne s'effectue pas sur la base de la modification d'un point de vue, ou même de l'abandon de la problématique de *Sein und Zeit*. La pensée du Tournant provient de ce que je suis précisément demeuré fidèle à la « question » qui était à penser dans *Sein und Zeit*, autrement dit, j'ai interrogé dans la perspective indiquée dès *Sein und Zeit* sous la rubrique « *Zeit und Sein* » »². Heidegger établit donc clairement la continuité de son itinéraire tout en relevant l'infléchissement pris par la pensée au contact de ce qu'elle vise, un infléchissement propre à la pensée elle-même et à la radicalité d'abandon qu'exige d'elle la *Sache*. Si l'être est prépotent, si le soi le désigne comme son propre fond, il convient de se laisser faire par l'être, c'est-à-dire de laisser se faire le saut dans l'être afin d'éprouver sa vérité ; il faut se mettre à l'écoute de sa parole pour obtenir de son éloquent silence la mélodie ontologique dont le soi est la tonalité. L'étant a vacillé en totalité, le soi est happé par l'être

modestement que comme une conférence. *Temps et Être* se donne comme un résumé.

1. Soulignons cependant la manière ambiguë dont Heidegger met en cause son travail de 1927. Il peut ainsi affirmer que « le défaut radical de *Sein und Zeit* » est de s'être « trop tôt avancé trop loin » (GA 12, p. 89 ; AP, p. 93). Cette remarque confirme le point de vue avancé plus haut, à savoir que le projet de la pensée à mettre en œuvre est déjà tracé, et à plus forte raison la nécessité de la prolongation d'un tournant déjà commencé avec *Sein und Zeit*, mais qu'une formulation plus précise est encore impossible pour une pensée qui ne se présente, précisément et en pleine conscience, que comme la phase ou le tournant préparatoire ouvrant sur un tournant allant s'approfondissant. *Sein und Zeit* va « trop loin » car l'analytique est adossée à un point de vue encore informulé bien qu'éminemment présent à la pensée de l'auteur pour donner son lieu à l'entreprise analytique elle-même. Le regard de *Sein und Zeit* est installé dans la vérité de l'être dont il n'est pas explicitement question mais qui est déjà seule agissante.

2. « Lettre au R. P. Richardson », Q III et IV, p. 345.

qu'il désigne, il est infiltré, vêtu et tissé de béance ; « un immense drap se déchire à votre oreille et l'on « entend » un profond silence, bordé de cavernes qui ne paraissent pas prêtes à céder. Dans ce profond silence seul compatible avec son délicieux bruissement, vit la santé »¹.

La *Kehre* n'est pas à proprement parler un tournant au sens d'un revirement², mais bien plutôt un *détour* ou un *détour-nement*, le *détour* essentiel par l'être, l'épreuve de son épaisseur propre, de son histoire et de son destinement ; il est le *détour-nement* de soi-même du soi afin de se centrer sur l'être, une conversion à la nécessité de la *Sache* : la *Kehre* nomme la fin de l'analytique existentielle et la recentration sur l'être. Le mot « détour » ne mentionne pas ici bien évidemment une inessentielle escapade dont on reviendrait : le détour de la *Kehre* constituant un détournement de soi du soi vise et aboutit à une installation dans l'être, afin que par un saut de la pensée dans l'unique essentiel la vérité de l'être puisse se manifester. Ce détour par une confrontation directe avec l'être et par une imprégnation progressive du soi par ce qui le régit sourdement, est à entendre comme « tournant » non pas au sens où la pensée heideggerienne entrerait en une phase palinodique, mais au sens où toute pensée en général, après avoir déterminé la dimension ekstatique-horizontale de l'ipséité, doit se porter vers ce que structurellement elle désigne (l'être comme temporalité c'est-à-dire non-étant) et y demeurer : l'espace de déploiement dont la temporalité est l'être-là. Le Séminaire du Thor de 1969 est très explicite à cet égard³ : forte de ce vers quoi le *Dasein* est montré montrer, la pensée « se tourne toujours plus résolument vers l'être en tant qu'être » : « Telle est la signification du Tournant »⁴ que nous voyons donc bien constituer la possibilité ouverte et confirmée par l'analytique existentielle.

L'horizontalité, c'est-à-dire l'être-horizon, propre à cette temporalité ekstatique ouvrant sur l'im-mensité d'un espace pathique conditionne la structure du soi ; l'horizontal est en lui-même l'ouverture de l'immensité ; « l'horizontal, quelle immensité ! »

1. MICHAUX, *Animaux fantastiques*, in *Lointain intérieur* ; *Œuvres poétiques complètes I*, p. 586.

2. Le mot allemand qui dit le virage ou le changement de direction est « *Wendung* ».

3. Cf. Q III et IV, p. 433-434.

4. *Ibid.*, p. 434.

s'exclame ainsi Michaux ¹. L'espace qui n'est pas le soi et en quoi le soi déploie son existence l'emporte en originarité puisque c'est lui que le soi désigne de soi-même, à l'issue de *Sein und Zeit*, comme son fond structurel. Le constat de cette « horizontalité en extérieur / gagnant toujours » ² est le ressort fondamental de la poursuite de cette *Kehre* commencée par la position initiale de la réalité humaine non comme subjectivité mais comme *être-le-là-de-l'être* ou *Dasein*. Ce que nous a appris *Sein und Zeit* est clair et clairement déjà situé dans le Tournant : « L'homme est cet étant qui entend l'être et qui, sur le fondement de cette entente de l'être, *existe*, ce qui veut dire entre autres choses : se rapporter à l'étant en tant qu'étant hors-retrait. « Exister » et surtout « *Dasein* » ne sont pas simplement utilisés ici en un sens quelconque et vague, au sens d'arriver et d'être là-devant, mais en un sens bien défini et amplement fondé : ex-sistere, ex-sistens – se placer au-dehors dans le hors-retrait de l'étant, *être exposé* à l'étant en son entier, et par là même être engagé dans le débat avec l'étant aussi bien qu'avec soi-même ; non pas être banni en soi comme les plantes, non pas prisonnier de soi-même comme les bêtes dans leur environnement, non pas simplement se trouver là comme les pierres » ³. La spatialité du soi désigne précisément l'espace de l'être en quoi possède sa possibilité la dynamique projective d'ex-sistence qui est celle de l'ipséité. Si le soi indique l'être, s'il est l'index du prépotent, c'est que l'être ouvre le soi : « l'essence de l'espace, écrit Heidegger en 1938 en établissant le lien avec *Sein und Zeit*, est désignée dans la spatialité du *Dasein* (cf. *Sein und Zeit*, § 22-24) » ⁴. Par le tournant qui est détour par l'être et détour du soi, le détour devient endurance du retrait de l'être, puis installation au cœur même de cet être qui se révèle peu à peu, nous le verrons, comme *atour*, autrement dit comme ce dont la vérité consiste à se tourner vers le soi afin que le soi se tourne vers lui au sein d'un même acte de co-appropriation (*Er-eignis*). La *Kehre* dit le tournant de la pensée qui se détourne de soi, se tourne vers l'être et le manifeste à la fin comme *atour*. La *Kehre* s'avère à la fin comme une conséquence de l'appel de l'être, comme une guise même de l'être qui demande à la pensée de

1. MICHAUX, *Jours de silence*, p. 12.

2. *Ibid.*, p. 13.

3. GA 34, p. 77 ; EV, p. 98.

4. GA 66, p. 102.

le prendre en garde. Au moment où l'être se révèle comme *Ereignis*, c'est-à-dire comme élément où l'être et le soi s'entre-adviennent au sein d'un Même, la *Kehre* lui est intégrée comme ce qui tourne le *Dasein* vers l'être. « Le *Dasein* a origine dans l'*Ereignis* et sa *Kehre* », peut-on lire dans les *Beiträge zur Philosophie*¹. La *Kehre* est donc avant tout un acte ontologique qui apparaît, à la fin du processus de progression vers l'origine du soi, comme intégré au déploiement de la vérité de l'être.

« Le Tournant n'est pas en première ligne une péripétie de la pensée questionnante ; il appartient à la « teneur même de la question, que dénomment les titres « être et temps », « temps et être ». C'est pourquoi on peut lire dans la *Lettre sur l'humanisme* le passage : « ici tout se retourne ». Tout, cela signifie la « teneur même de la question » de « être et temps », « temps et être ». Le Tournant joue au sein de la « question » elle-même. Je ne l'ai pas plus inventé qu'il ne concerne ma seule pensée »². La *Kehre* a pour finalité de faire l'épreuve de l'être en tant qu'être afin de s'en remettre à ce que toute notre structure nous indique être prépotent et de révéler la teneur du fond de cet être. Passer trop rapidement de l'être du soi à l'être de l'être, c'est risquer de minimiser la consistance propre au déploiement de l'être, c'est avoir la nonchalance³ d'estimer que le soi est la seule guise digne d'être pensée dans l'envoi de l'être, c'est risquer de présenter la démarche fondamentale-ontologique comme simplement soucieuse de fonder le soi sans séjourner dans l'être. Le soi serait alors le but de la recherche en tant que soi, et non en tant que soi en son *être*. Si Heidegger était passé directement du soi à l'être, sans séjourner dans la vérité de l'être, sans faire l'épreuve de son déploiement et de son retrait ontologique et historial, le soi serait alors apparu comme le but de la recherche, la recherche serait apparue comme une métaphysique de la subjectivité et l'intention initiale de Heidegger, la question du sens de être, serait demeurée un vœu pieux. Le soi serait apparu

1. GA 65, p. 31.

2. « Lettre au R. P. Richardson », Q III et IV, p. 345-346.

3. Nonchalance qu'a certainement eue Heidegger au moment où il entendait passer directement de l'analytique du *Dasein* à la temporalité de l'être sans avoir éprouvé la consistance de l'être en son historialité, sans penser que cette historialité était une dimension fondamentale de l'être-temporal, et que le voilement constitutif de l'être est le propre d'une mesure qui demande à être pensée en propre et en la teneur voilante de sa donation.

comme se visant, et aurait contredit par sa démarche son être-ouvert – qui doit demeurer constamment ouvert à son ouverture pour être en son propre. Un être-ouvert ne peut rester fidèle à cet être-fondamental s'il demeure centré sur soi, s'il fait de soi la fin de sa recherche – acte qui le condamne en effet à se reclore. Le but reste bien de déterminer le rapport du soi à l'être puisque le soi apparaît comme compréhension de l'être, mais sans rien perdre de la consistance de cet être. C'est pourquoi il s'agit dans la *Kehre* de redonner l'initiative à l'être afin de ne pas contredire la structure de l'ipséité qui a pour essence de désigner antéprédicativement le prépotent. La *Kehre* est avant tout une tâche, celle de poursuivre la méditation, de continuer à penser, de demeurer pour cela dans l'être afin de laisser se destiner la teneur de son déploiement et d'y puiser le sens de l'ipséité. « Jusqu'à cette heure, dit Heidegger, je n'ai eu connaissance d'aucune tentative qui ait poursuivi par la méditation la « teneur de cette question » et en ait entrepris une discussion avec discernement. Au lieu des bavardages sans fondement et sans fin sur le « Tournant », il y aurait plus de sens et de fruit à se laisser induire enfin dans la « teneur de la question » ainsi nommée »¹ ; cette question est celle de l'être en tant que pro-duisant en son propre cœur un soi pour faire paraître son propre abîme : comment l'être donne-t-il pour ainsi donner ?

La structure du soi n'est pas le sujet, mais le fait de déployer son être en montrant vers l'être. Le soi n'advient à soi qu'en revenant vers soi à partir d'une position de détour de soi, par *Rückstrahlung* à partir de ce détour. Le soi est toujours d'abord détourné de soi et exposé à l'être. Le soi est le détour : c'est dire que la *Kehre*, c'est le soi lui-même. Montrant en direction de l'être, il se doit de suivre la direction montrée par son comportement essentiel, c'est-à-dire d'opérer le saut dans l'essence. « L'essence nous demeure fermée tant que nous ne devenons pas nous-mêmes essentiels en notre essence »². Ce saut est accompli par Heidegger dans la *Kehre*, dans ce détour qui suit le mouvement ekstatique de l'essence temporelle du soi telle que l'analytique existentielle l'a dégagée, et s'attache au déploiement essentiel de l'être tel qu'il s'est dispensé au *Da-sein* (c'est-à-dire à cette région essentielle en qui il apparaît) à travers l'histoire et les différents noms qui ont fait cette histoire (ὄνσια,

1. « Lettre au R. P. Richardson », Q III et IV, p. 346.

2. GA 31, p. 300 ; EL, p. 275.

εἶδος, certitude, sujet, volonté). L'histoire de l'être, c'est le *Da-sein* en général, dont les sujets ne sont que les manifestations et les transmetteurs, le *Da-sein* comme lieu des différentes apparitions fondamentales de l'être, le champ dans lequel l'être se donne à travers différents noms, à travers différentes dispensations en lesquelles il se dévoile comme une époque historique déterminée et se voile comme être. L'histoire est le résultat de la confrontation du soi comme *Dasein* avec l'être qui, présentant le gouffre inquiétant de son abîme suressentiel, requiert par l'angoisse de l'être-homme une réponse ; c'est cette réponse qui constitue l'acte de pensée, ou l'événement lui-même. L'être est cette λήθη qui correspond à la teneur propre et paradoxale de l'être comme élément dont le comportement premier est le se-retirer ; le se-retirer de l'être correspond à ce détournement (*Abkehr*) par lequel le soi est confronté au retrait et convoqué à son pouvoir de nomination afin de recouvrir d'un mot la réalité de l'abîme. N'assumant pas le retrait, le soi répond à l'*Abkehr* de l'être par une *epochè*, une mise hors jeu, un désamorçage de l'inquiétant ; de cette *epochè*, contournement du détournement de l'être en tant qu'être, naît une *époque* de la métaphysique, chaque époque constituant une modalité d'oubli du retrait (par l'instauration d'un concept recteur qui n'est pas l'être mais l'*eidos*, le sujet, la volonté, etc.), jusqu'à ce que l'oubli lui-même soit oublié¹ et que s'installe la détresse de l'absence de détresse². Toute époque est marquée par un concept privilégié qui voile la teneur voilante ou léthale de l'être, et est en elle-même une forme d'*epochè* ; c'est pourquoi un détour (*Kehre*) est également nécessaire pour dé-couvrir ce que recouvre le contournement ou le détournement du retrait (*Abkehr*) constitutif de l'être qui n'est rien d'étant. La *Kehre* est aussi la déconstruction de toute métaphysique recouvrante, et la reprise de toute l'histoire de l'être comme une vaste *epochè*, c'est-à-dire un recouvrement de l'être, lui-même provoqué par la non-endurance de ce voilement qu'est l'être : « Histoire de l'être signifie destination de l'être – et dans ces

1. GA 55, p. 83 : « Die Gleichgültigkeit gegenüber dem « Sein » lagert um den Planeten. Der Mensch lässt sich von der Flut der Seinsvergessenheit überspülen. Doch in Wahrheit ist es nicht einmal mehr ein Untertauchen in dieser Flut. Denn dazu müsste ja die Seinsvergessenheit selbst noch erfahren sein. Allein diese Seinsvergessenheit ist bereits selbst vergessen, was freilich dem Wesen der Vergessenheit entspricht, die alles, was in ihren Umkreis kommt, in sich hinabzieht wie ein Sog ».

2. GA 65, p. 183.

destinations, aussi bien le destiner que le *Es* qui destine, font halte, c'est-à-dire contiennent et retiennent leur propre manifestation. Faire halte se dit en grec : ἐποχή. D'où la locution d'époques propres à la destination de l'être. Époque ne veut pas dire ici une période de temps dans le cours de ce qui advient, mais bien le trait fondamental de l'acte de destiner, à savoir : chaque fois faire halte et s'abstenir en faveur de la perceptibilité de la donation, c'est-à-dire en faveur de l'être mais dans le regard dirigé sur la fondation de l'étant »¹. Chaque époque garde le voilement de l'être sans le savoir, autrement dit en recouvrant l'être-recouvert de l'être afin de fonder l'étant autour d'un nom ou d'un concept directeur ; mais l'être possède ainsi une ambiguïté première, puisqu'il favorise son oubli tout en rappelant la réalité humaine à revenir à la prise en garde de son voilement ; l'être apparaît à la fois comme ce qui veut dispenser ses dons en se retirant au profit de ce qui est ainsi dispensé, et comme ce qui demande à ce que son acte d'effacement soit gardé par la pensée ; la structure de l'être est l'oubli de soi (correspondant au don) qui veut n'être pas oublié. Cette essence paradoxale, propre à l'être comme *Abkehr*, est oubliée et c'est à son dégagement progressif que la *Kehre* est destinée : s'il faut « briser l'oubli par une méditation de l'être »², alors par le détour de la pensée se voit conjuré le contournement du détour qu'est l'être.

La *Kehre* veut éprouver la consistance de la donation en elle-même ; c'est pourquoi elle a lieu précisément au moment où apparaît la temporalité du soi : entrer dans le temps authentique, soit dans la structure par laquelle le *Dasein* est à même de voir jaillir la présence de l'étant, c'est toucher ce qui dans le soi déborde le soi et apparaît comme l'être lui-même qui est jaillissement. Cette découverte de l'épaisseur du temps authentique, temporalité qui correspond au contact permanent de l'être comme jaillissement avec l'ipséité comme être-ouvert au jaillissement ou accueil du jailli, s'accompagne nécessairement d'un détour par la complexion historique du soi. Pour le soi, être historial ne signifie pas d'abord être historien ou bien contribuer à faire l'histoire comme acteur ou spectateur, mais plus fondamentalement et à l'origine de ces deux attitudes, être la proximité avec le jaillissement de chaque chose à la présence sur le fond d'une brume primordiale : être historial, c'est

1. ZSD, p. 9 ; Q III et IV, p. 203.

2. GA 53, p. 144.

pour l'être-homme éprouver la gratuité inquiétante (parce que sans raison pour l'entendement) du pur jaillissement. À l'épreuve de ce jaillissement sur fond de béance, la réalité humaine, con-cernée par le vide appelant le sens, réagit par la nomination, la poésie et la pensée. Le Tournant consiste non seulement à revenir vers le jaillissement et la façon dont le soi métaphysique évite l'égard pour son mystère – c'est la phase historique dont nous avons brossé l'esquisse – mais plus fondamentalement encore à se laisser dire l'essence historique de cette histoire, autrement dit à regarder tout événement dans son jaillir et dans l'horizon de possibilité de son événementialité, à se donner les moyens de rencontrer le pur advenir qui est à la base de tout événement ou le *geschehen* qui est à la source de toute *Geschichte*. Le *Dasein* est historique (*historisch*), mais il est aussi historial (*geschichtlich*), c'est-à-dire pour Heidegger et radicalement : en contact avec le pur advenir. Au sein de la complexion historique se dit la communication avec le surgissement originaire ou le temps authentique. Ainsi, « nous ne pouvons jamais nous tenir en notre temporalité propre, notre véritable advenir historique, tant que nous ne sommes pas devenus une teneur historique, et nous ne le sommes pas tant que nous restons incapables d'éprouver à fond la puissance de la temporalité, de façon à nous tenir au sein même de son rapt »¹. Nous n'éprouverons la temporalité en vérité qu'à partir du moment où nous cesserons de penser le temps comme présent² et où nous comprendrons tout présent comme venue en présence ou présentification (surgissement hors du voilement puis retour au voilement, simultanéité du passé et de l'avenir) et tout devenir comme mobilité donnée au présent par le vide (habité de passé et d'avenir) qui l'entoure³. Le Tournant s'exprime donc comme un détour par l'histoire, mais surtout comme un détour par l'être dont la proximité au soi permet justement la modalité historique de l'ipséité. Le Tournant est égard pour l'être et désobstruction de son oubli, et ce sur les plans historique et ontologique.

Heidegger comprend l'oubli de l'être comme une forme d'athéisme⁴, et le Tournant se donne comme le détour par lequel la

1. GA 39, p. 110 ; HH, p. 109.

2. *Ibid.*

3. GA 39, p. 111 : tout présent est « être étant comme ayant été et étant sous une pression à venir ».

4. GA 54, p. 166.

pensée revient au caractère *sacré* (c'est-à-dire *dominant*) de ce à quoi elle est soumise en son propre fond. L'histoire est la réponse du *Dasein* à l'être, c'est pourquoi le *Dasein* est historial : *l'histoire est proprement l'extension de l'ipséité*. Par le détour historial de la pensée heideggerienne, c'est l'être qui apparaît au cœur du soi comme provoquant le soi à la réponse ; c'est donc l'être qui est visé, pensé pour lui-même, et qui n'est pas dès lors réduit à alimenter la structure d'être d'un soi qui ne se servirait de l'être que pour s'assurer de soi-même. Le détour de l'être (*Abkehr*), dans les différentes époques où il se voile, justifie le détour de la pensée (*Kehre*) par ce détour de l'être, ce qui n'est rien d'autre que faire agir la *Destruktion*. Ainsi, Heidegger ne fait pas autre chose, semble-t-il, qu'inverser le plan qu'il avait prévu au § 8 de *Sein und Zeit* : la troisième section de la première partie, la fameuse section non publiée, « Temps et être », est mise entre parenthèses, et c'est la deuxième partie, proprement historique, qui se trouve d'abord mise en chantier, dépassant finalement les limites (Kant, Descartes et Aristote) qu'elle s'était assignées. La troisième section « Temps et être » ne sera mise en œuvre qu'à l'extrême fin du *Denkweg* heideggerien, une fois parvenue à soi-même la dimension de l'être en sa propre vérité. Pensé de cette manière, l'itinéraire de Heidegger montre sa cohérence, et *Être et Temps*, bien loin d'apparaître comme un galop d'essai aboutissant à un ratage, se manifeste comme une réserve de possibles que Heidegger ne cesse de déployer dans la suite de son œuvre, mettant un « point final » à celui-ci avec ce qu'il avait prévu depuis le début sous le nom « Temps et être » et parvenant ainsi, comme nous le verrons, à penser la continuité de la temporalité (par laquelle le soi est traversé) et de l'être. Sur la continuité du *Sein und Zeit* de 1927 et du *Zeit und Sein* de 1962, Heidegger s'exprime clairement¹ : même si ces deux textes sont éloignés par trente-cinq années de méditation et ne peuvent être mis en directe connexion, cette continuité existe malgré les successives adaptations du penser heideggerien à la *Sache*, puisque la *Sache* et le questionnement sont le même depuis le commencement. Le texte de *Zeit und Sein* nous donne lui-même la solution : on peut y lire, par exemple, que le § 70 de *Sein und Zeit* n'est pas tenable² qui vise l'identification de

1. Cf. l'indication (*Hinweis*) placée à la fin de *Zeit und Sein*, in ZSD, p. 91 ; et au début de la traduction française, in Q III et IV, p. 191.

2. Cf. ZSD, p. 24 ; Q III et IV, p. 224.

l'espace et du temps alors que l'espace n'a pas encore été établi autrement que comme une guise existentielle propre au *Dasein*, autrement dit n'a pas encore été envisagé d'un point de vue strictement ontologique, et que le temps n'advient que pour signaler la nécessité du saut dans l'être, nécessité que dessine sa structure ekstatique-horizontale ; mais on peut également lire que le temps est dès *Sein und Zeit* pensé en rapport avec l'ἀλήθεια¹. Les termes changent mais le projet demeure le même : la découverte de la Mêmété où communiquent et communient d'abîme à abîme le soi et l'être.

Il ne s'agit donc pas d'affirmer que le texte de 1962 serait la fameuse partie non publiée qui aurait finalement vu le jour à la suite d'une longue et difficile gestation, mais de mettre en lumière l'aboutissement que constitue ce texte tardif qui ne porterait pas ce titre superlativement significatif s'il ne tendait à accomplir ce que *Sein und Zeit* a inauguré. La temporalité dégagée à l'issue de *Sein und Zeit* comme structure du soi appelant le saut dans l'origine dont cette structure est l'infatigable monstration s'y trouve reprise à la lumière de l'ultime pensée de la philosophie heideggerienne, l'*Ereignis*, et reprise dans son déploiement : c'est dans l'*Ereignis*, comme nous le verrons, que la temporalité du *Dasein* (la *Zeitlichkeit*) et l'être-temporal de l'être (la *Temporalität*) trouvent l'élément de leur appartenance mutuelle, c'est dans l'*Ereignis* que le soi apparaît comme approprié ou non à ce qui depuis toujours l'appelle et l'approprie (l'être comme appropriation ou *Eignis*) ; et l'avènement de cette co-appartenance est précisément le propos de *Zeit und Sein*. Pas de « connexion directe » entre les deux textes donc et évidemment, comme le dit Heidegger lui-même ; mais l'accomplissement d'un itinéraire dont Heidegger a toujours affirmé la cohérence. Si on le suit sur le premier point, on doit par conséquent également le suivre sur le second... « À qui est prêt à voir dans son unité la « teneur de la question », à savoir que dans *Sein und Zeit* le point de départ à partir du domaine de la subjectivité est déconstruit, que toute problématique anthropologique est écartée, et qu'au contraire seule l'expérience du *Da-sein* à partir du regard constamment tourné vers la question de l'être est décisive, à celui-ci deviendra du même coup manifeste que l'« être » que cherchent à atteindre les questions de *Sein und Zeit* ne peut pas rester posé par le

1. Cf. ZSD, p. 31 ; Q III et IV, p. 233.

sujet humain. C'est bien plutôt l'être en tant que présence à partir de son caractère temporel qui s'adresse au *Da-sein*, qui le concerne. En conséquence, dès le départ de la question de l'être dans *Sein und Zeit*, la pensée elle aussi est appelée à un virage qui fasse répondre son allure au Tournant lui-même. Ainsi, la problématique de *Sein und Zeit* n'est en aucun cas abandonnée »¹. La pensée du Tournant est présentée comme ce qui vient non pas suppléer mais compléter la problématique de 1927 ; et ce complément se joue sur la base de l'essence de l'homme définie comme *Dasein*, point à partir duquel le soi est montré désignant son lieu, la vérité de l'être, son déploiement, et destiné à être replacé par la pensée au cœur de la dispensation ontologique originelle. Le Tournant est la décision qui, forte de la manifestation du soi comme *Dasein* montrant vers l'être comme vers la prépotence dont il dépend structurellement, laisse l'initiative à l'être, se met à son écoute pour en apprendre les différentes gammes et couleurs de la donation. « Dans la pensée du Tournant, la problématique de *Sein und Zeit* est complétée par une décision [celle de laisser l'être se dire]. Ne peut compléter que celui-là seul qui prend en considération la complétude. Cette complétude apporte aussi, alors seulement, la détermination suffisante du *Da-sein*, c'est-à-dire de l'essence qui déploie [*Wesen*] l'homme, essence pensée à partir de la vérité de l'être en tant que tel (cf. *Sein und Zeit*, § 66) »².

La *Kehre* est le détour nécessaire par l'épreuve de l'abîme de l'être, puis l'installation définitive dans cet abîme, *détour et installation inscrits au cœur même de la structure du soi*. La *Kehre* est le *prolongement conséquent de son apérité*, nécessité prévue par Heidegger depuis le commencement, notre auteur n'ayant cessé de multiplier les avertissements sur le caractère provisoire de l'analytique existentielle et sur son imminent approfondissement, comme en attestent d'un côté les lignes fondamentales des premiers écrits du début des années 1920, de l'autre et très explicitement l'introduction de l'*Hauptwerk*. Ainsi, l'*Anzeige der hermeneutischen Situation* de 1922 souligne le refus des consolations objectales de la métaphysique et l'obligation pour la philosophie de se porter dans l'habitation du poids propre à la vie facticielle afin d'en manifester l'horizon d'apparition : la pesanteur à l'œuvre dans l'ipséité est le

1. « Lettre au R. P. Richardson », Q III et IV, p. 346-347.

2. *Ibid.*, p. 347.

Fragwürdig par excellence, c'est pourquoi il s'agit pour Heidegger de se laisser investir progressivement par ce poids pénétrant la vie du soi bien qu'indépendant d'elle, ce qui implique précisément la pénétration en cette vie puis en ce qu'elle a d'irréductible à toute subjecti(vi)té. Pour le soi, habiter la charge, c'est habiter en soi ce qui est constitutif de soi sans être soi ; il n'y aurait pas sentiment ou épreuve d'une charge si le soi n'était habité par un élément constituant autre que lui-même, s'il n'était que lui-même : « La vie facticielle comporte ce caractère ontologique d'être à elle-même une charge. [...] Avec ce poids qu'elle est en elle-même, la vie, conformément au sens du fond de son être, n'est pas pesante au sens d'une propriété accidentelle. Si la vie n'est proprement ce qu'elle est qu'en cette pénible gravité, alors la façon appropriée d'y accéder originellement et de maintenir ouvert cet accès ne peut consister qu'à l'aggraver encore ¹. La recherche philosophique doit s'en tenir à cette mission, si elle ne veut pas manquer de fond en comble son objet. Car toute tentative d'allègement, tout conformisme trompeur, toutes les consolidations métaphysiques face aux périls essentiels, approchés le plus souvent de manière livresque ², voilà qui, dans son intention fondamentale, implique déjà de renoncer à prendre en vue, à appréhender et surtout à prendre en garde l'objet de la philosophie. Sa propre histoire est par conséquent pour la recherche philosophique, alors et alors seulement, présente objectivement en un sens pertinent, quand elle se consacre, non pas à une multitude de faits remarquables, mais de manière radicale à ce qui est digne de pensée dans sa simplicité [la compénétration de l'être-ouvert ou projectif-temporel du soi et de la donation de l'être] ; ainsi, bien loin de se détourner de la compréhension du présent à seule fin d'enrichir la connaissance, elle rebondit bien plutôt sur elle-même en amplifiant ce qui est digne de question » ³. Rentrer en soi et amplifier ce qui,

1. C'est la preuve d'une pénétration dans le Tournant, dont l'analytique, en tant que livraison de soi du soi à son comportement ontologique essentiel, est une première étape.

2. Le Tournant, au contraire, n'est pas une approche intellectuelle, mais une donation de soi à la donation qui accorde le soi. La pensée du Tournant est une épreuve et non un jeu intellectuel ou théorique : en se faisant pénétrer dans son propre fond, la pensée s'abandonne et vit cet *Umkehr* que l'on peut traduire par « conversion ». Une « conversion » est un événement dans la vie individuelle et non une hypothèse théorique.

3. IPA, p. 19.

pour n'être pas un soi tout en se tenant en proximité avec le soi, est digne de question, c'est rigoureusement le sens de toute la *Kehre*, dont le motif principal est déjà parfaitement défini en 1922, comme nous pouvons le constater.

D'autre part, le détour (*Kehre*) par l'être qui s'avère installation dans l'être est déjà présent en intention dès le début de *Sein und Zeit*. Dès que le mot « *Dasein* » est lancé en lieu et place de la traditionnelle subjectivité, dès que le *Dasein* devient l'essence du soi, l'être est appelé à devenir mesure, et la subjectivité traditionnelle est dépassée¹. Il est manifeste, et Heidegger n'a cessé de le dire lui-même, que la notion de *Dasein* – qui est elle-même une radicalisation de cette intentionnalité husserlienne dont tout le monde s'accorde à dire qu'elle dépasse déjà tout schéma subjectif au sens courant – est la position difficilement contestable de la réalité humaine hors de toute subjectivité². R. Brague écrit ainsi : « Le *Dasein* n'est pas *vorhanden*, et c'est pourquoi il n'est pas l'homme, bien qu'il ne se rencontre sans doute que dans l'homme »³. Si la position du soi comme *Dasein* et la définition du *Dasein* comme être-ouvert (*Erschlossenheit*) écartent d'emblée toute possibilité de subjecti(vi)té, il paraît difficile d'interpréter la phrase de la *Lettre sur l'humanisme* affirmant que le Tournant est « cette pensée différente abandonnant (*verlassendes*) la subjectivité »⁴ et que *Sein und Zeit* l'a déjà mise en œuvre, dans le sens d'une incompétence

1. J. BENOIST corrobore cette thèse dans son article « Heidegger et l'obsession de l'identité ».

2. Continuer de regarder le *Dasein* comme un sujet produit des difficultés d'interprétation dont Heidegger se rit violemment dans un passage de *Besinnung* : « Parce qu'on n'a pas encore compris la question de l'être non plus d'ailleurs que le *Da-sein*, parce qu'on prend encore et toujours ce dernier comme un « sujet », on en vient à la risible revendication : le sujet isolé doit être à présent transporté dans le sujet du peuple. Les pauvres imbéciles ! [*Die armen Tröpfen* !] » (GA 66, p. 144). Il est évidemment facile de déterminer qui pouvait revendiquer de telles extrapolations. Mais plus généralement, il demeure que penser le *Dasein* en termes de subjectivité nie l'être-ouvert propre à celui-ci et enfonce l'être-homme dans les difficultés traditionnelles propres à la teneur de fermeture de la subjectivité – difficultés parmi lesquelles celle de la possibilité pour le *Dasein* conçu comme sujet, de communiquer avec l'extérieur. On oublie que le *Dasein* est d'abord à l'extérieur, et que ce serait finalement la sphère de son intériorité qui aurait été susceptible, si Heidegger n'y avait pas attentivement veillé, de poser problème.

3. « La phénoménologie comme voie d'accès au monde grec », in *Phénoménologie et métaphysique*, p. 259.

4. GA 9, p. 327 ; Q III et IV, p. 84.

fondamentale de l'analytique existentielle à se situer par-delà toute structure de subjectivité¹. Il ne manque à *Sein und Zeit* que d'avoir déployé tout ce que contient le concept de *Dasein*, dans cette œuvre où au fond seules les modalités du *Da* sont analysées, et non encore le *Sein* qui permettrait de revenir au *Dasein* comme *Da-Sein*. La substitution du couple *Dasein/Sein* au binôme sujet/objet institué par les Temps modernes, est déjà jugée par Heidegger comme un tournant considérable dans l'histoire de la pensée moderne, ce qui est mentionné en ces termes dans *Besinnung* : « Ne pas [dire] à la manière des Temps modernes : sujet-objet, mais au contraire *Da-sein–Seyn*. [...] Sujet-objet : c'est l'homme qui est ici placé sur le devant de la scène et qui est consolidé dans l'exploitation de sa certitude. *Da-sein–Seyn* : ici l'homme est mis en jeu comme celui qui veille à ce qui est le plus digne de question »². L'analytique existentielle est en elle-même déjà le Tournant, l'auto-abandon de la

1. J. GRONDIN traduit « *verlassendes* » par « en train d'abandonner », puis conclut : « le participe présent (*verlassendes*) veut indiquer que SuZ travaille à ce dépassement, mais sans y parvenir, car la subjectivité n'y est pas tout à fait surmontée. Sinon un participe passé eût été plus approprié » (*Le tournant dans la pensée de Martin Heidegger*, p. 94 n). Il devient ainsi possible d'affirmer que « la subjectivité n'avait pas été entièrement délaissée dans *Être et temps* » (*op. cit.*, p. 95). Mais ces développements ne font pas appel à la structure propre du *Dasein* et la notion d'*Erschlossenheit* n'est pas analysée. Le verdict tombe ainsi sans être accompagné d'une analyse structurelle précise ni d'une référence à la chose même, ce qui présente un inconvénient quand l'auteur affirme le contraire et que la structure du *Dasein* est reconnue par d'autres commentateurs, heideggeriens ou non (dont J. Benoist, R. Brague, J.-F. Courtine, J. Greisch...), comme dépassant tout concept de subjecti(vi)té. L'argument du participe présent, bien qu'intéressant, ne peut se montrer déterminant puisque l'aspect fondamental du tournant opéré par la pensée consiste précisément à *demeurer* dans l'acte de dessaisissement de la subjectivité : le Tournant n'a pas lieu une fois pour toutes, mais est mis en relation de proximité avec la tâche (permanente) de la pensée (cf. *Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens*, in ZSD, p. 61-80, et *Die Kehre*, in GA 79, p. 68-77 ; deux textes repris sous un même titre : *La fin de la philosophie et le Tournant*, in Q III et IV, p. 277-322). Il y a tournant dès que la pensée s'ouvre à ce à quoi elle est ouverte de manière impensée. Heidegger peut donc utiliser un participe présent puisque le sens du Tournant, de même que celui de la réduction phénoménologique husserlienne, est d'être continuellement mis en œuvre par le soi recherchant l'origine de son déploiement.

2. GA 66, p. 136 : « *Nicht mehr neuzeitlich : Subjekt – Objekt, sondern Da-sein – Seyn. [...] Subjekt – Objekt : hier ist der Mensch in die Szene gesetzt und gesichert im Betreiben seiner Sicherheit. Da-sein – Seyn : hier ist der Mensch aufs Spiel gesetzt als Wächter des Fragwürdigsten* ».

pensée à la structure de son essence abyssale, puisqu'elle situe le soi en relation avec l'être et le définit comme *Seinsverständnis*. Heidegger affirme ainsi que déjà, « au cri de « Être et Temps », nous avons risqué le saut dans l'abîme »¹. L'analytique, précisent les *Anfangsgründe*, est : « 1 / une analytique du *Dasein* et 2 / une analytique de la *temporalitas* de l'être. Cette analytique temporelle correspond au tournant (*Kehre*), en vertu duquel l'ontologie elle-même rétrocede explicitement vers l'ontique métaphysique dans laquelle elle se tient depuis toujours dissimulée de façon non explicite »² ; autrement dit, l'analytique consiste bien à rétroceder jusqu'à la mise en lumière de la possibilité cachée par laquelle se constitue le déploiement de tout étant et, partant, de toute théorie ontique – c'est-à-dire, et comme nous l'avons vu, de toute théorie plaçant au principe la structure de la subjectité. Animée d'une telle tâche et se situant d'emblée en elle, l'analytique se définit précisément comme une phase du Tournant lui-même : le soi n'y est pas conçu selon un modèle ontique écarté dès le début, modèle qui seul peut mettre au principe une morphologie subjectale. « En tant qu'un premier chemin [s'exprimant] à partir du fond »³, et en tant que « réelle mise en vigueur de la question de l'être »⁴, *Sein und Zeit* est déjà situé dans le Tournant.

Dans une lettre particulièrement éloquente de 1932 à Hannah Arendt⁵, Heidegger se plaint de l'incompréhension à laquelle se heurte *Sein und Zeit* que l'on ne veut pas seulement réduire à un banal existentialisme, mais dont on méconnaît surtout le plus important : son horizon ontologique. L'œuvre de 1927 est explicitement située dans une perspective ontologique, et l'introduction ne cesse d'établir que c'est de l'être comme tel, dont il est constitué exclusive proximité, que le *Dasein* tire ses propres structures ainsi que tous les comportements qui vont être décrits ensuite. Que l'on retire cette perspective, qui est précisément celle du Tournant, et *Sein und Zeit* serait un livre sans relief, passant en revue, en un langage inexplicablement et inutilement difficile, des figures

1. GA 31, p. 115.

2. GA 26, p. 201.

3. GA 66, p. 413.

4. *Ibid.*

5. H. ARENDT-M. HEIDEGGER, *Briefe und andere Zeugnisse 1925 bis 1975*, Klostermann, Francfort, 1998 ; *Lettres de 1925 à 1975 et autres documents*, trad. P. David, Gallimard, 2001.

comportementales dont l'exégèse ou le détail laisserait à désirer. Si le but que se donne une lecture de *Sein und Zeit* est de repérer la singularité de plis psychologiques expressément humains ou de relever la série des existentiels en vue de se laisser griser par le côté pittoresque d'un langage particulier, alors la beauté des développements de Kierkegaard remplira mieux ce désir esthétique. Mais il ne s'agit nullement de ce genre de propos dans *Sein und Zeit*, et les descriptions de l'angoisse, du souci, de l'être-à-la-mort, etc., sont toujours replacées, même insensiblement, sous l'angle de l'être auquel le *Dasein* se rapporte sans pouvoir le saisir. L'œuvre de 1927 entend non pas décrire mais montrer le *Dasein* en son existentialité : les existentiels ne sont pas des morphologies de conscience, mais les structures qui naissent de la confrontation radicalement antéprédicative de l'être-homme et de l'être, ce pour quoi la réalité humaine est désignée comme se situant *dans* le *Dasein*.

Sur le statut de *Sein und Zeit* et son inscription dans le Tournant qu'implique déjà toute pensée de l'homme comme précompréhension de l'être, on peut ainsi mettre en évidence le syllogisme suivant : l'analytique existentielle et son concept fondamental, à savoir l'existentialité, qui nomme l'être-au-dehors d'une réalité humaine qui existe en relation avec l'être, n'ont par essence rien de descriptif ; or *Sein und Zeit* est manifestement descriptif ; donc cette description est celle des différentes structures qu'engendre la proximité de l'être à l'être-homme. La grande innovation de la partie publiée de *Sein und Zeit* est d'expliquer les comportements par la présence (plus qu'intime : conditionnante) de l'être à l'homme. Quand l'herméneutique a pour base l'être, elle n'est plus seulement herméneutique mais analyse du résultat qu'est la relation à l'être constitutive pour l'homme, analyse de l'existence, analytique existentielle. *Sein und Zeit* tel qu'il a été publié, c'est-à-dire inachevé aux deux tiers, n'est pas une herméneutique de la vie facticielle, mais une analytique de l'existentialité de cet être qui existe, autrement dit de la compréhension d'être elle-même. *Sein und Zeit* déploie ce que contient la possibilité de comprendre « être », et on peut raisonnablement imaginer que la rédaction d'aucune de ses pages n'eût été possible sans l'horizon du Tournant au sein duquel se meut nécessairement et par définition toute analytique existentielle. Il n'y a pas de « rattachement » à l'être qui serait postérieur à *Sein und Zeit*, puisque aucune analytique existentielle n'est possible sans cet attachement préalable. Le mot « existentiel » est employé

pour signifier l'interrogation sur l'existentialité de l'existence propre au *Dasein*. Ainsi, toute description de l'existence étant, dans *Sein und Zeit*, existentielle, chacune revêt une signification ontologique, autrement dit chacune est explicable en relation avec l'être. C'est ce qu'il ne faut pas perdre de vue lors de toute explicitation des concepts fondamentaux de *Sein und Zeit* – quitte à compléter ce que Heidegger ne dit pas mais avait assurément à l'esprit, sinon le mot « existentiel » n'aurait tout simplement pu se trouver sous sa plume. Car l'existentiel se situe sur le plan ontologique, l'existentiel sur le plan ontique. L'existentiel, c'est la description des états de l'existence sans relation à leur possibilité ni à leur fond d'être. Mais Heidegger, prenant pour point de départ la définition de l'être-homme comme *Dasein*, comme « là-être » c'est-à-dire comme *précompréhension d'être ou préhension par l'être*, ne peut qu'adjoindre aux traditionnelles descriptions existentielles une portée ontologique. L'initiative est pensée depuis le début comme appartenant à l'être, et l'analytique se présente en toutes lettres comme « préparatoire ». Qu'il y ait eu par la suite des difficultés *contingentes* de formulation sur le chemin (les seules que mentionne Heidegger) n'entre pas en ligne de compte s'il s'agit de demander où se situe *Sein und Zeit* par rapport au Tournant. L'être est à l'initiative de l'émergence du *Dasein* (même si le *Dasein* est nécessaire à l'émergence de l'être en tant qu'être et à la percée de soi comme tel au cœur de l'étant – cette percée étant précisément le *Dasein*), comme le montre une note marginale du cours sur *Le Sophiste* de Platon : « À l'être appartient une compréhension d'être »¹. Un existentiel comme celui de la mienneté (*Jemeinigkeit*) est ainsi dès *Sein und Zeit* rapporté à l'être lui-même et non à l'étant-homme ou à l'ego.

L'inachèvement de *Sein und Zeit* ne représente qu'un minime empêchement si l'on veut bien considérer avec Heidegger lui-même que l'accomplissement, l'achèvement ou la reprise du chemin ouvert par cette œuvre fait l'objet de trente-cinq années de travail et est explicitement présent dans le titre du texte de 1962. Il est capital de souligner cette continuité : si celle-ci a des limites, elles sont contingentes, et ce qui unit les deux textes est plus important que ce qui les sépare. Peut-être est-il aujourd'hui temps, après tant de remarques tendant à souligner l'éventuelle rupture interne de la

1. GA 19, p. 482 ; PS, p. 454.

pensée heideggerienne, de mettre en évidence la cohérence de cette pensée, non pour affirmer l'absence de ruptures dans son développement – qui pourrait en effet nier les inflexions lexicales et conceptuelles du *Denkweg* ? – mais pour souligner l'unité de leur devenir : progressant vers le fondement, désireux de replacer l'être-homme dans ce vers quoi font signes tous les comportements décrits par l'analytique existentielle, Heidegger laisse être ce que le soi est montré laisser être en sa structure intime ; Heidegger libère l'ipséité, et le projet (*Entwurf*) du soi vers l'étant en son être apparaît proprement issu (*Ent*) du jet (*Wurf*) initial de l'être¹. Cette cohérence, l'auteur l'a toujours soulignée, et il n'y a pas lieu – à moins de vouloir faire l'économie du dégagement de cette cohérence, travail certes plus exigeant que celui de relever d'hypothétiques failles ou discontinuités – de s'acharner à découvrir les motifs d'un revirement qui n'existe pas. Le chemin est inauguré par *Sein und Zeit* et *Zeit und Sein* marque son accomplissement dans la pensée de l'*Ereignis*. La *Kehre* est la consistance même de la terre de ce chemin, et on ne voit pas au nom de quel motif autre qu'extérieur à la Chose même, cette installation dans la vérité de l'être pourrait servir de prétexte à la mise en cause de la cohérence du tout. Contester une telle cohérence est d'autant plus curieux que Heidegger est par excellence le penseur d'une seule *Sache* ou d'une seule question. On rétorquera qu'il y a pu apporter plusieurs réponses ; mais, d'une part, cela est manifestement inexact (la suite le montrera suffisamment) : il y a bien plusieurs sentiers mais pas plusieurs « réponses » ; et d'autre part, c'est oublier que la question de l'être est en elle-même la réponse : elle est la présence du mystère de l'être à la pensée, ce qui constitue l'incontestable invariant et l'indéniable cohérence du penser heideggerien que nul « détournement » interprétatif de la pensée de la *Kehre* ne saurait mettre en doute. L'analytique existentielle devait s'achever par la section « Temps et être » ; c'est l'installation de la pensée dans l'être, installation correspondant à la *Kehre*, qui permet d'aboutir à la reprise intégrale de l'ipséité dans son origine. Comme l'écrit Heidegger en marge de son exemplaire de *Sein und Zeit* et à côté du titre « Temps

1. GA 9, p. 337 ; Q III et IV, p. 96 : « Ce projet est dans son essence un projet jeté. Ce qui jette dans le projeter n'est pas l'homme, mais l'être lui-même qui destine l'homme à l'ek-sistence du *Da-sein* comme à son essence. Ce destin advient comme l'éclaircie (*Lichtung*) de l'être ».

et être » : « *Die Umkehr in die Herkunft. Das An-wesen aus dieser Herkunft* » ; « Le retour dans l'origine. Le déploiement à partir de cette origine »¹. Par la *Kehre*, le *Dasein* plonge dans son être, après que sa propre structure a désigné l'être comme son fond. Et il n'y a pas plusieurs tournants mais un Tournant général qui est la pensée heideggerienne dans son ensemble et qui prend différentes formes – de plus en plus radicales et de plus en plus élaborées linguistiquement – d'abandon de soi du soi au déploiement de l'être.

La situation de la *Kehre* est parfaitement résumée par ce texte d'Otto Pöggeler : « *Être et Temps*, dans sa disposition globale, vise à ce tournant où la pensée à partir de la temporalité du temps, se tourne vers le temps comme ouverture, comme sens ou vérité de l'être. Cependant au moment où Heidegger, sortant des préparatifs, parvenait à formuler sa question de la façon la plus expresse, il lui manqua un langage suffisant pour formuler sa préoccupation. Aussi interrompit-il sa tentative. Comme seuls les deux premiers chapitres de *Être et Temps* furent publiés, surgit le malentendu qui faisait du Tournant un revirement menant d'une position antérieure (une philosophie de l'existence) à une position élaborée plus tard (une histoire de l'être). Mais un coup d'œil sur le chemin de pensée de Heidegger fait voir nettement que même la partie publiée de *Être et Temps* est déjà pensée à partir de la considération, où le Tournant est déjà présent, de la relation de l'être à l'étant ou bien de l'étant à l'être. En outre, l'œuvre elle-même montre que dès le début l'existence n'entre en jeu qu'à partir d'une pensée du tournant : *Être et Temps* commence par une exposition de la question sur le sens de l'être ; sans cesse est donnée l'indication que l'analytique du *Dasein* est sur la voie d'une détermination du sens de l'être, présuppose déjà à proprement parler une détermination de ce sens, et introduit donc dans un « cercle ». L'accomplissement du Tournant n'est pas le revirement vers une nouvelle « position » mais le retour vers le point de départ et la rentrée dans le fondement sur lequel repose depuis le début tout le cercle de la pensée »².

On demeure ainsi et en fin de compte frappé de la profonde continuité d'une pensée qui n'hésite pas à changer de point de vue et à approfondir à chaque fois ce qu'elle a déjà acquis, afin de revenir de toujours plus profond vers cet acquis et de l'éclairer d'un jour

1. GA 2, p. 53.

2. *Cahier de l'Herne*, p. 246-247.

nouveau. Il y a un cercle de détermination réciproque de l'être et du soi ; le langage s'y heurte continuellement comme le manifeste la nécessité pour Heidegger de reformuler à chaque fois l'un et l'autre sous une nouvelle lumière, de changer les noms et de chercher toujours une nouvelle appellation. Ce cercle, qui est celui de l'appropriation réciproque du soi et de sa structure ontologique, n'est pas seulement un cercle herméneutique, mais un cercle ontologique ; il n'est cercle herméneutique que dans la mesure où le terme « herméneutique » n'est pas entendu en un sens exclusivement méthodologique ni ne signifie une méthode d'interprétation, mais exprime l'interprétation et la compréhension elles-mêmes en leur essence, autrement dit comme provenant de l'être même, la compréhension d'être étant définie, dans *Unterwegs zur Sprache*, comme le messenger même de l'être¹ ; en ce cas, le terme « herméneutique » insiste sur la nécessité de la circularité de ce qui en son être est circulaire. Heidegger évoque lui-même la distinction entre le Heidegger soucieux du *Dasein* et le Heidegger soucieux de l'être, et affirme que « la distinction entre Heidegger I et Heidegger II est justifiée à la seule condition que l'on prenne garde à ceci : ce n'est qu'à partir de ce qui est pensé en I qu'est seulement accessible ce qui est à penser en II, mais le I ne devient possible que s'il est contenu en II »². Ce cercle est celui de l'être lui-même comme *Er-eignis*, c'est-à-dire co-appartenance du soi et de l'être. Grâce à la pensée qui se tourne vers son fond, grâce au *Dasein* qui libère la décision pour la structure prépotente dont il a découvert qu'elle le gouvernait, le détour permanent mis en œuvre par la *Kehre* est pour le soi la condition nécessaire afin de revenir à son origine propre, c'est-à-dire à soi-même en vérité. Le détour par l'élément d'étrangeté qu'est l'être et dont *Sein und Zeit* fait apparaître la réaction à la fois brumeuse, énigmatique mais certaine, ce détour est pour Heidegger la seule manière de revenir au sol natal par une paradoxale habitation de cette étrangeté constitutive et constitutrice. « Revenir à la terre natale [*Heimischwerden*] est une traversée de l'étrangèreté et une explication avec celle-ci. L'élément étranger en sa vérité, à travers lequel chemine la traversée propre au retour [*Heimkehr*], n'est pas un quelconque étranger au sens du non-propre [*Nicht-Eigenen*] purement indéterminé. Ce qui a rapport au

1. GA 12, p. 115 ; AP, p. 115.

2. « Lettre au R. P. Richardson », Q III et IV, p. 348.

retour, c'est-à-dire l'étranger qui se tient avec lui, est l'origine du retour et constitue l'initial déployé du propre [*Eigenen*] et du natal [*Heimischen*] »¹. Le soi se quitte lui-même et se livre à cet être, dont il sait qu'il le déploie sans encore savoir comment, en ayant l'assurance qu'au terme de la traversée le déploiement propre de l'être le reprendra en son cœur d'une manière ou d'une autre puisqu'il l'a toujours déjà repris : le soi montre l'être comme le déployant, il faut donc se laisser être dans l'être pour savoir comment l'être constitue pour le soi l'origine de son ek-sistence.

La *Kehre* n'a pas lieu à tel ou tel moment de l'évolution du penseur. S'il y a bien une date ou plutôt une période à laquelle le mouvement s'amorce, celle-ci n'est pas l'essentiel, puisque la *Kehre* a lieu plus fondamentalement à chaque instant où la pensée, suivant d'elle-même le mouvement porté par elle-même, le mouvement porté par la monstration du lieu qu'elle comprend être son site, et comprenant ainsi le temps qui l'ouvre comme l'ouverture de l'être même en qui elle est jetée, choisit d'y élire domicile. La *Kehre* advient à chaque fois que l'être est souligné en sa prépotence, à chaque fois que le soi, conscient de la non-maîtrise absolue en laquelle il se tient vis-à-vis de son propre fond, se remet à ce qu'il sait être son origine. La question du Tournant est ainsi résolue par la structure du soi lui-même : le Tournant prolonge la façon dont cette structure s'avère.

Par conséquent, si Heidegger avait directement enchaîné sur la section « Temps et être » après l'analytique du *Dasein*, son propre but aurait été contredit. L'être aurait été utilisé comme fondement du soi sans plus, et donc instrumentalisé en vue de donner une assurance et une certitude au soi. Le soi eût bien été défini comme rapport à l'être, mais ce rapport à l'être serait devenu rapport à un *asylum ignorantiae* dont on se serait seulement servi comme d'un outil, pour alimenter une théorie du soi, et non pour déterminer le soi en son être, c'est-à-dire dans l'être. Pour saisir l'être du soi comme soi se situant dans l'être, il est naturel de déterminer le sol sur lequel on veut l'asseoir. Ce fond doit être mis en relief pour lui-même et non uniquement en vue de fonder un soi en sa certitude. Le détour par l'être est absolument nécessaire à une détermination de la structure du soi en sa vérité. Le soi est ouverture, il doit rester

1. GA 53, p. 67.

ouvert pour pouvoir être celui qu'il est et phénoménaliser un étant ; or, glisser directement du soi à l'être afin de saisir le soi, c'est risquer de retomber dans la métaphysique de la subjectivité. Et ce risque est tout proche lorsque Heidegger croit pouvoir parler de l'être directement en rapport avec le soi, sans faire auparavant l'épreuve des dimensions ontologique et historique (ou destinale) de l'être en sa vérité ; le défaut structurel de cette démarche est immédiatement révélé par l'intention de faire précéder l'analyse historique par « Temps et être ». Heidegger a lui-même vu que cet agencement pouvait faire croire qu'il estimait pouvoir disposer de l'être afin d'établir une théorie du soi en tant que soi fermé sur soi, l'être devenant alors le moyen-terme menant du soi au soi. Ce danger lui est précisément apparu, comme il l'avoue lui-même, alors que la troisième section était sous presse et qu'il avait établi un dialogue avec Jaspers : ce dernier servit de révélateur de la philosophie existentielle et subjectiviste avec laquelle il ne fallait absolument pas que *Sein und Zeit* se confondît. Demeurer fidèle à la problématique de l'être en tant qu'être, c'était dès lors empêcher que l'on pût croire à une méthode qui eût utilisé l'être avant de le déterminer en sa dispensation historique. D'où la nécessité pour Heidegger de se placer sous l'exigence véritable de la question « Temps et être » afin de souligner la prédominance de l'être et de considérer cette question comme un aboutissement qui résulterait de la nécessité du saut dans l'être. « La pensée du tournant est dans ma propre pensée *le* virage. Mais ce virage ne s'effectue pas sur la base de la modification d'un point de vue, ou même de l'abandon de la problématique de *Être et Temps*. La pensée du tournant provient de ce que je suis demeuré fidèle à la « question » qui était à penser dans *Être et Temps*, c'est-à-dire que j'ai questionné dans la perspective indiquée, dès *Être et Temps*, sous la rubrique « Temps et être » »¹.

La section « Temps et être » ne nous apparaît plus ainsi comme une section simplement mitoyenne ou inscrite dans l'analytique préparatoire fondamentale du *Dasein*, mais elle apparaît comme la finalité régulatrice du chemin de pensée, comme ce qui *doit* être élaboré. Et elle ne sera élaborée que sur la base du détour, du saut dans la pensée essentielle, qu'elle exige et dirige. Entre le soi et l'être, aucun glissement possible, mais seulement un saut. Pourquoi ? Uniquement parce que le soi ne doit pas être la mesure à

1. « Lettre au R. P. Richardson », Q III et IV, p. 345.

l'aune de laquelle se produit la détermination de son être. Heidegger ne cesse d'affirmer que l'être d'un étant n'est jamais du genre de cet étant. Glisser du soi à son être, ce serait garder le soi comme ce qui donne la mesure. Il ne s'agit donc pas dans le saut d'un sacrifice de l'intellect, mais d'une conséquence ontologique. Seul le saut est requis pour que soit atteinte une réelle pensée de la structure du soi. Si le soi doit être fondé en son être, cet être le domine, le conditionne, le rend possible et le déploie : c'est là une conséquence facile à penser mais difficile à mettre en œuvre, car il est malaisé de s'y résoudre : les intentions des diverses philosophies sont toujours les meilleures, mais pour Heidegger les démarches ne sont pas à la mesure de ces intentions à la radicalité desquelles elles obéissent rarement. Or, « si l'homme ne s'installe pas d'abord lui-même et en premier lieu dans son espace essentiel et n'y prend pas demeure, l'homme n'est capable de rien d'essentiel »¹. Si le soi a sa structure dans l'être qui seul le possibilise en son être-ouvert, il convient de sauter en cet être, non pas seulement en intention, mais véritablement à corps perdu. C'est le même genre de radicalité que celle que l'on trouve chez Hegel, pour lequel aucune pensée de l'essence n'est possible sans un abandon total à ce dont il est question².

Ne pas opérer le saut propre au Tournant, c'est succomber à la tentation de l'affairement propre à la philosophie scolaire, demeurer centré sur une analytique qui finira par tourner à vide à force de ne pas se tourner vers l'être dont sa possibilité émerge. Le Tournant est pour la philosophie le moment de la tentation de ne pas s'enfoncer dans ce qu'elle a reconnu être le fond du déploiement de la structure du soi ; succomber à cette tentation équivaut à faire de la pensée une activité sans enjeu ni sol. Avancer dans la pensée de l'origine de l'ipséité est nécessairement pénétrer dans ce que le soi désigne de lui-même au terme de l'analytique comme son fond le plus propre, bien qu'encore inconnu. Il est nécessaire d'aller du soi à l'être pour pouvoir, en revenant de l'être au soi, ressaisir l'ipséité à partir du déploiement de son origine ; ce qui constitue le cercle herméneutique au sein duquel le soi qui ne peut se posséder à partir de soi-même, doit évoluer en un aller et retour permanent afin de saisir son sol propre et le sens de son déploiement. « Je ne peux pas

1. GA 79, p. 70 ; Q III et IV, p. 312.

2. Cf. HEGEL, *Préface de la Phénoménologie de l'Esprit*, éd. B. Bourgeois, p. 133.

simplement me contempler moi-même et ensuite être révélé à moi-même. Je suis caché à moi-même. [...] Je ne puis jamais invoquer un moment qui soit pour ainsi dire arrêté, où je me suis apparemment pénétré moi-même. L'instant suivant peut déjà provoquer ma chute et me révéler comme quelqu'un de tout autre. C'est pourquoi la possession de moi-même, à supposer qu'elle puisse être accomplie, n'est toujours, dans la tendance et la direction de cette vie, qu'un aller et retour »¹. Il faut, par conséquent, que les moments où le soi ne maîtrise plus son destin soient orientés vers le seul destin assuré : celui de la donation qu'est l'être. Le Tournant est cette installation dans le mystère nocturne qui évite au soi l'errance en soi-même et la chute dans la ténèbre : mieux vaut la nuit où le jour peut encore s'ouvrir même de manière immaîtrisable et inconnue, que la ténèbre où plus rien n'est possible.

Ce qui se fait jour dans le soi comme sa structure essentielle doit être retrouvé au terme de l'écoute de la Parole de l'être. Si le saut dans le fond n'est pas opéré et pratiqué de manière complète, on sera encore et toujours retenu dans et par le dérivé. Le *principe* de l'ipséité n'est possible que par un *saut* dans son être ; c'est le double sens du mot « *Satz* » dont Heidegger nous rappelle, dans *Der Satz vom Grund*, qu'il signifie à la fois principe et saut. Obtenir un principe lui-même non principié, c'est-à-dire à qui toute vérité est remise sans que lui-même soit dépendant de rien d'autre, bref avoir un principe qui est véritablement principe, autrement dit fondant et non-fondé, c'est rechercher un sans-fond et faire ainsi l'épreuve d'un non-maîtrisable ; c'est donc sauter dans ce qui est susceptible de constituer ce principe. La pensée commune voudrait un principe sans la primauté du principe, un principe sans nécessité d'un saut, un principe derrière lequel on pourrait passer afin de le saisir lors même que la vérité du principe est d'être sans fond, un principe qui dispenserait de toute exigence, un principe sans prépotence (contradiction dans les termes), bref, un principe instrumental et maniable pour une subjectivité dominatrice dont la volonté de volonté n'est qu'un désir de réduction de l'altérité du donné. Mais que serait donc un principe qui ne dominerait pas toute chose, que serait un principe qui ne provoquerait pour le soi aucun effroi, autrement dit un principe auquel il ne serait point soumis ? Ce ne serait en rien un principe, mais un simple instrument de domination de l'étant en

1. GA 60, p. 216-217.

son entier, « l'étant suprême » de cette métaphysique ontothéologique qui subsume la totalité de l'étant sous l'autorité d'un unique concept englobant.

Il n'y a de principe (*Satz*) que si un saut (*Satz*) est pratiqué, que si sa prépotence est éprouvée ; et c'est bien cela que l'on demande à un principe, à savoir de fonder non seulement l'étant mais également le soi. Un principe suprême, en sa structure, est ce qui n'est pas principié, ce qui fonde et n'est pas lui-même fondé ; c'est donc le sans-fond. Un tel principe véritablement principiel, fond qui est lui-même sans fond, qui ne peut être ramené à rien et qu'on ne saurait faire dériver de quoi que ce soit de sous-jacent ou de maîtrisable, un tel *Grund*, c'est le sans-fond ou abîme de l'être, l'*Ab-Grund*, le fond qui est loin (*Ab*) de tout fond (*Grund*), c'est-à-dire qui ne peut être réduit à aucune des images rassurantes que l'on voudrait se faire de lui. Ce *Grund* est véritablement sans fond, sans représentation, sombre, et indéterminable selon les schémas de ce qu'il détermine. Le sujet est toujours porté à minimiser la prépotence d'un principe et à se placer lui-même au centre, mais si le principe est véritablement premier, s'il est véritablement originaire, il nous précède de toujours, et le saut de ce qu'il fonde à lui-même est ainsi toujours requis, sans que rien soit donc emprunté au dérivé pour revenir à l'origine. Affirmer d'un principe : « il est ceci, il est cela », c'est le mettre à distance afin de désarmer la menace de son inquiétante domination, et afin d'atténuer sa prépotence et son autorité en lui attribuant des atours familiers ; mais c'est un réflexe spéculativement inconséquent puisqu'il revient à fonder, rien qu'en le nommant, le fond sur ce qu'il fonde : toute représentation provenant du fond et étant rendue possible par lui, tenter une représentation de ce fond, c'est prendre le dérivé pour l'originaire. C'est également confondre fond et fondement : le fond (*Grund*) reste prépotent, mais le fondement, c'est le *fundamentum*, c'est-à-dire ce qui est fondé...

Le fondement est donc le toujours déjà fondé, là où pour la pensée traditionnelle il demeure ce qu'il fonde. C'est précisément l'ambiguïté de ce mot qui, impensé, régit la métaphysique traditionnelle : pour la métaphysique, qui se trahit elle-même en sa structure par l'emploi de ce terme, le fondement est précisément ce qui est pris pour fonder alors qu'il est toujours préalablement fondé par autre chose – et donc toujours arbitrairement présupposé –, cette autre chose qui fonde le fondement à devenir fondement étant précisément

le sujet et sa volonté de clarté, issue de sa volonté de possession et de domination de l'étant en son ensemble. Nous sommes donc en pleine pétition de principe : le fondement est fondement parce que répondant au désir de la préoccupation, parce qu'apparaissant en une clarté suffisante pour masquer la prépotence et l'étrangeté du fond en l'affublant de divers noms qui sont autant de manières de se mettre à l'abri de cette inquiétante étrangeté. Bref : pour Heidegger, pas de principe sans saut, le saut étant le seul moyen de souligner la prépotence inhérente à tout principe, de souligner également la conscience que nous avons de sa précédence. *Le saut est le seul moyen pour le principe de ne pas déchoir au rang de sa pétition. Le Satz se doit d'être ce qu'il est.* Advient un moment où le mouvement de balancier entre être et soi du cercle herméneutique, à la faveur de l'un de ses balancements, doit, en oubliant toute assise ontique, séjourner dans ce silence qui déverse le monde et l'offre au regard de l'homme, afin que l'ombre coulant au fond du soi accueille et réponde l'ombre originelle qui structurellement la traverse : « de tes doigts les plus lents détache / du silence les pétales / en te cachant de ta mémoire / froisse-les pour en confier l'odeur / au soir qui tourbillonne en toi »¹.

Si l'ipséité n'est pas un soi, en ce qu'elle n'est pas au soi, alors il convient de prendre pour point de départ cette essence non ipséique du soi pour revenir ensuite au soi. Se replier sur le soi pour y trouver son être, alors que le soi ne cesse de faire signe vers un ailleurs auquel il est ouvert et dont il est l'ouvert (manifestant par là qu'il ne contient pas en soi son principe de déploiement), demeurer centré sur le soi, autrement dit éviter la poursuite du Tournant, constitue pour la pensée le plus grand péril. La prise en garde et l'inquiétude concernant l'origine du soi, sont l'ouverture de la question mais également la possibilité de son effondrement. Cette *Bekümmernung* est à double tranchant : elle peut vouloir faire cesser trop vite l'inquiétude devenue insupportable et s'enfermer ainsi dans une solution toute prête, ou continuer au contraire son cheminement vers son sol natal. Ainsi, « dans l'inquiète prise en considération [*Bekümmernung*] la plus extrême, la plus décidée et la plus pure concernant le soi, nous sommes menacés par la possibilité de la chute [*Sturz*] la plus abyssale et par la complète perte de soi [*Sichselbstverlieren*] (abyssale, parce que plus rien ne soutient le

1. J.-L. CHRÉTIEN, *Effractions brèves*, p. 50.

soi) »¹. La seule façon d'éviter l'abîme de ténèbre résultant d'une crispation sur soi du soi qui aboutirait à un isolement de l'essence de l'homme alors coupé de son fond, est d'assumer le saut dans *l'abîme nocturne* de l'être que la temporalité ek-statique du soi ne cesse de désigner comme ce en quoi toute ipséité, de manière certes encore inconnue, est néanmoins constatée avoir sa source structurale. Le soi subit alors une transformation de son rapport à soi-même, donc une transformation de soi-même puisqu'il est relation à soi par la possibilisation de l'être. Le saut du tournant s'avère en dernière instance comme devant donner lieu à une mutation de l'être-homme à partir de la mise en relief de son rapport essentiel à l'être, c'est-à-dire au fond, et simultanément à partir de la mise en relief de soi-même. La *Kehre* est *Wandlung* : toute pensée qui se tourne vers l'être et tourne dans l'être, mue, et accède à son propre. Elle est pour ainsi dire mutée et muée à l'intérieur de soi, car « l'être n'est jamais distant de nous puisqu'il est ce en quoi nous sommes transplantés »² ; bâtir, habiter et penser dans l'être, c'est pour le soi demeurer en soi à l'extérieur de soi, c'est-à-dire accéder pour le soi à son *Eigen* ; c'est pour le soi grandir à son origine propre et découvrir peu à peu l'être comme *Eigenen*. « S'aviser de l'être, c'est bien autre chose que tenter de hisser l'être jusqu'à la conscience. S'aviser de l'être, ce n'est aucunement se représenter vainement les vagues pensées que suscite, ou ne suscite pas, le « concept » d'« être ». Concevoir l'être, c'est concevoir le « fond ». Concevoir [*begreifen*] signifie ici « être pris ensemble avec » dans l'être et par l'être. En ce sens, concevoir [authentiquement] signifie toujours : mutation [*Wandlung*] de l'être-homme à partir de son rapport essentiel à l'être, ce qui suppose d'abord la disponibilité pour une telle mutation, qui suppose la mise en condition pour cette disponibilité, qui suppose à son tour une attention vigilante à cette mise en condition, laquelle suppose une impulsion pour cette mise en condition qui, elle, suppose une remémoration initiale de l'être »³. Cette remémoration qui franchit les étapes susdites consiste à se porter devant ce que *Sein und Zeit* a montré agir à tous les niveaux de notre vie ; elle consiste à laisser être une pensée qui laisse être l'être sans le permanent contact et la permanente proximité duquel

1. GA 60, p. 240.

2. GA 51, p. 102 ; CF, p. 133.

3. GA 51, p. 93 ; CF, p. 121-122.

la réalité humaine ne posséderait pas la structure existentielle qui est la sienne.

Il en résulte la *Wandlung* de la pensée, *Wandlung* que l'on peut considérer comme la vérité même de la *Kehre* ; la *Kehre* est en vérité l'action continuelle de toute pensée qui pense à partir de l'être et se laisse tourner en lui de sorte que le soi méditant est sans cesse renvoyé à l'être, puis de l'être à soi, ce va-et-vient opérant une succession de transfigurations de la pensée et de son langage – ce qu'est précisément la pensée heideggerienne. Comme le dit Pascal David en note à sa propre traduction de *Wandlung* par mutation : « *Wandlung* est un mot beaucoup plus mobile que « mutation ». Son origine est le verbe *wanton* qui, dans *wandeln*, *Wandlung*, dit au fréquentatif le fait de tourner. Ce que veut dire ici *Wandlung*, c'est un mouvement qui ne cesse plus, en somme une succession de métamorphoses ». ¹ En parlant du tournant de la pensée, la pensée heideggerienne se caractérise ainsi elle-même au plus haut point ; car elle est cette entreprise qui, depuis son commencement, n'a cessé de s'enfoncer dans l'être sur la base de ce que désigne le soi, puis de re-garder le soi sur la base des divers approfondissements et pénétrations au cœur de la vérité du mystère de l'être. La pensée heideggerienne ne cesse autrement dit de tourner dans le « cercle herméneutique », et cette décision méthodologique rejoint un état de fait ontologique. La *Wandlung* propre à la pensée de Heidegger, ces continuelles reformulations et ces multiples approches toujours orientées vers un même site, sont l'adaptation du penser aux injonctions que l'expérience de la pensée apprend progressivement et rigoureusement à entendre en se vouant elle-même à la dictée de la Chose même. La *Kehre* qualifie l'ensemble de la méthode. Ce « Tournant », qui est apparu maintes fois comme un facteur d'incohérence ou comme la scission de la philosophie de Heidegger, est en réalité, en tant que constant abandon de la pensée à la Chose et progression continue vers le fond, l'exigence ontologiquement et méthodologiquement fondamentale qui donne sa cohésion à l'ensemble du *Denkweg* : car le *Denkweg* est bien une *unique attention* à ce qui est « dicté par la ruche de l'être » ², et cette attention, sans laquelle ni *Sein und Zeit* ni la découverte du *Dasein* n'auraient été possibles, est précisément la *Kehre*, à l'œuvre

1. CF, p. 122 n.

2. GA 5, p. 373 ; Ch., p. 449.

depuis le commencement comme le geste fondamental du penser heideggerien.

Notre première section nous a conduit à la nécessité, inscrite dans la dynamique même de l'ipséité, d'un saut, elle nous a mené à la nécessité d'ancrer la pensée dans l'élément désigné en son propre mouvement par le soi comme son fond. Nous ne faisons désormais que suivre les dernières conséquences de ce que nous avons établi jusqu'à présent. L'analyse du soi en tant que soi nous conduit d'elle-même vers l'être comme origine de l'ipséité ; c'est de cette origine que nous devons donc nous soucier. L'ipséité à l'œuvre dans l'homme porte en elle-même la *Kehre* : c'est en suivant l'impulsion de cette dernière que le soi pourra retrouver sa patrie et établir sa demeure dans la donation de l'être. Pour continuer de penser, il doit sauter dans l'origine, mais ce saut est commandé par sa structure et coïncide avec sa propre essence : en accomplissant le saut dans l'Autre, il ne fait donc que se prolonger. En se quittant soi-même, le soi qui accomplit le saut retourne où il est déjà : « Ce saut qui nous fait quitter le fond, où nous fait-il retomber ? Est-ce dans un abîme ? Oui, certes, aussi longtemps que nous nous bornons à nous représenter le saut de l'extérieur, ce que nous faisons dans la perspective métaphysique. Non, si nous sautons vraiment et nous laissons aller. Aller où ? Là où nous sommes déjà admis : dans l'appartenance à l'être »¹. La confrontation à cet abîme qui semble d'abord muet est une étape, et à celui qui saute réellement, la co-appartenance du soi et de l'être apparaît en vérité. « Pareil saut est la soudaineté abrupte du retour à son propre [*Einkehr*], retour qui, sans intermédiaire, donne accès à cette même appartenance qui est la première chose à pouvoir nous faire appréhender un rapport mutuel de l'homme et de l'être et rendre ainsi visible leur constellation. Le saut est l'arrivée subite dans le domaine à partir duquel l'homme et l'être se sont, depuis toujours, déjà atteints l'un l'autre en leur essence : c'est en effet par la vertu d'un seul et même don que tous deux sont ap-propriés l'un à l'autre »². Ce domaine d'appartenance mutuelle, c'est l'*Ereignis*, le milieu où être et homme sont tournés l'un vers l'autre sous l'initiative de l'être et tous deux co-propriés au sein d'un Même. C'est cet élément fondamental que la *Kehre* et le saut qui lui est lié sont destinés à mettre en évidence. En s'enfonçant

1. *IuD*, p. 20 ; Q I et II, p. 266.

2. *Ibid.*, p. 20-21 ; Q I et II, p. 266-267.

dans le saut de la *Kehre*, « il ne s'agit ni de combattre le rationalisme, ni davantage de prendre parti en faveur de l'irrationalisme, mais exclusivement de rendre possible une interprétation plus radicale de la transcendance, de la compréhension de l'être »¹. Par ce saut, le soi s'installe en son propre, en son *Eigen*, qui peu à peu s'ouvre à l'endurance de la pensée. Le Tournant est l'écoute endurente qui progresse vers l'origine dans une immobilité patiente qui se laisse dire l'in-stance du soi dans l'origine : « Cette écoute qui tient ferme commence alors seulement à apprendre que là, c'est un être originaire qui règne. L'écoute qui tient ferme se met à entendre l'origine entravée comme telle. L'écoute qui tient ferme « met » ainsi pour la première fois en avant cela qui a lieu en propre »². Car le séjour authentique de l'ipséité se dévoile à la pensée qui, assumant sa *Kehre* et les vertiges douloureux mais provisoires liés à l'abandon des rassurantes architectures ontiques, prend la décision de reconduire sa propre ouverture existentielle et de se laisser porter par l'Inconnu : « Prêtant le flanc, le dos, la tête et la poitrine / À tous les dards de l'Inconnu qui m'avoisine / Je vais posant les pieds sur un sol nuageux / Où mes yeux ne voient pas les empreintes de Dieu / Et ne laisse après moi qu'un reste de vertige / Qui difficilement au loin se cicatrise »³.

Nous nous sommes tout d'abord élevés du moi jusqu'au soi pour en montrer l'essence temporelle et non subjective. Et cela nous amène alors vers notre présent projet : faire le saut dans cette essence pour revenir à la nécessité ontologique du soi dans l'économie de cette universelle dispensation dont le soi s'est révélé tributaire. On ne saurait accéder à l'être du soi, qui est l'être même en direction duquel le soi transcende, à partir du soi lui-même, à partir du soi qui doit être précisément fondé par cet être, ce dernier ne lui empruntant dès lors aucun attribut. Le soi ne peut prétendre qu'à une seule chose : refléter en soi-même les guises fondamentales de l'être dont il est le *Da*, mais l'être lui-même est irréductible au *Da* qu'il produit et déploie. Le *Da* provient de l'être, et non l'être du *Da*, même si le *Da* est un accomplissement de la dispensation de l'être. Pour comprendre comment le soi est fondé, il faut sauter en ce fond du soi

1. GA 27, p. 320.

2. GA 39, p. 201.

3. SUPERVIELLE, *Le forçat innocent*, in *Œuvres poétiques complètes*, p. 263-264.

que la première section de notre ouvrage nous a appris être l'être, et saisir le soi d'après l'être, comme événement de l'être dont l'être est de répondre à l'être. La *Kehre*, c'est le saut dans la vérité de l'être, le saut que doit accomplir toute pensée du principe ; la décision, prise par le soi qui se sait *Da-Sein*, d'ausculter le constituant et consistant silence de l'être. C'est de cette façon que le soi, dont nous savons qu'il est pour Heidegger originellement et indiscutablement *Dasein*, peut parvenir à son propre. « Nous ne nous trouvons pas nous-mêmes en cédant à une quelconque présomption, ou à la pression des simples intérêts qui nous aiguillonnent. Nous nous trouvons nous-mêmes, bien plutôt, si nous parvenons à faire abstraction de toute crispation sur soi et de ce qui nous est individuel, pour prendre en vue ce qui longtemps nous a échappé »¹. Ce qui a longtemps échappé, c'est la constitution du soi comme *Dasein* ; celle-ci à présent dé-couverte, il faut en tirer, d'un même coup, les conséquences ontologiques et méthodologiques : « « con-cevoir » le fondement signifie ici pour nous, d'abord et avant tout, que nous sommes compris dans l'« essence » du fondement à partir du fondement lui-même, et qu'en notre savoir, nous sommes interpellés par lui. *Con-cevoir* s'annonce à nous comme un *être-compris dans l'« essence » du fondement* »².

Le cheminement de Heidegger, même s'il est évolutif, est d'une remarquable unité et d'une puissante cohérence³ : il s'agit – après avoir montré l'influence de sa prépotence au cœur même du soi – de donner toujours plus d'initiative à l'être. À partir d'une pensée du sujet comme rapport à l'être, on approfondit progressivement cette pensée du sujet comme *Dasein* en pensée du *Dasein* comme différence ontologique, puis en écoute de la parole de l'être comme différence. La compréhension d'être constitutive du soi est fondée sur la vérité de l'être lui-même. Ceci ne s'établit pas par preuves ou démarches discursives, mais par un abandon actif et progressif à la structure fondamentale. Nous voulons chercher la structure du soi : nous devons donc nous attendre à ce que cette structure nous domine. Nous ne pouvons plus dès lors nous rapporter à elle de

1. GA 51, p. 21 ; CF, p. 36.

2. *Ibid.*, p. 22 ; CF, p. 37.

3. GA 26, p. 199, p. 254 : Heidegger affirme la multiplicité possible des chemins, mais l'exigeante unité de l'être ou de la *Sache*. Une diversité de chemins n'est de toutes les façons envisageable que sous l'angle de l'irréductible unité de leur but.

manière déductive, mais seulement en nous soumettant à la manière dont elle se dispense à nous, afin d'écouter ce qui en nous est plus profond que nous et nous donne d'être. Le soi pénètre à présent dans ce qu'il a reconnu être son origine et qui est pourtant, comme absence totale de *Vorhandenheit*, la pure insaisissabilité : la *Kehre* s'enfonce dans la béance qui lui est destinée. Ce « programme » ne peut apparaître comme nouveau pour un Heidegger qui écrivait déjà en 1921 que la philosophie ne recherche ni ne met en avant une évidence première absolument indubitable, mais « doit précisément être comprise dans cette absence d'évidence et cet être-problématique [ou caractère problématique : *Fraglichkeit*] »¹. Affirmer que la *Fraglichkeit* est l'élément de la pensée et dire que la pensée est dès le commencement aux prises avec l'être comme avec son propre fond, c'est la même chose. Ainsi, la *Kehre* apparaît en 1921 sous la forme de cette pénétration nécessaire dans la *Fraglichkeit* comme horizon au sein duquel toute forme structurelle propre à la vie humaine peut trouver son site et son sens : il faut « se placer soi-même et la vie et les opérations décisives dans l'horizon du caractère problématique »². L'essence générale de la *Kehre*, dont la tâche est de répondre à l'appel du silence abyssal par l'enfoncement puis le séjour sans fin de la pensée dans l'inconnu, pourrait être résumée en ces vers de La Tour du Pin : « lentement j'avance / Prédestiné jusqu'au dernier silence »³.

La question que nous posons au seuil de cette seconde section, et à laquelle celle-ci est vouée à répondre, est la suivante : *comment ce à quoi il est ouvert peut-il permettre au soi de s'ouvrir ?*

Nous nous trouvons cependant face à une difficulté majeure, à laquelle toute recherche de la structure du soi chez Heidegger est obligée de se heurter : si le concept de *Selbst* ou de *Selbstheit* est encore bien présent jusqu'en 1930, la notion se fait de plus en plus rare par la suite, et n'apparaît parfois plus du tout. La notion de *Dasein* disparaît également des textes officiels, et ne fait apparition que dans les cours, notes et manuscrits. C'est en outre à la faveur et sur le contrepoint des *Beiträge* et de *Besinnung*, textes inconnus du

1. GA 61, p. 34.

2. *Ibid.*, p. 31.

3. P. DE LA TOUR DU PIN, *Les sept jours de la Genèse*, in *La Quête de joie...*, p. 135. Rappelons que le mot « prédestiné » provient du latin *destinare* dont le sens générique est « appeler ».

public et qui ne cessent d'avoir recours au *Dasein*, que disparaît en même temps et paradoxalement des publications une notion d'ipséité qui ne cesse pourtant de se présenter dans les manuscrits et les séminaires plus intimes. Si la problématique du soi semble être peu à peu mise à l'écart, la préoccupation générale heideggerienne et son projet de fondation de la réalité humaine est constante, comme le prouve la constance de la notion de *Dasein* à travers les manuscrits : Heidegger cherche toujours à fonder l'être-homme, mais l'avancée vers le fond rend inutile la référence trop courante à l'homme quand ce dernier se voit restituer à son fond et que c'est dans le déploiement de l'être (l'*Ereignis*) que l'essence de l'homme est progressivement découverte. Il n'est plus nécessaire de parler de l'homme quand parler de l'*Ereignis* équivaut toujours simultanément à parler de la façon dont il se donne un *Dasein*. Notre investigation sur l'origine de la subjectivité humaine semblerait devoir à première vue s'arrêter là où commence la *Kehre* : comment en effet trouver une matière suffisante dans l'œuvre postérieure à 1930 si la notion de « soi » disparaît ? Mais la disparition ou la raréfaction du vocable n'est pas celle de la préoccupation qui reste pour Heidegger la principale : penser la relation de l'être à l'essence de l'homme, et déployer cette relation. Dans ce contexte, si le mot « soi » disparaît, c'est que le soi est voué à perdre son nom ou à en prendre un autre dès lors qu'il se trouve resitué en son fond essentiel, ou encore à laisser la place au principe qui le gouverne et le laisse être, un principe en qui il s'agit de séjourner (afin d'y regarder éclore la réalité humaine) et dont la perdominance finit par placer au second plan la désignation de ce qui dérive de lui. Le soi ne disparaît pas, au contraire, mais c'est la façon dont la pensée l'appréhende qui évolue : désormais, c'est dans l'être que le soi doit être regardé.

Une fois le soi ontologiquement fondé, il est surmonté *en son appellation*, parce qu'il apparaît sous une lumière nouvelle : comme guise de son fond ontologique. Le soi ne disparaît pas totalement, il est pensé comme guise d'un déploiement en qui il se tient et qui le dépasse. Le soi perd progressivement son nom et s'efface au fur et à mesure qu'est acquise la pensée de sa structure ontologique, et que la primauté revient au mystère de donation qui accorde une ipséité. Comme l'avait prévu Heidegger dès le début de *Sein und Zeit*, la problématique n'est plus centrée sur le soi et ne l'a toujours été que provisoirement.

En dernière instance, le soi devra être acquis en son propre ; être

en propre signifie pour le soi être approprié à son être. Le *Selbst* s'obtient comme *eigentlich*, comme *eigen*, comme propre, et c'est cet *eigen* que l'on retrouve dans l'*Er-eignis*¹. Le soi sera alors toujours présent au plus haut point, mais il se trouvera en sa structure fondamentale, si bien qu'il ne sera plus qu'une guise de cette structure. Le soi est l'*eignen* de l'*Ereignis*, *Ereignis* que Heidegger n'hésitera pas, à l'extrême fin de sa vie, à rebaptiser *Eignis*, donnant ainsi tout son poids à l'ancien soi à présent repris dans le processus de « transpropriation copropriante » de l'être. La disparition complète de la notion de soi s'opère à l'issue de ce qui reste sans conteste l'œuvre la plus décisive de Heidegger sur tous les plans : la conférence sur la vérité, *Vom Wesen der Wahrheit*, qui accomplit le passage du sujet à la liberté, puis de la liberté à la nécessité du saut. Nous pourrions alors parvenir à une détermination

1. L'effacement progressif de la notion d'*Eigentlichkeit* ne peut remettre en cause la légitimité de la démarche que nous essayons de mettre en œuvre. On parle parfois d'une disparition du soi et de l'*Eigentlichkeit* dans ce qu'on appelle le « deuxième Heidegger » (sans remarquer que s'il fallait compter les Heidegger, on en trouverait un nouveau à chaque œuvre tant le style s'adapte différemment à l'approche tentée, et qu'il vaut mieux, à moins de supposer que la pensée heideggerienne n'a strictement aucune cohérence, regarder l'unité de l'œuvre dans la tâche que s'assigne un même chemin : la relation *Sein/Da-Sein* dans l'*Ereignis*). Ainsi, un livre de M. ZIMMERMAN s'intitule *Eclipse of the self : The development of Heidegger's concept of Authenticity* (Ohio Univers. Press, 1981) ; titre dont semble s'inspirer telle remarque : « Nous savons que la variable de l'authenticité a tendance à s'effacer dans la deuxième philosophie de Heidegger. Tout se passe comme si la mise en veilleuse de l'authenticité était indirectement proportionnelle à la radicalisation de la finitude dans l'œuvre de Heidegger ». Mais de tels stéréotypes sont aujourd'hui intenables. D'abord, il faut traduire correctement le terme *Eigentlichkeit*, qui n'est pas une catégorie morale et ne saurait être rendu par « authenticité » quand il s'agit de désigner le soi vivant son ipséité selon cette relation à l'être en tant qu'être qui lui est propre (*eigen*). En outre, si l'« authenticité » semble disparaître pour certains, c'est parce que l'on s'attend, sur la base d'une mésinterprétation et/ou d'une traduction rapide, à un schéma moral ou à celui d'une philosophie des valeurs, schéma qui ne viendra pas car cela n'a jamais été le propos de Heidegger qui sait que la *Verfallenheit* est un existentiel et incarne une structure à part entière du *Dasein*. Enfin, à mesure que l'on s'enfonce dans l'être, le statut du soi est de plus en plus éclairé, et surtout sa finitude (c'est-à-dire sa confrontation avec l'espace nocturne de l'être), condition d'apparition de la prépotence du vide de l'essentiel non-étant. C'est tout le charme et toute la puissance de la pensée de Heidegger : quand on se fixe sur le soi (ainsi que le fait *Sein und Zeit*), on l'atteint moins en son origine essentielle que lorsqu'on vise l'être ; et quoi de plus naturel puisque le soi comme *Da-Sein*, c'est de l'être dans l'être (cf. dans cette section, chap. II).

de l'ἀλήθεια qui nous permettra de mettre en évidence le voilement constitutif de la vérité dévoilante de l'être, c'est-à-dire la dispensation de l'être comme retraits. Ainsi en possession de la façon dont l'être se délivre à nous, nous obtiendrons une lumière neuve sur la structure du soi, sur l'être qui nous apparaîtra en sa continuité avec le soi dans le Λόγος. Ce sera le deuxième moment essentiel de cette seconde section, moment consacré au dégagement d'une pensée de l'être comme initiateur d'une ipséité prise dans le *laisser-être* – mot fondamental de la pensée heideggerienne. L'être apparaîtra comme Parole dont le soi peut assumer l'écoute et prolonger la donation à travers l'exercice de la pensée et celui de l'art.

Enfin, nous consacrerons un troisième et dernier moment à la clarification de ce que Heidegger nomme *Ereignis* – mot le plus essentiel de la pensée heideggerienne – afin de souligner la manière dont le soi porteur de la différence ontologique (et donc de la manifestation de l'être en tant qu'être) est lui-même fondé dans le se-différencier de l'être ; autrement dit, la manière dont le soi, comme regard qui laisse être toute chose et lui accorde un espace de manifestation, constitue le lieu de l'*eignen* où s'accomplit l'appropriation de l'être en sa différence. Le soi se laissera alors penser comme ce dont le comportement est requis par l'être afin que l'être puisse apparaître en son inapparence dévoilante, son insaisissabilité donatrice, sa déstabilisante gratuité faite de toute bonté ; afin que l'être se manifeste en cette inapparence comme l'envers d'un don, d'une faveur et d'une bénédiction par lesquels le soi, comme *laisser-être*, se trouve essentiellement appelé. Le soi se contempera alors lui-même dans le mouvement de ce don, saisira son propre *Selbst* comme la *Selbigkeit*, la Mêmesité qui libère son ipséité, et comprendra sa continuité avec cet abîme qui veut faire penser sa démesure, qui veut apparaître comme tel, et qui pour cela associe un soi à son apparaître, se révélant ainsi comme *Ereignis* ou co-appartenance, dans l'être, du soi et de l'être. L'ipséité trouvera son sol dans la Mêmesité de l'*Ereignis*. Car : « Ce qui est toujours le Même dépayse et libère. L'appel du chemin à travers terre [*Feldweg*] est maintenant tout à fait distinct. Est-ce l'âme qui parle ? Est-ce le monde ? Est-ce Dieu ? Tout dit le renoncement qui conduit vers le Même. Le renoncement ne prend pas, mais il donne. Il donne la force inépuisable du Simple. Par l'appel, en une lointaine Origine, une terre natale nous est rendue »¹.

1. GA 13, p. 90 ; Q III et IV, p. 15.

Atteindre le sol de l'origine, où la pensée pourra regarder ce qu'elle est en propre, ne peut avoir lieu que sur la base du projet propre au Tournant : « N'aie de cesse que l'essentiel se trouve au départ comme à l'arrivée de toutes tes pensées et fais tienne une attitude susceptible de te rendre mûr pour une telle méditation »¹. La pensée heideggerienne est elle-même ce mûrissement perpétuel qui finit par trouver dans l'*Ereignis* la parole qui parvient à dire la relation fondamentale de l'être et du soi. La simplicité du Simple et la dé-couverte de l'origine sont prodiguées à la pensée qui a su se résoudre dès le commencement au chemin répondant à l'appel propre de ce Tournant qui devait un jour ou l'autre enjoindre : « Mon Esprit ! Tournons dans la morsure »².

1. GA 51, p. 4 ; CF, p. 16.

2. RIMBAUD, *Qu'est-ce pour nous, mon cœur...* (incipit des *Vers nouveaux*), in *Œuvres complètes*, p. 71.

CHAPITRE PREMIER

LE SOI ET LA TENEUR DE L'ΑΛΗΘΕΙΑ

« Que les savants, qui ne différencient que par l'intellect et selon le général, retournent vite à l'être pur et redescendent vers une non-différence d'autant plus grande qu'ils croient avoir suffisamment différencié ; qu'ils tiennent la non-opposition à laquelle ils sont ainsi revenus pour une non-opposition perpétuelle. Ils ont abusé leur nature en ne lui montrant que le degré inférieur de la réalité, l'ombre de la réalité, de l'opposition et de la différenciation véritables. »

HÖLDERLIN, *Essais* ¹.

1) TRANSCENDANCE ET NÉANTISSEMENT : L'HABITATION DU SOI DANS LE SANS-FOND

« Homme, nul n'a sondé le fond de tes abîmes. »

BAUDELAIRE, *L'homme et la mer* ².

1. *Œuvres*, p. 609. Traduction modifiée.

2. *Les Fleurs du mal*, in *Œuvres complètes I*, p. 19.

Au moment de la *Kehre*, nous nous trouvons dans la situation ambiguë que cette *Kehre* doit précisément nous apprendre à comprendre et faire nôtre : nous avons obtenu le résultat assuré de la structure fondamentale du soi comme compréhension d'être et déploiement existentiel de cette précompréhension ; mais cette constitution du soi comme *Dasein* précomprenant l'être et en constante relation avec l'être débouche sur un abîme. Du point de vue de notre relation à lui, et « dans cette mer d'incertitude de l'étant », « l'être est ce qu'il y a de plus fiable ; il nous inspire une confiance si absolue que nous ne nous apercevons même pas, dans tous les secteurs de notre rapport à l'étant, de la confiance que nous mettons en lui »¹ ; en outre, l'être est ce qui résiste de manière absolue à toute forme de scepticisme, puisque « aucun doute quant à l'étant ne serait même possible si nous n'avions pas confiance, au préalable, en ce qui s'appelle « être » »². Cependant et malgré cet usage habituel et cette certitude dans la relation à l'être, ce dernier n'offre pas de principe maniable à qui tente de l'envisager. « L'être a beau être constamment usé et invoqué, il ne nous offre pas de fermeté, de fondement sur lequel nous puissions poser immédiatement ce que nous nous pro-posons chaque jour de composer et de disposer. L'être apparaît alors comme un sol qui se dérobe, c'est-à-dire cède constamment, n'offre aucun appui et nous refuse toute base et tout soubassement. L'être déçoit toute attente de ceux qui voudraient s'en servir comme d'un fondement. Partout il s'avère être le sans-fond, l'abîme »³. La conclusion apparaît alors : « L'être est l'appui le plus sûr tout en étant abîme »⁴. Cette simultanéité du fond et du sans-fond, cette réalité de la relation permanente du soi avec l'abîme et partant de la constitution du soi par cet abîme, ce sont elles qu'il s'agit de prendre en garde pour la pensée qui s'enfonce dans la structure du soi.

C'est pourquoi, avant de nous attacher explicitement à la remarquable démarche régressive de *Vom Wesen der Wahrheit*, qui nous conduit des schémas dualistes traditionnels d'une pensée du sujet opposé à l'objet, à la vérité ontologique du soi comme dévoilement de l'ἀλήθεια, il nous faut dégager plus profondément le sol dans

1. GA 51, p. 62 ; CF, p. 86.

2. *Ibid.*

3. *Ibid.*, p. 62-63 ; CF, p. 86.

4. *Ibid.*

lequel le soi comme ouverture à l'être plonge ses racines. C'est ainsi que nous amorcerons du mieux possible la *Kehre*, en insistant dès à présent sur la nature de cette terre d'éclosion qui porte l'ouverture du soi à soi et à cette terre. Ce thème est celui des textes qu'on a coutume d'appeler « les textes du Tournant », et que Heidegger a souvent complétés quelques années après leur publication, parfois près de quinze ans plus tard (dans le cas de la conférence *Qu'est-ce que la métaphysique ?*), révélant par là même l'importance qu'il leur accordait. La question majeure qui oriente et unifie ces œuvres est résumée par Heidegger en ces termes : « Dans quel sol les racines de l'arbre de la philosophie trouvent-elles leur point d'attache ? De quel fond les racines et par elles l'arbre tout entier reçoivent-ils la vigueur et les sucs nourriciers ? Quel élément celé dans le fond et le sol s'entrelace aux racines qui portent l'arbre et le nourrissent ? »¹. C'est ce que Heidegger nomme le retour au fondement de la métaphysique. Et nous savons que ce fond est l'abîme en qui toute pensée plonge ses regards afin d'assister à l'émergence des choses en leur pureté ontologique. Au fur et à mesure que nous pénétrons ainsi dans la confiance du jaillissement, nous perdons pied de plus en plus et « Les racines dans la terre / Sentent s'accroître le péril »².

a) Le soi face à son fond : transcendance constituée et transcendance transcendantale.

Comme nous le savons désormais, la métaphysique est l'acte de transcender depuis l'étant vers l'être de cet étant ; elle est l'affirmation impensée de la différence ontologique qui transparaît dans l'inadéquade différence métaphysique de l'existence et de l'essence ; cette différence ontologique, seul le soi en est en son être porteur et dépositaire. Il nous faut examiner en quel fond le soi déploie cette essence. C'est de cette façon que peut sérieusement commencer le saut du soi vers son fond. Notre but est donc dans l'immédiat de situer en son fond le comportement essentiel des structures existentielles de l'ipséité. Il s'agit donc de remonter de la transcendance du soi à la portée historique de cette transcendance

1. GA 9, p. 365 ; Q I et II, p. 23.

2. SUPERVIELLE, *Derrière le silence*, in *Œuvres poétiques complètes*, p. 279.

qui, comme support de la différence ontologique, constitue le fondement de toute métaphysique. La structure du soi rend possible la métaphysique, mais l'activité métaphysique au sens large est en même temps une « disposition naturelle de l'homme », comme le dit Heidegger en reprenant Kant, une disposition naturelle du soi lui-même, qu'il n'a pas choisie, qui s'impose à lui et le dépasse. La transcendance est donc en elle-même transcendée, mais en un sens qui n'est pas celui que l'anthropologie sartrienne donne de cette expression : la transcendance du soi est elle-même jetée dans l'être qui est sa condition de possibilité. Elle révèle l'existence d'un fond qui n'est pas fondement, d'un fond abyssal, d'un fond-sans-fond dont le *Dasein* comme liberté est le site propre. Ce fond est la vérité du soi, dont l'obtention seule nous autorisera à entamer à partir de lui la régression fondamentale vers l'essence de cette vérité, afin que nous y élisions définitivement demeure.

Pour le moment, il nous faut éclairer la structure du soi en soulignant la prépotence de la transcendance dont il est le déploiement, ce qui est précisément entrer dans la *Kehre* : nous portons attention à ce qui dans le soi dépasse le soi et le conditionne, nous prenons appui sur ce qui rend possible le soi et non plus sur le soi lui-même, dont la structure existentielle nous a appris la dépossession originelle. C'est la première étape d'un cheminement qui doit nous conduire au fond du soi. À partir de maintenant se met en marche ce qui est prévu par *Sein und Zeit* ; pour Heidegger, nous n'affirmons pas (comme Sartre le fera) : « précisément nous sommes sur un plan où il y a seulement des hommes », mais : « si l'on pense à partir de *Sein und Zeit* », dit Heidegger, « précisément nous sommes sur un plan où il y a principalement l'être ». Cependant, d'où vient le plan et qu'est-ce que le plan ? L'être et le plan se confondent »¹. Le plan d'approche, le point de vue qui nous permet de nous rapporter à l'homme ou à l'être, ce plan est l'être lui-même. C'est lui qui éclaire et donne quelque chose à penser : *l'être de l'être étant de se manifester, de donner quelque chose de soi, être en lui, c'est tout simplement pouvoir voir*.

Nous devons dégager le soi dans sa transcendantale appartenance à l'être. Après avoir montré la nécessité du saut dans l'origine, Heidegger accomplit avec force son argument en mettant hors de propos toute accusation de dogmatisme : il montre que nous avons

1. GA 9, p. 334 ; Q III et IV, p. 92.

toujours déjà sauté et que nous ne faisons que suivre une direction que nous sommes. La *Kehre* est commandée par la structure du soi elle-même telle que l'analytique existentielle l'a dégagée. L'interprétation de la *Kehre* passe par une prise en vue de la structure du soi ; une fois cette dernière envisagée, il n'y a plus à s'étonner que « les rênes du pouvoir passent du *Dasein* à l'être »¹ puisque ce passage est justement la structure du soi lui-même. Pour suivre cette direction que nous sommes, ce tropisme impensé et structurel vers l'être, il faut passer par cette pensée de l'être comme plan et méditer cette possibilité que possède le soi de déterminer son propre être, de se regarder soi-même comme un étant ou plus proprement comme une précompréhension d'être, cette possibilité de se mettre en perspective à partir d'un point de vue d'où il peut s'en-visager. Il n'y a un plan où il y a des hommes que parce qu'il y a un plan préalable où il y a principalement l'être : c'est parce qu'il y a l'être qu'est donné à quelque chose comme un homme (ou comme tout objet) d'apparaître. Sartre ne pense pas les conditions mêmes de possibilité de sa phrase : « nous sommes sur un plan où il y a principalement des hommes », car pour qu'un tel plan apparaisse, il faut se tenir sur un plan qui rend possible cette manifestation, qui rend possible l'apparition d'un plan, il faut se tenir sur le plan des plans. Ce plan c'est l'être : se tenir sur le plan de l'être, c'est faire apparaître tous les plans, y compris celui de l'être, c'est se tenir dans l'apparaître pur. Faire apparaître le plan de l'homme, c'est nécessairement se tenir au-delà de ce qu'on fait apparaître, au-delà de l'homme ; mais faire apparaître le plan de l'être, dont l'être est d'apparaître, c'est à la fois être *dans* l'être et, comme l'être est lui-même l'ekstatique pur, sans cesse *transcender* afin que l'être lui-même apparaisse. Le soi est ainsi en in-stance dans ce que Heidegger nomme dans *Sein und Zeit*, « le *transcendens* par excellence ». L'essence du soi est de se tenir dans le transcendant et d'appartenir à cet élément à la fois opaque et immensément spacieux que l'on peut définir avec Michaux comme « une grande banquise d'ouate »². Spatialisante épaisseur, nuit de givre, albe noirceur qui donne au soi son espace de déploiement.

Le soi a la capacité de sortir de soi pour élaborer un discours (adéquat ou non) sur soi. Sortir de soi est à prendre au pied de la

1. J. GRONDIN, *Le tournant dans la pensée de Martin Heidegger*, p. 97.

2. *Sur le chemin de la mort*, in *Lointain intérieur ; Œuvres complètes I*, p. 597.

lettre et signifie sortir du soi : non pas avoir la possibilité de se mouvoir dans une région bien connue et dessinée par la familiarité, non pas se mouvoir en sa propre sphère, comme le moi de la technique qui ne cesse de s'agiter dans l'aquarium de luxe dont les limites ont été tracées par sa propre préoccupation, mais être ouvert à une lumination en elle-même invisible qui rend possible tout point de vue. Sortir de soi signifie que le soi est au-delà de soi, arraché à soi-même et remis en son être à autre chose que lui-même. Le soi est au-delà de soi : cela ne veut pas dire que le soi est soi-même *et* plus que soi-même, mais que le soi est bien lui-même en étant ouvert à ce qui le dépasse et constitue l'Autre absolu. Le soi ne se dépasse pas, il *est* dépassement, il est transcendance ; il ne se constitue comme tel que par son ouverture à ce qui le surpasse, à ce qui lui donne d'être celui qu'il est et d'avoir le comportement existentiel qu'il a. Il ne peut y avoir mouvement de transcendance que parce que le soi se dirige vers un espace qui n'est pas lui ; « tout ce qui se meut, dit Plotin, requiert un élément en quoi il se meuve »¹. Le soi a le pouvoir de se mettre à distance de soi-même pour se regarder, authentiquement ou non, non pas parce qu'il possède sans plus un pouvoir de réflexion dont on considérerait ne pas avoir à chercher l'origine, mais parce qu'il est dominé en soi par un élément qui n'est pas un étant et qui l'envoie à soi-même. La transcendance que l'ipséité reçoit de sa proximité au *transcendens* à l'état pur est transcendante : elle fonde toute dynamique de projection, elle rend possible la phénoménalisation, elle est condition d'apparition de l'étant et condition d'exercice de la pensée. Le soi, en se regardant soi-même, n'est pas seulement un soi ; il est ce soi qu'il est uniquement parce qu'il est plus profondément en excès sur soi. Être en excès sur soi, pour un soi, cela signifie ne pas être seulement un soi, ne pas être que soi, ne pas tirer son être de soi, mais être soi-même pris en une vérité plus essentielle qui accorde l'être et la manière d'être.

Le soi se définit comme l'excès de soi, autrement dit comme n'étant pas essentiellement et fondamentalement un soi, comme dépendant de plus grand que lui. Cet excès de soi sur soi arrache le soi à soi, et le fait dépendre en son entier d'un fond qui le domine. Le soi demeure toujours en une lumière invisible qui reste à déterminer, et qui lui donne d'être cette clarté dérivée qu'il est comme

1. PLOTIN, *Ennéades*, V, 1, 6 : παντὶ τῷ κινουμένῳ δεῖ τι εἶναι, πρὸς ὃ κινεῖται.

Dasein phénoménalisant. Le propre du soi est de ne pas être à soi. L'ipséité n'est pas le soi, mais plonge ses racines en un élément qui possibilise le soi, non pas en tant qu'il donne seulement au soi de s'articuler, articulation que nous avons mise en évidence dans notre première section, mais en tant qu'il donne à quelque chose comme un soi d'éclore. « Être un « soi » caractérise sans doute l'essence de cet étant, qui existe, mais l'existence ne consiste pas dans l'« être-soi », pas plus qu'elle ne se détermine à partir de lui. Comme toutefois la pensée métaphysique détermine l'« être-soi » de l'homme à partir de la substance ou, ce qui au fond revient au même, à partir du sujet, le premier chemin qui conduit de la métaphysique à l'essence extatico-existentielle de l'homme doit passer par la détermination métaphysique de l'« être-soi » de l'homme (SuZ, § 63 et 64) »¹.

Le fond auquel se rapporte le soi n'est pas seulement la *ratio cognoscendi* du soi, un moyen-terme entre le soi et lui-même, les termes précédant alors leur relation ; c'est l'inverse qui est vrai et que le saut essentiel doit nous apprendre à penser : le fond possibilise les termes, et le soi n'est celui qu'il est, à savoir tenue-de-rapport, qu'à l'intérieur (et non seulement grâce à la médiation) du fond auquel il reste ouvert et qui l'ouvre lui-même à la fois en son être et en son être-ouvert. Si le soi est être-ouvert, son essence ne réside pas en lui-même mais en ce qui l'ouvre. Le soi n'est jamais refermé sur lui-même, auto-dépendant ou monolithique, et son autonomie est ressentie par lui sur le mode de la loi donc de l'être-jeté (comme le montre le *Kantbuch*). Le soi est ouverture jamais refermée, ouverture possibilisatrice de l'apparaître d'un étant en son être, il n'est donc pas réduit à soi et ne vit que de cette ouverture à -. Toute ouverture dépend de ce à quoi elle est ouverte et avec quoi elle est ce qu'elle est, en l'occurrence l'être qui manifeste tout étant en tant qu'étant. Dire que le soi est ouverture, c'est dire qu'il n'est pas essentiellement et exclusivement un soi, qu'il est en son fond autre chose dont le soi est la manifestation.

L'être permet au soi de se maintenir comme ouverture, puisque l'être demeure en cette opacité abyssale provocatrice de mouvement, en cette nuit qui attire à elle la pensée et la maintient, face à cette impénétrabilité sur laquelle on ne saurait se refermer, dans l'ouverture. Il permet ainsi au soi d'articuler sa dynamique.

1. GA 9, p. 375 ; Q I et II, p. 36.

Mais l'être est plus que cette simple *ratio cognoscendi* ou *ratio agendi* ; il est, comme il faut le rappeler à une pensée qui ne cesse de se croire elle-même principe d'elle-même et d'estimer inutile la clarification de sa propre origine, *ratio essendi*. C'est la moindre des choses pour l'être, dira-t-on, mais c'est précisément cette moindre chose dont la pensée ne cesse d'être oublieuse. L'être ne déploie pas seulement une manière d'être, mais une essence. L'être donne au soi d'être ce qu'il est, mais également d'être. Pour l'instant, nous nous sommes contentés de nous servir de l'être comme d'un outil pour penser le soi, comme d'un instrument conceptuel, dont l'opacité permet au soi de se tenir ouvert, d'être pensé en son ouverture et d'être le soi qu'il est comme rapport, projet, souci, devancement, etc., mais dont la même opacité n'a pas encore été pensée *pour elle-même* ni *dans toute sa densité*. L'être a été pensé de manière encore métaphysique, c'est-à-dire en vue de *ce qu'il* nous permet de penser : le soi. Mais l'être ayant permis métaphysiquement de penser le soi de manière non-métaphysique, ce soi à présent libéré de toute emprise métaphysique ou ontique se trouve fondé à nous diriger de manière naturellement non-métaphysique vers ce vers quoi il se dirige : l'être. Il serait insuffisant de ne déterminer que le soi en son comportement et non le soi en son être-essentiel. À cette essence du soi en son propre doit être rendue sa prépotence. Si elle est l'essence du soi, c'est demeurer à la surface de la structure du soi que de se contenter uniquement de voir comment l'être permet de comprendre le soi en son comportement ; il faut, pour déterminer pleinement cette structure, que le soi, dont l'être a été dégagé comme la structure essentielle, soit remis entre les mains de sa vérité. C'est toute la différence qu'il y a entre une pensée qui se soumet la vérité, aveuglée par un incontinent égocentrisme théorique, et une pensée qui se soumet à la vérité.

Quelle est la meilleure façon de servir un dieu : le servir ou le faire servir à ses propres intérêts ? Servir, ce n'est pas se servir, mais se mettre au service. Et y a-t-il quelque chose qui mériterait plus qu'on la servît que la vérité de l'être elle-même ? Viser l'établissement d'une pensée de la structure du soi, c'est se mettre au service de la structure et en aucun cas l'absorber dans le soi. Penser la structure du soi, c'est penser avant tout *la* structure d'origine, et cette structure n'est pensable qu'à partir du moment où l'on a suffisamment éclairé le comportement essentiel du soi – ce à quoi nous nous sommes d'abord attaché. Ne pas affirmer le primat du fond

essentiel sur le soi et ne s'attacher qu'au soi : il n'y a pas d'autre manière de dénaturer par la forme même de la recherche ce qui est à rechercher, l'essence du soi. Le soi est ouvert, tel est l'être de son être-soi ; penser sa structure, c'est alors penser l'essence de cet être-ouvert, c'est donc plonger non pas en dehors du soi, mais à partir du soi ailleurs que dans le soi, plonger vers ce que le soi montre à chaque instant, vers ce qui le rend possible et en cela le dépasse, le saut devenant ainsi la seule continuité possible de la pensée. Dans la pensée de l'origine, il y a donc *stricte identité du saut et de la continuité*, puisque le soi, en transcendant vers l'être, montre en lui-même ce qui le dépasse et le régit.

D'une part, le soi est dépassé par son propre être-ouvert, qu'il n'a ni choisi, ni fabriqué, ni inventé ; d'autre part et en outre, cet être-ouvert reçoit lui-même son être d'une vérité fondamentale pour laquelle il est à présent nécessaire de libérer une pensée. Posons donc la question du fond qui gouverne le soi, et commençons de nous orienter vers le primat de ce fond. Ainsi seulement nous pourrions oser dire avec Rimbaud : « j'assiste à l'éclosion de ma pensée : je la regarde, je l'écoute »¹, car c'est l'acte même du tournant, le tournant étant l'écoute de la pensée pour ce qui la traverse.

Nous devons donc penser en cessant de centrer l'analyse sur le soi en tant que soi, afin de nous donner la possibilité de libérer la *structure* du soi. L'être ne saurait être uniquement utilisé comme un outil conceptuel destiné à penser le soi, car l'être lui-même possède une consistance encore indéterminée à nos yeux et qu'il nous faut parvenir à méditer. La façon immédiate dont nous avons déjà vu l'être se donner à nous, c'est l'oubli ; le soi se meut sans cesse en cet oubli de l'être dont Heidegger souligne le règne dès la première page de *Sein und Zeit*. C'est demeurer en cet oubli que de persister en une analytique du soi comme rapport à l'être sans nous installer en cet être même afin qu'il dévoile son voilement donateur. Le soi

1. RIMBAUD, Lettre à p. Demeny, 15 mai 1871, in *Œuvres complètes*, p. 347. La philosophie possède néanmoins ceci en plus, qu'elle inclut dans la pensée à l'éclosion de laquelle elle assiste, dans la pensée qu'elle regarde et qu'elle écoute, le fait même d'assister à l'éclosion : elle inclut l'écoute et le regard. Car toute la difficulté est là : regarder la pensée et inclure en elle ce regard de soi, la regarder se regardant.

se rapporte à l'être d'abord et avant tout dans l'oubli. C'est de cette manière qu'il peut s'attacher à l'étant dans la préoccupation, qu'il peut se fixer sur cet étant qu'il fait ainsi apparaître en son champ de vision, « œil borné et regard infini ». Ce qui donne d'apparaître est occulté en faveur de ce qui apparaît, l'être est dissimulé par l'étant qu'il rend présent. Le soi ne conçoit rien de l'être, il le précomprend, et cette précompréhension ontologique lui donne de se déployer.

Il y a donc un oubli fondamental de l'être, mais cet oubli n'a rien de contingent, il n'a rien d'une simple négligence de la pensée, et c'est son caractère nécessaire qui peut nous apprendre quelque chose de la teneur de l'être : si l'être est à ce point rejeté dans l'oubli, c'est qu'il voile sa présence. L'oubli est nécessaire à l'apparition de l'étant, et nous le reconduisons à chaque fois que nous nous portons vers l'étant ainsi manifesté, à chaque fois que le donné, afin d'être précisément donné, éclipse le mouvement même de la donation. L'oubli est nécessaire à l'action et à la vie humaine. Plus fondamentalement, cet oubli est également essentiel au déploiement du soi : sans lui, aucun dévoilement de l'étant pour le souci. Il est à ce point essentiel, que le soi le subit plus qu'il ne le choisit¹. Le soi, s'interprétant toujours de prime abord sur la base de l'étant qui fait encontre, demeure dans le On, à partir duquel progressivement il finit par émerger grâce à l'angoisse, cette « succion effroyable du Vide »² qui dévoile l'instabilité du monde ambiant. Mais ce procès qui conduit le soi dans le On, à travers le dévalement ou l'échéance (*Verfallenheit*), c'est le soi lui-même. « Ce caractère de mobilité n'est pas un trait caractéristique malheureux, surgissant de temps à autre, mais qui pourrait être dépassé dans des époques plus avancées et plus heureuses de la culture humaine. C'est si peu le cas que le fait d'appliquer ainsi au *Dasein* humain le schéma de la perfectibilité en vue d'atteindre un état de nature n'est rien d'autre qu'une manière de se délester de cette disposition à l'échéance au monde ». La *Verfallenheit* possède, comme nous savons, une dimension ontologique : elle est la mobilité du soi qui, par la précompréhension de l'être, est rendu capable d'appréhender l'étant présent et donc de s'y

1. Le soi ne devient responsable de l'oubli qu'une fois l'histoire de l'être parvenue à l'époque où l'être devient pleinement visible en l'invisibilité de son retrait, autrement dit à notre époque.

2. MICHAUX, *Les masques du vide*, in *Épreuves, exorcismes ; Œuvres complètes I*, p. 782.

(main)tenir. « Dans la mobilité du souci est présente une inclination au monde, à titre de disposition à s'ouvrir à lui [*zum Aufgehen in ihr*] et, partant, à s'y laisser prendre. Cette propension du souci exprime une tendance facticielle fondamentale de la vie à la chute, par où elle se détache de soi-même, et par là à la déclivité qui la livre au monde, et ainsi à la ruine de soi-même »¹ ; mais l'origine du mouvement de *Verfallen* n'est pas d'abord déchéance, il est échéance ouvrant la possibilité d'une perte de soi du soi dans le monde ouvert. C'est pourquoi il faut « fixer terminologiquement ce caractère fondamental de la mobilité du souci comme inclination de la vie facticielle à l'échéance [*Verfallensgeneigtheit*] (ou plus brièvement comme chéance à -) ; par là se trouve indiqué en même temps l'orientation et l'en-direction de quoi intentionnel de la tendance propre au souci. Le *Verfallen* ne doit pas être compris comme un événement objectif et comme quelque chose qui se « passe » simplement dans la vie, mais bien comme une modalité intentionnelle propre à la vie. Cette déclivité, cette pente [*Hang*] est la fatalité [*Verhängnis*] à laquelle est portée la vie facticielle »². L'échéance est liée au mouvement de la donation, mouvement auquel le soi qui est *Dasein* est structurellement relié, mouvement par lequel l'être s'efface dans l'étant et le soi s'envisage puis s'évite dans le moi qui s'ouvre à son regard. La *Verfallenheit* est la guise intentionnelle qui accompagne l'entrée en présence de l'étant comme présent. Comme temporalité, le soi temporalise, il présentifie, et ce qui est présentifié, le présent, capte d'abord et immédiatement le regard, refoulant les deux autres ekstases possibilisantes (l'avenir et le passé) dans l'obscurité. Comme temporalité, le soi *est* sur la base de l'oubli lié à toute temporalisation, dont l'aboutissement naturel est l'imposition du présent. C'est donc dans la structure même du soi que l'oubli est inscrit, dans la temporalisation elle-même.

Le soi, en tant que présentification, est essentiellement oubli, et cet oubli essentiel tend lui-même vers l'oubli, vers l'occultation. L'époque actuelle se meut dans l'oubli de l'oubli, dans l'oubli de cet oubli inhérent à toute donation comme donation ; la donation se déploie pour ainsi dire derrière son dos, sans que cette donation elle-même vienne à paraître ; et c'est précisément un retour à l'oubli

1. IPA, p. 23.

2. *Ibid.*

comme corrélat essentiel de toute phénoménalisation, c'est à une désobstruction de l'oubli, que vise *Être et Temps* dont le but explicite est de réveiller un sens pour la question de l'être tombée dans l'oubli depuis Platon et Aristote. Le but est de revenir à l'essence et au sens du soi comme être dont l'agir essentiel est de faire oublier cet agir essentiel ; cet oubli est inhérent à tout acte donateur qui précisément se retire au profit de ce qu'il donne, offrant ainsi un véritable *présent* – au double sens du mot. Heidegger entend reconduire le geste fondamental de la réminiscence, qui n'est autre qu'une mise en présence du transcendantal. L'oubli est le corrélat nécessaire de toute donation ; il s'agit donc de ne pas oublier cet oubli essentiel par lequel de l'étant est destiné, il s'agit de ne pas voiler le voilement inhérent à toute donation¹. La pente du *Verfallen* doit être remontée ; non pas anéantie, mais regardée se déployant : « L'être de la vie comme telle, accessible dans la facticité elle-même, est tel qu'il ne peut être rejoint et explicité que de façon détournée par un contre-mouvement qui accompagne à rebours l'échéance du souci. Ce contre-mouvement, en tant qu'inquiétude propre à une prise en garde [*Bekümmern*]² de ce que la vie ne se perde pas elle-même, définit la modalité selon laquelle se temporalise l'être propre de la vie »³. Dès 1922, Heidegger oppose donc à la préoccupation, qui disperse le soi dans l'étant donné, la prise en garde du mouvement par lequel le soi échoit

1. GA 51, p. 60 ; CF, p. 83 : « l'être même « est » retrait ».

2. Le terme « *Bekümmern* », que nous avons déjà rencontré, est utilisé par Heidegger pour jouer sur l'ambivalence du souci, dont nous savons qu'il est lui-même la possibilité de se tourner vers les plus hautes possibilités puisque, mis en mouvement par l'être, il peut se rapporter à lui-même selon l'être dont il est précompréhension ou sombrer dans la préoccupation. La *Bekümmern* s'apparente à la prise en garde de la vie ontologique propre à l'ipséité authentique, c'est la raison pour laquelle il semble difficile de traduire en employant le terme « préoccupation » que *Sein und Zeit* a si fortement connoté. Il ne s'agit pas de préoccupation au sens de l'affairement, mais de rigoureuse préoccupation ontologique ; c'est pourquoi nous n'avons pas trouvé de meilleur compromis que de noter à la fois le caractère de l'inquiétude et celui de l'assomption de celle-ci. Dans la *Phénoménologie de la vie religieuse*, Heidegger distingue lui-même ces deux modalités d'expression du souci : « le *curare* (l'être-en-souci) est une caractéristique fondamentale de la vie ; comme *vox media*, il se rapporte *in bonam et in malam partem* : il y a une inquiétude authentique et une inquiétude inauthentique (cette dernière = l'affairement) » (GA 60, p. 271). Ou encore, ailleurs : « L'inquiétude [*Bekümmern*] ne désigne pas une humeur qu'accompagne un air chagrin, mais l'être-décidé facticiel, le fait de s'emparer de l'existence comme ce dont il faut se pré-occuper » (GA 61, p. 53).

3. IPA, p. 26.

à l'étant présent déployé par la vie présentifiante de l'être ; ainsi le soi connaît-il lui-même en lui-même sa dimension ontologique vivante, puisque « l'expérience n'est pas seulement une prise de connaissance, mais l'être-en-partage [*Beteiligtsein*] vivant, le fait d'être-en-inquiète-prise-en-garde [*Bekümmertsein*], de sorte que le soi est continuellement déterminé par cette inquiète prise en garde [*Bekümmern*] »¹. Plus le soi est préoccupé, plus il se crispe sur soi et se réduit à la teneur onticomorphe de l'ego ; la pensée heideggerienne remonte le mouvement de donation qui est à l'origine de cette possibilité d'individualisation du soi par l'étant. « La préoccupation au sein du commerce est une préoccupation qui s'inquiète seulement pour le soi-même. La prise en garde de la vie facticielle pour son existence ne consiste pas, de son côté, à s'abîmer dans des réflexions égocentriques ; elle est ce qu'elle est uniquement à titre de contre-mouvement opposé à la tendance à l'échéance propre à la vie »².

La nouveauté de la pensée heideggerienne est de penser le voilement au cœur même du transcendantal, de rendre l'abîme constituant ainsi que son absence même de présupposition. Par conséquent, révéler le transcendantal, c'est en même temps ne pas omettre l'aspect essentiel de tout transcendantal, qui est de se voiler soi-même en dévoilant. Le transcendantal est en lui-même oublié. Il fait être et disparaît lui-même dans ce à quoi il donne d'être. Comme l'a défini Kant, qui ne tient pourtant pas compte de l'aspect de voilement inhérent à tout transcendantal en tant que tel, le transcendantal est ce qui se tient au-delà de l'expérience (Heidegger dirait de l'étant) et demeure cependant tourné vers l'expérience en tant qu'il est destiné à la structurer. L'effacement de soi est inhérent au transcendantal, il est le transcendantal lui-même. Nous apprenons ainsi quelque chose de déterminant sur la teneur de l'être du soi : *le soi est en son être, qui dépend de l'être, voilement qui provoque l'oubli* – cet être de voilement-dévoilant lui étant accordé, comme le montrera *Vom Wesen der Wahrheit*, par l'être en qui il se tient entièrement. Le soi, une fois en possession de son comportement essentiel comme temporalité, doit déterminer l'être même de cette temporalité, il doit remonter à la source occultante qui s'occulte elle-même dans son occultation.

L'être est le lieu d'un oubli : c'est là ce que l'on doit considérer

1. GA 59, p. 169.

2. IPA, p. 26.

comme sa première et fondamentale détermination. Il fait l'objet d'une démarche régressive de la part du penseur, d'une démarche désobstruante, afin que soit remontée la pente de son dévalement, et que puisse apparaître le mystère de son effacement donateur. « L'apprendre n'est lui-même rien d'autre que réminiscence. Le retour, à travers la pensée conceptuelle de l'essence, depuis les bas-fonds de l'étant jusqu'à l'être, se caractérise comme une réminiscence de ce qui jadis a été aperçu. En d'autres termes, et indépendamment du mythe de l'âme, l'être a un caractère de *prius*, que l'homme, qui ne connaît de prime abord et le plus souvent que l'étant, a oublié. La libération des prisonniers enchaînés dans la caverne et leur conversion vers la lumière ne consistent en rien d'autre qu'à s'arracher à l'oubli et à se souvenir du *prius*. C'est de cette démarche que dépend la possibilité de compréhension de l'être même »¹. Dans ce texte majeur, Heidegger se place explicitement sous le patronage du geste transcendantal platonicien. L'être acquiert une détermination supplémentaire : il est le fond du soi comme oublié. L'oubli constitutif du soi, bien loin de pouvoir se mouvoir loin de l'être et de laisser le soi se déployer seul de son côté et sans rapport à l'être, ne détache en aucun cas le soi de l'être ; c'est au contraire pour le soi épouser en quelque façon la donation originelle que d'oublier la donation en faveur du donné. Ce n'est pas parce que le soi a le pouvoir de s'abstraire de tout étant et d'oublier l'être que cette puissance d'oubli le coupe de l'être ou n'appartient pas à l'être ; comment quelque chose n'appartiendrait-il pas à l'être, comment un étant pourrait-il ne pas être ; car tout est dans l'être.

Quoi qu'il arrive, l'être est partout en sa prépotence, et si l'homme peut se détacher de l'étant par l'action de ce qu'on appelle communément son libre arbitre, c'est parce qu'il se tient toujours déjà dans l'être et qu'il a accès à cet être en tant qu'être lui donnant de transcender par-delà tout étant. Tout, avant d'être ce qu'il est, même le négateur de l'être, doit d'ores et déjà être, c'est-à-dire être dans l'être. Et ceci est également valable pour l'oubli de l'être qui, loin de couper le soi de l'être, doit être compris, comme toute chose, en continuité avec l'être. L'être est la seule chose dont on ne saurait nier la présence, car pour nier l'être, il faut être. L'être n'est pas un concept seulement subjectif, qui serait produit uniquement à l'intérieur de notre esprit, car, lorsque notre esprit se rapporte à l'être, il

1. GA 24, p. 464-465 ; PFP, p. 391.

sort nécessairement de lui-même : lui aussi est dans l'être, et quand il dit : « être », il affirme par là quelque chose qui précède son dire et son propre être, il se rapporte à ce qui le précède. L'être est la seule « réalité » dont l'essence est d'être et à propos de laquelle entrer dans le schéma d'un hiatus entre la connaissance et son objet n'a strictement aucun sens.

Il faut penser l'oubli comme conditionné par l'être lui-même, il faut chercher dans l'être même la possibilité d'un tel oubli, qui, rappelons-le, est l'essence du soi lui-même, du soi qui est dévalablement phénoménalisant, qui s'oublie lui-même comme compréhension d'être (et donc qui oublie du même coup l'être) afin de laisser apparaître l'étant qui vient à l'encontre. L'oubli n'est pas le lieu de l'affranchissement du soi par rapport à l'être, mais au contraire, le lieu d'un lien fondamental entre le soi comme oubli et l'être comme voilement. Nous avons établi le soi comme temporalité, et cette temporalité comme n'étant pas au soi, mais comme étant ce en quoi le soi est jeté sans l'avoir choisi. Cette temporalité est également elle-même oubli de soi en soi, puisqu'elle consiste en la présentification d'un étant qui refoule à l'arrière-plan les extases qui le possibilisent. « De prime abord et pendant longtemps la temporalité originaire, et *a fortiori* la temporalité (l'être-temporal), [...] sont demeurées celées. Mais la temporalité ne se tient pas seulement en retrait, même si quelque chose comme le temps s'annonce toujours, mais même des phénomènes mieux connus comme celui de la transcendance ou comme ceux de monde et d'être-au-monde, sont également recouverts. Ils ne sont pas cependant entièrement recouverts, pour autant que le *Dasein* a conscience de quelque chose comme d'un moi et de ce qui est autre que lui. Le recouvrement de la transcendance n'est pas ignorance totale, mais, ce qui est beaucoup plus funeste, une mécompréhension, une interprétation erronée. Les interprétations erronées, les mécompréhensions barrent beaucoup plus obstinément le chemin conduisant à une interprétation véritable qu'une totale ignorance. Mais ces fausses interprétations de la transcendance, du rapport fondamental du *Dasein* vis-à-vis de l'étant et vis-à-vis de lui-même, ne sont pas non plus de simples erreurs qui peuvent affecter la pensée ou la perspicacité. Elles ont un fondement nécessaire dans l'existence historique du *Dasein* lui-même »¹. Par conséquent, jeté

1. *Ibid.*, p. 458 ; PFP, p. 386.

dans la temporalité, le soi est jeté dans l'oubli. Le lieu de sa supposée séparation de l'être est le lieu de sa liaison fondamentale avec lui. Et pour que l'être puisse donner lieu à un soi oublieux de son être et de l'être, il n'y a qu'une seule condition de possibilité : il faut que l'être soit lui-même le retrait. L'être-temporal, c'est le retrait, c'est le présent perdu au milieu de cette nuit dont il vient (passé) et où il retourne (avenir) – être-temporal dont participe la temporalité du soi. Par l'oubli inhérent au soi et qui donne au soi son caractère donateur, l'être affirme sa prépotence au cœur même de l'ipséité.

Ainsi, la différence du soi et du moi, comme différence du possible et du possible, du transcendantal et du constitué – différence qui appartient à l'être lui-même, possible qui appartient au possible, constitué qui se tient dans le transcendantal lui-même, sans qu'il n'y ait aucune séparation dans la différence mais une communauté dans la distinction –, la différence qui habite le soi en son procès de phénoménalisation, s'inscrit elle-même dans la différence ontologique de l'être et de l'étant. On retrouve en effet la structure de la différence ontologique au cœur même du soi, différence qui témoigne de la rection par l'être du soi en sa structure. De même que l'être se voile comme être en dévoilant l'étant, de même le soi se voile comme rapport à l'être, et plus fondamentalement encore comme inscrit dans l'être, en demeurant, au sein de la préoccupation, rapport à l'étant, puis en s'auto-interprétant selon la guise de l'étant comme un simple sujet. Le soi ne voit d'abord que l'étant, et c'est la raison pour laquelle il se comprend lui-même d'abord sur la base substantielle fournie par cet étant. De même que l'être lui demeure voilé, son ipséité (le rapport à l'être) reste occultée au profit du moi de la métaphysique de la subjectivité. Le soi demeure donc de part en part régi par la différence ontologique : tant que l'être ne lui apparaît pas comme l'autre de tout étant, le soi ne parvient à aucune différenciation réelle du soi et du moi-substance. Il n'y a que des différenciations d'intention, mais dont jamais la radicalité n'est suffisante pour permettre une véritable fondation ontologique du soi. Car « ipséité et monde s'entre-appartiennent dans la constitution fondamentale du *Dasein*, de l'être-au-monde »¹ ; et « l'ouverture en projet de l'être se transforme donc elle-même nécessairement en un projet ontique, à moins qu'elle ne

1. *Ibid.*, p. 423 ; PFP, p. 358.

s'oriente sur le penser, le concevoir, l'âme, l'esprit, le sujet, sans s'apercevoir qu'il est indispensable de s'armer ontologiquement de manière suffisamment originaire pour aborder ces secteurs, c'est-à-dire de prendre au sérieux le travail d'explicitation ontologique. Car qu'il ne faille point, comme on dit, objectiver le sujet ou la conscience dont l'être n'est pas celui des choses subsistantes, c'est assurément une recommandation qui court les rues en philosophie, mais qui reste lettre morte »¹.

Approfondissons cette vérité essentielle : *la différence ontologique dirige de part en part le soi, elle est l'ipséité même*. Car « si la marque distinctive du *Dasein* tient à ce que c'est en comprenant l'être qu'elle a un rapport avec l'étant, il faut alors que le « pouvoir-différencier », par lequel la différence ontologique devient effective, ait enraciné sa propre possibilité jusque dans l'essence du *Dasein*. C'est ce fondement de la différence ontologique que nous désignons comme la transcendance du *Dasein* »². Rappelons que la transcendance ne saurait être fondement de la différence ontologique qu'en tant qu'il ne s'agit pas, dans ce texte de Heidegger, de la transcendance de l'homme, mais de la transcendance du *Dasein*, elle-même fondée, comme le dit aussi Heidegger dès l'introduction de *Sein und Zeit*, sur le transcendant par excellence, sur l'être : « L'être n'est pas un genre d'étant et pourtant il concerne tout étant. Son « universalité » doit être cherchée plus haut. Être et structure d'être excèdent tout étant et toute détermination étant possible d'un étant. *L'être est le transcendens par excellence* »³. Et Heidegger relie immédiatement la transcendance de l'être à la transcendance de l'être du *Dasein* qui, comme zone d'éclaircie de l'être, reçoit son être de l'être. La transcendance du *Dasein* est donc fondée par la transcendance de l'être, se tenant elle-même, comme nous le montre cet extrait de *Sein und Zeit*, dans un essentiel lien de co-originarité avec la différence ontologique. Expliquons cette co-originarité dans laquelle s'inscrit l'être du soi.

1. *Ibid.*, p. 459 ; PFP, p. 387.

2. GA 9, p. 134 ; Q I et II, p. 101.

3. SuZ, p. 38.

**b) Une ipséité ouverte par l'élasticité de l'abîme :
différence ontologique et instantialité dans la *Nichtung*.**

Que signifie transcendance ? « *Transcendere* signifie passer au-delà, le *transcendens*, le transcendant est *ce qui passe au-delà comme tel*, et non pas ce en direction de quoi je passe au-delà. Le monde est transcendant parce qu'il appartient à la structure de l'être-au-monde et constitue le passage au-delà en direction de... comme tel. Le *Dasein* est lui-même, en son être, ce qui passe au-delà, et n'est donc justement *pas l'immanent*. Ce ne sont pas les objets qui transcendent, les choses ne peuvent jamais transcender ni être transcendantes. Ce qui transcende, ce sont les « sujets », au sens ontologique strict de *Dasein*. Seul l'étant dont le mode d'être est celui du *Dasein* transcende, de telle sorte que la transcendance est précisément ce qui le caractérise en son essence »¹. La transcendance n'est donc pas l'au-delà comme nom commun, mais l'au-delà comme fonction, comme mouvement de dépassement, comme le fait d'aller au-delà, ce que Plotin nomme l'ἐπέκεινα. Or, nous avons vu que l'être était le transcendant pur et simple. Cela signifie donc que l'être n'est pas un au-delà comme un dieu peut l'être, mais il est ce qui s'arrache perpétuellement de l'étant, ce qui s'en différencie. Il n'est au-delà que comme acte d'aller au-delà, et non comme lieu au-delà des autres lieux étants – cela ferait sinon de lui un étant et lui donnerait un lieu déterminé quand il est précisément le non-lieu, c'est-à-dire le lieu dans lequel rien n'a lieu que le lieu, le *il y a*. L'être transcende, ce qui ne signifie pas qu'il est « transcendant », mais qu'il est un *acte* de transcendance. Il est l'acte de se différencier de tout étant. « Transcendance signifie « dépassement ». Est transcendant, c'est-à-dire « transcende », ce qui réalise ce « dépassement », ce qui s'y maintient habituellement »². C'est en ce même sens que le *Dasein* transcende. Mais le *Dasein*, lui, subit la transcendance de l'être, il y est jeté ; s'il a un être propre, c'est que ce propre le dépasse, car le propre de quelque chose, nous dit Heidegger, n'est jamais du genre de ce quelque chose. « La transcendance, selon l'acception terminologique que nous avons à éclaircir et à justifier ici, désigne quelque chose appartenant en propre au *Dasein* ; cette propriété ne doit pas faire penser à un

1. GA 24, p. 425 ; PFP, p. 359.

2. GA 9, p. 137 ; Q I et II, p. 104.

comportement possible parmi d'autres, à une attitude qui serait réalisée de temps à autre ; non, il faut l'entendre au sens d'une constitution fondamentale de cet étant qu'est le *Dasein*, et comme antérieur à tout comportement [*Verhältnis* : à tout rapport possible avec quelque chose] »¹. Le *Dasein* habite dans cette transcendance, dans l'être.

L'être est le site d'éclosion de la structure du soi. C'est en tant que transcendance que le *Dasein* n'est pas un sujet, puisque toujours au-delà de soi, et donc au-delà de toute structure de substance refermée sur soi. C'est également en tant que transcendance qu'il peut être un soi, autrement dit faire apparaître un ici au sein de l'espace toujours déjà ouvert. « Suis-je là-bas ou suis-je ici ? / Je ne connais plus les regards / Que mes yeux m'offrent sans merci / Devant l'universel miroir / Que tous ces hommes ont terni »² : l'exposition à la nuit sans mesure, génératrice de transcendance, permet au *Dasein* de se rapporter à l'étant en tant que tel, qu'il s'agisse de l'étant subsistant, d'autrui ou de moi-même ; la nuit est ce miroir obscur, dissimulé par la fébrilité de l'activité humaine, la psyché en qui le soi atteint son âme, se rapporte à soi-même et éprouve la double énigme de sa présence et de la relation à sa propre présence. Procès que Heidegger explique ainsi : « Le *Dasein*, dans la mesure où il est constitué par l'être-au-monde, est un étant qui, dans son être, est *au-delà de* soi-même. L'ἐπέκεινα fait partie de sa structure ontologique la plus propre. L'acte de transcender ne signifie pas ici seulement ni d'abord qu'un sujet se réfère à un objet, mais la transcendance désigne l'*autocompréhension à partir du monde*. Le *Dasein* est comme tel au-delà de soi-même. Seul un étant dont la constitution ontologique est déterminée par la transcendance a la possibilité d'être ipséité. L'ipséité présuppose la transcendance. L'*ipséité* du *Dasein* a pour *fondement sa transcendance*. Le *Dasein* n'est pas d'abord un moi-même pour ensuite passer au-delà de telle ou telle chose. Le concept d'ipséité implique le mouvement « vers-soi » et « à-partir-de-soi ». Ce n'est qu'à titre de transcendant que le *Dasein* peut exister comme ipséité. Cette ipséité fondée sur la transcendance, la possibilité du « vers-soi » et du « à-partir-de-soi » est la présupposition du fait que le *Dasein* comporte facticiellement différentes possibilités de s'appartenir en propre ou de se perdre. Et

1. *Ibid.* ; Q I et II, p. 104-105.

2. SUPERVIELLE, *L'étoile*, in *Le forçat innocent* ; Œuvres complètes, p. 274.

la transcendance est également présupposée dans la mesure où le *Dasein* est être-avec autrui au sens du Moi-même avec Toi-même. Le *Dasein* n'existe pas d'abord de je ne sais quelle manière énigmatique, pour ensuite sortir de lui-même et se tourner vers autrui ou vers l'étant subsistant, mais exister signifie toujours déjà : dépasser ou mieux avoir-dépassé ». Et Heidegger ajoute ceci, qui est fondamental : « C'est la transcendance, le *trans-* (*das Über-hinaus*), qui permet au *Dasein* de se rapporter à l'étant, qu'il s'agisse de l'étant subsistant, d'autrui ou de soi-même à titre d'étant. La transcendance est dévoilée au *Dasein* lui-même, même si elle ne l'est pas toujours comme telle. C'est elle qui rend possible le retour à l'étant, de telle sorte que c'est en elle que se fonde la compréhension préalable de l'être ¹. L'étant que nous nommons *Dasein* est comme tel ouvert à -. L'apérîté fait partie de son être. Il est son là ; c'est dans cette ouverture qu'il est là pour soi, que les autres sont là-avec, c'est en direction de ce là, tournés vers lui, que l'étant disponible et l'étant subsistant viennent à l'encontre » ².

La transcendance fait apparaître tout étant, et se fait apparaître elle-même en sa structure non-ontique ; elle apparaît ainsi comme le fond de tout apparaître, y compris de l'apparaître lui-même ; elle n'a rien d'un étant et révèle l'ipséité elle-même, à savoir le *Dasein* en son ouverture. La transcendance est source de lumière, elle permet de discerner à l'intérieur de l'étant les différents types d'étants, mais également la différence entre l'étant et ce qui n'est pas de l'ordre de l'étant (le *Dasein* et la transcendance elle-même). La transcendance se donne elle-même à voir, elle peut se faire apparaître elle-même : non pas qu'elle soit tout simplement au-delà de soi, mais elle est à la fois au-delà de soi et en soi, puisque se tenir dans la transcendance, c'est également ne jamais cesser de transcender. La transcendance se fait apparaître elle-même dans la lumière qu'elle dispense : le soi peut s'arracher au On et se placer devant soi-même comme transcendance, s'apparaître à soi-même en propre. La transcendance se fait ainsi paraître, mais il n'y a pas pour autant d'intuition immédiate de soi dans la coïncidence d'une certitude de soi, puisque la transcendance n'est ce qu'elle est que comme ouverture, et qu'une ouverture qui persiste en son être-ouvert est d'emblée expulsée de

1. Ainsi, la compréhension d'être est fondée par la transcendance, elle-même fondée par l'être comme *transcendens*.

2. GA 24, p. 426 ; PFP, p. 360.

toute possibilité de verrouillage, seule source d'assurance de soi par soi. L'ouverture ne peut s'atteindre en son être, c'est-à-dire comme ouverture, que si elle ne se referme pas. La transcendance présente à soi, c'est la transcendance tournée vers l'au-delà qu'elle est : étant toujours au-delà, toute transcendance est également toujours transcendée par son propre être. Quand elle s'atteint elle-même, elle est déjà au-delà de soi, selon la règle de toute apparition – *il faut transcender par-delà quelque chose pour faire apparaître ce quelque chose* –, mais être au-delà de soi, pour une transcendance, c'est également continuer de transcender, c'est donc demeurer en son propre être et accomplir cet être.

En se tournant vers le transcendant par excellence, vers l'être, la transcendance du soi se fait apparaître elle-même à elle-même, tout en se dépassant soi-même et en s'accomplissant soi-même. En relation avec le transcendant à l'état pur, tout peut lui apparaître, y compris elle-même, comme transcendant vers ce transcendant dont la nuit inaltérable donne à la transcendance d'être inaltérée. La transcendance fait paraître tout présent dans la clarté générée par son rapport à l'obscur, rapport producteur d'espace et donc de lumière, une lumière qui s'éclaire elle-même en faisant signe vers le sombre d'où seulement elle peut sourdre. La transcendance fait paraître tout étant, également tout projet, elle fait paraître le *Dasein* lui-même, l'ipséité, elle se fait paraître elle-même, grâce à son constant rapport à la nuit et à l'espace qui lui donne de se déployer, de transcender. Elle ne doit son être qu'à cet espace qui la dépasse et en qui elle puise la possibilité de son essor continu ; elle ne se tourne elle-même vers elle-même que grâce à la proximité en elle de cet espace, comme si elle était un fragment de ce *transcendens* à l'état pur, de cette nuit irréductible et inépuisable, sa dynamique de dépassement étant générée par cette constante présence du retrait de l'être ; elle se tient dans le *transcendens*, ce qui lui permet d'établir un rapport avec toute chose finie, y compris la finitude de sa propre activité, projet-jeté.

Elle ne transcende pas par elle-même, mais elle est exposée à un élément qui la surplombe et dans le rapport avec le retrait duquel elle se meut. Il lui est donné de se rapporter à elle-même comme transcendance, non pas qu'elle soit par là capable de camper par un sommet d'elle-même auprès d'un infini grâce auquel elle connaît une partie finie d'elle-même, ce sommet étant ainsi quelque chose d'éternel et de substantiel (ce qui nous ferait retomber dans la

métaphysique de la subjectivité), mais, par cette capacité de toujours transcender jusqu'à pouvoir faire apparaître la transcendance elle-même, c'est l'intensité et l'irréductibilité du retrait de l'être, de l'opacité de la nuit à laquelle le soi se rapporte, qui se manifeste : l'être est un retrait tel que la transcendance est cet incessant attrait. Elle ne se dépasse pas elle-même en elle-même, mais elle se dépasse réellement, elle vient s'abîmer dans l'abîme et faire ainsi tout apparaître, non pas qu'elle soit au-delà de tout, mais parce qu'elle est indéfiniment ouverte, pure béance en qui tout peut venir prendre place, pur espace de disponibilité pour un paraître. Pur espace libre, elle-même tissée de l'être dont elle prolonge le retrait, laissant ainsi apparaître toute chose y compris elle-même, transcendant sans cesse et se heurtant à l'espace pur qui lui permet de redescendre vers toute réalité en dessinant une contrée lumineuse et ainsi de manifester, la loi de son être peut se résumer dans ce vers de du Bouchet : « M'étant heurté, sans l'avoir reconnu, à l'air, je sais, maintenant, descendre vers le jour »¹.

La transcendance peut se voir elle-même comme telle, non pas qu'elle soit plus qu'elle-même, mais elle est exposée à l'être qui donne de sans cesse transcender, y compris de transcender au-delà de soi-même pour se faire apparaître soi-même ; mais comme on ne saurait aller au-delà de soi-même à partir de soi-même, cette transcendance qui se fait apparaître soi-même à soi-même révèle en même temps que ce phénomène n'est possible que parce que le mouvement de transcendance prend sa source dans cet être qui est le *transcendens* à l'état pur. Si la transcendance se rapporte à elle-même en son être, c'est que son être est l'être, c'est-à-dire et aussi bien, qu'elle n'est pas elle-même.

Exposée à l'espace sombre, elle retombe comme une pluie d'or illuminante et illuminée vers l'étant et vers elle-même. « En transcendant, le *Dasein* arrive avant tout à cet existant qu'il est, c'est-à-dire arrive à lui en tant que « soi-même ». La transcendance constitue l'*ipséité*. Mais encore une fois, jamais uniquement celle-ci ; la transcendance concerne chaque fois et tout ensemble cet étant que « soi-même » le *Dasein* n'est pas ; ou plus exactement encore : c'est dans la transcendance et par elle qu'il est possible de distinguer à l'intérieur de l'étant et de décider « qui est un soi », et comment est un « soi », et ce qui ne l'est pas. Mais c'est dans la

1. DU BOUCHET, *Dans la chaleur vacante*, « Poésie/Gallimard », p. 104.

mesure – et dans la seule mesure – où le *Dasein* ex-siste comme un soi, qu'il peut « se » rapporter à l'étant qui auparavant doit être trans-cendé. Bien qu'étant au milieu de l'étant et entouré par lui, le *Dasein*, en tant qu'il est existence, a d'ores et déjà et toujours trans-cendé la « nature » »¹.

Cette transcendance assure ainsi l'être-ouvert de l'ipséité, sa spatialité et, également, sa différence d'avec tout étant ; elle est la présence de l'être au cœur du soi. C'est parce qu'elle est porteuse d'une différence d'avec n'importe quel étant, c'est parce qu'en elle « l'étant, quelles que puissent être dans le détail son organisation et sa détermination, est d'ores et déjà transcendé comme une totalité »², c'est parce qu'elle fait apparaître ce dont elle se distingue précisément en s'en distinguant, que la transcendance repose sur la différence ontologique. Elle reçoit son être de la différence de l'être avec l'étant.

La transcendance provient de la temporalité du soi. « La temporalité, à titre d'unité ekstatique-horizontale de la temporalisation, est la condition de possibilité de la transcendance et par là aussi de l'intentionnalité, fondée sur la transcendance »³. La transcendance est donc, comme la temporalité qui est présentification, du côté de l'être et en vue d'un apparaître de l'étant : tournée vers l'être, elle ouvre ainsi le domaine suffisamment dégagé d'un espace d'accueil pour une venue en présence de l'étant. La transcendance vit à la manière de l'arbre dont Heidegger fait la description dans l'introduction de *Qu'est-ce que la métaphysique ?* : elle est comme la racine qui se perd dans la profondeur du sol afin de puiser l'énergie et l'élan suffisant au déploiement de la sève dans chaque branche et chaque feuille. Plus elle descend dans la profondeur de la terre, plus l'arbre croît en hauteur. « Le fond est fond pour la racine ; en lui elle s'oublie pour le bien de l'arbre »⁴.

La pensée de Heidegger peut être définie en son entier comme la pensée qui désire demeurer fidèle à l'essence de la racine en général, de cette racine qui symbolise le soi : cette pensée ne se contente pas, comme la métaphysique, de penser seulement la racine en vue de l'arbre, mais plus fondamentalement en vue de ce sol qui rend

1. GA 9, p. 138-139 ; Q I et II, p. 106.

2. *Ibid.*, p. 139 ; Q I et II, p. 107.

3. GA 24, p. 452 ; PFP, p. 381.

4. GA 9, p. 367 ; Q I et II, p. 25.

possible l'activité vivante de la racine pour le développement et la fructification de l'arbre. Parce que le soi est tourné vers l'être, il fait apparaître l'étant en tant qu'étant, le connaît en son être et peut ainsi prendre distance par rapport à cet étant afin d'en faire un ustensile ou un bien destiné à la consommation. La métaphysique a négligé le sol et s'est contenté de ce que le sol a de tout temps fourni en vue de l'agir de la racine et de la vie de l'arbre. « Une pensée qui pense la vérité de l'être ne se contente plus de la métaphysique ; mais elle ne pense pas pour autant contre la métaphysique. Pour parler en image, elle n'arrache pas la racine de la philosophie. Elle en fouille le fond et en laboure le sol »¹. La racine, c'est le *Dasein* lui-même, producteur d'apparaître dont la production et l'être-producteur n'ont jamais été interrogés en eux-mêmes ni en leur origine, mais seulement utilisés afin de produire des représentations sans que jamais le pouvoir même de représenter ou de faire apparaître quelque chose en son être vînt à la pensée. L'ipséité, en sa transcendance et comme transcendance, se plonge dans l'être afin d'obtenir, de cet élément obscur et dont la vérité est cette obscurité donatrice, la possibilité de son propre agir. Le soi, comme racine, compréhension d'être, transcendance qui éclaire de l'étant, se trouve entre l'arbre et le sol, entre la terre et ce à quoi elle donne d'être, se meut dans la différence de l'arbre et du sol, de l'étant et de l'être, dans la différence ontologique comme étant soi-même le site même de cette différence.

La transcendance, corrélative à la temporalité ekstatique-horizontale, rend possible quelque chose comme un *ipse* en son comportement complexe d'ouverture à l'étant qui n'est pas lui. « En raison de son caractère ekstatique, la temporalité est ce qui rend possible l'être de cet étant qui, à titre d'*ipse*, co-existe avec autrui et qui, existant ainsi, a commerce avec l'étant disponible aussi bien que subsistant. La temporalité rend possible le comportement du *Dasein* à titre de comportement vis-à-vis de l'étant, qu'il s'agisse de lui-même, d'autrui ou de l'étant disponible et subsistant. La temporalité, en fonction de l'unité qui est propre à ses schèmes horizontaux, et relève à son tour de son unité ekstatique, rend possible la compréhension de l'être, de sorte que le *Dasein* ne peut se rapporter à soi-même, à autrui et à l'étant-subsistant comme tel qu'à la lumière de cette compréhension. C'est parce que la temporalité constitue la

1. *Ibid.* ; Q I et II, p. 26.

structure fondamentale de cet étant que nous nommons *Dasein* – et auquel appartient, à titre de détermination de son existence, la compréhension de l'être –, et que le temps constitue absolument le projet originaire du soi, que l'être est toujours déjà dévoilé avec chaque *Dasein* facticiel, dès lors qu'il existe, autrement dit que l'étant est révélé ou bien découvert »¹. Le *Dasein*, qui possibilise tout être-soi, *dé-couvre* (1) tout étant *en tant qu'étant* (2) : il se trouve à la fois tourné vers l'étant (1) et vers l'être (2), c'est-à-dire tourné vers l'être qui lui ouvre l'étant *comme* étant. En prononçant le mot « étant », le soi révèle qu'il participe de l'ambivalence fondamentale de ce mot, qui, comme *participe*, participe effectivement lui-même de deux directions de sens : l'étant, ce qui est, faisant signe vers le nom (*ce qui est*), ou vers le verbe (*ce qui est*). Cette ambiguïté de l'étant, qui advient comme telle en tant qu'étant seulement à l'intérieur du champ ouvert par le *Dasein*, révèle par le fait même l'ambivalence de ce site capable d'accueillir une telle duplicité : le pli (*Zwiefalt*) du mot « étant » et le pli du comportement de l'ipséité sont co-originaux.

Seul le soi fait apparaître un étant en tant qu'étant, un étant en son élanité, seul le soi participe de ce que la grammaire, en une profondeur insue, a baptisé du nom de participe. Le mot « participe » qualifie un terme qui peut s'entendre en deux sens différents : « Les participes prennent part à la fois à la signification nominale et à la signification verbale. On apprend cela en classe, en apprenant la langue, sans du reste y penser. [...] Fleurissant, ça veut dire quelque chose de fleurissant, et fleurir. Coulant veut dire quelque chose de coulant, et couler. Et de la même façon également, « étant » – qui veut dire quelque chose d'étant, et être »². Il y a au sein de la langue une ambivalence qui repose sur la duplicité intrinsèque de ce qu'elle nomme. Une telle duplicité ne se déploierait pas si elle n'avait pas l'occasion de se déployer, si le soi ne permettait pas en lui-même et par sa structure un tel déploiement, et donc si le soi ne se rapportait pas transcendalement à un élément qui rende possible un tel pli. La zone en laquelle une telle ambivalence se fait jour et se maintient, est précisément le soi comme *Da-sein*. Cela n'est possible que parce que le soi comme compréhension d'être peut maintenir en lui la dualité de signification de la différence ontologique, et donc parce qu'il *est*,

1. GA 24, p. 452-453 ; PFP, p. 381-382.

2. WhD, p. 133 ; QP, p. 203.

comme compréhension d'être, la différence elle-même. Être et étant se touchent et s'entre-pénètrent tout en se distinguant, à l'intérieur de cet espace d'éclaircie qu'est le *Dasein*. Le *Dasein* est l'avènement de la différence comme différence. Il est le lieu où l'être se tient et où il se manifeste en apparaissant comme le tout autre de tout étant, comme ce qui n'est pas un étant et constitue pour chaque étant l'acte d'être qui le porte à la présence. Le *Dasein* est le lieu de la distinction de l'être et de l'étant, il est en lui-même déchirement ou, comme nous le verrons plus loin, apparition du retrait. Tourné vers l'être, le soi se rapporte à l'étant en tant qu'étant, auquel l'être lui donne accès. La différence ontologique *a lieu* en lui. Car « les comportements dont la structure est ekstatique, [...] comprennent toujours *comme* étant ce à quoi ils se rapportent, autrement dit le comprennent dans son être »¹.

Ainsi, « le *Dasein* comprend d'une certaine manière quelque chose comme l'être. Pour peu qu'il existe, il comprend l'être et se rapporte à l'étant. La distinction de l'être et de l'étant *est là* de manière latente avec le *Dasein* lui-même et son existence, même si elle n'est pas expressément connue. La distinction *est là*, elle a le mode d'être du *Dasein*, elle fait partie de son existence. Exister est pour ainsi dire synonyme d'« effectuer cette distinction ». Seule l'âme qui est capable de faire cette distinction est à même de dépasser l'âme propre à l'animalité pour devenir âme humaine »². À quoi il faut ajouter : « *La distinction de l'être et de l'étant est temporalisée dans la temporalisation de la temporalité. C'est seulement parce qu'elle se temporalise toujours déjà à partir de la temporalité et avec elle, parce qu'elle est d'une certaine manière projetée, c'est-à-dire dévoilée, que cette distinction peut être à proprement parler et expressément connue et, dans la mesure où elle est connue, faire l'objet d'une question, et, dans la mesure où elle est questionnée, être recherchée et appréhendée conceptuellement. La distinction de l'être et de l'étant est là préontologiquement, autrement dit, sans un concept explicite de l'être, elle est présente de façon latente à travers l'existence du Dasein. Et en tant que telle, elle peut devenir différence expressément comprise* »³. L'ipséité, comme transcendance existante, est donc la différence ontologique elle-même et le *Dasein* est l'être-là de cette différence.

1. GA 24, p. 453 ; PFP, p. 382.

2. *Ibid.*, p. 454 ; PFP, p. 382-383.

3. *Ibid.*, p. 454 ; PFP, p. 383.

La différence ontologique est la constitution même du soi qui se tient par essence dans la transcendance de l'être-au-monde. Le soi a toujours déjà différencié l'être et l'étant, il s'est toujours déjà tenu, avant tout acte réflexif ou cognitif, face à l'étant en tant que tel. « Dans tout comportement vis-à-vis de l'étant, qu'il s'agisse spécifiquement du connaître que l'on caractérise en général comme théorique, ou qu'il s'agisse de la connaissance pratico-technique, la compréhension de l'être est déjà présente. En effet, c'est seulement à la lumière de la compréhension de l'être que l'étant peut nous rencontrer *en tant que tel* »¹. Être dépositaire de la différence ontologique, c'est précomprendre l'être afin qu'à l'étant soit donné d'apparaître en son « est », c'est-à-dire comme tel ; c'est pouvoir être à chaque fois au-delà de ce que nous avons et possédons, au-delà de l'étant afin qu'à cet étant soit donné d'entrer en scène ; c'est se retirer de l'étant, afin de le laisser apparaître en ses contours et de manière indépendante, afin de s'ouvrir à sa pesanteur vraie, au poids de cette énigme d'être qui le traverse en sa présence nue, et ce au moment même où il devient accessible comme tel – moment que la pensée persiste à refouler pour se voiler le voilement inhérent à l'inquiétante étrangeté de la présence. Le surgissement de l'étant en tant qu'étant s'accompagne de l'émergence paradoxale d'un éternel inapparent, le mystère du « il y a » de cet étant, le mystère de la donation. Pour qu'un objet apparaisse au sujet, il faut qu'il y ait préalablement représentation du système dans lequel cet objet acquiert son sens, un sens (une orientation) qui seul le fait émerger pour le sens (signification) ; mais quand l'objet apparaît en son « est », quand il se manifeste comme étant brut, son sens le conduit au non-sens de la paralysante gratuité d'une présence brute.

L'animal possède une capacité de se rapporter aux objets de son environnement, non pas en tant que tels, mais en tant qu'intervenant dans son cercle de compulsion. Il n'a aucun recul par rapport à ces « objets » (objets non réellement ob-jetés), il ne les saisit pas dans leur indépendance, dans leur altérité, mais uniquement par rapport à l'usage immédiat qu'il peut en faire : ce qui n'est pas immédiatement consommable n'est pas, l'autre en tant qu'autre n'existe pas, ne le concerne pas, il n'y a pas d'étant mais seulement des occasions pour le déversement des pulsions. Toujours rapportés à l'animal, les objets n'apparaissent sur l'arrière-fond d'aucune présence pure, ils

1. *Ibid.*, p. 390 ; PFP, p. 331.

ne sont entourés d'aucun vide intervallaire ni d'aucun vide intérieur. Aucun objet n'apparaît pour lui-même comme tel ou tel, mais, l'animal ne laissant pas être l'objet et le consommant, seulement comme corrélat du cercle de ses exigences vitales. L'animal est aveuglé par une omniprésence de lui-même tout autour de lui, il est bel et bien pauvre en monde. Le cercle de son identité le prive de toute ouverture aux choses. La circonférence de ce cercle est une ligne rigide et imperméable. Mais l'homme, qui dessine également, comme *Dasein* ou *Lichtungsein*, un cercle de compréhension et de relation, possède cette différence avec l'animal que ce cercle est constitué par une ligne non rigide, une ligne obscure, une ligne d'obscurité, une ligne d'horizon, qui, au fur et à mesure que l'on s'en approche, recule, prolonge et reconduit son obscurité, comme si l'on essayait de s'approcher des limites toujours reculées d'un univers infini ; de sorte qu'il est toujours possible à l'homme de se situer derrière cette ligne, puis derrière ce derrière de la ligne, etc. La limite de l'espace ne cesse de reculer et continûment l'espace s'ajoute à l'espace. L'être est l'espace le plus grand en tant qu'il est *Weitung* et *Weite*, l'espacement toujours reculant, l'espace toujours possible de rétrocession, l'élargissement et l'élasticité¹. Le *transcendens* en qui se tient le soi et dont le propre comme *Nichtung* consiste à incessamment néantir, reculer et donner de l'espace, constitue, selon l'expression de Novalis, « *einen höhern Raum* »², l'espace qui est au-dessus de l'espace. L'élément de cet être sans fond a pour fondamentale caractéristique de se donner à et dans la structure du soi, comme l'inquiétant (*das Unheimliche*) en qui la présence est le déploiement de l'espace d'une absence : « L'inquiétant lui-même est dans l'essence de l'homme ce qui se dresse face à lui, et ce qui se déploie dans tous les déploiements et dans chaque mobilité : le présent (*Anwesende*) en même temps que l'absent (*Abwesende*) »³ ; ce qui signifie que l'inquiétante propre à l'être-sans-fond du *transcendens* est pour le soi ce qui se tourne vers lui (*An*) en se détournant de lui (*Ab*).

Le *transcendens* donne au soi de pouvoir *néantir* toujours plus, la pensée ne s'arrêtant à aucune limite, dépassant toutes les déterminations, prenant du champ par rapport à tout étant, à toute totalité,

1. GA 51, p. 48.

2. NOVALIS, *Hymnes à la Nuit*, I, p. 81.

3. GA 53, p. 59.

s'enfonçant dans *l'immense au sein duquel la capacité de reculer ne trouve jamais de terme*. Le né-ant accorde la liberté du recul et accorde le néantir qui est la source de toute réflexion, s'il est vrai que la réflexion est bien l'acte de mettre à distance un objet, quel qu'il soit et quelle que soit sa dimension, afin de le donner à voir. Dans l'intimité de ce qui s'offre comme le tout autre de tout étant en qui tout étant assoit sa présence, le soi transcende et aucune limite n'est conférée à cette capacité de prendre du recul. Par l'instancialité dans le *transcendens*, par mon habitation transcendantale dans l'ekstatique pur, je puis envisager l'étant à divers degrés de profondeur ontologique qui sont autant de niveaux du néantir, et également l'étant pour qui il y a de l'étant (le *Dasein*), puis l'acte d'avancée de l'étant dans la présence (la φύσις), l'être lui-même : « Loin que j'enfonce, je ne puis vaincre l'élasticité de l'abîme »¹. L'abîme est sans fond et si spacieux ou spatialisant que le soi peut y avancer autant qu'il le souhaite ; et c'est là le fond de la capacité de rétrocession ou de recul réflexif. Comme être du lointain, comme être appartenant au lointain de l'être, le soi peut rétrocéder infiniment par rapport à l'objet de sa pensée, il peut prendre perpétuellement distance face à l'étant, puis face à soi-même, puis face à l'être même – se tenant ainsi dans l'être tout en assurant une extériorité vis-à-vis de lui². La rétrocession de la conscience une fois parvenue à l'être qui est le *transcendens* par excellence, continue de transcender tout en restant située dans ce en quoi elle dépasse. Se tenant dans le lointain en tant que tel, la pensée peut toujours aller plus loin tout en demeurant ancrée en ce lointain et précisément *parce qu'elle demeure ancrée en lui*. Ainsi, « le lointain du toujours plus loin a perdu le caractère vague du simple pressentiment »³ ; et aller au plus loin, c'est se tenir dans le *transcendens*, « c'est remonter à l'origine »⁴.

Immergé dans l'abîme, l'homme promène sa lanterne dans cet espace obscur, diffusant toujours, tel une étoile, un espace circulaire de clarté au milieu de la nuit. Imaginons-nous, selon une métaphore chère à Heidegger, une clairière au milieu d'une forêt ombragée.

Il est donné à l'homme de dessiner un cercle de lumière au sein

1. CLAUDEL, *Cinq grandes odes*, in *Œuvre poétique*, p. 237.

2. GA 7, p. 255 ; EC, p. 303.

3. GA 4, p. 140 ; AH, p. 179.

4. *Ibid.*

duquel il établit un rapport et auquel il a rapport comme tel, la clai-rière elle-même pouvant devenir consciente, révélant par là même l'espace obscur auquel le soi se rapporte encore plus profondément et qui permet à cette lumière de rayonner. À l'homme est donné le cercle, là où l'animal « pauvre en monde » ne peut que se mouvoir dans le sien sans possibilité d'établir l'espace nécessaire pour un regard. Le regard n'advient que parce qu'à ce cercle est associé l'espace vide et donc libre qui lui donne de tenir une place, sa place ; le regard n'est, que parce que lui est accordé l'espace vide, c'est-à-dire obscur, que requiert tout rayonnement.

Le soi demeure toujours ouvert, il donne ainsi de l'ouverture aux choses, de la largeur, il leur permet de se tenir en un lieu, en une contrée aménagée par la spatialité du souci. Mais le soi est également toujours capable de reculer la frontière du cercle, à tel point que peut lui apparaître la totalité même de ce cercle, la totalité de l'espace ontique. L'homme est capable, par la structure de l'*ipse* qui lui confère l'ouverture maximale, de transcender par-delà la totalité elle-même, de se représenter cette totalité elle-même en son entièreté, ce qui n'est possible que s'il se tient lui-même en un élément et une « région » qui diffèrent de cette totalité et lui permettent d'occuper le point de vue d'où cette totalité peut lui apparaître. L'*ipse* ne peut donner à voir quelque chose en son *als*, qu'en visant l'être en qui tout étant se tient, qu'en étant toujours déjà projeté derrière le quelque chose, et ce par une structure *a priori* qui, comme Heidegger l'a déduit de Kant, passe à la fois derrière l'objet et derrière le soi : « *Il faut comprendre l'homme comme celui qui depuis toujours saute par-dessus les choses, mais de telle sorte que ce saut n'est possible qu'en tant que les choses s'offrent et ainsi restent précisément elles-mêmes – en tant qu'elles nous renvoient nous-mêmes en arrière de nous-mêmes et de notre surface. Dans la question kantienne sur la chose s'ouvre une dimension qui gît entre la chose et l'homme, et dont le règne s'étend par-delà les choses et en arrière des hommes* »¹. Si l'homme peut se rapporter à l'ensemble de l'étant, c'est qu'il est en rapport avec quelque chose qui n'est pas de l'étant et en qui seulement l'étant peut apparaître et se tenir en tant qu'étant.

C'est le seul moyen d'expliquer que l'on puisse se rapporter au tout, autrement dit se placer au-delà du tout, car pour se tenir

1. GA 41, p. 246 ; *Qu'est-ce qu'une chose ?*, p. 249-250. Nous soulignons.

au-delà, il faut effectivement être en un endroit d'un autre ordre, en un autre district, il faut se tenir dans l'ailleurs pur ou, ce qui est la même chose, dans l'espace pur, synonyme de cette im-mensité dont le caractère non localisable est le corrélat de l'ubiquité. L'au-delà du tout de l'étant n'est pas lui-même de l'étant, sinon il serait une totalité plus grande, et cette totalité serait alors plus grande que le tout lui-même, conséquence évidemment absurde. La notion d'un plus grand que le tout est impossible : que peut-il en effet y avoir de plus vaste que la totalité ? En outre, un au-delà de l'étant lui-même ontique n'autoriserait pas de représentation de l'étant ou de la totalité de l'étant, puisque nous serions alors dans un monde où il n'y aurait que de l'étant, et que, l'étant ne pouvant être éclairé en son être et donc représenté par quelque chose du même genre d'être que lui, la présence dans l'univers d'un étant capable de se représenter l'étant, la présence d'un *Dasein*, serait impossible. Pour qu'il y ait *Dasein*, compréhension d'être, il faut qu'il y ait du *Sein*, et non simplement de l'étant. Un monde exclusivement ontique serait un monde plein, un monde sans air, un monde sans pores, un monde sans intervalles et donc dans lequel l'esprit ne parviendrait pas à se glisser pour se porter vers les choses. « Tout serait plein et rien ne serait pénétrable », constate Joubert. L'étant n'apparaît que parce que nous sommes livrés en nous-mêmes à une connaissance d'un autre ordre que l'ordre ontique, un autre ordre qui rend possible cette mise à distance qu'est la représentation, et permet donc la représentation de l'étant en totalité. Nous sommes toujours déjà ailleurs que l'étant pour pouvoir transcender au-delà de lui et établir un rapport à lui : si l'on demeure le nez collé sur un tableau, aucune distance et donc aucun espace ni aucun vide ne subsistant entre lui et nous, tout le monde tombera d'accord sur cette conséquence que l'on ne peut prétendre de cette façon voir le tableau comme tel.

On peut additionner et mettre bout à bout tous les étants que l'on veut, on peut regrouper les divers éléments ontiques et totaliser à foison, jamais on ne trouvera pour autant dans l'étant et sa structure quelque chose comme une compréhension d'être, sauf si l'on fait retour sur ce l'on est précisément en train d'opérer dans cette totalisation et sur la transcendance qu'une telle activité présuppose. Cette compréhension d'être est différente, *d'un autre ordre*, et il faut entendre le mot « ordre » dans un sens pascalien, c'est-à-dire comme l'affirmation d'une différence de nature, sans aucune solution de continuité possible : « Tous les corps, dit un célèbre fragment de

Pascal, le firmament, les étoiles, la terre et ses royaumes, ne valent pas le moindre des esprits. Car il connaît tout cela, et soi, et les corps rien »¹.

La différence ontologique, dont l'une des figures principales est cette différence des ordres, traverse donc le soi et le rend capable de représentation dans le rapport à l'étant, capable de faire apparaître en son cercle de clarté aux contours extensibles qui s'assombrissent progressivement pour faire finalement apparaître la nuit l'englobant. Sans cette nuit dont l'immensité entoure le « clair baiser de feu »² dessiné par le *Dasein*, sans *cette circularité qui n'enferme pas mais libère*, sans cette circonférence qui est en même temps et paradoxalement fracture, aucun cercle n'apparaîtrait, ni aucun objet lumineux en ce cercle. La nuit est possibilisante pour le soi, approbatrice, elle donne de l'espace pour l'envol. Elle est ce par quoi le soi est transcendance, ce par quoi le soi est sollicité pour faire apparaître quelque chose, l'espace pur et le nulle part qui donnent suffisamment de vide pour qu'à quelque chose soit accordé de rayonner et de s'étendre en ses contours identifiants. L'essence du fond n'est pas le « solide » mais l'espace, car il est « le domaine de tous les domaines » spatiaux³ ; « il est ce en quoi, au sens d'une résidence, repose tout « en quel endroit ? » possible d'un « avoir-sa-place » »⁴ ; le fond est cet élément qu'on ne nomme que par oxymore et en affirmant qu'il est « l'étendue rassemblante »⁵, c'est-à-dire l'espace continuellement ouvert en quoi tout se tient dans la liberté de son rayonnement propre⁶. Sans cette vacuité possibilisante, l'omniprésence du plein empêcherait toute pénétration. L'être se retire de l'étant afin de manifester par cette différence de soi et de ce qu'il produit, cela même que précisément il produit. L'apparition du néant est contemporaine de l'étant comme tel. Comme le dit Heidegger : « le néant se présente d'un seul coup avec l'étant ».

Étymologiquement, rappelons-le, néant provient de *non-ens*, et

1. PASCAL, *Pensées*, fragment 308.

2. Cf. MALLARMÉ, *Toute l'âme résumée*.

3. GA 7, p. 280 ; EC, p. 329.

4. *Ibid.* ; EC, p. 329-330.

5. *Ibid.* ; EC, p. 330.

6. Heidegger affirme ainsi, contre certains préjugés pour lesquels le cœur des choses est l'extrême condensation et concentration d'un infime point enfoui, la synonymie du cœur et de l'ampleur : « le cœur du monde » et « l'ampleur du monde » sont un même. Cf. GA 7, p. 283 ; EC, p. 333.

signifie avant toute autre chose le non-étant, soit ce qui se différencie de l'étant. Le néant n'est donc pas rien, il est un acte de différenciation à partir de l'étant, une position de soi en dehors de tout étant. Loin de tout englober en son ombre, le néant, par ce retrait et par cet acte de néantir qui le caractérisent, donne à un étant de surgir en son identité et de faire rencontre en son individualité. Le néant est le seul élément en quoi quelque chose puisse se tenir comme tel ; l'objet se tient dans tout son éclat et dans toute sa singularité s'il est accompagné d'un arrière-fond ou d'un contexte suffisamment effacé pour ne pas étouffer l'apparence de ce qui est en lui : de même, si l'on veut faire ressortir l'apparence d'un objet, il faut le placer sur un fond qui le mette en valeur et lui permette de se déployer. Le néant comme espace pur est la possibilisation des contours et des bornes par lesquels un étant est l'individu qu'il est. Le néant rend possible l'apparaître de l'*idem*.

c) La proximité structurelle du soi à la transcendance du non-étant.

La pensée heideggerienne nous apprend que le néant n'est pas rien et lui fait revêtir une signification à la fois positive et dynamisante. L'identité de l'être et du rien comme non-étant¹ est demeurée impensée depuis le coup d'envoi métaphysique de la philosophie – « d'où une crise (la métaphysique) culminant dans le nihilisme, l'équation être = rien (ou *Sein = Abgrund*), qui n'est rien d'autre que la formule méconnue de la vérité refoulée de l'être »². Nous sommes trop immergés dans l'être et trop habitués à lui, nous ne l'entendons plus. C'est pourquoi il faut que son silence, c'est-à-dire son retrait ou sa *Nichtung*, retentisse de nouveau et se fasse entendre ; le nihilisme, l'affirmation qu'il n'y a plus rien, est ainsi un mode de déploiement de l'être, un appel. « Nous n'entendons marcher une horloge que lorsqu'elle s'arrête. De même, nous ne devenons attentifs au « est », et à ce qui se trouve dit par lui, qu'au moment où se produit dans le dire une interruption. Cette interruption, « nous » ne pouvons toutefois en faire l'expérience que de façon hypothétique, en en feignant la possibilité, jamais

1. *Der Satz vom Grund*, Pfullingen, 1957, p. 185.

2. J.-F. MARQUET, *Singularité et événement*, p. 47.

effectivement »¹. Le néant, comme non-étant ou ce qui n'est pas de l'ordre de l'étant, est le gage de l'être comme *Nichtung*. En sa proximité ontologico-structurelle au lointain, *la réalité humaine reçoit le néantissement comme un nantissement de l'être*. Le néant n'apparaît dans un aspect négatif que pour une pensée prisonnière de l'étant, une pensée incapable de se porter sur une autre possibilité que celle présentée par la morphologie de l'objet, et par conséquent bouleversée lorsque fait irruption le non-étant étranger à toute structure de chose. « Le rien n'est jamais rien du tout, pas plus qu'il n'est un « quelque chose » au sens d'un objet ; il est l'être même, à la vérité duquel l'homme sera remis [*übereignet*] lorsqu'il se sera surmonté en tant que sujet, ce qui veut dire : quand il ne représentera plus l'étant comme un objet »². Mais l'indiscutable preuve que le néant ou le non-étant n'est pas rien consiste précisément en ce qu'il nous angoisse. Le néant provoque cette *peur sans objet* qu'est l'*angoisse* ; producteur de cette fondamentale tonalité existentielle, il est donc nécessairement un acte, cet acte qui nous arrache à l'étant et fait sombrer ce dernier dans le sans-fond.

Si le néant nous fait peur c'est qu'il est quelque chose ; mais le néant nous effraie précisément parce qu'il n'est pas quelque chose ; le néant n'est rien, il n'est aucun quelque-chose, mais il provoque en nous une *Stimmung* : bref, *n'étant pas une chose et n'ayant rien d'une chose, l'étant nous dit pourtant quelque chose*. « Si manifestement le néant n'est aucun étant, on ne saurait non plus dire qu'il « est ». Cependant, néant « *il y a* » »³. Le néant est donc un acte de *néantissement*, une *Nichtung* qui n'a rien d'un anéantissement. Puisqu'il possède son agir propre, il est possible d'affirmer que *le néant néantit*. Et c'est parce que *le néant néantit* que le soi peut s'enfoncer sans fin dans l'abîme : jamais ce dernier ne cesse d'être cet abîme. S'enfoncer dans l'abîme ne nous découvre rien d'autre que l'abîme. « Sous la nuit, la nuit »⁴ : telle est la signification de l'interminable *Nichtung* : « On perd en gagnant. On recule en approchant »⁵. Et c'est précisément cela qui angoisse l'angoisse : il n'y a pas anéantissement ou dissolution de tout étant dans le néant, mais

1. GA 51, p. 43 ; CF, p. 64.

2. GA 5, p. 113 ; Ch., p. 146.

3. GA 51, p. 53 ; CF, p. 76.

4. MICHAUX, *Dans la nuit*, in *Lointain intérieur* ; *Œuvres complètes I*, p. 600.

5. MICHAUX, *Monde*, in *Épreuves, Exorcismes* ; *Œuvres complètes I*, p. 797.

néantissement, c'est-à-dire recul néantissant à partir de l'étant qui, loin de disparaître et de permettre la jouissance d'une élévation aérienne dans l'infini par-delà tout le fini ou l'enstase d'un abîmement dans l'absence de toute détermination, loin de laisser place à une évasion dans l'idéalité d'une atmosphère ne pesant rien ou à un enfoncement, un affaissement et un effacement de toute individualité dans l'ombre, apparaît au contraire en toute sa consistance et assomme le soi de toute sa pesanteur. *Le recul, le néantissement ne fait pas disparaître mais apparaît l'étant* ; l'insistance de l'étant se fait d'autant plus grande qu'il flotte en suspension dans le vide. Ce vide nocturne, ou cette « Nuit poreuse et pénétrante » dont parle Supervielle¹, l'infiltre de part en part et constitue l'exact contemporain de son apparition, le ce sans quoi de celle-ci. Pénétré de cette néantissante nuit, l'étant ne peut donc plus trouver sa place dans l'un quelconque de ces systèmes de renvois qui lui confèrent une significativité : au sein du néant, *il ne se rapporte plus à rien*, le sens se perd dans les interstices d'immensité qui se glissent entre les objets, ce sens est proprement évacué, *l'étant se rapporte au rien* qui, par son néantir, lui accorde le rayonnement. La contrepartie de ce rayonnement est toujours et nécessairement la paradoxale touffeur du vide, le confinement de l'espace aéré, le non-étant se trouvant éprouvé en sa prépotence, l'étant étalant ses relatives clartés au milieu de la nuit la plus impénétrable, lumière et obscurité s'entre-appartenant ainsi au plus haut point. Au sein du néant, *l'étant ne se rapporte plus qu'à lui-même et impose sa présence glabre*.

Le néant n'est pas rien, il est néantir, il est l'acte même de néantissement, non pas *Nichts* mais *Nichtung*. Et c'est en attirant, par son retrait, le *Dasein* vers elle, vers son obscurité, que cette *Nichtung* produit l'être-en-rapport de ce *Dasein* ainsi que sa *Lichtung*. La *Nichtung* est retrait, le soi la suit, s'y rapporte et produit une *Lichtung*. Le retrait attire : autant dire que la répulsion assiege et obsède l'esprit humain. Cette *Nichtung* est la même chose que le *Nichts* de la différence ontologique. La différence ontologique est le néantissement, la *Nichtung* elle-même. Cette *Nichtung* prend place à l'intérieur du soi dont l'ipséité est constituée par la différence ontologique dont la transcendance est le corrélat. Nous avons vu au

1. Cf. SUPERVIELLE, *Visite de la nuit*, in *Les amis inconnus ; Œuvres poétiques complètes*, p. 346.

cours de notre lecture de *Sein und Zeit* que le soi est l'angoisse elle-même, que, dans l'angoisse, le soi s'angoisse pour son propre pouvoir-être dont il éprouve la source nocturne : « il écoute à ses tempes / battre le pouls des grands fonds »¹. Le soi est inquiétude ; cette inquiétude le précède et le rend possible en son ipséité ; elle signifie pour lui le fait de plonger ses racines dans le néant. Le fondement de cette angoisse apparaît à présent comme la *Nichtung* elle-même qui, par son acte de retrait de l'étant – le néant se faisant connaître en s'arrachant de l'étant et en faisant par là même apparaître l'étant comme tel et simultanément en sa précarité –, donne au soi d'être un *Dasein* manifestant l'étant en son être-déjà-présent, c'est-à-dire dans la prépotence du mystère de sa présence. Le soi possède ce pouvoir de négation qui le constitue, ce pouvoir de dire non et de surmonter toute détermination, grâce à la précédence du néant en qui il se tient. Le pouvoir de négation du soi n'est pas un empire dans un empire, il n'est pas présent sans plus au milieu de l'univers, comme un simple accident ; sa présence est rendue possible par le néant. Le néant comme *Nichtung* est la condition de possibilité de la négation ou transcendence possible du soi par-delà tout étant. Nous voyons donc comment angoisse, néantir, différence ontologique, apparition de l'étant, libre arbitre, sont co-originaires, ce que Heidegger explique ainsi :

« Dans l'angoisse, il y a un mouvement de « recul devant... », mouvement qui sans doute n'est plus une fuite, mais un repos sous une fascination. Ce « recul-devant... » prend du néant son issue. Le néant n'attire pas à soi ; au contraire, il est essentiellement *répulsion*. Mais en repoussant, sa répulsion est comme telle l'*expulsion* qui déclenche le glissement, celle qui renvoie à l'étant qui, dans son ensemble, *s'engloutit*. Cette *expulsion* totalement *répulsive*, qui renvoie à l'étant en train de glisser dans tout son ensemble, c'est elle dont le néant obsède le *Dasein* dans l'angoisse, et qui est comme telle l'essence du néant : le *néantissement* (*Nichtung*). Pas plus qu'elle n'est un anéantissement de l'étant, elle ne résulte d'une négation. Le *néantir* ne se laisse mettre au compte ni d'un anéantissement ni d'une négation. *C'est le néant lui-même qui néantit* (*das Nichts selbst nichtet*).

Le *néantir* n'est pas un accident fortuit, mais en tant qu'expulsion par répulsion sur l'étant qui glisse dans tout son ensemble, c'est lui

1. J.-L. CHRÉTIEN, *Effractions brèves*, « Un homme », III, p. 55.

qui révèle cet étant dans sa parfaite *étrangeté* jusqu'alors voilée, qui le révèle comme le *radicalement Autre* – en face du néant.

Dans la nuit claire du néant de l'angoisse se montre enfin la manifestation *originelle* de l'étant *comme tel* : à savoir *qu'il y ait de l'étant – et non pas rien*. Ce « non pas rien » que nous prenons la peine d'ajouter *n'est pas une explication complémentaire*, mais la *condition préalable qui rend possible* la manifestation d'un étant en général. L'essence de ce néant qui néantit dès l'origine réside en ce *qu'il met tout d'abord le Dasein devant l'étant comme tel* »¹.

Quel est le lien précis entre la transcendance du soi et l'être ? Nous avons vu que le soi est lui-même la différence ontologique : il la porte en lui, la diffuse, et elle le constitue en son ipséité. Le soi est en son fond angoisse, c'est-à-dire qu'en lui se joue l'interpénétration de l'être et de l'étant, par laquelle l'étant glisse dans le vide et tout en apparaissant en sa présence brute, tandis que l'homme, comme dit Pascal, tombe en regardant vers le ciel. Cette angoisse est plus profonde que le soi, elle est son fond structurel. Le soi subit son être, il sup-porte la différence ontologique. Le soi est l'entre-deux au sein duquel le néantissement a lieu. Et c'est cela qui explique que le soi puisse se déployer comme transcendance, projection, intentionnalité, ἐπέκεινα. Le soi est l'intervalle dans lequel le déchirement se déploie comme tel et c'est en cela que réside pour le *Dasein* la possibilité même du rapport à l'étant : « En tant qu'irruption dans la distinction de l'être et de l'étant, en tant, plus exactement, que percée de cet « entre-deux », la projection est aussi ce fait de *se rapporter* dans lequel naît l'« en tant que ». En effet, l'« en tant que » exprime le fait que, somme toute, de l'étant est devenu manifeste dans son être, que cette distinction a eu lieu. L'« en tant que » est ce qui désigne le moment structurel de cet « entre-deux » qui originellement *fait irruption* »². Le soi se trouve structurellement à la fois du côté de l'être et du côté de l'étant : tourné vers l'être, soumis à lui, il est du même coup soumis à l'étant. Ouvert à l'être, il l'est à l'étant, et au moment où l'étant se manifeste comme étant, il se montre précisément comme possédant en lui le noyau de nuit de sa factualité, il se révèle sous son « jour » le plus incontrôlable. C'est la raison pour laquelle le soi subit autant l'être que l'étant : l'étant est étant en ce qu'il dévoile l'être en lequel il se

1. GA 9, p. 114 ; Q I et II, p. 61-62.

2. GA 29-30, p. 530-531 ; CFM, p. 524.

déploie ; le soi étant soumis à l'être s'éprouve donc également comme soumis à cet étant traversé d'être et immergé dans ce dont il émerge.

Le soi est également une négation, puisqu'il transcende par-delà l'étant ; et comme négation il est assujetti à ce qu'il nie et dépasse ; il a besoin de ce qu'il transcende pour transcender, de même que l'être a besoin de l'étant pour s'en différencier et manifester son propre retrait comme néant. Le soi est bel et bien le théâtre de ce recul néantissant, il est pris entre l'être et l'étant, il est soi-même manifestation du néantissement, ce qu'atteste la structure de négation constitutive de l'ipséité humaine. « Pour témoigner de la manifestation du néant dans notre *Dasein*, de sa continuité et de sa diffusion, y a-t-il témoignage plus impressionnant que la *négation* ? Il faut même que celle-ci fasse partie intégrante de l'essence de la pensée humaine. Chaque négation s'exprime par l'énoncé d'un *Non* au sujet de « ce qu'il *n'y a pas* ». Mais ce *non* (ce « *ne pas* »), la négation ne l'ajoute nullement d'elle-même pour l'intercaler, en quelque sorte, comme un moyen de différenciation et d'opposition à l'égard du donné. Aussi bien, comment la négation introduirait-elle par elle-même le « ne pas », alors qu'elle ne peut nier que si préalablement lui est donné quelque chose de *niabile* ? Mais comment quelque chose de *niabile* et à nier pourrait-il être aperçu comme *n'étant pas*, sinon à la condition que toute pensée comme telle n'anticipe déjà du regard sur le « ne pas » ? À son tour, ce « ne pas » ne peut être révélé que si son origine, le néantir du néant en général et par là le néant lui-même, a été dégagée de l'obscurité. Le « ne pas », ce n'est pas la négation qui l'engendre, mais la négation est *fondée* sur le « ne pas », lequel a son origine dans le *néantir* du néant. La négation n'est en outre que l'*un* des modes du comportement qui néantit, c'est-à-dire un mode qui est fondé préalablement sur le néantir du néant »¹.

La négation révèle donc le statut dual (et pourtant toujours un) de la structure du soi, un soi livré à l'être qui le livre à l'étant en possible par le néantissement la pesanteur de présence de cet étant. Notre époque, époque de la technique, en une incessante angoisse qui n'emploie son élan qu'à se dissimuler elle-même, tâche d'occulter le néant en se donnant l'ivresse d'une mainmise sur l'étant. Cette maîtrise ontique de la transformation de l'étant (qui

1. GA 9, p. 116-117 ; Q I et II, p. 64-65.

n'est pas une maîtrise ontologique de sa présence), parvenue aujourd'hui à l'ère atomique et à la capacité d'anéantir à tout moment la planète entière, porte en elle le danger de se retourner contre elle-même et, par une destruction généralisée, de faire ainsi régner tout de même ce *Nichts* à force de refuser sa *Nichtung* et de la laisser impensée. Fuir la *Nichtung*, c'est ouvrir la porte à l'éventualité d'un règne du *Nichts*.

En outre, pour Heidegger, le néant ne saurait constituer un rien, car d'une part, constater la présence du rien, son « il y a », est une absurdité, et d'autre part, affirmer toutefois cette présence ne peut aboutir qu'à souligner que si « il y a » ainsi néant, si « *es gibt das Nichts* », ce néant ou ce rien dépend d'un élément de donation qui lui est antérieur¹. Enfin, de ce rien sort quelque chose de présent, un étant ; le rien n'est donc certainement rien d'étant, mais il déploie ; il est présentification ou temporalisation, c'est-à-dire surgissement d'un étant-présent et d'un monde. « Le monde est le rien qui temporalise originairement [...]. C'est pourquoi nous l'appelons le *nihil originarium* »². Le néant est originaire : par-delà tout étant, c'est pourtant dans son impossible assise que tout a lieu. Il est donc bien un lieu, celui, insaisissable, de l'avoir-lieu. Il est la façon dont la donation, le « *es gibt* », la présentification, le jaillissement, c'est-à-dire la temporalité originaire (tous ces termes sont synonymes), se donne au soi quand ce dernier n'a pas encore pensé la teneur propre de ce qui n'est pas de l'étant. Le néant surgit comme néant pour un esprit qui a coutume de n'entretenir qu'un commerce avec les choses, commerce qui, une fois bouleversé par la révélation de la présence de ce qui n'est pas une chose présente et n'est pas offert à la maniabilité immédiate ou à l'usage, est tellement obnubilé par ses habitudes qu'il ne sait concevoir d'autres possibilités que celles qui sont à sa portée. L'homme qui ne connaît que l'étant et ne souhaite que l'exploitation subjective de celui-ci, n'est pas fondé à éprouver le non-étant autrement que comme du vide pur, sans se demander comment un monde pourrait déceimment émerger puis tenir dans un univers où le *nihil negativum* serait aux commandes. *Le nihilisme contemporain ne signifie rien d'autre qu'une absence d'intelligence pour ce qui n'est pas consommable*. Le rien est proclamé principe par les idéologies antiques, ce qui constitue une contradiction patente puisque le

1. GA 56-57, p. 62.

2. GA 26, p. 272.

principe, qui par excellence doit être pensé, demeure précisément non pensé sous le prétexte qu'il est impensable, bien que suffisamment pensé pour être mis au principe. La pensée nihiliste déclare le règne du rien tout en ne s'étonnant pas elle-même d'*être* pour pouvoir prononcé ce règne – car pour affirmer que le rien est, il faut soi-même être, il faut donc qu'il y ait de l'être. La force de la pensée heideggerienne est de saisir ce qui est à l'œuvre dans ce « rien », et de s'appuyer sur la possibilité propre au soi d'affirmer ce rien, c'est-à-dire, pour la pensée, de se porter elle-même dans la négation.

La *Nichtung* est la condition de possibilité de la négation mise en œuvre par l'esprit humain. Seul le recul de l'être, auquel se rapporte le *Dasein* au plus intime de sa structure, peut donner à celui qui précisément s'y rapporte et donc le suit dans son mouvement de recul, suffisamment de marge et d'espace au sein de l'étant pour permettre le déploiement d'une négation, phénomène de la transcendance. « Se retenant à l'intérieur du néant, d'ores et déjà chaque *Dasein* émerge hors de l'étant dans son ensemble. Cette émergence hors de l'étant, nous l'appelons la *transcendance*. Si, dans le principe de son essence, le *Dasein* ne transcendait pas, c'est-à-dire, dirons-nous maintenant, si elle ne se *retenait* pas d'ores et déjà à l'intérieur du néant, jamais alors elle ne pourrait soutenir un rapport avec l'existant, ni par conséquent avec elle-même. Sans la manifestation originelle du néant, il n'y aurait ni être personnel, ni liberté »¹. La négation corrélatrice de toute transcendance est elle-même inscrite dans la différence ontologique, dans le néantir de l'être. À chaque instant, l'être est présent en son retrait dans l'étant et la participation native du soi à ce retrait lui accorde la *liberté*. Une percée de l'être dans l'étant, ou, ce qui est la même chose, une ouverture de l'étant sur le vide, a toujours déjà eu lieu, et le lieu de cet avoir-lieu est le soi comme « *lieu-tenant* du né-ant ». Le soi tient les deux bouts de la chaîne, émergence de la différence comme telle, et ce, en tant que précompréhension de cet être qui n'est rien d'autre que l'*Autre*, l'autre de tout étant et de toute subjectivité, qui n'est rien d'autre que la différenciation propre au néantir. L'être, qui donne au soi de se rapporter à, se remet lui-même au soi ainsi que l'étant. Le néant ne néantit que pour laisser apparaître l'étant en tant qu'étant et se manifester dans le jet de son apparaître

1. GA 9, p. 115 ; Q I et II, p. 62.

même. Le recul néantissant est l'émergence de l'étant ; et le soi, se tenant comme site de cette vérité celante-décelante, est lui-même « ce « ne pas pouvoir rester » et toutefois « ne pas pouvoir quitter la place » »¹.

La structure du soi peut être comparée au corps du Cygne de Mallarmé² : premièrement, un cou effilé et tendu (par la transcendance) vers l'ailleurs (symbole du « ne pas pouvoir rester »), porteur de la négation qu'il ne tient pas de lui-même, mais qui lui est accordée par l'espace auquel il a relation essentielle (« par l'espace infligé »), col ouvert à l'espace infligeant la blanche agonie de la finitude à celui qui de tous côtés reçoit son être (l'être spirituel ou le *Dasein*, et l'être-au-milieu-de-l'étant propre à la corporéité) ; secondement, un corps massif (symbole du « ne pas pouvoir quitter la place ») dont la pesanteur empêche tout envol – cette idéaliste volonté d'envol étant toutefois illégitime en la radicalité de son désir d'abstraction, puisque la perception de cette lourdeur de l'étant dont le soi désire s'arracher n'est d'abord rendue possible que par la présence en elle-même de l'être incontrôlable qui l'impose comme une présence inexplicable, et puisque, sans cette lourdeur ressentie, le rapport à l'espace pur, qui se fait apparaître de celle-ci et se fait ressortir de l'étant par le néantir (le néantir de l'être fonctionnant en parfaite unité avec l'étant), ne serait pas possible.

Notons cependant que la différence âme/corps prend une tout autre forme chez Heidegger, plus profonde, plus spéculative, exempte de toute grille de lecture métaphysique : la forme de la différence de l'ontologique et de l'ontique, qui ne recoupe pas la différence âme/corps mais constitue au contraire la base sur laquelle l'instauration de celle-ci est possible. La distinction de l'âme et du corps se trouve entièrement renouvelée par la pensée de la différence ontologique et de son déploiement. Le soi possède en lui deux aspects : un aspect ontique (la compréhension de soi comme moi-chose), et un aspect ontologique (la compréhension de soi comme *Dasein*). Ontologique, le *Dasein* se rapporte en son propre être à l'être ; ontique, il ne se rapporte qu'à *ce que* son rapport à l'être a ouvert et demeure loin de l'ouverture même de ce qui est ouvert. Le soi est projet-jeté, c'est là sa facticité. Cette facticité n'est possible qu'à un étant qui est ouvert à l'au-delà de lui-même, qu'à un *étant*

1. GA 29-30, p. 531 ; CFM, p. 524.

2. Cf. le sonnet « *Le vierge, le vivace et le bel aujourd'hui...* ».

ontologique, bref, n'est possible que pour l'*onto-ekstaticité* du *Dasein*. Autrement dit, la facticité, la conscience de l'être-jeté, est rendue possible par la différence ontologique portée par le soi. Il y a par conséquent dans le soi une différence entre ce qu'il rend possible (aspect ontologique) et ce qui le rend possible (aspect ontique) : s'élevant, le soi retombe, et cette double direction contradictoire est pourtant simultanée dans la structure du soi, comme nous l'avons déjà montré. Le soi est ouvert à l'être qui lui donne de se rapporter à soi et à l'étant. Il peut se rapporter à soi comme à un étant, comme à un sujet, un moi, un simple corps, et ratifier sa propre position ontique, ou également à soi en sa vérité, c'est-à-dire comme *Dasein*. Quoi qu'il arrive, le soi parvient toujours à soi en une retombée lui révélant qu'il est produit par quelque chose qui le dépasse et lui révélant ce en quoi il est jeté : le soi, qu'il se comprenne authentiquement ou non, est toujours ramené à sa facticité. Même quand il se connaît en sa vérité, quand il se connaît comme non-étant, le soi ne peut manquer de se trouver du côté de l'étant produit ; il est alors un non-étant qui est, et ce en tant qu'il *reçoit* son être. Le *Dasein* est un étant pour qui il y va de son être même, et c'est en cela qu'il est ontologique, mais il est un étant quand même, et en cela il est ontique. Le *Dasein* est ainsi ontico-ontologique, ce qui équivaut à affirmer qu'il est, comme transcendance existante, dépositaire de la différence ontologique. Il n'y a plus d'âme ni de corps, concepts trop usés qui finissent par ne plus rien signifier, mais de l'être et de l'étant. Une partie de nous-mêmes est toujours ouverte à l'être, révélant ainsi que tout en nous est possibilisé par cette ouverture et en dernière instance par l'être. Le soi s'atteignant lui-même en propre ne fait rien d'autre que reconnaître la prévalence sur lui de l'être prépotent. Le corps est étant, mais l'âme non ontique est également produite, la compréhension d'être est également engendrée, tout vient de l'être, tout est jeté en lui. Le soi reste ainsi à la fois du côté de l'être et du côté de l'étant. Il est pris en un procès qui le dépasse et qu'il contribue pourtant à réaliser : en cela réside toute son ambiguïté, corrélat de son appartenance à la différence ontologique et au néantir qui font de lui à la fois ce « ne-pas-pouvoir-rester-en-place » et ce « ne-pas-pouvoir-quitter-la-place ». La distinction entre l'âme et le corps disparaît puisqu'il n'y a plus une partie corporelle de la personnalité, mais un *aspect* (ou une guise) « corporel » du procès de l'ipséité, un aspect massif, ontique, du soi qui reçoit son être ; puisqu'il n'y a plus de

partie spirituelle de la personnalité, mais un *aspect* ontologique, aérien, du soi comme *Lichtungsein*. Heidegger abolit la frontière entre l'âme et le corps : l'« âme » n'est pas uniquement au-delà de l'étant, car elle est elle-même étante, elle tient son être de l'être ; le corps de l'homme n'est pas uniquement de l'étant, puisque, traversé de part en part dans sa physionomie par l'ontologique (mains, yeux, sourire, parole, stature, larmes...), il n'a rien d'un simple étant.

Heidegger dépasse donc la distinction traditionnelle de l'âme et du corps, distinction issue d'une pensée non originaire : « L'erreur du biologisme n'est pas surmontée du fait qu'on adjoint l'âme à la réalité corporelle de l'homme, à cette âme l'esprit, et à l'esprit le caractère existentiel, et qu'on proclame plus fort que jamais la haute valeur de l'esprit... pour tout faire retomber finalement dans l'expérience vitale, en dénonçant avec assurance le fait que la pensée détruit, par ses concepts rigides, le courant de la vie et que la pensée de l'être défigure l'existence. Que la physiologie et la chimie physiologique puissent étudier l'homme comme organisme du point de vue des sciences naturelles ne prouve nullement que dans ce « caractère organique », c'est-à-dire dans le corps expliqué scientifiquement, repose l'essence de l'homme. Autant vaudrait prétendre enfermer dans l'énergie atomique l'essence de la nature. Il se pourrait bien plutôt que la nature celât précisément son essence dans le côté qu'elle offre à la domination technique par l'homme. Pas plus que l'essence de l'homme ne consiste à être un organisme animal, cette insuffisante détermination essentielle de l'homme ne se laisse éliminer ni réduire, du fait qu'on a doté l'homme d'une âme immortelle, d'une faculté rationnelle, ou du caractère qui en fait une personne. À chaque fois, on est passé à côté de l'essence, et cela en raison du même projet métaphysique »¹. Et, ajoute Heidegger, en une phrase fondamentale, qui passe trop souvent inaperçue : « Le corps de l'homme est quelque chose d'essentiellement autre qu'un organisme animal »² ; ce qui est effectivement évident dans l'aspect même de ce corps, puisque tout nous indique en lui la présence de l'ontologique, tout en lui est pour ainsi dire « spiritualisé » (de même qu'il y a une partie en quelque sorte « corporelle » de l'âme, parce qu'étante ou produite, une face ontique du soi qui se réduit au moi-substance). Cette interpénétration des aspects corporels et

1. GA 9, p. 324-325 ; Q III et IV, p. 80-81.

2. GA 9, p. 324 ; Q III et IV, p. 80.

spirituels prouve la non-validité d'une distinction trop brutale entre l'âme et le corps, que vient remplacer plus subtilement la différence de l'ontologique et de l'ontique, du soi et du moi, dans l'unité dynamique du *Dasein*. L'âme est étante, puisqu'elle reçoit son être ; elle a donc un aspect ontique, mais elle est également tournée vers l'être et tissée de la percée que celui-ci opère en et comme elle ; elle est donc ontologique. De même, le corps occupe une place déterminée au sein de l'étant en totalité, il est ontique, mais des multiples facettes de sa figure exsude sa vocation ontologique.

La présence des mains, par exemple, indique non seulement le rapport à l'objet mais également la relation au sacré : on joint les mains pour prier. L'homme est ainsi l'*animal orans*, l'« animal » qui prie, l'« animal » qui se rapporte à son destin, à ce qui lui est destiné, suffisamment pour avoir la possibilité de demander aux dieux un autre destin ; l'« animal » qui se rapporte au fait que quelque chose lui est envoyé, l'« animal » qui se rapporte au don de ce qui est indépendant de lui : l'Absolu ; l'« animal » qui n'est donc pas un animal, l'étant qui n'est pas un étant, mais qui est le *là* de l'être. C'est aussi la main qui peint, c'est la main qui dirige l'orchestre ou exécute une sonate, c'est la main qui caresse ou qui gifle. C'est dans les lignes de la main que la bohémienne démêle les fils d'une destinée, comme si en elle était contenu ce que le Dieu nous envoie, la dispensation elle-même, comme si elle était en elle-même, bien plus qu'un simple organe, le signe de cette fondamentale dispensation. La main est imprégnée de la présence de la dignité non ontique de son origine. Même en son utilisation simplement technique ou consommatrice transparaît, par cette habileté même dont elle est douée et qui dément toute réductibilité à l'activité manuelle qu'elle est en train d'exécuter, la supériorité en origine de son pays natal. « Mes mains ne pourront se défaire de l'ombre / Qui roule sur mon lit »¹. De même, seul le corps de l'homme se tient debout, regardant vers le ciel, seul il possède la structure qui permette la contemplation de l'immensité ; l'homme est *ἄνθρωπος*, celui dont on peut dire qu'il est tourné (*tropos*) vers une hauteur (*ana*) qui, donnant et s'adonnant dans ce qui est, est l'Autre de tout ce qui s'offre à la vue. Sa nudité initiale présente la marque de son étrangeté parmi les étants. Mon corps est ainsi d'emblée situé dans la région du *Dasein*, imprégné d'être, et révèle

1. SUPERVIELLE, *Derrière le silence*, in *Le forçat innocent*, p. 280.

en sa physionomie même qu'il est le participe du là de l'être, dont il est lui-même le là. Le corps est un étant qui n'est pas seulement un étant et tire son aspect de la région plus haute en origine qui constitue *son* origine ; il porte la marque du néantir, d'un absentement possible de l'étant en totalité.

Nous réalisons donc à quel point il demeure inapproprié d'évoquer une absence ou une insuffisance de la pensée heideggerienne du corps, car Heidegger renouvelle entièrement la relation de l'âme et du corps en abolissant cette distinction métaphysique qui les appauvissait tous deux autant qu'elle rendait incompréhensible la pensée de leur unité, et en la remplaçant par la différence ontologique qui pénètre *à la fois* âme et corps. Heidegger dépasse ainsi leur séparation conceptuelle, ouvre la possibilité d'une pensée de leur unité, et dévoile la péremption d'une distinction qui fait de l'âme quelque chose de non corporéisé – alors que le moi est ce qu'on pourrait appeler, selon le vocabulaire de la métaphysique, « le corps de l'âme » – et du corps quelque chose de non spiritualisé – alors que le traverse de toutes parts la présence du *Dasein*. Reprocher à Heidegger l'absence d'interrogation pertinente sur le corps, c'est manquer le renouvellement heideggerien de ce traditionnel couple d'opposés, et ne pas saisir l'interpénétration de l'ontique et de l'ontologique dans la différence de l'être et de l'étant constitutive de la structure du soi. Dans ce contexte philosophique, à l'intérieur duquel la manière de questionner propre à la métaphysique est surmontée, c'est ne rien remarquer de la spécificité et de la radicalité de la pensée heideggerienne que de lui reprocher l'ignorance de l'ancien binôme âme/corps, ou de comprendre le *Dasein* comme une sorte d'âme surplombante dont Heidegger négligerait le rapport au corps. C'est aussi manquer un aspect essentiel de cette pensée que de ne pas constater la présence dans le corps lui-même de la différence ontologique comme telle. Chaque étant est pénétré par la différence ontologique : chaque étant est rapporté à lui-même en tant que se maintenant dans l'espace qui lui est accordé par la *Nichtung*, mais le corps est en outre, et au même titre que le *Dasein* dont il est le phénomène, pénétré par la différence ontologique *comme telle*.

La mise en évidence de la *Nichtung* renouvelle le regard de toute investigation philosophique et assied la pensée de la différence ontologique. Il n'y a plus dans la chose ni essence ni existence, au sens courant de ces termes, plus de forme ni de matière, mais l'étant,

par l'acte qui le fait apparaître, se montre en son aspect visible (ἰδέα) et se confond donc avec l'essence ; dans la chose, rien d'autre que l'émergence invisible d'un visible, la présentification d'un présent, un seul et même acte de temporalisation, le Simple comme différence ontologique. La métaphysique essaie de recomposer ensemble ce qu'elle a séparé depuis toujours : l'essence et l'existence ; mais la pensée de la différence pense l'être comme *Nichtung* dans l'unité d'un même acte de différenciation. La différence métaphysique essence/existence procède d'une absolutisation du dérivé (l'advenu) et d'un refoulement de l'originaire (l'avènement), ce qui situe l'essence (l'étant) au principe et crée le problème de son lien à l'existence. Mais la différence ontologique place à nouveau la pensée dans l'originaire, redonnant la primauté à l'être d'où l'étant acquiert son pouvoir de surgissement et de maintien en la présence de ses contours. Chaque étant est imbibé d'être, de cet être qui l'entoure et le pénètre : « Le néant ne reste pas *l'opposé* indéterminé à l'égard de *l'étant*, mais il se dévoile comme *composant l'être de cet étant* » ; le corps humain est également infusé d'être et investi par l'être dont il porte le sceau, il est marqué en son aspect par la compréhension de l'être qui filtre à travers chacune de ses figures et fonctions. Comme tout étant, le corps humain laisse paraître le vide qui lui donne de s'étendre, mais également le rapport à l'être qui fait du corps de l'homme, en tant qu'imprégné d'*ipse*, le tout autre de tout corps animal. La différence ontologique est présente dans tout étant, soutenu par le néantir de l'être, mais elle est présente *comme* différence ontologique *dans l'aspect même* du corps de l'homme, un corps qui semble provenir d'un autre ordre. L'homme est, en son corps, différent de l'étant. Dans son visage, souvent premier visible, se tient déjà la présence du sacré. Le corps n'est pas un corps, il est déjà la différence ontologique manifestée.

Le corps n'est plus un simple étant, de même que l'étant n'est plus une simple matière : tous deux sont pénétrés par l'être et par le mystère de leur présence, à cette différence que le corps de l'homme affirme sur sa propre figure le *Dasein*, l'empreinte de la différence de l'être et de l'étant comme déchirement, alors que l'étant montre leur compénétration. La distinction âme/corps est sursumée en même temps que la distinction essence/existence. Le primat de l'être bouleverse la dénomination et l'appréciation des termes. L'être se trouve au fond de toute chose, et de surcroît, il se trouve comme tel,

en son *als*, comme être, comme non-étant, comme néantir, dans la structure du soi qui est transcendance. Dans le soi et comme le soi (qui est compréhension d'être), il apparaît en tant que tel. Présent en tout *idem* comme rapport précédant les termes, comme néantir ou retrait à partir de ce qu'il fait être, l'être, en tant que différence toujours déjà sue, est également présent dans l'*ipse*. « Tout dit le renoncement qui conduit vers le Même », tout est de l'être, et l'être est différent de tout, d'où la nécessité d'un renoncement. Cet arrachement de l'être en son propre sein est également de l'être, il est l'être comme néantisement, et cet arrachement (le retrait) advient comme tel à la présence dans le soi. Nous commençons à découvrir la nécessité ontologique de l'émergence d'un soi au cœur des choses : le soi est la présence de la déchirure inhérente à l'être comme différence de soi en soi. L'arrachement de l'être à l'étant, c'est l'être lui-même, puisque tout est dans l'être ; et d'un tel être le soi est précisément la manifestation, le là.

Plus de différence âme/corps, mais dans le soi-même, une différence entre moi et soi, entre substance et existence. C'est de l'existence que naît la substance ; le soi reproduit à son niveau (c'est-à-dire sans produire) le mouvement par lequel l'être fait surgir un étant, le temps un présent. Le moi apparaît par cet acte de fixation en étant et en substance, bref d'apparition, qui est le soi lui-même en tant que compréhension d'être pour qui s'ouvre l'étant. Le soi est cette structure d'apparition qui, confrontée à l'espace pur, donne à chaque étant d'entrer en présence, et de s'affirmer à tel point qu'un oubli de la venue en présence est possible. Le rapport du soi au corps, la structure du soi contenant en sa propre structure la perte dans le On, suit le mouvement de la présentification, de l'étantification, sous le signe de laquelle se trouve ainsi reprise la corporéité. Le soi est temporalité, c'est-à-dire temporalisation, et il suit ainsi en son être le procès de cet être-temporal qu'est la différence ontologique : l'être présentifie l'étant, le soi fait être le moi, par le même procès de temporalisation qui rend présent un étant en se retirant à l'arrière-plan pour lui laisser pleine expression de sa *limite*, c'est-à-dire pleine expression de lui-même et de ce qui le fait être ; de même la compréhension d'être du soi s'efface au profit de ce qu'elle comprend de soi dans un premier temps : le moi.

La mise en lumière du néantir de la différence (ontologique) de l'être en lui-même approfondit non seulement la différence métaphysique de l'essence et de l'existence en différence de l'étant et de

l'être, mais également la différence de l'âme et du corps en différence du soi et du moi. À présent, que ce soit dans l'être et l'étant ou dans le soi et le moi, le rapport est originel et précède les termes : *c'est l'être qui se différencie en soi-même, c'est le soi qui, comme temporalité, se présentifie en soi-même, se rend présent à soi-même, dont le mouvement de dévalement suit et prolonge celui d'étantification de l'être*. De même que l'être peut ne pas être vu dans l'étant, de même le soi dans le moi, et pourtant, de même que seul l'être peut produire quelque chose comme un étant, c'est uniquement la compréhension d'être propre à l'*ipse* qui peut produire quelque chose comme un moi, qui peut produire une compréhension quelconque, cette dernière dût-elle être dérivée et inauthentique.

La différence ontologique, c'est-à-dire le néantir de l'être, gouverne toute chose et donne d'être à toute chose. Cette différence, nous l'avons dit, est présente en tant que telle, *comme* différence, dans l'unité complexe de l'ipséité qui est structurellement tournée à la fois vers l'être et vers l'étant. Elle la définit de toute part, à tel point que le soi authentique atteint son être-en-propre quand il pense la différence comme telle, et que le soi est inauthentique, c'est-à-dire oublieux de lui-même ou moi-substance coupé de ce qui le possibilise, lorsqu'il laisse impensée cette différence ontologique. Être soi, pour le soi, c'est-à-dire demeurer ouvert, demeurer le soi qu'il est, c'est rester auprès de l'être, et, comme l'être est le tout autre de l'étant, rester auprès de la différence, ce qui pour le soi signifie continuer de transcender. C'est prendre sur soi l'angoisse d'être, comme transcendence, l'acmé du néantisement et le support de la *Nichtung*. Cette *Nichtung*, qui nous constitue comme rapport à l'être, est elle-même *Lichtung* : avoir relation à l'abîme, c'est être illuminant, c'est pouvoir éclairer (ou se rapporter à) ce à quoi ce retraits accorde présence, c'est pouvoir, par son propre recul (un recul qui suit celui du néantisement), laisser se déployer ce qui s'avance dans l'ouvert. Comme le dit Mallarmé, l'angoisse est ce qui se tient en instance dans la nuit, cet élément nocturne, ce mi-lieu, ce mi-nuit qui est lampadophore, porteur de lumière, qui déverse une lumière aux onyx que sont les étants : « Ses purs ongles très haut dédiant leur onyx / L'Angoisse, ce minuit, soutient, lampadophore »¹.

1. MALLARMÉ, « Sonnet en X ».

Le soi appartient au néantir de l'être ; s'il est transcendance, c'est parce qu'il est lui-même en lui-même le lieu-tenant du néant. « La thèse ancienne « *ex nihilo nihil fit* » prend alors un autre sens, un sens qui concerne le *problème de l'être lui-même*, et elle est à énoncer ainsi : *ex nihilo omne ens qua ens fit*. C'est dans le néant du *Dasein* que l'étant dans son ensemble arrive seulement à soi-même »¹. *La structure du soi est la différence ontologique*, et cette différence, c'est le néantir de l'être lui-même. L'ipséité est gouvernée par cette *Nichtung*, c'est là son fond, un fond qui tout autant est abîme puisqu'il est effondrement de toute base stable. Le fond de l'ipséité est cet acte permanent de retrait, aspect fondamental sous lequel nous apparaît désormais la compréhension d'être : l'être étant lui-même le néantissement du néant, comprendre l'être, c'est se porter par-delà l'étant dans un acte de transcendance. Attaché au néant qui néantit, le soi transcende. Le fond du soi est ce gouffre transcendantal, cet assombrissement producteur de lumière, qui laisse s'avancer l'étant dans la présence. Le soi est *Lichtung* parce qu'il est pris dans la *Nichtung*, c'est là le suprême paradoxe. *Le soi étant relation fondamentale et proximité au néant, il donne de l'espace à l'étant et lui permet d'imposer ainsi une certaine clarté dont la condition de possibilité est la largesse de la nuit*.

La structure du soi est le sans-fond de l'être dont l'ipséité participe en elle-même. Le *Dasein* est producteur de lumière, grâce à son in-stance dans le néant, il produit l'espace en qui les contrées s'allument ; il est bel et bien spatialisant. Le soi appartient au *Dasein*, à ce domaine d'éclaircie qui, comme compréhension d'être, peut éclairer de l'étant, et sur qui toute clarté repose ; mais ce domaine lui-même ne repose sur rien, il repose sur le rien. Il scintille d'une lueur forcément précaire au milieu de l'immensité nocturne. Comme le dit le Socrate de Valéry, en une phrase que nous rappelle J.-F. Marquet² : « Tout repose sur moi et je tiens à un fil ».

L'éclaircie du *Dasein*, en qui se tient toute ipséité, est en effet entourée par la nuit. Tel est le fond essentiel de toute clarté : toujours être associée à l'obscurité, toujours se tenir en cette nuit qui lui donne la possibilité d'un espace de rayonnement. Le champ

1. GA 9, p. 120 ; Q I et II, p. 69-70.

2. Cf. J.-F. MARQUET, « Mort, mystère et oubli dans la pensée de Heidegger », où il est fait mention de cet extrait d'*Eupalinos*.

d'apparition qu'est le *Dasein* est conditionné par l'obscurité d'où il émerge et qui constitue sa condition de possibilité encore impensée. Le fond du soi est un fond sans fond. Le soi dégage une lumière sur laquelle se fonde toute apparition, et qui s'éprouve elle-même comme sans fond. Le fait pour le soi d'éprouver ce sans fond qui le constitue et lui donne d'être le déploiement qu'il est, ne signifie pas pour autant que le fond serait absolument absent ; il est présent puisque le soi se trouve assigné à lui-même, envoyé à lui-même par une instance qui le dépasse sans lui être extérieure mais en le pénétrant et le con-cernant. Mais ce fond apparaît comme abîme parce qu'il est le fond omnipotent et incontrôlable, celui que je ne puis substantialiser, fonder ou adapter à mes mesures, le fond non fondé et donc seul véritablement fond, parce que je suis voué vis-à-vis de lui à la vertigineuse impossibilité de m'en rendre maître ; le soi se rapporte à son fond à travers une totale absence de maîtrise, corrélât nécessaire de la prépotence sans laquelle le fond n'est qu'une projection anthropomorphe, un fond arbitraire et faussement rassurant, mais non essentiel. Le propre du fond essentiel est de ne pas avoir de fond qui serait dès lors plus profond et plus essentiel que lui : le fond est par définition le lieu de déploiement d'une gratuité, il est sans fond, il est sans raison, il est fond parce qu'il est fond, il est comme cette rose sans pourquoi qui fleurit parce qu'elle fleurit. Le fond est abîme de donation.

Il y a donc bien un fond, le fond sans fond, qui n'est pas rien puisque dans le *Dasein* le fond s'éprouve comme abîme, « *Et non comme pleure la rive, / Quand son jeu monotone ment / À vouloir que l'ampleur arrive / Parmi mon jeune étonnement / D'ouïr tout le ciel et la carte / Sans fin attestés par mes pas, / Par le flot même qui s'écarte, / Que ce pays n'exista pas* »¹. La rive pleure et nie le fond car le fond n'est pas une autre rive (dont on pourrait faire une assiette ferme), une terre ferme attestée par les pas des hommes qui y seraient déjà venus ou l'habiteraient ; absent de toute carte, de tout lieu, il est le lieu lui-même, le il y a. Le soi répond à cet il y a qui le regarde, il répond (à ce que désire le il y a : apparaître) en faisant apparaître l'étant en son être, c'est-à-dire précisément en son il y a et, finalement, en son abîme d'énigmatique gratuité donatrice. Faire apparaître l'étant en tant que tel, c'est faire apparaître

1. MALLARMÉ, *Prose pour des Esseintes*, Œuvres complètes, p. 57.

simultanément l'être. À l'étant en tant qu'étant est toujours associée l'angoisse du *il y a* de sa donation (*es gibt*).

Ainsi, il ne faut pas parler d'*Ungrund*, mais d'*Abgrund*, c'est-à-dire d'un *Ab-Grund*, d'un fond lointain, un lointain très proche puisque nous concernant au plus intime de notre être, une immensité s'approchant en son obscurité. « Comme *Ab-grund*, l'être « est » à la fois le rien et le fond [*« ist » das Sein das Nichts und der Grund zumal*] »¹ : *il y a un fond*, puisque le rien, pour n'être pas quelque chose, dit toutefois quelque chose au soi qui ne serait rien sans ce rien ; *ce fond n'est rien*, puisqu'il n'est rien d'étant ; *il est le rien en sa présence de non-étant*, il est la présence du non-présent. Ce fond lointain, loin de tout fondement assuré, rassurant ou maniable, est ce qui lui-même n'a pas de fond, n'a pas de raison (la gratuité déroutante d'une pure donation). Le fondement absolu dont la métaphysique faisait sa pierre d'angle était toujours déterminé par la *causa sui*, ce qui assignait au fond lui-même (en l'occurrence le Dieu des philosophes) une cause : même si cette cause était lui-même, le premier principe était tout de même causé, il possédait un pourquoi et le fond absolu était paradoxalement fondé ; il est nécessaire à la métaphysique que le Principe soit fondé, et cette nécessité présupposée par la métaphysique est demeurée impensée par celle-ci quoique toujours agissante au plus haut point. Heidegger veut penser jusqu'au bout l'essence du fondement : tout vrai fondement est un fond qui n'est pas lui-même fondé et demeure sans fond, étranger à tout fond (ce qui lui confère son étrangeté), *loin* de tout *fond*, véritablement *Ab-Grund* (selon la double signification possible d'*Ab-Grund*), ne se laissant ni réduire ni soumettre au principe de raison qui transforme toute chose en étant pensable et utilisable pour la préoccupation. Ce fond reste sans fond et doit rester sans fond pour rester le fond. Il est de l'essence de tout fond de n'être point fondé, c'est-à-dire d'être sans fond. C'est là une « évidence » qui nous demeure cependant étrangère, paradoxe qui pourrait au moins pour Heidegger nous étonner et stimuler notre recherche², et nous montrer à quel point notre représentation refuse de lâcher prise devant la prépotence de ce qui la gouverne. Du fond

1. GA 66, p. 99.

2. L'auteur de *Der Satz vom Grund* s'étonne également du temps d'incubation du pourtant très évident principe de raison « *nihil est sine ratione* », à l'œuvre depuis des siècles mais seulement formulé par Leibniz.

on ne peut dire que « *es gibt* », il donne, *il y a*. Cet élément de donation pure constitue pour Heidegger l'évanescence ou la non-maniabilité qui seule sied au lieu du Sacré puisqu'elle seule redonne l'être-homme à l'humilité de son lieu et permet la manifestation du Sacré comme le prépotent en quoi tout trouve l'énigmatique socle de son déploiement en présence¹. Le fond est la donation originnaire dont toute chose acquiert son être, cette donation dont tout dépend, et auquel le soi répond comme *Dasein* ; ce fond est, comme donation, l'espace libre accordé à toute forme de présence, et la pensée est le chemin qui conduit au site où fulgure cet être propre².

Ainsi, il y a bien un fond, mais dans l'abîme de l'espace non mesurable et non computable. À l'*Ungrund* du nihilisme qui ne pense pas la teneur d'un néant qu'il ne nommerait même pas s'il pensait que ce néant n'était effectivement rien du tout, Heidegger oppose l'*Ab-grund* : « L'espace ouvert par le sans-fond de l'abîme n'est pas privé de fondement. L'*Ab-grund* n'est pas un « non » prononcé à l'encontre de toute forme de fond (comme dans la carence de fondement) ; c'est au contraire un « oui » au fond en la largesse et le lointain qui y sont abrités »³.

L'*Ab-Grund* est ce « *transcendens* par excellence », cet ekstasique pur, dont le soi participe, en qui il se tient et se déploie comme finitude et projet. Le soi possède en soi-même la structure qui rend possible son propre déploiement pro-jectif et ek-sistant : la structure d'abîme du sans-fond. La proximité du soi au lointain, sonstantialité dans l'espace pur et sans cesse reculant ou néantissant, le rend en quelque sorte apatride dans sa propre patrie. Le lointain destine à l'homme à la fois l'avènement de l'étant et le recul de l'être. « Tels des apatrides dans leur patrie [...], nous séjournons dans un domaine sans cesse sillonné par la lancée et le rejet de l'être. Certes, c'est à peine si nous avons garde, d'habitude, à ce réseau de va-et-vient qui caractérise notre séjour. Mais nous posons la question « où » sommes-nous donc ? [...] Réponse : [...] dans le *Dasein* »⁴. Le *Dasein* est le site où s'ajointent l'éclosion et le retrait de l'être, autrement dit où l'être se dispense comme *Nichtung*. Nous tenant dans le *Dasein*, nous sommes « transplantés en un séjour

1. IuD, p. 64-65 ; Q I et II, p. 306.

2. *Ibid.*, p. 65 ; Q I et II, p. 307.

3. GA 65, p. 387.

4. GA 51, p. 89 ; CF, p. 117.

tel »¹ que celui qui nous fait pénétrer dans le rapport et la capacité de transcender. Au plus proche de l'être qui est lointain, nous sommes loin de l'être parce que nous sommes en lui ; la relation de distance ne peut avoir lieu ici que sur la base d'une complète appartenance de notre essence à ce qui nous échappe.

Comme tout étant, le soi est soumis au fond-sans-fond, mais il lui est soumis en tant que s'y rapportant, en en possédant une compréhension, ce qui fait du soi l'autre de n'importe quel étant. La structure du sans-fond qui habite le soi lui-même dégage donc la pensée d'un lien structurel fondamental entre le comportement du soi qui transcende vers l'être et l'être lui-même comme néantisement. Le soi est excès par rapport à l'étant, il est *Überfluss* ou *Übermacht*, comme le montre son pouvoir-être le plus propre, le *Sein-zum-Tode*. « C'est dans la transcendance que consiste l'être propre du soi, l'ipséité de ce soi qui est d'ores et déjà à la base de toute spontanéité »². La transcendance est donc le fond sans fond du soi sur lequel l'ipséité prend appui, si l'on peut dire, pour agir et se déployer en sa spontanéité. Le sans-fond, comme donateur d'espace, permet le déploiement d'une transcendance. Il donne possibilité au projet, et ce projet se rapporte toujours par-delà l'étant à un possible, ce qui définit la liberté : « Faire que règne un monde, en une ébauche qui le pro-jette par-delà l'étant, c'est cela la liberté »³. Le sans-fond permet donc de poser le fondement d'une action possible, il est la possibilité de la possibilité ; seul, il possible la position d'une base pour quelque chose comme un vouloir : s'il y a du vouloir dans l'univers, s'il y a un homme voulant, c'est parce qu'il y a un sans-fond qui donne au projet de transcender et projeter. Le sans-fond est générateur de possibles, de fondements ; il est donc libération dévoilante de possibilités ; et cette libération des possibles n'est rien d'autre que la liberté. Cette dernière, et ce qui en dérive (volonté, projet, aspiration, tension vers...), est directement liée à notre instantialité dans la *Nichtung* propre au « *transcendens* par excellence ».

La proximité à l'être, qui est le pur lointain ou le *transcendens*, paraît se présenter comme une privation de l'être et non comme une intimité avec lui ; mais ce sentiment premier, naissant précisément

1. *Ibid.*

2. GA 9, p. 164 ; Q I et II, p. 143.

3. *Ibid.*

du premier contact qu'un soi veut bien prendre avec la teneur propre de l'essentiel, provient uniquement du fait que le soi ne parvient pas de prime abord à penser la notion d'« avoir » sans référence à la possession matérielle. À l'endroit de l'être, qui n'est aucun étant et qui est lui-même ce en quoi nous sommes jetés, à l'endroit de ce pur acte d'être qui nous dépasse et sur lequel nous n'avons aucune emprise, il est normal que nous ne puissions nous rapporter à cet espace pur que sous la forme de ce néantir et dans le sentiment d'une *tension*. « Avoir » l'être ou le non-étant, c'est être soi-même dans la tension car le soi ne peut se refermer sur ce qui conditionne toute venue en présence ; être dans l'être qui est lointain pur, cela signifie en même temps tendre vers l'être, c'est-à-dire avoir le pouvoir d'avancer tout en se tenant en lui. Le soi n'en est pas moins immergé dans l'être, mais cet avoir de l'être est dominé par le caractère prépotent de l'être – ce pour quoi nous ne nous rapportons à lui que dans le sentiment de la tension. « Parce que nous sommes toujours enclins, de prime abord et le plus souvent, à comprendre l'« avoir » en prenant pour mesure la « possession » des choses matérielles et l'intuition des objets, toute *tension* devient à nos yeux un *ne pas* avoir ; et parce que tendre est ne pas avoir, on lui propose comme but et comme idéal l'avoir au sens matériel. Dans cette interprétation habituelle, on ne peut pas comprendre en quoi la tension au sens propre est en même temps l'avoir au sens propre »¹. Le soi se tient au cœur d'un espace néantissant ou *Nichtung* ; être en cet espace, l'avoir pour élément, c'est donc vivre dans la continue « élasticité de l'abîme », c'est ne pouvoir être dans l'être qu'en s'enfonçant dans un abyssal sans-fond, c'est-à-dire vivre l'avoir comme tension. Le propre de la « possession » du prépotent, c'est l'état de tension du soi témoignant ainsi de son instantialité dans la vérité de l'être, cette instantialité qui est notre intimité et proximité complète avec lui, sans lesquelles nous ne serions pas réflexivité, c'est-à-dire autres que l'étant. L'« avoir » du prépotent par le soi s'exprime dans le rapport possible entre le prépotent et le soi : nous n'avons de rapport à l'être que parce qu'il provoque lui-même ce rapport, et nous constitue comme son avoir propre en nous faisant, en lui, tendre vers lui afin que nous souhaitions posséder pour nous la propre pensée de la possession de notre structure par l'être. Pour le soi, se sentir en tension vers l'être, c'est

1. GA 34, p. 217.

se tenir dans l'être, et cette instantialité dans l'être est le mode sur lequel il est possible de parler d'un avoir à propos du prépotent : le prépotent a pour essence « naturelle » de se tourner vers celui qu'il convoque à l'avoir en vue comme ce qui n'est précisément pas sous-les-yeux tout en étant offert à la garde et l'égard du re-gard.

Par sa capacité à rétrocéder par-delà toutes choses et par-delà soi-même, par cette essence de retrait que la *Nichtung* confère à la pensée, le soi est rendu capable de se rendre présent, outre l'étant en totalité, sa propre essence ; et, sur la base du recul accordé par l'instancialité de l'ipséité dans l'être, participant au néantissement propre à l'être qui n'est rien d'étant, bref, par son avoir originaire de l'être qui le manifeste en état de projet permanent, le soi entre dans la dimension de l'avoir ontique puis dans celle de l'avoir de soi-même comme relation à l'être qui permet l'accueil de l'étant. C'est parce qu'il connaît l'avoir au sens de l'être-soi-même-possédé par la liberté du *transcendens*, qu'il connaît l'avoir au sens de la liberté commune (ontique) de posséder et l'avoir au sens de la tension vers ce qu'il a déjà mais à quoi il ne co-respond pas encore (la proximité à l'être) : « Au fond, l'homme ek-sistant en propre ne tend pas pour avoir ou pour posséder, mais inversement : il « a » et possède, autrement dit : avec son *Dasein*, de l'étant lui est assigné, et il est lié à ce dernier pour que, dans la tension vers l'être, il aspire au *Da-sein* même au sein duquel, d'une façon générale, a lieu que l'étant soit ou ne soit pas étant »¹. Le fait d'avoir l'être sur le mode de l'être-possédé par la liberté de l'être rend possible l'ouverture d'un étant et donc d'un avoir. Le soi ne s'apparaît lui-même à lui-même que dans cet horizon. Par la proximité au *transcendens* pur qu'est l'être, la prise de conscience de soi du *Dasein* comme tel est possible ; l'avoir de l'être insaisissable, dont le synonyme est la tension vers l'être, manifeste l'étant, le *Dasein*, et le non-étant lui-même. Dans cette triple manifestation que porte en elle la tension interne qu'est l'ipséité, cette dernière acquiert la possibilité de s'élever à une première pensée propre de son origine et de sa tâche : la pensée d'« une tension propre dans laquelle le soi qui tend, ne tend pas en s'éloignant de soi, mais en retournant vers soi afin d'aspirer à soi-même dans un tel acte de tendre, c'est-à-dire afin de se gagner soi-même dans l'assomption de la tension »² ou de

1. *Ibid.*

2. *Ibid.*, p. 215.

dé-couvrir et assumer son *Eigen* ; car cette tension dé-couvre le propre du soi, à savoir l'intimité à l'être par lequel il est effectivement dans l'être et en regard de l'être. Le soi se sait alors être-relationnel, il cherche ainsi à approfondir l'élément qui le maintient comme tel et qui s'est avéré comme l'être qui n'est rien d'étant, c'est-à-dire liberté.

La liberté est le sans-fond qui fonde tout comportement du souci. « Le fondement qui prend naissance en transcendant règne à son tour sur la liberté elle-même, et celle-ci devient en tant qu'elle est elle-même origine, le « fondement ». La liberté est le fondement du fondement [*Grund des Grundes*] ». Une traduction plus rigoureuse restituerait cette dernière expression, « *Grund des Grundes* », par : « l'abîme du fondement ». La liberté est le fond du déploiement du soi, son origine. C'est elle qui surgit en co-originarité avec la différence ontologique et le néantissement. La liberté n'a rien d'un simple libre arbitre, pure faculté seulement humaine. *Elle n'est pas sortie de rien, mais précisément du rien, un rien qui*, et c'est là le principal enseignement de la pensée heideggerienne, *n'est pas rien*, puisqu'il nous concerne et pro-voque notre vertige. Le libre arbitre est bien présent en l'homme, mais il est insuffisant de s'arrêter à la seule constatation de cette présence ; il s'agit de se soucier de saisir les conditions de possibilité de ce libre arbitre, à moins d'abdiquer toute pensée en se contentant de sa présence factuelle et d'immédiateté impensée. L'homme reçoit ce libre arbitre et la capacité de négation de cette « liberté d'indifférence » ; en elle il est jeté, et elle-même n'est possible que parce qu'elle provient du néant qui néantit. La liberté a un sens ontologique, et non uniquement anthropologique. C'est là toute la rigueur et toute la vigueur de la pensée heideggerienne : se mettre inlassablement en quête de la provenance impensée d'une manière d'être propre à l'ipséité, et ne pas se satisfaire d'une explication anthropologique de la liberté, autrement dit d'une explication qui n'explique rien puisqu'elle se contente d'affirmer que l'homme est libre sans jamais s'inquiéter de la provenance même de cette liberté.

Le mot de liberté est employé chez Heidegger en son sens ontologique, et n'a rien de réductible à la liberté traditionnelle – qu'elle possibilise. La pensée de Heidegger possède un sérieux spéculatif et une rigueur transcendantale qui n'appartiennent qu'à elle et dont tout lecteur doit tenter de se rendre digne s'il veut parvenir à saisir la subtilité propre de cette démarche. La liberté correspond en

l'homme à ce qui est plus que l'homme, elle est ce en quoi l'homme se tient pour pouvoir être cet être-en-projet qu'il déploie dans un espace prévalent. « C'est seulement là où il y a de la liberté qu'il y a un en-vue-de et qu'il y a un monde. Bref : la transcendance du *Dasein* et la liberté sont identiques »¹. La liberté fait du soi une « ipséité fondée sur une transcendance »² qui est à la fois transcendance du soi et transcendance de l'être. Or, étant donné que la transcendance vient du *transcendens*, l'homme se tient dans la liberté comme dans l'espace libre qui lui permet d'être auprès de l'être dans ce retrait vis-à-vis de l'étant qui permet la phénoménalisation de cet étant et du monde en général. « Le monde, qui est primordialement caractérisé par le en-vue-de, est l'intégralité originaire de ce que le *Dasein* se donne à comprendre en tant qu'il est libre. La liberté se donne à comprendre, elle est le comprendre originaire, c'est-à-dire le projet originaire de ce qu'elle rend elle-même possible. Dans le projet du vouloir de l'en-vue-de [*Worumwillen*] en tant que tel, le *Dasein* se donne la pensée de l'attachement [*Bindung*] originaire. La liberté attache le *Dasein* lui-même au fond de son propre être, plus exactement : elle lui donne à lui-même la pensée du caractère de possibilité de cet attachement »³. Le recul sur soi que permet l'in-stance du soi dans la transcendance de l'être donne au soi cette liberté qui rend possible la prise en considération, par le soi lui-même, de son propre attachement à l'être ; ainsi le soi s'atteint-il en sa structure propre et échappe-t-il à sa prise en vue comme simple moi en rétrocedant d'un niveau vers la condition de déploiement de sa dimension projective. Une fois dégagé et discerné l'acte qui attache la liberté du soi à un élément conditionnant, le soi apparaît en son propre : « En vertu de cet attachement, le *Dasein* se voit attaché à un pouvoir-être en relation à soi-même en tant que pouvoir-être avec les autres dans le pouvoir-être auprès du sous-la-main. L'ipséité est l'attache de liberté pour et à l'égard de soi-même »⁴. La liberté que confère la proximité de l'être au soi lui donne la paradoxale mais originaire capacité de prendre distance vis-à-vis de soi, c'est-à-dire d'*être* « à l'égard de soi-même », tout en étant attaché à un élément.

1. GA 26, p. 238.

2. GA 24, p. 426.

3. GA 26, p. 247.

4. *Ibid.*

L'appartenance à l'être est ce qui donne liberté tout en attachant : appartenir à l'être, c'est se voir conférer la structure qui possibilise la liberté dans le lien, puisque la vérité de l'être comme transcendance est de donner un espace de jeu à celui qui se tient en lui. Être à l'être, c'est être liberté, d'où l'expression heideggerienne définissant l'ipséité comme « attache de liberté », car l'être-homme est attaché à la liberté comme son *Dasein* est attaché à l'être.

« La liberté se définit comme l'unité qui forme la base de cette dispersion transcendantale [la dispersion des différentes manières de fonder, la base du surgissement d'un monde]. Mais parce qu'elle est précisément cette base (*Grund*), la liberté est l'abîme (*Abgrund*) du *Dasein*. Non pas que la libre attitude individuelle soit infondée ; mais par être qui fait d'elle essentiellement une transcendance, la liberté pose le *Dasein* comme un pouvoir-être en possibilités multiples »¹. La liberté est donc directement liée à l'être, elle n'est possible comme libre arbitre que par l'espace dégagé et laissé libre par l'être. Elle est fondamentalement cet espace même, qui nous permet de dépasser l'étant présent vers d'autres possibilités, qui nous donne de projeter quelque chose, de découvrir tel aspect de l'étant et d'en faire le principe de notre désir, ce que Heidegger évoque en rapprochant les verbes *mögen* et *vermögen*, pouvoir et aimer (désirer). La liberté ontologique possibilise le désir ou l'amour d'un objet, elle rend possible que nous nous tournions de tout notre être vers quelque chose, vers un but dont les atours, déterminés par le projet, nous séduisent. La liberté est aussi ce qui, comme être-là de l'être en tant qu'être, transmet l'espace de jeu propre à l'être, espace où se déploient les divers possibles qui excèdent ou transcendent toute réalité ontique².

Le sans-fond, comme liberté en un sens insigne et non uniquement humain, rend possible tout choix, le choix ne pouvant prendre son essor que de l'espace laissé vide pour son déploiement. La liberté est co-originale de la spatialité. *La liberté, c'est l'espace qui libère, c'est-à-dire le sans-fond lui-même*. C'est la proximité de l'Immense au cœur du soi. L'Immense se tourne vers le soi, et de cette touche le possibilise en son être-soi en lui donnant son être-au-monde. « En transcendant l'étant par son pro-jet du monde, le *Dasein* doit se transcender lui-même pour pouvoir, de cet

1. GA 9, p. 174 ; Q I et II, p. 156-157.

2. GA 26, p. 248.

exhaussement, se comprendre soi-même avant tout comme abîme »¹. Le sans-fond de la liberté donne au *Dasein* de se rapporter à toute chose, y compris à soi-même, y compris à soi-même comme non-étant et y compris au non-étant lui-même en tant que tel, à l'abîme par lequel l'être se révèle en son retrait. La liberté, c'est l'espace toujours ouvert au soi au cœur même du soi, cette ouverture sur cette infinité d'un nouveau genre dont l'obscurité permet à la clarté du déterminé de luire ; c'est cet espace qui donne au soi d'être sans cesse au-delà, ἐπέκειναι², jusqu'à pouvoir faire émerger sous ses yeux son propre être d'être-au-delà. L'espace pur a pour essence de transcender continuellement, et c'est la raison pour laquelle le soi en lui immergé peut ainsi transcender et toujours mettre à distance. Quand le soi parvient lui-même à transcender de telle sorte qu'il se rapporte à cette transcendance même en tant que telle et en tant que le constituant au plus essentiel et au plus originaire de son être, c'est l'espace même qui se manifeste comme le fond sans fond et qui, se gardant de l'éclat qui éblouit, étouffe et consume, envoie par son recul le soi à soi-même en propre comme liberté. « C'est une sainte loi que ce recul profond », comme dit Hugo³. Le soi est auprès de lui-même en propre quand il transcende vers sa propre transcendance : alors, effectivement auprès de soi-même en propre, il est du même coup détaché de soi-même et approprié à la vérité non ipséique de ce fond sans fond qui le fait être.

Le soi devient ainsi l'écho de l'espace et du *il y a* auquel il répond : « il y a ». Le soi est le lieu lui-même se rapportant à lui-même, le même qui dit la donation du même : il y a le « il y a ». C'est en cette stature que le soi se trouve en sa liberté et en son propre, immergé dans le fond sans fond dont il est la pointe spatialisante, structurellement et essentiellement inscrit en cette liberté qui n'est pas seulement à l'homme, mais en qui l'homme est et se déploie. C'est dans la liberté qu'il demeure en son propre, c'est elle qui révèle la demeure du soi comme le fond sans fond, l'abîme donateur dans lequel le soi habite. Le mot de liberté, *Freiheit*, comme le rappelle Heidegger, prend sa signification du gothique *wunian*, racine qui a donné également *wohnen*, habiter. « *Wunian*

1. GA 9, p. 174 ; Q I et II, p. 157.

2. Comme disent *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie* (GA 24) en référence au Platon de *République*, 509 b.

3. HUGO, À l'homme, in *La Légende des siècles*, p. 551.

signifie être content, mis en paix, demeurer en paix. Le mot paix (*Friede*) veut dire ce qui est libre (*das Freie, das Frye*) »¹. Être dans la liberté signifie donc pour le soi trouver son habitation et son lieu. Ce lieu est l'espace pur, le lieu en qui rien d'autre n'a lieu que le lieu. C'est dans la liberté que le soi possède sa demeure la plus originelle, c'est en elle que l'étrangeté à soi qui constitue le soi lui-même, sans rien perdre de son intensité, devient habitation ekstatique dans la vérité de l'être. « Si l'homme doit un jour parvenir à la proximité de l'être, il lui faut d'abord apprendre à exister dans ce qui n'a pas de nom »². Cet innommé est la région du soi lui-même, le *Dasein*, le soi qui dépasse chaque individu, chaque moi et en qui chacun se tient, le soi comme énigme suprapersonnelle, comme innommable, qui doit prendre sur soi le mystère de son étrangeté ; à partir de cette assomption, il trouve ainsi le sans-fond comme ce qui constitue pour lui son sol natal et son habitation, il établit ses quartiers dans l'Inconnu : « Le monde est trop étroit, le ciel est trop petit : / Où y aura-t-il un espace pour mon âme ? [...] Ce que le Chérubin sait ne peut me suffire : / Je veux voler plus haut que lui, dans l'Inconnu »³. Assumer l'étrangeté et l'inquiétante permet au soi de se signifier à lui-même sa véritable patrie, non ontique et pour cela déséquilibrée, déséquilibrante, angoissante, mais présente comme ce retrait qui donne aux choses une lumière productrice d'apparaître. Par ce discernement du pouvoir phénoménalisant du sans-nom, l'ipséité comprend son ek-sistence comme une habitation originaire dans l'incommensurabilité, par définition non ontique et non étantifiable, de l'Im-mense, comme un se-tenir en in-stance dans la vérité ekstatique de l'être : « Se tenir dans l'éclaircie de l'être, c'est ce que j'appelle l'ek-sistence de l'homme »⁴.

La liberté apparaît ainsi comme opérant la jointure initiale et fondamentale entre l'inquiétante du soi et le sans-fond néantissant de l'être. Elle semble n'être ni au soi ni exclusivement à l'être, mais au cercle de leur relation, ce lieu où l'abîme de l'être et le gouffre du soi sont révélés comme un Même et où l'on commence à voir que l'être qui comprend en lui une liberté manifestée comme un soi n'est

1. GA 7, p. 150-151 ; EC, p. 175.

2. GA 9, p. 319 ; Q III et IV, p. 74.

3. ANGELUS SILESII, *Le Pèlerin chérubinique*, I, 187 et 284.

4. GA 9, p. 324 ; Q III et IV, p. 80.

pas un simple pôle fixe mais une réalité copropriante. En la liberté, le soi parvient en son propre ; elle est la demeure du soi : « Habiter, être mis en sûreté, veut dire : rester enclos (*eingefriedet*) dans ce qui nous est parent (*in das Frye*), c'est-à-dire dans ce qui est libre et qui préserve toute chose dans son être »¹. C'est l'essence de cette liberté que nous devons approfondir afin de dégager la structure du soi en sa vérité, et c'est précisément à cela qu'est consacrée la conférence sur la vérité avec laquelle nous allons désormais tenter de penser. Car c'est cette liberté que la transcendance nous a aidés à mettre en évidence, qui va nous conduire d'elle-même au cœur de la vérité de l'être, de cet être qui possède cette manière d'être fondamentale et impensée de se déployer comme un *Dasein* en lequel l'homme, toujours et sans y prendre garde, se tient pour être celui qu'il est. C'est la liberté en qui va consister l'élément de déploiement du Même grâce auquel nous pourrions précisément connaître le Même et ainsi l'origine du déploiement de l'être en ipsité. La liberté est le point ou plutôt le domaine, le champ, la zone, où la différence, présumée par le sens commun, entre l'homme et l'être, entre nous et l'en-face, s'abolit et apparaît comme un seul, unique et même épanouissement ; la liberté est le lieu en lequel il n'est plus possible de discerner ce qui vient de l'être et ce qui vient de l'homme, le lieu en lequel l'éclosion de l'être produit en même temps une ipsité, le lieu où l'ek-sistence du soi est reprise dans la vérité de l'être comme ἀλήθεια. La liberté est l'habitation ontologique et originaire de l'homme. Comme le laisse déjà entendre Hugo : « C'est parce que je roule en moi ces choses sombres, / C'est parce que je vois l'aube dans les décombres, / Sur les trônes le mal, sur les autels la nuit, / C'est parce que, sondant ce qui s'évanouit, / Bravant tout ce qui règne, aimant tout ce qui souffre, / J'interroge l'abîme, étant moi-même gouffre ; / C'est parce que je suis parfois, mage inclément, / Sachant que la clarté trompe et que le bruit ment, / Tenté de reprocher aux cieux visionnaires / Leur crachement d'éclairs et leur toux de tonnerres ; [...] / C'est à cause de tous ces songes formidables / Que je m'en vais, sinistre, aux lieux inabordables, / Au bord des mers, au haut des monts, au fond des bois. / Là, j'entends mieux crier l'âme humaine aux abois ; / Là, je suis pénétré plus avant par l'idée / Terrible, et cependant de rayons inondée. / Méditer, c'est le grand devoir

1. GA 7, p. 151 ; EC, p. 176.

mystérieux ; / Les rêves dans nos cœurs s'ouvrent comme des yeux ;
/ Je rêve et je médite ; et c'est pourquoi j'*habite*... »¹.

2) LA VÉRITÉ DU SOI : LA LIBERTÉ ET LE *SEINLASSEN*.

« *Komm ! ins Offene, Freund !* »

HÖLDERLIN, *Der Gang aufs Land*².

« De l'essence de la vérité » est un texte capital. C'est en lui que le soi, déterminé comme *apérité du comportement* (*Être et Temps* disait *Erschlossenheit* : « ouvertude » ou « être-ouvert »), se trouve définitivement inscrit dans l'être comme ἀλήθεια. Par une extraordinaire démarche régressive, Heidegger remonte de la représentation, entendue au sens traditionnelle comme rapport sujet-objet présent dans l'énoncé prédicatif, à la vérité antépédicative qui la sous-tend, puis à la liberté où se révèle l'unité originaire du soi comme laisser-être et de l'être comme dévoilement, pour enfin faire signe vers une vérité encore plus essentielle dont la liberté même reçoit son être et dont Heidegger, dans la conférence, ne fait qu'indiquer la nécessité. Le but de *Vom Wesen der Wahrheit* est de fonder la liaison originaire des trois éléments que l'important § 44 de *Sein und Zeit* plaçait en son titre même : *Dasein, être-ouvert et vérité*. La co-appartenance des trois au sein d'un même tout doit être progressivement établie : « il faut que le questionnement s'en retourne jusqu'à la connexion d'être qui porte ce tout comme tel »³. Cette connexion, c'est l'essence de la vérité qui doit l'assurer, elle qui, en tant que dévoilement, déploie l'ipséité comme guise de ce dévoilement. Le fait pour le soi d'être ouverture à l'être va ainsi nous apparaître comme une capacité de dévoilement ancrée dans la vérité de l'être même comme dévoilement ; le dévoilement que déploie le soi lui est donné par l'être lui-même en tant que cet être se tourne vers le soi tout en se détournant de lui, l'attirant dans le fond

1. HUGO, *À l'homme*, in *La Légende des siècles*, p. 552. Nous soulignons.

2. *La promenade à la campagne* : « Viens dans l'Ouvert, ami ! ». Cf. *Œuvres*, p. 803.

3. SuZ, p. 216.

sans fond de son retrait et engendrant en lui, à travers la vue angoissée du gouffre, le besoin de répondre à cette nuit qui le regarde en dévoilant l'étant, le soi obéissant ainsi sans le savoir à la vérité de l'essence déployante.

a) Sujet, objet et concordance : le règne impensé de l'ipséité sur les distinctions qu'elle rend possibles.

Heidegger commence sa démarche en remettant en question l'acception traditionnelle de la vérité comme adéquation¹ (de la chose et de l'intellect), car, en donnant crédit à une telle définition, la tradition méconnaît le phénomène originaire du *Dasein* et enferme l'ipséité dans la différence impensée du sujet et de l'objet – différence qui, pensée, se révèle de toute façon impensable, puisqu'elle tombe *dans le sujet* qui la pense, nécessitant ainsi une nouvelle approche. La conception de la métaphysique de la subjectivité est superficielle, et une régression vers ses présuppositions ontologiques impensées est nécessaire. Il faut pour cela remarquer ceci : « « Ici, dans la salle, la lumière est allumée » ; ce dont parle cet énoncé, ce *sur quoi* il se règle, doit bien être déjà *donné* à l'énonciation en tant que mesure, car sinon comment pourrait-elle se régler sur lui ? Cela signifie que nous devons déjà savoir ce qu'est ce sur quoi nous formulons un énoncé, et comment il est »². Il ne s'agit pas fondamentalement pour Heidegger de réfuter, ni même de « dépasser » la signification courante et la compréhension classique de la vérité, mais d'établir la possibilité de leur déploiement, un déploiement qu'il n'est pas question de nier mais de penser ; il faut déterminer ce qui les rend possibles en ne se contentant plus de l'évidence dont elles font leur critère et qui les empêche précisément de penser plus avant le fondement de ce qu'elles déclarent clairs comme le jour. Il s'agit de trouver le fond de déploiement de la vue elle-même par laquelle peut advenir qu'un regard soit conforme ou non à l'étant sur lequel une « vérité » est énoncée ou pensée. La perspective heideggerienne ne se situe pas au niveau de la différence entre le vrai (ou plutôt l'exact) et le faux, mais à celui

1. Pour une première définition de la « vérité » au sens traditionnel, cf. GA 34, p. 2 ; EV, p. 18.

2. GA 34, p. 3 ; EV, p. 19.

du domaine de leur articulation possible qui précède toute énonciation et tout jugement sur l'étant. Ce domaine est celui de l'élément commun à partir duquel mesurer qu'il y a « vérité » ou « fausseté » devient possible ; quelle que soit la valeur de l'énoncé, il se tient en un site préalable, celui de l'être-dévoilé de l'étant, si bien qu'« une vue qui voit de travers reste, de toute façon, une *vue* »¹ ; ce n'est pas simplement n'avoir absolument aucune connaissance, car quelque chose y est bien re-présenté ». Un domaine de connaissance, un domaine de présentation du quelque chose, est toujours déjà ouvert. Le problème de la vérité n'est pas celui de savoir ce qui est vrai ou faux, mais ce qui permet à l'être-homme de se poser dans l'étant comme celui qui peut entrer avec l'étant dans un tel réseau de relation. La question de l'essence de la vérité est celle du fond de la capacité du soi à se rapporter à l'étant. Ce fond en quoi l'être-relationnel de l'ipséité se déploie, est précisément pour Heidegger ce que la philosophie, en cela d'accord avec le sens commun et les activités communes, n'a pas encore pensé. Dans « sens commun », « commun » veut dire « impensé », autrement dit ce qui est admis et n'est jamais référé à sa source afin d'être immédiatement utilisé par le souci. « Nous restons nous-mêmes au niveau de l'intelligibilité du sens commun, tant que nous nous croyons en sécurité parmi ces « vérités » diverses que nous dispensent l'expérience de la vie, l'action, la recherche scientifique, la création artistique et la foi. Nous-mêmes participons à la révolte du sens commun contre toute exigence de ce qui est digne d'être mis en question »².

Il ne s'agit donc pas de rejeter la conception traditionnelle³ – Heidegger n'ayant jamais eu l'intention ni la prétention d'écarter d'un simple revers de bras l'ensemble de la philosophie pour lui substituer sa doctrine personnelle, comme l'imaginent ceux qui utilisent la lecture heideggerienne de l'histoire de la philosophie pour faire l'économie et se dispenser de pratiquer précisément à leur tour et comme lui cette lecture – mais de la fonder, de l'approfondir et de refuser qu'elle ne se contente que d'une piètre absence de fond, carence dont toutes les théories de l'évidence et de l'immédiateté constituent le cache-sexe.

« La caractérisation de la vérité comme « accord », *adaequatio*,

1. *Ibid.*, p. 267 ; EV, p. 296.

2. GA 9, p. 178 ; Q I et II, p. 162-163.

3. Pour une définition historique de cette conception, cf. GA 34, p. 8 ; EV, p. 24.

ὁμοίωσις est certes très générale et vide. Elle doit pourtant détenir quelque légitimité puisque, malgré toute la variété des interprétations de la connaissance qui doit recevoir ce prédicat privilégié, elle réussit à se maintenir. C'est pourquoi nous posons maintenant la question des fondements de cette « relation ». Nous demandons : *Qu'est-ce qui est tacitement co-posé dans ce tout de relations qu'est l'« adaequatio intellectus et rei » ? Et quel caractère ontologique ce co-présumé possède-t-il ?* »¹. Il convient de partir de la conception courante afin de libérer une pensée pour sa condition de possibilité ; afin que le soi qui se considère comme sujet représentatif acquière son fond comme liberté ontologique.

C'est la raison pour laquelle Heidegger entend se saisir du concept courant de vérité et en faire l'objet premier de sa recherche, non par désir d'étaler sa connaissance historique de la philosophie, mais parce que cette conception courante appartient au phénomène originaire de la vérité ; elle est la partie émergée de l'iceberg, la surface, ce qui apparaît pour le regard le moins investigateur, mais qui de fait appartient en son entier au déploiement essentiel vers lequel il s'agit de revenir. Le dessein de Heidegger n'est pas de montrer que la conception classique de la vérité est fausse ou erronée, mais de souligner qu'elle est dérivée afin de montrer le fond (historial mais surtout ontologique) à partir duquel elle a été thématisée et s'est déployée². Sa question directrice et fondamentale est la suivante : « quel est le sens³ de la concordance d'un énoncé avec la chose ? »⁴.

La vérité est définie par la pensée traditionnelle comme *adaequatio* – adéquation ou rectitude. Le problème général que pose Heidegger à son endroit est le suivant : « Rectitude signifie : adéquation de la représentation à l'étant. Ce qui suppose avant tout que la vraie représentation soit une représentation de l'étant. Mais quant à savoir comment cela se peut produire, comment la rectitude est possible dans ce sens et en quoi elle consiste, voilà précisément

1. SuZ, p. 215.

2. GA 9, p. 178 ; Q I et II, p. 163.

3. Rappelons que la signification propre à la question heideggerienne du sens (« quel est le sens de... ? ») signifie toujours en même temps et surtout : « quel sol désigne tel élément de réalité ou tel comportement du soi, dans quelle direction fait signe telle guise de l'existence ? ».

4. GA 9, p. 181 ; Q I et II, p. 168.

la question »¹. L'adéquation peut avoir lieu de deux façons différentes : adéquation à la chose (c'est la *Sachwahrheit*), adéquation à l'énoncé (et c'est la *Satzwahrheit*). « Être-vrai et vérité signifient ici s'accorder, et ce, d'une double manière : d'une part, comme accord entre une chose et ce qui est présumé d'elle ; d'autre part, comme concordance entre ce qui est signifié dans l'énoncé et la chose »². Mais dans les deux cas, la vérité reste définie comme concordance, accord, conformité. « Le vrai, que ce soit une chose vraie ou un jugement vrai, est ce qui est en accord, ce qui concorde (*das Stimmende*) »³. *Das Stimmende* doit être ici entendu comme « ce qui colle »⁴ ; le vrai, c'est ce qui colle au double sens du terme, comme expression familière (*es stimmt* : ça colle, c'est juste, c'est exact) et comme sens littéral (le vrai est un élément liant, un ciment entre deux choses). Ainsi déjà se fait jour la question de savoir quelle est la teneur ou la consistance de cet élément qui a le pouvoir d'accoler ou d'accorder – ce que nous ne parviendrons à connaître qu'en réfléchissant sur la condition de possibilité du jugement prédicatif lui-même. Puisque la vérité est adéquation, quel est le sens de cette adéquation, comment se fait-il que dans le soi puisse s'opérer une liaison entre la chose et l'énoncé alors que le soi, comme sujet, est considéré être définitivement du côté de l'énoncé et enfermé en sa sphère ?

La définition traditionnelle de l'essence de la vérité comme conformité possède en réalité deux significations. « *Veritas est adaequatio rei et intellectus* » peut signifier : 1) la vérité est adéquation de la connaissance à la chose ; 2) la vérité est adéquation de la chose à la connaissance. Ce sont là deux possibilités de sens dégagées par l'ambiguïté du « *et* » de la proposition originelle. Ces deux significations se tiennent en étroite unité, mais non pas au sens où l'une pourrait être convertie en l'autre. Heidegger montre en effet, par l'analyse de l'impensé de la doctrine scolastique de la vérité, que la *Sachwahrheit* (l'*adaequatio ad rem*) n'est possible que par la *Satzwahrheit* (l'*adaequatio ad intellectum*), car une telle pensée de la vérité trouve son fondement dans la dogmatique scolastique qui fait de toute chose une chose créée par le Verbe divin et se

1. GA 6.1, p. 480 ; N I, p. 415.

2. GA 9, p. 179 ; Q I et II, p. 164.

3. *Ibid.*

4. *Ibid.*

tenant au sein de cet *intellectus divinus*. La vérité de la connaissance humaine peut être conçue comme conformité à la chose uniquement parce que la vérité de la chose est elle-même préalablement pensée comme étant en conformité avec la connaissance divine. L'intellect humain étant lui-même créé par l'intellect divin vers lequel il demeure orienté à chaque instant de son existence et dont il participe, cet intellect humain saisit dans chaque chose le principe idéal de celle-ci, son Idée à laquelle ses propres idées sont estimées toujours déjà accordées. Une familiarité entre l'objet réduit à l'Idée et l'idée ou représentation du sujet est présupposée au sein de l'ordre de la création. La chose créée et l'Idée étant toujours, au sein de cet ordre divin, en parfaite conformité, l'intellect humain, qui participe de l'intellect divin avec lequel il reste en communication par la grâce, peut ainsi se conformer avec cette chose qui possède en elle-même la même structure que celle qu'il possède en lui-même.

Le fondement de la concordance réside donc dans l'ordre divin de la création tel qu'il est établi par la théologie. « [La vérité interprétée comme *adaequatio rei et intellectus*] découle de la foi chrétienne et de l'idée théologique selon lesquelles les choses, dans leur essence et leur existence, ne sont que pour autant que créées (*ens creatum*), elles correspondent à l'idée conçue préalablement par l'*intellectus divinum*, c'est-à-dire par l'esprit de Dieu. Les choses sont ordonnées à l'*idea* (*ideegerecht*), conformes (*richtig*) et, en ce sens, « vraies ». L'*intellectus humanus* est lui aussi un *ens creatum*. Faculté accordée à l'homme par Dieu, l'*intellectus humanus* doit être adéquat à son idée. Or l'intellect n'est conforme à son idée qu'en réalisant dans ses jugements l'adéquation du conçu à la chose, celle-ci devant être, de son côté, conforme à l'*idea*. La possibilité de la vérité de la connaissance humaine se fonde, si tout étant est « du créé », sur ceci que la chose et le jugement étant pareillement adéquats à l'idée et issus de l'unité du plan divin de la création, ils sont donc coordonnés l'un à l'autre. La *veritas* comme *adaequatio rei* (*creandae*) *ad intellectum divinum* garantit la *veritas* comme *adaequatio intellectus* (*humani*) *ad rem* (*creatam*) »¹. Le problème de la structure du soi ne saurait en aucun cas être posé par la pensée au sein d'un tel ordre théologique ; aucun questionnement en vue de la structure du soi ne peut émerger au sein d'une telle harmonie, en

1. GA 9, p. 180-181 ; Q I et II, p. 165-166.

qui le soi possède d'ores et déjà sa place et n'est ouvert que sur l'ordre naturel organisé par l'*Ens Summe*. Le soi est une figure du soi de Dieu – qui demeure comme tel ininterrogé, l'ignorance se reportant ainsi naturellement de Dieu à l'homme, et se trouvant par le fait même absolutisée –, et tous ses attributs sont autant de copies des attributs suprêmes-ontiques appliquées à la finitude de l'être-homme ; le soi se trouve fondé dans un autre soi plus élevé que lui. Le problème du soi est ainsi déplacé et placé à l'abri de tout questionnement, mais en aucun cas résolu puisqu'il n'est même pas posé. La structure du soi est fondée en Dieu, et le soi de Dieu demeure en tant que tel non questionné en son être ; le concept de Dieu est utilisé comme un *Vorhanden* facile à utiliser, ce qui pour Heidegger va directement à l'encontre de l'esprit d'oraison et de grâce que le soi doit endosser pour favoriser l'éclosion à la conscience de ce que le sacré adresse sourdement à la pensée. La subjectivité divine et créatrice est prise comme une évidence par une pensée qui n'hésite pas à se féliciter ainsi de la découverte de ce qui n'est pourtant aux yeux de Heidegger qu'un *asylum ignorantiae* ; l'évidence demeure pour Heidegger le bouclier, aux atours séducteurs, de l'ignorance et de la paresse d'une pensée qui fuit les exigences de son angoisse. La fuite de la pensée dans un concept de Dieu – concept dont le manque de piété (*Frömmigkeit*) consiste en ce que Dieu se voit précisément vidé de tout mystère et utilisé comme un simple instrument destiné à fabriquer de la bonne conscience architectonique – finit par anesthésier tout désir de penser l'être propre de l'origine de la subjectivité.

Cette figure d'un sujet constituant, inexpliqué en soi et se portant sur le monde qu'il structure, sera reconduite, dans les limites d'un monde strictement humain d'abord, par le kantisme au sein duquel la subjectivité transcendante et la temporalité demeurent non interrogées en tant que telles, et déployées seulement en vue d'une action sur l'étant en totalité. Elle sera également reconduite par le progressisme rationaliste de la libre pensée, puis par la pensée de la Volonté de puissance. Dans tous ces cas, l'essence de la subjectivité et la structure de l'être-soi demeurent impensées ; le soi est considéré comme le domaine même de la concordance ou de la non-concordance et demeure de toutes façons le lieu où s'inscrit la vérité prédicative – que ce soit pour affirmer ou dénier la valeur d'une telle vérité. Le soi se trouve même progressivement conforté dans ce schéma représentatif qui fait de lui une simple subjectivité

opposée à l'objet. Une fois abandonné le schème de l'harmonie divine, c'est-à-dire à partir du kantisme mais également du cartésianisme où l'adéquation se trouve mise en doute avant d'être réintroduite comme clef de voûte de toute connaissance rationnelle¹, la définition de la vérité comme concordance devrait être remise en cause et son absence de fondement devrait être reconnue. Cependant et pour Heidegger, une solution de facilité se substitue à une autre, puisque la possible ordination du monde par la raison universelle (*Weltvernunft*) se substitue à l'ordre théologique du monde², et la pensée du champ d'ouverture de la chose en tant que telle n'est pas atteinte : la chose et l'énoncé prédicatif se retrouvent ainsi coordonnés, mais de manière impensée cette fois-ci, car la définition de la vérité comme adéquation est considérée sans plus comme l'évidence même. Même si la portée ontologique de la raison se trouve mise entre parenthèses et réduite à la sphère limitée d'un intellect décrété humain et trop humain, la structure de cette subjectivité rationnelle est présupposée comme étant en droit de se saisir du monde et de le plier à ses propres exigences vitales. Ce qu'incarne précisément le XIX^e siècle, époque des penseurs qui prêchent d'un côté les insurmontables bornes d'une faculté de penser exclusivement humaine et sans lien avec le fond des choses, de l'autre, la capacité de cet esprit pourtant décrié à rappeler l'étant à la raison, à l'aménager en fonction des revendications arraisonnantes d'une subjectivité qui ne critique son propre pouvoir rationnel que pour le ramener des « vaines spéculations » à ce qu'elle juge essentiel : l'emprise de la raison sur l'étant en totalité. Et le XIX^e siècle philosophique, sans le savoir, finit pour Heidegger à

1. Cf. sur ce point la première partie de l'ouvrage d'ALQUIÉ (*La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes*, PUF).

2. GA 9, p. 181 ; Q I et II, p. 166 : « Mais cet ordre, détaché de toute idée de création, peut aussi être représenté de manière indéterminée et générale comme l'ordre du monde. Au lieu de l'ordre de la création conçu théologiquement, surgit l'ordination possible de tous les objets par l'esprit qui, comme *mathesis universalis* (*Weltvernunft*), se donne à lui-même sa loi et postule ainsi l'intelligence immédiate des démarches qui constituent son procès (ce que l'on considère comme « logique »). Il n'est plus nécessaire alors de justifier spécialement que l'essence de la vérité du jugement réside dans la conformité de l'énoncé. Même là où l'on s'efforce avec un remarquable insuccès d'expliquer comment cette conformité peut s'établir, on la présuppose déjà comme l'essence de la vérité. Pareillement, la vérité de la chose signifie-t-elle toujours l'accord de la chose donnée avec son concept essentiel tel que « l'esprit » le conçoit ».

mettre en cause l'esprit rationnel pour la raison impensée que ce dernier est estimé n'être pas suffisamment rationalisant ou volontaire : toute faculté de penser est alors requise non pour mesurer son degré de proximité à l'être des choses, mais pour plier le monde à sa volonté et lui imposer l'adéquation à ce qu'elle veut, à savoir de l'ordre, que celui-ci soit un ordre social, comme chez Comte, politique, comme chez Marx, scientifique, comme dans le positivisme, ou simplement subjectif-individuel, comme chez Nietzsche. En tous ces cas, la raison s'émascule de sa relation à l'être, elle se détourne de toute interrogation à son endroit, préoccupation jugée improductive ; elle aspire à devenir toujours plus agissante et efficace dans la volonté désormais patente de faire concorder l'ensemble de l'étant à un ordre humain ou individuel. La « vérité » est affirmée comme concordance du monde aux structures de la subjectivité, et cette concordance, si elle n'existe pas, doit être provoquée. La définition de la vérité demeure ainsi enfermée dans le schéma de l'adéquation, et l'accomplissement de cette vérité a lieu comme mise à la raison, mise au pas, arraisonnement. Jamais Nietzsche, par exemple, se proclamant pourtant soucieux de secouer le joug des concepts de la métaphysique, ne revient sérieusement sur le geste intellectuel qui identifie vérité et adéquation : refusant cette structure, il ne cherche pas pour autant d'autre définition et finit de toute façon par la reconduire en jugeant le degré de santé d'une pulsion à sa *conformité* avec la Volonté de puissance. Il incarne la figure-limite¹ de cette attitude contradictoire qui tout à la fois refuse avec violence la valeur ontologique des structures rationnelles et affirme pourtant que toute subjectivité qui n'impose pas son ordre individuel à l'altérité du donné présente d'alarmants symptômes de décadence.

Quel que soit le cas de figure envisagé, la vérité est appréhendée par la métaphysique comme conformité de l'étant à un sujet dominant ou voulant dominer. Cette compréhension de l'essence de la vérité devient un lieu commun de la réflexion philosophique, et, rejetée dans l'impensé, son évidence non questionnée se transforme aux yeux de Heidegger en une sorte de tic. Quand l'évidence devient principe, c'est la postulation arbitraire qui le devient avec elle, bref l'exact contraire de ce que devrait être l'acte phénoménologique – dont le motif initial est l'absence de *toute* présupposition. Cette

1. GA 6.1, p. 425-426 ; N I, p. 369-370.

sacralisation de l'évidence n'est possible que sur la base d'une postulation dont la présence conditionnante se fait de plus en plus oubliée. Le sujet finit par devenir la mesure de la vérité, et la définit en fonction de ce qui, en elle, est clair pour lui et de sa volonté de réponses immédiates ¹.

La substitution de l'ordre du monde, qui est l'ordre de l'évidence pour un sujet, à l'ordre divin offre donc un double avantage pour la métaphysique : elle permet d'une part, en écartant le théologique et donc la nécessité d'une fondation de la vérité de l'énoncé dans la vérité de la chose, de restreindre le lieu de la vérité en le limitant au seul domaine du soi réduit à une fonction logique de liaison selon des catégories qui sont autant de restrictions du réel à ce qui est évident ou lumineux pour le sujet ; d'autre part, en conservant le bénéfice de la fondation théologique qu'elle se donne pour Heidegger l'illusion de dépasser, alors qu'elle ne fait que la fixer sur le soi et ainsi reconduire l'asile d'ignorance dans le sujet lui même, elle permet de garder intacte la nature de la vérité comme adéquation et la dé-finition (réductrice) du soi comme sujet opposé à un objet imprimant en lui des affects comme en un rapport mécanique entre deux choses. On obtient ainsi par ce déplacement les deux thèses de la philosophie moderne, issue d'une tradition qui la sous-tend inconsciemment alors qu'elle s'en croit purifiée : « 1) le lieu de la vérité est le sujet capable d'émettre un jugement, une proposition, un énoncé ; 2) l'essence de la vérité consiste dans la concordance du jugement avec son objet » ². La possibilité pour le soi d'être celui qui parle, celui qui émet un jugement, celui qui prononce à chaque instant le « petit mot « est » », celui qui à tout moment se prononce sur la teneur de la vérité de l'objet en soi, cette possibilité de rapport présente au cœur de toute représentation demeure impensée. Néanmoins, avant toute question sur la possible adéquation du sujet avec l'objet, un accès à l'un et/ou à l'autre doit au préalable avoir toujours déjà été ménagé : pas de réflexion sur un présent sans l'agir en sous-œuvre d'une venue en présence. Avant que le soi ne puisse poser la question de l'adéquation, il est nécessaire que quelque chose comme un sujet ou un objet ait été ouvert, il faut que l'étant ait été désabrité. « Dès que l'on prend la ψυχή pour un sujet et le λόγος, ainsi que le λέγειν, pour des vécus subjectifs, on se trouve confronté

1. GA 9, p. 181 ; Q I et II, p. 167.

2. SuZ, p. 214.

au problème suivant : Comment des vécus subjectifs peuvent-ils coïncider avec les objets ? La vérité consiste alors dans la coïncidence, l'adéquation du jugement avec l'objet. Mais un certain pli de pensée nous apprend qu'un tel concept de vérité, selon lequel la vérité est définie comme coïncidence du psychique, du subjectif, avec l'objectif, est un non-sens. Car je dois déjà avoir connaissance de l'affaire en question pour pouvoir dire qu'elle coïncide avec le jugement »¹.

Le soi est compris comme quelque chose de fixe, inerte, stable et figé, une jacence-au-fond – comme le dit la traduction heideggerienne de *substantia* – instaurant une relation à un objet qui, autre jacence-au-fond, affecte le sujet. Ce sujet se trouve dès lors en régime de complète séparation d'avec l'objet, se replie sur soi et se représente l'objet selon les règles de sa propre subjecti(vi)té. L'idée courante d'une réfraction inhérente à toute représentation, d'une falsification de la teneur réelle de la chose et d'une déformation de l'essence de la chose par le sujet qui se la représente – comme si la connaissance avait dans un tel contexte le pouvoir, elle pourtant (pré)jugée si déformante et si complètement cloîtrée en soi-même, sans rapport « objectif » à l'objet, de sortir de soi pour juger de son propre écart à son objet – provient d'une pensée qui présuppose que le soi est un sujet chosique exposé à une autre chose extérieure et que sa relation à la chose est réglée selon les lois de l'action et de la réaction. Les relations du sujet et de l'objet sont ainsi considérées par la pensée représentative comme régies selon les règles de l'interaction entre deux objets courants. Comme si sujet et objet étaient deux éléments qui ne communiquaient en rien, deux entités atomiques, deux milieux hermétiquement clos et ne se *touchant* que de l'extérieur selon une irrémédiable *con-tingence*. Si le sujet est replié sur soi et enfermé dans sa propre sphère, l'objet également ; si l'objet est un simple fait isolé, ne se tournant vers aucune conscience afin de lui signifier son mystère et son désir d'être pensé en son être, le sujet est également un simple fait indépendant ; et à toute action de l'objet sur le sujet répondra une réaction du sujet, la représentation, dans laquelle l'action subira l'indispensable effet d'un indice de réfraction.

Le schéma sujet/objet suppose un réseau de connexions entre des réalités indépendantes et clôturées sur elles-mêmes, un univers

1. GA 19, p. 26.

mécanique ou toute entité est fermée et subit les chocs extérieurs d'autres réalités auxquelles elle n'est pas ouverte – alors qu'on ne peut subir et être effectivement concerné par quelque chose que si on lui est déjà ouvert, si on lui offre un espace de disponibilité pour une apparition, afin qu'elle puisse tout simplement entrer dans le champ de notre souci. Le soi ne peut affirmer quelque chose de quelque chose que si l'étant a déjà été manifesté d'une manière ou d'une autre : « La vérité comme rectitude de l'énoncé n'est absolument pas possible sans la vérité comme hors-retrait de l'étant, car ce sur quoi l'énoncé doit se régler pour pouvoir être correct doit déjà au préalable être dé-couvert »¹. Demeurer dans la configuration sujet/objet, c'est, à la limite, concevoir le monde comme s'il s'agissait d'une sorte de billard macrocosmique. Le sujet et l'objet interagissent et s'entrechoquent. Cet arrière-fond de morphologie mécaniste sous-tend toute pensée de la relation du sujet et de l'objet ; il peut cependant comporter quelques variantes, qui ne changent rien à la structure générale, mais essaient de raffiner la conception que l'on se fait du sujet. On peut en effet également postuler, dans ce contexte, la présence d'un processus, à l'image des phénomènes organiques, de continuité et rupture entre l'action de l'objet et sa réception dans le sujet qui l'accueille selon les contingentes particularités de sa propre consistance interne. Dans la nature vivante, on peut constater l'écart existant entre l'action d'une chose sur une autre et la réaction de la chose qui est agie, cette dernière agissant également en retour sur l'action qu'elle subit et la transformant – le tout en un processus d'action réciproque qui est la définition même de la vie. Une part de la force originelle se trouve absorbée et l'autre restituée sous une autre forme. De même, le sujet est affecté d'une certaine manière par l'objet, et re-présente à sa façon, selon les propriétés de sa propre complexion, ce que l'objet présente. Dans toute re-présentation, il y a donc d'emblée réfraction.

Dans ce contexte d'inadéquation généralisée, toute idée d'adéquation est vouée à ne demeurer qu'un vœu pieux. La seule possibilité qui s'offre alors à la pensée est celle d'un rafistolage artificiel, pensée qui de plus ne prend pas en compte dans l'idée qu'elle se fait du sujet la capacité de ce même sujet à opérer un tel rafistolage, la capacité de contenir ainsi en lui-même la différence du sujet et de l'objet – une différence qui tombe donc dans le sujet même selon une

1. GA 34, p. 34.

structure d'intentionnalité que la pensée traditionnelle ne semble ni rechercher ni même pressentir. Cette inadéquation postulée par le sentiment de soi du sujet replié en substance ou subjectité, et n'entrant ainsi en rapport avec quelque chose qu'à travers une relation extérieure de substance à substance, est la raison pour laquelle la philosophie éprouve tant de difficultés à penser une liaison qu'elle a sans le savoir toujours déjà refusée. Penser la vérité comme adéquation, c'est présupposer une séparation entre les deux membres qui sont censés concorder. Dans le cas même où l'on présupposerait un ordre universel et une adéquation omniprésente, il est un fait que l'erreur, et donc la non-adéquation, demeure incessamment possible dans l'âme humaine, car l'inadéquation est précisément présupposée dès le coup d'envoi de ce couple sujet/objet pourtant nécessaire à toute définition de la vérité comme *adaequatio rei et intellectus*. Toute adéquation n'est ainsi possible que sur la base d'une inadéquation postulée. C'est la raison pour laquelle on parvient au paradoxe d'une théorie généralisée à toute la philosophie moderne, et demeurant simultanément la position conceptuelle la plus problématique puisque véhiculant l'impossible difficulté de rechercher l'adéquation de ce qui est pensé d'emblée comme irréductiblement séparé. Ainsi, il y a « complète confusion concernant le problème le plus central de la philosophie »¹ ; et en effet, « on ne connaît rien en dehors des sujets et des objets, et encore moins sait-on que cette distinction sujet-objet, à elle seule, est sans doute la distinction la plus problématique, celle par laquelle la philosophie se laisse depuis longtemps mystifier »².

Les termes (« sujet » et « objet ») sont toujours pensés avant leur relation et avant le champ de déploiement de cette relation, « comme si sujet et objet étaient des blocs solides, entre lesquels, après coup et par-dessus le marché, différents fils étaient tissés »³ : telle est la marque de la pensée traditionnelle, et cette relation reste en permanence impensée, puisque le garant de celle-ci est tout d'abord le « Dieu » des philosophes⁴, puis le « sujet » qui reste

1. *Ibid.*, p. 72 : EV, p. 92-93.

2. *Ibid.* ; EV, p. 92.

3. GA 39, p. 143.

4. Quand il n'est pas conçu comme l'Étant absolu cause du monde et, pour Heidegger, outil de la raison philosophique technique, il est souligné comme l'impensable par définition, ce qui ne le rend pas moins outil puisque cette impensabilité de principe, liée à l'incommensurabilité affirmée de son infinité, ne peut théo-

impensé et absorbé en ce qu'il donne à penser. Mais, avant de pouvoir « se rencontrer », sujet et objet sont pris dans une même tonalité d'accord qui ouvre l'espace de leur vis-à-vis. Il n'y a pas d'absoluité des termes mis en relation, « c'est le contraire qui est vrai. À chaque fois, l'originalité et la puissance de chaque tonalité fondamentale [c'est-à-dire de chaque *Da-sein*] dominante ouvrent d'abord le domaine à l'intérieur duquel l'homme peut se distinguer de l'étant non humain, le domaine à l'intérieur duquel on peut alors tracer une frontière entre ce qu'il faut appeler subjectif ou objectif si, du moins, on peut reconnaître encore à cette distinction un droit bien fondé, dès lors qu'on a compris l'essence de la tonalité d'accord fondamentale. Dans la tonalité d'accord advient l'exposition ouvrante à l'étant »¹. C'est cette tonalité fondamentale qu'il s'agit de faire (ré)apparaître puis de sonder. Heidegger entend montrer, par cette mise en question de la définition courante de la vérité, qu'il est nécessaire de considérer comme *un* et *même* ce qui depuis toujours a été inconsidérément séparé par la réflexion, plus exactement, selon Heidegger, depuis que la métaphysique n'a su se montrer digne de cette Mêmeté pressentie par Parménide. L'élément de mêmeté au sein duquel sujet et objet peuvent entrer en relation, le τὸ αὐτό que Parménide énonçait à l'aube de la pensée occidentale en ces termes célèbres : τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι, n'a pourtant pas encore été pleinement enduré par la philosophie. Parménide affirme la mêmeté de la pensée et de l'être, unité dont l'exigence sera chômée par les doctrines ultérieures, puisqu'on commencera par substituer à la première place explicitement accordée au τὸ αὐτό – le même, l'élément qui précède les termes du rapport – la primauté des termes sur la relation. Cette substitution est visible dans le déplacement qu'opère la traduction de la maxime parménidienne : « le même est en vérité pensée et être » devient : « pensée et être sont la même chose ». L'idée d'adéquation, que Platon nomme ὁμοίωσις se substitue à la mêmeté, le *Gleiche* au *Selbe*, l'égal (unité extérieure) au même

riquement jamais faire véritablement question et appeler la pensée à ce qui seul compte pour Heidegger : le mystère du sacré auquel la pensée se doit comme à l'espace de son propre déploiement. Pour Heidegger, la philosophie comme métaphysique n'a pas su rendre grâce à la grâce sacrée de l'éclosion, et la façon dont elle a appréhendé le divin, c'est-à-dire en en faisant la clef de voûte de la mise en place d'un système du monde en vue de la domination sur l'étant, est une forme d'impiété.

1. GA 39, p. 143.

(unité déployée), et, au niveau des termes qui pâtiennent de cette perte de l'élément originellement liant, l'*idem* à l'*ipse*. Pensée et être, une fois coupés de cet élément et de leur origine, se muent en sujet et objet ; le sujet et l'objet, c'est la pensée et l'être originellement séparés, ayant perdu le Même, et recroquevillés sur eux-mêmes comme des substances. Devant cette mêmeté de la pensée et de l'être devenue impensable puisque impensée – ce que seuls le non-oubli ou la désocclusion de l'*ipse* en l'espace relationnel duquel chacun des termes demeure approprié à l'autre, et le maintien du primat du Même sur le pareil eussent pu éviter –, devant ce lien sans aucune consistance puisque simple articulation extérieure de termes toujours déjà posés, la voie est ouverte pour la prévalence des termes séparés qui finissent par prendre chacun à leur tour le rôle principal. On assiste alors au chassé-croisé de l'idéalisme et du réalisme, du primat du sujet et du primat de l'objet, inlassable permutation en quoi consiste l'histoire de la philosophie ; non pas que celle-ci soit une alternance chronologique d'un courant sur l'autre, mais elle se présente comme rémanence et persistance de cette infatigable opposition.

Une fois abandonné l'ordre théologique, il ne reste plus que cette fracture entre le sujet et l'objet¹ ; le souci d'unité s'effondre de lassitude et disparaît progressivement jusqu'à ne plus exister du tout ; il devient honteux de vouloir donner une cohérence à sa pensée, comme si tout acte et toute volonté de penser ne posaient pas en même temps que leur agir l'unité qui garantit le minimum de cohérence auquel ils aspirent. Découragée par son impossibilité de penser l'unité de ce qui est né d'une pensée de la séparation, la pensée s'épuise et tâche de trouver des exutoires afin de penser quand même, mais en dehors de tout désir de cohérence, masquant dans la négation systématique d'une tradition jugée obsolète et dans un dogmatique refus des schémas qui la paralysent, sa propre incapacité de les remettre en question, de ne pas les reconduire et de remonter à la source. La pensée contemporaine se spécialise, se perd dans les savoirs positifs, essaie de trouver des domaines d'investigation qui ne soient pas elle-même, et ne cesse de crachoter sans discrétion son refus de penser ce qui vient à la pensée : le il y a et le je suis. Elle refuse ainsi l'exigence philosophique. Tout devient théorie de

1. GA 9, p. 183 ; Q I et II, p. 168.

l'individu comme « machine désirante »¹, ou membre d'une communauté particulière d'intérêts particuliers ; tout aboutit au particularisme et à l'individualisme forcené d'obédience psychologisante et pulsionnalisante ; la pensée affirme ainsi, sans aucun esprit de conséquence, la non-valeur de la pensée, croyant sans doute qu'on ne se prête pas au raisonnement quand on dénie toute valeur au raisonnement, oubliant que toute parole entend avoir raison et ne peut pas ne pas admettre qu'elle veut avoir un sens, une cohérence, une unité. La « philosophie » tombe en pâmoison devant tout ce qui peut lui faire affirmer ses propres limites, l'individu comprenant ainsi qu'il n'a plus rien d'autre à faire que s'occuper d'organiser son bonheur égoïste ; la philosophie réduit elle-même son champ d'activité en ne désirant plus que s'appliquer à tel ou tel étant particulier, plaçant ainsi la pensée à la remorque des sciences ou de domaines pratiques prédéfinis – tendance que Heidegger fustige à travers sa critique sans concession de cette figure de proue qu'est le néo-kantisme des années 1920. Sujet et objet se trouvent absolutisés en leur séparation ; « Il est absolument certain que l'homme ne peut rien connaître de certain » : tel est le refrain, conscient ou non, de la tendance fondamentale de la réflexion contemporaine qui s'accommode sans complexes d'une curieuse scientificité du relativisme. L'objet n'est pour l'homme qu'une occasion d'utilisation subjective pour des besoins strictement individuels².

Aux yeux de Heidegger, la théologie avait au moins le mérite de maintenir une unité, même impensable – son essentielle faiblesse résidant en ce que cet impensable soit demeuré impensé comme tel, c'est-à-dire n'ait pas été enduré par la pensée en son mystère d'impensabilité communiquée³. Notre époque pense toujours la vérité comme concordance, mais a placé l'élément suprêmement antique (« Dieu ») d'abord dans le Sujet universel impensé, garant de l'ordre du monde, puis dans le sujet individuel qui s'octroie le droit à la confiscation technologique de l'étant obnubilé en son « est » et réduit au pur sous-la-main (*Vorhanden*). La forme de l'*adaequatio* est donc toujours présente, de plus en plus utilisée, de plus en plus proche de nous, elle nous est consubstantielle, et pour

1. Selon la définition de Deleuze et Guattari dans *L'Anti-Œdipe*, Éd. de Minuit.

2. *Séminaire de Zähringen*, in Q IV.

3. C'est dans l'*Ereignis*, qui fait de l'être la communication de son propre voilement, que Heidegger trouve le fondement de cette possibilité.

cette raison même de moins en moins perceptible en sa présence, de plus en plus recouverte par les sédiments de la non-pensée.

« Mais au cœur du danger croît aussi ce qui sauve » (Hölderlin). Il y a en effet un point positif : l'*adaequatio*, infondée mais toujours présente, pour peu qu'elle apparaisse, se manifestera désormais en sa nudité, c'est-à-dire en tant que telle. Nous nous situons par conséquent au moment propice pour une détermination de la condition de possibilité de cette *adaequatio*. La question fondamentale de la possibilité intrinsèque de la concordance peut à présent être posée en toute son intensité ; à présent que sa présence, son efficience et ses conséquences nous sont manifestes, nous pouvons demander ceci : que *signifie* structurellement et ontologiquement la concordance d'un énoncé avec la chose, quel sens pour cette possibilité de conformité de l'objet au sujet, vers quoi cette adéquation *fait-elle signe* en sa structure désormais mise à nue ?

b) La manifesteté comme source de la structure prédicative et intentionnelle de la pensée.

Pour peu que l'on accepte d'adopter l'attitude phénoménologique telle que Heidegger l'a définie¹, et de tendre ainsi notre esprit en une attention exclusive au phénomène tel qu'il se donne sans rien y ajouter de préalable ou de présupposé, la réponse à la question « comment l'énoncé établit-il une adéquation avec un objet ? » devient celle-ci : l'énoncé concorde avec la chose, il lui est adéquat ou conforme, s'il exprime la chose *telle qu'elle est (so...wie es...ist)*², exigence qui ne peut être assignée que si se trouve déjà là comme facteur possibilisant la composante d'une *Hinsicht*, dont l'être consiste à laisser apparaître librement par l'égard contenu

1. Cf. notre première section, chap. 1, § « La critique heideggerienne de la structure de l'ego transcendantal ». La condition de possibilité de cette attitude est la compréhension d'être, puisque seule cette compréhension ontologique rend possible le laisser-être de l'objet qui, selon Heidegger, caractérise l'attitude phénoménologique en sa vérité. C'est ainsi que la démarche de Heidegger, notamment celle qui est mise en œuvre dans *Sein und Zeit*, se trouve reprise par l'être et fondée dans l'être même. La pensée heideggerienne, à l'instar de celle de Hegel ou celle de Fichte, a le souci et satisfait aux questions sur l'essence du lieu de son propre discours et sur la validité de sa propre démarche.

2. SuZ, p. 216 ; GA 9, p. 183-184 ; Q I et II, p. 169.

dans tout regard comme re-gard¹. C'est dans la structure de ce *so wie* rattaché à ce dont le soi est capable comme *Hin-sicht*, qu'il convient de chercher la liaison ontologique à l'œuvre dans la structure du soi comme structure d'un soi qui se rapporte à... et qui parle de... La représentation courante exige de l'adéquation qu'elle assure héroïquement le franchissement d'un gouffre dont elle est en son être même – comme porteuse du *Gleiche*, comme *Gleichnis* si l'on peut dire, équation ou égalisation de deux termes foncièrement distincts en leur nature – l'instauration et la consécration, intervenant toujours après la position et la séparation des termes. Il est demandé à l'adéquation quelque chose qu'elle ne saurait opérer : rendre égal ce qui ne l'est pas et ne peut l'être. Lorsque nous disons par exemple : « cette pièce de monnaie est ronde », cela ne fait pas intervenir dans le soi, support de la proposition, la même guise d'énonciation que lorsque nous affirmons de deux pièces de cinq francs posées sur la table : « il y a concordance entre elles, elles sont en concordance par l'identité de leur aspect »². Dans ce dernier cas, nous ne faisons que reconnaître le pareil, le *Gleiche*, ce qui fait intervenir dans le soi une véritable fonction d'adéquation dont l'apriorité permet de reconnaître le contenu mis en jeu dans ce qu'il a d'adéquat. L'adéquation intervient donc dans le cas précis et pour ainsi dire exceptionnel où deux choses sont d'ores et déjà semblables : elle n'a plus qu'à se glisser entre les deux et à reconnaître la présence à l'extérieur de soi d'une réalisation de l'exigence d'adéquation qu'elle porte en elle. Mais ce cas est loin de constituer le seul possible ; en lui déjà l'adéquation survient comme de l'extérieur et se fixe sur une situation qui, en quelque sorte miraculeusement, lui convient : entre deux choses égales l'adéquation peut être constatée. Or, dans le premier énoncé proposé (« cette pièce est ronde »), « la relation à présent ne s'établit plus d'une chose à une chose, mais entre un énoncé et une chose »³. Il y a ici deux éléments totalement hétérogènes, et pourtant la reconnaissance d'une concordance est possible. Cela signifie donc que la structure fondamentale de l'adéquation est constituée différemment de ce qu'on a pensé en elle jusqu'à présent : elle est possible et pourtant les termes qu'elle

1. Sur la dimension d'accueil et de laisser-être de l'*Hin-sicht* comme « égard du regard », cf. GA 20, p. 423 ; ZS, p. 260 ou Q III et IV, p. 468.

2. GA 9, p. 182-183 ; Q I et II, p. 168.

3. *Ibid.*, p. 183 ; Q I et II, p. 168.

unifie sont d'une nature différente. On exige d'elle qu'elle rende égales deux choses de nature inconciliable : de la matière et de la forme. Or, comme le montre le fait qu'il y a des énoncés en qui toujours les choses les plus disparates sont associées dans l'élément de la parole, l'énoncé parvient tout de même à établir entre ces choses une certaine adéquation. C'est donc que la teneur de l'énoncé prédicatif est constituée d'une structure qui n'est pas encore apparue en son être à la pensée.

On estime habituellement que, pour qu'une telle structure paradoxale fût rendue possible, il faudrait que dans l'adéquation l'énoncé se fît matériel, ou que la chose devînt spirituelle. Mais c'est impossible puisque chaque terme garde sa nature, et que la théorie de la vérité-adéquation elle-même absolutise la scission entre les termes, entre l'*intellectus* et la *res* dont elle se veut la réunification extérieure. Cette séparation est donc un élément indépassable qu'il convient de prendre en considération, sinon c'est la notion même d'adéquation qui perd son sens et qui disparaît au moment même où elle croit se réaliser. Qu'est-ce en effet qu'une adéquation qui n'a plus rien à rendre adéquat, une adéquation sans séparation originelle... On se trouve ainsi face à l'aporie suivante : soit les éléments sont hétérogènes, et alors aucune véritable adéquation n'est possible puisqu'ils sont toujours déjà structurellement séparés et donc à jamais désunis, même au sein d'une réunion artisanale qui ne les unifiera toujours en ce cas que de l'extérieur ; soit l'adéquation est possible, mais alors les termes sont assimilés entre eux et l'adéquation disparaît en ce sens qu'elle n'égale plus rien. On est face aux problèmes d'une différence irréductible et d'une liaison dès lors seulement formelle, ou d'une identité abstraite sans différence et qui alors n'identifie plus rien. Le soi doit posséder en sa structure un moyen de dépasser cette alternative, sinon le fait d'énoncer quelque chose, c'est-à-dire de se rapporter à l'étant comme tel et avec une incontestable volonté de vérité, le désir de se prononcer sur la chose, consubstantiel à l'acte même de proférer l'énoncé prédicatif, demeure inexpliqué ; il s'agit de trouver le moyen de concilier, dans le proférer même de l'énoncé, un type de mêmeté en lequel la différence ne sera pas gommée ni l'identité anéantie.

Il faut donc poser le problème en ces termes : « En quoi cependant la chose et l'énoncé peuvent-ils se convenir, là où manifestement les termes de la relation diffèrent par leur aspect ? La

pièce de monnaie est faite de métal. L'énoncé n'est aucunement matériel. La pièce est ronde. L'énoncé n'a aucun caractère spatial. La pièce permet d'acheter un objet. L'énoncé n'est jamais un moyen de paiement. Mais en dépit de toutes les différences, l'énoncé en question concorde, en tant que vrai, avec la pièce de monnaie. Et cet accord, conformément au concept courant de la vérité, doit être conçu comme une adéquation. Comment ce qui est complètement différent, l'énoncé, peut-il se faire adéquat à la pièce de monnaie ? Cet énoncé devrait donc devenir une pièce de monnaie et ainsi cesser absolument d'être lui-même. C'est ce qui ne saurait se faire. Au moment où pareille transmutation viendrait à s'accomplir, il serait impossible qu'un énoncé puisse encore, en tant que tel, être en concordance avec la chose. Pour réaliser l'adéquation, l'énoncé devra rester, voire devenir ce qu'il est. En quoi consiste donc son essence, foncièrement différente de celle de toute chose ? Comment un énoncé, tout en maintenant son essence, peut-il se faire adéquat à l'autre, à une chose ? »¹. Ainsi, reconnaît Heidegger : « L'adéquation ne saurait signifier ici le fait que deux choses de nature dissemblable deviennent réellement identiques. L'essence de l'adéquation se détermine plutôt par la nature de la relation qui règne entre l'énoncé et la chose. Tant que cette « relation » demeurera indéterminée et non fondée en son essence, toute discussion sur la possibilité ou l'impossibilité, sur la nature et le degré de cette adéquation, se déroule dans le vide »².

Or nous connaissons déjà quelque chose de la structure de cet énoncé, puisque nous avons remarqué un peu plus haut que toute proposition exprime et *rend* la chose *présente* telle qu'elle est. « L'énoncé relatif à la pièce de monnaie « se » rapporte à cette chose en tant qu'elle la rend présente [*vor-stellt*] et dit ce qu'il en est de ce rendu-présent selon la perspective directrice du regard [*leitende Hin-sicht*]. L'énoncé appréésentatif³ [c'est-à-dire qui rend présent : *vor-stellt*] en ce qu'il dit de la chose appréésentée, l'exprime *telle qu'elle* est. Le « tel-que » concerne l'apprésentation et ce qu'elle apprésente »⁴. L'énoncé possède donc cette structure fondamentale du *so wie*, qui fait de lui un rapport à l'autre en tant

1. *Ibid.* ; Q I et II, p. 168-169.

2. *Ibid.* ; Q I et II, p. 169.

3. C'est l'intéressante traduction de W. Biemel et A. de Waelhens.

4. *Ibid.*, p. 183-184 ; Q I et II, p. 169-170.

qu'autre, une structure non pas extériorisée, mais en toute rigueur toujours déjà au dehors. On reconnaît ici, même si elle n'est pas explicitement nommée, la structure propre au *Dasein* : l'énoncé est toujours déjà à l'extérieur, confronté à la chose en tant que telle, et entendant se prononcer sur la vérité de cette chose et non sur une représentation de celle-ci. C'est ce que nous apprend la présence du mot « est », de ce que la logique appelle la copule « est », qui, centre de gravité de l'énoncé prédicatif, révèle que cet énoncé se positionne d'emblée dans un rapport de vérité à la chose et entend à chaque fois se rapporter à celle-ci en elle-même. Tout énoncé entend avoir raison et proférer une vérité. Dans le *so wie*, c'est la structure *apophantique* ou *délotique* de l'énoncé qui vient au jour. Dans l'énoncé, c'est la structure de l'être-au-dehors ou de l'être-auprès-de-l'étant qui donne la mesure. « De manière générale, il apparaît que quelque chose ne peut être décidé au sujet de l'étant relativement à son être, que dans la mesure où l'étant est là – comme on dit – dans la mesure où l'étant peut en général venir à l'encontre »¹. Pour que l'on décide si telle ou telle forme de concordance a lieu entre telles ou telles instances, un préalable contact du soi avec l'être-à-découvert de l'étant est nécessaire, car « l'étant est là présent dans le λεγόμενον »². C'est dans la guise ek-statique de son être qu'il faut chercher la manière dont le soi instaure une adéquation. Dans tout énoncé, le soi entend désigner un objet en soulignant un aspect de celui-ci qu'il juge digne d'attention ; par la parole, le *logos*, il montre, il fait signe et se prononce sur telle vérité concernant l'objet visé. Tout énoncé prédicatif se déploie de manière apophantique : il vise et désigne un objet extérieur.

Nous avons vu que l'adéquation, étant donné les problèmes qu'elle soulève en tant que telle, ne saurait se constituer elle-même comme terme de la régression transcendantale ; également, qu'elle ne saurait apparaître comme son propre fondement sous le prétexte de son évidence, car cette é-vidence elle-même (le fait d'apparaître et de s'imposer) est bien moins qu'évidente : vue ou aperçue, elle n'a pas encore été pensée. Le propre de l'é-vidence est en effet de n'être plus regardée, bien qu'en elle plusieurs problèmes viennent également à vue et sont donc occultés par la fausse absoluité qu'elle se donne. Il nous faut donc rechercher l'essence de ce qui est jugé

1. GA 19, p. 205.

2. GA 19, p. 206.

comme évident, et nous faisons un important premier pas en dé-couvrant la structure de l'énoncé comme la possibilité même du *so wie*. Heidegger obtient la base de toute pensée de l'essence de la vérité en soulignant le caractère apophantique ou monstratif de tout acte de jugement, de toute parole. « Le λόγος lui-même doit être pris dans son caractère intentionnel propre : il est ἀπόφανσις, visée présomptive [*vermeinendes*] qui, à partir de l'objet lui-même et tirant de lui (ἀπο) ses déterminations, l'advoque et en débat [*diesen Ansprechen und Besprechen*]. C'est de la même façon qu'il faut comprendre l'ἀποφαίνεσθαι : pour soi se (réfléchi) laisser/faire « apparaître » l'objet à partir de lui-même et en tant que tel [*für sich (Medium) den Gegenstand von ihm selbst her « erscheinen » lassen als ihn selbst*] »¹. Par la seule affirmation concernant l'essence du dire qui exprime la chose *telle qu'elle est*, Heidegger dénonce et remet en cause ce qui n'apparaît plus dès lors que comme un faux problème : le problème auquel se heurte toute théorie de la connaissance à propos du soi, celui du pont reliant le sujet et l'objet, le psychique et le physique, la conscience et le réel. Dire que l'énonciation à l'œuvre dans le soi est une monstration de la chose elle-même, c'est reprendre la traditionnelle thématique de l'idéalisme allemand sur la fonction du *als* (du tel-que), elle-même héritée du ἤ grec (celui de l'expression aristotélicienne τὸ ὅν ἢ ὅν), et la faire jouer contre ce qu'elle avait contribué à engendrer en demeurant impensée et non assumée : un sujet fermé sur soi et possesseur d'idées essentielles également fixes, inertes et accolées de l'extérieur, quand elles n'en sont pas tout bonnement coupées, à l'arrière-fond dynamique propre à la pensée.

L'histoire de la philosophie et les théories de la connaissance n'ont retenu du ἤ ou du *als* que le fait de pouvoir se concentrer sur ce qui est essentiel dans la chose, à savoir la forme, l'intelligible, et ce, contre le sensible. L'énoncé étant le support de ce *als*, et le ζῶον λόγον ἔχον étant support de l'énoncé, celui-ci n'apparaît que comme attribut d'un sujet enfermé en lui-même – et communiquant de fait cette structure d'enfermement à celle de l'énoncé – à partir du moment où, dans le *als*, n'est souligné que le dévoilement de ce qui est visible dans la chose, de ce qui est é-vident, c'est-à-dire l'« essence ». Le sujet, par l'intuition des essences, se rapporte – en un processus d'enfermement en soi dont le naturel corrélat est celui

1. IPA, p. 39.

de refermer l'objet en lui-même – à l'essence qui constitue l'étant de l'étant qu'est l'objet (l'ὄντως ὄν). L'objet une fois visé en son essence apparaît en sa singularité et se referme naturellement sur soi-même. Chacun des termes, sujet et objet, demeure muré en soi-même mais une mystérieuse communication du même au même a pourtant lieu par l'intermédiaire de l'essence, présente à la fois comme substance de l'objet et idée du sujet. Le sujet et l'objet communiquent d'essence à essence, cette communication étant par excellence la forme ontique du rapport, un « rapport » d'étant à étant, et surtout une relation du même au même puisque l'idée du sujet et l'εἶδος de l'objet sont la même chose et la même structure propre à la subjecti(vi)té. Sujet et objet communiquent, se touchent, s'atteignent par cette commune structure ontique, l'essence présente dans l'un reconnaissant celle qui est présente dans l'autre ; mais le fait de pouvoir communiquer, le fait essentiel de pouvoir se rapporter à la chose demeure dans l'ombre et n'est pas pensé. C'est par l'ontique que sujet et objet sont censés se rejoindre, mais cela est en toute rigueur impossible puisque l'ontique, la forme de l'étant, l'*essentia*, est par nature ce qui est figé et ne saurait comprendre en soi-même une structure de rapport. La structure apophantique n'est jamais prise en compte dans ce contexte : c'est néanmoins uniquement par elle qu'il est possible de faire avancer le problème concernant l'essence de la vérité, et c'est donc par elle qu'il nous faut rechercher la façon dont sujet et objet peuvent entrer en communication.

Heidegger entend remonter jusqu'à la pure donation de l'être afin de montrer que c'est par l'être, qui fait communiquer sujet et objet dans une même clairière, que le soi peut avoir accès à l'objet, l'être constituant l'élément commun au sein duquel quelque chose comme un rapport et une connaissance du semblable par le semblable peut se produire.

La fonction apophantique du *als* reste impensée quand n'est retenue de lui que ce à quoi il donne accès. En faisant sortir le *ñ* d'un oubli bimillénaire et en soulignant l'acte de monstration qui, comme *so wie*, lui est inhérent, Heidegger brise la sphère de cette subjectivité traditionnelle née de l'enfermement du soi dans ce à quoi le *als* lui donnait de s'ouvrir : l'aspect purement visible de la chose et les idées qui constituent la partie la plus visible de cette chose. La tradition considère les idées à la fois comme surgies de l'objet,

habitant en son cœur, et possédées par le sujet qui s'y rapporte, mais le sujet, ainsi réduit à l'appréhension du visible, n'est jamais aperçu dans son rapport au néant et sa tenue de rapport n'est jamais interrogée comme telle.

Le sujet de la pensée traditionnelle est caractérisé comme conscience représentative qui, se rapportant à des objets, peut former des représentations de ces objets. Sur le sujet, considéré sciemment ou non comme une sorte de cire à cacheter, certaines marques viennent ainsi s'imprimer, toujours selon le coefficient de déformation lié à la consistance et la nature de la cire en question, c'est-à-dire du sujet. Le sujet est pensé comme un élément dont la teneur propre déforme et accommode à sa particularité le matériau qui lui est soumis, comme un élément au sens concret et matériel du terme, comme une teneur particulière qui falsifie ce dont l'objet veut bien l'affecter. Comme s'il était une chose, il est modelé par ce qui l'atteint, et réciproquement il le modèle à son tour en le transformant. Il y a entre sujet et objet entrechoc et affection bilatérale, processus en lequel chacun pâtit de son autre puisque chacun transforme l'autre et absorbe une partie de la force qui le sollicite pour la restituer différemment.

Nous avons déjà noté qu'en cette relation sujet/objet, les deux termes étaient considérés comme deux choses entrant en contact selon les lois de l'action et de la réaction, un indice de réfraction lié à la teneur individuelle de chaque terme empêchant ainsi à l'action de se retrouver et de se prolonger telle quelle sans déformation dans la réaction. Entre action et réaction, objet et sujet, subsiste une différence de milieu : la force originelle est transformée et modifiée lors de son contact avec le sujet, la re-présentation (*Vorstellung*) n'est pas fidèle à la présentation (*Darstellung*), la reproduction à l'original. Le sujet est considéré comme une chose malléable, certes, capable de recevoir comme la cire dans laquelle s'inscrivent les différentes empreintes, mais la qualité de la cire peut varier et cette malléabilité a des limites : le sujet possède sa propre teneur de chose, une teneur structurelle particulière qui contredit la pureté de la réceptivité et oblige le sujet à subjectiviser le donné originel et à le représenter selon les formes de sa complexion. Cet indice de réfraction inhérent au sujet est le corrélât nécessaire d'une pensée qui ne peut s'élever au-delà de la conception qui considère la subjectivité sur le modèle de la *res* : le sujet impose dès lors naturellement toutes les exigences et contingences attachées à la

particularité d'une chose. La subjectivité possède ses propres catégories : elles ont beau synthétiser des objets scientifiques, elles sont néanmoins considérées comme autant de marques de la particularité d'un sujet qui n'a pas accès à la réelle teneur de l'étant. C'est selon les catégories, qui, par leur détermination, font du sujet une chose particulière interprétant dès lors nécessairement chaque chose selon sa perspective idiosyncrasique, que le stimulus originel émis par l'objet se trouve transformé en accédant au sujet. L'extériorité de l'objet agit sur la sphère d'intériorité du sujet, et le sujet re-présente cette extériorité selon sa structure. Le couple sujet/objet a pour condition d'intelligibilité le couple métaphorique dedans/dehors.

Dehors, il y a un monde, des objets, considérés comme des choses étalées hors de toute conscience – le fait que cette différence et cette appréhension de l'extériorité se situent pourtant bien dans la conscience elle-même ne venant pas à l'esprit de la pensée traditionnelle qui n'aperçoit pas que la distinction sujet/objet tombe précisément dans la subjectivité, néglige cette capacité de la conscience de se rapporter en elle-même à un pur extérieur et ignore le *Dasein*. Dedans, c'est l'abri retranché de la conscience, le refuge de son intériorité – sans que soit portée à la pensée cette capacité de se réfugier en soi et de revenir à soi. Cette intériorité refermée sur elle-même est considérée comme inviolable, c'est-à-dire qu'elle possède ses propres particularités qui sont autant de caractères individuels inaliénables. Tout ce qui entrera en contact avec cette sphère sera donc irrémédiablement transformé selon les guises de la conscience. Ces schémas sujet/objet, dedans/dehors, propres à la philosophie représentative, se retrouvent jusque chez Nietzsche qui les reconduit à travers la pierre angulaire de sa théorie de la conscience falsificatrice, source des trois sauts déformants opérés par l'individu à partir de la réalité donnée de l'objet¹ : d'abord un saut de l'objet à la sensation, puis de la sensation à l'image, puis de l'image au concept, un concept dès lors éloigné de trois degrés de la réalité – processus inverse mais formellement identique à celui donné par Platon en *République* x². La conscience est conçue comme un sujet-chose qui, à l'instar de tout étant, absorbe une partie de ce qu'il reçoit et restitue un effet différent de la cause. Le sujet se met ainsi

1. Cf. notamment *Le livre du philosophe*.

2. Sur ce problème, voir notre première section, chap. III, § « Le soi perdu dans son idole... ».

malencontreusement dans la position de ressembler à la chouette effraie, qui ingère un donné (c'est-à-dire l'objet), le digère (l'objet dans le sujet), puis le restitue en une pelote de déjection (l'objet subjectivisé). Cette prosaïque métaphore du processus établi entre les membres du binôme sujet/objet est néanmoins et malheureusement parfaitement justifiée pour illustrer l'essence de ce processus, puisque la métaphore digestive est l'un des leitmotivs préférés de la philosophie représentative, c'est-à-dire de Nietzsche : d'une part, la conscience est explicitement considérée comme estomac, d'autre part, la conscience insuffisamment efficace à transformer l'objet donné et à le restituer en énergie de production, en déjection créatrice ou en acte d'affirmation d'un sujet individuel destiné à y imprimer sa marque, une telle conscience est tout bonnement diagnostiquée atteinte de dyspepsie. À travers cette métaphore de la conscience-estomac, c'est l'impensé même de la structure du soi comme sujet représentatif qui parvient au jour. On demeure même frappé de l'importance croissante de cette métaphore digestive dans l'œuvre de Nietzsche et la multiplication des considérations sur la cuisine auxquelles *Ecce homo* accorde une large place¹.

Le sujet métaphysique est compris comme s'il s'agissait d'un simple organe pris au milieu de sollicitations externes. Cette subjectivité est la récapitulation et le concentré de la forme de l'organe : comme tout organe, il absorbe un certain nombre d'éléments afin de les transformer et d'en restituer une partie sous une forme différente. Dans la pensée nietzschéenne, cette restitution a lieu sous forme d'énergie, énergie qui doit être inlassablement produite ; vouloir l'éternel retour de la productivité énergétique est le type qui caractérise la sur-humanité dont Nietzsche appelle de tout son cœur la venue rédemptrice. Ainsi peut-on voir Nietzsche au terme de 1888 et au seuil d'*Ecce homo*, profiter du jour de son anniversaire pour se féliciter de sa propre productivité et des nombreuses œuvres produites en cette courte période, comme s'il tenait ses comptes de fin d'année : « En ce jour parfait [...] un rayon de soleil vient de tomber sur ma vie : j'ai regardé en arrière, j'ai regardé au loin, jamais je n'ai vu d'un seul coup tant de si bonnes choses. Ce n'est pas en vain que j'ai enterré aujourd'hui ma quarante-quatrième année, j'en avais le droit, – ce qui était vie en elle est sauvé, est immortel. L'inversion de toutes les valeurs, les *Dithyrambes* à

1. NIETZSCHE, *Ecce homo*, cf. le chapitre « Pourquoi je suis si intelligent ».

Dionysos et, comme délassément, le *Crépuscule des idoles* – tous ces présents d'une année, que dis-je ! de son dernier trimestre ! »¹.

L'organe : c'est selon la manière d'être de son agir qu'à l'époque de la métaphysique achevée se situe la structure du sujet représentatif. La re-présentation est précisément support de l'indice de réfraction qui instaure l'hétérogénéité entre l'action et la réaction, hétérogénéité inhérente à tout vivant comme tel, et qui, en consacrant la structure représentative du sujet, fait de l'homme un animal, un *animal rationale* dont la *ratio* n'est qu'un organe de plus, la guise d'une animalité plus évoluée. L'esprit est conçu comme un organe, comme une chose vivante qui absorbe l'objet, l'ingère et le digère, comme un étant naturel vivant, un animal. La vie présente dans la substantialité du sujet est une puissance d'absorption. L'esprit est le dedans qui absorbe l'énergie et la restitue sous une autre forme. La représentation n'est pas pensée en ce qu'elle *présente* mais en ce qu'elle présente. Le fait de représenter n'est pas pensé en sa possibilité, puisque le *als* n'est retenu que comme étant pris dans ce qui est visible (il est dès lors confondu avec l'essence, avec l'onticité de tout étant), et non en ce qu'il incarne l'acte même de rendre visible. Le *als* reste impensé, et c'est avec lui l'ouverture en qui le sujet est jeté qui demeure dans l'ombre. Le dehors, l'objet, est étendu sans réserve, et le dedans est refermé sur soi : telle est la grille conceptuelle qui régit toute théorie de la connaissance et qui gouverne aujourd'hui encore toutes ces petites doctrines qui entendent penser à peu de frais. Il suffit que la valeur apophantique du *als* et du *so wie* soit de nouveau prise au sérieux, pour que cette sphère intérieure, constituée par repli sur ce que le *als* a depuis toujours ouvert, vole en éclats, et pour que la rigidité des couples de termes étanches (sujet/objet, conscience/réel, psychique/physique, individu/monde...) s'abolisse du même coup.

La structure de l'énoncé comme *so wie* permet d'ouvrir à nouveau la question de la structure du soi dépositaire d'un tel déploiement. Cette question était nécessairement passée sous silence cependant que s'imposait la théorie de l'adéquation de l'objet et du sujet, théorie dont le corrélat immédiat est l'absolutisation de la relation problématique de l'esprit et de la chose. Une fois établie la fausse originarité de ce rapport, dans lequel demeure impensé le fait même que le « sujet » peut *penser* un tel rapport et

1. Cf. NIETZSCHE, *Ecce homo*, Introduction.

par conséquent lui être en quelque sorte supérieur, transcender au-delà de lui puisqu'il s'y rapporte¹, c'est alors seulement que peut surgir la série des faux problèmes attachés à la philosophie de la représentation : comment ce sujet connaissant parvient-il, à partir de sa « sphère intérieure », à une « sphère extérieure et d'une autre nature que lui », comment le connaître peut-il avoir un objet, comment l'objet lui-même doit-il être pensé pour que le sujet puisse finalement et dans une certaine mesure le connaître sans avoir besoin de se risquer à sauter dans l'élément d'une autre sphère ?

« Mais si nombreuses et variées que soient les manières de libeller le problème, elles ont en commun de faire qu'on ne se pose plus la question du genre d'être de ce sujet connaissant, dont la manière d'être n'en reste pas moins toujours implicitement en jeu dès qu'on traite de son connaître. Certes, on ne manque pas de s'entendre assurer qu'il n'est pas question de penser l'intérieur et la « sphère intérieure » du sujet comme une « caisse » ou un « boîtier ». Mais ce que signifie de positif l'« intérieur » de l'immanence dans lequel le connaître est d'emblée claquemuré, et comment le caractère d'être de cet « être intérieur » du connaître se fonde dans le genre d'être du sujet, là-dessus règne le silence »². Poser la question de cet intérieur même, c'est penser également l'espace que présuppose la possibilité de poser une telle question, et cet espace est fourni par la spatialité de l'être-au-monde lui-même, dont la relation sujet/objet n'est qu'une manifestation ontique, car, « si l'être-au-monde est une constitution fondamentale du *Dasein*, dans laquelle il ne se meut pas seulement en général mais où il a principalement pour mode la quotidienneté, il doit alors être aussi toujours déjà éprouvé ontiquement »³.

Ainsi, le problème de l'impossible passerelle reliant l'esprit à la chose et le sujet à l'objet ne peut apparaître que parce qu'un « objet » est toujours déjà apparu pour un « sujet », autrement dit parce que sujet et objet naissent d'un même acte initial, acte manifesté par le pouvoir propre à l'ipséité d'énoncer le *so wie*. Ce n'est évidemment que de manière ontique que chaque terme peut apparaître comme un étant, mais tout étant n'est toutefois que le

1. Le sujet qui pense la relation sujet/objet en elle-même n'appartient pas à cette relation, et n'est donc pas un sujet.

2. SuZ, p. 60.

3. *Ibid.*, p. 59-60.

phénomène d'un acte originel de phénoménalisation. La relation sujet/objet est la manifestation ontique de l'être-au-monde : le soi ne fait qu'un avec sa propre ouverture au monde ; entre *Dasein* et monde, il n'y a pas relation mais mêmeté, c'est pourquoi la distinction entre *Dasein* et monde ne recoupe en rien la différence du sujet et de l'objet. Le *Dasein* est être-au-monde, il est la structure de l'être-à, elle-même accordée par le procès de la mondanéisation. Le soi est manifesté par le *so wie* comme ne faisant qu'un avec sa propre ouverture. Dans le *so wie*, il ne se rapporte pas à des représentations ou à des vécus qui lui appartiendraient exclusivement, il ne vise pas des états personnels et seulement singuliers, mais il est tout entier *en dehors* de soi, à l'extérieur, il se prononce sur l'être d'un objet et se dirige donc toujours vers l'être. Quand j'affirme : « le mur est vert », *mon énoncé entend montrer le mur tel qu'il est, c'est-à-dire tel qu'il est précisément en dehors de l'énoncé et indépendamment du sujet*. « Le λόγος (énoncé) est λόγος τινός (énoncé sur..., être-découvert de...) »¹. L'énoncé est structurellement dirigé vers le dehors, et le sujet ne saurait à partir de là demeurer encapsulé en soi-même, il ne saurait se constituer en un sujet au sens du *subjectum*. Rappelons que « le *Dasein* n'en vient pas à sortir de sa sphère intérieure, en laquelle il serait d'abord encapsulé, mais c'est son mode d'être primordial que de se trouver toujours déjà au dehors »². La mise en relief d'un éventuel fossé entre le soi et la chose est une présupposition dénuée de sens, puisque le *Dasein* a pour comportement fondamental la proximité à l'étant et la dé-couverte de l'étant en tant que tel. L'énoncé a la caractéristique de donner à voir l'étant comme tel, et il est impossible de concevoir un état du soi par lequel ce dernier pourrait sortir de soi pour constater le gouffre qui le séparerait de la chose : la chose n'est que ce dont la présentation comme telle au soi rend possible qu'il y ait énoncé prédicatif visant son en-tant-que-tel. De ce fait, « l'étant visé lui-même se montre tel qu'il est en lui-même, c'est-à-dire qu'il est, dans son intimité, tel qu'il est découvert et montré dans l'énoncé »³.

La simple possibilité pour le « sujet » de prononcer « être » ou « est », de conjuguer ce verbe, la simple présence de cette parole

1. *Ibid.*, p. 225.

2. *Ibid.*, p. 62.

3. *Ibid.*, p. 218.

dans le domaine de la langue, atteste ou suffit à prouver que le sujet n'est pas cette sorte de boîte capricieusement perméable, ou totalement imperméable suivant les doctrines, à quoi la pensée traditionnelle le veut réduire. Quand le verbe « être » est employé – et tout énoncé l'utilise puisque la finalité du discours consiste en la désignation d'une présence, d'un état ou d'un événement – le « sujet » montre, même malgré lui, qu'il n'entend pas se cantonner à une sphère seulement et exclusivement subjective : il considère émettre une vérité valable pour lui et pour les autres, sans quoi il se tairait. S'il n'y avait pas dans la structure de tout énoncé une position de vérité, si je n'avais pas l'ambition de *trans*-mettre quelque chose, et donc de me situer à l'extérieur de moi-même, pourquoi parlerais-je... Pouvoir utiliser le mot « être » et le conjuguer, c'est pour le « sujet » n'être pas seulement subjectif, c'est briser la limite de la subjectivité, ou mieux, l'avoir toujours déjà brisée. La présence grammaticale du « est » dans la langue atteste la prétention de tout « sujet » à l'objectivité. Émettre un avis, même proclamé subjectif ou strictement personnel, c'est avoir l'ambition de poser quelque chose à l'extérieur de soi et pour autrui, c'est bien *donner* son avis, donc l'extérioriser et faire exploser la sphère du sujet. On croit souvent pouvoir rétorquer que l'animal possède également la possibilité de communiquer et réduire les structures de l'ipséité humaine à celles de l'animalité. Que l'animal puisse communiquer est incontestable, mais il ne faut pas se tromper de registre. Un animal peut certes émettre une information, mais ne prétend jamais s'élever à la signification ou prononcer une vérité, et lorsqu'il veut imposer un « point de vue », s'il est permis de parler ainsi, ce n'est pas par la parole mais par la violence qu'ont lieu ce qu'il ne convient guère d'appeler des discussions. Il y a fort à craindre que les animaux ne tiennent conseil que dans les fables de La Fontaine... L'instinct de conservation crée chez l'animal la possibilité de communiquer, mais il n'y a rien de commun entre l'animal dont certains comportements sont codifiés, et l'homme qui, quel qu'il soit, aussi modeste que soient ses capacités intellectuelles, même et surtout s'il est le plus enfiévré des relativistes, ne peut s'empêcher de donner son avis, d'émettre des vérités, de construire des conceptions d'ensemble, de fournir et de *se* fournir une vision générale des choses. L'essence de l'homme est de se tenir dans un état d'ouverture qui laisse advenir l'étant dans la nudité de sa présence et dans la simplicité de son « est », et non de

ramener toute chose à la sphère de ses intérêts immédiats. Un relativiste individualiste choisirait de se taire à jamais s'il était conséquent, et pourtant son volontaire mutisme serait encore une manière de se prononcer : il y a en l'homme une éloquence du silence, et l'homme est le seul être pour qui, anthropologiquement ou ontologiquement, le silence possède éloquence. Par la présence de l'être à la conscience, l'homme se tient, qu'il l'admette ou non, à l'extérieur de soi, et n'existe pas selon les guises de la subjectivité, c'est-à-dire comme un individu refermé sur lui-même. C'est par son ouverture à l'être, par son exposition à l'être et par la présence constitutive de l'être à la pensée que des notions telles que le beau, le vrai, le bien, la justice, notions étrangères au monde animal, peuvent émerger : seul l'homme peut accéder à une telle généralité car seul il transcende par-delà l'étant en totalité.

L'être du soi consiste à n'être pas chez soi, à n'être chez soi qu'en dehors de soi ; il se tient dans la vérité ekstatique du *transcendens* pur et simple ; il n'est à soi, relation à soi, qu'en revenant d'un là-bas toujours préalable vers l'ici de son être-jeté, et ne consiste pas à sortir d'un ici vers un là-bas pour ensuite revenir vers l'ici. Le soi est toujours auprès du lieu de son souci : « là où est ton trésor, là aussi est ton cœur », comme nous savons. Ainsi, « à quoi l'auteur de l'énoncé, lorsque – ne percevant pas le tableau, mais « se le représentant seulement » – il juge, est-il rapporté ? À des « représentations » ? Sûrement pas, si du moins la représentation doit signifier ici le représenter comme procès psychique. Pas davantage n'est-il référé à des représentations au sens du représenté, si ce mot désigne une « image » de la chose réelle au mur. Bien plutôt l'énoncer « simplement représentant », suivant son sens le plus propre, est-il référé au tableau réel accroché au mur. Lui seul, et rien d'autre, est visé. [...] L'énoncer est un être pour la chose étante elle-même. Et qu'est-ce qui est légitimé par la perception ? Rien d'autre que ceci que c'est l'étant lui-même qui était visé dans l'énoncé »¹. La structure de l'acte d'énoncer et la structure du soi sur laquelle elle rejaillit et par laquelle elle est conditionnée, sont co-originaires. Arrachée à toute métaphore de clôture, la conscience devient de fond en comble arrachement à soi, ou plus rigoureusement arrachée à soi, pouvoir d'être hors de soi, être-hors-de-soi. « L'accueil du connu ne doit pas être compris comme un retour,

1. *Ibid.*, p. 217-218.

après la sortie qui lui a permis de s'en saisir, du sujet, chargé de son butin, dans la « retraite » de la conscience ; au contraire, même en tant qu'il accueille, préserve et conserve, le *Dasein* connaissant demeure, en tant que *Dasein*, dehors »¹.

Si donc je puis me rapporter dans l'énoncé à l'étant en tant que tel, c'est tout simplement parce que je ne l'ai jamais quitté. J'étais toujours déjà au dehors, c'est-à-dire auprès de l'être de l'étant. C'est ce qui rend possible dans le soi lui-même la structure du *so wie* que Heidegger montre être constitutive de la vérité prédicative. Rappelons ceci : « c'est la transcendance, le *trans-* (*das Überhinaus*), qui permet au *Dasein* de se rapporter à l'étant. [...] L'étant que nous nommons *Dasein* est comme tel ouvert à -. L'apérîté fait partie de son être »². Le soi n'a donc pas de dedans, puisqu'il est lui-même toujours déjà au dehors. Il ne possède ni portes ni fenêtres ; toutefois, contrairement à la monade leibnizienne, s'il ne possède ni portes ni fenêtres, ce n'est pas parce qu'il est hermétiquement clos, mais uniquement parce qu'il est pur être-au-dehors, parce qu'il n'est jamais enfermé en lui-même et reste toujours au-delà de tout enclos. Comme le remarque fort judicieusement F. Vezin : « À l'instar du couteau sans lame auquel manque le manche, le *Dasein* est, peut-on dire, une maison de verre à laquelle manquent les vitres »³. Il ne possède pas d'ouverture sur l'extérieur puisqu'il est toujours déjà à l'extérieur ; il ne s'ouvre pas, puisqu'il est être-ouvert. La monade de Leibniz n'a pas d'ouverture parce qu'elle est totalement fermée, mais le *Dasein* n'en possède aucune parce qu'il est déjà ouvert : nul besoin de portes ni de fenêtres à ce qui se situe toujours déjà au-delà de celles-ci. Le sujet n'a rien d'un sujet, il est le phénomène du soi dont l'être ouvert à l'espace pur du *transcendens* est évanescent. Le *Dasein* à proprement parler ne sort pas, il est sorti, il ne s'ouvre pas, il est ouverture, il est un état d'ouverture, état que Vezin souligne en utilisant le terme d'*ouvertude*. L'ouvertude, l'être-ouvert – qui n'est pas la même chose que le s'ouvrir, puisque le s'ouvrir présuppose un état antérieur de fermeture, état dans lequel le soi, même et surtout quand il est prostré sur soi, ne saurait exister à aucun moment de son existence structurelle – est l'essence du soi.

1. *Ibid.*, p. 62.

2. GA 24, p. 426 ; PFP, p. 360.

3. Cf. Annexe de l'édition de *Être et Temps*, Gallimard, p. 539.

Ainsi, c'est bien en raison inverse des vues de Leibniz que le soi est sans portes ni fenêtres : « À titre de monade, le *Dasein* n'a pas besoin de fenêtre pour voir ce qui est au dehors, non pas, comme le croit Leibniz, parce que tout ce qui est, est déjà accessible à l'intérieur de la boîte et peut donc fort bien y être enfermé et comme enkysté, mais parce que la monade, le *Dasein* est déjà dehors, conformément à son être-propre (la transcendance) ; dehors, c'est-à-dire auprès d'un autre étant, ce qui veut dire également toujours auprès de soi-même. Le *Dasein* n'est pas enfermé dans une boîte. Les fenêtres lui sont inutiles en raison de sa transcendance originelle. En déclarant, dans son interprétation monadologique de la substance, que les monades n'ont pas de fenêtre, Leibniz a assurément aperçu un authentique phénomène. Seule l'orientation sur le concept traditionnel de substance l'a empêché de concevoir la véritable raison de cette absence de fenêtre, et par là d'interpréter réellement le phénomène qu'il avait en vue. Leibniz n'a pas réussi à voir que la monade, dans la mesure où elle est essentiellement représentative, c'est-à-dire miroir du monde, est transcendance, et qu'elle n'est pas un étant subsistant à la manière d'une substance, une boîte dépourvue de fenêtre. La transcendance n'est pas d'abord instituée par la rencontre d'un objet et d'un sujet ou d'un Je et d'un Tu, mais c'est le *Dasein* lui-même qui transcende en tant qu'il « est sujet » »¹. Le soi ne s'extériorise pas, il est toujours déjà à l'extérieur, immémorialement et transcendantale. Mais il ne suffit pas de constater cet état de fait quand il s'agit de tirer toutes les conséquences ontologiques de cette « ouvertude » : si le soi est auprès de l'étant et subsiste en dehors de soi, c'est qu'il ne tient pas sa vérité de lui-même ni de sa « sphère », puisque cette sphère n'existe pas. Plus que projet, le soi est projeté et ainsi sa vérité ne vient pas de lui. L'énoncé est vrai, dit Heidegger, si en lui l'étant se montre tel qu'il est, c'est-à-dire tel qu'il est en dehors de l'énoncé : l'énoncé est par conséquent lui-même pure ouvertude. La structure d'ouvertude de la vérité de l'énoncé (*Satzwahrheit*) expose en définitive ce dernier à la vérité de l'étant (*Sachwahrheit*), car pour que l'étant puisse se montrer tel qu'il est, il faut d'abord qu'il ait surgi en tant que tel. L'être-découvrant de l'énoncé doit se fonder en dernière instance sur l'être-découvert de l'étant. « La vérité n'est

1. GA 24, p. 427 ; PFP, p. 361.

pas originellement logée dans la proposition »¹ à qui elle aménage l'espace de déploiement nécessaire à sa pro-fération. Le soi n'a pas l'initiative du dé-voilement, même s'il en a la capacité. « La concordance du *nexus* avec l'étant et donc son propre accord ne rendent pas comme tel, en premier lieu, l'étant accessible. Il faut plutôt que celui-ci soit déjà manifeste, comme « ce dont » [*Worüber*] est possible une détermination prédicative ; il faut donc qu'il le soit avant cette prédication et pour elle. Pour être possible, la prédication doit avoir son siège dans un rendre-manifeste qui n'ait pas lui-même un caractère prédicatif »². L'étant doit d'abord être dé-couvert pour que le soi qui porte un énoncé sur lui puisse être dé-couvrant. Ces deux actes, l'intentionnalité propre à l'énonciation et le surgissement de l'étant, sont co-originaires. C'est ce qu'il nous faut désormais approfondir.

c) Liberté de l'homme et liberté de l'être : le *Seinlassen* originaire.

Le sujet n'a plus rien d'une chose, au contact de laquelle ce qui provient d'une autre chose (l'objet) subirait une modification dont la détermination de l'indice de réfraction deviendrait la question directrice de la philosophie (comme c'est le cas dans les théories de la connaissance depuis Descartes jusqu'à Nietzsche inclus). « L'âme » en son être-ouvert, en sa structure d'accueil, est précisément le contraire d'un étant, et ne possède aucune intériorité jalouse de ses propres attributs dont elle ne pourrait jamais faire abstraction afin d'accueillir l'objet tel quel. Au contraire, « l'âme » est une pure disponibilité pour l'étant, elle est un espace libre où l'étant peut être accueilli en son être même et vers quoi peut ensuite se diriger le vouloir, toujours médiateur par rapport à l'entrée en présence de l'étant ; le vouloir est avant tout accueil : « il est être-disposé-à, il se tient ouvert à soi-même et en soi-même »³. C'est en cela que consiste la structure fondamentale et impensée de l'adéquation comme *so wie* : par cette structure essentielle, l'âme est

1. GA 9, p. 185 (Q I et II, p. 172) : « *Wahrheit ist nicht ursprünglich im Satz beheimatet* ».

2. GA 9, p. 130 ; Q I et II, p. 95-96.

3. GA 6.1, p. 50 ; N I, p. 55.

assimilation à l'objet, disponibilité pour une manifestation, espace libre en qui quelque chose peut entrer en présence, ouverture et accueil de l'objet, conformité c'est-à-dire conformation de soi à l'objet toujours maintenu en son extériorité. On ne peut se conformer à l'objet que parce que la structure du soi est déjà conformée à l'être de l'étant. Aristote pressent cette structure fondamentale du soi lorsqu'il affirme la nudité et la disponibilité propres à l'âme : l'âme, comme domaine essentiel d'ouverture et espace d'accueil, est dite être « en quelque sorte tout étant ». Cet « en quelque sorte » reste impensé et ne parvient à thématization qu'avec Heidegger qui en dégage toute la portée ; et cette portée est le *Dasein* : « La primauté ontico-ontologique du *Dasein* a été très tôt aperçue, mais sans que le *Dasein* lui-même ait alors fait l'objet d'une saisie propre en sa structure ontologique, ou même qu'il ait été problématisé en ce sens. Aristote dit : ἡ ψυχὴ τὰ ὄντα πῶς ἐστίν. L'âme (de l'homme) est en quelque manière l'étant ; l'« âme » qui constitue l'être de l'homme découvre, en ses guises d'être – l'αἴσθησις et la νόησις – tout étant en son être-que et son être-ainsi, donc toujours en même temps en son être »¹. Saint Thomas reconduit le pressentiment de cette structure essentielle, tout en la laissant également impensée selon Heidegger, en faisant de l'âme un étant qui « a lui-même la propriété de « con-venir » avec tout étant quel qu'il soit. Cet étant insigne, l'« *ens quod natum est convenire cum omni ente* », c'est l'âme (*anima*). Le privilège du « *Dasein* » sur tout étant qui apparaît ici, même s'il reste ontologiquement non clarifié, n'est pas moins sans commune mesure avec une mauvaise subjectivisation du tout de l'étant »². L'ipséité est pressentie comme coïncidant elle-même avec sa propre ouverture, mais c'est seulement avec Heidegger qu'une tentative de libération de cet être-ouvert s'affirme.

Les conséquences de l'être-ouvert du soi sur la structure de la représentation sont immédiates. Comment penser la représentation selon la distinction traditionnelle du sujet et de l'objet alors que nous venons de voir voler en éclats la légitimité de cette dernière ? Au sein de cette formule heideggerienne déjà citée et rendue possible par l'être-ouvert du soi : « l'énoncé représente la chose telle qu'elle est », le mot « représenter » acquiert sa signification

1. SuZ, p. 14.

2. *Ibid.*

véritable et originaire à laquelle Heidegger le reconduit. « Représenter » se dit en allemand « *vorstellen* », ou plus exactement « *vor-stellen* », c'est-à-dire tout autant rendre présent (ou « apprécier ») : « *Vor-stellen* signifie ici, en écartant tous les préjugés « psychologues » et « épistémologiques », le fait de laisser surgir la chose devant nous en tant qu'objet [*das Entgegenstehenlassen des Dinges als Gegenstand*] »¹. Cela signifie que, dans la « représentation », la chose se tient certes en vis-à-vis (elle est *Gegenstand*), mais seulement en tant qu'elle est d'abord laissée en elle-même se tenir indépendante (*Entgegenstehenlassen*). Pour être saisi en sa plénitude de sens, le *Gegen-stand*, l'ob-jet, doit être entendu comme *Stand* non moins que comme *Gegen* : la chose est bien l'*autre* de l'énoncé, même si elle est entrée en présence grâce à l'accueil que lui confère le *Dasein*. « Ce qui est ainsi opposé à nous doit, sous ce mode de position, mesurer [couvrir] (*durch-messen*) un domaine ouvert à notre rencontre, mais aussi demeurer la chose en elle-même et se manifester dans sa stabilité. Cette apparition de la chose, en tant qu'elle mesure [couvre] un domaine de rencontre, s'accomplit au sein d'une ouverture dont la nature d'être ouvert n'a pas été créée par l'appréhension mais est investie et assumée par celle-ci comme champ de relation »². L'étant a besoin pour apparaître d'un espace d'apparition, et cet espace d'apparition placé dans le « sujet » dépasse ce « sujet » et ne provient finalement pas de lui : la clairière en qui l'étant peut venir faire rencontre ne dépend ainsi ni de l'un des termes ni de l'autre, et tous deux se trouvent dépassés par ce qui constitue l'espace transcendantal de jeu au sein duquel ils peuvent établir un rapport.

On se trouve ainsi face à une instance d'ouverture dont on ne sait plus si elle appartient à la représentation ou au représenté. Le sujet représentant est jeté dans le *Dasein*, il n'a pas créé l'ouverture qui constitue son être ; de même, l'étant découvert ne peut être découvert que parce que précisément c'est lui qui se découvre. Ce domaine d'ouverture semble donc se trouver indifféremment dans le « sujet » ou dans l'« objet », ce qui permet l'abolition de l'étalement des deux termes, et ainsi la disparition des termes eux-mêmes une fois dégagé l'élément de leur vérité. « Ce qui vient à confirmation, c'est que l'être énonçant pour la chose énoncée est une mise

1. GA 9, p. 184 ; Q I et II, p. 170.

2. *Ibid.*

au jour de l'étant, c'est *qu'il découvre* l'étant auquel il se rapporte. Ce qui est confirmé, c'est l'être-découvrant de l'énoncé. Le connaître, en cet accomplissement de légitimation, demeure alors uniquement rapporté à l'étant lui-même. C'est en celui-ci même que se joue, pour ainsi dire, la confirmation. L'étant visé lui-même se montre *tel qu'il est* en lui-même, autrement dit *il est découvert* identiquement tel qu'il est mis au jour comme étant dans l'énoncé. Il ne s'agit point de comparer des représentations, ni entre elles, ni en *relation* à la chose réelle. Ce qui se trouve légitimé n'est point un accord entre le connaître et l'objet ou même entre du psychique et du physique – et pas non plus entre des « contenus de conscience » – mais, uniquement, l'être-découvert de l'étant lui-même, *lui* dans le comment de son être-découvert. Celui-ci se confirme en ceci que la chose énoncée, c'est-à-dire l'étant lui-même, se montre *comme le même*. Confirmation signifie : *le se montrer de l'étant en son identité*. La confirmation s'accomplit sur la base d'un se-montrer de l'étant. Mais cela n'est possible que dans la mesure où ce connaître qui énonce et se confirme est lui-même, quant à son sens ontologique, un *être découvrant pour* l'étant réel. L'énoncé est vrai, cela signifie : il découvre l'étant en lui-même. Il énonce, il met au jour, il « fait voir » (ἀποφάνσις) l'étant en son être-découvert. L'*être-vrai* (vérité) de l'énoncé doit nécessairement être entendu comme *être-découvrant*. La vérité n'a donc absolument pas la structure d'un accord entre le connaître et l'objet au sens d'une assimilation d'un étant (sujet) à un autre (objet) »¹. Nous avons ici deux éléments essentiels : d'une part il n'y a pas assimilation du sujet à l'objet, ni différence des deux, mais les deux se tiennent au sein d'un même domaine, d'un même Ouvert qui ouvre à la fois et d'un seul coup l'étant et le comportement pour qui il y a l'étant en tant qu'étant ; d'autre part, tout dépend d'un « *se montrer de l'étant en son identité* », ce qui confirme ainsi la présence de la mêmeté d'un Ouvert en qui sont déployés en un seul et même acte un étant et un rapport à l'étant comme tel, un être-découvert de l'étant et un être-découvrant.

L'étant ne peut *être*, c'est-à-dire venir à la présence et perdurer en celle-ci, qu'à partir d'un espace de jeu préalable, qui seul lui accorde d'éclore comme présent. Cet espace de jeu, Heidegger le nomme « l'Ouvert, *das Offene* » – terme que l'on peut traduire plus

1. SuZ, p. 218-219.

précisément par l'*Ouvert-ouvrant*, car c'est bien par l'Ouvert de la donation qui ouvre, que le soi est lui-même ouvert ; l'Ouvert de l'étant comme tel est ce par quoi il vient en présence, c'est-à-dire autant un processus de déploiement qu'un état, l'état de l'être qui est de n'être rien d'étant et d'ouvrir ce dernier. L'étant lui-même est quelque chose d'ouvert – sous-entendu par l'Ouvert – *ein Offenbares*, quelque chose qui participe de l'Ouvert, quelque chose qui ne peut devenir manifeste et être à découvert que parce qu'il procède de cet Ouvert. Ainsi, l'Ouvert, qui est la condition fondamentale d'apparition de l'étant, n'est bien évidemment pas constitué par l'étant qu'il possibilise. Mais il n'est pas non plus constitué par la représentation qui, elle-même jetée dans l'Ouvert (le *transcendens* pur et simple de *Sein und Zeit*), pâtit en son propre être-ouvert de l'ouverture de l'étant. Ce n'est qu'à l'intérieur de l'Ouvert qu'il est possible d'instaurer une relation à l'étant comme tel. Ainsi, toute intentionnalité, tout rapport du « sujet » à l'« objet » et de l'« objet » au « sujet », suppose cette Ouverture préalable, à partir de laquelle seule l'étant se donne comme étant, et à l'intérieur de laquelle seulement la représentation est possible. On voit donc que l'*Ouvert* possibilise à la fois l'être-découvert de l'étant et l'être-découvrant du soi. En cet élément, on ne décrypte plus si l'initiative revient au « sujet » ou à l'« objet ». C'est en effet la même Ouverture qui produit l'apérîté ou le se-tenir-ouvert du comportement¹, et le dévoilement de l'étant. C'est au sein de la même éclaircie que l'étant et la représentation de l'étant ont (leur) lieu. L'étant ne pourra être énoncé tel qu'il est que s'il a déjà surgi comme tel, autrement dit s'il s'est déjà ouvert pour un comportement lui-même déjà ouvert. Le pont reliant le « sujet » à l'« objet » n'est finalement possible que dans le cadre d'une rencontre d'apérîtés au sein d'un même élément de dévoilement. L'énoncé doit donc à présent assumer de se confondre avec sa propre structure apophantique, avec la structure d'ouverture de son *so wie* ; il doit ainsi devenir ce qu'il est, comme le rappelle Heidegger², afin de se penser comme régi par une ouverture qui l'ouvre à l'ouverture de l'étant. « L'énoncé doit emprunter sa conformité à l'ouverture du comportement »³. S'il est inhérent à

1. GA 9, p. 185 (Q I et II, p. 171) : « *die Offenständigkeit des Verhaltens* ».

2. Cf. GA 9, p. 183 ; Q I et II, p. 169.

3. GA 9, p. 185 ; Q I et II, p. 171.

l'apérîté du comportement d'être ouvert à l'Ouvert, c'est précisément parce qu'il ne saurait y avoir ici deux ouvertures distinctes.

C'est au sein d'un même Ouvert, au sein d'une même lumière possibilisante que se (re)trouvent l'étant et l'énoncé qui s'y rapporte, au sein d'un même élément qu'ils se « rejoignent ». Le découverture de l'étant est indissociablement lié à l'apérîté du comportement ; ils sont dans le lieu d'un même Ouvert. Même si l'apérîté du comportement et l'être-à-découvert de l'étant semblent se trouver face-à-face, il s'agit donc de la même ouverture. L'Ouvert est une lumière qui rend possible l'éclaircie de l'étant pour un *Dasein* qui habite également en elle, c'est-à-dire qui comprend l'être. Le *Dasein* et l'étant appartiennent tous deux à la lumière émanée de l'être. Ils appartiennent à la même incommensurable mesure. Le soi est toujours auprès de l'étant puisqu'il est dans cette lumière même qui fait s'épanouir l'étant. L'éclaircie (qui, comme nous le verrons, est en elle-même tissée d'obscurité, acte d'éclairer lui-même obscur et néanmoins producteur de lumière) donne à l'étant d'apparaître, elle le produit et le fait émerger ; cette éclaircie donne également au soi d'être cette apérîté qui laisse être l'étant ainsi produit. L'ouverture de l'étant n'est accomplie que si l'étant apparaît pour un *Dasein*, que s'il existe un comportement ouvert pour qui l'être-découvert de l'étant est, et qui atteste la présence de la présence par l'essence apophantique de la parole. Le soi accompagne nécessairement l'ouverture de l'étant, il est une guise de son déploiement que, par sa structure d'apérîté, il parachève en laissant être l'étant tel qu'il est ; cette apérîté du comportement réside dans la *Vor-stellung*, dans la représentation qui rend-présent ou apprésentatrice. Sans cette « connaissance » qui, selon le mot de Claudel, est en elle-même co-naissance – puisque l'apprésentation accompagne le dévoilement de l'étant et lui est étroitement associée – l'étant n'apparaîtrait pas comme tel, son ouverture ne serait pas parfaitement ouverture, elle contiendrait une part d'inachèvement : *l'essence de l'homme est requise pour que l'étant se manifeste, pour qu'il soit manifesté en son être-comme-tel*. Non pas que le soi constitue ni produise l'étant en le créant, mais il éclaire l'étant et accomplit ainsi une ouverture qui, sans l'apérîté d'un comportement, sans une compréhension d'être, ne ferait advenir aucun véritable être-découvert. *Sans l'homme, l'étant serait alors bien présent, mais ne serait pas entré en présence* ; et si l'étant n'apparaît pas pour une ipséité, c'est-à-dire s'il n'apparaît pas en son être,

l'être de cet étant lui-même n'apparaît pas¹. La présence d'une compréhension d'être est nécessaire afin que l'être apparaisse et qu'ainsi chaque étant puisse apparaître en la pureté de son être-découvert, c'est-à-dire en étalant au sein de l'espace pur son indépendance et sa singularité par la limite de ses contours.

À l'être-découvert de tout étant est nécessairement associé un *Dasein* afin que l'étant se manifeste en tant que tel. L'essence de l'homme comme ipséité du *Dasein*, est donc toujours requise par l'être qui la revendique afin qu'elle le manifeste. L'être nécessite l'homme pour se manifester, et le soi, comme compréhension d'être, n'est rien d'autre que le prolongement d'un procès de déploiement, la continuité de l'ouverture dont il est lui-même, par son apérité, l'auxiliaire et le déploiement. L'apérité du soi est requise pour que l'étant apparaisse *comme* étant, en son être, et que par là le retrait de l'être vienne à la lumière ; et cela il ne le peut qu'au moment où l'étant apparaît en son « est », c'est-à-dire dans le mystère de sa présence et le mystère d'une présence qui se fait oublier pour qu'un quelque chose s'avance dans l'Ouvert. La structure du *so wie* propre à l'énoncé prédicatif est la figure de cette apérité fondamentale que l'être s'adjoint afin de faire apparaître l'étant comme tel. « Dans le λέγειν, en toute parole portant sur l'étant, quelque chose d'autre encore est conjointement dit. Et cette autre chose n'est rien de moins que l'être lui-même »². Le soi est ainsi convoqué afin que les étants apparaissent en leur indépendance, afin que chaque étant puisse être dévoilé comme tel, afin que de la pomme on puisse dire : « c'est une pomme », de la chaise : « c'est une chaise », et surtout de l'être : « *es gibt* » ; afin que tout cela puisse se manifester ; afin que les étants ne soient point regroupés et donnés en un amas d'objets indistincts, entassés les uns sur les autres, autrement dit inapparaissants, mais que chacun acquière l'espace nécessaire à son expression individuelle, au dégagement de sa limite, et fasse rayonner ainsi du même coup par ses propres contours cet espace et ce vide ontologiques qui le possibilisent en ses contours. *Le soi est nécessité pour que les entours de l'étant n'effacent pas ses contours, et que le vide donateur apparaisse simultanément en arrière-fond de ce qu'il donne.* Le soi est déployé comme *Dasein* ontico-ontologique afin que l'être soit, et

1. GA 33, p. 202.

2. GA 19, p. 446.

que de lui il soit précisément dit et pensé qu'il est. *Le soi, c'est l'être qui est.*

C'est à ce point précis qu'aboutit pour le moment la patiente *régression vers le fondement* de la concordance et de la relation entre *res* et *intellectus*. L'énoncé est adéquat, avons-nous vu, s'il exprime la chose telle qu'elle est. Ceci réclame, première régression, un découvrément de l'étant comme tel ¹, associé directement et simultanément à l'apérîté du comportement ipséique, cette apérîté et ce découvrément prenant tous deux place au sein d'un Ouvert préalable (dans l'éclaircie duquel l'étant apparaît, de sorte que le soi, comme être-ouvert, a accès à cet apparaître) : une même structure ontologique se trouve ainsi déterminée. Nous parvenons à la mise en lumière d'une *racine commune* de ce que la tradition a improprement nommé le « sujet » et l'« objet », et que Heidegger a déjà pensé en régime de mêmeté dans *Sein und Zeit*, à travers les termes de *Dasein* et de mondanéisation, deux guises d'un même déploiement, d'un même procès de manifestation. Pour que l'étant soit découvert comme en liaison essentielle avec l'apérîté du soi, il faut une seconde régression : il convient que l'étant soit laissé être l'étant qu'il est, qu'on le laisse surgir en tant que tel, qu'il soit laissé être tel qu'il est, c'est-à-dire être tout court. Ici doit donc s'effacer tout sujet de l'expression verbale *laisser-être*. Celui qui laisse être, c'est le soi, mais il laisse être ce qui déjà *est*, ce qui a donc déjà et en amont été laissé être. *Nous parvenons précisément au point fondamental où la structure du soi trouve la nécessité interne de son appartenance à l'être* : car c'est l'être qui fondamentalement et avant toute chose laisse être l'étant, c'est lui qui est le premier laisser-être, lui qui a l'initiative du laisser-être, et le laisser-être du soi n'est par conséquent qu'une guise de ce laisser-être originel.

Le soi prolonge ce laisser-être universel par qui toutes choses viennent en présence et que les premiers penseurs grecs ont pensé comme φύσις. La φύσις se prolonge et s'accomplit dans le soi dont la structure est l'apérîté du comportement ou rapport (*Verhältnis*), bref le laisser-être. Dans le laisser-être, qui est le comportement le plus fondamental du soi, le soi est véritablement son *Dasein* ; le laisser-être peut être considéré comme le synonyme même du

1. GA 34, p. 5 ; EV, p. 21 : « nous devons déjà connaître l'essence *par avance* pour être en mesure de revendiquer ce que nous rencontrons (ce qui vient à notre rencontre) *en tant que table, en tant que colline, en tant que vérité* ».

Dasein. Dans le laisser-être (*Seinlassen*), l'être est là en un Là (spatialisant), le soi apparaît en sa vérité comme *Da-Sein*, tenant son être du processus de déploiement par lequel toutes choses émergent. *Le laisser-être est le terme essentiel de la pensée heideggerienne* ; c'est lui qui, bien pensé, nous permet de comprendre la méditation sur cette co-appartenance de l'homme et de l'être que Heidegger nomme *Ereignis*.

Ce que nous traduisons par « laisser-être », *Seinlassen*, possède en fait une richesse de sens que la traduction française, comme souvent et surtout chez Heidegger, ne parvient pas vraiment à restituer. Car le verbe allemand « *lassen* » possède un double sens contradictoire, *tout à la fois* un sens de passivité et un sens d'activité : il signifie en même temps « laisser » et « faire ». C'est évidemment de la façon la plus spéculative, c'est-à-dire dans la simultanéité de cette double signification, que Heidegger le profère. La grammaire allemande confirme la résonance active de *lassen*, puisqu'elle dit explicitement que lorsque ce verbe est associé à un autre verbe, comme c'est ici le cas, le verbe *lassen* signifie lui-même la plupart du temps « faire ». Si bien que *Seinlassen* veut dire à la fois laisser-être et faire-être. Ce double sens est un double sens simultané, comme celui, célèbre, de l'*Aufhebung* hégélienne. Il nous confirme ce que nous venons d'établir, à savoir que dans le *Seinlassen* se trouve tout à la fois les deux dimensions de l'ouverture : une dimension productrice et une dimension réceptrice. Toute donation est par essence déploiement de cette double guise : ce qui donne donne toujours à un vis-à-vis. La donation est en elle-même déploiement de vis-à-vis. L'ouverture peut s'entendre comme ouverture appartenant à l'être, en elle-même productrice, et/ou comme ouverture du soi, apérité, en elle-même réceptrice. Dans un cas il y a un laisser-être qui est un faire-être (dimension active) et dans l'autre un laisser-être au sens uniquement réceptif du terme (dimension « passive »). On trouve ainsi dans le *Seinlassen* la présence simultanée d'un acte de production de l'être et d'un acte paradoxal de réception propre à l'ipséité, le déploiement synchrone de la donation (active) de l'être et de sa réception par le soi qui y trouve son ipséité et le fondement de son propre être.

Le *Seinlassen* est l'acte de l'être qui, comme φύσις, fait être l'étant, et qui, afin de faire pleinement entrer en présence cet étant, fait également être l'apérité d'un soi qui participe de ce laisser-être et qui, comme apophantique compréhension d'être et

donc laisser-être de l'étant, parachève ainsi le dévoilement en dévoilant. Le soi fait partie de l'économie dévoilante de la φύσις. Dans le laisser-être, la différence du sujet et de l'objet est abolie et reprise au sein d'un unique et universel procès ontologique de dévoilement ; de même et à un degré plus élevé, le soi et l'être ne sont plus en une op-position de face-à-face, car le face-à-face des vis-à-vis se trouve repris dans le même élément qui les déploie et les approprie mutuellement depuis l'origine.

Le *Seinlassen* est donc la condition de possibilité de la vérité entendue comme adéquation, il est l'élément qui rend possible quelque chose comme une relation de l'esprit à la chose : pris dans le même procès de dévoilement, le soi et l'être s'atteignent parce qu'ils sont depuis toujours dans le même élément, dans ce même *Seinlassen* qui donne au soi sa structure apophantique et à l'étant son entrée en présence. Pour que l'*intellectus* vise une *res*, il faut que la *res* soit préalablement dévoilée et que l'*intellectus* soit ouvert à cette entrée en présence ; il faut que *res* et *intellectus* appartiennent à la même éclaircie et se tiennent dans la même clairière. Le « sujet » et l'« objet », pour pouvoir être en relation, doivent préalablement se tenir dans l'Oouvert. C'est dans l'ouverture de cette contrée qu'une chose advient à l'encontre, et que l'homme et la chose se rencontrent. Parler d'adéquation ou d'inadéquation de l'un à l'autre n'a de sens qu'à partir du moment où quelque chose est apparu, à partir du moment où quelque chose a été dévoilé. Le *Dasein* et l'étant en son être collaborent à ce dévoilement qui rend possible toutes les considérations ultérieures sur la valeur de la vérité prédicative, l'un en dé-couvrant, l'autre en étant dé-couvert.

On retrouve la structure du *Seinlassen* à tous les niveaux ontologiques ; il s'exprime à travers l'apérîté du soi et l'émergence de l'étant : en un même éclat d'avènement, l'étant en tant qu'étant et le soi qui pense l'étant surgissent. Le soi est le prolongement de l'avancée de l'étant à la présence. S'il lui fait face, c'est pour le manifester. À chaque véritable venue en présence d'étant est ainsi associée l'apparition de ce dernier pour un domaine d'ipséité en soi-même ouvert : le *Dasein* est le domaine d'éclaircie requis pour la manifestation de l'étant dans sa singularité et donc pour l'apparition de l'espace qui, dans ce « monde couturé d'absences »¹ procure le

1. MICHAUX, *Comme pierre dans le puits*, in *Lointain intérieur* ; *Œuvres complètes I*, p. 604.

vide interstitiel donnant place à l'étant et produisant la possibilité de son individualisation ontique par le champ d'ouverture du *Da-Sein*. Le *Seinlassen* unifie en une commune racine, en un unique flot d'émergence, l'être et la structure du soi. *Dans le Seinlassen, l'être est la structure du soi.*

Cette condition de la vérité prédicative comme dévoilement, plus exactement cette structure de dévoilement propre à la vérité et demeurée jusqu'alors impensée par la philosophie dans la structure de la vérité prédicative, c'est la *liberté*. « *L'essence de la vérité est la liberté*¹ ». Avec tout ce que nous venons d'établir, il est impossible d'interpréter cette liberté essentielle, cette liberté de l'essence ou de l'essence-déployante (*Wesen*), de manière traditionnelle et de la réduire au libre arbitre ; la néantisation dont est capable le libre arbitre est au contraire rendue possible par le néantir de l'être, ce recul qui lui est essentiel et qui est à présent déterminé comme le laisser-être. La liberté est rendue par Heidegger à sa signification ontologique. Sa racine est l'être par qui advient le néantisement qui rend capable une compréhension d'être, et partant, une advenue de l'étant pour un regard. « L'étant ne peut se montrer de lui-même, il ne peut même faire face comme objet que si l'apparaître de l'étant, et ainsi, au premier chef, ce qui rend fondamentalement possible une telle apparition, la compréhension de l'être a en soi le caractère du laisser-faire-encontre de quelque chose. Et le laisser-faire-encontre de quelque chose en tant que donné, autrement dit fondamentalement : la manifesteté de l'étant dans le caractère obligatoire de son être-ainsi et de son « que », n'est possible que là où le comportement vis-à-vis de l'étant a comme tel pour trait essentiel d'accorder d'emblée à ce qui peut être d'une manière ou d'une autre manifeste (à une connaissance théorique ou à une connaissance pratique) ce caractère obligatoire. [...] Le laisser-faire-encontre de l'étant, le comportement vis-à-vis de l'étant en quelque mode d'apérîté que ce soit n'est possible que là où la liberté est. *La liberté est la condition de possibilité de la manifesteté de l'être de l'étant, de la compréhension de l'être* »². Il ne peut y avoir capacité ou faculté de jauger l'adéquation, que parce que le soi se tient dans la liberté, c'est-à-dire dans ce recul néantisant qui ouvre la possibilité d'un accueil de l'étant comme tel, dans le laisser-apparaître de

1. GA 9, p. 187 ; Q I et II, p. 173.

2. GA 31, p. 302-303 ; EL, p. 277.

l'étant. C'est pourquoi l'apérîté du comportement, se situant elle-même – pour être l'être-ouvert qu'elle est – dans l'Oouvert lui-même, « l'apérîté du comportement [comme] ce qui rend intrinsèquement possible la rectitude, se fonde dans la liberté »¹.

Cette liberté n'a rien d'exclusivement humain, et il convient ici de demeurer suffisamment prudent pour ne pas nous laisser dérouter par la difficile clarté du vocabulaire heideggerien. Le libre arbitre ne peut néantiser que parce qu'il reçoit lui-même son être de l'être néantissant, comme nous l'avons vu plus haut. Le sol dans lequel la liberté plonge ses racines est la *Nichtung*, la nuit donatrice d'espace, source de néantisation et possibilité de la liberté. Et cependant, la liberté est bien ce que par excellence nous n'avons pas choisi et qui *détermine* de part en part notre ipséité. « Source de notre goût pour ce qui se délie / Sous ton chuchotement notre âme cède et plie », dit Supervielle s'adressant à la nuit et révélant le paradoxe de cette source nocturne qui nous octroie une liberté en qui nous sommes jetés².

La liberté coupée de sa source ontologique et seulement entendue comme volonté ou projet, comme le pour-soi par excellence, concept symptomatique de la doctrine sartrienne, reste comprise en un sens métaphysique. La métaphysique, c'est l'attachement au visible et à ce qui se donne comme ce qu'il y a de plus visible dans les choses ; l'essence qu'on oppose traditionnellement à l'apparence est en réalité, comme *εἶδος*, tout aussi visible qu'elle, elle est même l'éminemment visible puisque c'est dans l'essence que l'étant acquiert la visibilité qui l'offre à un regard. Cet engouement méthodologique pour le directement-manifeste est l'exact opposé de la rigueur de la phénoménologie heideggerienne qui n'est pas attention à ce qui est donné, mais attention au donner lui-même, une donation qui est par définition nécessairement recouverte par ce qu'elle donne³. La liberté sartrienne est encore métaphysique, car elle ne s'en tient qu'à l'apparu, à ce qui est le plus visible dans le phénomène « liberté » et non à la phénoménalisation ni au sens d'être d'un tel phénomène ; la liberté est utilisée onto-théologiquement comme pierre angulaire pour l'élaboration de la cohérence

1. GA 9, p. 186 ; Q I et II, p. 172-173.

2. SUPERVIELLE, *À la nuit*, in *Œuvres poétiques complètes*, p. 473.

3. Cf. par exemple SuZ, p. 35.

d'un système particulier, mais l'essence fondamentale de cette liberté demeure d'autant moins déterminée que la description de sa manière d'être devient plus pléthorique, comme *L'Être et le Néant* en témoigne clairement. L'essence de la liberté n'est pas recherchée : la liberté est présupposée comme un fait anthropologique et une présence non thématifiée – symptôme d'une pensée encore prisonnière de cette métaphysique qui favorise la présence au détriment de la venue en présence –, sans que jamais Sartre ne se demande ce par quoi la liberté est ce qu'elle est ni la condition de possibilité du pour-soi par quoi le soi peut s'avérer précompréhension ontologique. Sartre demeure un faiseur de système au sens le moins glorieux du terme, puisqu'il ne s'attache même pas à la Chose donnée à la pensée, mais seulement à un fait anthropologique qu'une certaine virtuosité scolastique se contente de décrire et d'articuler.

À la « phénoménologie » selon Sartre, description des manières d'être d'un phénomène humain réduit à ses dimensions anthropologiques, s'oppose la phénoménologie heideggerienne comme retour à la source essentielle de la phénoménalisation de ces manières d'être. « La liberté ne peut nous devenir manifeste comme un tel fondement que si, dans l'amorçage et la modalité du questionnement, dans l'orientation et l'acuité de l'explication conceptuelle, nous sommes capables de laisser ce fondement être fondement »¹, c'est-à-dire de nous déposséder de nos présuppositions pour laisser se dire intégralement notre être-jeté. Penser le phénomène tel qu'il se donne n'est certes pas se contenter d'enregistrer sa présence factuelle. La liberté demeure conçue chez Sartre comme un simple projet, ce que le Heidegger de *Sein und Zeit* a déjà dépassé, qui replace le phénomène du projet dans la perspective ontologique du projet-jeté et, regardant sa facticité existentielle, ne se contente pas de sa pure factualité existentielle. La néantisation ne se donne pas comme un simple fait dont il suffirait de constater l'existence positive : elle est néantisation consciente de soi et jetée dans un être qui la dépasse, la mesure et la conditionne. La liberté dit cette néantisation, elle dit aussi qu'elle se situe elle-même dans le néantir de l'être sans quoi elle n'aurait pas l'espace de son déploiement et le *Dasein* celui par lequel il est constitué précompréhension d'être : « la liberté [est] le fondement de la possibilité du *Dasein* où la

1. GA 31, p. 136.

compréhension de l'être se produit »¹. Elle suppose le champ transcendantal de son déploiement. Elle fait précisément appel, dans sa possibilité même, à ce vide que l'existentialisme sartrien – tombant dans le préjugé partialisant et parcellisant selon lequel la liberté est d'abord liberté négative pour déboucher sur la positivité de l'action réelle² – croit n'être rien ni rien d'autre qu'un encouragement à l'action tous azimuts.

Heidegger souligne la positivité de ce néant à propos duquel la structure existentielle de notre angoisse nous apprend qu'il néantit ; le vide est cet espace de jeu qui permet à une pensée de reculer et de se mouvoir suffisamment pour prendre conscience de soi et de sa structure ; la néantisation se déploie grâce à cet espace libre pour une projection, ce que la célèbre consistance impénétrable, « visqueuse et gluante », de l'en-soi sartrien est par définition incapable de produire, toute pensée d'un lien entre l'en-soi et le pour-soi se trouvant ainsi impossible – dommage d'autant plus fâcheux qu'il nous fait retomber sciemment dans les dualismes les plus éculés et réintroduit la séparation du sujet et du monde que la notion de *Dasein*, complétée par celle d'être-au-monde, avait définitivement surmontée. La démarche heideggerienne nous montre que l'homme est jeté dans la liberté, qui est elle-même jetée dans le néantir de l'être. En fin de compte, il est clair que c'est dans le cadre de la pro-régression phénoménologique pratiquée par Heidegger que l'homme est véritablement condamné à être libre.

La liberté n'appartient pas à l'homme, il ne la possède pas, elle n'est pas l'un de ses attributs ; elle le possède, elle l'attribue à lui-même. Elle n'est pas uniquement liberté de l'homme, mais avant tout liberté en l'homme et *liberté de l'être*. La liberté s'impose à l'homme comme la structure même de son ipséité, et cette liberté a

1. GA 31, p. 139-140.

2. Sur le sens traditionnel (qu'il faut repenser) des deux aspects de la liberté (qu'il faut réunifier) comme « liberté négative » et « liberté positive », c'est-à-dire libre arbitre et liberté de conformation à un idéal qui libère, Heidegger écrit : « Partout où prend naissance un savoir de la liberté, la liberté est d'abord sue au sens négatif, comme indépendance vis-à-vis de... » (GA 31, p. 20) ; « La liberté au sens positif *ne* signifie *pas* un tel écart vis-à-vis de..., mais une conversion vers... ; la liberté positive consiste à être libre *pour*..., à se tenir ouvert *pour*..., donc à *se* tenir ouvert *pour*..., à se laisser soi-même déterminer par..., à se déterminer, se destiner à... Ce qui implique l'idée de déterminer à partir de *soi* – soi-même – son agir propre, de donner soi-même sa loi à son agir [l'autonomie] » (GA 31, p. 20-21).

toujours déjà disposé de l'homme bien avant que l'homme ne dispose d'elle-même. Avant d'être libre arbitre ou liberté négative, avant d'être auto-nomie ou liberté positive¹, la liberté est pour le soi le fait d'être ancré dans la liberté de l'être, et l'être est dit être cette liberté parce qu'il déploie la présence d'une manière éminemment gratuite. « La liberté est, avant toute liberté « négative » ou « positive », l'être-laissé au dévoilement de l'étant en tant que tel. L'être-dévoilé lui-même se trouve préservé [*verwahrt*] dans l'être-laissé ek-sistant, être-laissé par lequel l'être-ouvert de l'Oouvert-ouvrant [*das Offene*], c'est-à-dire le « là » [le soi], est ce qu'il est »². La donation est une liberté, et l'être qui se tient en elle participe de ce laisser-être néantissant. Cependant, ce n'est pas parce que nous nous tenons dans l'être et lui appartenons que nous en sommes pour autant moins libres, bien au contraire puisque l'être, comme abîme qui sous-tend toute chose, est le *transcendens* à l'état pur, le pur ekstatique. *Être dans la liberté comme en une nécessité, ne signifie pas être moins libre, mais être indépassablement et définitivement libre*. Se tenir dans l'ekstatique pur et dans la différence ontologique, c'est avoir tout l'espace nécessaire pour déployer ses ailes par-delà l'étant en totalité. Dans cet « asservissement » du soi jeté dans la liberté, le soi acquiert la marge de manœuvre de son être-en-projet. Cet « asservissement » n'est donc pas compréhensible selon les couples conceptuels de la tradition : liberté/nécessité ou possibilité/réalité. Être soumis à l'être, ce n'est pas être soumis à un quelconque étant ou une quelconque situation. Il n'y aucune extériorité en cette soumission ontologique, aucune altérité qui viendrait définitivement paralyser mon champ d'action ; quand on est soumis à l'être, il n'y a donc pas soumission, mais libération dans la dynamique de la différence ontologique. La prépotence de l'être est la fatalité de l'envoi, le destin qu'il puisse y avoir un destin³, la dispensation de l'apparaître pur – *le destinement de l'être qui, provoquant crainte et tremblements, donne au même instant toute liberté*.

La liberté est ce en quoi le soi est jeté, elle est le fond de cette ipséité en qui il est jeté et qui le constitue en son apérité

1. Pour une définition exhaustive des concepts de liberté négative et liberté positive, cf. GA 34, p. 58-59 ; EV, p. 78.

2. GA 9, p. 189 ; Q I et II, p. 177.

3. Rappelons que *Geschick* signifie à la fois destin et envoi.

fondamentale. Ceci, à savoir que la liberté n'est dans l'homme rien de seulement humain, permet d'écarter la thèse relativiste selon laquelle le fait que la liberté soit l'essence de la vérité ferait de la vérité quelque chose de subjectif, soumis au caprice et à l'arbitraire de l'individu volontaire : « L'hostilité à la thèse que la liberté est l'essence de la vérité s'appuie sur quelques préjugés dont les plus opiniâtres sont : la liberté est une propriété de l'homme ; l'essence de la liberté n'exige pas d'examen plus poussé et même n'en admet pas ; ce qu'est l'homme, chacun le sait »¹. Ces préjugés ont été progressivement déconstruits tout au long de la démarche heideggerienne que nous avons méditée. Nous apparaît désormais en sa vérité que le *laisser-être* est l'essence même de la vérité, c'est-à-dire la possibilité même de la concordance d'un énoncé avec un étant préalablement dé-couvert – cette découverte dépassant à la fois l'homme et l'étant qui sont tous deux jetés au cœur d'une même structure dévoilante. Ces deux instances que l'on désigne habituellement comme le « sujet » et l'« objet », se tiennent au sein de l'ouverture d'un même Ouvert qui les possibilise tous deux ; cet Ouvert lui-même est rendu possible par le *laisser-être* universel qui accorde en un même agir l'ouverture de l'étant et celle du comportement pour lequel l'étant apparaît en son être. La liberté par laquelle le soi se dégage structurellement de l'étant et peut l'envisager est synonyme de ce *laisser-être* de l'étant, et cette « liberté, ainsi comprise comme le *laisser-être* de l'étant, accomplit et effectue l'essence de la vérité au sens du dévoilement de l'étant »². C'est le *Seinlassen* qui rend possible l'*Entgegenstehenlassen des Dinges als Gegenstand*, et cet *Entgegenstehenlassen* n'est pas un acte humain, mais un acte de l'être dont l'apérîté à l'œuvre dans l'homme est un moment fondamental du processus de dévoilement, un acte de *laisser-être* qui pénètre à la fois l'étant et le *Dasein* que nous sommes. *Le laisser-être infuse toute chose, y compris le soi dont le comportement est précisément de laisser-être l'étant que l'être laisse être*. Avec la liberté comme *Sein-lassen*, le domaine de l'être-homme passe dans celui de l'être, le Tournant s'accomplit définitivement : la liberté en l'homme est l'instantialité de l'homme dans le retrait de la vérité de l'être. Méditant sa conférence de 1930 sur l'essence de la vérité, Heidegger écrit ainsi en 1938-1939, dans son

1. GA 9, p. 187 ; Q I et II, p. 174.

2. *Ibid.*, p. 178.

manuscrit *Besinnung* : « Le *Sein-lassen* suppose [...] la plus haute instantialité dans la vérité de l'être »¹. Et c'est parce qu'elle est l'expression et la reconduction dans le *Dasein*, de ce *Seinlassen*, que « la liberté se manifeste comme fondement »². Car elle est bien ce « fondement de la possibilité du *Dasein* »³.

Cette ouverture, ce dévoilement de l'étant, c'est ce que les Grecs ont laissé impensé dans la parole fondamentale qui prononce ἀλήθεια. Le *Seinlassen*, la liberté à l'œuvre dans le soi et dans l'être-découvert de l'étant, la liberté comme fond de l'Ouvert au sein duquel un rapport à l'étant peut advenir, a pour essence le dé-voilement propre à l'ἀ-λήθεια. La liberté est le domaine à l'intérieur duquel l'être apparaît en son déploiement comme la structure de ce soi qui laisse être l'étant tout comme l'être le lui demande, le soi obéissant ainsi au commandement du *Seinlassen* : en son apérité, il laisse être, il éclaire l'étant qui vient au jour. Pour que l'étant surgisse en tant que tel, il faut qu'il surgisse à la fois à partir de lui-même et à partir de l'apérité du soi, ce qui signifie en fait, puisqu'il ne saurait y avoir deux causes d'apparition au sein d'un même univers, que la lumière ne provient fondamentalement ni de l'étant ni du soi, mais que tous deux appartiennent à une même éclaircie qui passe derrière eux, un même élément « dont le règne s'étend par-delà les choses et en arrière des hommes »⁴.

Le rapport du soi à l'être, la compréhension d'être, n'est rien d'autre que le soi lui-même comme *Dasein*, et cette relation fondamentale et fondatrice à l'être, c'est l'être qui donne au soi de la déployer afin que, transcendant par-delà tout étant, le soi accorde à cet étant de se manifester comme tel en son être. L'ipséité participe ainsi elle-même en elle-même au déploiement universellement dévoilant de l'étant. « Pareil laisser-être signifie que nous nous exposons à l'étant comme tel et que nous transposons dans l'ouvert tout notre comportement. Le laisser-être, c'est-à-dire la liberté, est en lui-même ex-position à l'étant, il est ek-sistant. L'essence de la liberté, vue à la lumière de l'essence de la vérité, apparaît comme ex-position [à l'étant] en tant qu'il a le caractère d'être dévoilé »⁵.

1. GA 66, p. 103.

2. GA 31, p. 140.

3. *Ibid.*, p. 137.

4. GA 41, p. 246 ; déjà cité : dernière phrase de *Qu'est-ce qu'une chose ?*.

5. GA 9, p. 189 ; Q I et II, p. 176.

L'homme aussi prend part au dévoilement présent en toute chose. Car « *la liberté ainsi comprise, comme laisser-être de l'étant, accompli et effectue l'essence de la vérité sous la forme du dévoilement de l'étant*. La « vérité n'est pas une caractéristique d'une proposition conforme énoncée par un « sujet » relativement à un « objet », laquelle alors « aurait valeur » sans qu'on sache dans quel domaine ; la vérité est le dévoilement de l'étant grâce auquel une ouverture se réalise. Au sein de celle-ci se développe, en s'ex-posant, tout comportement, toute prise de position de l'homme. C'est pourquoi l'homme *est* selon le mode de l'ek-sistence »¹. Dans la liberté, équivalente au dévoilement qui réalise l'ouverture, on n'arrive plus à distinguer ce qui est le fait du soi ou ce qui est le fait du monde : c'est là le signe que nous avons à présent définitivement remonté en deçà de la différence sujet/objet. La liberté du *Seinlassen* est le domaine où s'accomplit la reprise du soi dans la vérité de l'être. *C'est dans le Seinlassen que la vérité de l'être se révèle comme structure du soi*.

Le soi comme compréhension de l'être est dévoilant, et cet être-dévoilant ne lui est constitutif que parce que le soi *habite* lui-même structurellement et essentiellement dans la proximité constante de ce dévoilement originaire. Rappelons l'identité originelle de l'habitation et de la liberté : « Le gothique *wunian* signifie demeurer [...] *Wunian* signifie être content, mis en paix, demeurer en paix. Le mot paix (*Friede*) veut dire ce qui est libre (*das Freie, das Frye*) et libre (*fry*) signifie préservé des dommages et des menaces, préservé de..., c'est-à-dire épargné. *Freien* veut dire proprement épargner, ménager. [...] Habiter, être mis en sûreté, veut dire : rester enclos (*eingefriedet*) dans ce qui nous est parent (*in das Frye*), c'est-à-dire dans ce qui est libre (*in das Freie*) et qui ménage toute chose dans son être. Le trait fondamental de l'habitation est ce ménagement »². « Ce qui est libre et ménage toute chose », c'est le *Seinlassen* lui-même. La liberté du soi, c'est donc l'habitation originelle de l'ipséité dans cette vérité de l'être qui est *Seinlassen*. Et c'est ce que Heidegger résume lorsqu'il affirme, dans la *Lettre sur l'humanisme*, que le soi « se tient en instance dans la vérité ekstatique de l'être ».

L'essence du soi est cette instantialité dans l'ek-sistence. « L'essence de la vérité s'est dévoilée comme liberté. Cette dernière

1. *Ibid.*, p. 190 ; Q I et II, p. 178. Nous soulignons la première phrase.

2. GA 7, p. 150-151 ; EC, p. 175.

est le laisser-être ek-sistant qui dévoile l'étant. Tout comportement ouvert se déploie (*schwingt*) en laissant-être l'étant et tout en prenant attitude vis-à-vis de tel ou tel étant particulier. La liberté a, d'avance, accordé tout comportement à l'étant en totalité en tant qu'elle est l'abandon au pur dévoilement de cet étant en totalité à présent ouvert en son comme-tel¹. Cet accord affectif (*Stimmung*) ne se laisse cependant jamais saisir comme « état vécu » ou comme « état d'âme » (*Gefühl*). Car on le détourne ainsi de son essence, et on le comprend à partir de notions qui (comme la « vie » et l'« âme ») ne peuvent elles-mêmes prétendre à la dignité d'essence qu'apparemment et aussi longtemps qu'on se méprend sur cet accord affectif et qu'on en falsifie la signification. Un accord affectif, c'est-à-dire une exposition ek-sistante à l'étant en totalité, ne peut être « vécu » et « senti » que parce que « l'homme, être doué de sentiment », s'est abandonné à un accord dévoilant de l'étant en totalité, tout en ne pressentant pas l'essence de cette disposition affective »². En ce passage capital, la précompréhension ontologique du soi se trouve ontologiquement fondée, ainsi que le fait que l'être soit (pré)compris sans être conçu. La liberté est la racine commune qui approprie le soi à l'être. « Le comportement de l'homme est pénétré de la révélation de l'étant en totalité »³, le soi est pénétré par le transcendant et par le flot du dévoilement ; *sa structure essentielle est le dévoilement* ; il reçoit de l'être comme ἀλήθεια sa propre structure d'être-dévoilant et d'ek-sistant. Loin de nous donner l'homme, à la façon dont la pensée courante pourrait s'y attendre, comme un élément isolé et indépendant de toute origine, la liberté est la façon dont l'être se donne lieu dans l'être-homme en s'attachant l'être-homme et dont l'être-homme est lié à l'espace de l'être. « Liberté humaine, désormais, ne signifie plus : la liberté comme propriété de l'homme, mais à l'inverse : *l'homme comme une possibilité de la liberté* »⁴. L'être se donne possibilité de manifestation dans le *Dasein* qui, en tant que liberté, se déploie comme le lieu de la « percée » de l'être comme tel ; la liberté, c'est l'être lui-même comme *Seinlassen* qui laisse être l'étant et se laisse être lui-même au milieu de l'étant en se

1. GA 9, p. 188 ; Q I et II, p. 176 : « *das Sicheinlassen auf die Entborgenheit des Seienden* ».

2. GA 9, p. 192 ; Q I et II, p. 180-181.

3. *Ibid.*, p. 193 ; Q I et II, p. 181.

4. GA 31, p. 135.

donnant lieu dans le déploiement et l'aménagement structurel de son propre *Da*. « La liberté humaine est la liberté pour autant qu'elle perce dans l'homme et le prend sur soi, le rendant ainsi possible »¹. La liberté que donne à l'homme l'instancialité dans la liberté qu'est l'être comme non-étant confère à la structure du soi ses comportements existentiels fondamentaux : « l'homme, se fondant en son existence sur et dans cette liberté, est le site en lequel est l'occasion [*Gelegenheit*] par laquelle l'étant devient manifeste en son tout, il est l'étant à travers lequel l'étant en son tout et comme tel parle, et ainsi où il s'énonce »².

La liberté n'a rien de réductible à l'homme, elle est ce en quoi l'homme se tient et trouve l'espace d'accomplissement de sa structure et de sa possibilité d'action. « *Elle est elle-même dans son essence plus originelle que l'homme* »³. Il y a l'essentiel élément en quoi se déploie la structure du soi ; c'est toujours en cet élément que le soi vit et agit, c'est cet élément qu'il mobilise en même temps que lui-même se tient comme soi vivant ou agissant, et c'est cet élément que le soi à qui est accordé originellement la liberté doit rendre à sa teneur propre en accédant à cette pensée propre qui, parvenant à l'essence de la liberté, permet ainsi que la liberté s'accomplisse en apparaissant en son propre – à savoir comme ce *Seinlassen* qui, comme liberté, se donne un *Da* afin de rendre possible que ce *Da* devienne le reflet du don par lequel le *Seinlassen* accorde l'étant et s'accorde le soi comme le témoin de cette générosité par lequel *il y a* effectivement et précisément *Seinlassen*. L'homme se meut dans l'élément de la liberté, qu'il peut et doit restituer à la manifestation propre afin de permettre au *Seinlassen* de parvenir à la diction intégrale de son essence : le don donne et se donne comme don, ce qui exige la manifestation de son retrait ou de son *Lassen*. « L'homme est seulement un administrateur de la liberté, seulement un étant qui a la liberté de laisser la liberté être la liberté selon la modalité qui lui [l'homme] est gratuitement advenue [*zugefallen*], de telle sorte que, à travers l'homme, devienne manifeste toute la gratuité donatrice [*Zufälligkeit*] de la liberté »⁴. L'ipséité est liberté, et « la

1. *Ibid.*

2. *Ibid.*

3. *Ibid.*, p. 134.

4. *Ibid.*, p. 134-135.

liberté, ainsi comprise comme le *Seinlassen* [le laisser-être et le faire-être] de l'étant, accomplit et effectue l'essence de la vérité au sens du dévoilement de l'étant »¹. Comme liberté du laisser-être (en une signification non productrice, qui est uniquement réservée à l'être perdominant), le soi se tient dans la vérité de l'être, qui est liberté du *Seinlassen* en un sens actif et pro-ducteur. La liberté est celle de l'être comme laisser-et-faire-être de l'étant, *Seinlassen* que la liberté comme apéritité du soi accomplit en dévoilant. Le soi est là, le soi est un là, pour dévoiler et ainsi participer au dévoilement universel de l'ἀλήθεια. L'ipséité est ainsi bien placée sur « le pouls même de l'être » (Claudel) et l'ek-sistence ou la temporalité du soi, qui dévoile et donne sens au dévoilé en se tenant dans le projet, trouve son origine.

Mais il faut également prendre garde à ceci : si la liberté est bien l'étape fondamentale de la régression ontologique vers l'origine du soi en ce qu'elle fait apparaître l'être comme dévoilement et comme structure du soi dévoilant, si dans le *Seinlassen* se trouve consacrée la mêmeté du soi et de l'être, la liberté n'est pourtant pas le dernier terme de la progression vers l'origine, car la liberté de l'être à l'œuvre dans l'homme doit être elle-même pensée à partir d'une vérité plus originelle : « La liberté n'est le fondement de la possibilité intrinsèque de la conformité que parce qu'elle reçoit sa propre essence de l'essence plus originelle de la seule vérité vraiment essentielle »². Cette courte phrase a ceci de remarquable qu'elle déploie les quatre niveaux de la structure du soi, ces niveaux que nous venons de voir constituer les différentes étapes de la démarche régressive de *Vom Wesen der Wahrheit* : (1) au niveau le plus apparent, et donc le plus dérivé, le moins originaire, il y a la représentation qui pense l'objet et le sujet et à laquelle se trouve attachée la doctrine de la vérité-adéquation et de l'exactitude du jugement ; (2) cette exactitude a elle-même pour condition « la possibilité intrinsèque de la conformité », constituée par l'Ouvert, domaine éclairé au sein duquel s'atteignent l'être-découvert de l'étant et l'apéritité du comportement du soi comme rapport (double sens de *Verhältnis*) ; (3) l'Ouvert est lui-même fondé dans la liberté ontologique qui, en tant que *Seinlassen*, se présente comme le dévoilement de l'être s'associant l'apéritité d'une ipséité, comme le laisser-être de

1. GA 9, p. 188 ; Q I et II, p. 175.

2. *Ibid.*, p. 187 ; Q I et II, p. 175.

la clairière où homme et être s'atteignent, comme le processus unique de dévoilement dans lequel s'entre-appartiennent au sein d'un même déploiement, d'un même *Wesen*, le *Wesen der Wahrheit*, l'être-dévoilant du soi comme précompréhension ontologique et le dévoilement de l'étant ; (4) cette liberté, enfin, tient à son tour sa propre essence de ce qui est désigné comme l'essence plus originelle de la seule vérité vraiment essentielle, la vérité de l'être qui reste à déterminer afin de connaître cet être qui s'est avéré constituer la structure de la subjectivité humaine.

Ainsi la liberté reçoit-elle elle-même son être ; il nous faut donc tenter de mieux penser la fondation ontologique de ce laisser-être qui la constitue, afin de savoir ce qu'il suppose en son fond. Nous verrons alors qu'un acte de voilement est proprement constitutif de ce laisser-être de l'être, un voilement qui donne au laisser-être par lequel le soi appartient à l'être d'être précisément le laisser-être qu'il est. Il semble donc y avoir deux degrés de laisser-être dont le premier est le plus manifeste et le second le plus essentiel, et pour cela plus difficile à atteindre car plus profond. Il s'agit donc à présent de déterminer l'essence même du *Seinlassen* afin de mieux penser son déploiement et de mieux déterminer les conditions dans lesquelles un soi peut émerger d'une vérité toujours plus essentielle à mesure que nous approfondissons vers l'espace de son surgissement. Nous nous trouvons en effet face à un paradoxe difficile dont toute la suite de notre ouvrage tentera d'être l'explication. Cette difficulté cessera lorsque se trouvera dégagée la pensée de l'*Ereignis* qui exprime le statut fondamental du laisser-être et en fait le fond abyssal de la présence de toutes choses, le pur don en deçà duquel il est impossible de remonter. Nous ne pouvons pas encore mettre au jour cette structure déployante puisque le *Seinlassen* n'est pas encore suffisamment déterminé en son essence et en sa liaison avec l'ipséité qu'il produit. Le paradoxe qu'il nous faut éclairer est le suivant : *la liberté est constitutive de l'ouverture, tout en étant pourtant constituée par celle-ci.*

La liberté ne fait qu'obéir à son essence qui lui accorde d'être ce qu'elle est : un *lassen* ; mais elle constitue pourtant un moment essentiel de ce processus qui la dépasse et la déploie. En tant qu'elle rend possible l'achèvement et l'accomplissement de l'ouverture, la liberté est plutôt du côté de l'être ; mais en tant qu'elle est rendue possible par cette même ouverture, la liberté est également du côté de l'étant. Nous ne retrouvons ici rien d'autre que l'expression

même de l'être-jeté du soi dans la différence ontologique. *La liberté vit dans la mêmeté déchirée de la différence ontologique*, mais cette différence ontologique elle-même n'est pas encore suffisamment éclairée en son essence pour que nous puissions comprendre la place réelle de l'ipséité au sein de ce processus de différenciation ontologique de l'être et de l'étant. Nous avons pour l'instant mis au jour la différence ontologique, mais pas encore le se-différencier inhérent à l'être et précisément producteur de cette différence vécue et incarnée par le *Dasein*. Ce se-différencier est à la source de l'être, et le soi, en tant que regard dans la vacuité donatrice, caractérisé par les *Stimmungen* originelles de l'angoisse et de l'ennui, en constitue le support éprouvé. Ce paradoxe de la liberté que nous avons souligné est celui du soi lui-même ; il ne faut pas l'entendre comme l'une de ses propriétés parmi d'autres, mais comme sa constitution essentielle. Le soi est un étant privilégié, certes, comme le montre le § 2 de *Sein und Zeit*, mais un étant tout de même puisque son être ne dépend pas de lui – par son être-jeté il possède un aspect ontique ; et pourtant il est le site obligé du dévoilement de l'être, comme le montre le § 4 du même ouvrage – ; il possède donc cet aspect ontologique qui fait de lui le là de l'être. On retrouve ainsi au cœur de la liberté, qui est pourtant, et comme nous l'avons vu, l'être lui-même comme *Seinlassen*, toute l'ambiguïté du statut ontico-ontologique de l'ipséité : la question de l'ambivalence ontico-ontologique de la structure du soi se reporte donc sur l'être lui-même et c'est dans l'être donc et dans sa vérité que nous devons à présent penser cette ambiguïté structurelle. Il doit y avoir quelque chose dans le déploiement de l'être qui puisse engendrer la liberté et expliquer l'équivocité ontico-ontologique de son essence.

Afin d'éclairer cet aspect paradoxal de l'ipséité dont l'essence est la liberté du *Seinlassen* produit par l'être, et déterminer ainsi la structure que nous cherchons, il devient donc nécessaire de s'attacher au déploiement essentiel lui-même, au dé-voilement, à l'essence de ce désabritement dont le soi est une guise. Bref, il faut s'attacher à l'être lui-même et à la façon dont il dévoile et se dévoile. Car, comme le dit Heidegger, *l'essence de la vérité*, de cette vérité que porte le soi dans sa manière d'être représentative, *est la vérité de l'essence*, autrement dit la manière essentielle dont se déploie le déploiement lui-même, de façon à pouvoir donner un soi dont l'apérité est entièrement prise au sein de l'ekstasité de cette vérité. Quelle est la vérité de l'essence, l'essence de l'essence,

l'essence du déploiement (ce qui *währt* dans le *Wesen*), quel est l'être de l'être, comment surgit-il ou fait-il surgir pour que la liberté en qui se tient l'ipséité soit l'essence de la vérité représentative ? Nous ne pouvons espérer répondre à cette question qu'en interrogeant ce qui s'est désormais avéré comme structure du soi : l'ἀλήθεια elle-même, au destin de laquelle aucun étant, encore moins le soi qui est essentiellement et constitutivement en relation avec le destinement de celle-ci, ne peut échapper. Il nous faut donc, comme dit Tzara, « boire l'aigre terreur de ce que [nous] ne comprendr[ons] jamais »¹, de ce que nous ne comprendrons pas, de ce que nous ne comprendrons qu'en nous ouvrant à lui afin qu'il nous comprenne.

3) LE SOI DANS L'ΑΛΗΘΕΙΑ : LA LUMIÈRE DE L'ÊTRE ET SA NUIT

« La nuit tombe, comme un mot d'amour contenu ».

HEIDEGGER, *Passage du soir sur Reichenau*².

Se trouvent désormais définitivement et ontologiquement dépassées l'insuffisance et la tromperie de la relation sujet/objet, relation qui, même lorsque son pouvoir synthétique est mis en avant, annoncé ou proclamé, suppose toujours, d'une part, deux termes séparés et deux natures distinctes, d'autre part, l'occultation de l'élément en qui les termes peuvent se rejoindre et s'adresser l'un à l'autre. La représentation n'appartient pas au règne de la subjectivité, mais est reprise par le processus de dévoilement de l'être même. Toute représentation, nous montre Heidegger, est fondamentalement *appréhension*, c'est-à-dire *Vor-stellung*, *Entgegenstehen-lassen*, acte de laisser venir faire encontre, dévoilement. Elle laisse le présent entrer en présence, elle est présentification. Elle est donc essentiellement la dimension de l'être-temporal, puisque en elle la temporalité du *Dasein* et la temporalisation de l'être se tiennent en

1. TZARA, *L'Homme approximatif*, p. 33.

2. GA 13, p. 7 ; *Cahier de l'Herne* « Martin Heidegger », p. 119.

un même élément. La structure de l'être-en-dehors-de-soi est celle du soi parce qu'elle est aussi celle de l'être comme liberté ou *Sein-lassen*, être qui apparaît désormais en sa vérité comme dévoilement ou ἀλήθεια. Le sujet quotidien ne se rapporte et ne se meut consciemment que dans le dévoilé ; Heidegger veut faire revenir l'homme à son ipséité propre, c'est-à-dire le faire vivre et se mouvoir dans ce dévoilement en tant que tel.

Le soi est, dans l'être, en relation avec l'être. Il est précompréhension de l'être, mais dès que cette précompréhension s'élève à la pensée, la con-ception au sens propre du terme s'avère impossible puisqu'il n'y a rien à prendre dans l'être que l'évanescence d'une donation, c'est-à-dire l'imprenable par excellence ; l'être parvenu à la pensée se manifeste ainsi comme une question ; il n'y a pas de rapport d'évidence à l'être une fois celui-ci considéré en lui-même comme le il y a de ce qui est. L'être est bien dévoilement, mais affirmer et reconnaître cela de lui ne nous permet pas pour autant de le saisir. Que signifie en effet ce dévoilement, pourquoi ce dévoilement, pourquoi de la présence et non pas plutôt rien : toutes ces questions demeurent et paraissent constituer l'essence même de cet être qu'on ne peut saisir, cerner, réduire, et qui ne se donne que comme la gratuite et désarmante présence de toute chose qui est. Il appartient à l'essence de l'être de ne toucher le soi que sous la forme d'une question. Ce qui nous pousse à déplacer toutes ces questions vers une autre, qui les conditionne : pourquoi le rapport à l'être se caractérise-t-il précisément par la naissance d'une question, pourquoi l'être ne nous atteint-il pas sous la forme d'une intuition pleine qui nous donnerait toute certitude, pourquoi le fait de penser l'être ou de penser à l'être est-il toujours accompagné du fait de se demander ce que l'être est ? Il s'agit d'expliquer la manière dont l'être se destine au soi pour qu'un tel ordre de donation puisse se produire. Afin d'expliquer pourquoi pensée et questionnement apparaissent simultanément dès qu'on tente une approche de l'être en tant que tel, il faut mettre en évidence le sens du retrait essentiel qui caractérise en son cœur même la vérité de l'essence-déployante (*Wesen*).

a) La structure du soi prise dans le jeu du retrait.

La rection du dévoilement et du dévoilé par le voilement.

Nous avons déjà vu que le *Dasein* se rapporte à son propre être à travers la question « qui ? », et par là révèle que sa relation à l'être est une relation à quelque chose de mystérieux puisque se rapporter à l'étant dont l'être est de précomprendre l'être engendre une question : l'être étant énigmatique, l'étant dont la structure est de s'y rapporter se rapporte naturellement à soi-même comme à une énigme, l'énigme se propageant de l'être au soi par la question « qui ? ». La question « qui ? » est « l'expérience fondamentale où je me rencontre moi-même comme soi, de telle sorte que, vivant dans cette expérience, en correspondance avec son sens, je peux questionner en direction du sens de mon « je suis » »¹. Contrairement aux apparences, la question « qui ? » fait éviter l'écueil de l'individualisme : la question « qui ? » situe le soi dans la perspective de son déploiement possibilisateur et écarte ainsi toute « obsession frénétique du moi [*Ichsucht*] »². Malgré la simplicité de sa formulation, la question « qui ? » porte sur l'essence de l'homme, et place de fait le lieu du déploiement de l'être-homme hors de la portée du lieu seulement humain ; si « la question de l'essence de l'homme doit être reposée à neuf »³, la seule présence de la question « qui ? » dûment assumée suffit à marquer la première étape fondamentale de ce projet général puisqu'elle permet de « rabattre le caquet à toute obsession frénétique du moi et à toute subjectivité »⁴. La question « qui ? » est d'abord ouverture de la dimension de celui qui peut se rapporter à soi de manière problématique, de celui pour qui la question, si elle sourd à même lui-même, ne provient pas, dans sa possibilité, de celui qui la pose. Le fait de la question nous renseigne sur ce qu'elle vise, non pas d'abord par une réponse, mais par la possibilité de la poser : le fait de poser la question « qui ? », c'est-à-dire de se rapporter à soi comme ayant un rapport problématique à soi de par la relation à l'être comme énigme constitutrice, est l'apport principal pour toute pensée de l'essence du

1. GA 9, p. 29.

2. GA 38, p. 47.

3. *Ibid.*, p. 46.

4. *Ibid.*, p. 47.

soi ; la question sur soi est l'essence du soi comme précompréhension d'être se comprenant définie comme relation à l'énigme.

La prépotence de l'être et la rection de l'ipséité par l'être même étant désormais établies par l'ouverture sur laquelle se clôt (pour cette raison, dans l'inachèvement) *Sein und Zeit*, nous savons que ce n'est pas le *Dasein* qui pose la question « qui ? », mais qu'elle lui est posée ; c'est la raison pour laquelle la question de l'ipséité apparaît comme « non-familière, pénible, inquiétante »¹. Cet état de choses n'est rendu possible que parce que l'être est en lui-même un voilement dont l'essence consiste à se tourner vers le soi en se détournant, ce qui explique que le soi ait rapport à la nuit : l'être ne s'offre à lui que comme différent de l'étant, et ne se présente que par sa perpétuelle dérobade. C'est le retrait inhérent à l'être² qui envoie au soi l'être comme question. En se rapportant à l'être, le soi se rapporte donc à une obscurité fondamentale, et en se rapportant à son propre être, ce soi n'existant lui-même que de cette obscurité, se rapporte toujours au mystère et pose la question « qui ? ». Dans le soi, question et réponse coïncident, et la question « qu'est-ce ? » est elle-même constitutive de l'ipséité : expression du rapport à l'être, elle est l'essence du *Dasein*, de ce *Dasein* dont l'être est de questionner à l'endroit de tout étant et de soi-même vers l'être de tout étant et de soi-même, révélant ainsi sa constante relation au mystère de la présence et sa constante orientation en direction de l'être. Heidegger définit indifféremment le soi comme précompréhension de l'être et comme question, car il n'y a de question possible envers tout étant qu'à partir du moment où une relation à l'énigme du « il y a » (*es gibt*), au mystère de l'être, est toujours déjà tissée. Corrélativement à la définition du *Dasein* comme précompréhension de l'être, et de l'être comme être, c'est-à-dire comme énigme constitutive, le *Dasein* est défini comme question³. Se tenant en retrait vis-à-vis de l'étant et du fait de son instantialité dans l'être, le *Dasein* peut avoir accès à l'être de l'étant et, comme l'être est en soi-même le retrait, interroger cet être, c'est-à-dire continuer de regarder l'être en tant qu'être. Le *Dasein* en son propre est celui qui, entendant le « qu'est-ce ? » que lui adresse l'être de chaque étant,

1. *Ibid.*, p. 49.

2. GA 51, p. 60.

3. GA 20, p. 200-202.

pose la question du « pourquoi ? » et répond ainsi à l'injonction première¹.

Le soi est en son fond exposé au retrait de l'être. C'est ce retrait, par lequel il est incessamment regardé, qui lui donne d'être cette fonction d'être-dévoilant qu'il assure au sein du dévoilement ontologique, puisque devant la question que lui pose sans cesse la moindre présence, chaque étant s'impose à lui en lui demandant en quelque sorte : « que suis-je ? » ; ainsi sommé de répondre, le soi tente effectivement de le faire en cherchant à manifester et à mettre en évidence tel ou tel étant en son indépendance : le soi dé-voile. Combien de fois voyons-nous notre penser faire apparaître devant soi telle situation ou tel objet afin de décider quelque chose après ce qu'aura permis cette mise en lumière ? Tout dépend du dévoilement, tout s'oriente autour de lui et aussi autour du *Dasein* qui lui appartient, et dont la pensée est le véritable instrument de décellement du dévoilement. Mais le dévoilement lui-même (et donc le *Dasein* qui en dépend ontologiquement) est ouvert sur le vide. Ce vide est possibilisant puisque, comme nous l'avons vu, il donne de l'espace pour tout paraître. C'est précisément cette inter-pénétration de l'occultation et de la manifestation au sein d'un même acte qu'il faut parvenir à penser, de sorte que la structure ontologique du soi, que Heidegger définit lui-même comme « domaine ekstatique de la déclosion et du retrait de l'être »², puisse nous apparaître plus clairement.

Ce domaine dont parle Heidegger, le soi comme *Dasein* et comme zone d'éclaircie de l'être, est également nommé *Lichtungsein* par le *Séminaire de Zähringen*. L'ipséité est le lieu où une éclaircie dévoilante se produit. Il y a donc un lien fondamental entre le soi et ce concept de *Lichtung* qui a une importance considérable dans la pensée heideggerienne. La méditation sur la *Lichtung* est l'accomplissement de la pensée de la liberté. La liberté est l'essence de la vérité prédicative, c'est-à-dire du rapport (*Verhältnis*) par lequel l'homme se comporte (*sich verhältet*) en comprenant l'être et en manifestant l'étant comme tel. Ce comportement, le soi ne le tient pas de soi, mais de la liberté qui règne sur lui. La liberté nous permet de nous placer au-delà de l'étant et de le transcender de manière à ce

1. GA 26, p. 280.

2. GA 5, p. 113 ; Ch., p. 146.

qu'il nous apparaisse en sa totalité. Cet en-totalité de l'étant « ne se laisse jamais atteindre à partir de l'étant qui vient de se manifester, que celui-ci appartienne à la nature ou à l'histoire. Quoiqu'il pénètre constamment tout, en l'accordant, il reste néanmoins lui-même l'indéterminé et l'indéterminable ; et c'est pourquoi on le confond le plus souvent avec ce qu'il y a de plus courant et de moins remarquable. Ce qui nous pénètre ainsi (en nous accordant) n'est pas rien, mais est, au contraire, une dissimulation de l'étant en totalité. Dans la mesure où le laisser-être laisse être l'étant auquel il se réfère dans un comportement particulier, et ainsi le dévoile, il dissimule l'étant en totalité. En soi, le laisser-être est donc du même coup une dissimulation. Dans la liberté ek-sistante du *Dasein* se réalise la dissimulation de l'étant en totalité, *est* l'obnubilation »¹. Le soi, en tant même qu'il est contenu en un procès de décèlement, contient simultanément un cèlement originaire. Nous parvenons ce faisant au couple conceptuel heideggerien le plus célèbre mais le plus difficile à comprendre en toute sa profondeur, le couple voilement/dévoilement – qu'on admet trop souvent avoir épuisé dès lors qu'on a cru pouvoir définir l'être comme un invisible et son action comme un surgissement ; couple dont on ne cherche pas à comprendre la réelle teneur et qu'on transforme souvent en une rassurante rengaine ou en point d'Archimède facile à utiliser pour mouvoir l'ensemble de la pensée heideggerienne.

Tout dévoilement est nécessairement accompagné d'un voilement. Le voilement appartient lui-même au dévoilement. Comment comprendre avec précision et rigueur ce résultat fondamental obtenu par la pensée heideggerienne parvenue à l'ἀλήθεια comme au terme de la pro-régression qui conduit à l'essence de la vérité ?

Nous avons déjà rencontré l'ἀλήθεια au début de notre première section, et elle nous était apparue en liaison directe avec la φύσις. La φύσις était comprise comme l'apparition elle-même, le surgissement de l'étant hors du voilement, l'entrée en présence de quelque chose au sein de l'Oouvert sans retrait, c'est-à-dire dans la contrée du visible, dans l'ἀ-λήθεια. La φύσις est pensée comme le découverturement des étants arrachés à un voilement originel. La vérité de la φύσις, c'est l'ἀλήθεια comme dé-voilement, dé-cèlement, dés-occlusion, comme extraction hors du voilement et de la nuit en

1. GA 9, p. 193 : Q I et II, p. 181-182.

qui reposent originellement toutes les choses, comme surgissement hors de l'Ombre. Mais l'avancée dans la lumière de l'Ouvert, que les Grecs pensaient comme un rejet du voilement ou de cet inquiétant qui finissait quand même par rattraper tout étant et par tout avaler de nouveau en son gouffre d'immensité, Heidegger va le penser en son impensé et dégager ce que les Grecs ont laissé exploré dans la notion d'ἀλήθεια : il va penser l'ἀλήθεια comme ne le firent pas les Grecs, c'est-à-dire en liaison essentielle et surtout unitaire avec le voilement, λήθη, que le mot ἀλήθεια refuse morphologiquement, mais porte également en son cœur comme sa possibilité même.

Les Grecs n'ont vu dans la λήθη que le refus de toute clarté et la « bouche d'ombre » d'une Némésis toujours prête à reprendre ce qui s'était échappé dans l'Ouvert, mais n'ont pas pris en garde la stricte unité du dévoilement et du voilement présente dans l'osmose de l'α privatif et du mot λήθη. La λήθη est perçue par les Grecs comme la fatalité d'une nuit jalouse de ce qui lui échappe, et la plupart des mythes n'hésitent pas à placer dans la région de l'Hadès le fleuve qui porte son nom. Cette λήθη source d'effroi tend à être occultée de plus en plus par la pensée, malgré les mises en garde, saluées par Heidegger, de certains penseurs matinaux comme Anaximandre. Mais le processus d'occultation de ce voilement originel s'engage. Ainsi, ce qui chez les Grecs tend à s'amenuiser de plus en plus des premiers penseurs à Aristote, c'est-à-dire le voilement ou la nuit dont émerge tout acte de dévoilement, est désormais et à nouveau pensé par Heidegger comme le fond même de chaque étant et comme vérité de l'acte d'être. « L'ἀλήθεια *fait corps* avec la λήθη »¹. Il s'agit donc pour Heidegger de souligner la continuité présente au cœur de la déchirure ontologique de l'être et de l'étant, le Pli de mêmeté qui tend et déploie la différence ontologique², la continuité du cèlement originel et du décèlement qui en sourd, et non plus de tenter désespérément de faire sortir l'étant de la nuit, de l'arracher à toute référence nocturne, pour le maintenir dans la fausse primeur d'une clarté apaisante mais dérivée³.

1. GA 7, p. 246 ; EC, p. 291. Nous soulignons.

2. *Ibid.*

3. Heidegger opère un renversement de la pensée de l'origine ; il pense la clarté comme dérivée d'une lumière de forme inconnue et propre à la nuit elle-même, confondue avec la nuit et productrice des clartés ontiques qui en émergent.

Les « penseurs matinaux » ont bien pensé la vérité comme ἀλήθεια de la φύσις, mais, aux yeux de Heidegger, ils n'ont pas pensé la consistance même de ces mots qui les ont fait penser. Ils ont compris le dévoilement comme une éradication de l'étant hors de ce voilement qui gouverne pourtant l'étant dans son ensemble et chaque étant dans son être, mais ils n'ont pas tiré les conséquences de ce qu'ils pensaient ; ils ont laissé impensée leur pensée. Ils conçoivent en effet l'étant comme étant enlevé à l'inquiétant originel, arraché à sa malédiction et conquis sur le voilement initial, comme si le voilement qui, en sa perdominance, gouverne tout, y compris et surtout le dé-voilement¹, ne gouvernait pas également cette attitude même de l'homme qui maintient chaque étant dans l'ouvert sans retrait et ne gouvernait pas ce dévoilement lui-même. Si le voilement est l'ombre qui jamais ne sombre, si tout est régi par lui, tout est *effectivement* régi par lui : cette tautologie est une conséquence dont l'exigence est difficile à assumer pour la pensée. C'est finalement sous-estimer la domination du voilement originel que de vouloir s'en échapper : si l'ombre est véritablement dominante, si tout lui appartient et tout y retourne, il est proprement impensable de croire pouvoir s'en extraire. Les Grecs sont donc tombés dans la contradiction suivante : tout en reconnaissant l'absolue autorité de l'ombre, ils ne l'ont pas prise au sérieux puisque leur était permis d'espérer une échappée hors de la λήθη et un maintien dans le dévoilé. Si le voilement est vraiment perdominant et prépotent, rien ne lui échappe, pas même la volonté de lui échapper. Ce désir d'arrachement à la nuit fondamentale et cette volonté de s'installer dans l'Oouvert inhérente à l'homme, dont les audaces font dire à Sophocle qu'il est encore « plus inquiétant » que l'inquiétant lui-même, font donc également partie de cette nuit. Si une contrée lumineuse sourd de la nuit, c'est que la nuit, donatrice d'espace pour l'advenue de tout étant, est également lourde des clartés qui peuvent émerger d'elle : « *Trägt nicht alles, was uns begeistert, die Farbe*

« D'habitude, nous disons plutôt, dans l'ordre, le jour et la nuit. Nous nous en rapportons tout d'abord au jour, comme si c'était lui le « positif ». Nous lui faisons succéder la nuit, qui est sa disparition en somme. La nuit est pensée comme le manque de jour. Mais la nuit qui précède le jour est en vérité la profusion du jour qu'elle recèle » (GA 4, p. 109 ; AH, p. 140).

1. GA 7, p. 279 ; EC, p. 328 : « Le dévoilement, non seulement n'exclut jamais le voilement, mais a besoin de lui pour déployer son être tel qu'il est, à savoir comme dé-voilement [*Ent-bergen*] ».

der Nacht ? Sie trägt dich mütterlich und ihr verdankst du all deine Herrlichkeit. [...] Wahrlich ich war, eh du warst »¹. Heidegger entend penser la domination du voilement jusqu'en ses dernières conséquences spéculatives, et si au cœur même du gouffre d'ombre surgit la possibilité d'une avancée puis d'un désir de maintien dans la clarté, c'est que cette possibilité, loin de contredire ce dont rien ni personne ne peut s'extraire, à savoir l'être dans l'effrayante énigme de sa donation et son incontrôlable compénétration d'apparaître et de disparaître, est rendue possible par le déploiement de cet être même dont une des guises déployantes n'a pas encore été pensée. Tout est dominé par le cèlement originel, tout procède de la nuit, et la clarté du jour est elle-même originaire de cette nuit à laquelle elle retourne et qui est omniprésente autour d'elle, à la manière dont les étoiles et le soleil apparaissent eux aussi comme des jaillissements accidentels au milieu de l'espace nocturne. Ce n'est pas parce que nous nous mouvons dans le district dessiné par la lumière du soleil, et que nous en oublions de fait l'obscurité qui entoure cet astre et les participants de son effusion lumineuse, que l'obscurité inaperçue en deviendrait moins prépotente. Tout est dominé et régi par le voilement ; cela signifie que le dévoilement lui-même appartient au voilement, et donc que le voilement est un agir à part entière.

Bref, si les Grecs ont pensé l'ἀλήθεια comme l'ouvert sans retrait, Heidegger entend la penser comme liaison essentielle et simultanité de l'ouverture et du retrait, aussi complexe que cela soit.

Les Grecs pensent l'homme comme le plus inquiétant, parce que ce dernier ravit l'étant à la λήθη. L'homme est donc déjà considéré comme sujet du dévoilement : c'est par cette position originelle de l'homme comme maître de son essence, par l'ignorance croissante de l'être-jeté de la subjectivité dans le voilement et par la dissimulation progressive du fait que l'homme, à l'instar de tout étant, reçoit son être, que la primauté grandissante du sujet est rendue possible. L'homme qui commence par devenir maître du dévoilement, sans se demander d'où lui vient ce pouvoir de dévoilement lui-même, ni pourquoi il s'adresse à lui homme et être-jeté comme les autres

1. NOVALIS, *Hymnes à la Nuit*, IV, p. 92 : « Tout ce qui nous transporte ne porte-t-il pas le ton de la Nuit ? Elle te porte maternellement, et c'est à elle que tu dois ta magnificence. [...] En vérité, avant que tu ne fusses, j'étais ».

étants, sans se demander s'il ne serait pas conséquent, une fois dégagée l'absolue prépotence de l'occultation, de placer également l'homme en elle, cet homme achève sa croissance subjectiviste comme seigneur de la Terre. Mais l'essence de l'homme appartient à l'être ; sa liberté, qui le rend différent de tout étant et lui donne l'assurance nécessaire pour se savoir détenteur d'une vocation extra-ontique, lui est accordée par son instantialité dans l'ekstatique pur. À travers l'homme, c'est l'être qui se dévoile et se voile, qui déploie sa différence ontologique, qui déploie son retrait, et ce d'une manière qu'il nous faut déterminer afin que soit pensée la structure de ce soi qui se tient au sein de cette simultanéité de l'occultation et de la manifestation. C'est l'être qui, en différence d'avec l'étant, régit la totalité de l'étant en s'en différenciant.

Les Grecs n'ont pas pensé l'être comme voilement, c'est-à-dire l'inquiétant en continuité avec l'homme, avec le plus inquiétant ; ils se sont contentés de relever la fracture, sans souligner que d'un inquiétant à l'autre, c'est la même essence inquiétante qui doit se prolonger s'il est vrai que la λήθη est bien l'espace de domination qui rattrape tout individu. L'homme grec ne s'est pas arrêté à la méditation du mystère de la possibilité d'une émergence à la lumière ; il n'est pas parvenu à un θαυμάζειν suffisant pour s'étonner de son exister en ces termes poétiques : « Je suis resté vivant dans la glu de la nuit »¹. L'homme est le plus inquiétant parce qu'il maintient l'étant dans l'ouvert, contre le voilement initial ; mais, *si le prépotent se laisse ainsi refouler avec autant de facilité, car il est éminemment paradoxal qu'un être aussi faible que l'homme puisse défier la bouche d'ombre dont la spatialité est incommensurable, c'est que cette possibilité de l'homme est reprise dans l'origine elle-même, c'est que l'origine possède en elle-même une instance qui permet, accorde et rend possible l'attitude occultante du soi dévoilant.*

Si l'homme est encore plus inquiétant que l'inquiétant, que l'être, que le voilement, c'est parce qu'il se dresse contre le destin. Mais s'il peut ainsi se dresser contre le destin, c'est précisément parce qu'un élément de ce destin le lui permet, parce que, autrement dit, le destin se destine à lui, lui apparaît et se prolonge en lui. Il appartient au destin de se destiner, à la fatalité d'apparaître pour être,

1. SUPERVIELLE, *Derrière le silence*, in *Le forçat innocent : Œuvres poétiques complètes*, p. 280.

c'est-à-dire pour être *éprouvée* comme fatalité. Le destin est une réalité qui, pour être, a besoin d'être ressentie, et qui a donc besoin d'un soi ; à ce soi le destin apparaît dans son indépassable dispensation et dans la prépotence de la mystérieuse et effrayante gratuité donatrice. Le soi se rapporte à l'être ; il est, dans l'être, ce rapport à l'être ; c'est donc que l'être possède en soi la possibilité d'un rapport. Il veut en effet par définition *être*, c'est-à-dire apparaître, et apparaître en sa prépotence ; c'est pourquoi le soi peut se dresser contre le destin, car se dresser contre lui, et ainsi d'une certaine manière le refuser, c'est par là même faire apparaître cette prépotence. C'est également pourquoi le soi est destinal ou historial : l'homme est appelé par l'être qui, lui dévoilant son retrait, lui donne l'espace nécessaire au dégagement du projet et partant de ces grandes visions projectives qui engendrent les événements historiques ; une pensée méditante comprend le silence et l'espace de jeu nécessaires au déploiement de cette permanente agitation qu'est l'histoire. Le silence de l'être engendre lui-même l'angoisse requise pour une réaction dévoilante : l'homme veut voiler le voilement et, face au vide de cette donation pure, tente de remplir, de ces préoccupations et de ces projets qui font les événements, le tonitruant silence de la nuit sans mesure. C'est dans la confrontation avec l'être que se produit l'histoire. Mais cette confrontation même fait partie de l'être, puisque tout ce qui est, est dans l'être. Il appartient à l'être de s'effacer pour laisser-être une contrée de clarté. Sans le voilement inhérent au dévoilement, aucun espace de jeu n'est possible : le voilement n'est pas seulement le destin de mort qui poursuit tout ce qui est, mais aussi ce qui s'occulte pour laisser et faire être ce qui est.

L'homme est pris dans le destin, et par lui le destin se destine *comme* destin, l'envoi est envoyé *comme* envoi. L'homme se tient en continuité avec l'inquiétant, et n'est le plus inquiétant que parce que du sein de l'inquiétant il lui est donné d'entendre la vibration et le bourdonnement ontologiques de ce dernier. Le soi *comme Dasein* constitue l'espace de révélation de l'occultation elle-même, le domaine où l'être apparaît en et comme son retrait. Heidegger développe une pensée de l'unité, une pensée du Simple, comme il le dit lui-même dans le *Feldweg*, une pensée de l'Unique dont la donation essentielle gouverne toute chose. L'homme ne se dresse en face de l'être que parce que, paradoxalement, l'être n'est pas en face de lui, mais en lui, parce qu'il se destine à l'homme et lui donne

d'être au sein même de sa vérité déployante celui qui le comprend : « est désigné par *Dasein* ce qui doit être avant tout éprouvé comme lieu, à savoir comme le champ de la vérité de l'être, et ensuite être pensé conformément à cette épreuve »¹. Si le soi était considéré comme se tenant en face de l'être, il serait du même coup pensé comme en dehors de l'être ; or, rien de ce qui est ne peut se trouver hors de l'être, et il n'existe aucune possibilité de subsistance d'un en-dehors de l'être. Si un élément semble s'extraire de l'être, c'est que l'être lui-même contient une guise de déploiement qui permet un tel écart ; l'écart n'en reste pas moins intérieur à la *Wesung* elle-même, c'est-à-dire à l'essence déployante. Par conséquent, le soi, comme toute chose, est dans l'être, il n'est pas empire dans un empire, et s'il peut se tourner vers l'être et ainsi engendrer la dimension d'un en-face, c'est parce qu'il est d'ores et déjà concerné par l'être, c'est parce que le soi est toujours préalablement saisi par ce vers quoi il se tourne et qu'il comprend être l'élément dominant.

Par la constitution d'un en-face pourtant toujours repris en lui, l'être éveille en son propre cœur la possibilité d'un écho de soi-même. Cet écho, c'est le soi – un soi qui ne s'ipséise qu'en continuité avec la nuit, toute ipséité n'advenant que dans la précompréhension d'un néantir. Ce n'est donc pas l'homme, comme l'ont cru les Grecs, qui est le sujet de l'ἀλήθεια et qui arrache les étants au voilement, mais c'est le voilement, la λήθη elle-même, qui est le « sujet » (c'est-à-dire qui est à l'initiative et à la source) de cette ἀλήθεια, du dévoilement. La λήθη est d'abord apparue aux Grecs comme l'ennemi, comme ce qui venait contredire la contrée de l'ouvert, contrée que l'on désirait ainsi sans retrait aucun². Il y avait rapport de conflit, attaque du jour de la « vérité » contre la nuit de la λήθη (et réciproquement), cette dernière apparaissant ainsi comme la « non-vérité » (*Un-wahrheit*) : « qu'est-ce donc cela qui s'oppose et résiste à la vérité comme ouvert sans retrait ? Eh bien, précisément la « non-vérité » »³. Ce terme de « non-vérité » ne dit pas la fausseté, le *pseudos* grec, mais l'agir de voilement qui contredit l'être-à-découvert de la zone ontique. L'homme ne peut se dresser contre le voilement et attirer les étants à la lumière que parce que le voilement,

1. GA 9, p. 373 ; Q I et II, p. 33.

2. GA 34, p. 125.

3. *Ibid.* ; EV, p. 148.

qui enveloppe, domine et mesure toute présence, régit le soi d'une certaine manière – qui, rappelons-le, n'est pas encore déterminée – et accorde ainsi la possibilité d'un dévoilement par l'intermédiaire de la précompréhension ontologique dé-couvreuse d'étant inhérente à l'ipséité. Il ne faut plus concevoir le dévoilement, l'ἀλήθεια, comme l'essence la plus profonde, mais comme issu d'une essence encore plus profonde et qui advient d'abord de manière négative à la pensée, comme non-vérité. Cette non-vérité laisse pressentir toutefois que cet enfoncement dans le retrait qu'elle requiert de la pensée n'est pas une pénétration dans une banale fausseté ou une banale négation de ce qui est, mais dans un voilement originairement et mystérieusement source. Avec ce que nous savons désormais, nous savons aussi que cet enfoncement est quelque chose comme la recherche de la polysémie et de la richesse cachée du « *non* » (sur lequel Heidegger insiste dans l'expression « *non-vérité* »). « Nous prenons « *non-vérité* [*Un-wahrheit*] » au sens de « *non-vérité* [*Nicht-Wahrheit*] » – qui n'est pas nécessairement fausseté, mais peut et doit signifier beaucoup d'autres choses encore. Non-vérité est non hors-retrait, ne pas être hors-retrait. Ce qui n'est pas dévoilé [*Nicht-unverborgen*], en ce sens, est : 1^o) ce qui *n'est pas encore* hors-retrait ; 2^o) ce qui n'est plus hors-retrait »¹. En approchant la λήθη comme non-vérité, nous l'approchons ainsi comme ce qui contient en soi l'élan futur de tous les dévoilements. Le projet fondamental de Heidegger est de rechercher la façon dont la non-vérité propre à la λήθη accorde le monde et le soi ; une opération de revalorisation de la source refoulée est nécessaire : « La *non-vérité* n'a-t-elle pas valu de tout temps comme le négatif, non seulement au sens du nié, mais de ce qui est à *nier*, de ce qui est nul et ne vaut rien, – ce qui doit être évité dans l'intérêt de la vérité, ce qui exige d'être surmonté, ce contre quoi il faut aller ? Certainement ! Cependant, d'où la non-vérité tirerait-elle son caractère importun et tenace si elle est simplement quelque chose de négatif, si elle ne possède pas justement une *puissance* propre, donc positive ? N'y aurait-il pas en définitive *plus*, dans la *non-vérité*, que le simple ne pas se trouver là de la vérité² ? Peut-être ce « plus » est-il justement ce qu'elle a de plus essentiel ? Ne devons-nous donc pas essayer de mettre au jour le

1. *Ibid.*, p. 127 ; EV, p. 149.

2. Vérité au sens désormais acquis de la contrée lumineuse où a lieu la possibilité de l'adéquation et des considérations de rectitude.

positif de la non-vérité, par conséquent *ne pas* l'appréhender comme simple négation de la vérité ? »¹. Le dévoilement, l'ἀλήθεια, provient du voilement même, de la λήθη, qui lui offre de se déployer. Dans tout dévoilement règne le voilement ; dans l'ἀλήθεια règne la λήθη. Ce qui est initial, c'est cette λήθη dont l'ἀλήθεια, comme l'exprime sa morphologie linguistique, est une déclinaison. De la λήθη sort l'ἀ-λήθεια.

Le dévoilement n'est donc pas le dernier terme de la régression heideggerienne vers le fond. On a souvent coutume de comprendre le dévoilement comme le nouvel absolu né de la philosophie de Heidegger, et l'on se conforte dans cette contestable perspective en considérant cette philosophie comme un simple retour aux Présocratiques. Ce prétendu retour aux premiers Grecs, Heidegger a toujours nié le pratiquer, présentant sa propre tâche comme une mise au jour de l'impensé à l'œuvre dans les paroles grecques fondamentales de l'origine. Le dévoilé, pour les Grecs, c'est ce qui est arraché au voilement, mais pour les Grecs seulement, car pour Heidegger le voilement se prolonge dans le dévoilement, et même s'y redouble, comme nous l'allons bientôt voir. Ce que les Grecs ont laissé dans l'ombre, c'est l'Ombre elle-même, la λήθη de l'ἀλήθεια, le cèlement qui règne au cœur de tout décèlement, laissant du même coup impensée la liaison originaire entre occultation et manifestation : considérant l'homme comme le plus inquiétant, comme celui qui se dresse contre un destin qui de toute façon finit par l'engloutir – de même que le héros de la tragédie finit par payer le tribut d'une trop individuelle destinée –, ils ne méditent pas la *continuité* présente au cœur de l'inquiétant. L'homme et l'être s'entretiennent en régime de combat, comme dévoilement et voilement, mais l'unité de ce combat demeure impensée en sa possibilité existentielle : le *Dasein* en qui le voilement de l'être se manifeste comme tel. Seules sont envisagées les deux phases ou les deux facettes de ce combat, à savoir l'homme qui se dresse et l'homme qui périt, sans que se manifeste le désir de comprendre le réel passage de l'un à l'autre. Or ce combat est un combat originel, un *Urstreit* inscrit dans l'être même comme voilement : puisque tout est dans l'être, le combat lui appartient également. La nouveauté de la pensée heideggerienne, qui ne saurait en aucun cas se confondre avec celle des « penseurs

1. GA 34, p. 131-132 ; EV, p. 154.

matinaux » (Anaximandre, Héraclite, Parménide) qui prononcèrent des paroles d'une richesse malheureusement inouïe et impensée, consiste en ce que le voilement est la source du dévoilement et non ce dont s'abstrait le dévoilement en un mouvement soudain et une violence inexplicable – ce qui contredirait la prépotence de l'être, qui est incontestable. Autrement dit : le néant n'est pas rien. C'est le voilement qui se dévoile, c'est la λήθη qui fournit l'ἀλήθεια. Mais comment et comme quoi le voilement se dévoile-t-il ?

L'ἀλήθεια nous parle un double langage : elle dit l'éclosion ; mais contrairement à « φύσις » qui possède une tendance morphologique interne à occulter le voilement et à passer sous silence le κρύπτεσθαι qui lui est inhérent, au point qu'un Héraclite puisse juger nécessaire de rappeler la liaison des deux phénomènes dans son célèbre fragment, l'ἀλήθεια porte en elle-même une référence pour ainsi dire *explicitement implicite* au voilement. L'ἀλήθεια constitue en tant que telle le jeu du voilement *et* du dévoilement, et par là l'unité énigmatique des deux. Elle peut donc être définie comme un dévoilement dont l'essence consiste à être régie par un constant voilement. C'est en ce sens que Heidegger peut écrire : « au lever du décellement, ce qui dans ce dernier déploie son essence : le cèlement, partout, se retire et cela au profit du décelé qui apparaît comme l'étant »¹. Ainsi, l'être ne se donne à nous qu'avec une inaliénable part de latence ; il se dévoile comme le voilement, comme la latence à l'état pur, comme la nuit, la λήθη dans laquelle baigne l'étant.

Mais ceci peut être entendu en deux sens différents, deux significations graduées en profondeur. *D'une part*, que l'être se voile peut être entendu comme le fait que l'être comme tel, dans la mesure où il est être d'un étant ou être de l'étant, se dérobe au regard au moment où il se déclôt dans l'étant, ce dernier captant immédiatement l'attention du soi en occultant, par son chatoiement multiforme et une sorte de fascination superficielle, l'être d'où pourtant il surgit. Toute manifestation de l'étant institue par le fait même une occultation de l'être. Le voilement de l'être est ainsi entendu comme ce retrait dans lequel l'être rentre consécutivement à la manifestation de l'étant. Cette première compréhension du voilement de l'être, même si elle possède, malgré sa non-originarité, une incontestable réalité, demeure néanmoins la moins profonde ; le geste

1. GA 9, p. 370 ; Q I et II, p. 29.

spéculatif qu'elle véhicule ne déborde pas d'originalité, et n'est pas spécifiquement heideggerien puisqu'on le retrouve par exemple, *mutatis mutandis*, dans la pensée platonicienne dénonçant l'hypnose opérée par le phénomène au détriment de l'Idée principe de son être. Cette interprétation de l'essence du voilement de l'être est la plus courante, et les textes de Heidegger lui donnent une certaine légitimité, mais ce n'est pas la seule signification et ces textes contiennent toujours une double profondeur de registre. C'est malheureusement de cette seule signification qu'on se satisfait souvent, se contentant ainsi de ne demeurer qu'à la surface du phénomène de l'ἀ-λήθεια. La dissimulation de l'être ainsi conçue n'est comprise que de manière ontique : elle donne tout pouvoir à l'étant, elle lui donne la puissance d'occulter l'origine – origine dont la prépotence paraît dès lors et contradictoirement bien amorphe. Cette conception de la dissimulation est ontique puisqu'elle est dépendante d'une guise de l'étant qui, par son pouvoir même d'occultation de l'être, semble indépendante de ce dernier. Une telle interprétation du voilement est donc encore prisonnière de schémas qui interdisent la pénétration au cœur de la Chose même. Car, *d'autre part*, la dissimulation de l'être peut et doit être comprise plus essentiellement comme une obscurité qui ne dépend pas du regard de l'homme, et qui habite au cœur même de l'être qui se déploie, comme l'essence même de tout déploiement. « Λήθη : pas un oubli au sens d'un état subjectif ni d'un vécu quelconque, mais bien, pour l'étant, d'être en retrait. Ce qui est déterminant pour la juste appréhension de λήθη, c'est d'y voir la signification matricielle fondamentale d'ἀλήθεια. [...] C'est l'étant lui-même qui s'échappe et se retire. Que d'abord l'étant se retire, telle est la raison pour laquelle quelqu'un qui cherche à le connaître ne peut plus ajuster son regard sur lui. L'ἄγνοια [platonicienne] est en vérité la conséquence de la λήθη, pas l'inverse »¹. Le voilement ne survient pas uniquement à cause de la fascination opérée par le miroitement de l'étant, sinon, comme nous l'avons dit, il n'y aurait aucune différence entre la pensée heideggerienne de l'ἀλήθεια et la pensée platonicienne de l'Idée intelligible recouverte par le phénomène sensible et oubliée au profit de celui-ci ; il n'y aurait donc aucune réelle nouveauté de la pensée heideggerienne ; mais cette fascination ontique qui occulte le pouvoir de decouvrement de l'être

1. GA 34, p. 139 ; EV, p. 162.

n'est en elle-même possible que par la manière dont l'être se donne originellement, c'est-à-dire comme un voilement, un vide. Soulignons que tout ordre n'est de toute façon possible que parce que l'être l'a permis et le permet : la cause de la captation exclusive du regard par l'étant doit donc être cherchée dans l'essence même de l'être. « Ce qui nous importe est que λήθη désigne un événement objectif qui touche l'homme dans son existence, vient sur lui, l'empoigne, c'est-à-dire intervient dans la manifesteté de l'étant »¹.

Le voilement est l'être même, et non un phénomène qui lui serait consécutif. Voilement et être sont identiques. Si l'être est véritablement l'origine, ce dont tout provient et ce par quoi tout advient, le voilement de l'être dans l'étant vient de l'être lui-même et non de l'étant seul ; dans le cas contraire, cela signifierait que l'être ne régit pas l'étant, mais se trouve victime de ce dernier. L'être ne se cèle pas seulement en se dissimulant sous le foisonnement de l'étant, mais il y a en lui, pris en lui-même comme origine, comme être et non comme être de l'étant (ce qui serait encore une manière de le considérer par rapport à l'étant et d'éviter le saut dans l'origine nue), une mise à couvert qui ne lui est en rien extérieure mais qui lui est au contraire constitutive. Dans l'acte même de se déployer, quelque chose *en même temps* se voile. La lumière nocturne de l'être, qui rend visible les étants par le vide d'origine et le vide interstitiel qu'elle leur confère, demeure inapparente en sa donation et disparaît au moment même où elle nous donne accès à l'étant. C'est ce mystère qui est évoqué par saint Bonaventure en un célèbre passage : « Quel étrange aveuglement pour notre esprit de ne point apercevoir ce qui s'offre d'abord à ses regards, ce sans quoi il lui est impossible de rien connaître. Mais il arrive que notre œil, fixé sur diverses couleurs, ne voie pas la lumière qui les lui rend visibles ou, s'il la voit, il ne la remarque pas². [...] Ainsi l'œil en face de la pure lumière a l'impression de ne rien voir »³. La lumière de l'être est tout autant obscurité : elle est l'invisible qui rend visible. En nous donnant accès à l'étant, cette lumière devient inaccessible. La lumière est invisible mais crée la condition de toute visibilité. Elle est l'inapparent en quoi tout paraît. La lumière est en elle-même et

1. *Ibid.*, p. 141 ; EV, p. 163.

2. C'est bien là une métaphore de la manière d'être essentielle de la précompréhension ontologique constitutive du soi : proximité à l'être permanente et impensée.

3. SAINT BONAVENTURE, *Itinéraire de l'esprit vers Dieu*, p. 84.

en tant que lumière, traversée d'obscurité ; elle est, en son *acte d'éclairement*, obscurité. Ce qu'elle produit est éclairé, mais le fait même d'éclairer demeure invisible et n'est pas de l'ordre de la clarté. Elle est bien présente en sa luminosité puisque tout étant est par elle éclairé, mais elle demeure inaperçue parce qu'en elle-même inapparente.

La lumière est présente, puisque quelque chose apparaît, mais elle demeure comme telle dans l'ombre : c'est donc que cette obscurité et cette inapparence sont de la lumière même.

Nous parvenons ainsi au résultat suivant : le voilement n'appartient pas au soi, qui serait grevé de la faiblesse de ne voir que ce qui s'offre initialement à sa préoccupation affairée, mais cette faiblesse elle-même requiert sa condition de possibilité et est rendue possible par la manière dont l'être se dispense, acte de *lumination* en lui-même invisible. Le voilement ne provient pas du soi, mais le soi lui-même est dissimulation parce qu'il est originellement traversé par le voilement. En rapport précompréhensif avec l'être, le soi est un *Dasein*, et ce *Dasein*, en ek-sistant, prend le recul nécessaire pour donner à l'étant un espace dans lequel celui-ci pourra occuper une place et apparaître comme tel. L'étant n'envahit le champ d'apparition que parce que ce champ est depuis toujours laissé libre pour accueillir l'étant. C'est par la vérité même de l'être que règne la non-vérité : celle-ci est rendue possible par celle-là ; l'étant ne peut luire et imposer sa clarté dérivée que du fait de l'espace d'accueil tracé pour lui par l'être. L'instantialité dans la vérité de l'être donne au soi de laisser-être l'étant, et lui a donc toujours déjà accordé la possibilité de donner la primauté à l'étant, de reculer pour laisser place à l'étant. C'est l'être même qui recule afin de laisser l'étant se déployer, et, à travers cet étant, c'est son propre retrait qui apparaît finalement comme l'effacement inhérent à la générosité d'un pur don. La place accordée à l'étant entraîne alors l'obnubilation de cela même qui l'accorde ; la place obnubile par son contenu l'espace qui lui était réservé, de même qu'un homme assis sur une chaise fait disparaître le dossier de la chaise qui, pourtant, ne cesse de le soutenir.

L'étant est propulsé au premier plan par l'être même, et le *Dasein*, par son rapport à l'être, est invité à laisser être l'étant que l'être comme *Seinlassen* fait et laisse être. C'est la raison pour

laquelle « ek-sistant, le *Dasein* est insistant »¹. Et nous comprenons ainsi que *c'est le voilement de l'être qui provoque le dévalement (Verfallenheit) du soi propre dans le On. Le dévalement et le dévoilement sont co-originaux ; c'est ce que Heidegger appelle la non-essence de la vérité, l'Unwesen der Wahrheit, qui appartient au déploiement essentiel (Wesen) lui-même. Ainsi, « insistant, l'homme est tourné vers ce qu'il y a de plus courant dans l'étant. [...] Cette manière de se tourner et de se détourner résulte, au fond, de l'agitation inquiète² qui est caractéristique du *Dasein* »³. Nous voyons que le fond même du *Dasein* est gouverné par ce qui possible son errance. Le *Dasein* est cette inquiétude originelle – une inquiétude qui appartient à l'être et qui provient de cette instantanéité du soi dans l'ekstatique pur – qui le fait reculer devant l'étant afin de le laisser se déployer et s'avancer dans la présence. L'ipséité est donc traversée par cette lumière qui s'efface en faveur de ce qu'elle éclaire, et dont l'essence est précisément d'être cette obscurité lumineuse, d'être l'acte – en lui-même non éclairé et non lumineux, car en deçà de toute lumière qu'il produit – de l'éclaircie.*

Heidegger ne prolonge pas l'opposition aristotélicienne de ce qui est clair en soi mais peut être obscur pour nous, ou de ce qui est clair pour nous mais peut être obscur en soi. Ce n'est pas selon l'homme et son regard qu'il faut comprendre l'inapparence de la lumière – on ne demeure sinon attentif qu'à un seul registre de voilement, le moins originaire, celui de l'étant qui accapare la vision et refoule l'être de manière somme toute accidentelle –, mais c'est selon l'être même pour qui l'obscurité est une forme d'éclaircie et de lumière, en même temps que l'acte d'éclaircie échappe lui-même au registre de la clarté et demeure obscur ou invisible. La lumière se voile, elle n'éclaire pas l'acte de sa propre éclaircie, et cela ne constitue aucun manquement imputable à une négligence du soi interprétant. On ne peut accuser l'homme de négligence ou de dangereuse légèreté qu'à partir du moment où, sachant l'occultation connaturelle à tout acte de lustration et le voilement inhérent à tout dévoilement, il refuse de prendre en garde ce qui sans cesse se cèle en offrant.

Le comportement existentiel du soi est possible par la manière

1. GA 9, p. 196 ; Q I et II, p. 185.

2. Due à la présence du *transcendens* à l'état pur.

3. GA 9, p. 196 ; Q I et II, p. 186.

dont l'être se manifeste à lui. Il n'est néanmoins pas question d'affirmer que l'être est manifeste à celui qui y porte attention ou en fait un sujet de recherche ; l'être est obscurité donatrice et le demeure puisque c'est sa vérité ; celui qui pense l'être n'accède effectivement qu'à une obscurité primordiale qu'il comprend être source de toute chose, mais dont la pensée ou la méditation n'exorcise en rien l'obscurité ; on ne peut à l'endroit de l'être qu'espérer dé-voiler son occultation, mais il n'y a au fond rien à souhaiter de plus, car ce n'est pas parce qu'il est invisible, parce qu'il est acte d'éclairer en lui-même obscur ou parce qu'il demeure constitutivement occultation qu'il n'est pas une forme de plénitude à celui qui sait habiter dans la gratuité du jaillissement et l'obscurité de l'éclat. L'être ne s'offre au regard qu'en se dérochant, en offrant l'obscurité vide, dont on ignore d'abord que par elle tout est conduit à l'être. L'être est la manifestation même de l'occultation, et la remise du regard à lui-même. Le regard ne voyant rien, se voit lui-même comme regard, comme disponibilité absolue (accordée par l'être qui coule au fond de lui comme *Seinlassen*) pour un paraître, et le soi parvient ainsi à l'ipséité vraie, revient sur soi après avoir soutenu et continué de soutenir l'épreuve de la nuit dans le rapport à laquelle seule il se maintient ; le soi est bien le lieu-tenant du non-étant.

Le voilement doit être manifesté *comme* voilement, et sauvegardé comme tel. Et l'inattention à l'être ne provient pas d'une négligence de la pensée, mais de l'ipséité elle-même, entièrement régie par la vérité de l'être dont elle est dépositaire et émissaire, une ipséité gouvernée par l'être lui-même, par sa façon de se donner à elle : le retrait. Le soi suit le retrait ; il est relation originelle au retrait, une relation intime qui, chez Heidegger, ne s'explique que par l'appartenance : **face au retrait, le soi est dans le retrait et accompagne le retrait**. Ce qui explique que le soi puisse être à la fois face à l'être et dans l'être, devant lui et en lui, le prolonger et le voir.

b) Les trois niveaux de la vie de la *Lichtung* et la communion impensée du soi avec l'obscurité native de la source luminante.

Tout ce que nous venons de voir nous permet à présent de comprendre le sens profond de cette phrase de Heidegger :

« ἡ ἀλήθεια est, comme le dit son nom, non une pure ouverture, mais le dévoilement *de* l'occultation »¹. Le philosophe souligne expressément le « de » du complément de nom, insistant ainsi sur la multiplicité simultanée des significations de l'expression. Ce qui nous permet de déceler en celle-ci la simultanité d'un sens fondamental et d'un sens dérivé : on a, d'une part, un dévoilement qui a besoin de surgir de l'occultation et de s'arracher à elle pour être ce qu'il est, le « de » marquant ainsi la provenance, et c'est le sens dérivé ; on a d'autre part un dévoilement *de* l'occultation, c'est-à-dire l'occultation comme source et acte du dévoilement. Ce second sens, fondamental, seul réellement originaire et dont le premier sens dépend, est confirmé par cette autre proposition heideggerienne : « ce qui en apparence est pure clarté est pénétré et régi par l'obscurité »². Heidegger met immédiatement cette proposition en rapport avec la pensée du Pli (*Zwiefalt*) de l'être, véritable accomplissement de la différence ontologique : la différence n'est plus pensée comme une séparation opérée par le soi, mais comme une brèche dont l'« encrevassement », la *Zerklüftung* comme dit Heidegger dans les *Beiträge*³, et donc le liant, est incarné par l'ipséité elle-même. Dans le soi, l'être apparaît comme la nuit du non-étant ; cette différence d'avec tout étant est une initiative et un acte de l'être même qui, et c'est là ce que Heidegger appelle le Pli, produit un étant dont simultanément il s'écarte : l'être est un même acte de laisser être de l'étant et de retrait de soi. La différence ontologique est donc le se-différencier de l'être qui se fait ressortir comme nuit dans laquelle l'étant est immergé ; l'étant se voit ainsi pensé comme la trace du retrait de l'être. C'est donc l'occultation qui régit l'étant en totalité ; le dévoilement provient du voilement, quelque chose n'apparaît qu'au sein d'une obscurité avec laquelle il contraste et qui doit bien pourtant être considérée comme sa source – manière toujours plus précise de dire comment tout étant présent se tient dans le mystère de sa propre présence.

Ainsi, *la clarté, parce qu'elle procède de l'obscurité, est une certaine manière pour cette obscurité de se faire venir au jour, et de se proposer à la pensée tout en demeurant obscure*. En produisant l'étant, l'être se fait en même temps ressortir comme

1. GA 55, p. 175.

2. GA 7, p. 246 ; EC, p. 291.

3. GA 65, p. 244.

non-étant, comme espace permettant à l'étant de rayonner et qui n'est pas lui-même de l'étant. L'être fait ainsi apparaître pour la pensée le pli de l'étant et de l'être ; il s'arrache lui-même à l'étant qu'il laisse être en manifestant son propre retrait par cette arche de la nuit dont nous comprenons de plus en plus la richesse encore inexplorée – « arche toute secrète et pourtant si prochaine »¹. L'être fait toujours apparaître pour la pensée un étant dans son énigme, un présent dans son *il y a*, un étant surgi au milieu de ce vide qui se donne comme l'envers dont l'endroit est le mystère de gratuité et d'opulence d'une pure donation : car « *l'être est le comble de la vacuité en même temps que la profusion* »². Pour le soi, tout apparaît comme baignant dans la λήθη, tout étant n'est un étant que parce que le soi passe derrière cet étant, se tient au-delà de lui pour lui laisser l'espace nécessaire à la phénoménalisation, pour pouvoir profiler la contrée de son apparition et déterminer l'espace en qui se manifesteront les contours de cet étant, les limites en lesquelles cet étant est l'étant qu'il est. En un même acte se donne, dans le soi, *la limite* et *l'illimité* qui rend possible le dessin de cette limite. « Pourrions-nous seulement voir, éprouver le jour en tant que jour, s'il n'y avait point de nuit ! »³. La nuit de l'être rend visible la clarté dérivée propre au district de l'étant ; la nuit est l'espace du jour.

Ainsi, la clarté est régie par l'obscurité, non seulement parce qu'elle puise en celle-ci ce qu'elle est, sa condition d'apparition, son espace de rayonnement, la clarté sortant toujours d'une obscurité et émergeant à partir d'elle – comme l'éclair jaillit d'un ciel nocturne, un ciel qui paraît vide et qui est pourtant chargé d'énergies invisibles, un ciel dont le silence bourdonne –, mais également parce qu'elle est un certain mode d'apparition de l'obscurité elle-même : *en se retirant au profit de la clarté qui l'éclipse, l'obscur se dispense comme obscur*. « Se retirer, demeurer en retrait, en un mot la Λήθη, appartient à l'Αλήθεια, non comme simple adjonction, pas non plus comme l'ombre appartient à la lumière, mais comme le cœur même de l'Αλήθεια »⁴.

On passe par conséquent de la compréhension dérivée à la pensée originaire selon le chemin suivant et en trois points. 1) *Le dévoilé est*

1. VALÉRY, *La Jeune Parque*, in *Œuvres I*, p. 110.

2. GA 51, p. 60.

3. GA 6.1, p. 413 ; N I, p. 357.

4. Q III et IV, p. 403.

arraché à l'occultation, processus qui a pour corrélat l'interprétation de l'être comme de ce qui est refoulé par l'étant, un étant qui finirait en quelque sorte par dominer l'être ; cette tendance interprétative (dont nous avons souligné le lien avec un classique platonisme), à cause du primat de l'étant qu'elle fait sienne, entraîne la pensée à la dérive et aboutit à la métaphysique ; celle-ci est elle-même directement issue de cette pensée du commencement pour qui la vérité est arrachement au voilement, de cette pensée qui veut depuis toujours rejeter l'insolence de la prépotence de l'occultation fondamentale – ne comprenant pas que la capacité même de ressentir cette insolence lui est donnée par l'être lui-même qui veut faire apparaître son retrait et qui se donne pour cela un soi ressentant ce retrait dans le contraste et par l'angoisse. 2) Mais en cet arrachement à l'occultation, c'est l'occultation même qui tout autant se manifeste – vérité dont la mise en évidence correspond à l'aspect constamment historial de la pensée heideggerienne : Heidegger s'attache à pratiquer le pas en arrière permettant la désobstruction de cette occultation initiale qui ne peut manquer de filtrer à travers l'apparu qu'elle infiltre et d'apparaître, à une pensée méditant l'impensé de la métaphysique, comme voilement conditionnant mais se voilant au cœur de ce qu'il dévoile. 3) L'occultation, étant ce dont tout provient, doit donc être pensée en ses dernières conséquences comme condition inapparente (par définition) d'apparition de tout dévoilé.

Ainsi, dans le dévoilement de l'étant à partir de l'être, l'être se fait lui-même apparaître en contraste avec la clarté de l'étant, comme la nuit prépotente et omnirégnante dont tout émerge. Le passage du nihilisme à la pensée de l'être survient quand le néant de tout étant est vu comme le mystérieux et invisible paysage qui conditionne la venue au jour de tout étant, quand la nuit absolue qui englobe toute réalité cesse d'être regardée comme négative et paraît comme source positive et voilée de l'infinie richesse de l'étant, quand l'espace vide dans lequel l'étant se tient suspendu est compris comme l'être même en son retrait. Ce retrait est alors compris comme un appel par la pensée entendant au cœur de ce monde une voix la rappelant à elle-même. Cette voix est exigeante, certes, mais si elle n'était pas en quelque façon semblable à nous ou quelque chose de nous, et ainsi nécessairement amicale malgré tout, elle ne pourrait nous parvenir. Cette voix d'ombre, nous ne pourrions parvenir à lui dire un jour, comme Baudelaire : « Je vais me coucher

sur le dos / Et me rouler dans vos rideaux, / Ô rafraîchissantes ténèbres ! »¹. La communication du soi et de la λήθη n'est possible que parce que le soi possède la même consistance que la λήθη et garde quelque chose de celle-ci. Le semblable connaît le semblable et co-naît au semblable. L'angoisse née de la relation à la nuit figure la prévenance d'une bienveillance impensée.

Ce dévoilement dont le voilement constitue l'essence, cette obscurité qui tient en soi une richesse et des possibilités infinies de déploiement, régit l'ensemble de l'étant. La nuit de l'être est une mer tenant ses richesses dans la réserve de la λήθη, et pleine de promesses de dispensation : « l'opulence en effet s'origine dans la mer »².

Le raisonnement de Heidegger est donc simple : tout révèle la nuit. La nuit, le mystère de la présence, dispose tout étant et dispose de tout étant. L'étant est une étoile inscrite dans l'espace nocturne qui l'englobe. La nuit est par conséquent l'élément originaire dont la clarté relative de l'étant est dérivée. Au sein de la nuit, une poche de lumière : c'est la « faveur (*Gunst*) de la nuit sublime » dont parle l'élégie *Pain et vin*³. La nuit est l'ouverture inapparente, et pénétrée d'une inapparente lumière, de la clarté accessible de l'étant. La donation se retire au profit du donné, ce qui signifie ceci : *ce n'est pas le donné qui éclipse la donation, mais c'est la donation qui s'éclipse elle-même dans le donné*. Cet acte de retrait qui est l'être même comme se différenciant de ce qu'il donne, Heidegger tente d'en dire l'essence dans le mot *Lichtung* que nous avons déjà rencontré et dont il convient à présent de penser la signification profonde, ainsi que la singulière « luminosité » de sa nature : quelle est en effet la teneur de lumière ou de luminosité de ce qui n'est pas *Licht*, mais *Lichtung*, c'est-à-dire acte inapparent d'éclairer, lumination voilée rendant possible toute clarté ?

Tout est régi par l'aération nocturne universelle qui donne l'espace nécessaire à la manifestation ; la nuit, comme telle, est manifestabilité. Puisque d'elle surgit quelque chose, la nuit est bel et bien productrice, ouvrante, elle est la poussée centrifuge qui permet

1. BAUDELAIRE, *La fin de la journée*, in *Les Fleurs du mal* ; *Œuvres complètes I*, p. 128.

2. HÖLDERLIN, *Andenken (Souvenir)* : « *Es beginnt nämlich der Reichtum / Im Meere* ».

3. HÖLDERLIN, cf. *Œuvres*, p. 808.

à un étant d'entrer en présence ; elle est le retrait et l'arrière-fond à partir duquel de l'espace est donné à chaque étant. Elle est un acte d'émergence, de déclosion, elle est la φύσις même, l'*ouverture* d'un ouvert, le bourdonnement initial d'où surgissent toutes les choses alors éclairées. La nuit est la lumière inapparente et illuminante d'un acte d'éclairer, une lumière qui se rencontre comme lumière seulement à travers ses effets ; jamais elle ne perce comme pure lumière car elle est *acte* d'éclaircie ou *Lichtung*, mais elle donne quelque chose d'elle-même par l'intermédiaire de ces clartés dérivées que sont les étants. La lumière est *Lichtung*, acte d'éclaircie, acte éclairant mais lui-même non éclairé ; car « l'être ne s'ouvre pas comme l'étant se découvre, ne fût-ce que parce que son ouverture précède et rend possible le découverture »¹. On constate donc que l'essence de la lumière de l'être en laquelle nous voyons les étants qui viennent à s'épanouir en elle, sans la voir elle-même ou en voyant dans la nuit son invisibilité à l'état pur, n'a rien d'une pure clarté. Et le fait même que nous puissions penser cette lumière, nous qui transcendons par-delà toutes les clartés ontiques, lui associe la constante possibilité d'être toujours au-delà de ce qu'elle donne.

Le soi a accès aux étants éclairés, il a accès à une certaine clarté en soi, et il a également accès à la nuit, véritable lumière qui lui rend tout visible bien qu'invisible. C'est dans la nuit que la clarté ontique peut apparaître et bénéficier de l'espace requis par son rayonnement ; la nuit est, chez Heidegger, la possibilisation suprême. Donner du vide, c'est donner de l'espace, et cette nuit spatialisante est l'espace vide à l'intérieur duquel une lumière peut advenir et être pensée. Michaux a pu aussi écrire : « La nuit n'est pas comme le jour. Elle a beaucoup plus de souplesse »². La lumière au sein de laquelle jouent les étants et s'ébattent les choses n'est elle-même que le résultat d'un acte d'éclaircie en lui-même voilé, en lui-même voilement, à qui il n'appartient pas de venir au jour, ou à qui il n'appartient de venir au jour que dans son voilement, comme nuit en tant que telle. L'origine de la lumière est ce sombre et nocturne acte d'éclaircie, et le terme de la progression vers le fondement s'avère ainsi comme cette nuit en elle-même possibilisante. Penser la teneur

1. GA 20, p. 97.

2. MICHAUX, *La nuit des disparitions*, in *Lointain intérieur* ; *Œuvres complètes I*, p. 615.

de lumière non ontique propre à cette nuit possibilisante de clartés, c'est comprendre que, si la lumière sourd de l'espace nocturne, ce dernier la contient en lui-même d'une manière ou d'une autre, et de manière voilée. La thèse fondamentale de Heidegger est la suivante : « L'opinion courante ne voit dans l'ombre que le défaut de clarté, sinon la négation de celle-ci. Mais, en vérité, l'ombre est le témoignage aussi patent qu'impénétrable du radieux en son retrait »¹. Seule la mise au point de cette question pourra nous livrer la place précise du soi, la teneur du domaine de son instantialité, et la fonction de sa liberté au sein de l'ouverture.

*Nous avons trois niveaux : les étants éclairés, l'ouvert et l'ouverture*² ; autrement dit ce qui est lumineux, la lumière, la source de la lumière, distinction régissant les trois niveaux de pensée que sont l'opinion, la réflexion, la méditation ou *Besinnung* ou entrée dans le *sens* (*Sinn*) de cette réflexion³ : « La perception habituelle se meut dans la partie éclairée des choses présentes [*1^{er} niveau*], elle voit ce qui brille dans la couleur, mais elle se démène dans ces miroitements et ne prête aucune attention à la lumière tranquille de cette clarté [*2^e niveau*] qui vient du [...] faire-apparaître lui-même [*3^e niveau*] »⁴. La source mystérieuse de la lumière, c'est elle qui doit être libérée en son être. Elle n'est pas une lumière, mais une *lumination*, une éclaircie ; « le plus Haut, par-delà la lumière elle-même, est le rayonnement de l'éclaircie même »⁵. Elle n'est pas *Licht* mais, dit Heidegger, *Lichtung*. Lumière et obscurité n'apparaissent qu'au sein d'un site préalablement présent, l'espace pur, domaine de toutes les régions subséquentes⁶, qui offre la possibilité au soi de pouvoir précisément penser la lumière ou l'obscurité. Si nous pensons l'être non comme ce qui est clair, mais comme ce qui éclaire, « si nous le pensons comme le pur éclaircissement, alors celui-ci n'apporte pas seulement la clarté, mais aussi et surtout l'espace libre [*das Freie*] où toutes

1. GA 5, p. 112 ; Ch., p. 146.

2. Ces trois niveaux, qui manifestent deux niveaux de voilement ou (ce qui est la même chose) de donation, seront repris sous l'angle du concept de temps dans *Zeit und Sein*, comme nous le verrons à la fin de l'ouvrage.

3. GA 7, p. 63 ; EC, p. 76.

4. *Ibid.*, p. 259 ; EC, p. 308.

5. GA 4, p. 18 ; AH, p. 22.

6. GA 7, p. 283, p. 286 ; EC, p. 333, p. 338.

choses, notamment les opposés, viennent à paraître et se déployer »¹. *Lichten*, c'est conduire chaque étant vers son espace de liberté, autrement dit lui donner son espace de présence ou encore le déployer, le *présenter*². Il y a un espace de jeu préalablement ouvert qui permet tout paraître et qui permet à la pensée de dépasser ce qu'elle pense afin de pouvoir le penser : « Un tel paraître advient nécessairement dans une certaine clarté. C'est seulement à travers cette clarté que ce qui apparaît peut se laisser voir, c'est-à-dire paraître. Mais la clarté a elle-même son repos dans une dimension d'ouverture et de liberté qu'il lui est loisible, en un lieu ou en un autre, en un temps ou en un autre, d'éclairer. La clarté joue dans l'ouvert et c'est là qu'elle lutte avec l'ombre. Là où apparaît quelque chose venant à l'encontre d'autre chose, à moins que les deux ne demeurent en vis-à-vis, et même là où, avec Hegel, ce miroitement de l'un dans l'autre devient spéculatif, là règne déjà l'ouvert d'un site, là une libre contrée est déjà en jeu. C'est seulement la contrée ouverte d'un tel site qui peut procurer, même à la démarche de la pensée spéculative, sa progression à travers ce qu'elle dépasse en le pensant »³. C'est cet acte d'ouverture, en qui se trouve tout étant qui a surgi, que Heidegger nomme *Lichtung*, et qu'il ne faut pas entendre comme le simple *Licht*, comme une simple lumière, car la *Lichtung* nomme la dimension nocturne de la lumière, la dimension invisible de son acte, de la même façon que la base d'une flamme, comme chacun peut l'observer, est obscure. La *Lichtung* est l'*obscur éclaircissement éclaircissant* : c'est ainsi qu'il est possible de traduire cette riche notion.

Le mot *Lichtung* évoque à la fois un *acte* (marqué par le suffixe *-ung*) : l'éclaircie, et un *état* : la clairière. « *Lichtung* » tente ainsi de dire l'*habitation* ekstatique dans la *vérité déployante* de l'être, dans la λήθη de l'ἀλήθεια, dans le *transcendens* dont parle déjà *Sein und Zeit*. La clairière est un espace défriché, éclairci au sens paysagiste du terme, dégagé, à l'intérieur duquel quelque chose peut être accueilli et ainsi éclairé. Établir une clairière est un acte de recul : je défriche tout en m'enfonçant de dos dans la forêt obscure ; c'est un laisser-être. Cet acte de recul est *lumination* : la contrée laissée libre, le retrait permanent, le sol qu'est ce retrait, permet à

1. *Ibid.*, p. 283 ; EC, p. 334.

2. *Ibid.*

3. ZSD, p. 71 ; Q III et IV, p. 294.

chaque chose d'avoir une place et d'être. L'état d'ouverture, en lui-même insaisissable parce que d'un autre ordre que l'étant à qui il donne place, état par essence sans cesse reculant, est l'ouverture elle-même. *Lichtung* ne dit pas seulement la lumière, mais bien plutôt la contrée rendue libre qui rend possible l'apparition de la lumière et le jeu ultérieur du clair et de l'obscur. La *Lichtung* est à la fois lumineuse et nocturne : *nocturne en son acte même d'éclairer qui n'est pas encore de la lumière, lumineuse en la lumière qu'elle produit*. Dans une forêt, la clairière est bien un espace défriché et dégagé de ses arbres (défrichement qui n'emprunte pas sa nature à celle de la lumière), qui peut pour cette raison recevoir et renvoyer la lumière. « Ce qui est *Waldlichtung*, la clairière en forêt, est éprouvé par contraste avec l'épaisseur dense de la forêt, que l'allemand plus ancien nomme *Dickung*. Le substantif *Lichtung* renvoie au verbe *lichten*. L'adjectif *licht* est le même mot que *leicht* (léger). *Etwas lichten* signifie : rendre quelque chose plus léger, le rendre ouvert et libre, par exemple dégager en un lieu la forêt, la désencombrer de ses arbres. L'espace libre qui apparaît ainsi est la *Lichtung*. Ce qui est *licht* au sens de libre et d'ouvert n'a rien de commun, ni linguistiquement ni quant à la chose qui est ici en question, avec l'adjectif *licht* qui signifie clair ou lumineux. Il faut y prendre garde pour bien comprendre la différence entre *Lichtung* et *licht*. Néanmoins, la possibilité reste maintenue d'une connexion profonde entre les deux. La lumière peut en effet visiter la *Lichtung*, la clairière, en ce qu'elle a d'ouvert, et laisser jouer en elle le clair avec l'obscur. Mais ce n'est jamais la lumière qui d'abord crée l'Oouvert de la *Lichtung* ; c'est au contraire celle-là, la lumière qui présuppose celle-ci, la *Lichtung*. L'Oouvert, cependant, n'est pas libre seulement pour la lumière et l'ombre, mais tout aussi bien pour la voix qui retentit et dont l'écho va se perdant, comme pour tout ce qui sonne et qui résonne et dont le son s'en va mourant. La *Lichtung* est clairière pour la présence et pour l'absence »¹.

Le point décisif est que le soi possède une structure qui lui permet de penser et voir également le jour et la nuit ; c'est donc qu'il est lui-même au-delà de ces deux phénomènes, puisqu'il faut être toujours au-delà d'un phénomène, aussi originaire soit-il, pour lui accorder l'espace suffisant de la manifestation. Mais comment aller au-delà du plus originaire, au-delà de la nuit à quoi aboutit la

1. *Ibid.*, p. 72 ; Q III et IV, p. 295.

démarche régressive de la phénoménologie heideggerienne ? Pouvoir penser la nuit suppose-t-il que nous nous placions au-delà d'elle ? Si tel est le cas, il y a plus originaire que la nuit, plus originaire que le plus originaire, ce qui est impossible. Il y a certes l'obscurité relative qui combat avec la clarté, elle-même relative, au sein même de la clairière ; mais il y a l'obscurité primordiale, le mystère, dont sourdent toute éclaircie et toute clairière en qui clarté et obscurité relatives se tiennent. Cette obscurité est bien le terme en deçà duquel on ne saurait remonter. Comment penser la nuit pour expliquer qu'un soi puisse s'y rapporter sans la transcender alors qu'il est nécessaire de transcender ce à quoi on se rapporte pour précisément s'y rapporter ? Comment pourrait-on transcender cette nuit primordiale et donatrice qu'on ne peut transcender puisqu'elle est elle-même la transcendance à l'état pur ?

Cette structure du soi, à savoir la possibilité de se rapporter à l'origine, place-t-elle le soi au-dessus de l'origine même ? Le soi étant d'une part inscrit dans l'être et tissé par l'être, possédant d'autre part une telle structure de rapport à cette origine au-delà de laquelle on ne saurait par définition remonter, implique la possibilité d'une origine en laquelle on puisse se tenir tout en s'y rapportant : le soi doit alors apparaître comme celui qui entend l'appel (il se tient ainsi dans l'être), dont il est la réponse (il peut se rapporter à l'être en tant que tel)¹. Il y a une dimension luminante qui donne à la clarté possibilisée puis à la nuit originaire elle-même d'apparaître au sein de l'espace de jeu dessiné par le soi. Or le soi plonge ses racines dans l'être. Quelle est alors l'essence de cet espace dans lequel le soi plonge sa pensée et par lequel la pensée même est rendue possible à tel point que l'espace possibilisant lui-même puisse être en-visagé par elle ? La pensée ne pouvant se déployer que par-delà les choses qu'elle peut ainsi placer devant elle, peut aussi se rapporter à l'être qu'elle ne peut pourtant pas transcender qui est la source de toute transcendance. Quelle est l'essence de cette *Lichtung* qui permet même une relation à elle-même comme telle, une compréhension de son espace nocturne ? Quelle doit être l'essence de l'être pour que l'être donne lieu à une compréhension d'être ?

1. Souvenons-nous des deux existentiels que sont le *Gewissen* et l'*Entschlossenheit*, c'est-à-dire l'appel et la réponse.

Traitons d'abord de la lumière en elle-même. Et remarquons ceci : la *Lichtung* ne procède pas de la lumière, c'est tout au contraire la lumière qui, pour se répandre, nécessite l'espace de la clairière. Si c'est bien la clarté qui rend possible l'apparaissant, cette clarté présuppose elle-même la contrée de son apparition, une libre contrée où elle puisse se répandre. « Briller n'est possible que si déjà de l'Ouvert est là. Le rayon de lumière n'est pas ce qui d'abord produit l'Ouvert, il ne fait que parcourir en la mesurant la clairière. C'est elle seulement qui peut donner à recevoir, en procurant à l'évidence elle-même la liberté du déploiement au sein duquel il lui est loisible d'avoir mouvement et séjour »¹. À quoi Heidegger ajoute : « Le *lumen naturale*, la lumière de la raison, ne fait que jouer dans l'Ouvert. Elle rencontre certes l'Ouvert de la clairière, elle la constitue cependant si peu qu'elle en a bien plutôt besoin pour pouvoir se répandre sur ce qui est présent dans l'Ouvert », texte qui fait directement écho à celui-ci de *Sein und Zeit* (prouvant s'il était besoin l'indéniable continuité de pensée entre deux textes espacés pourtant d'une quarantaine d'années) : « L'expression ontiquement figurée de *lumen naturale* dans l'homme ne vise rien d'autre que la structure ontologico-existentielle selon laquelle cet étant *est* de telle manière qu'il est son Là. Il est « éclairé », autrement dit : il est en lui-même éclairci *comme* être-au-monde – non point par un autre étant, mais de telle manière qu'il *est* lui-même l'éclaircie. C'est seulement pour un étant ainsi existentiellement éclairci que du sous-la-main devient accessible dans la lumière ou bien retiré dans les ténèbres. Le *Dasein* apporte nativement avec lui son Là ; privé de lui, non seulement il n'est pas factivement, mais encore il n'est absolument pas l'étant d'une telle essence »².

Traditionnellement, la lumière est considérée comme le fondement absolu et la condition de possibilité suprême. Mais Heidegger, en mettant en avant la structure existentielle du soi capable de la spatialité suffisante pour donner lieu à une compréhension de la lumière elle-même, se voit dans l'obligation de rechercher un espace transcendantal pour la manifestation de cette lumière. Il devient donc nécessaire de rechercher la condition de possibilité de la condition de possibilité elle-même. La lumière requiert à présent la détermination de son propre espace

1. *Ibid.*, p. 73 ; Q III et IV, p. 296.

2. SuZ, p. 133.

d'expansion. La thématique de la lumière est constamment présente dans la métaphysique, mais cette dernière se meut précisément au sein de la lumière et demeure en elle, refusant de se pencher sur le problème du lieu de son propre discours : elle ne s'attache donc pas au problème de la possibilité pour le soi d'élaborer une théorie de cette lumière à qui il peut se rapporter (*sich zukommen*) et donc, dans cet acte même, au-dessus de laquelle il transcende (*Zu-kunft*).

Rappelons ceci : nous avons deux degrés de voilement, qui correspondent à trois termes étagés en profondeur. Tout d'abord l'être (l'éclairement) se voile dans l'étant (l'éclairé) qui recueille toute l'attention du regard. Mais il s'agit là de la compréhension que nous avons reconnue comme dérivée ; nous savons que l'inattention à l'être provient de l'être lui-même et de la manière dont il se donne. C'est donc dans l'être même comme ἀλήθεια que se joue le voilement. La lumière même, comme acte de lustration invisible qui rend visible, possède donc en elle-même une part d'obscurité, un voilement plus profond qui est son essence même. Nous pouvons figurer cet état de choses à travers la métaphore de la *Waldlichtung*, de la clairière en forêt : à l'intérieur de la lumière présente au cœur de l'espace dégagé se trouvent les étants éclairés, les *clartés* (premier terme) ; cette *lumière* (deuxième terme) n'est elle-même possible que grâce à l'*espace sombre* (troisième terme) qui l'entoure et la pénètre. Il y a bien là *deux degrés de voilement* (et *trois niveaux*) : 1) celui de la *lumière* dans *ce* qu'elle éclaire, 2) celui de l'*obscurité* dans la lumière à qui elle donne de surgir et de s'épandre. La pensée qui progresse vers l'origine parcourt ces deux étapes : de l'étant à l'être ou de l'éclairé à l'éclaircie, puis de l'éclaircie à l'obscur – le tout constituant l'acte simultané d'une même donation. Elle voit l'interpénétration de l'acte d'éclaircie produisant la clairière et de l'obscurité, elle saisit alors qu'il y a une nuit fondamentale au sein de laquelle prend place le domaine de lumière qui nous est accessible, domaine au sein duquel également prennent place les différents « astres domestiques »¹, c'est-à-dire les différentes clartés ontiques. Et si la lumière est au cœur de l'obscurité qui l'englobe et la laisse être, c'est que l'obscur est

1. SAINT-JOHN PERSE, *Strophe*, VI, in *Amers* ; *Œuvres complètes*, p. 310 : « pour nous le libre lieu de mer, non ce versant de l'homme usuel aveuglé d'astres domestiques ».

lui-même source de ce que nous atteignons comme lumière. « Nuit de naissance [...] Nuit qui gît, nuit implacable »¹.

Le sens de la fameuse *Lichtung* heideggerienne est donc plus riche qu'il n'apparaît au premier abord. La *Lichtung* est un acte de lustration qui libère de la clarté, mais elle n'est pas elle-même une clarté. Son sens est d'abord celui de la libération d'une contrée, et l'acte de libération prévaut sur la contrée libérée puisqu'il est évidemment plus originaire. « Si la *Lichtung* est ce qu'elle est, ce n'est pas en raison de la clarté et de la lumière qui peuvent y luire de jour ; elle existe même de nuit. Elle vient dire : la forêt, à cet endroit, s'ouvre au marcheur »². Le débat entre le clair et l'obscur n'est pas pertinent pour saisir la dimension propre à la *Lichtung* qui elle-même dépasse le schème en lequel joue cette différence. La *Lichtung* n'est pas le clair ni l'obscur qui naît privativement de l'absence de clarté, mais l'espace de lustration au sein duquel l'alternance de jour et de nuit peut avoir (son) lieu. En outre, « *Lichtung* » ne se rattache pas pour Heidegger à *Licht* au sens de la lumière, mais au sens de l'ouverture ou, en langage forestier, du défrichement : « *Das Lichte* au sens du lumineux et *das Lichte* au sens de la *Lichtung* diffèrent non seulement quant à ce dont il s'agit, mais également quant au mot. *Lichten* veut dire : libérer en dégageant [*freimachen*], en accordant la levée d'une contrainte [*freigeben*], en affranchissant [*freilassen*] »³. La *Lichtung* est d'abord « *das Gewährniss des Freien* », l'octroi du champ libre, c'est-à-dire l'acte mystérieux d'ouverture. « *Lichten* appartient à la famille de *leicht* [léger]. *Leichtmachen* [rendre léger], *erleichtern* [alléger] quelque chose, c'est le débarrasser des résistances, l'amener dans ce qui est sans résistance, là où le champ est libre, ouvert [*ins Freie*]. *Den Anker lichten* [lever l'ancre] signifie : libérer l'ancre du fond marin qui l'enserme, et la tirer pour l'élever dans l'élément dégagé de l'eau, puis de l'air »⁴. Cet exemple confirme lui-même les trois niveaux propres au dévoilement de l'étant hors du retrait : enfoncé dans le fond inconnu de l'abîme, attaché à la nuit initiale (premier élément), il en est dégagé et accède à un deuxième élément (ici

1. MICHAUX, *Dans la nuit*, op. cit., p. 600.

2. GA 16, p. 629. *Zur Frage nach der Bestimmung der Sache des Denkens*, Erker, F. Larese und J. Janett, St. Gallen, p. 17. Trad. fse, TER, p. 25.

3. *Ibid.*

4. *Ibid.*

l'eau), correspondant à celui de l'Ouvert en général, ou de la lumière comme espace en qui quelque chose peut prendre place en sa particularité individuelle ; à partir de ce deuxième élément s'ouvre la possibilité de l'apparition à l'air libre, c'est-à-dire l'accession de l'étant à la clarté au sein de l'Ouvert surgi lui-même de l'abîme. Nous retrouvons ainsi les trois niveaux propres à l'acte du surgissement de l'étant à la clarté : au sein de ce déploiement ou de cet acte général de *Lichtung*, la clarté est le dernier niveau, le champ de lumière le niveau intermédiaire, et la Nuit l'originnaire. Ainsi, la lumière de la présence est elle-même enfoncée dans l'obscurité donatrice, et c'est la *Lichtung* (expression du premier niveau), n'étant pas elle-même caractérisée par la luminosité, qui ouvre toute lumière de présence (deuxième niveau) en qui se tiendra tout présent (troisième niveau). « La présence elle-même est vouée à la *Lichtung* au sens de l'octroi du champ libre »¹. La philosophie s'arrête traditionnellement à la prise en compte du deuxième niveau, elle se meut dans l'Ouvert, mais elle « néglige de considérer d'où cette lumière exceptionnelle est donnée, à quoi elle appartient dans son être »². C'est cette ultime rétrocession, jugée encore inaccomplie, qui est ce que la pensée heideggerienne se propose de mettre en œuvre. L'Ouvert propre à la φύσις est lui-même relatif et plonge ses racines dans un sol d'immensité obscure. Il arrive ainsi à Heidegger de relativiser la portée de l'éclosion phusique afin de mettre en relief l'acte même de phénoménalisation par lequel elle est portée pour être elle-même éclosion : « ce que φύσις désigne : ce qui paraît de soi-même dans la limite qui est à chaque fois la sienne, et qui a dans cette limite son séjour »³. L'Ouvert est en vérité une clairière limitée, relativisée, puisque portée par un acte d'éclaircie primordial. Cet acte d'éclaircie, c'est lui qui, gratuité pure et déroutante, est dit constituer un abîme, un *Ab-grund* ; la clairière prend place dans la forêt sombre et l'être comme *Ab-grund* est ainsi « le gouffre de cet entre-deux éclairé »⁴.

Ainsi, quelle est la teneur originnaire ou « exceptionnelle » de la

1. *Ibid.*

2. *La provenance de l'art et la destination de la pensée*, in *Cahier de l'Herne*, p. 86.

3. *Ibid.*

4. GA 66, p. 99 : « *Das Seyn ist der Ab-grund, die Kluft des gelichteten Inzwischen* ».

lumière au sein de laquelle l'étant vient occuper la place de son lieu propre et de sa vie présente ? Quel est le statut propre de l'Ouvert lui-même par rapport à l'acte même qui ouvre ? L'Ouvert est-il lui-même, en tant qu'intermédiaire, de l'ordre de l'être ou de l'ordre de l'étant ? « La question qui se pose est : qu'est-ce qui se libère [*lichtet sich*] par la *Lichtung* délivrant la présence elle-même en tant que telle ? »¹. Cette question est déjà la réponse : si la *Lichtung* est l'ouverture par où quelque chose vient à l'Ouvert, si la *Lichtung* délivre la présence elle-même, le propre de l'Ouvert ainsi ouvert est de se trouver du côté du donné, c'est-à-dire de l'étant. C'est la raison pour laquelle il semble inexact de traduire *Lichtung* par « clairière » ou de lui donner une connotation lumineuse, car la clairière est précisément l'état de ce qui est ouvert par un acte autre que lui-même, et qui est précisément cette *Lichtung* dont Heidegger dit qu'elle n'a rien à voir conceptuellement et étymologiquement avec la lumière, et qu'elle appartient au lexique de l'acte de délivrer, de libérer, c'est-à-dire de donner. « La « clairière en forêt » : cela vise une place *libre* d'arbres qui *libère* le passage, libère une trouée pour le regard. *Éclaircir* signifie donc libérer, rendre libre. Puis, la lumière éclaire alors »². La lumière est une dimension de cet Ouvert jailli de l'acte de dévoilement, mais elle n'en est pas le fondement. Pour libérer un étant du voilement, l'être dégage un espace de liberté, l'Ouvert éclairé et pour cela lumineux mais de manière dérivée. Plutôt que « clairière », la *Lichtung* est l'éclaircie ou l'acte d'éclaircir, elle est la *lumination en elle-même obscure, sombre en son acte*, par laquelle le champ d'apparition ou de présence est lui-même ouvert pour accueillir un étant-présent. « La *Lichtung* de l'être est le déploiement essentiel qui lui est propre, et l'être se tourne [vers le soi] dans l'obscur »³. Heidegger explique lui-même, en filant la métaphore forestière, que la *Lichtung* ne correspond pas à la clairière, c'est-à-dire à l'Ouvert, mais à l'épaisse et mystérieuse forêt au milieu de laquelle surgit inexplicablement cet espace de liberté pour l'apparaître – de même que l'étant apparaît inexplicablement au milieu de l'être à la faveur d'un acte énigmatique de donation. Par rapport à la forêt qui l'entoure, et qui représente l'originare, la clairière n'est qu'un donné, un

1. GA 16, p. 629.

2. GA 34, p. 59.

3. GA 66, p. 100.

étant-présent au milieu de la mystérieuse présence du bois : « La clairière n'est elle-même qu'un étant-présent dans la présence de la forêt »¹. Cette présence elle-même n'est pas en l'état l'élément dernier ; elle ne l'est qu'à partir du moment où la pensée l'a prise en garde afin que cette présence elle-même apparaisse en son mystère. La présence se redoublant dans la pensée, autrement dit la présence apparaissant en tant que telle, la présence en son phénomène propre, se donne comme le mystère qui accorde présence et présent. La prise en considération de la pensée, la prise en compte de la présence, au sein de la présence même, du *Da-sein* en qui la présence comme telle trouve précisément son *Da*, révèle une dimension spécifique de cette présence : elle n'est pas simplement présence, mais présence apparaissant et apparaissant précisément comme ce qui se donne mystérieusement à apparaître dans et comme un *Da-sein*. Dans le *Dasein*, la *Lichtung* elle-même, l'ouverture ou la lustration qu'est l'être, vient à paraître : *Sein und Zeit* notait déjà que « le *Dasein* est lui-même la *Lichtung* »². Cette dimension révélée par l'ouverture du soi au sein de la présence élève la présence en un autre lieu qu'elle-même, elle l'élève au redoublement de sa propre présence, soit à l'apparition du mystère de son propre « il y a ». Toutefois, la présence n'est-elle pas déjà l'ultime « il y a » ? En un sens oui, mais essentiellement non, puisque ce « il y a » se donne comme tel à l'apparaître dans le *Da-sein*, et que cet

1. GA 16, p. 629.

2. SuZ, § 28, p. 133. Heidegger note toutefois que l'analytique existentielle n'a pas encore les armes pour pénétrer au cœur du déploiement propre de la *Lichtung*, ce qui est compréhensible puisqu'une telle pénétration dans l'être ne peut avoir lieu qu'au plus fort de la *Kehre* dont *Sein und Zeit* est certes déjà une étape, mais non l'aboutissement (cf. ce que nous avons montré dans l'introduction de cette seconde section). Ainsi Heidegger note-t-il la reprise nécessaire du *Dasein* dans la *Lichtung*, à l'inverse de ce qu'aurait pu faire entendre l'imprécision du § 28 de SuZ sur ce point, à savoir que le *Dasein* serait producteur de la *Lichtung* (interprétation qui demeure toutefois impossible sur la base du § 28, où il est écrit que le *Dasein* qui est lui-même éclaircie, est lui-même éclairci (cf. p. 133), le *Dasein* apparaissant ainsi d'emblée comme le transmetteur de la *Lichtung* et non comme sa source). *Zur Frage nach der Bestimmung der Sache des Denkens* mentionne ainsi : « Le *Dasein* est la *Lichtung* pour la présence même en tant que telle et ne l'est en même temps pas du tout, dans la mesure où c'est d'abord la *Lichtung* qui déploie le *Dasein*, c'est-à-dire qui l'avère comme cet « être-le-là » [*Da-sein*] qu'il est. L'analytique du *Dasein* ne parvient pas encore à ce qui est le propre de la *Lichtung*, et pas du tout jusqu'au domaine auquel la *Lichtung*, à son tour, appartient » (GA 16, p. 630).

apparaître est celui de l'énigme qu'il y ait un tel « il y a » : pourquoi la présence est-elle elle-même là, pourquoi la donation donne-t-elle ? Ce sera le propos précis de *Zeit und Sein* et sa problématique propre : la question de la présence de la présence, et corrélativement celle du soi par lequel, dans lequel et à travers la présence elle-même problématique duquel « la présence même en tant que telle est devenue digne de question »¹. La présence apparaît donc non pas seulement comme présence, mais comme présence apparaissant, et une présence brute qui apparaît correspond à l'émergence d'un mystère et d'une question, provoque le heurt de la pensée à l'énigme de la gratuité de la donation. La présence révélée comme telle n'est donc pas seulement présence, mais mystère, espace sans fond pour la pensée ; en tant que *Lichtung*, en tant que donation pure ou lustration gratuite, elle n'est finalement ni présent, ni présence. « La *Lichtung*, en tant qu'accord du champ libre pour la présence et le séjour de l'étant-présent², n'est ni un étant-présent, ni quelque chose de propre à la présence. Mais la *Lichtung*, ainsi que ce qu'elle libère [*lichtet*], reste quelque chose qui concerne la pensée aussitôt que l'atteint la question de ce dont il retourne avec la présence elle-même en tant que telle »³.

Nous devons donc approcher la nuit en tant que telle pour saisir l'espace de naissance et le point de diffusion de la lumière qui donne toute clarté. Le voilement conditionne tout dévoilement. Mais nous connaissons le problème suivant : nous avons accès à cette nuit possibilisatrice puisque notre pensée s'y rapporte, et pourtant on ne peut transcender par-delà l'origine et la source de toute transcendance. Nous avons accès à une certaine clarté et à une certaine obscurité : nous transcendons par-delà la lumière, mais on ne peut pas dire la même chose au sujet de la nocturne donation. Il faut également noter que la lumière et la nuit ne peuvent apparaître que l'un par rapport à l'autre : ils sont interdépendants et s'entre-appartiennent au sein d'un même acte de *Lichtung* – lumière et nuit qu'il ne faut pas confondre avec les différents degrés de luminosité des

1. Selon les termes de *Zur Frage nach der Bestimmung der Sache des Denkens*, GA 16, p. 632. Trad. fse, p. 26.

2. Nous reconnaissons les trois niveaux du déploiement de l'être : *Lichtung*, présence, étant-présent ; ou : forêt, clairière, étant au sein de la clairière ; ou : nuit, lumière, clarté.

3. GA 16, p. 629.

étants qui se tiennent au cœur de la *Lichtung*, échelle de luminosité qui va du clair à l'obscur. Il y a un jeu ontique du clair et de l'obscur, un chassé-croisé que nous connaissons bien ; il y a plus fondamentalement un jeu ontologique de la lumière et de la nuit, un jeu où chacun ne suit pas l'autre mais où les deux s'entre-appartiennent dans l'acte d'une même *Lichtung*.

Le soi peut se rapporter à la nuit et à cette *Lichtung aux deux faces* : nocturne en son agir (*éclaircie*), diurne en son produit (*clairière*). Dans la *Lichtung*, l'élément obscur domine puisqu'il est source ; d'autre part, le domaine de lumière ainsi produit possède une part d'obscurité puisque notre œil ne l'aperçoit pas qui reste rivé aux clartés ontiques sans se rapporter à ce domaine de possibilité qu'est la lumière pure et sans apercevoir ce qui s'offre d'abord à ses regards. Après avoir reconnu cette lumière d'abord inaperçue, le soi se rapporte à la nuit elle-même. Nous nous trouvons donc devant la nécessité de demander comment et selon quelle « lumière » la nuit peut bien nous apparaître si elle transcende et possibilise la lumière elle-même ; *comment penser que la lumière soit rendue possible par la nuit, et que la nuit, en tant qu'elle apparaît au soi, puisse être rendue visible elle-même ?* Est-il spéculativement conséquent d'affirmer, comme on le fait parfois, que la nuit est rendue visible par le jour que précisément elle génère... Il y a une certaine forme de contribution de la clarté à l'apparition de la nuit, puisque celle-ci est visible par contraste ; mais cela ne permet pas de penser ce qui fonde le fait que la nuit peut apparaître pour un soi, car s'il est vrai que la nuit est visible par contraste avec le jour, de même que l'obscurité qui entoure la clairière forestière baignée de lumière est visible par contraste avec cette lumière, le fait que nous puissions nous tourner vers l'autre de la lumière d'où la lumière émerge, cela ne saurait en aucun cas être lié à cette lumière. Nous ne pouvons connaître l'être que parce que nous ne sommes pas réduits à l'étant en totalité ; de même, si nous pouvons penser la nuit, c'est que cette nuit possède en elle une forme inédite de lumière et quelque élément qui nous appelle, c'est qu'elle s'adresse elle-même à nous, qu'en elle quelque chose nous regarde. Par contraste, le jour peut rappeler à la nuit mais non produire la nuit comme telle. Au contraire et dans le cas qui nous occupe, le contraste ne fait pas autre chose que désigner la nuit comme prépotente.

Par cette méditation sur la nuit, nous ne sommes nullement en train d'extrapoler ni de donner une interprétation personnelle de la pensée heideggerienne. Il n'en est aucunement besoin puisque tout cela est résumé par Heidegger lui-même en cet admirable passage : **« L'obscur se tient séparé des ténèbres, simple et complète absence de lumière. L'obscur est le séjour secret du clair. L'obscur garde le clair auprès de lui. Celui-ci fait partie de celui-là. C'est pourquoi l'obscur possède sa propre limpidité »**¹. La nuit n'est pas la ténèbre, « Et notre nourriture dans la nuit n'est point nourriture de ténèbres, ni notre breuvage, dans la nuit, n'est boisson de citerne », écrit Saint-John Perse². « Assurément la nuit est obscure, mais l'obscur n'est pas nécessairement ténèbre »³. La nuit est nourricière, pleine d'une lumière qui n'est pas celle à laquelle nos yeux diurnes sont accoutumés ; elle est « giboyeuse » dit aussi René Char, empourprée d'un inconnu de richesses à peine soupçonnées mais qui, lorsqu'elles sont pressenties, attirent l'œil vers la part nocturne qui diffuse les clartés auxquelles il a lui-même mystérieusement mais assurément accès. La nuit est bleu marine, et non pas réductivement noire ; en elle, une part de lumière inconnue et primordiale : « J'ai vu s'ouvrir la nuit première et tout son bleu de perle vraie », écrit Saint-John Perse⁴. De même pour Heidegger, cette nuit est un agir caché, elle est ainsi poétiquement évoquée par une « gerbe de bleuets », un « bleu gibier », ou la discrétion pourtant agissante en profondeur d'un « gibier timide »⁵. La méditation sur la nuit est pour Heidegger d'une importance capitale, qui y reconnaît la source même à laquelle puise sa propre pensée, attentive aux bruissements propres à l'origine cachée dont nos ontiques luminaires émanent. « Ce que nous appelons habituellement la nuit, n'est qu'une pâle et vide réplique de ce que la nuit est en vérité »⁶.

La nuit n'est pas la ténèbre, elle est ce qui, se tournant vers nous et nous destinant ainsi une forme de lumière, chasse du monde toute perspective de ténèbre ; il n'y a pas de ténèbre essentielle, il n'y a

1. GA 79, p. 93 ; *Principes de la pensée*, in *Cahier de l'Herne*, p. 79.

2. Cf. *Amers*.

3. GA 12, p. 39-40 ; AP, p. 47.

4. SAINT-JOHN PERSE, *Strophe*, in *Amers* ; *Œuvres complètes*, p. 343.

5. GA 12, p. 40 ; AP, p. 47.

6. *Ibid.*, p. 44 ; AP, p. 52.

pas de ténèbres autres que les ténèbres qui sont le lot des petites clartés quotidiennes que nous aimons tant consommer et dont la profusion impensée les montre s'affalant les unes sur les autres, et provoquant un assombrissement du monde qui, pour Heidegger, n'atteint toutefois jamais la lumière propre à l'être¹. Le monde de Heidegger est un monde sans ténèbre autre que celle que le *Dasein* non propre (*uneigentlich*) transmet par son agitation loin de la prise en charge et de la pensée de son origine. Comme si sa nuit était la nuit pascalle, cette « bienheureuse nuit de vérité » triomphant de la ténèbre, la pensée de l'être habite en l'être comme en une nuit salvatrice dans l'assomption de la proximité de laquelle la douleur, sans se refuser et en accomplissant l'intégrale traversée de sa propre angoisse, débouche sur une gloire cachée dont la pensée témoigne. La pensée existe ses *Ölbergstunden*, ses « heures gethsémaniennes » au terme desquelles, investi du sens de donation du secret de l'être, le soi parvient à se penser porté par l'exigence d'une grâce brûlante pour n'être pas facile comme une chose, mais seulement simple comme une insaisissable éclosion. Le jeune Heidegger écrivait ainsi : « Heures gethsémaniennes de ma vie : / Dans la sombre lueur / Indécisions découragées / Vous m'avez souvent regardé. / Pleurant, j'appelais : jamais en vain. / Mon jeune être / S'est, las de sa plainte, / Confié seulement à l'ange nommé « Grâce » »². La pensée possède la grâce au sein même du calvaire que la proximité de la « sombre lueur » lui fait subir. Au cœur de la nuit se dit à la pensée une parole, la Parole qu'est nécessairement une nuit dont on sait qu'elle s'adresse au soi à travers l'angoisse, et dont on sait donc que, *s'adressant*, elle cherche à faire partager quelque chose. La lumière nocturne de l'être doit être pensée en son sens destinal, la nuit possède sa dimension de lumière propre. Le sans-fond qui se destine au soi veut lui apprendre la paix de la gratuité d'abord effrayante du pur don. Un tel apprentissage parvient à la pensée de la grâce (ou de la gratuité) présente dans tout vertige particulier comme le motif secret du vertige universel par

1. GA 13, p. 76 : « *Die Verdüsterung der Welt erreicht nie das Licht des Seyns* ».

2. *Les heures du Mont des Oliviers (Ölbergstunden)*, in GA 13, p. 6 : « *Ölbergstunden meines Lebens : / im düstern Schein / mutlosen Zagens / habt ihr mich oft geschaut. / Weinend rief ich : nie vergebens. / Mein junges Sein / hat müd des Klagens / dem Engel « Gnade » nur vertraut* ».

lequel l'étant en totalité glisse dans ce sans-fond qui est l'envers de la donation nue.

Le bref texte de 1933, intitulé *Schöpferische Landschaft : Warum bleiben wir in der Provinz ?*¹, nous livre les motifs, aussi intimes que spéculatifs, d'un attachement dont les fruits sont clairement établis. L'habitation du penseur dans la montagne est la garantie d'une accession aux vibrations propres à la nuit. La montagne est le domaine où, élevés, nous parvenons au sommet non pas dans le but de nous hisser par-delà l'étant pour en prendre une mesure panoramique, cet étant n'étant que « le lumineux, le modeste faste des prairies en fleurs »², mais où « là-haut » (*dort oben*) devient possible de porter notre écoute auprès du « bruissement du ruisseau de montagne dans la vaste nuit d'automne »³. S'élever vers les sommets montagneux est habituellement une recherche de la lumière : la démarche heideggerienne possède cette singularité de s'élever vers les hauteurs uniquement dans le but d'y trouver la nuit et de s'y découvrir à la lumière de cette nuit. La hauteur montagnieuse nous ouvre la possibilité du silence essentiel où le silence suressentiel laisse poindre et affleurer sa teneur. En montagne, on accorde à ce silence les moyens de libération nécessaire afin que, vérité agissante ou séductrice au sens profond de l'expression, il envoie au soi de quoi se quitter pour se faire gagner par son origine propre. Au contact de la nuit, la source destinale révèle l'essentialité de ses consistances fluviales coulant à l'intérieur de l'ipséité et, dynamiques d'éclosion, lui prononçant son fond propre : « Je touchais à la nuit pure, / Je ne savais plus mourir, / Car un fleuve sans coupure / Me semblait me parcourir... »⁴. Le temps de la nuit est le temps de la pensée ; élevé au-dessus du monde, le penseur ne vit pas cette solitude comme un hautain et romantique isolement, mais comme le placement de la pensée au cœur de l'ailleurs à partir de quoi toutes choses se destinent nouvelles et, à l'esprit pèlerin dans l'espace d'immensité du Simple, se déploient progressivement dans leur teneur d'essence⁵. « Les citadins sont souvent surpris de

1. Traduit dans *Écrits politiques*, Gallimard, p. 149-153.

2. GA 13, p. 9 : « *die leuchtende, schlichte Pracht der blühenden Matten* ».

3. *Ibid.*, p. 9-10 : « *das Rauschen des Bergbaches in der weiten Herbstnacht* ».

4. VALÉRY, *Poésie*, in *Charmes* ; *Œuvres I*, p. 119.

5. GA 12, p. 57 ; AP, p. 63 : « La solitude n'esseule pas dans la dispersion, à quoi est livré ce qui n'est que déréluction pure. La solitude porte l'âme au-devant de l'Unique, la rassemble en l'Un, et la confie à sa pérégrination dans l'essentiel ».

me voir rester si longtemps, si monotónement isolé parmi les paysans, au milieu des montagnes. Mais ce n'est pas être isolé ! Il s'agit bien plutôt de solitude. Dans les grandes villes, l'être-homme peut à la vérité facilement être isolé à un point qu'il n'est guère possible d'atteindre ailleurs. Mais il ne peut jamais y être seul. Car la solitude a cette puissance qui n'est qu'à elle, celle de ne pas nous isoler, mais au contraire de libérer l'existence entière en la lançant au sein de l'ampleur toute proche que déploie l'essence de toutes choses »¹. Placé lui-même au cœur de ce qui est au cœur de tout étant et de toute clarté, se rendant le familier du « bonjour des simples »² (ce jour qui rend le jour à sa simplicité et permet ainsi l'appréhension de son essentiel), le penseur se met en position de recevoir le secret de lumière insue dont la nuit est l'aspect premier qui demande à l'écoute attentive de savoir y discerner progressivement sa clarté propre et inconnue. La pensée éclôt à elle-même à proximité des perspectives de parole données par la nuit ; affronter les tempêtes dont cette dernière est pénétrée, est une étape nécessaire à la mobilisation du questionnement essentiel, qui seul a une chance, après avoir « erré grandement », de « penser grandement »³. La pensée vit son expérience dans la nuit ; si « nous ne parvenons jamais à des pensées » puisque « ce sont elles qui viennent à nous »⁴, il nous faut nous mettre en situation de les recevoir, et c'est la nuit qui, rappelant la pensée autour de sa capacité d'accueil, dispensera peu à peu, à travers les douleurs, les sonorités d'une parole originaire et pacifiante. « Quel homme, aussi longtemps qu'il fuit la tristesse, pourrait être jamais touché par un souffle vivifiant. / La douleur dispense sa force de guérison, là où celle-ci est le moins soupçonnée »⁵ ; et où la lumière salvatrice est-elle le moins soupçonnée si ce n'est dans ce qui, pour être le lieu du non-lieu propre à l'avoir-lieu et le site de ses richesses invisibles à l'œil qui n'est pas nu, paraît être son antithèse : la nuit. Dans le

1. GA 13, p. 11.

2. CHAR, *Tu as bien fait de partir*, Arthur Rimbaud !, in *Fureur et mystère ; Œuvres complètes*, p. 275.

3. GA 13, p. 81 ; Q III et IV, p. 31 : « *Wer gross denkt, muss gross irren* ».

4. *Ibid.*, p. 78 ; Q III et IV, p. 25 : « *Wir kommen nie zu Gedanken. / Sie kommen zu uns* ».

5. *Ibid.*, p. 79 ; Q III et IV, p. 27 : « *Wen könnte, solange er die Traurigkeit meiden will, je die Ermunterung durchwehen ? / Der Schmerz verschenkt seine Heilkraft dort, wo wir sie nicht vermuten* ».

silence parfois tonitruant ou tempétueux de la nuit, « la pensée demeure exposée au souffle de la Chose »¹. L'épreuve de la nuit ouvre la possibilité d'un souffle ; le souffle de la tempête s'ouvre à la pensée endurente comme le caractère inédit de la générosité de cet être qui, retraits essentiels, s'efface de manière d'abord effrayante à force de donner et de se donner. « Lorsque dans la profonde nuit d'hiver une tempête de neige se déchaîne et fait rage autour du chalet qu'elle ébranle, que tout se recouvre et est enseveli, alors il est grand temps de philosopher. Poser les questions doit alors devenir quelque chose de simple et d'essentiel. L'élaboration de chaque pensée ne peut plus se faire que de façon tranchante et aiguë. La peine pour donner son empreinte à la parole est comme la résistance des grands sapins à la tempête »². La pensée, opiniâtrement voisine de la nuit de la lumineuse lumière de l'être, se laissant parcourir par la lumière propre de ses abîmes, peut se dire à elle-même : « Je sentais, à boire l'ombre, / M'envahir une clarté »³.

Cette proximité du penseur à la nuit le rend également proche de l'attente caractéristique de l'attitude poétique : habiter la nuit est former nos yeux à sa parole et les faire revenir à la teneur de non-évidence à laquelle ils puisent d'eux-mêmes sans que nous le sachions. C'est pourquoi, « chanter et penser sont les deux troncs voisins de l'acte poétique »⁴. La pensée est-elle pour autant poésie ? Non, puisque la poésie demeure en elle-même, à formuler ce qu'elle ressent, quand la pensée cherche à prononcer ce qu'elle est comme pensée. La frontière est toutefois ténue puisque, dans la « magnificence du Simple »⁵, le caractère de la pensée est qu'elle est œuvre de poète... Mais cette sentence doit être entendue au sens fort du poème, c'est-à-dire en son sens (finalement) pensif, en son sens dégagé par la pensée : la pensée est poème ou plutôt *poème*, elle est poétique ou plutôt *poématique*, en ce sens qu'elle est le dé-couvrement le plus intense de ce qui se voile comme se voilant précisément ; elle ne brutalise pas le voilement, elle le désigne et le prend en garde, parfois par la poésie *expressis verbis*. Pensée et

1. *Ibid.*, p. 78 ; Q III et IV, p. 25 : « *Das Denken bleibt hart am Wind der Sache* ».

2. GA 13, p. 10.

3. VALÉRY, *op. cit.*

4. GA 13, p. 85 : « *Singen und Denken sind die nachbarlichen Stämme des Dichtens* ».

5. *Ibid.*, p. 79.

poème sont un même acte de mise en lumière de la nuit non pour éclairer la nuit, mais pour la rendre à elle-même comme nuit et déterminer son sens de nuit. La disposition proprement heideggerienne à la nuit, si elle est la même que celle des plus grands poètes, n'est pourtant pas située sur le même plan que l'expérience poétique puisqu'elle s'installe dans la prise en garde pensive et méditante de la signification ontologique, ou de la signification dans l'être même, de la destination de la nuit au soi. La pensée heideggerienne poursuit ainsi un chemin toujours plus complexe dont le but est de faire apparaître l'espace d'appropriation (*Ereignis*) où l'être et l'être-homme s'accordent et s'entre-appartiennent de telle sorte qu'un élément comme la pensée comme dévoilement ou *poësis* soit rendue possible. La finalité de la pensée heideggerienne est de penser la façon dont l'être se déploie pour qu'une pensée d'essence dé-voilante, ou poématique, et la parole d'une ipséité puissent émerger au cœur de cet être. Pour déterminer cette vérité de l'être, il faut demeurer auprès de la nuit afin de comprendre quelle forme de lumière elle constitue pour pouvoir ainsi s'adresser à nous, et afin de se mettre à l'écoute du sens qui fait dire au poète, d'une façon aussi authentique qu'inexpliquée : « Nuit tu es pour l'homme une nourriture plus nourrissante que le pain et le vin »¹.

Si nous avons rapport à la nuit, ce n'est pas parce que nous lui donnons plus d'espace : comment donner plus d'espace à l'Immense ? Ce n'est pas parce que nous transcendons par-delà celle-ci : comment transcender par-delà le *transcendens* à l'état pur ? La nuit est chemin vers toujours plus d'espacement, un espacement de plus en plus immense à mesure que nous nous en approchons. Or, nous approcher plus de la nuit, une fois que nous la pensons en tant que telle, ne comporte pour nous rien de nouveau : c'est toujours la nuit. Il n'y a plus de différence qualitative possible, mais seulement une possibilité de se laisser apprivoiser par l'abîme et de lui laisser nous verser peu à peu, par l'assiduité de notre méditation, la faveur de son sans-pourquoi.

Transcender par-delà la lumière nous mettait en présence d'un nouvel élément, la nuit, mais transcender par-delà la nuit ne nous fait rencontrer que de la nuit. Nous ne transcendons plus vers autre

1. PÉGUY, *Le porche du mystère de la deuxième vertu*, in *Œuvres poétiques complètes*, p. 665.

chose. Nous sommes en un élément qui sans cesse croît à mesure que nous nous y enfonçons, insaisissable et incommensurable, reculant toujours au fur et à mesure que nous approchons, mais qui également ne montre plus que soi. « Si haut que soit le site, dit Saint-John Perse, une autre mer au loin s'élève, et qui nous suit, à hauteur de front d'homme »¹. L'élasticité nocturne est abyssale. La nuit est spatialisation permanente qui nous permet d'avoir rapport à toute chose et au tout lui-même ; elle nous permet également d'avoir rapport à elle-même comme nuit, et cela non pas parce que nous la transcendons, mais parce que, dans l'espace pur est donné de prendre toujours plus de champ et de reculer pour prendre conscience de l'espace en question. La nuit nous permet de nous rapporter à tout, y compris à elle-même, et pourtant elle ne nous fait plus aller au-delà d'elle pour nous apparaître, car nous nous tenons dans l'ἐπέκεινα, dans la vérité ekstatique de l'être même. Grâce à l'instantialité dans la nuit, le soi est spatialisant, il laisse être, il laisse de l'espace pour une présence. Le soi est lui-même tissé de nuit, il est *simultanément* teinté du bleu sombre du *transcendens* de la nuit qui l'appelle par-delà lui-même vers son propre *et* de l'obscurité dont l'impitoyable opacité le renvoie à lui-même comme soi ; autrement dit, simultanément ouvert à l'être et ouvert à soi-même, de sorte qu'il parvienne à se prendre lui-même à la fin comme l'être-en-projet (*Entwurf*) déployé ou pro-jeté (c'est-à-dire né de l'agir d'un initial *Ent-wurf*) par le *transcendens* qu'est l'être lui-même. Empreint d'une nuit structurelle, regardant l'être et se regardant soi-même par ce contact, dans le bleu profond ou dans le noir qui en dérive, dans le bleu-et-noir de la nuit qui n'est pas ténèbre, le soi connaît son visage en propre : « Les eaux tantôt bleues, tantôt noires, montrent à l'homme son propre visage, ce sien regard à l'encontre »². La structure du soi est celle d'un « étant » qui se tient au sein de « l'azur crépusculaire du soir »³ ; l'ipsité est structurellement et ontologiquement *de* la nuit. La nuit permet au soi d'être transcendance et de rester transcendance : en cette nuit qu'il peut penser et à qui il peut se rapporter en tant que telle, le soi ne transcende pas par-delà la nuit afin de lui donner de l'espace pour qu'elle puisse apparaître ; il serait absurde de donner de l'espace à

1. SAINT-JOHN PERSE, *Chronique I*, in *Œuvres complètes*, p. 389.

2. GA 12, p. 44 ; AP, p. 52.

3. *Ibid.*, p. 45 ; AP, p. 52.

l'espace pur et de transcender la pure transcendance ; au contraire, le soi ne peut transcender que parce qu'il est toujours déjà dans la transcendance et dans l'espace de la nuit, que parce qu'il se tient depuis toujours en elle. S'il se rapporte à la nuit, c'est donc grâce à la nuit qui le précède et le fait être. Le propre d'un espace pur, c'est de donner toujours à nouveau de l'espace, et de donner l'espace qui permet à l'espace même de venir au jour.

Prenons un exemple. Imaginons un point lumineux entouré de l'obscurité d'une épaisseur de nuit ; il est le centre d'un cercle dont la circonférence peut être indéfiniment reculée. Le soi est situé sur cette incommensurable circonférence : il peut sans cesse reculer et il se rapporte au centre. Si la pensée choisit de n'habiter que dans la clarté de cette zone relative, elle se tourne vers le centre mais ne lui apparaît que de la clarté – c'est la situation de l'ipséité prise dans la préoccupation et le domaine de l'étant intramondain. Au contraire, si le soi recule suffisamment, alors la contrée éclairée lui apparaît en son entier, il ne s'y réduit plus ; le soi se situe alors à la lisière de la contrée éclairée – c'est la situation de la métaphysique dont l'attribut principal est le regard synoptique sur l'étant en totalité et qui manifeste ainsi sa constitution ontothéologique. Si le soi recule encore un peu plus, la contrée lumineuse lui apparaît au milieu de la nuit – on renoue alors avec l'étonnement premier en face de la présence de ce qui est présent. S'il recule encore, elle ne lui apparaît plus que comme un minuscule point – c'est alors le moment de la conscience de la précarité de l'étant en totalité, la fragilité de la zone de lumière se manifeste : « Dans la noirceur qui nous entoure / La lune veut faire son nid / Mais les ténèbres qui la roulent / Lui font perdre appui sur appui »¹. Et si le soi recule suffisamment, si le saut dans l'origine est complet et sans regard de regret sur l'étant qu'on laisse pour pénétrer dans l'épaisseur de la donation nue, le soi n'aperçoit même plus la zone lumineuse ; il ne se rapporte plus qu'à l'espace pur de la nuit, sans cesse situé derrière lui et qui depuis le début lui permet de rétrocéder par rapport au centre visé. Ainsi, la transcendance permet de toujours plus transcender, jusqu'à faire apparaître, loin de tout monde familier, la mondanéisation en elle-même obscure, le *transcendens* à l'état pur. Le propre du transcendant est de transcender, le transcendant est une réalité qui en elle-même est au-delà d'elle-même. Telle est la guise paradoxale de

1. SUPERVIELLE, *Derrière le silence*, in *op. cit.*, p. 279.

son essence. C'est la raison pour laquelle il appartient à son essence de manifester sa propre essence, c'est-à-dire de transcender tout en demeurant strictement en elle-même.

Par « l'élasticité de l'abîme », il est possible de se rapporter à l'abîme tout en en étant pénétré : prendre distance pour se rapporter à l'abîme, ce n'est pas transcender par-delà ce qui ne saurait être transcendé, mais au contraire s'y tenir pour pouvoir transcender. Dans l'espace pur, la pensée est sans cesse en position de spatialiser, de rétrocéder, de prendre distance pour contribuer à l'apparition de l'apparu : « L'espace est toujours là ; il coule illimité ; à peine ivre il m'emporte, et j'avais soif encore ! », reconnaît Paul Fort¹. Et lorsque la pensée se rapporte au transcendant lui-même, ce dernier étant en lui-même au-delà de lui-même, elle ne le dépasse pas mais bénéficie de l'espace de recul que sa proximité au transcendant lui accorde. Le soi est face à l'être et dans l'être ; c'est ce que rend possible le pur lointain propre au sans-fond de l'être. L'abîme a une telle ampleur et une telle transparence d'ampleur qu'il donne de cette manière la possibilité pour une réflexivité vis-à-vis de l'étant, mais aussi vis-à-vis de lui-même comme tel. Heidegger évoque ainsi l'« ampleur du lointain » et « la pure transparence de cette ampleur »². L'être donne à la pensée de pouvoir se rapporter à lui bien qu'elle ne le puisse transcender : par son im-mensité, il produit une faculté de rétrocession illimitée qui fait apparaître, par transcendance, l'étant en totalité et, par instantialité dans le transcendant, l'être lui-même. La proximité de l'être et du soi rend possible un rapport du soi à l'être sans qu'il y ait transcendance. La structure du soi bénéficie du néantir qui est l'essence même de l'être. Que de la *compénétration* naisse un *rapport* demeure toutefois encore une question : pour que cela soit possible, il faut qu'il y ait dans l'être un élément qui soit lui-même éclairant, car *si néantir suffit à faire apparaître l'étant, il faut qu'il y ait dans le néantissement lui-même, dans le transcendent à l'état pur, une façon de lumière afin que l'obscur puisse se manifester à partir de lui-même*. Bref, si c'est bien par l'instancialité du soi dans l'être comme *transcendent* que ce dernier peut venir en rapport, il faut aussi que le *transcendent* ait une consistance pour pouvoir apparaître. S'il n'était qu'un *nihil negativum*, un néant qui n'est rien, il

1. P. FORT, *La grande ivresse*, in *Ballades françaises*, Flammarion, 1963.

2. GA 39, p. 237.

ne pourrait y avoir manifestation de ce néant – car comment le pur rien pourrait-il en toute rigueur apparaître... –, la nuit n'aurait pas de poids en nos vies, il n'y aurait aucune possibilité pour l'angoisse et nous ne poserions pas la question de l'être. Or, il est un fait que le il y a nous interloque, que l'angoisse existe, que le monde nous est énigme.

Dans le soi qui le pense, l'espace produit sa propre venue au jour ; il la produit afin que le soi fasse apparaître le retrait qui laisse être toute clarté. La nuit produit une lumière qui l'éclaire en retour comme nuit : cela est possible non pas parce que la clarté produite fait ressortir ce qui la produit – ce qui reviendrait à expliquer inconsciemment l'origine par ce qu'elle produit –, mais parce que la nuit est en elle-même une lumière d'une autre espèce que la lumière qui est accessible au soi. Sinon, si seule la lumière produite éclairait en retour la nuit, si le dérivé éclairait l'originnaire qui, par le fait même, en deviendrait contradictoirement dépendant, cette nuit n'aurait pas la consistance ni le minimum d'épaisseur nécessaires à une manifestation, elle ne serait qu'un *nihil* sans teneur et sans agir, ce que l'existentialité du *Dasein* nous a prouvé être impossible. Si la nuit ne possédait pas sa propre dimension lumineuse – une dimension que nous ne connaissons pas encore et qu'il s'agit de déterminer – il deviendrait impossible qu'un soi pût entretenir une relation de face-à-face avec elle, impossible que cette nuit nous apparût comme telle. Il serait également impossible, à un niveau plus secondaire, de nous rapporter à la lumière comme telle, car aucun principe ne nous permettrait de transcender par-delà celle-ci. L'éclairement produit et fournit lui-même une lumière accessible, une clairière, mais celle-ci n'est accessible que parce que le soi la dépasse et que la nuit constitue pour lui une forme de lumière inapparaissante capable d'éclairer la lumière accessible. La nuit doit être pensée comme une lumière invisible, obscure mais éclairante, et présente en ces aspects atténués d'elle-même que sont les clartés. Les racines de la lumière qui constitue la visibilité de notre monde plongent dans l'obscurité, cette lumière fragile vacille au sein de l'immensité nocturne, et le soi en son sommet est ancré dans le fond-sans-fond dont la noirceur dissimule une forme singulière de lumière qu'il va falloir déterminer. L'essence la plus profonde du soi trempe dans ce sans-fond dont la prépotence fait trembler l'Ouvert lumineux. C'est la conscience de cette réalité qui peut faire

dire au poète : « les cheveux tremblants de la lumière / sont parfois aussi noirs que les tiens »¹.

Nous nous trouvons donc face à une situation hautement paradoxale. La lumière au sein de la clairière ne nous est accessible que par la nuit qui l'entoure et la pénètre, lui donnant l'espace d'apparaître ; c'est donc que la nuit constitue pour nous un point de vue suprême où nous nous situons et à partir duquel nous pouvons laisser un espace de manifestation à la lumière ; or si la nuit donne un point de vue, c'est qu'elle est en elle-même une lumière d'une espèce particulière.

Si en elle nous pouvons voir, si en elle nous pouvons voir la lumière et l'obscurité, c'est qu'elle gît elle-même en deçà de la distinction lumière/obscurité, c'est qu'elle est elle-même à la fois une obscurité lumineuse, luminante, et une lumière obscure, obscurcie. Dans la nuit et comme la nuit même, agit, de manière invisible mais illuminante, une lumière qui est d'un autre ordre que la clarté qui dessine la contrée de visibilité du monde, d'un autre mode que cette clarté d'omniscience que nous pouvons voir quand nous cherchons (dans l'activité philosophique, par exemple) l'origine de chaque clarté que constitue un étant. Cette nuit possède une teneur sur laquelle nous pouvons nous appuyer puisqu'elle nous donne précisément de voir, de la voir et de nous rapporter à toute clarté. Cette nuit, le mystère de la présence, l'énigme du *il y a*, est une forme de lumière qu'il faut tenter de penser ; elle n'est pas seulement nuit, sinon il ne nous serait pas donné de pouvoir la voir *comme* nuit ; or, au-delà de la nuit, de l'insaisissabilité de l'être, qui est l'instance la plus originaire, nulle lumière possible ; c'est donc que la nuit elle-même, sans rien abdiquer de son être nocturne, est une forme de lumière. Si la nuit n'était que nuit, si le voilement n'était que voilement, jamais il ne pourrait apparaître *comme* voilement, il serait voilement à jamais voilé et non voilement dévoilé comme voilement.

La possibilité de l'apparition du voilement comme tel n'est pas due à la lumière qui en émerge et qui constitue la contrée du visible, puisque cette lumière précisément en émerge, qu'il est spéculativement proscrit de fonder l'originaire par le dérivé, et qu'il demeure possible de se tenir au-delà de cette lumière pour la faire apparaître en son être. La nuit ne se manifeste par conséquent comme nuit que parce que loge en elle une forme de lumière, parce que cette nuit est

1. J.-L. CHRÉTIEN, *Ouverture*, in *Effractions brèves*, p. 29.

positive, suffisamment en tout cas pour s'adresser à nous, positivité sans laquelle elle ne serait rien de pensable, rien d'envisageable. Si nous pouvons penser la nuit, c'est qu'elle n'est pas nuit noire, *nihil negativum*, c'est qu'elle n'est pas rien. Si nous pouvons la penser, c'est qu'elle nous appelle, nous situant d'emblée par-delà le débat clarté/obscurité et au sein même de l'ouverture dévoilante qui précède ce couple, nous tenant ainsi elle-même au cœur de l'éclairement, de cet acte d'éclairer qui est *simultanément* lumière puisque producteur *de lumière*, et nuit puisque *producteur* de lumière par-delà toute clarté possibilisée. Si la nuit était nuit noire, nous ne la penserions pas, il ne nous serait pas donné d'établir avec elle une quelconque relation, nous serions comme les animaux qui ne soutiennent aucun rapport avec la nuit comme telle qui, pour eux, n'existe pas : un animal dort dès que la nuit tombe, il n'y a pour lui rien en elle qui vaille de se tenir en éveil, rien à soutenir ; pour lui ne se tient en elle le jour d'aucun appel ni d'aucune résonance.

Pour le soi en qui l'homme a lieu, il y a ce rapport fondamental à la nuit ; c'est donc qu'elle n'est pas nuit de ténèbres, qu'elle possède en elle quelque lumière inconnue et invisible qui s'adresse à nous, qu'elle se tourne vers nous pour nous montrer son immensité et ainsi apparaître en tant que telle. Elle demeure nuit, certes, mais elle est *pensable* comme nuit ; elle se manifeste au soi *comme* nuit, « en cette sourde complicité que nous avons avec elle », comme le dit Péguy¹ ; la nuit nous atteint donc bien d'un rayon et avère sa consistance lumineuse cachée. Il y a un attrait du retrait que révèle la présence de la nuit en notre existence et la possibilité que nous nous rapportions à elle.

Plus mystérieux encore que la nuit propre à la *Lichtung*, donc, sa *décision de se tourner* vers un étant et d'établir avec lui un *vis-à-vis* de sorte qu'une ipséité puisse se produire, car la *Lichtung* est « *die Entbergung der sich entziehenden Befugnis* »², la décloison de la capacité-ajointante de se retirer, c'est-à-dire le dévoilement unifiant le soi et l'être dans la dispensation nocturne s'exprimant comme ek-sistence ou transcendence. Le fait que nous puissions penser la nuit et nous rapporter à elle suppose en celle-ci la *possibilité* d'établir un tel rapport et la paradoxale présence en elle d'une certaine luminosité au cœur et comme cœur de son opacité

1. PÉGUY, *Le porche du mystère de la deuxième vertu*, op. cit., p. 655.

2. GA 13, p. 224.

fondamentale. La nuit n'est pas que nuit, elle est nuit *pensée*. Elle possède en elle un principe d'attraction de la pensée. En son cœur se tient un foyer pour le soi. Un scintillement nocturne, une obscure clarté la fait briller en son immensité. La nuit de l'être est en elle-même ce scintillement : il n'est pas caché en elle, comme une substance serait cachée derrière ses accidents, mais c'est la nuit elle-même comme telle qui est ce scintillement. La nuit est une certaine manière de briller et une certaine manière également d'éclairer toutes choses.

Puisque rien de plus originaire que la nuit ne peut être dégagé, puisqu'elle est l'origine elle-même, il n'y a pas de lumière qui la dépasse, car celle-ci requerrait d'être rendue possible par un espace de rayonnement, donc une autre nuit, elle-même rendue possible par une autre forme de radiation lumineuse interne, et ainsi de suite à l'infini. *La nuit est le sol*, le pays natal au-delà duquel il n'y a pas à régresser ; c'est en elle que se tient la « lumière » propre à l'être, la *lumière non lumineuse* qui *est* la nuit et qu'*est* la nuit. La lumière propre à l'être n'est pas celle que cette lumière de l'être produit comme Ouvert ; elle est d'une autre « consistance » et se confond en elle-même avec l'obscurité pure : « L'éclat de la lumière est aussi, en lui-même, le « se-voiler » et la chose la plus obscure »¹, car l'éclat de l'origine pure est un pur avènement, une lustration, et cet éclat est donc *sans apparence*. Heidegger souligne ainsi « *das Goldene des unscheinbaren Scheinens der Lichtung* »². D'autre part et en toute rigueur, comme il n'y a pas d'au-delà de la nuit et que celle-ci possède une manière de lumière qui peut la constituer en relation à un soi, c'est que cette part de lumière appartient à la nuit elle-même, et que cette lumière plus originelle et plus mystérieuse que toute lumière visible nous atteint afin que nous puissions nous tourner vers la nuit en cette relation fondamentale. La lumière présente *dans* la nuit et qui permet que la nuit nous touche, envoyant par la même occasion le soi à soi-même, est l'appel de la nuit, le *néant sonore*.

La nuit se tourne vers nous pour nous arracher à la clarté qui dérive d'elle, nous montrer précisément que cette clarté dérive d'elle et que le mystère de la présence sans fond et de son appel que, déstabilisés et accrochés aux étants, nous vivons d'abord dans l'angoisse, est, à qui

1. GA 7, p. 288 ; EC, p. 341.

2. *Ibid.*

sait séjourner en lui et participer au « festin mystérieux de la nuit »¹, la faveur d'une donation. La condition de possibilité de ce rapport entre la nuit et ce quelque chose qui en son être lui fait écho, le soi, c'est l'appel qui résonne au sein de la nuit, l'appel qui *est* la nuit apparaissant *comme* nuit. La nuit est une lumière plus haute à laquelle nul encore n'a su mûrir ; elle est l'ampleur en qui tout peut venir au paraître ou être abrité dans le secret ; l'immensité d'une lumière inconnue et non lumineuse, selon les canons de la compréhension quotidienne que nous avons du jour, se manifeste comme nuit. « L'éclat de la plus haute lumière est en soi l'obscurité de son ampleur où toutes choses sont abritées »². La nuit est imprégnée d'une lumière impensée, car elle n'est pas seulement nuit, mais nuit *apparue comme telle* (pour un soi), autrement dit elle-même éclairément d'elle-même. Elle porte en elle-même son propre principe de manifestation et d'éclaircie. L'appel résonne du sein de la nuit vers la nuit, il est une sorte de rayon lumineux de nature unique et différente de toute clarté visible, qui nous tourne vers la nuit et nous manifeste sa prépotence donatrice et son foisonnement secret. L'appel qui résonne dans le *Gewissen* nous attire à la nuit, et nous situe face à son originarité et à la richesse de ses possibilités dont notre multiforme monde sert de témoin.

Si la nuit peut donner tout ce qu'elle donne, c'est qu'elle contient nécessairement déjà en son giron et en le dissimulant cela même qu'elle donne. Elle est d'une richesse qui lui permet d'être cette profusion d'avènement, une profusion toujours plus « petite » que la richesse dont elle sourd, car la profusion, l'émergence de la lumière, est permanente et il ne saurait y avoir une telle constance de l'émergence, une telle mondanéisation, si jamais toute l'émergence avait lieu d'un seul coup, si jamais quelque chose de toujours plus riche qu'elle, ne lui procurait pas la force pulsive qui la porte à la présence. « Ô miracle, ô faveur de la Nuit sublime ! Nul ne sait / La source, la grandeur des dons qu'un être reçoit d'elle [...] L'homme au cœur fidèle aime à plonger les yeux dans la nuit pure »³.

1. CLAUDEL, *Cent phrases pour éventails*, in *Œuvre poétique*, p. 733.

2. GA 7, p. 205 ; EC, p. 242.

3. HÖLDERLIN, *Pain et vin*, 2, cf. *Œuvres*, p. 808. Texte allemand, Aubier, p. 336 : « Wunderbar ist die Gunst der Hoherhabnen und niemand / Weiss von wannen und was einem geschiehet von ihr. / [...] es blickt auch gern ein treuer Mann in die Nacht hin ».

Si nous pouvons être touchés par un rayon de nuit, par une lumière imperceptible qui nous tourne vers la nuit comme vers la source et nous apprend que nous sommes appelés par elle, c'est que ce mince filet de lumière qui nous pénètre et se tourne vers nous afin que nous nous tournions vers lui, ce rayon dont la nature lumineuse est différente de celle de toute lumière apparue, dont la nature lumineuse est de la nuit elle-même (au sens partitif), est lui-même une infime part de la lumière présente dans la nuit. Celle-ci déborde de possibles, elle est la condition même de l'espace des possibles dont le *Dasein* est une manifestation, et elle nous effleure avec fermeté afin que, forcés de nous tourner vers elle, nous comprenions la réserve de possibilités qu'elle contient et dont notre monde, déjà foisonnant mais somme toute dérisoire au regard de l'immensité nocturne, trahit à la fois la capacité d'afflux et le retrait¹. Ce qui apparaît dans le monde provient de ce que la nuit dissimulait et qu'elle a fait paraître au jour à un moment donné ; tout ce qui a accédé à l'Ouvert était déjà présent dans ce dont il a surgi. Et la nuit contient toujours plus que ce qu'elle donne, pour pouvoir précisément continuer de donner : si elle donnait tout, elle n'aurait plus rien à donner, elle ne serait plus donation et ne pourrait plus se faire apparaître elle-même dans le soi comme la donation qu'elle veut être. Que les clartés d'un monde surgissent de la nuit de l'*Abgrund* prouve la teneur de singulière lumière qu'est la nuit *en elle-même*, et atteste également l'inexplicable générosité d'un fond inconnu et insaisissable par lequel *il y a (es gibt)*. Les étoiles qui se tiennent dans le ciel nocturne montrent que leur support sans-fond doit, d'une manière ou d'une autre, être empreint d'une forme de luminosité propre bien qu'encore non prononcée à la pensée. Les clignotements des étoiles sont des indices et témoins de la teneur fondamentale d'une nuit qui n'est autre qu'une luminosité inconnue et impensée. Toute la clarté dont les étoiles sont infuses ne pourrait se donner lieu si, d'une part, il n'y avait la possibilité de rayonnement conférée par l'espace nocturne qui les laisse être par son retrait, si d'autre part cet espace nocturne ne contenait pas lui-même, d'une manière non thématizable mais toutefois nécessaire, la

1. La nuit est la simultanéité de l'approche et du retrait, elle donne son énigme ; comme le remarque aussi Reverdy, relevant cette dimension oxymorique de la nuit, elle « *approche / Comme la mer repue / qui regagne ses bords* » (*Dans ce désert, in Bois vert ; Main d'œuvre*, p. 529. Nous soulignons).

possibilité d'une telle émergence. « L'obscurité est l'éclaircie – signifie : elle s'est muée en lumière, ce qui veut dire : l'obscurité est rendue capable de donner licence »¹. Il y a une lumière donnante irréductible à la lumière donnée et pour cette raison apparaissant sous une figure imperméable au point que la nuit lui fait office d'être-là, mais se tournant vers nous dans cette abscondité même afin de nous signifier le caractère pacifiant d'un voilement destiné à préserver les choses et les regards. Écoutons ainsi la polysémie de ce passage de Claudel : « regardant vers le ciel ultérieur, quelle paix de le voir si noir encore que les étoiles y clignent »².

c) La réserve de l'être et la lumière préservante.

Continuons d'accéder à la compréhension des difficiles méditations du penseur de Todtnauberg sur l'interpénétration et le sens du voilement et du dévoilement de la nuit et de la clarté. La présence de Hölderlin est déterminante dans l'élaboration et la compréhension de la communion ontologique majeure du voilement et du dévoilement. Cette proximité de la pensée avec le message poétique n'est pas une identité puisque Heidegger *pense* ce que le poète *chante* et, comme Heidegger aime à le dire, que philosophes et poètes, se tenant chacun au sommet de monts voisins, sont à la fois proches et éloignés l'un de l'autre. Remarquons toutefois que la pensée heideggerienne révèle beaucoup de sa signification profonde quand elle met en œuvre sa proximité avec ce que sa méditation retire, entre autres choses, du contact avec la poésie, et notamment la parole de Hölderlin.

Comme a pu le souligner Hugo, « L'homme parle et dispute avec l'obscurité »³ : et c'est un signe. La nuit doit bien être une forme de lumière, il doit bien y avoir un « azur de la nuit »⁴, puisque nous pouvons la voir, elle est en elle-même lumière ; mais cette lumière qui dépasse toute lumière visible, pourquoi se manifeste-t-elle comme nuit, pourquoi nous tourne-t-elle vers elle comme vers une

1. GA 34, p. 59.

2. CLAUDEL, *La descente*, in *Connaissance de l'Est* ; *Œuvre poétique*, p. 69.

3. HUGO, *Au bord de l'infini*, III, in *Les Contemplations* ; *Œuvres poétiques II*, p. 726.

4. GA 12, p. 43 ; AP, p. 51.

nuît, alors que le fait même de nous tourner vers elle révèle en elle une forme d'illumination ? Heidegger donne une déroutante réponse à ce problème, une réponse qu'il reconnaît h lderlinienne mais qu'il fait pourtant entièrement sienne : la manifestation de la nuit, la lumière de la nuit, est elle-même une lumière qui se voile, qui s'abrite, une lumière dont « l'éclat est fraîcheur sereine »¹, afin de ne pas brûler notre regard, et ne nous touche que par un envoi à notre mesure, afin que, venue comme telle à la pensée, nous connaissions dans son retrait sa démesure même. Si la nuit nous envoie cette lumière d'une autre espèce (que la lumière conditionnée) qui nous tourne vers elle, c'est que la nuit est vraiment une lumière d'une autre sorte, une lumière que nous appréhendons comme nuit parce qu'elle se voile, une lumière si puissante et si riche qu'en se voilant elle nous protège. Un vers de Reverdy affirme en ce sens que « Derrière le plafond, la lumière est plus dure »². *Il y a donc deux lumières : d'une part celle qui est opposée à l'obscur et qui inonde tout étant au cœur de la clairière ; d'autre part celle, autre, qui se garde, se voile, reste en retrait tout autour de la clairière et en elle, une lumière qui ne touche le soi que comme nuit.*

Le raisonnement général de Heidegger peut être ainsi résumé : *la nuit nous appelle ; c'est donc qu'elle est visible en tant que nuit ; or elle ne peut apparaître en tant que nuit que par une lumière ; cette lumière n'est pas celle qu'elle produit, seulement dérivée ; par conséquent la lumière est dans la nuit elle-même et nous revendique du cœur même de la nuit et comme nuit ; mais si la lumière qui nous atteint nous vient de la nuit, c'est que la nuit est une lumière d'une autre sorte ; et qu'est-ce qu'une lumière qui s'exprime comme nuit sinon une lumière qui se voile, s'att ne afin de protéger de son éclat démesuré cela même qu'elle éclaire.*

La lumière apparaît comme nuit pour autoriser, par l'invisible qui apparaît en tant que tel, une vue et un visible, pour donner un espace intervallaire qui permette à chaque chose individuelle d'apparaître en sa place, c'est-à-dire tout bonnement d'apparaître : « C'est dans l'ombre que resplendit et vibre la clarté de l'azur »³. La nuit, l'espace pur et démesuré, est le signe d'une lumière qui se voile : « L'azur lui-même est, de par sa profondeur recueillante et qui ne

1. *Ibid.*, p. 44 : AP, p. 52.

2. REVERDY, Piéton, in *Les Jockeys camouflés ; Plupart du temps*, p. 262.

3. GA 12, p. 40 : AP, p. 48.

resplendit que dans le voilement nocturne, ce qu'il y a de plus haut »¹. Mais cet azur n'est pas lui-même lumineux tout en étant une forme de lumière inédite et inconnue. L'éclat voile sa propre démesure et la fait apparaître sous un jour abordable, sous un jour de nuit, une lumière qui appelle un soi pour la contempler et qui protège de sa propre im-mensité le soi fini en atténuant la démesure de son éclat. « La nuit même n'est pas enténébrement, mais déjà quelque chose d'autre »². La lumière se voile et demeure en retrait afin de faire apparaître sa démesure en tant même que nuit : pour faire apparaître sa démesure, il est nécessaire de créer le contraste pour qui cette démesure *est*, c'est-à-dire est ressentie, ce qui n'est possible que par une percée de la démesure comme telle dans l'étant ; mais pour que cet étant puisse supporter un tel décalage, il faut que la démesure atténue son propre éclat, afin de ne pas consumer et avaler ce qui est destiné à la manifester : la finitude d'un *Dasein*. Seul le soi en sa finitude est assez fragile et assez profond pour exprimer le gouffre puis la signification donatrice de ce dernier. Ainsi, la démesure veut apparaître comme telle, et elle ne le peut qu'en un étant, avec le risque que cela comporte pour cet étant ; un tel processus n'est donc possible que si l'éclat s'amoindrit et se présente comme nuit, comme lumière voilée et protectrice. Ce qu'il y a de plus haut, le Sacré (*das Heilige*), le fond abyssal de la donation comme telle, « resplendit au sein de l'azur mais en se voilant simultanément dans l'élément obscur qui est rigoureusement son propre. [...] L'azur est lumière celée en l'obscur »³. Ainsi la nuit se donne comme « le recel qui abrite la marche du soleil »⁴. Dans la nuit, c'est la lumière qui se cèle ; la bonté de cette lumière s'y révèle, qui se manifeste précisément dans ce se-cacher afin de laisser être par le retrait ce qui sans ce voilement serait d'emblée consumé par son éclat.

La nuit est donc une lumière qui se voile afin de donner naissance à une lumière amoindrie. C'est là l'unique possibilité de comprendre le fait que nous puissions nous rapporter à la nuit, c'est-à-dire le fait que la nuit soit imprégnée d'une invisible lumière – une lumière dont un rayon nous atteint : la nuit elle-même à qui nous

1. *Ibid.*

2. GA 6.1, p. 593 ; N I, p. 510.

3. GA 12, p. 40 ; AP, p. 48.

4. *Ibid.*, p. 43 ; AP, p. 51.

nous rapportons. *La nuit qui nous parvient est l'aspect infiniment tamisé d'une démesure de flamboiement*. La lumière diminue son éclat pour devenir tolérable, ce qui la fait apparaître comme nuit sans qu'elle cesse pour autant d'être lumière. Elle est, selon les mots du Pseudo-Denys, « la plus éclatante lumière au sein de la plus noire obscurité »¹. Elle peut ainsi être tolérée par quelqu'un, par un soi, par l'étant qui est compréhension d'être ; cet amenuisement, ce « regard d'azur de la nuit »², est la seule façon de concevoir la possibilité d'une communauté en un (le *Dasein*) de l'être et de l'étant, d'une compréhension d'être qui associe en elle la finitude radicale et la percée de l'Immense – les deux aspects étant profondément liés, la finitude étant nécessaire à la manifestation de l'incommensurable, mais devant être pour cette raison même protégée par le voilement. La nuit, le retrait, est le seul moyen pour la lumière incommensurable d'apparaître, puisque la nuit est le seul moyen de ne pas anéantir le soi : apparaître comme telle entraînerait la consommation de tout étant. La lumière démesurée apparaît pour un soi, et un soi ne peut être et se maintenir dans l'être que s'il n'est pas brûlé par une trop intense lumière ; c'est pourquoi l'être ne se manifeste que de manière voilée, comme voilement, comme obscur, afin de pouvoir être, c'est-à-dire apparaître en perçant dans un étant. Il faut qu'un étant soit pour que l'être soit comme être, puisque seul l'étant, à proprement parler, est : et l'étant le plus éminent qui permet à l'être d'être comme tel, c'est le soi qui comprend l'être et est donc appelé à le laisser être en sa vérité.

La lumière de l'être s'atténue pour qu'à un étant puisse être donné d'être. Comme le dit Heidegger, « le Dieu n'entre en présence qu'en disparaissant dans le retrait. [...] La voix du Dieu protège les hommes »³. Si la lumière était tout entière présente, si la manifestation était totale, alors ce serait l'éclat perpétuel, l'intensité d'un feu brûlant sans cesse en qui rien ne pourrait être en tant qu'individualité finie sur le fond de laquelle seule l'apparition d'une démesure est possible. La voix du dieu protège les hommes de cette effroyable lumière. Heidegger cite ce passage de l'hymne *Griechenland* de Hölderlin : « Tous les jours merveilleusement pour

1. PSEUDO-DENYS, *La théologie mystique*, § 1, in *Œuvres complètes*, Aubier, p. 177.

2. GA 12, p. 42 ; AP, p. 49.

3. GA 4, p. 169-170 ; AH, p. 221-222.

l'amour des hommes, / Dieu porte un vêtement. / Et aux connaissances retire sa face / Et couvre les paupières avec art »¹. La nuit est l'envers protecteur d'une lumière qui se ménage pour ménager ceux à qui elle se destine. Heidegger écrit ainsi dans un texte de 1941 : « Nuit pure, nuit de plus haute paix / Nuit d'étoiles opulente, / Apporte moi l'Un, / Ce qu'en toi, encore à peine / Mais toujours, un penseur / Guette en espérant : / Le transport (l'appropriation progressive, l'inchoatif accord : *Ereignung*) / Dans la lumière de l'être »². Cette lumière veut manifester sa propre rétention, sa dimension protectrice et ainsi les soins de son propre amour pour celui qu'elle veut préserver en se réservant pour un éventuel avènement futur auquel la pensée sera préparée si elle-même se prépare : « Prends le feu dernier de la bénédiction / D'abord dans le sombre foyer de l'être »³. Investir du regard cette lumière invisible que couvre une nuée afin que le regard soit protégé serait reconduire la présomption métaphysique en voulant porter le regard là où, trop habitué à l'objet, il n'accéderait qu'à ce qui le détruirait, ce pour quoi la prévenance de l'être ne permet pas que la communication du soi avec l'être se fasse (pour l'instant) ailleurs que dans le lieu du voilement. Cette décision propre à l'être doit être assumée par le soi qui n'a pour seule destination présente qu'une veillée face à la nuit – ce que Heidegger nomme précisément l'in-stancialité (*Inständigkei*t) dans la vérité de l'être, qui n'est autre que ce transformant souvenir de l'être. Le moment présent nous montre l'être-homme comme un passage, un chemin-faisant ou un « *unterwegs* » à travers une nuit, ou, ce qui est la même chose, l'endurance espérante dans le mystère : « Nous ne connaissons pas les buts / et sommes seulement un chemin »⁴.

Ce thème prendra toute son ampleur, comme nous le verrons, avec la pensée du *Geviert*, du Quadriparti en qui la terre et le ciel, les

1. Cf. GA 4, p. 170 ; AH, p. 222.

2. *Nacht*, in *Winke*, GA 13, p. 29 : « *Stillste reine / sternenreiche Nacht, / bring das Eine / mir, / was noch kaum in dir / je ein Denker / harrend überwacht : / die Ereignung / in den tag des Seyns* ». « *Ereignung* », que nous traduisons ici par transport, signifie l'appropriation et l'accoutumance progressive, l'inchoatif accord avec la lumière de l'être, encore trop brûlante pour que la pensée la puisse supporter.

3. *Das andere Denken*, in *Winke*, *ibid.*, p. 23 ; ou in *Besinnung*, GA 66, p. 4 : « *Nimm die letzte Glut der Segnung / erst vom dunklen Herd des Seyns* ».

4. *Unterwegs*, in *Winke*, GA 13, p. 27 (pour la première version du texte, cf. GA 66, p. 9) : « *Wir kennen nicht Ziele / und sind nur ein Gang* ».

mortels et les dieux s'entre-appellent à enrichir mutuellement, au sein d'une même *Ereignung*, leur relation toujours déjà existante mais encore voilée. Le divin se voile dans la nocturne, ne se donne que comme retrait, se *réserve* en vue de ce qu'il *présERVE*. L'être veut être manifesté, il veut être pensé, il doit donc laisser être des étants et cet étant privilégié pour qui il y a de l'être, le soi. L'être adoucit l'éclat de sa lumière, se donne comme nuit puis comme néantir, afin que quelque chose puisse venir en présence, et au milieu de ce quelque chose, un étant pour qui l'être est et puisse apparaître comme cette faveur protectrice. La place du soi dans la φύσις est donc une place insigne, ce qui rend d'autant plus bizarres les reproches qui accusent Heidegger d'abolir la dignité de l'individu dans sa critique du sujet et d'absorber toute personnalité dans l'extase d'un être anti-humaniste. Car nous pouvons même dire que c'est afin de faire apparaître un soi et ainsi de se faire apparaître lui-même en son être, et afin que soit un étant comme un soi, que l'être produit l'étant en totalité, entre dans le retrait et ne se manifeste pas en son entier, préservant de son retrait protecteur ce qu'il fait être. Loin de réduire l'ipséité ou même l'individualité, l'économie donatrice de l'être l'affirme. La dignité de l'homme ne saurait être plus grande qu'une fois reprise dans la vérité.

« La lumière passe par le sombre pour venir à paraître », dit Heidegger¹. La lumière à laquelle nous avons accès, et qui déjà souvent nous éblouit, est donc ce que la lumière originaire laisse filtrer de son éclat flamboyant, la lumière accessible nous apparaissant ainsi comme surgissant de la nuit. Dans la pensée heideggerienne, il advient un moment paradoxal où, à mesure que nous montons vers plus de lumière, celle-ci se fait moins intense. À partir de la lumière à laquelle nous avons accès et qui nous permet de voir les étants qu'elle éclaire, nous nous élevons vers plus de lumière, c'est-à-dire vers une source encore plus lumineuse de cette lumière, nous nous élevons vers toujours plus de... nuit. Nous pouvons illustrer ceci dans l'ordre ontique par cet exemple : l'œil corporel qui décide d'aller vers toujours plus de clarté, et qui fixe dans ce but la source solaire elle-même, demeure ébloui et finit par se brûler au contact de la lumière qui n'est dès lors accessible pour lui que comme l'obscur même. Cet ordre ontique est figure de l'ordre

1. GA 4, p. 119 ; AH, p. 152.

ontologique qui le sous-tend : la pensée qui pense l'être n'accède à son site que comme à une *nuit, lumière de la lumière* ; « et la nuit comme le jour illumine, [car] la lumière et l'obscurité sont semblables », comme le dit une révélation biblique dont Heidegger se fait héritier dans l'élément de la pensée ¹.

Plus on progresse vers la lumière, plus la nuit apparaît, plus la nuit *se fait jour*. La nuit est nuit de lumière et non nuit de ténèbres, sinon jamais elle ne serait pensée ni pensable. Heidegger affirme que l'azur ne resplendit réellement que dans le voilement nocturne ². Distinguer la nuit et les ténèbres est également une constante de la pensée heideggerienne : « *das Dunkle ist nicht notwendig Finsternis* » ³, ce qui est sombre n'est pas nécessairement la ténèbre. La condition de possibilité qui permet à l'être d'être pensé par un soi est que l'être, aussi nocturne que puisse être sa donation, soit une lumière qui voile son propre excès dans une « nuit approbatrice ». Cette nuit donne d'apparaître parce qu'en elle le jour se retire afin de se faire donation. Il n'y a d'étant que dans le laisser-être, et de laisser-être que dans le retrait. Il n'y a d'étant que par le soin que met cette lumière à se garder afin que l'étant puisse avoir lieu. La nuit est l'excès de jour d'où le jour procède, le superflu qui se voile afin de préserver ce qu'il dévoile, afin de tout simplement faire surgir. Si tout était manifesté, si tout était dehors, extériorisé, alors il n'y aurait rien ; si l'acte d'éclaircie était lui-même éclairé, si la lumière apparaissait en son intégralité, alors on ne verrait plus qu'elle, on ne verrait plus rien, plus rien qu'elle, dont l'éclat nous interdirait ainsi toute vision d'elle. *La lumière de l'être se ménage pour nous ménager* ; l'obscurité dont se nimbe la lumière protège et sauvegarde le visible et la vision. Nous nous mouvons et vivons en une lumière à ce point atténuée et tamisée que nous ne voyons d'elle que son invisibilité, la nuit. *Surgie d'une éclosion aussi prévenante qu'elle est volcanique, roche sombre et vitreuse éclore de l'éclat, la nuit est l'obsidienne d'une insoutenable lumière*.

L'éclat est amoindri afin que quelque chose nous soit visible, et à travers la possibilité de cette vision, que soit pensé ce qui demande à être pensé comme origine de tout étant en son être et comme la

1. Psaume, CXXXVIII, 12 : « *et nox quasi dies lucet, similes sunt tenebrae et lux* ».

2. Cf. GA 12, p. 40 ; AP, p. 48.

3. *Unterwegs zur Sprache*, Neske, Pfullingen, 1971, p. 44.

toute bonté d'un laisser-être protecteur de ce qu'il dévoile, ce qui demande à être pensé comme un refus qui ne refuse que pour sauvegarder, une réserve qui préserve, à être pensé comme ce qui veut être pensé en tant que ce don même. Le soi apparaît dès lors comme le nécessaire maillon du chemin qui mène la toute bonté à elle-même, l'anneau nécessaire à l'apparaître de l'être qui veut faire apparaître l'étant en son être pour faire apparaître son propre voilement, et son voilement pour faire apparaître la bonté dont il est la contrepartie. Le soi trouve ainsi sa voie et accède aux prémisses de son essence ; la méditation de la nuit le révèle à lui-même : « La nuit n'est pas ce que l'on croit, revers du feu, / chute du jour et négation de la lumière, / mais subterfuge fait pour nous ouvrir les yeux / sur ce qui reste irrévélé tant qu'on l'éclaire »¹. L'être veut faire apparaître le mystère de donation qui laisse être quelque chose et quelqu'un afin que la gratuité et la bonté de son don soit éprouvées et pensées. L'être se dévoile comme voilement pour montrer qu'il est voilé et, par son retrait protecteur, rendre possible une telle monstration de soi au milieu du dévoilement général de l'étant. « La sombre lumière ne renie pas la clarté mais bien l'éclat excessif qui, à mesure qu'il est plus grand, contrarie plus radicalement la vue. Le feu trop violent n'éblouit pas seulement l'œil, mais encore son éclat démesuré engloutit tout ce qui se montre et est plus obscur que l'obscurité »².

En toute cette démarche fondamentale de sa pensée, Heidegger demeure étonnamment proche de l'expérience de Hölderlin, qu'il médite et dont il travaille à mettre en évidence les conséquences ontologiques. Hölderlin écrivait dans sa célèbre lettre à Böhlendorf : « je crains de subir à la fin le sort de Tantale qui reçut des Dieux plus qu'il n'en put supporter »³. L'un des thèmes majeurs de son chemin poétique est celui du dangereux destin du poète qui vit sous l'orage, exposé continuellement à la foudre ou à la lumière excessive : « C'est à nous, ô poètes, qu'il appartient de demeurer tête nue sous les orages de Dieu, de saisir dans nos mains la foudre paternelle, l'éclair lui-même et d'offrir au peuple le don divin enveloppé dans nos chants »⁴. Le poète est celui qui assiste seul à la

1. Ph. JACCOTTET, *Au petit jour*, in *Poésie 1946-1967*, Gallimard, 1977.

2. GA 4, p. 119 ; AH, p. 152.

3. Cf. HÖLDERLIN, *Œuvres*, p. 1005.

4. HÖLDERLIN, *Wie wenn am Feiertage...*, trad. Bianquis, p. 353.

lumination majeure et qui, par son chant dont le rôle consiste à atténuer la vigueur de l'éclat afin d'offrir quelque chose de cette lumière à ceux qui ne peuvent la supporter et de sauver ainsi leur dignité d'homme en les rappelant au mystère, contribue au procès de voilement de la lumière. Le poète reçoit quelque chose de l'insoutenable éclat de cette lumière supra-humaine, il vit dans le danger de l'éclair quand les autres hommes reçoivent cette lumière dans son aspect voilé et protecteur, à tel point qu'ils l'oublient si le poète ne leur sert de mémoire.

La lumière s'adoucit afin de prodiguer ses biens à la mesure des êtres finis, afin qu'un soi connaisse la bonté qui le préserve. L'être se voile pour apparaître comme il est, et pour apparaître comme la bonté dévoilante du laisser-être. Le soi épouse le mouvement de retrait, le mouvement de voilement, et le poète prie la lumière de s'amenuiser et de conserver une certaine douceur envers lui afin qu'elle prenne garde de ne pas lui donner plus que ce que la finitude d'une ipséité ne saurait recevoir : « Le poète demande qu'on lui fasse don de la sombre lumière où l'éclat s'adoucit »¹. L'obscurité, c'est le voilement qui apparaît comme voilement, et donc la lumière qui s'obscurcit jusqu'à pouvoir être accessible à la finitude du *Dasein* et ainsi diriger la structure de celui-ci vers l'étant comme tel, afin de faire retentir au cœur même de cet étant l'appel qui la manifesterait comme le mystère constituant le miracle permanent que quelque chose soit et soit laissé se déployer. Nous n'avons accès à la lumière qu'une fois celle-ci assombrie. Songeons au ciel voilé que transperce sporadiquement le rayon de lumière d'une éclaircie. La clarté intramondaine qui nous est accessible dans la quotidienneté, même la plus éclatante, est toujours et déjà adoucie. Quant à la lumière de l'être, elle est enveloppée dans la nuit. Hölderlin évoque en ce sens dans la strophe finale du *Rhin* un dieu apparaissant vêtu d'acier dans l'ombre de la chênaie et dans la nuée : « Dans l'ébauche pour un poème tardif, dit Heidegger, Hölderlin parle également de « l'acier de feu du foyer ardent de vie ». (L'acier fait jaillir des étincelles ; ainsi a-t-il rapport au feu) »². De même, l'acier qu'est la nuit prépotente fait jaillir les étincelles que sont les clartés qui parsèment la vie des hommes, les clartés qui surgissent de la nuit et en qui les hommes habitent quotidiennement, la somme

1. GA 4, p. 119 ; AH, p. 152.

2. *Ibid.*, p. 189 ; AH, p. 251.

de ces clartés constituant le domaine de l'Ouvert. Et si de la nuit jaillissent des étincelles, c'est que la nuit est lourde d'un feu caché. Ainsi, « « Le dieu enveloppé en acier », cela signifie : le dieu enveloppé dans le feu du ciel, ou bien en nuages. Et le feu du ciel qui aveugle les yeux n'est en effet pas moins voilant que l'obscurité de la nuée »¹. La nuit du mystère de l'être est bien cet espace en qui l'éclat vient à la rencontre du soi en se voilant. La nuit est en acier, elle recouvre un feu si explosif qu'il faut le contenir pour le destiner à un regard. Cette idée d'une lumière dont l'éclat est si intense qu'il se fait nuit pour atteindre ce à quoi il donne d'être est fondamentale et traverse tout l'œuvre heideggerien, depuis le poème de 1919 où Heidegger pense la nuit comme un « mot d'amour contenu », et jusqu'à l'une de ses dernières œuvres, le texte *Sprache* de 1972, où le silence est appréhendé comme l'espace apparemment vide où se cache pourtant un *Gelaut*, une pleine sonorité. La thèse selon laquelle « la lumière la plus lumineuse est bien plus dissimulante que l'obscurité »², et selon laquelle son seul moyen d'apparaître est de se voiler puis de dévoiler ce voilement afin de manifester sa *Segen* (sa bénédiction, sa faveur protectrice) envers ce qu'elle donne, est le centre de la pensée heideggerienne et de sa compréhension. Si la lumière de l'être ne préserve pas le regard du soi par la réserve du voilement, la manifestation devient dès lors impossible puisque aucun œil n'est là pour la recueillir, aucune voix pour la nommer. Si la lumière éclate intégralement, il n'y a plus de phénoménalité. C'est pourquoi « l'être, écrit J.-L. Marion, se laisse recouvrir dans le découverture même de l'étant – puisqu'il le ménage »³. Comme le disent profondément ces vers de Reverdy :

« Le jour s'est déplié comme une nappe blanche,
Et l'on ne voit plus rien »⁴.

Les étants dans la clairière, et la clairière dans la nuit : aidons-nous d'une métaphore et imaginons les étincelles jaillies d'une comète, elle-même détachée et se détachant d'un ciel nocturne dont elle surgit et qui lui donne donc d'être ce qu'elle est. Mais avançons avec encore plus de précision vers la pensée du

1. *Ibid.*, p. 188-189 ; AH, p. 251.

2. *Ibid.*, p. 173 ; AH, p. 227.

3. J.-L. MARION, *Réduction et donation*, p. 95.

4. REVERDY, *Glaçon dans l'air*, in *Plupart du temps*, p. 358.

procès par lequel la lumière, selon trois étapes dont nous avons déjà rencontré les variations, s'amenuise afin de donner naissance à une lumière affaiblie et à ces parcelles de lumière que sont les étants.

La nuit est emplie d'une lumière cachée, elle est rétention ou contention d'une poussée phusique, d'une énergie première de jaillement. La nuit est pensable comme bouillonnement de la lumière abritée pour ne pas brûler, se faisant abîme pour ne pas abîmer ce qu'elle fait surgir parcimonieusement mais constamment afin de dévoiler, en même temps que son voilement, sa gratuité donatrice. Pour signifier d'une manière plus précise cette concentration nocturne des « énergies » de dévoilement, Heidegger, au détour d'un commentaire sur le *δαινόν* de Sophocle et la signification de l'être-homme telle que les paroles des anciens Grecs permettent de l'envisager¹, introduit de lui-même une belle métaphore maritime à partir d'une méditation de la teneur du mot grec *πέλειν*, qui signifie couramment « se mouvoir », et qui produit deux dérivés : l'un dans le terme *πέλαγος*, signifiant « la pleine mer », l'autre dans le nom *ὁ πέλας* désignant en général ce qui est proche, et en particulier le voisin. Comment comprendre, d'une part, cette compénétration originelle de l'extériorité du se-mouvoir et de l'intériorité de la pleine mer, d'autre part que cette compénétration puisse également désigner la proximité ?

πέλειν, *ὁ πέλας*, *πέλαγος* : trois termes bâtis sur le premier dont est par conséquent engendrée la communauté de trois fonctions qui sont le mouvement, le proche, et la pleine immensité frémissante refermée sur elle-même. « Le mot *πέλειν* est ancien et signifie : se mouvoir, apparaître [*hervorkommen*], trouver et respecter son lieu et ses états. *πέλειν* est le mot courant pour dire *εἶναι* chez Homère et Hésiode, mot que nous traduisons par « être » »². Ce mot qui est le plus général, le plus englobant, le plus universel, est également et malheureusement pour nous le plus vide. Il est en outre unique dans notre langue, il n'a pas de véritable synonyme, alors que pour les anciens Grecs (et c'est l'intérêt de cette référence à la parole qui prononce le mot *πέλειν*), l'être est dit d'une autre manière, par un mot dont dérivent non pas des concepts philosophiques élaborés, mais des termes concrets. Ce fait atteste la proximité que les premiers Grecs possédaient avec l'être, une proximité ressentie au

1. GA 53, deuxième partie.

2. GA 53, p. 87.

point de prononcer des mots tels que ce curieux πέλειν dont les ramifications évoquent le voisin ou la mer, alors que le mot « être » prononcé par la métaphysique demeure seulement un concept indéfinissable auquel nous ne trouvons ni cherchons aucun dérivé, auquel nous ne voulons pas avoir rapport effectif ou charnel. « Pour nous, le mot « être » demeure en effet un vaste concept englobant [*weitgreifender Begriff*], mais simultanément un concept vide et indéterminable »¹.

À cela s'oppose la richesse de πέλειν, qui ne constitue pas seulement le synonyme que notre langue ne possède plus, mais aussi une polysémie qui nous permet de déterminer la pensée de ce que nous jugeons d'abord indéterminable. « πέλειν : s'élever et apparaître à partir de soi-même, et ainsi se déployer en présence [*anwesen*]. ὁ πέλας est le voisin qui a sa présence en une immédiate proximité, présence qui dit pourtant qu'il n'est pas immobile, présent là sous la main et sans mouvement [*bewegungslos vorhanden*], mais au contraire qu'il est activement mobile dans la (venue-en-)présence [*Anwesen*], qu'il va et vient »². Ce qui est le plus proche se définit donc en même temps comme un mouvement interne, le mouvement d'une source palpitante (un *Regen*) ; être proche de quelque chose, être voisin de quelqu'un, c'est demeurer auprès de son mouvement propre. L'être comme πέλειν apparaît donc bien comme ce qui se donne dans la proximité de son propre mouvement et comme la venue en présence propre à l'*An-Wesen*. L'être prononcé dans πέλειν signifie le voisinage du soi et du mouvement d'émergence de l'étant à la présence ; le verbe πέλειν dit immédiatement cette proximité du soi et de l'être, *en même temps que* le mouvement propre à l'éclosion de cet être. Apparaît alors l'extension de ce mouvement à celui de la mer : « πέλαγος : ce qui se meut à partir de soi-même et en conséquence ne s'écoule pas au loin, mais au contraire demeure dans ses vagues et repose en soi. πέλαγος est ainsi le mot pour désigner « la mer » »³. Il est remarquable que la langue grecque fasse s'enchevêtrer ainsi dans πέλειν

1. *Ibid.*

2. *Ibid.*, p. 88. Heidegger joue sur le mot *Anwesen*, l'employant d'abord dans son sens courant, comme présence équivalant au *Vorhanden*, puis opposant à l'usage de la langue (cf. « *sondern* ») sa propre profondeur de sens, en utilisant la résonance de l'*Anwesen*, déploiement essentiel (*wesen*) en un étant ou un lieu précis (*an*).

3. GA 53, p. 88.

la signification de ce mot « être » que nous ne savons plus définir, et de la dynamique propre de la mer. Nous pouvons nous appuyer de la sorte sur le mouvement de l'une pour comprendre le comportement fondamental du déploiement de l'autre. Le déploiement de l'être correspond ainsi à celui que l'on peut regarder dans la vie de la mer : il est bouillonnant (*regend*), rempli de choses ou de surgissements inconnus, plein de vie cachée, mais il demeure également reposé en lui-même, il ne sort pas de lui-même, il est l'élément unique dont les vagues de choses mouvantes émergent sans pouvoir jamais se séparer de cette souche sans fond qui les porte alors qu'elle-même ne sort jamais d'elle-même. L'être fait jaillir des étants indépendants et pourtant toujours rattachés à lui qui les soutient dans leur stance et leur mouvement propres. Il est, comme la mer, cette réserve abyssale remplie de mobilité mais elle-même immobile puisqu'elle est l'Unique, le Simple en qui revient tout ce qui dépend d'elle, malgré son indépendance passagère au-dessus des flots. De cette réserve jaillissent, dans la paix (*Stille*), les différents étants qui vont leur chemin avant de retourner à l'abîme pour y accomplir une destinée dont il est impossible de connaître le moindre linéament du fait de l'im-mensité de l'élément matriciel : comment connaître en effet ce qui se déroule sous la surface de la mer et quelles possibilités y sont cachées. La mer est le calme, le repos, l'immobilité et la quiétude qui sont la teneur de la profondeur dont émerge le mouvement des vagues. À la surface, le mouvement ; au fond, l'absence de fond et la paix dans une insaisissable lumière voilée par la profondeur et s'apparentant pour l'œil à la nuit. « Le *πέλειν* signifie ici la venue-en-présence voilée de la paix et de l'immobilité au cœur du jeu continu et dévoilé d'absence et de présence, c'est-à-dire au cœur de l'apparaître de l'échange [*Wechsels*]. [...] Le *πέλειν* ne signifie pas le vide déploiement du seul étant-sous-la-main, mais l'acte même de demeurer, de demeurer ce qui dans le changement et le fluent demeure toujours ce qu'il est »¹.

Nous apprenons ainsi, par l'emploi heideggerien de cette métaphore maritime sur laquelle la langue grecque est dite déboucher naturellement, la consistance propre à la réserve de l'être. L'être demeure immobile en soi-même tout en faisant émerger les étants qui, s'entrechoquant et libérés par l'espace qui leur est imparti, ont

1. *Ibid.*

la capacité de se mouvoir. L'être comme πέλειν et le πέλειν comme πέλαγος impliquent l'immobilité ou l'acte de demeurer immobile propre à une unique éclosion, à une unique venue en présence, acte qui repose en soi-même et en sa propre retenue afin de garder la réserve qui lui rend possible de faire émerger la particularité d'étants dont la finitude assure le devenir. La mer est immobilité continue, les vagues, c'est-à-dire les étants, mobilités interrompues. La continuité de l'acte de jaillissement produit en son abîme les mouvements propres à l'émergé. La nuit de surplus dont jaillit la lumière à laquelle nous avons accès est comparable à l'immensité maritime qui repose sur soi-même et garde dans ses eaux profondes la possibilité des mouvements et péripéties de sa surface. En un sens étonnamment comparable, que déploie un important passage de son grand poème, *Le porche du mystère de la deuxième vertu*, Péguy compare la nuit à la mer, et cette nuit de lumière à une réserve. La nuit est la réserve de la lumière, la lumière qui se réserve et donne ainsi naissance à du jour, lumière atténuée. C'est ce que montre la haute inspiration spirituelle et spéculative de ce très beau texte :

*C'est la nuit qui est continue. C'est la nuit qui est le tissu
Du temps, la réserve d'être
Et le jour n'ouvre là-dessus que par de méchantes fenêtres et des poternes.
C'est le jour qui rompt et le jour n'ouvre là-dessus
Que par de pauvres jours
De souffrance. C'est le jour qui crève et les jours sont comme des îles dans
la mer.
Comme des îles interrompues qui interrompent la mer.
Mais la mer est continue et ce sont les îles qui ont tort.
Ainsi ce sont les jours qui ont tort et interrompus ils interrompent la nuit.
Mais ils ont beau faire et eux-mêmes
Ils baignent dans la nuit.
Comme la mer est la réserve d'eau ainsi la nuit est la réserve d'être¹.*

La nuit, la mer, l'abîme : toujours cette expérience de la pleine profondeur de ce qui se dérobe à tous les regards tout en s'assignant au regard, ce qui se réserve et constitue une réserve de jaillissements futurs, ce qui s'étale comme l'Obscur englobant et pénétrant qui produit et gouverne la porosité de l'âme. Transpénétration

1. PÉGUY, *Œuvres poétiques complètes*, p. 663.

de l'abîme, ininterruption de son face-à-face enveloppant, assignation de l'esprit au mystère, proximité au lointain, implication mutuelle de l'immense (πέλαγος) du jaillir (πέλειν) et de leur inhérente transmission à une ipséité (πέλειν, πέλας) : « J'avais la mer en moi, la mer éternellement autour de moi. Quelle mer ? Voilà ce que je serais bien empêché de préciser », écrit Michaux au terme de l'une de ses œuvres¹.

Le terme « réserve » doit être entendu en son double sens : d'une part, comme la pudeur inhérente à toute réserve, au sens où l'on dit de quelqu'un qu'il est réservé, d'autre part, comme le fait de conserver, de mettre à l'abri. C'est dans la simultanéité de ce double sens que l'être peut être dit réservé. La nuit règne. Ce n'est pas parce que la nuit est le voilement de la lumière qu'elle en serait pour autant moins nocturne. Le jour n'est qu'un accident en cette nuit, il tremble posé sur le sans-fond, mais cet accident est constamment présent, il est donc en quelque sorte accident nécessaire. En outre, il est nécessaire de supposer que, si de la nuit jaillit la lumière, si « de l'origine comme telle font partie la naissance et le rai de lumière »², si « naissance, surgissement [*entstehen*], signifie provenance à partir de l'obscurité fermée du giron »³ matriciel originellement nocturne, c'est que la lumière est nécessairement déjà présente d'une manière ou d'une autre dans ce dont elle émerge, c'est qu'il y a bien cette lumière inhérente à la nuit, c'est que nous reconnaissons ce que Michaux appelle les « Flammes de la noirceur »⁴ – ce qui nous fait encore mieux sentir et comprendre la nécessité évoquée de la présence lumineuse au sein de la nuit. La nuit, productrice d'éclairs, est en elle-même chargée d'une énergie lumineuse, incommensurable et pour cela en retrait afin de ne pas tout embraser, immense lumière invisible. Elle est réservée parce qu'en elle une énergie productrice se tient en réserve. Pour Heidegger, « le retrait lui-même, c'est la concentration » de cette énergie de jaillissement⁵. Cette énergie, c'est elle que la technique utilise sans la penser, sans penser le don continuuel qui lui donne de

1. MICHAUX, *La mer*, in *Épreuves, exorcismes ; Œuvres complètes I*, p. 821.

2. GA 39, p. 242 ; HH, p. 223.

3. *Ibid.*

4. MICHAUX, *Mouvements*, in *Face aux verrous ; Œuvres complètes*, p. 435. Les « Flammes de la noirceur » sont « impétueuses », « racines des batailles s'élançant dans la plaine ; elles se tiennent dans l'« unité qui fourmille » (*ibid.*).

5. GA 39, p. 242 ; HH, p. 223.

se constituer comme technique, sans se demander d'où provient cette générosité de venue à l'être, d'où procèdent le désir (ressort de la technique) de sans cesse plus dévoiler et l'immédiat répondant de ce désir – comme si le don, devant qui la technique a depuis toujours cessé de s'étonner, était la chose la plus ordinaire et la plus évidente.

La lumière voilée se cache et se retient afin de permettre, en cette contraction sur soi-même, une accumulation d'énergie ontologique nécessaire à l'intensification du bourdonnement initial, et une énergie potentielle nécessaire à la prise d'élan qui constitue l'émergence en elle-même. « Le sombre ouvre à ce qui cache la possibilité d'apparaître comme tel et préserve aussi comme tel dans cette apparition ce qui est caché là. Le sombre préserve dans la lumière la plénitude des dons dont sa rayonnante apparition est chargée »¹. De même un ciel chargé dont surgissent çà et là des éclairs, manifestations partielles d'un jeu qui reste en arrière-plan. L'éclair luit puis s'éteint, révélant ainsi ce dont il surgit et où il retourne. En lui ouverture et fermeture *coincident* : à peine surgi, il révèle ce dont il sourd et qui le rend possible, il révèle cet espace chargé qui lui donne d'être un temps celui qu'il est. Il manifeste un élément qui reste en retrait, et montre en même temps que cet élément doit demeurer en retrait afin que lui-même puisse émerger. La réserve (au sens de la retenue) est nécessaire pour qu'il y ait une réserve d'être et de surgissement ; elle est nécessaire à l'émergence. Heidegger joue sur la multiplicité de sens du mot *Verborgenheit*, le voilement, qui signifie à la fois cacher, mettre à l'abri et sauver, et qu'il rapproche également du verbe *verbürgen*, garantir. Ainsi, la réserve réserve pour rendre possible l'émergence d'un quelque chose. Car « l'émergence comme telle, en toute circonstance, incline déjà à se fermer. C'est dans cette fermeture d'elle-même qu'elle demeure à l'abri. Κρύπτεσθαι, en tant que se retirer vers l'abri (*Sichver-bergen*), n'est pas simplement se fermer, mais c'est une mise à l'abri (*ein Bergen*), en laquelle demeure préservée la possibilité essentielle de l'émergence et où l'émergence comme telle a sa place. C'est le se-cacher qui garantit son être au se-dévoiler »². La λήθη est le site même dans lequel se tient l'émergence en tant que telle ; celle-ci a un lieu d'habitation propre, non pas la contrée de l'ouvert sans retrait, mais celle de la nuit.

1. GA 4, p. 119 ; AH, p. 152-153.

2. GA 7, p. 278 ; EC, p. 328.

L'émergence n'est jamais totale afin que quelque chose puisse émerger. Si la manifestation était intégrale, alors tout serait manifeste et il n'y aurait plus manifestation, plus d'acte de manifester, plus de surgissement. « Si le voilement tombait et disparaissait, comment le dévoilement pourrait-il avoir lieu ? »¹. Si tout est dehors, si le possible équivaut au réel, alors il n'y a plus de fond de surgissement. Pour que quelque chose surgisse, il faut évidemment que tout n'ait pas déjà surgi. Si tout était présent, il n'y aurait plus d'entrée en présence. Tout serait réalisé, tout serait là, étalé, et plus rien ne pourrait émerger. Pour que quelque chose émerge, il faut que l'émergence comme telle soit préservée et contenue en un lieu ; pour que quelque chose émerge, il faut que l'émergence soit possible, et donc qu'elle *soit*, et celle-ci *n'est* qu'en tant qu'elle n'est pas émergée, qu'elle est en processus de réalisation, qu'elle est en train de se faire, puisque *l'émergence est une réalité proprement inchoative*. L'émergence n'a lieu que si elle est *en train* de se faire, et elle ne peut être en train de se faire que parce qu'elle n'est pas déjà entièrement faite, que parce qu'elle est mise à l'abri, réservée, en retrait, afin qu'elle puisse continuer de jaillir, comme le dit un passage fondamental du cours sur Héraclite : « Qu'en serait-il de cette pure émergence, si elle était privée de toute relation au se-fermer ? L'émergence n'aurait plus rien à partir de quoi émerger, et plus rien ne s'ouvrirait en elle »². Le retrait a pour rôle d'assurer la possibilité de jaillissement, car « seul ce qui fait ainsi retour en soi-même pour s'y affermir est capable de laisser quelque chose jaillir de soi sans pour autant perdre son être-jaillissant »³. Par cette reclosion, l'essence propre de la source et sa possibilité d'être origine se manifestent. Surgissement et retrait sont l'acte d'une même donation : c'est par le surgissement qu'il peut y avoir retrait, car ce qui surgit retombe et vient con-forter le retrait, et c'est par le retrait qu'il y a possibilité d'impulsion pour un surgir⁴. Ce que

1. GA 10, p. 95 ; PR, p. 155.

2. GA 55, p. 137 : « Was wäre dann mit diesem von jedem Bezug zum Sichverschliessen entblössten und blossen Aufgehen ? Dann hätte das Aufgehen nichts, woraus es aufgeht und nichts, was es sich im Aufgehen aufschliesst ».

3. GA 4, p. 146 ; AH, p. 187.

4. *Ibid.* : « Le caractère d'origine de la source ne se réduit nullement à faire d'elle un réceptacle caché déversant de l'eau. Le surgissement originel de la source est un retour à son fond. La source n'est pas seulement abritée par la terre, mais en surgissant elle abrite [sa possibilité] en s'abritant elle-même dans le fond ».

Heidegger illustre par cette belle métaphore : « Qu'arriverait-il si la source qui jaillit à la surface de la terre demeurerait privée de l'eau souterraine qui jaillit vers elle ? Elle ne serait pas la source. Elle doit appartenir aux eaux qui sont cachées, et cette appartenance signifie que la source, conformément à son essence, reste abritée dans les eaux qui se cachent et que c'est à partir d'elles seulement qu'elle demeure la source »¹.

Cette métaphore est capitale pour la compréhension de la pensée heideggerienne et nous permet de dégager les trois plans fondamentaux du surgissement. Nous avons dû, au cours de ce chapitre, relever à plusieurs reprises trois degrés de profondeur dans l'économie générale de l'ἀλήθεια, trois reconductions du mystère d'avènement qui se sont précisées, approfondies et clarifiées au fur et à mesure qu'avancait la recherche : il y a eu d'abord l'ouverture, l'ouvert, les étants éclairés ; puis l'éclairement, la clairière, les clartés ; également la lumière qui adoucit son éclat (nuit), la lumière produite et accessible, domaine de l'ouvert, et les étants ouverts en cet ouvert. Dans l'émanation primordiale qui va de la nuit vers le jour, la démarche heideggerienne relève toujours trois stades au sein du dévoiler. En cela il suit pas à pas et avec une étonnante fidélité, comme nous l'avons pu constater tout au long de ce chapitre, l'injonction de Hölderlin : « Entre le jour et la nuit doit apparaître au fond une unique Vérité. Transpose-la trois fois »². *Toute la méthode de régression phénoménologique de Heidegger semble vouloir répondre à cette recommandation.* Cette démarche réalise dans la pensée elle-même l'injonction de Hölderlin, et la confluence des deux hommes est ici particulièrement impressionnante.

Les trois niveaux, tels que la citation du cours sur Héraclite vient de nous les décrire, apparaissent désormais de la manière suivante : les eaux cachées sont la lumière dont l'éclat se voile en une nuit pleine de promesses d'avènements ; la source est la lumière effectivement dévoilée ; l'eau représente les étants, la totalité de l'étant mue par la source, elle-même mue par les eaux souterraines. Si

1. GA 55, p. 137 : « Was wäre, wenn die an das Licht der Erde hervorkommende Quelle ohne die Gunst der im Unterirdischen ihr zufließenden Wasser bliebe ? Sie wäre nicht die Quelle. Sie muss den verborgenen Wassern gehören, welches Gehören sagt, dass die Quelle ihrem Wesen nach in die sich verbergende Wasser geborgen und nur aus ihnen her die Quelle bleibt ».

2. HÖLDERLIN, *La Germanie* : « Muss zwischen Tag und Nacht / Einstmals ein Wahres erscheinen. / Dreifach umschreibe du es ».

l'être se réserve, c'est ainsi pour préserver sa propre possibilité d'émergence. Tenue en réserve, l'« énergie » ontologique nécessaire au surgissement possède bien un site, l'émergence a son domaine dans lequel elle se tient afin de pouvoir continuer d'émerger. Si tout était manifeste, alors la source ne serait plus jaillissement, elle serait dehors, toute l'eau serait à l'extérieur et ne consisterait plus qu'en un étang, une eau stagnante et sans vie. Mais au contraire, l'émergence est conservée, mise à l'abri, il y a de l'émergence, l'émergence ne pouvant être telle que dans le voilement et la sauvegarde. La manière d'être de l'émergence comme telle est le voilement, puisque sinon, si elle ne se voilait pas, si tout était dévoilé, manifeste, il n'y aurait plus de dévoilement, de manifestation, de désabritement, d'*Entbergung*. Bref, si tout est dévoilé, plus d'acte de dévoilement. « *La non-occultation a besoin de l'occultation, de la Αἴθη, comme de la réserve où puise pour ainsi dire le dévoilement* »¹. La lumière se fait nuit pour abriter son dévoilement, et conserver ainsi le regard du soi pour qui l'ardeur potentielle de cette lumière abritée et invisible, de cette lumière qui est l'invisibilité même, vient résonner à la pensée comme promesse d'éclosion et voilement prévenant. C'est ainsi que la « lumière diluvienne »² a pour destinée de dire ses ardeurs amoureusement retenues, dans les vibrations nocturnes où elle s'est scellée : « Tout se fit ombre et aquarium ardent »³; et c'est aussi pourquoi « l'ardeur de l'été fut confiée à des oiseaux muets »⁴.

Il y a nécessité de se voiler afin qu'un dévoilement soit possible. Si tout est déjà dehors, il n'y a plus de sortie possible. Or la lumière veut sourdre, et pour cela doit se voiler. Elle protège ainsi du même coup ce qu'elle manifeste en amoindrissant sa propre intensité, afin que des parcelles de lumière, les étants, puissent *être* au sein d'une clairière non aveuglante et révéler à un soi, qui comprend l'être, les étants et soi-même, la lumière éclatante qui se réserve en eux. Elle se réserve, elle garde en réserve, afin de pouvoir faire être des étants dans l'espace qu'elle leur accorde pour qu'ils affirment leurs contours, leurs limites, et par là même l'espace en lequel il leur est donné de rayonner, la nuit dans laquelle ils baignent. La nuit,

1. GA 7, p. 226 ; EC, p. 267. Nous soulignons.

2. RIMBAUD, *Mouvement*, in *Illuminations* ; *Œuvres complètes*, p. 152.

3. RIMBAUD, *Bottom*, in *ibid.* ; *op. cit.*, p. 151.

4. RIMBAUD, *Fairy*, in *ibid.* ; *op. cit.*, p. 146.

productrice de lumière, doit nécessairement et pour cette raison être en elle-même une lumière encore plus intense et la prépotence de la nuit ne peut dès lors s'expliquer que comme lumière amenuisée. Comme l'écrit J.-L. Chrétien : « Le recul devant la manifestation est un respect pour la manifestation. Non pas refus de tout ce qui vient au jour, mais refus que tout vienne au jour, pour que le jour reste jour. La clairière ne vit que de l'obscurité en elle et autour d'elle, qu'elle éclaire sans la supprimer. Une clairière n'est pas la même chose qu'une plaine dénudée. Une éclaircie n'est pas la même chose qu'un ciel sans nuages. La clarté du jour n'est pas l'uniformité d'un éclairage qui ne laisserait rien dans l'obscur. Il faut, pour que le jour reste jour, que tout n'y vienne pas »¹. Le jour qui nous est accessible, ne l'est que par sa provenance d'une lumière qui voile son éclat afin de ne pas submerger toute chose et de laisser être quelque chose. Se tenir en retrait ne veut pas dire, pour la lumière, ne se donner qu'à moitié, ne s'abandonner que jusqu'à un certain point, vouloir se préserver des regards indiscrets et garder jalousement une retraite, thébaïde en laquelle elle pourrait jouir et se repaître d'elle-même loin des indiscrets et des ennuyeux ; le retrait n'est pas retraite, et la lumière voilée de l'être se voile non pas pour préserver une partie d'elle-même du don, mais au contraire pour ne pas détruire ce à quoi elle donne d'être, ou « pour ne pas abandonner ce à quoi elle s'abandonne »². En se réservant, elle préserve ; non pas soi, mais ce qu'elle donne. Elle accorde ainsi à une lumière d'être accessible, et d'éclairer d'autres étants ; elle produit une clarté générale et des clartés particulières. La lumière nocturne sauvegarde ce qu'elle produit en maintenant son propre éclat dans le voilement. Le retrait n'a pas pour rôle la privation, mais la donation. Nous avons vu que le voilement, retenant en lui la possibilité de l'émergence, rendait possible la manifestation ; mais pour que cela soit, et soit manifeste comme tel, il faut que la lumière veuille d'abord cette émergence continuelle, et elle le veut précisément pour que quelque chose soit.

La cause de la constitution de soi de l'être comme réserve d'émergence réside dans cette constitution propre à l'être de laisser être quelque chose et de ne pas se donner tel quel immédiatement afin que, au principe de la lumière dérivée, l'éclat de la nuit

1. Cf. *Cahier de l'Herne*.

2. *Ibid.*

apparaisse pour un soi qui, comme compréhension d'être, se rapporte à l'étant comme tel. L'être veut être pensé, comme le dit Heidegger lui-même¹. L'être veut apparaître *comme* être ou *comme* non-étant, il doit donc laisser apparaître l'étant à partir duquel, dans la différence ontologique, il se fait ressortir comme être pour un soi qu'il touche de son propre rayonnement obscur. L'être est ce qui veut être pensé en son être. Il ne comporte en soi et en son voilement aucune dimension de refus, il ne se refuse pas, il s'accorde en préservant de son éclat excessif ce à quoi il s'accorde. L'être est la toute bonté de laisser être un étant afin que cet étant en vienne à produire en lui-même un soi pour qui l'être en tant que tel finit par apparaître – dans la philosophie heideggerienne elle-même – comme source de l'ensemble de ce procès et s'ouvre à la méditation.

**d) Circularité d'abîme : le déploiement du soi
et le sens de bonté du *Seinlassen*. La retenue de l'être
comme dégagement de l'espace pour un appel.**

La pensée de Heidegger rejoint le schéma d'une circularité de type hégélien : de l'être à l'être par l'intermédiaire de la réalité humaine. Mais la différence majeure avec la pensée hégélienne provient du fait que l'être se voile en se donnant, ce qui n'est jamais explicite chez Hegel : l'être ne donne de soi que le mystère de cette bonté qui reste en retrait afin de donner à quelque chose de fini la possibilité d'émerger. Et lorsqu'un soi pense l'être, il ne pense pas l'être comme un procès, mais comme le *mystère d'un procès* que le hégélianisme se contente d'articuler et dont il laisse l'être-comme-tel impensé.

Le débat de Heidegger avec Hegel est souvent ponctué par des reproches non justifiés et manquant de subtilités, quand il ne s'agit

1. Heidegger parle souvent de l'être comme s'il s'agissait d'une personne. Il n'y a pourtant en cela aucune contradiction avec la mise en question de la métaphysique de la subjectivité, car ce qui est critiqué en cette métaphysique, ce n'est pas la notion de personnalité, mais avant tout celle de subjectivité qui, appliquée à la personnalité, finit par produire le concept de l'arraisonnante subjectivité moderne. On peut donc sans contradiction mettre en cause la métaphysique de la subjecti(vi)té, c'est-à-dire affirmer que l'être n'est pas un sujet au sens de *subjectum*, et parler de lui comme s'il s'agissait d'une personne. La pensée heideggerienne consiste précisément à dissocier la personne et la subjecti(vi)té.

pas de purs procès d'intention¹. Cependant, et face à la thématique hégélienne du soi, Heidegger développe une mise en question dont les exagérations ne doivent pas masquer l'originalité et la pertinence, d'autant plus que nombre de passages concernant Hegel dans l'œuvre heideggerien témoignent de la connaissance et de la compréhension que Heidegger possédait de la subtilité du penser hégélien². Cette pertinence doit être recherchée en profondeur, et non sur le terrain de la littéralité de la souvent rapide critique

1. Cf. sur ce point la conférence sur *La constitution onto-théologique de la méta-physique*, où Heidegger exagère sa propre interprétation au point de retourner l'énoncé authentiquement hégélien : « Le commencement est résultat », en un « le résultat est commencement » (IuD, p. 36-37, p. 44 ; Q I et II, p. 282, p. 288) que Hegel n'a jamais prononcé. Heidegger se donne ainsi la liberté de faire du Sujet absolu la présupposition de tout le système hégélien, dans une mise en cause semblable à celle opérée par Schelling (*Zur Geschichte der neueren Philosophie. Schellings Werke*, éd. Schröter, 5, p. 228), alors que le Sujet hégélien advient seulement à la fin, et sans présupposition, à sa manifestation comme ce qui est à l'œuvre depuis le commencement mais n'a pas été pris par la pensée comme commencement. Le processus qui conduit à l'achèvement du système n'est pas lui-même commandé par une idée du système, mais par l'enfoncement de la conscience dans le contenu qui évolue de lui-même vers ce qu'il est sans que la conscience présuppose sa présence comme fin. Voir l'article décisif de B. Bourgeois : *Dialectique et structure dans la philosophie de Hegel*, in *Études hégéliennes*, p. 120-121 : « Ce n'est pas parce que la fin est posée, au terme de la progression, comme le principe du commencement, et, par conséquent, comme le moteur de la progression, qu'elle joue effectivement, dans la mise en œuvre de celle-ci, un rôle moteur. On ne peut suivre Schelling considérant que, si la fin, révélée au terme comme cause, ne peut se comporter, dans le mouvement rationnel de la science hégélienne, comme cause efficiente, elle s'y comporte cependant comme cause finale, toutes les déterminations successives (à l'exception de la première, bien sûr) se posant dans « une séquence ininterrompue et continue de causes finales ». Il faut au contraire affirmer que, *jamais*, dans l'*Encyclopédie* de Hegel, la raison effectivement opérante du passage d'une détermination à une autre n'est la manifestation négative de la fin dans la différence, opposition et contradiction entre elle et la détermination antérieure, dont le manque exigerait ainsi la position de la détermination postérieure, qui complèterait celle-là et réaliserait positivement la fin. Assurément, si le commencement est l'Autre de lui-même, s'il est en lui-même contradictoire et dialectique, c'est parce qu'il est en soi la fin ; mais la dialectique qui le fait apparaître tel seulement à sa fin ne s'inaugure qu'à partir du commencement *pour lui-même* : c'est le commencement *comme tel* qui est dialectique et se pose comme l'Autre de lui-même. Le moteur effectif de la dialectique aussi téléologique en son sens n'est pas téléologique, mais dialectique. C'est du moins ainsi que se présente toujours la méthode hégélienne ».

2. Cf. par exemple Q III et IV, p. 405-406.

heideggerienne. Le problème de la relation entre Heidegger et Hegel se résout finalement plus dans l'esprit de la pensée heideggerienne que dans la lettre du texte heideggerien. La lecture heideggerienne de la pensée hégélienne du sujet présente les deux aspects évoqués – à savoir la rapidité de la lettre et la profondeur de l'esprit – particulièrement dans ce passage : « [Pour Hegel] le véritablement étant ne doit pas être saisi seulement comme substance, mais comme sujet ¹. Cela signifie que la substantialité est bien l'être de l'étant, mais que, pour comprendre complètement l'être de l'étant, il faut la saisir comme subjectivité. Ce dernier titre fait certes référence, suivant le sens moderne du concept, à l'égoïté. Toutefois, la subjectivité n'est pas ici l'égoïté du moi empirique et immédiatement connu des personnes singulières finies, mais le Sujet absolu, l'autoconception absolue du tout de l'étant, qui comprend en et pour soi toute la multiplicité de l'étant comme tel, autrement dit qui peut, en tant que médiation du se-devenir-autre, concevoir tout être-autre de l'étant en le médiatisant à partir de soi » ². Heidegger accuse donc Hegel de garder le schéma de la substantialité ou de la subjectité et de lui adjoindre la dynamique réflexive de la subjectivité afin de donner à la morphologie hupokeiménique de la subjectité un rayonnement plus grand et une capacité de totalisation plus efficace en vue de la réduction de la globalité de l'altérité à la subjectivité absolue. Pour Heidegger, la subjectivité hégélienne devient le tout de l'étant, et tout étant voit son altérité ramenée à la sphère d'une subjectivité absolue dont l'auto-déploiement permet la magistrale emprise. Mais contre cette lecture, on peut relever le fait suivant : il est manifestement faux de dire avec Heidegger que la subjectivité est le tout de l'étant, ou de faire comprendre que l'étant serait soumis à l'emprise d'une substance dynamisée par la capacité d'auto-développement de soi du Sujet dans le monde, car l'Idée absolue de la pensée hégélienne se perd elle-même, à la fin de la *Science de la logique*, dans la nature qu'elle laisse être selon un acte d'*Entlassung*. L'étant qui est laissé à lui-même, à sa contingence et à son indépendance par cet acte de libération que, par essence, l'Idée accorde, ne peut être dit arraisonné. Cependant, cet acte d'*Entlassung* lui-même doit être pensé en lui-même : que signifie-t-il et que fait-il réellement ? Hegel en parle très peu et, s'il

1. HEGEL, *Phénoménologie de l'Esprit*, Préface, trad. Hyppolite, t. I, p. 17.

2. GA 31, p. 109-110.

l'évoque, il ne le thématise néanmoins pas comme tel ni ne se penche sur son sens. Si le Sujet absolu, qui est un processus de négativité et d'extériorisation (*Entäusserung*) ou même d'aliénation (*Entfremdung* : la perte de soi), ne peut être dit en quelque sorte immédiatement arraisonnant, s'il apparaît d'emblée au lecteur attentif comme libérateur d'un monde et non comme domination de celui-ci, il n'en demeure pas moins vrai de souligner, par-delà le propos explicite de Heidegger, que l'étant est posé dans son altérité afin d'être à un moment ou à un autre médiatement récupéré en cette altérité même¹. L'aliénation propre à l'Esprit absolu est une manière de donner libre cours à une future emprise. C'est tout le problème du statut de l'*Entlassung*.

Nous venons de signaler un schéma circulaire intérieur à l'être et se donnant pour point de rebond la réalité humaine. Mais, d'un point de vue heideggerien, la différence s'impose nettement. Chez Heidegger, l'être se fait voir au soi comme quelque chose d'étranger, comme un mystère, mais comme un mystère et une étrangeté qui regardent le soi, comme un mystère donc qui comprend en soi une certaine familiarité avec le soi qu'il appelle et convoque à une pensée de son énigme donatrice. L'être hégélien comme Esprit absolu se donne par amour², mais cet amour reste en tant que tel impensé en son essence ; il est employé et déployé pour comprendre l'étant en totalité, à qui il donne de pouvoir former un système, mais jamais il n'est pris pour lui-même comme question ni dans l'épaisseur de son mystère d'avènement. Si le laisser-être, que Hegel pense au § 244 de l'*Encyclopédie* comme *Entlassung*, est un effacement, c'est cet effacement même qui est essentiel, et non ce qu'il laisse être : si le laisser-être laisse être un soi qui pense l'être, c'est afin que ce soi pense l'être comme laisser être et non uniquement en vue de ce qui est laissé être : l'Ouvert ou l'étant. Le laisser-être heideggerien n'apparaît comme tel qu'en contraste avec un étant qu'il produit pour un soi afin d'appeler ce soi à prendre en charge le « est » de l'étant ; le cercle ainsi formé ne doit pas être considéré comme il l'est chez Hegel, c'est-à-dire comme un aboutissement, mais comme le mystère même du processus qui l'engendre, un processus fondé sur un laisser-être que Hegel délaisse et laisse impensé. Le laisser-être n'est rien de saisissable,

1. Cf. notre première section, chap. III, § « Du sujet transcendantal à l'ipséité... ».

2. Cf. notre ouvrage, *Lire Hegel*, p. 60.

utilisable, employable ou maîtrisable, afin de servir de fondement à une compréhension de l'étant en totalité, mais il appelle et revendique le soi à le penser : il serait absurde que l'être apparût à une pensée pour que cette pensée cessât de le penser, et il est donc par excellence ce qui doit être pris en charge par la pensée qu'il appelle en en faisant précisément une compréhension d'être, un *Dasein*.

Le hégélianisme ne porte pas la pensée devant le mystère de la présence de l'*Entlassung*, qui devient chez Heidegger le *Sein-lassen*, à savoir ce qui laisse être en un soi la pensée d'un être laissant être. L'*Entlassung* constitue chez Hegel l'acte fondamental de l'Esprit absolu qui laisse être l'objet dans sa pure altérité et lui donne toute licence pour affirmer sans limite cette altérité. Mais la présence de la particule allemande *ent-* au cœur même de cette notion essentielle du hégélianisme – particule soulignant, avant l'éloignement, l'opposition – montre suffisamment qu'il ne s'agit pas de penser dans cette libération de l'altérité autre chose qu'un laisser-être provisoire : si l'étant est bien libéré en sa contingence et son irréductibilité à toute forme logique, il n'en demeure pas moins vrai que cette altérité ne sera jamais envisagée comme l'occasion pour la pensée de s'arrêter à ce qui fait obstacle dans et comme la présence nue de cet étant. L'Esprit se reconquiert dans le déchirement absolu, et l'altérité est nécessaire à l'efficacité de cette reconquête. Le concept d'*Ent-lassung* porte morphologiquement en lui un refus du pur laisser-être, et ce refus apparaît précisément dans la réintérieurisation et la réintégration progressive de l'altérité par l'Esprit qui, en se pro-posant cet obstacle, tente de se reconquérir malgré la résistance de l'existence brute de l'étant, là où la pensée heideggerienne ne vit que de maintenir cette altérité afin qu'en l'étant ainsi libéré se manifeste l'indépassable pesanteur du mystère. L'*Entlassung* hégélienne laisse être, mais rechigne malgré tout à laisser être : elle « se résout », dit Hegel, à laisser être l'altérité de l'autre et la violence de cette altérité, contrairement à ce qu'on croit trop souvent, n'est effectivement jamais gommée par le hégélianisme, mais cette altérité rebelle sera récupérée, en son altérité même et malgré elle, par le mouvement de l'Esprit absolu à qui cet obstacle est nécessaire pour manifester à la fois sa largesse et sa puissance. Reconnaisant le déchirement propre au travail de l'Absolu et se mettant en condition pour ne pas réduire la pensée hégélienne à une simple philosophie de l'identité, Heidegger note ainsi avec profondeur : « Lorsque Hegel parle du labeur du Concept,

il n'entend pas la sueur de l'effort cérébral chez les érudits, mais bien l'Absolu lui-même luttant pour s'extraire jusqu'à l'absoluité de son auto-compréhension, en partant nécessairement de la certitude inconditionnelle de soi. La sereine constance qui caractérise la parousie, dans la mesure où elle est le rapport de la présence auprès-de-nous, reste ainsi et néanmoins compatible avec cette peine de l'Absolu »¹. Quelle que soit la puissance effective d'aliénation et de déchirement qu'il est capable d'endurer, c'est en vue d'une récupération projetée par avance que l'Absolu peut entrer dans sa dynamique et être sa vie. Et il n'est pas absurde de relever cette volonté agissant en sous-œuvre dans la pensée hégélienne : si l'absoluité de l'Absolu vit ce déchirement, c'est qu'« elle commence par l'extrême violence de la volonté de la parousie »².

Il devient compréhensible, à partir de ce point de vue heideggerien désormais développé, de comprendre une phrase qui paraît totalement fausse si on la compare à la lettre de la pensée de Hegel, mais qui acquiert une pertinence strictement contextuelle si on la compare à l'esprit général que Heidegger veut reconnaître en cette philosophie : « La pensée de Hegel dans son absolutisme veut porter les contraires à un état de fluidité universelle et par là de résolution »³. Cette considération, devant laquelle toute lecture sérieuse de Hegel ne peut que s'indigner à juste titre, est médiatement pertinente, si l'on prend attention au statut de l'altérité. On aime accuser Hegel de vouloir tout dissoudre dans son système, et Heidegger semble choir au niveau des lectures les plus triviales de la pensée de Hegel ; la mise en question heideggerienne ne prend son ampleur qu'à partir du moment où l'altérité absolue que se donne l'Esprit n'est pas niée, comme c'est le cas chez les interprètes les moins avertis, mais soulignée dans sa médiate réductibilité à l'Étant. Chez Hegel, l'opacité de l'étant est occasion pour l'Esprit de se retrouver soi-même dans l'étrangeté la plus rude et, sans que jamais ne soit fait violence à la violence de l'altérité, de constater *à la fin* sa propre générosité ; chez Heidegger, l'opacité de l'étant est au contraire occasion pour la pensée de se perdre dans le mystère de cette étrangeté pour y établir sa demeure et laisser toute latitude d'expression au mystère de la présence.

1. GA 5, p. 138 ; Ch., p. 171.

2. *Ibid.*, p. 207 ; Ch., p. 251.

3. GA 39, p. 132.

Chez les deux penseurs, l'obstacle est investi en sa teneur d'obstacle ; mais quand l'Esprit absolu hégélien intègre la résistance du pur étant à l'économie processuelle de sa négativité et se manifeste comme l'incessante reconquête de soi dans et par l'altérité du donné, la pensée heideggerienne, tout en maintenant elle aussi la permanente confrontation avec cette altérité, a pour but d'en souligner la charge d'énigme, d'y établir sa demeure non pour montrer les successives métamorphoses du contenu investi, mais pour manifester l'épaisseur de la donation enveloppée dans l'étant et montrer la proximité de la pensée elle-même à ce qui fait de l'obstacle un obstacle. Entrer dans le contenu signifie pour Heidegger y rester et y creuser, quand bien même ce contenu voudrait nous entraîner de lui-même vers des métamorphoses dialectiques ou serait voué à une incessante transformation, afin d'y déceler la consistance de sa présence. Chez Hegel, l'altérité de l'étant brut est constatée, reconnue, tolérée et réintégrée dans une structure de négativité ; chez Heidegger, elle est pensée non en ce qu'elle peut donner ou engendrer, mais en ce qui la donne et l'engendre. Le laisser-être n'est pas la guise d'une Pensée absolue, mais un « absolu » en tant que tel, une terre d'ombre et d'évanescence sur quoi tout repose et dont il ne faut pas laisser l'ombre dans l'ombre. Avec Heidegger, c'est ainsi le laisser-être lui-même qui vient à la pensée. La pensée n'entend pas déployer le jour sans penser la nuit qui lui donne ce pouvoir, mais habiter l'espace de cette nuit en elle-même sacrée et en qui le monde vient à l'éclosion. « Car ainsi que la plante de son fond / Déracinée, se flétrit l'âme du mortel / Qui en la seule compagnie du jour / Marche, indigent, sur la terre sacrée »¹.

Hegel ne pense pas l'acte d'être même par où tout ce qui est vient à l'être. La pensée se déploie, mais ne prend pas pour cible le lieu même de son déploiement. Elle vit dans son propre constat. Hegel emploie le déploiement, le déploie, le laisse déployer, mais ne le laisse pas se déployer comme tel. L'*Entlassung* ne vient jamais comme telle à la pensée, alors que cet acte de laisser-être, source de l'advenu, est ce qui exige au plus haut point d'être lui-même laissé être. Cela ne signifie pas que Hegel ne laisse pas le laisser-être déployer, mais qu'il ne le laisse pas venir en tant que tel à la pensée qui, dès lors, n'utilise pas la capacité d'infinie rétrocession que lui

1. HÖLDERLIN, *Mon domaine*, in *Œuvres*, p. 462.

confère la proximité du *transcendens*, c'est-à-dire la *Nichtung*, afin de libérer un espace pour le laisser-être lui-même et de dégager un espace de déploiement pour le déploiement lui-même. Hegel laisse être le laisser-être en ce sens qu'il le laisse se déployer, se développer, s'enrichir ; il y a chez Hegel un véritable lâcher-prise puisque le sujet s'immerge dans le contenu et se laisse conduire par l'ex-pression de ce dernier. Mais le lâcher-prise n'est pas complet, car un véritable laisser-être doit être aussi laissé être en lui-même et pour lui-même, soit entrer dans le questionnement : la seule façon dont le soi peut demeurer fidèle à la *Wesung* (l'essence-déployante) de l'être, et la mimer parfaitement, est de laisser être le laisser-être lui-même. C'est alors qu'il le reconduit parfaitement et l'accomplit : le laisser-être porte lui-même son mystère à l'apparaître, le soi laisse venir à l'encontre non seulement ce que le laisser-être laisse être, mais le laisser-être comme tel. Pour laisser être en vérité le laisser-être, il ne suffit pas pour le soi de laisser se déployer le laisser-être dans ses effets, mais de lâcher totalement prise et, en répondant à la structure ouverte de son propre fond dans la *Gelassenheit* (le fait d'avoir toujours déjà laissé advenir), d'épouser le laisser-être afin que le laisser-être lui-même vienne à la pensée et soit pris en garde par celle-ci. Alors, il n'y a plus seulement *Entlassung* ou résolution à déployer un monde, mais *Seinlassen* : le soi doit laisser être le laisser-être avant de laisser-être ce que le laisser-être laisse être. Hegel n'interroge pas le sens de la consistance nébuleuse de l'*Entlassung* ou du principe, ni le mystère de la relation entre l'être-homme et l'être. La pensée du *Seinlassen* est la prise en charge de l'*Entlassung* laissée dans l'impensé : si l'acte de l'*Entlassung*, concept dont le préfixe fait transparaître une absence de radicalité dans le lâcher-prise, a été laissé impensé, c'est précisément parce qu'il a été dé-laissé, parce qu'il n'a pas été laissé être et qu'aucune occasion de s'épanouir n'a été donnée à ce par où pourtant tout s'épanouit. Heidegger laisse venir à la pensée le laisser-être lui-même.

La pensée hégélienne s'y plonge et se laisse porter. Mais pour Heidegger il s'agit avant tout de pratiquer le laisser-être en ses dernières conséquences, afin de ne pas seulement se laisser entraîner par le flot du déploiement originaire, mais d'imiter à tel point son acte de dessaisissement que ce dernier soit lui aussi laissé s'ouvrir en tant que tel et en son mystère. La thèse de Heidegger sur Hegel est ancienne, puisque dès 1919-1920 est relevé l'élément

fondamental qu'est « la productivité du Non »¹, et déploré le fait que « la dialectique soit aveugle à la donation »². On retrouve la même critique en 1938-1939 : « La négativité de Hegel n'est pas pour lui une question. [Elle n'est] ni digne de question ni questionnable »³. Bernard Mabille donne ainsi cette synthèse de la position heideggerienne : « le geste heideggerien [...] déplore l'absence d'une interrogation de l'origine de la négation »⁴, autrement dit : l'absence d'une interrogation de la négativité caractéristique du soi. Le nœud du problème de la difficile relation entre Hegel et Heidegger réside, d'un point de vue heideggerien, dans la question de la prise en garde du il y a. Pour Heidegger, le penseur doit laisser être le laisser-être, ce qui s'accomplit véritablement non pas lorsque *ce que* le laisser-être laisse être est laissé être, mais lorsque *l'acte même* de laisser-être est laissé être. Hegel, malgré sa constante volonté de remonter aux fondements ontologiques de l'expérience de la conscience humaine, a dans une certaine mesure « porté pudeur de remonter à la source », selon les mots de son ami Hölderlin⁵ ; sur beaucoup de points la « source » est atteinte⁶, mais Hegel ne séjourne pas dans les « eaux souterraines »⁷ et ne prend pas en garde cette dimension de retrait inhérente à toute donation. Le sens caché du reproche adressé à Hegel par Heidegger, et d'où proviennent par la suite les développements critiques heideggeriens d'apparence incontestablement superficielle pour toute attentive lecture de Hegel, n'est pas celle de n'avoir pas localisé un lieu d'« in-finité » non ontique par définition, mais de n'être pas entré dans la pensée de sa différence ontologique : chez Hegel, le non-ontique n'a pas pris valeur d'abîme. « Porter pudeur d'aller à la source » ne veut pas dire, en toute rigueur et dans ce cas, s'arrêter et ne pas y aller, mais trop tarder au lieu de se hâter vers elle. « Dans sa pudeur et seulement ainsi, il sait bien la loi qui régit la marche vers la source »⁸. Hegel, comme le montre le concept d'*Entlassung*,

1. GA 58, p. 148.

2. *Ibid.*, p. 225.

3. GA 68, p. 37.

4. B. MABILLE, « Idéalisme spéculatif, subjectivité et négations », p. 170.

5. Cf. l'hymne *Andenken*.

6. Que l'on songe, par exemple, à la magistrale reprise de la sphère politique ou de la sphère esthétique dans le déploiement de la négativité de l'être. Cf. M. CARON, *Fondements de la politique hégélienne*, in E. ZERNIK, *La Pensée politique*, Ellipses, 2003.

7. GA 55, p. 137.

8. GA 4, p. 162 ; AH, p. 169.

savait mais n'a pas pris garde ; l'auteur de l'*Encyclopédie* s'est concentré, pour Heidegger, sur le déploiement, et s'est attardé à déployer le déploiement plutôt qu'à séjourner dans la pensée de l'acte même de déployer. La connaturalité du retrait et de la donation, d'une part, l'endurance de ce retrait qui, en lui-même et par lui-même, porte la promesse d'une donation toujours renouvelée, d'autre part, n'ont pas été assumées par le penser hégélien.

Sans prendre nullement parti pour le point de vue heideggerien et en rétablissant un juste équilibre, B. Mabilles a pu conclure sur cette confrontation entre les deux auteurs : « La négation n'occulte pas mais préserve d'une quête d'un originaire qui risque de n'offrir que ce que la Préface de *la Phénoménologie de l'Esprit* appelle « une *gehaltlose Intensität*, une intensité sans contenu » (alinéa 10) »¹. Sans vouloir trancher un débat dont on ne peut dissimuler la redoutable complexité, nous pouvons nous appuyer sur le diagnostic ici établi par B. Mabilles, et tenter d'exploiter le motif fondamental que la pensée heideggerienne comprend comme une forme de résistance interne propre au penser hégélien, à savoir : « l'intensité sans contenu » ou « sans teneur »². Hegel a bâti la totalité de sa pensée sur cette crainte de l'indétermination du principe, ce qui l'a orienté vers la nécessité d'une déterminabilité et d'une détermination de la négation. Occupé à lutter sur le front que lui opposait le principe indéterminé du Schelling de 1801 – cette fameuse « nuit où toutes les vaches sont noires » –, Hegel en a gardé la certitude que le contenu déterminé est une nécessité pour tout principe qui ne trouve qu'en l'effectivité de ce contenu sa propre effectivité et sa propre possibilité d'effectuation – c'est-à-dire sa *possibilité principale* même. L'Absolu n'est rien tant qu'il n'a pas posé le monde dont il se fait lui-même ressortir progressivement. Sur un plan heideggerien, Hegel est retenu par une incapacité à penser la teneur du vide donateur qui, pour n'être pas un contenu, doit toutefois contenir (dans les deux sens du terme) ce qui s'exprimera comme contenu. C'est pourtant un geste classique chez Hegel que d'affirmer qu'une chose ne peut surgir qu'à partir du

1. B. MABILLES, *op. cit.*, p. 171.

2. Traductions respectives de B. Mabilles et de B. Bourgeois (cf. pour ce dernier *Préface et Introduction de la Phénoménologie de l'Esprit*, éd. bilingue, trad. B. Bourgeois, Vrin, 1997).

moment où elle est déjà présente en soi dans ce dont elle surgit¹ ; mais ce geste n'a vraisemblablement pas été jusqu'à concevoir ce que contenait (au sens de retenir) l'être comme un contenu (au sens du remplissement de l'universel par la concrétude du donné). La retenue de l'être est nécessairement contenante pour que le concret du contenu puisse être déployé. Pour Heidegger, il n'y a de teneur (*Gehalt*) que dans la retenue, et l'être comme retraits constitue cette retenue seule possibilisante. Dans la retenue de la source sont abrités le contenu présent et les contenus inconnus à venir ; ce pour quoi « plus haut que l'effectivité se tient la possibilité »², car, pour que l'effectivité trouve l'élan de son effectuation, il faut que le vide imprime la pulsation nécessaire au jaillissement, ce qui n'est possible que si le vide se (con)tient comme surplus. Le contenu réel est dégagé par « la fourmière des abîmes »³, par la réserve des possibles qu'est l'être comme non-étant ou espace possibilisateur de contrées. Et l'origine, qui n'est pas une intensité sans contenu mais au contraire cette contention qui produit l'intensité pour le dégagement médiateur d'un contenu, est ainsi en position de surplus par rapport à ce qu'elle déploie. Seule la retenue peut se constituer donation et laisser échapper un monde – dont la contingence et la déréluction disent suffisamment qu'il est jeté ou contenu dans l'im-mensité d'un espace de rétention aux multiples possibilités d'avènement.

Chez Hegel, la possibilité de l'élan d'effectuation de l'essence qu'atteste le travail (*Werk*) de la *Wirk-lichkeit*, demeure donc impensé. De peur de se heurter à une hypothétique vacuité du vide, Hegel a posé de principiellles résistances à la prise en garde du vide comme vibration où est contenue *l'effectivité de la possibilité* des contenus. C'est pourquoi il n'emprunte pas le chemin menant vers le cœur du jaillissement, ce chemin que Heidegger donne pour tâche à la pensée et qui fut à ses yeux choisi par Hölderlin. Hölderlin se sépare ici de celui qu'il appelait, avec une belle sincérité, son « génie tutélaire ». Hegel a bien remonté la source, mais a délaissé l'exigence de remonter jusqu'aux « eaux souterraines », pourtant

1. E. E. HARRIS a insisté sur ce point dans la conclusion de son ouvrage *La logique de Hegel*, L'Âge d'homme.

2. SuZ, p. 38-39.

3. HUGO, *Vingtième siècle*, II, *Plein ciel*, in *La Légende des siècles*, LVIII, p. 725.

source de la source même¹. On saisit par la même occasion la solitude de Hölderlin qui, éloigné sur ce point essentiel de celui dont il fut si proche, de celui qu'il appelle son frère, de celui dont il reconnaît l'influence et à qui il écrit l'émouvante lettre du 10 juillet 1794², préfère assumer le retrait au moment où l'heure était à l'élaboration du système qui parachèverait le kantisme, et choisit en un geste spéculatif prophétique, de boire des eaux plus vives que celles qui désaltéraient la pensée de son temps. Hölderlin décide d'exister la proximité de la source jaillissante et l'endurance du retrait : « Va en ces lieux, quels qu'ils soient, où murmurent et grondent les sources de la vie »³. Situation difficile que d'être au cœur du monde le relais du mystère nocturne de la source en une époque, reconnaît Heidegger, où la réalité humaine est encore loin de parvenir à la pensée de soi comme *Da-Sein*. Et situation qui explique la destinée tragique de Hölderlin : véritable pathologie, ou excentricités d'un homme qui a compris qu'« un vase fragile ne peut pas toujours enclore la plénitude » du jaillissement⁴, qui a réalisé qu'il était la fragilité même de ce vase empli de lumière enfuie, et préféré un érémitisme dont ses « folies » auraient tenu éloignés les fâcheux et assuré la retraite ? Si la réponse demeure incertaine, l'abdication de Hölderlin, volontaire ou non, ne l'est pas. Elle possède néanmoins une signification pour l'origine du soi, comme nous le verrons plus loin.

Le soi constitue bien un moyen terme entre l'être et l'être, cependant que l'être s'y donne lieu non comme un sol ferme, mais comme un perpétuellement ouvert, comme la béance du fond sans fond, un espace im-mense dont la bonté dévoilante, dont la gratuité est si déroutante qu'elle est d'abord éprouvée à travers la plus accablante des angoisses, demeure un mystère et donc une tâche pour la pensée ; non pas que le mystère doive être asymptotiquement réduit,

1. GA 55, p. 137.

2. Cf. HEGEL, *Correspondance*, Gallimard, t. I, p. 15-17 ; HÖLDERLIN, *Œuvres*, p. 314-317.

3. HÖLDERLIN, *Hypérion*, in *Œuvres*, p. 237. « *Gehe dahin, gehe dorthin, da rauschen die Quellen des Lebens* ». Le verbe *rauschen* a une double signification contradictoire : à la fois bruit sourd et/ou sonorité intense. Hölderlin tendant toujours, et comme tout poète, à donner le plus de richesse possible au mot, emploie ce verbe dans la simultanéité de son sens, que nous avons essayé de restituer.

4. Cf. HÖLDERLIN, *Pain et vin*, 7.

mais il doit être enduré. L'être veut être pensé comme le laisser-être qu'il est, comme le *il y a* qui donne, et c'est donc comme un effacement qu'il doit venir à la pensée, non comme ce qui donne accès à *quelque chose*, mais comme ce qui s'efface pour donner accès à ce quelque chose. Ce qui donne s'efface au profit de ce qu'il donne, c'est là la règle de toute phénoménalisation, et c'est cet effacement qui n'est pas pensé par Hegel, trop occupé à se servir des conséquences de cet effacement. C'est pourtant ce retrait qui permet à la pensée d'être ce qu'elle est, d'être en vue du sens de l'être. C'est le retrait de l'être qui est pour elle attrait, et la pensée est cette mobilité, ce mouvement vers l'être. Hegel déploie le mouvement mais laisse impensée la possibilité même de la mobilité : tout mouvement n'est rendu possible que par l'espace qui lui est laissé libre et par le retrait qui autorise l'attrait. Le laisser-être de l'être n'est pensé en vérité que quand il est pensé comme retrait, et non comme Idée absolue s'ab-solvant¹, même si cette Idée absolue est éprouvée comme *Entlassung* : à partir du moment où prévaut le concept d'Idée, l'*Entlassung* est tenue dans l'ombre.

Le fondement qui fonde comme laisser-être est tout aussi bien abîme, nuit, lumière qui se cache et ne donne accès à soi que comme im-mensité de l'espace pur. On ne saurait fonder un système de l'étant en totalité autour de ce qui, par son retrait, demande qu'on se tourne vers lui et non qu'on se serve de lui pour bâtir des théories ontiques, aussi parfaites que soient ces dernières. Le retrait nous oblige, nous avons un devoir envers le mystère qui se donne à nous dans la seule fin que nous n'en fassions pas l'économie, mystère dont nous devons penser le « *es gibt* ». Il sied mal de se servir de la touche de l'être, de cet envoi de l'être à notre soi – envoi qui constitue le soi comme étant en perpétuel excès par rapport à soi-même –, pour ne pas penser l'être mais pour penser l'étant, puis l'étant en totalité. L'être nous appelle et con-voque notre ipséité du plus profond de l'ipséité même : ce n'est certainement pas pour que nous restions tournés vers l'étant, succombant en quelque sorte à la tentation de « retenir la vérité captive » comme dit saint Paul², autrement dit de nous servir de cette primauté ontologique qui nous est conférée par l'être, pour asservir l'étant à ce moi qui ne doit d'être celui qu'il est qu'à son rapport à l'être qui le requiert. Retenir

1. Cf. le cours de 1931 : *La « Phénoménologie de l'Esprit » de Hegel* ; GA 32.

2. SAINT PAUL, *Épître aux Romains*, I, v. 18.

la vérité captive, c'est utiliser tout cet élan que la vérité nous donne pour le détourner et l'orienter vers des fins qui sont moins nobles et profondes que leur provenance : l'être ne nous fait pas *Da-sein* pour que nous ne pensions plus à lui et nous perdions dans l'affairement, mais pour que nous sachions gré à la prévenance de la provenance.

La compréhension d'être doit revenir à l'être comme au mystère de bonté qui laisse être l'étant en s'effaçant, et non demeurer dans l'étant auquel cette compréhension d'être donne accès. Le dévallement dans l'étant, l'échéance au monde ambiant est nécessaire, et elle est inscrite dans la structure du soi elle-même, c'est-à-dire dans l'être même ; mais du cœur de cette échéance, l'être est visible en son retrait : « *Wo aber Gefahr ist, wächst / Das Rettende auch* »¹. Au moment où l'échéance est maximale, à l'époque de la technique, le soi se rend vite compte que le confort qui lui est offert ne suffit pas à combler l'intarissable aspiration de son ipséité ; l'angoisse est de plus en plus courante et répandue, elle est progressivement intro-nisée « mal du siècle » ; il n'est qu'à constater, de manière certes un peu convenue mais n'amoindriant pas le caractère symptomatique souligné, le nombre toujours croissant des dépressions. On en soigne les symptômes mais on n'en guérit pas le fond puisqu'on le fuit : on pousse à l'action tous les malades en leur inventant des buts ou en les encourageant à s'en inventer, en faisant tout ce qui est possible pour voiler l'être-à-la-mort. La détresse est soignée par une absence de détresse devenue obligation thérapeutique, chacun étant invité à fuir son angoisse (c'est-à-dire l'appel de l'être qui nous arrache à l'étant et nous manifeste notre vocation ontologique) dans la course effrénée à la consommation et dans le toujours plus de maîtrise technique sur l'étant. On esquivé l'appel de l'Immense dans le mauvais infini d'une attitude cherchant à remplir le vide par la volonté de volonté : on *veut vouloir* afin de ne plus penser ce qui depuis toujours frappe à notre porte. Au cœur de l'étant, dans cette avidité technologique elle-même, c'est pourtant l'être qui parle, provoquant chez l'homme des désirs toujours plus grands, l'être qui comme invisible donation d'espace pur donne à l'homme de se tourner vers lui sans le voir. La conquête de l'espace ontique est l'exemple de l'arbre (ontique) qui cache la forêt (ontologique) : il suffit pourtant que l'homme se demande seulement comment il peut vouloir une telle conquête et la vérité transcendante de l'être, déjà,

1. HÖLDERLIN, *Patmos*, éd. bilingue, Aubier, p. 408.

pourra affleurer. L'être transparaît néanmoins toujours, il est présent en son retrait, et ce retrait est la structure même du soi qu'il appelle et à qui il donne l'espace nécessaire à l'action. La percée de la conscience qu'il y a non-étant, la manifestation de la prépotence impensée de l'être dans l'âme dévalée ou trop échue, se solde par une brutale confrontation avec l'abîme : une humanité avachie sur sa propre ombre (le moi de la subjectivité), c'est-à-dire sur l'étant, son usage et son commerce, vit inévitablement dans la souffrance et l'angoisse l'appel de ce qui la domine et à quoi elle n'a jamais pris garde. Quand l'être, qui n'est pas su comme tel, se manifeste dans sa non-étance pure et fait croire à l'absence de sens, le nihilisme s'installe, qui n'est autre qu'une incapacité de la pensée (réduite à sa simple dimension technicienne et calculante) à concevoir autre chose que ce qui est placé sous sa main et pour son usage. Le nihilisme est une ankylose. Lorsqu'une humanité, recroquevillée fièrement sur elle-même et n'avançant depuis des siècles que dans les morphèmes patiemment produits par la subjectivité, se voit rappeler qu'un fond immaîtrisable par cette même subjectivité la précède, le premier contact, qui peut durer longtemps, est douloureux. L'être dit en quelque sorte à l'homme : « un regard sardonique lui rappelle que je lui suis antérieur de dix millions d'années »¹. L'être apparaît d'abord sous le visage de la mort ; il apparaît pour ainsi dire sous les traits du roi des Aulnes qui inflige sa blessure avant d'avalier sa proie² ; il n'apparaît pas comme être. Le nihilisme demeure une forme aiguë de *Verfallenheit*, car il ne parvient pas à la pensée de son propre ou de sa possibilité. Le soi demeure fixé à l'étant et c'est la révélation de la précarité de cette fixation, en même temps que la volonté de demeurer dans cette fixation, qui crée la douleur. Le dévalement du soi échu contre l'étant et chu parmi l'étant, qu'il soit pris dans le nihilisme proprement dit ou dans l'une de ses formes dérivées et non conscientes (la technique, l'idéologie), demeure ainsi toujours au seuil de l'être dont il refuse de voir la *demesure approbatrice* ; mais cette démesure est là, et aussi dans cette fuite permanente elle-même. L'être perce sans cesse imperceptiblement au cœur de

1. CLAUDEL, *Même pensée*, in *Le vieillard sur le mont Omi* ; *Œuvre poétique*, p. 749.

2. Cf. GOETHE, *Der Erlkönig* : « ... jetzt fasst er mich an ! / Erlkönig hat mir ein Leids getan » (*Ballades et autres poèmes*, édition bilingue, Aubier, 1996, p. 46).

l'étant. Après les prodromes des éclairs, nous voyons mieux la nuit. Et par la nuit, le soi est révélé à lui-même comme celui que l'être appelle pour lui montrer son essence, l'être-en-projet, et son site le plus propre, endurer ce qui n'est rien d'étant.

L'être, en se retirant, laisse être l'étant à qui il accorde de cette manière sa propre faveur protectrice. De même que l'écume n'apparaît qu'à la faveur du retrait de la mer, l'étant n'est donné qu'à la faveur du recul du surplus de l'être¹. Chez Rimbaud, pour que le buisson frissonne, il faut que le faune qui y était caché ait lui-même disparu ; le buisson vibre encore de son départ soudain ; le geste du départ lui-même donne mouvement. « Quand il a fui – tel qu'un écureuil – / Son rire tremble encore à chaque feuille »². Ainsi, quand le retrait apparaît, quand l'être donne en se retirant, seul demeure le sourire propre à sa faveur, sourire derrière le mouvement accordé à l'étant. *Le retrait, aussi subit et soudain qu'il est contemporain de l'éclosion, donne l'espace nécessaire à la vibration de l'étant, c'est-à-dire au devenir en général.* C'est après le retrait du faune que tout commence à frémir. Une fois le faune de Rimbaud disparu, il reste ce tremblement qui dure ; l'essentiel est entré en son abri, comme s'il avait été effrayé par ce bouvreuil dont nous parle le poème et qui représente cet oiseau qui se nourrit des fruits du bois dont le cœur est enfui ; le baiser de la donation, le baiser, qui par une pression dont l'essence est de disparaître pour accorder cette douceur propre qui ne se goûte que dans le frais souvenir, le baiser, aussi vibrant une fois la bouche revenue à elle-même et recueillie en elle-même, dispense ses dons pour tous, mais en se gardant lui-même du bouvreuil picorant graines et fruits, car la donation n'est pas à la portée de la main. Le baiser de l'être ne vibre qu'une fois que l'exhalation de son haleine a fait reculé sa bouche. L'être entre en son recueillement pour pouvoir donner, en se préservant du bouvreuil, lui donner la manifestation de sa nourriture. « Et l'on voit épeuré par un bouvreuil / Le Baiser d'or du Bois, qui se recueille »³.

1. Pour que l'écume apparaisse, il faut que l'eau se retire, et c'est dans le retrait, dans l'acte même du retrait, que l'apparition est la plus intense. C'est ce que montre l'époque de la technique : la manifestation la plus grande de l'étant et un retrait proportionnel de l'être.

2. RIMBAUD, *Tête de faune*, in *Œuvres complètes*, p. 37.

3. *Ibid.*

Toute cette scène laisse l'œil du soi sur ses gardes, insatisfait et attentif, déçu du retrait mais pensif devant tout ce que ce retrait peut agiter et faire éclore. Le soi comprend la faveur contenue en cet abriement et se confondant avec ce dernier. Ce spectacle sylvestre est fait pour l'œil, comme l'atteste l'assonance de la rime sur les quatre vers, car c'est l'œil qui est d'abord sollicité, interpellé par l'événement d'un élément dissimulé et mobilisant (mobilisateur et secret de même qu'une taupe sous la terre ou le cœur sous les doigts), et c'est l'œil qui est ensuite invité à assumer le retrait et la nuit qui résulte du recueillement sur soi de l'acte d'éclosion. Appelé par l'événement puis attiré par le retrait, l'œil du soi est celui qui doit se faire re-gard pour suivre le « Baiser d'or » dans ce recueillement qui est le sien et ne laisse pas voir l'or tout en faisant résonner le « il y eut et il y a » du baiser.

L'être est donc cette bonté qui laisse être à tel point qu'il s'efface, et permet même qu'en son retrait son impensé puisse s'imposer. Ce retrait n'a rien d'un refus. Φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ, « l'émergence donne sa faveur au se-cacher », comme traduit Heidegger. Le mot « faveur » doit pour nous résonner de manière essentielle ; il signifie en effet, selon son étymologie latine, deux choses : favoriser la croissance, et garder le silence, ne pas troubler. L'être manifeste son attention et son intérêt pour ce qu'il fait être, en se retenant dans le voilement, de la même manière que l'on manifeste son attention à quelqu'un, au cours d'une conversation, en retenant sa langue afin de laisser l'interlocuteur s'exprimer. Lorsque Heidegger envisage l'être comme *Versagen*, il convient de demeurer extrêmement prudent dans la compréhension et la traduction de ce terme, c'est-à-dire de ne comprendre ni traduire par « refus » ce qui est précisément une donation. Le refus est le sens le plus dérivé du verbe allemand *versagen*, et il tient lui-même son origine d'une signification beaucoup plus complexe et profonde. Comment d'ailleurs peut-on imaginer que Heidegger, qui ne cesse d'affirmer qu'on ne saurait réduire l'être à un nom – ce qui voilerait le mystère attaché au mot « être », l'énigme véhiculée par le fait même de sa dénomination comme « être », et nous reconduirait inmanquablement à la pensée métaphysique qui l'assigne à un nom « commun » n'étant pas le mot « être » en lui-même chargé de secret –, utiliserait pour qualifier la vérité de l'être un mot qui ne posséderait qu'un seul sens. Le verbe *versagen*, qui exprime le déploiement essentiel de l'être, ne doit pas devenir l'occasion d'opérer un douteux et

hasardeux glissement du registre de l'occultation à celui du refus, faisant de l'aspect nocturne de l'être un pôle obscur refermé sur soi et de Heidegger l'héritier d'une théosophie à tendance gnostique et pessimiste pour laquelle l'obscurité de l'être signifie que ce dernier se refuse à nous. Nous avons suffisamment montré comment la nuit constituait à l'inverse le drapé de la donation. En allemand, comme l'atteste le *Langenscheidts Grosswörterbuch*, le mot *Versagen* ne signifie refus en aucune de ses rubriques. Son sens premier est celui de *renoncement*, d'*abandon*. Mais que signifie dès lors pour l'être le fait de renoncer à quelque chose qu'il produit, le fait de l'abandonner ? Tout simplement le fait de le laisser être. Le mot français « abandonner » est lui-même chargé de ce sens : il provient de l'ancienne expression « a ban donner », c'est-à-dire donner à ban, ce qui signifie lâcher, laisser, laisser en liberté (cette expression était souvent utilisée dans le cas d'un animal qu'on relâchait ou laissait en liberté). Le *Versagen* prolonge donc la pensée de l'être comme laisser-être.

La prépotence de l'être, son excès par rapport au soi qu'il fait transcender, l'angoisse provoquée dans le soi par le surplus de l'être qui tombe sur nous et nous submerge de son obscurité, tous ces éléments constituent le signe que l'être se tourne vers nous en se détournant. Ce détour peut être vu comme ce qui accable le plus – pour une pensée tournée exclusivement vers l'étant et inconsolable de la perte de ce qui est pourtant seulement dérivé –, mais également, et pour la pensée méditante qui sait « attendre que la Nuit [...] dépose sans bruit ses barques de pêcheurs [...] ses filets étoilés dans notre âme élargie / Attendre qu'elle trouve en nous sa confidente / Grâce à mille reflets et secrets mouvements / Et qu'elle nous attire à ses mains de fourrure »¹, comme l'envers d'une bénédiction : la bénédiction d'une lumière qui se détourne pour ne pas nous consumer, afin que nous l'aimions comme source productrice des choses et origine préservatrice de ces choses devant qui elle s'efface pour les laisser être, et finalement apparaître elle-même dans la nuit comme une telle donation. L'être se voile ; non pas qu'il se cache et se dissimule à nous, comme une sinistre chose en soi qui engloutirait tout en son ombre et dont l'étant en totalité ne serait que la permanente et absurde déjection destinée à alimenter l'inexorable

1. SUPERVIELLE, *Visite de la nuit*, in *Les amis inconnus : Œuvres poétiques complètes*, p. 346.

ironie d'un cosmique grincement de dents ; mais il se voile parce qu'il se ménage et en se ménageant nous ménage : « Au-dessus de nos têtes, dit Hölderlin, c'est là que les dieux agissent sans cesse en paraissant peu se soucier de notre vie tant ils nous ménagent. Car un vaisseau fragile ne pourrait les contenir, et l'homme ne supporte que par instants la plénitude divine »¹. L'être se ménage pour nous ménager. Le pessimisme ne provient que d'une absence de méditation de la signification de l'obscurité des choses. Le mystère de la présence des choses n'accable plus quand se voient pris en considération le fait que les choses sont tournées vers un soi, que le soi est con-cerné, que ce soi est donc revendiqué par ce qui (à moins qu'on le présuppose) n'est pas rien ni sadique au point d'appeler pour ne rien donner (Schopenhauer) ; le fait que le soi, qui est appelé, est concerné par ce qui l'appelle ; le fait que l'inquiétante étrangeté constituant sa structure est la proximité du don gratuit et sans raison, du don qui n'est que don, du don qui est donc amour ; le fait que le dévoilement de quelque chose n'est ontologiquement possible que si l'émergence est préservée comme telle ; le fait que cette possibilité ontologique n'est elle-même possible que par le désir propre à l'être comme retraits de s'adoucir en son éclatante lumière afin de laisser être quelque chose sans se manifester directement et en entier ; le fait que ce désir n'est voulu que pour qu'un étant comme un soi puisse constituer « la maison de l'être », le lieu où l'être peut être laissé être comme laisser-être. Le *Grundlos* n'accable plus quand il est compris comme l'*Ab-Grund* de la gratuité d'une donation².

Si le soi répond à l'appel de ce voilement qu'il considère d'abord comme accablant, il soutient l'être lui-même, il le pense, et en ne négligeant pas de ne pas penser le rien comme rien mais comme être et origine invisible, il finit par comprendre comment l'être est dévoilement, comment le dévoilement est un laisser-être, comment le laisser-être du soi capable de faire porter l'*époque* sur tout (l')étant répond en son être à ce laisser-être, et comment l'ipsité consiste à laisser être l'être même afin que le domaine de la clarté, à la fois cercle et fracture (puisque entouré de nuit), puisse se constituer. *Lassen* : en ce seul mot résonnent à la fois toute la

1. HÖLDERLIN, *Pain et vin*, 7.

2. GA 65, p. 387-388.

donation-retrait de l'être, et toute la structure du soi. Et dans le *Versagen* s'exprime l'essence même du laisser-être en sa pudeur qui donne en se retenant afin de mieux donner *ce qu'il donne*, pur don qui semble n'être qu'un négligeable vide pour la pensée quotidienne calculatrice et éprise de causalité pratique, alors que la pensée méditante dévoile ce don en son voilement préservant. C'est donc le même excès de bonté du laisser-être qui apparaît d'un côté à la pensée calculante comme ce qui accable le plus, de l'autre à la pensée méditante comme ce qui élève le plus.

L'être se voile par l'attention qu'il porte à ce qu'il dévoile, et non par volonté de se préserver intact du contact avec un autre. Car il n'y a pas d'autre pour l'être, il n'y a que le Simple, l'être, qui est le Seul et qui, comme il n'y a pas d'autre puisque tout est en lui, n'est pas seul au sens où il serait privé de quelque chose. Il n'est seul que pour une pensée qui n'a pas encore lâché prise vis-à-vis de l'étant, et qui vit l'être en régime d'abstraction par rapport à cet étant – séparant ainsi sèchement et irréversiblement l'être de l'étant et absolutisant une impossible séparation entre l'être et l'étant. Cette pensée mesure l'être à l'échelle de l'étant et applique les schémas de conceptualités ontiques à l'être qui s'en différencie : l'étant est conçu comme s'opposant à l'être, l'être n'apparaît que comme ce qui est privé de tout ce qu'on considère comme les qualités de l'étant, il se manifeste en régime de privation à une pensée encore ontiquement déterminée et qui n'a pas encore opéré le saut dans l'origine nue. Il reste donc impossible de dire que l'être est différent de l'étant et se tient dans la solitude, car tout est dans l'être, la différence ontologique elle-même lui appartient, et l'être est précisément la différence elle-même de soi-même en soi-même. L'étant est dans l'être et ne constitue pas quelque chose d'extérieur à cet être. Il n'y a pas d'autre quand il y a uniquement de l'être, un être qui, étant le Seul, ne saurait être seul puisqu'il n'est opposé à rien. La « solitude » de l'être est toute relative et les expressions qui qualifient l'être en sa solitude doivent être replacées en leur contexte fondamental-ontologique : Heidegger ne parle de solitude que par rapport à l'étant, c'est-à-dire lorsqu'il se situe dans l'optique d'une pensée qui n'a pas encore pensé la même chose de la différence ontologique et du se-différencier de l'être en soi-même ; ainsi, dans les *Beiträge*, il précise bien que l'être est apparu comme singularité isolée parce qu'on l'a considéré « *bislang in der Gestalt der*

Seiendheit »¹, parce qu'on l'a considéré jusqu'ici sous la figure de l'étantité. Nous y reviendrons.

Le Seul ne peut par définition être seul. En cet Unique, en cet *Einzige* qui n'est pas *Einzelnte*, tout prend place : « *Immerdar gilt dies, dass, alltag, ganz ist die Welt* », « ce qui est vrai, c'est que le monde vit à tout moment dans sa totalité », dit Hölderlin². L'être ne s'abandonne pas qu'à moitié, cela signifierait sinon que quelque chose n'est pas dans l'être, conséquence impossible. Pour l'être, « se voiler » veut dire préserver ce qu'il produit en le laissant s'exprimer en son individualité, sans déferler de toute la puissance de sa propre lumière qui consumerait précisément l'individualité de tout étant et dont l'impitoyable éclat ferait disparaître tout contour possible. Ainsi, « la réserve de la pudeur aussi bien ne retient rien pour elle »³. La pudeur n'est pas en vue de soi mais en vue de ce qu'elle donne. L'*Ansichhalten* ne connaît aucun *Vorbehalten*, le se-tenir-en-soi, aucune jalouse rétention. La pudeur de l'être n'a rien d'une pudibonderie. En se réservant, l'être préserve : il donne ; par le voilement de l'être, il y a (*es gibt*). L'être n'est pas un refus, sauf si le refus est pensé comme la possibilité même du don, en ce sens que refuser un refus d'être, ou accorder l'être comme refus, c'est donner faveur à l'étant. L'être n'est pas un pôle négatif, Heidegger nous invite sans cesse à penser sa positivité et la positivité de son voilement. L'être est une donation qui, parce qu'elle est donation, est prête à s'effacer au profit de ce qu'elle donne ; cet effacement est la possibilité même du don puisque l'étant ne se manifeste comme tel que quand l'être se voile comme être.

Nous comprenons ainsi la manière dont la λήθη régit l'ἀλήθεια et en constitue le cœur même. Le voilement gouverne la totalité de l'étant, il est la manière dont l'être laisse être quelque chose comme un étant, en le sauvegardant et en prenant garde de ne pas l'engloutir dans un éclat sans sollicitude. Cet entretien d'une clarté adoucie permet à un étant d'être vu et ainsi à l'être lui-même d'apparaître comme mystère de la présence de cet étant et comme espace en lequel il est accordé à cet étant de se déployer. L'adoucissement de la lumière accorde l'étant et la vision. Avec une vue de l'étant, c'est une vue de l'être, du *est* de ce qui *est*, qui est en même temps et

1. GA 65, p. 177.

2. HÖLDERLIN, *Der Einzige* (*L'Unique*), éd. bilingue, p. 407.

3. GA 4, p. 131 ; AH, p. 168. Nous soulignons.

toujours rendue possible. Dans le vide de l'espace est donné à l'étant de s'étaler et de révéler à la pensée qui le voit comme étant, autrement dit comme s'étalant précisément dans le vide, que ce vide est ce qui laisse être et ce qui fait être l'étant : cet espace-retrait permet toute avancée d'un quelque chose par le retrait de sa lumière s'adoucissant en immensité de nuit. L'être est le voilement, il est la lumière amoureuse dont la bonté consiste, dans le *Lassen*, à s'amenuiser pour donner faveur à l'étant, c'est-à-dire, selon le double sens étymologique de faveur, à faire croître en se retirant. Le voilement est nécessaire à la vérité de l'essence. Ainsi, le soi, en son être laissant être, se comporte comme l'être lui-même qui compose sa structure. C'est ce que nous allons bientôt voir : comment la structure même de la pensée se révèle elle-même comme *de* l'être au sens partitif de la préposition.

Le voilement n'est pas cachotterie. En se voilant, l'être ne cache rien, il obéit à sa propre essence, qui est de se mettre en retrait pour laisser libre. Il se voile une première fois en s'effaçant, en s'amenuisant dans la nuit d'où sourd une claire absence de clarté, révélation de l'éclat adouci. Ce dernier également se voile pour laisser place à l'Ouvert en qui se tient l'étant éclairé. Le retrait est donc présent à tous les degrés de la vérité de l'être. Il se continue lui-même dans le dévoilement, il se redouble même ; une première fois il se voile comme voilement dans la lumière dérivée issue de l'adoucissement (on obtient ainsi la nuit et la lumière qui en sort) ; puis une seconde fois la lumière obtenue se voile au profit de l'étant éclairé. Il faudra revenir encore à ces deux registres de retrait. Soulignons que dans le dévoilement, la λήθη s'affirme plutôt qu'elle ne se renie. Elle se prolonge. Elle voile son essence, c'est-à-dire le don qui, pour donner, s'efface nécessairement, et ce à deux reprises : *le pourtour sombre et proprement illimité de la clairière s'efface au profit de la clairière, puis la lumière de la clairière s'efface au profit des étants qui prennent place au cœur de cette clairière.*

Il n'est possible de voir la lumière que quand elle s'est assombrie ; il faut à toute lumière une réserve de nuit pour n'être point aveuglante. Cet assombrissement, qui demeure d'abord impensé, est l'acte même du voilement. Le voilement est la vérité de la lumière originelle de l'être, assombrie en une clarté dérivée. Le voilement se voile, il demeure continuellement impensé ; n'est retenu en son procès que ce qu'il dévoile, et non l'acte même de

dévoiler qui est toujours un se-voiler, un s'effacer, parce qu'il est toujours une donation. Ce qui donne est voilé, et toujours en train de se voiler. Comme le dit Heidegger : « ce qui libère, le secret, est caché et toujours en train de se cacher »¹. Ou encore : « Ce qui se retire refuse l'avènement. Mais ce retirer n'est pas rien. Le retirement est événement »². La lumière excessive s'efface devant ce qu'elle dévoile – apparaissant comme nuit dont sourd la clarté accessible – parce qu'elle le dévoile, le laissant être dans la clarté. Au terme de la métaphysique et comme son achèvement, la pensée (avec Heidegger) prend en charge l'origine comme voilement, l'être continuant d'être le même voilement, un voilement dévoilé comme voilement, l'être continuant d'être l'acte de voiler qu'il est en dévoilant successivement deux phénomènes qui tendent à occulter son propre agir essentiel. Le processus de dévoilement de l'étant est en même temps le voilement de l'être comme *Lichtung* ou effacement de soi pour un laisser-être. La pensée heideggerienne fait réapparaître le voilement en son secret. Il n'est pas supprimé, il est assumé, c'est-à-dire enfin pensé. Heidegger remonte par-delà l'oubli de l'être jusqu'à l'être comme source de cet oubli, jusqu'à l'être comme voilement et don voilant son essence en son essence même et par définition. La clarté s'éclipse en faveur de l'éclairé, et plus profondément encore la nuit (de lumière) se voile en faveur de cette clarté. Sans cesse l'être laisse être, sans cesse en obéissant à son être, il s'occulte. Tout provient de cette nuit fondamentale, qui n'est pas seulement obscurité, mais illumination, cœur de toute lumière apparente, de même qu'au cœur et à la base de toute flamme règne la chaleur inapparente qui produit la flamme en son apparence. La lumière issue de la flamme a pour centre l'invisible. Cet invisible est visible comme invisible, ce qui trahit la présence en lui d'une lumière assourdie. *C'est par excès de chaleur que la base de la flamme reste invisible, de même que c'est par excès de lumière que la nuit est nuit.* La nuit de l'être, gorgée et chargée de lumière contenue, est cette *nuée* dont sourd comme un éclair l'éclaircie.

Dans le dévoilement, le voilement ne cesse de se voiler. Le voilement originaire se voile lui-même, se voile comme voilement, ne faisant que réaliser son essence. Mais il se fait apparaître comme voilement en donnant lieu à l'étant et à un soi, en faisant apparaître

1. GA 7, p. 26 ; EC, p. 34.

2. WhD, p. 5 ; QP, p. 27.

ainsi la gratuité de tout étant, jusqu'à ce que la pensée méditante parvienne à saisir dans le *il y a* le mouvement même de la donation, de cette donation qui, par définition pour une pensée pensante et remémorante, porte en elle le retrait au profit de ce qu'elle donne. L'essence de la pensée, c'est-à-dire la structure du soi elle-même, consiste à répondre à ce laisser-être en le laissant être, à donner lieu à ce qui lui donne lieu, à faire place à ce qui lui fait place. Le soi fait apparaître l'être en le pensant, et en le pensant en sa vérité. Il se doit de saisir le don de l'être identique à son retrait. L'être se donne à travers le retrait qui possibilise une pensée. Une compréhension de l'être surgit au moment où l'être se retire et laisse être une clarté, reflet d'une lumière plus intense qui serait comme telle insoutenable pour une finitude, et donc retirée pour qu'à sa place vienne prendre place une pensée. Ainsi est-il donné à la pensée d'éprouver le don dans le retrait lui-même, de passer de l'angoisse à l'admiration, à l'étonnement, de renouer avec son geste initial, le θαυμάζειν, en questionnant de façon remémorante¹, et en se demandant « Immobile, ouvrant l'œil à moitié sous ses voiles, / Quel dieu, quel moissonneur de l'éternel été, / Avait, en s'en allant, négligemment jeté / Cette faucille d'or dans le champ des étoiles »².

Le retrait appartient à l'être, qui se constitue dans cet effacement comme le don même qui désire être pensé comme don ; car le don de l'être a soif du soi. Il est dans l'essence même du voilement de se voiler comme voilement, de l'occultation de s'occulter, et c'est pourquoi l'être qui est voilement, en se dévoilant, se voile toujours comme voilement pour que la donation soit complète. Dans le dé-voilement, c'est le voilement qui toujours commande ; au cours de son procès comme *Unverborgenheit*, le voilement transparait et disparaît. Son être est de se voiler, mais pour se voiler il doit se dévoiler, et dans le dévoilement finit par filtrer l'acte même de dévoilement, et ainsi l'interrogation sur son essence, qui parvient aux résultats que nous avons mis en évidence. La structure du soi que nous avons ainsi déterminée comme le dévoilement, comme la

1. C'est-à-dire en adoptant la question pour elle-même, non à travers une volonté de réponse mais comme ouverture au mystère, en adoptant la question non en vue de résultats mais en vue de l'espace présupposé par la possibilité du déploiement d'une telle question, la question figurant alors l'acte même de la pensée véritablement revenue à soi et à son pays natal par la prise en considération de l'excès sur soi qu'elle porte en elle-même.

2. HUGO, *Booz endormi*, in *La Légende des siècles*, p. 36.

liberté au cœur de l'être, comme un laisser-être recevant son essence d'une vérité encore plus essentielle, trouve à présent son essence dans le laisser-être en sa vérité, le don toujours se voilant. La structure du soi est ce voilement même qui, en se celant, décèle ; le soi est pris en cette structure. Lui-même se rapporte à une clarté parce qu'il est pris en cette nuit, et est pris en cette nuit parce que la nuit porte en elle-même une lumière invisible à force de puissance prévenante. C'est le rapport à cette nuit de lumière ou à cette lumière adoucie qui assigne au soi sa structure, et l'inscrit en son ipséité par la pensée et la parole dont il est dépositaire : par elles, « nous sommes des notes vivantes, accordées dans ton concert, ô Nature ! »¹.

Et nous devons effectivement déterminer, à présent, la manière dont pensée et parole, comme étant l'ipséité elle-même, se déploient en continuité avec la vérité de l'être que nous venons de dégager grâce à la pensée de l'ἀλήθεια comme voilement illuminant. Cette vérité de l'être est pressentie par Hugo lui-même en un vers dont la profondeur n'est pas encore mesurée, lorsqu'il écrit dans *Booz endormi* : « le jour sort de la nuit comme d'une victoire ». On retrouve ici une richesse de sens qui fait directement écho à la pensée heideggerienne. Et il est en effet possible de comprendre ce vers en deux sens différents : tout d'abord, que le jour sort de la nuit après avoir remporté sur cette dernière une victoire, après l'avoir niée – c'est l'aspect-type de la pensée grecque telle qu'elle s'exprime dans le chœur de l'*Antigone* de Sophocle ; mais également et plus profondément, que le jour sort de la nuit comme on eût dit qu'il sort d'une victoire (et non d'un combat), qu'il provient d'une victoire, et c'est alors la nuit elle-même qui est la victoire originelle, qui adoucit progressivement l'attribut de toute victoire, c'est-à-dire l'éclat, afin de faire naître le jour lui-même auquel une pensée finie a accès.

C'est de cette interpénétration simultanée, et non trivialement successive, du jour et de la nuit, présente dans cette deuxième écoute du vers, c'est de cette pensée de la nuit en elle-même lumineuse au point qu'elle peut constituer pour le soi un appel. Cet appel revendique violemment le soi échu dans l'affairement quotidien, se montre menaçant envers lui et le rappelle à son devoir dans l'« Immense impérieux empois »² du *Gewissen*, mais apparaît à

1. HÖLDERLIN, *Hypérion*, in *Œuvres*, p. 273.

2. MICHAUX, *Épreuves, exorcismes*, « Immense voix ».

celui qui médite les faveurs de la nuit, comme une Parole silencieuse toujours déjà comprise ou entendue, une *Sage*, une Dite. « Dans l'abritement de l'être » se tient « l'ultime bourdonnement », et c'est en abritant sa capacité d'éclosion, en la contenant, que l'être, comme une cloche visuellement dissimulée par « le mystère du clocher », peut constituer cette ultime vibration¹. C'est à partir de cette profonde vérité, proprement impensable pour tout entendement qui s'est destiné à demeurer commun, que nous allons désormais, et avant d'établir le soi comme relation de l'être (de l'être comme *Er-eignis*) à l'essence de l'homme, penser l'ipséité comme relation de l'homme à l'être à travers la pensée et la parole qui s'accomplissent dans ces activités insignes que sont la méditation de l'être, la parole poétique et l'art. Nous devons donc, en continuité avec l'instantialité du soi dans la vérité de l'être, approfondir la manière d'être du soi comme laisser-être recevant son être du laisser-être de l'être. Il nous faut dégager, à partir de ce silence possibilisant qui s'adresse à l'ipséité, et tout en gardant présent en l'esprit qu'« un silence est la source étrange des poèmes »², *la structure proprement poématique du soi* qui se déploie en lui-même comme Λόγος et νοῦν. Nous pénétrons un peu plus dans le domaine où « s'ouvre la profondeur de ce qui est caché et où l'ombre apparaît comme la sœur de la clarté »³.

1. GA 13, p. 115-116.

2. VALÉRY, *Le philosophe et La Jeune Parque*, in *Œuvres* I, p. 165.

3. GA 4, p. 120 ; AH, p. 153.

CHAPITRE II

LA RELATION DE L'ÊTRE ET DE L'HOMME : PENSÉE, POÈME ET PAROLE

« Secret du monde, va devant ! Et l'heure
vienne où la barre / Nous soit enfin prise des
mains. [...] De grandes paumes avenantes
m'ouvrent les voies du songe insatiable, / Et je
n'ai pas pris peur de ma vision, mais m'assurant
avec aisance dans le saisissement, je tiens mon œil
ouvert à la faveur immense ».

SAINT-JOHN PERSE,
*Du maître d'astres et de navigation*¹.

1) LE ΛΟΓΟΣ : LA PENSÉE COMME POSE RECUEILLANTE, ET ANTÉPRÉDICATIVE MÉMOIRE DE L'ÊTRE

« Donne-moi un cœur à l'écoute, prêt à recevoir
[*cor docile*] ».

Premier livre des rois, III, 9.

Nous avons achevé la progression vers l'origine en accédant au cœur même de la λήθη de l'ἀλήθεια. Le sol dans lequel le soi

1. In *Amers, Œuvres complètes*, p. 282.

s'enracine est parvenu à la pensée. L'essence de la vérité prédictive, l'essence de la représentation qui se rapporte à un étant, est la liberté qui consacre l'unité de l'être et de la pensée dans le laisser-être. L'être laisse être l'étant, et le soi appartient à la totalité de ce processus en accomplissant lui-même, par son apérité (sa compréhension d'être), le laisser-être de l'étant. L'étant apparaît pour un soi qui le laisse s'imprimer en un espace et lui donne ainsi de s'étaler, de s'exprimer, de s'imprimer et de pouvoir lui faire rencontre, provoquant par sa différence laissée libre la représentation d'un moi qui diffère de l'étant. C'est ainsi qu'au sein de l'ouvert, l'étant apparaît l'est précisément pour un moi qui se connaît comme n'étant pas cet étant. Par la précompréhension d'être, l'étant est laissé être en sa massivité. Le soi qui comprend l'être pâtit de l'être, il laisse être, comme le veut la structure de son ipséité, et, pâissant de son propre être, il pâtit également de l'étant qu'il laisse être. L'être-homme ainsi exposé à l'être, il est également exposé à l'étant qui vient à l'encontre ; le soi exposé à l'être laisse être l'étant auquel il se ressent exposé lui-même comme moi-étant jeté au milieu des étants immaîtrisables en leur pesanteur de présence apparue. Nous constatons à quel point le moi-chose est l'aspect dérivé de la phénoménalisation à laquelle le soi contribue par sa proximité à l'éclosion, même si ce moi réifié possède sa réalité dans le processus d'apparition de l'étant et la phénoménalisation dont le soi est le support.

Le soi est pris lui-même en sa structure, une structure qui s'est avérée comme l'être même, et que nous devons comme telle clarifier en recherchant plus précisément la présence de l'être dans le déploiement de la pensée, et les modalités de l'intimité qui lie les deux termes. La résidence du soi est la vérité de l'être, l'ἀλήθεια, dont il est, comme *Dasein* dé-voilant, une guise de l'acte de dévoilement. En tant que site même de la différence ontologique, le soi est tourné du côté de l'être afin que l'étant puisse apparaître en son être. Nous avons vu la λήθη gouverner l'ἀλήθεια, le cèlement permettre le décèlement d'un quelque chose ; l'être se voile pour permettre la décloison d'un étant. L'ἀλήθεια, en amenant le dévoilement de l'étant, instaure le voilement de l'être, mais cela n'est effectivement possible que parce que l'être est lui-même et en lui-même voilement. *Ce n'est pas accidentellement mais essentiellement que l'être se voile. Ce n'est pas l'étant qui l'éclipse, c'est lui qui s'éclipse dans l'étant.* L'être n'est pas seulement en position

d'absence, il est constitué par celle-ci. En se retirant, il protège le visible et la vision d'un trop puissant éclat. Seule une lumière atténuée est accessible à l'ipséité, et le rapport à la brûlante lumière ontologique a lieu en une relation à la nuit qui rend visible comme l'être-là du retrait même. Le soi n'accède qu'à une lumière atténuée et, en deçà de celle-ci, à cette réserve d'éclosion qu'est la nuit. Les étants eux-mêmes sont des rayons de lumière affaiblis. L'absence est la condition de toute présence : la présence n'est apparente que sur l'arrière-fond de la λήθη, le bain de nuit dans lequel toute présence demeure en suspension et qui constitue le mystère de son il y a.

Les étants sont visibles en tant qu'étants, nous le savons, par le vide intervallaire qui les sépare et leur permet d'imposer leurs contours en se différenciant de leurs entours, et par le vide qui leur est inhérent et qui les rend poreux et pénétrables par la pensée que nous savons, grâce à son intimité à l'être, imprégnée du même vide que celui qui les laisse être ¹. Les étants sont enveloppés et pénétrés de vide : « le monde est une goutte d'air », reconnaît profondément Joubert ². Le vide est l'espace de jeu de chaque étant et de chacun de nos gestes, il est aussi l'espace de déploiement de la pensée et le milieu en qui elle peut se mouvoir. L'espace possède un insigne caractère possibilisateur. « De quoi parle la langue dans le mot d'espace ? Là parle l'ouverture d'un espace, l'espacement. Cela veut dire : essarter, sarcler, débroussailler. Espacer, cela apporte le libre, l'ouvert, le spacieux, pour un établissement et une demeure de l'homme. Espacer, c'est à la lettre la dispensation des sites ou des lieux en lesquels les destins de l'homme qui habite prennent tournure. [...] Espacer, cela apporte la localité (*Ortschaft*) qui prépare chaque fois une demeure. Les espaces profanes ne sont jamais que la privation d'un lointain arrière-plan d'espaces consacrés. Espacement, c'est : mise en liberté des lieux. Dans « espacer » parle et s'abrite d'un même coup un avoir-lieu. Ce trait propre à l'espacement, il a vite fait de nous échapper » ³. La λήθη

1. Sur le rôle polyvalent du vide, cf. la grandiose conférence sur *La chose* (conférence dans le détail de laquelle nous ne pouvons ici entrer), in GA 7, p. 170 et 171 (EC, p. 199 et 200) : « Ce qui fait du vase une chose ne réside aucunement dans la matière qui le constitue, mais dans le vide qui contient ». Cf. également GA 7, p. 173-174 ; EC, p. 203.

2. JOUBERT, *Carnets*, t. II, p. 365.

3. GA 13, p. 206-207 ; Q III et IV, p. 272.

permet tout dévoilement car elle est l'espace accordé à tout étant et la spatialisation accordée au soi afin que l'étant tienne la place de son avoir-lieu et que le soi campe son apérité. L'espace démesuré se retire afin de permettre le rayonnement de l'étant laissé libre. La λήθη est l'invisible qui rend possible tout visible, et qui tient en sa garde chaque étant par le retrait en lequel elle se tient. « L'obscurité refuse la visibilité parce qu'elle peut aussi accorder la vue : c'est dans l'obscurité que nous voyons les étoiles »¹. L'invisibilité de l'être, et sa manifestation comme l'invisible même, sauvegarde la manifestabilité de l'étant. Parce que le prépotent se tient en retrait, il accorde la mise à découvert d'un étant. Le vide est, comme φύσις même, cet inapparent qui, comme nuit et seulement comme tel, n'est pas pour autant invisible même s'il est l'invisible, cet invisible qui donne à tout visible l'espace d'expression qui le constitue en sa visibilité. Imaginons par exemple un amas d'objets disparates, tous tellement en vrac qu'il est impossible de distinguer un objet parmi les autres ; chacun de ces objets ne deviendra visible qu'à partir du moment où un intervalle et un espace suffisants auront été instaurés entre eux, aérant chaque chose et rendant possible l'apparition de ses limites et contours. C'est le vide qui permet l'affirmation de la contrée déployée par chaque étant, et, pour une pensée méditante, l'apparition de la contrée elle-même qui lui donne place en se retirant. Une pleine présence instaurerait un univers du plein dans lequel les étants n'accéderaient pas à la liberté de leur expression individuelle ; seul le retrait donne une marge d'expression à la chose, se mettant à couvert afin que se donne ce qu'il découvre, faisant un pas en arrière afin que le scintillement de chaque étant en son propre puisse se produire et avoir (un) lieu.

C'est ce pas en arrière que suit précisément la pensée en son être, et qu'assume l'ensemble de la démarche heideggerienne de rétrocession, la méthode du philosophe ne se différenciant ainsi en rien de la Chose même. La structure du soi est cette vision de l'invisible et de l'espace pur possibilisant, la structure du soi est la *Gelassenheit*, littéralement le toujours-déjà-avoir-laissé-être que l'on traduit un peu rapidement par « sérénité ». À moins que « sérénité » ne soit souligné en sa signification étymologique, puisque son ancienne occurrence liait directement l'adjectif « serein » à la spatialité d'un ciel pur et sans nuages, vide et libre. La structure du

1. GA 34, p. 56 ; EV, p. 76.

soi comme sérénité exprime alors effectivement ce que Heidegger y entend : une ipséité dont l'essence comme laisser-être est un rapport à cela même qui se retire (qui donne de l'espace par l'instauration de la nuit et l'adoucissement de sa lumière) et une pure terre d'accueil afin que quelque chose se phénoménalise.

L'apparition d'une chose a lieu par le voilement du tout de ses possibilités, comme le rappelle Heidegger dans *Vom Wesen der Wahrheit* : « L'obnubilation de l'étant en totalité [...] est plus ancienne que toute révélation de tel ou tel étant »¹. Le vide de la nuit, accordé par le retrait, est ce que sans cesse nous voyons mais ne regardons pas. Quand nous voyons un étant, nous est toujours donné, en même temps et même plus anciennement, la relation à l'espace qui lui donne lieu ; quand nous pensons un étant, nous est toujours préalablement accordée la compréhension de l'être. L'être est, en son retrait, ce qui donne à tout étant d'être, et d'être ce qu'il est à la place qu'il occupe. L'aspect possibilisant et spatialisant du vide en tant que tel est une idée qui trouve un éclairant écho dans le *Tao*, où Lao-tseu décrit les façons dont le principe inconnaissable, appelé précisément « né-ant », fait être la chose, la remplit, l'emplit de son vide, la rend poreuse et rend ainsi possible à la fois sa présence et sa connaissance : « Bien que trente rayons convergent au moyeu, c'est le vide médian qui fait marcher le char. L'argile est employée à façonner des vases mais c'est du vide interne que dépend leur usage. Il n'est chambre où ne soient percées porte et fenêtre car c'est le vide encore qui permet l'habitat. L'étant a des aptitudes que le néant emploie »². Ce vide est l'image de la présence de l'être en son retrait, de la largesse de l'être qui donne de l'espace, qui accorde de la porosité pour rendre possibles le connaître et l'agir. C'est le vide central de la roue qui fait rouler le char, c'est le vide du vase qui fait de lui un vase, c'est le vide de la maison, elle-même ouverte au vide par ses ouvertures, qui la rend habitable. En ce sens, Heidegger écrit lui-même : « Vider le verre, cela veut dire : le rassembler, en tant que contenant, dans son être devenu libre. Vider dans un panier les fruits cueillis, cela veut dire : leur préparer ce lieu. Le vide n'est pas rien. Il n'est pas non plus un manque. Dans l'incorporation plastique joue le vide sur le mode

1. GA 9, p. 193 ; Q I et II, p. 182.

2. LAO-TSEU, *Tao-tê-king*, chap. XI, p. 41.

d'instituer des lieux »¹. Le soi, pour se rapporter à l'étant, et qui plus est à l'étant qu'il est soi-même, a relation transcendantale au vide. Il est structurellement *du* vide ; l'essence du soi, en une première approche, c'est le vide même, dans la coalescence de la pensée au vide. C'est par le vide qu'a lieu la communication avec l'étant, et cette « connaissance par les gouffres » qui agrège le soi et l'étant à la non-onticité de l'être assure l'atteinte de l'un par l'autre². Enstantialité dans le non-étant de l'être, le soi est ainsi structurellement le *laisser-être*, ce comportement fondamental lui étant lui-même accordé par le laisser-être ou faire-être-en-laissant (*Seinlassen*) de l'être en sa *Nichtung*.

Le laisser-être du soi, en dévoilant, dissimule, fidèle en cela au geste fondamental qui le sous-tend et constitue sa structure ontologique : la λήθη. Le soi se fonde dans le mystère de l'être, ce mystère que nous avons reconnu être le mystère du don, le mystère du retrait approbateur, de la mise à couvert qui rend possible l'apparition de quelque chose en son individualité visuelle et sa relative indépendance.

Le mystère doit ici être entendu au sens originel du verbe grec *mueîn* : il est un se-fermer. Un tel mystère doit donc être compris en sa signification performative : le mystère se ferme, certes, mais cette fermeture en elle-même se ferme, ne se donne pas immédiatement comme se fermant. Le mystère est donc ce qui se ferme en un sens simple : l'être se voile, et en un sens redoublé : ce voilement de l'être, qui est la donation elle-même, demeure lui-même un mystère, le mystère de cet amour donateur d'être. La dissimulation (le il y a) est mystère ; le fait même de cette dissimulation (le il y a du il y a) est mystère redoublé. On a ainsi un premier acte de se fermer, l'être qui se voile dans le dévoilement de l'étant ; et un second qui, une fois apparu le se-fermer lui-même de l'être dans l'étant, est constitué par le fait que le se-fermer reste un se-fermer, demeure un secret pour la pensée qui le pense, le secret du don inexplicable par lequel l'être donne sa faveur à l'étant. *Le premier mystère est dérivé du second, plus profond : d'abord l'être qui donne sa faveur à l'étant, puis l'être qui donne sa faveur comme tel.*

1. GA 13, p. 209 ; Q III et IV, p. 275.

2. C'est en ce sens et dans l'horizon de cet aspect de la pensée heideggerienne que Roger Munier a certainement eu l'inspiration d'écrire cet aphorisme poétique : « Entre la rose et toi, il y a le vide de la rose et de toi » (in *Requiem*, Éd. Arfuyen).

Le premier peut être « surmonté », comme l'oubli de l'oubli ou la dissimulation de la dissimulation peut cesser pour un *Dasein* poétique, attentif au produire comme tel (le ποιεῖν) et pratiquant le pas qui rétrocede du dérivé vers l'origine : le se-fermer lui-même apparaît, l'occultation n'est plus occultée. Le second ne peut pas être surmonté, ou dévoilé, puisqu'il est dérivé comme le voilement même, manifeste comme le secret, qui demande au soi de le prendre en garde comme tel.

Face à ce mystère, qui n'est pas seulement le fait que l'être se voile (sinon il ne serait pas su) mais le fait que l'être est présent comme voilement et comme secret, le soi se trouve face à son propre (*eigen*), face à ce qui lui donne d'être le laisser-être et la liberté qu'il est. Face au secret, le soi demeure en sa propre ouverture, il demeure liberté, laisser-être, il plonge ses regards dans l'invisible et l'obscur qui permet d'être au-delà, ou plutôt autour de l'étant afin de le faire apparaître ; « la liberté comme laisser-être de l'étant est en soi une relation ré-solue, une relation qui n'est pas close sur elle-même »¹. Ce qui confirme que la « résolution », notion fondamentale de *Sein und Zeit*, est bien le laisser-être lui-même, la défermeture, la décloison à soi qui est ouverture à l'être et ainsi accomplissement du soi. Pouvoir se résoudre à quelque chose, c'est d'abord laisser apparaître ce à quoi on se résout en toutes les fibres de son vouloir, c'est-à-dire le laisser être au cœur de l'Ouvert, afin de déterminer, sa teneur complète et précisément s'y jeter à corps perdu. La résolution, c'est d'abord l'ouverture qui ne peut se résoudre (au sens courant du terme) que si elle a d'abord laissé être l'objet de sa résolution au sein d'un Ouvert. On ne peut se précipiter sur un projet que si ce projet a préalablement été ré-solu, dé-fermé, déclôt, c'est-à-dire laissé être en son être afin que soient pesés ses avantages et ses inconvénients, et que soit délibéré s'il vaut la peine de se jeter dans sa réalisation. La structure du soi est cette relation permanente à l'Ouvert qui lui permet de faire apparaître un objet pour son prendre-souci. Le souci est toujours déjà possibilisé par le rapport à l'être, qui donne un objet à ce souci. Avant de choisir quelque chose, il faut en prendre souci ; pour en prendre souci, il faut s'y rapporter ; pour s'y rapporter, il faut le laisser s'ouvrir ; pour le laisser s'ouvrir, il faut précomprendre l'être ; pour précomprendre

1. GA 9, p. 194 ; Q I et II, p. 184.

l'être, il faut porter structurellement et en soi-même l'empreinte de l'être, c'est-à-dire être sa réponse.

L'être-homme est celui qui est capable d'appeler l'être à soi, de s'adresser à l'être afin que ce dernier fasse paraître le fond de toute chose à l'inquiétude propre de la pensée. Appeler, c'est-à-dire transcender vers l'être, atteste la consistance non ontique de l'ipséité. Pouvoir se tourner vers ce qui n'est rien du monde, c'est connaître la présence du surplus par lequel le monde lui-même émerge en sa réalité. « L'appel appelle l'appelé, et l'adresse de l'appel témoigne de la dignité de celui à qui l'appel est adressé »¹. Mais d'où vient cette capacité d'appel elle-même ? L'essence que le soi dévoile en appelant vers l'être est-elle dans le soi ou dans ce qu'il convoque ? Pour la pensée courante, l'appel appartient à celui-là même qui appelle, et manifestement, c'est l'homme pensant qui appelle l'être dès lors qu'il pense en s'essayant à l'Essentiel. Néanmoins, on ne peut appeler que ce qu'on ne possède pas, afin qu'il vienne combler le vide produit par son absence. Comment l'ipséité peut-elle se tourner vers l'être si l'être ne l'appelle pas préalablement ; et si l'être appelle, pourquoi le soi appelle-t-il de son côté ? Pour résoudre cette aporie, Heidegger médite le célèbre incipit de *L'Être et l'Essence* de Hölderlin : « Maintenant viens, feu ! / Nous sommes avides / De regarder le jour ». À partir de ces trois vers, le problème prend la tournure suivante : « Ce qui doit venir là, cela vient de soi-même. Car ce n'est pas l'appel qui meut d'abord au venir celui qui vient. Mais si « le feu » vient de soi-même, pourquoi est-il encore appelé ? L'appel ne produit pas le venir. Mais il convoque quelque chose de celui qui vient. Et quel est le convoqué ? « *Jetzt komme, Feuer ! / Begierig sind wir / Zu schauen den Tag*. Ceux qui appellent disent qu'eux-mêmes vont déjà au-devant du feu qui vient »². On constate donc la présence d'un double mouvement simultané : d'une part, la lumière du feu vient d'elle-même et par elle-même, elle s'offre spontanément ; d'autre part, le soi appelant se porte au-devant de ce

1. GA 53, p. 5 : « *Der Ruf ruft zugleich das Gerufene an, die Anrufung bezeugt dem Angerufenen seine Würde* ».

2. Ibid., p. 5-6. « *Was da kommen soll, kommt von sich aus. Nicht der Ruf bewegt erst das Kommende zum Kommen. Wenn « das Feuer » jedoch von selbst kommt, weshalb wird es dann noch gerufen ? Der Ruf bewirkt nicht das Kommen. Aber er ruft dem Kommenden etwas zu. Und was ist das Zugerufene ? « Jetzt komme Feuer ! / Begierig sind wir / Zu schauen den Tag, ... ». Die Rufenden sagen, dass sie selbst dem kommenden Feuer entgegenkommen* ».

feu comme s'il ne s'offrait pas. Il y a donc une lumière qui semble illuminer tout en n'éclairant pas, puisque ceux à qui elle s'adresse et se destine ne cessent pourtant d'appeler vers elle, en aspiration vers la pleine parution de son jour. Le problème s'accroît : comment la lumière qui diffuse son jour peut-elle, malgré le constat de cet agir, produire l'occasion d'une aspiration au jour qu'elle ne cesse précisément de produire ? « Le feu qui vient doit rendre visible le jour. Le feu fait monter le jour, il le laisse se lever. Si « le jour » dont il est ici question est le jour que nous connaissons quotidiennement, alors le feu dont la venue est appelée doit nécessairement être le soleil. Il se lève jour après jour. S'il n'y avait pas cet aspect éminemment répétitif, il n'y aurait pas de jours. Et alors convoquer encore spécialement ce qui vient déjà, c'est-à-dire le soleil qui se lève (« Maintenant viens »), est assurément un agir superflu et vain »¹. Et en effet, insiste Heidegger : « Le feu qu'ils appellent, s'il est le soleil, ne vient pas seulement de soi-même mais aussi continuellement, irrésistiblement et sans limite quotidiennement. Pourquoi donc alors ce « *Jetzt komme, Feuer!*, Maintenant viens, feu ! » ? « Maintenant » – comme si jusqu'à présent le feu avait été absent et n'avait été qu'une longue nuit. « Maintenant » – comme si le levé du soleil était quelque chose d'inhabituel dans le cours des événements »². *Paradoxe d'une éclaircie ou d'une lustration qui ne touche l'être-homme que pour le faire vaciller dans une ombre le poussant continuellement à l'appel, quand la lumière est cependant appelée jour précisément pour signifier qu'elle n'a pour essence que de se porter elle-même à luire...*

Mais cette apparente contradiction, incarnée et assumée par l'insolite commencement du poème de Hölderlin, expose à la fois la caractéristique de la lustration propre à l'être et celle de la structure de l'ipséité. La lumière de l'être lustrine, elle ouvre un champ d'apparition au sein duquel les apparus se tiennent en eux-mêmes et en relation les uns avec les autres. Cet acte de lustration est producteur de clartés visibles, son domaine n'est donc pas

1. Ibid., p. 6 : « *Das kommende Feuer soll den Tag schaubarmachen. Das Feuer führt den Tag herauf, lässt diesen aufgehen. Wenn « der Tag » hier der Tag ist, den wir täglich kennen, dann muss das in seinem Kommen angerufene Feuer die Sonne sein. Sie geht Tag für Tag auf. Wäre nicht dieses Alltägliche, dann wären keine Tage. Einem solchen Kommenden, der aufgehenden Sonne, noch eigens zurufen : « Jetzt komme », ist aber doch ein überflüssiges und eitles Tun ».*

2. Ibid., p. 7.

celui de la visibilité : le rendre-visible ne saurait lui-même être visible dans le même sens que la visibilité de ce qu'il rend visible, justement *parce qu'il rend visible* et que cet acte-source ne peut par essence appartenir à ce dont il est l'origine. La lumination est un déploiement de lumière en lui-même obscur. De fait, la lumière de l'être à laquelle le soi se rapporte est elle-même obscure. Elle n'en touche pas moins directement le soi, mais elle le touche selon ce qu'elle est, à savoir acte obscur de lumination. L'être dont le soi est la proximité s'adresse donc bien en sa vérité au soi, et le soi se trouve ainsi face-à-face avec l'être, mais cette lumière se donne comme la nocturne lumination qui, illuminant, n'est pas elle-même illuminée. Le soi éprouve ainsi l'obscurité propre à toute donation en tant que telle. Se tenant dans la lumière non lumineuse de l'être, le soi n'en éprouve pas moins l'espace de son absence de fond, ce qui le rend lui-même transcendant : situé dans le *transcendens* qui le pré-vient, le soi transcende à son tour, et la modalité fondamentale de cette transcendance provenue de l'instancialité dans le *transcendens* est le vis-à-vis exprimé par l'appel. Situé dans l'être, le soi est face à l'être puisque l'être se donne comme l'espace pur en quoi tout recul devient possible, y compris vis-à-vis du *transcendens* lui-même – être en in-stance dans le *transcendens* et pouvoir se rapporter à lui, être en lui et à distance de lui, c'est un même acte de déploiement. Nous tenir préalablement dans ce qui nous permet d'appeler, et appeler alors que nous sommes tissus de ce que nous appelons : il n'y a rien ici de contradictoire puisque le sens de la donation de l'être comme *transcendens* est de nous donner l'espace pur qui n'est rien d'étant, l'espace qui nous écarte de lui en même temps qu'il se donne à nous comme il est. Être l'intimité de l'abîme, c'est être à la fois en lui et face à lui dont la vérité consiste à transmettre la capacité de retrait à celui à qui il se transmet, c'est-à-dire au soi. La touche de l'être nous constitue conscient du permanent lointain qu'est l'être qui, comme donation, est retrait de soi pour le déploiement d'un quelque chose. *Appeler la lumière, crier vers elle, témoigne de la proximité que nous entretenons avec elle ainsi que de notre disponibilité à recevoir le recul propre à sa lumination. La distance atteste l'in-stance du soi dans la transcendance.* Appeler est être déjà proche de l'appelé ; dans le cas de la singulière lumière de l'être, c'est se tenir en son ek-stase (ek-stase propre à la donation). Le soi est déjà disposé à l'appel, et son appel est lui-même appelé par sa proximité avec le lointain

propre à l'être en tant qu'être. Ainsi, « ce « Maintenant viens » contient toujours plus de sens. L'appel dit : nous, c'est-à-dire les appelant, sommes prêts. Et dans une telle convocation se cache encore autre chose : nous sommes disponibles et ne le sommes que parce que nous sommes appelés par le feu lui-même qui vient. Ici, ceux qui appellent sont eux-mêmes les appelés, ils sont ceux à qui s'adresse l'appel, [...] ceux qui sont disposés à l'écoute parce que déjà accordés »¹. Il n'y a pour l'être-homme de capacité d'appel vers l'être ou de relation consciente à l'être que parce que l'être a déjà appelé ; et l'être qui appelle équivaut à la préalable action de disposer l'homme à l'appel. L'homme ne peut appeler que parce que, lui-même appel appelé, répond ; le soi est en lui-même structuré comme une réponse, la notion de réponse étant à comprendre comme cette constitution préalable du soi qui rend possible que ce dernier soit une relation à l'être. « Ce qui se dit à nous ne devient perceptible que par notre réponse »², autrement dit par notre propre constitution elle-même dessinée par ce que l'être nous destine, à savoir lui-même comme voilement pro-ducteur d'une structure ek-statique. C'est inscrits dans l'être comme l'espace nocturne dont tout tient sa présence, que nous répondons en appelant le fond qui, par sa proximité qui est structure du soi, nous a toujours déjà constitués réponse pour que nous puissions appeler. « Seuls ceux qui sont appelés en une [préalable] vocation peuvent crier en vérité [c'est-à-dire situés *dans* la vérité même] : « Viens ». Et seul ce cri ou cet appel [lui-même] appelé possède en soi une nécessité propre »³. Être dans l'être et être appel de l'être (génitif objectif) sont une même chose, à savoir : l'appel *de* l'être lui-même qui nous déploie nativement comme réponse appelante, afin de nous voir revenir à la pensée du retrait comme nécessaire corollaire d'un don qui est à l'initiative du monde, et à l'insaisissabilité nocturne duquel la pensée doit se confronter afin d'apprendre à y voir une

1. *Ibid.*, p. 6 : « *Allein, dieses « Jetzt komme » enthält mehr. Der Ruf sagt : Wir, die also Rufenden, sind bereit. Und in solchem Zuruf verbirgt sich noch ein anderes : Wir sind bereit und sind es nur, weil wir vom kommenden Feuer selbst gerufen sind. Die hier Rufenden sind die Gerufenen, die Angerufenen, [...] die zum Hören Bestellten, weil Bestimmten ».*

2. GA 10, p. 71 ; PR, p. 125.

3. GA 53, p. 7 : « *Nur die in eine Berufung Gerufenen Können wahrhaft rufen : « Komme ». Und dieses gerufenen Rufen allein hat eigentliche Notwendigkeit in sich ».*

autre lumière, dans l'espérance qu'un jour la verra suffisamment préparée à recevoir l'intégralité de ce dont la prévenance ne peut apparaître aujourd'hui que comme voilement.

La structure du soi est *relation à l'être dans l'être même* ; l'être est donc lui-même en lui-même production d'un rapport à lui-même. L'être est ce qui sans cesse demeure visible au soi, mais qui n'est jamais pris en garde comme tel, le soi se concentrant sur ce que l'être rend visible. Le vide n'est pas là où la présence fait défaut, il est ce qui la rend visible comme telle et la porte au jour. Le vide appelle le soi qu'il produit afin que le soi obéisse à son essence qui est de dévoiler en laissant être – par la parole. L'être qui n'est rien d'étant, qui est né-ant, est le « silence auquel toute parole demande des mots en le rompant »¹. Le mot fait toujours ressortir le silence qui est son espace de vibration et où il retourne une fois la prononciation accomplie. Le mot, dit Heidegger en référence à Stefan George, est « le joyau [qui] se retire dans le secret »². Le mot fait signe vers l'être, car il désigne par sa présence la sonorité de béance dans l'horizon de laquelle il peut être prononcé. « Un « est » se donne, là où le mot se brise. Se briser veut dire : le mot proféré retourne dans le silence d'où il est accordé, dans le recueil où sonne la paix du silence »³. Cette présentation du mot, qui laisse le mot revenir à son origine nocturne, c'est la poésie qui l'accomplit ; celle-ci ouvre le mot en faisant apparaître le mystère qu'il véhicule et qui le véhicule, le vide ou le silence pléniers en qui et dont toute sonorité, toute monstration, adviennent⁴.

De l'être on ne peut pas seulement dire qu'il présente le vide de sa

1. GA 51, p. 64 : « *aus dem erst ein Wort entstammt und entstammen muss* ». Nous empruntons la traduction à Pascal David qui indique lui-même (CF, p. 88 n) l'origine balzacienne de l'expression « demander des mots au silence » (BALZAC, *Les Proscrits*, « Folio », p. 211).

2. GA 12, p. 183 ; AP, p. 178.

3. *Ibid.*, p. 204 ; AP, p. 202.

4. GA 4, p. 188 ; AH, p. 249 : « Le nom fait faire connaissance. Qui a un nom est connu au loin. Nommer c'est dire, c'est-à-dire montrer. Nommer c'est montrer en ouvrant ; dans cette ouverture s'ouvre en tant que quoi et comment quelque chose est à appréhender et à garder en sa présence. Nommer dévoile et libère de l'abritement. Nommer est le montrer qui laisse faire l'épreuve. [...] Mais si ce qui est à appeler est trop proche, il faut – afin que l'appelé soit sauvegardé en sa lointaineté – qu'il soit, en tant que nommé, « obscur » de par son nom. Le nom doit voiler. La nomination est, en tant même qu'appel libérant de l'abritement, du même coup ré-abritement ».

non-onticité, mais qu'il *prononce* ce vide même, puisqu'il le destine continuellement et structurellement à la compréhension d'être propre au *Dasein* ; l'être se donne donc à l'écoute comme un silence, comme la pro-nonciation du silence d'un non-dit [*Ungesprochenes*]. L'être est l'envoi ou la diction de ce non-dit, et c'est face à ce silence que le soi, qui en est la précompréhension, parle en lui répondant. L'*Ungesprochenes* est « ce qui est en réserve pour le parler »¹, et le soi séjourne auprès de lui, c'est-à-dire « là où la parole trouve à être parlée depuis l'imparlé [*im Gesprochenen des Ungesprochenen*] »². Dans la compréhension d'être, le soi se rapporte à de l'*étant* ; cet étant, en même temps qu'il impose au soi la teneur de son « est », c'est-à-dire silence et mystère d'avènement, lui pose donc à chaque fois une question : « qu'est-ce ? » ou « que suis-je ? », à quoi le soi répond en le *nommant*, c'est-à-dire en le *dévoilant* comme « ceci » ou « cela » et, dans le rapport qui le lie à soi, en se dévoilant soi-même en un premier temps comme un moi-chose au milieu du monde. Cependant, le rapport du soi à l'être, tel que le révèle la parole, n'est rien d'autre que l'être même puisque ce rapport préquestionnant déploie le soi comme dévoilement, le faisant ainsi s'inscrire dans l'acte de l'être même. *L'éclaircie elle-même réclame l'être dévoilant du soi ; le rapport du soi à l'éclaircie, relation qui est le soi lui-même, n'est rien d'autre que l'éclaircie*. L'homme n'est soi-même, n'accède à son ipséité propre, que s'il se rapporte à l'être, et il s'y rapporte en n'étant pas lui-même celui qui se clôt sur lui-même, mais en étant celui qui, en abritant le laisser-être de l'être, désabrite et dévoile l'étant par le contact avec le silence du mystère propre à la présence nue de cet étant : « Ce qui est prononcé tire origine en multiple façon de l'imparlé [*Ungesprochenes*] »³. Ce procès au contact du silence prononcé de l'imparlé est l'essence même de l'*ipse*, car la teneur de ce dernier consiste à revenir à soi, à être un être-à..., exposé au là-bas démesurément lointain (espace pur, silence, surplus invisible ou inaudible mais conditionnant) qui permet de revenir vers l'ici. Tout étant qui est *ipse* est simultanément présent à l'être et présent à l'étant, au mystère et à l'apparu. Il est requis pour dévoiler, accompagner et accomplir le laisser-être. Il y a donc nécessité ontologique

1. GA 12, p. 240 ; AP, p. 237.

2. *Ibid.*

3. *Ibid.*

à l'apparition d'un soi, car, dans la crispation du soi par laquelle nous connaissons le soi de manière immédiate – quand le moi = moi se centrant à tel point sur le moi qu'il en oublie le « moi = » et sa valeur, quand la pure relation, se centrant à tel point sur ce à quoi donne accès *l'être-à*, que le soi en oublie *l'être-à* lui-même – transparaît l'exposition à l'être qui rend possible cette crispation elle-même. Tout rapport à la spatialité pure entraîne nécessairement l'isolement ; si l'être apparaîtrait en sa démesure, il ne le peut que parce qu'il pose un étant pour qui cette démesure apparaîtrait, et la démesure de l'Immense n'apparaîtrait que pour une finitude. Cette finitude n'a rien à voir avec une question de taille ; même l'univers, s'il lui était donné *l'ipse*, serait confronté à l'isolement de son être-jeté dans l'être.

Le don de l'être s'accompagne du don de *l'ipse*, par lequel l'être, en se donnant à comprendre en son secret, laisse ouvert le soi, interdit la fermeture sur soi qui détériorerait *l'ipse* en *idem*, et expose le soi à la démesure d'un espace pathique, ce qui est la même chose que remettre le soi à soi et au gouffre qui constitue ce qu'on appelait habituellement son « intériorité ». Il n'y a d'ipséité que pour autant qu'à un étant est donné d'entendre l'appel du lointain, appel qui l'assigne à lui-même en tant qu'appelé. L'« étant » appelé est toujours un *qui*, l'appel s'adresse toujours à un « celui » et non à un « ce » ; l'appel constitue l'appelé en un « celui » et l'arrache au règne de la simple chose ; c'est un homme que l'être appelle, non une chose, et la touche de l'appel de l'être élève l'appelé au statut de *Dasein*. Le *Dasein* est un domaine d'éclaircie qui toujours s'exprime en une personne. On est un *qui* uniquement par l'in-stance dans l'ouverture radicale ; la chambre close du sujet est sans cesse fissurée, l'activité de l'homme affairé consiste à colmater ces fissures, et au moment où il croit y parvenir et être enfin délivré de l'inquiétude, c'est la mort qu'il ressent s'abattre cyniquement sur le couffin de son monde ambiant et faire voler en éclats le plâtre précaire des divertissements, avec lequel il a tenté toute sa vie de boucher « les grands trous bleus que font méchamment les oiseaux »¹. Par ces fissures pénètre la mort, enveloppe de néant par lequel de manière inchoative l'être s'accorde à nous. Quand j'éprouve mon être-à-la-mort, quand je comprends que je suis, avant toute autre qualification ontique, un *mortel*, un qui-pense-sa-mort,

1. Cf. MALLARMÉ, *L'Azur*, in *Œuvres complètes*, p. 37.

ce « je » se trouve lui-même arraché à lui-même et placé devant l'immensité en même temps que devant la finitude de sa temporalité. Le soi est une réalité complexe qui ne peut prononcer la formule de son essence, « moi = moi », « je suis je », « je suis moi », que parce que le « moi = » est précisément le contraire de ce vers quoi il entend se diriger : non pas orienté vers soi, mais vers l'être qui permet une telle orientation en plaçant devant les yeux du soi le soi lui-même dans son être. Le moi = est dirigé vers l'être, et par ce « moi = de-l'être », je peux me replier sur ma propre estance et dire moi = moi. Toute centration n'est possible que dans l'optique d'une évaporation transcendante.

Cette évaporation transcendante, c'est la proximité de l'homme au lointain du transcendant à l'état pur, la proximité, dans l'être même, au lointain de l'être : c'est le soi. Le soi est l'être-dévoilé de l'être, l'être-là, il est l'étant-dévoilé-dévoilant que l'être requiert pour accomplir son ἀλήθεια. La temporalité de l'ipséité, ipséité adtentio-rétentionnelle, présentifie ; elle dévoile, et ce, en rapport avec l'être-ne-pas-être, c'est-à-dire l'espace du n'être-pas-de-l'étant de l'espace temporel qui ouvre l'avenir et le passé, inhérent à tout projet ; cette temporalité est inscrite dans la temporalité de l'être, dans l'être-temporel, geste temporel-fondamental de l'être qui dévoile un étant au sein de la nuit dont il l'entoure, nuit vers laquelle tend l'étant dévoilé et d'où il a émergé, l'étant se trouvant ainsi pris et présentifié entre l'avenir et le passé. La temporalité du soi, qui laisse s'ouvrir l'étant, rejoint donc sur ce point l'acte de présentification sur lequel débouche l'acte d'être.

En étant ainsi cet espace de révélation qui l'expose à l'être et, par cet excès paradoxal de soi sur soi qu'est l'ipséité en son être comme rapport à l'être, cet envoi à soi-même, le soi est en même temps le berger d'un secret : il véhicule l'Inconnu dont il est tissé. « Nature sacrée ! tu es en moi et hors de moi la même »¹. Le soi n'est soi qu'une fois repris dans ce qui rend possible sa surabondance. Cela signifie en même temps que le soi n'est pas à soi, qu'il n'est pas seulement lui-même, il est l'être qui se dévoile et achève de se dévoiler en un étant dans lequel il se dépose, dépôt dont le corrélat immédiat est l'apparition d'un *ipse*. En faisant apparaître son retrait, son insaisissable, immaîtrisable et inobjectivable vérité, l'être engendre du même coup un soi pour qui, y allant en lui de l'être

1. HÖLDERLIN, *Hypérion*, op. cit., p. 210.

comme tel, il y va nécessairement aussi de soi (de son propre être) et donc, à la fin, du don qui lui est fait, par l'être, de pouvoir comprendre que l'être en lui abrite sa donation. Le soi qui comprend l'être comprend aussi son être, et c'est en comprenant cet être qu'il se constitue comme soi et qu'il devient capable de voir les exigeantes faveurs de l'invisible. Le soi et le rapport à l'être sont co-originares. Le soi est le domaine d'apparition de l'être, c'est-à-dire le domaine d'apparition de l'être en sa prépotence, une prépotence qui ne saurait être éprouvée, autrement dit se manifester, si jamais il n'y avait pas un étant pour subir, à travers l'isolement, cette im-mensité dans laquelle il est soi-même jeté. Claudel remarque en un célèbre poème que « Seule la rose est assez fragile pour exprimer l'Éternité »¹ ; s'il ne s'agit pas pour Heidegger d'éternité au sens ontothéologique du *nunc stans*, le geste est le même qui souligne la phénoménalisation d'une immensité par le contraste de la fragilité qui la recueille : seul le *Dasein* en sa facticité est assez fragile pour faire ressortir la prépotence du gouffre, puis l'immensité du don. Le soi est cette brisure par laquelle l'incommensurable se fait jour au sein de l'étant. Cette brèche est elle-même appelée à se briser sur l'être comme ἀλήθεια, en qui le soi se tient. L'être fait apparaître son voilement, il veut être pensé, et être pensé comme digne d'être pensé. Le secret veut se manifester, il veut se manifester comme ce qu'il est, comme secret, et secret il demeure dans le soi qui, en éprouvant son propre être, pâtit de la démesure et de l'incommensurabilité de l'être, de cette in-concevabilité à laquelle il demeure ouvert quoiqu'il arrive – même et surtout quand il se referme sur soi, quand il s'introspecte, aucune intro-spection n'étant possible sans la « spection » accordée par l'espace de l'être.

Le soi n'est plus seul, sa solitude est la manifestation de la présence d'une absence sans qu'aucune solitude ni aucun esseulement ne sont possibles. Paradoxalement, le soi n'est jamais seul puisqu'il est toujours accompagné de cette absence inhérente au *transcendens*. Le soi n'a plus rien d'un sujet indépendant, « l'essence de l'homme est plus que l'homme seul », dit Heidegger ; son indépendance, l'homme la doit à la connivence de l'être en son retrait. Le soi est situé dans l'être, dans l'ἀλήθεια qui lui accorde d'être liberté du laisser-être. Nous avons montré que le soi était

1. CLAUDEL, *Cent phrases pour éventails*, in *Œuvre poétique*, p. 706.

l'être lui-même qui vient au paraître, provoquant la *Stimmung* de l'isolement dans l'étant auquel il se destine, et que, par cet envoi de soi, l'être envoie à soi-même ; nous avons montré que le soi comme dévoilement d'étant était situé dans l'être qui lui donne d'être ce dévoilement et se prolonge soi-même comme dévoilement à travers cet événement de soi qu'est le soi, montrant en ce soi son retrait-dévoilant. L'être ne peut apparaître en la vérité de son retrait, en son inexplicable immensité de donation, que pour un soi qui éprouvera cette immensité précisément comme cet inexplicable qui le domine et en lequel il est exilé. L'immensité de donation, l'incompréhensibilité de la pure gratuité, ne s'éprouve que dans l'exil, et l'exil n'est possible que pour un soi conscient de la ponctualité de son être-jeté. Dans le soi se trouvent simultanément révélés l'espace et le point, afin que l'espace soit manifesté en sa démesure par rapport au point, seul habilité à ressentir une telle immensité ; le point est par l'être produit afin que l'être puisse se différencier de lui et se faire apparaître en cet écart. « Cet exil n'est pas d'hier »¹, reconnaît Saint-John Perse, mais figure la constitution fondamentale de l'ipséité contemplant la rive à laquelle l'Immense l'a depuis toujours assignée : « Comme celui qui se dévêt à la vue de la mer, comme celui qui s'est levé pour honorer la première brise de terre (et voici que son front a grandi sous le casque), / Les mains plus nues qu'à ma naissance et la lèvre plus libre, l'oreille où gît la plainte d'un autre âge, / Me voici restitué à ma rive natale... »².

La réalité humaine à présent inscrite dans l'être, il s'agit de déterminer la manière précise dont cette inscription s'exprime dans et comme l'ipséité : cette inscription a lieu dans la pensée elle-même et ses structures. *Was heisst denken* ? demande à plusieurs reprises Heidegger. Qu'est-ce qui *se produit* et *s'accomplit* dans et comme la pensée ? Qu'est-ce qui advient et s'avance en ces actes propres à l'ipséité que les Grecs ont appelés λέγειν et νοεῖν, notions par lesquelles l'essence de la pensée et la structure de l'ipséité viennent pour la première fois à la parole, *gorgées* de la proximité à l'*Ursprung*, cette origine encore (pres)sentie par les premiers penseurs avant d'être pour longtemps oubliée en sa teneur ? En quoi la structure du λόγος et du νοῦς exprime-t-elle l'ipséité comme le

1. SAINT-JOHN PERSE, *Exil II*, *Œuvres complètes*, p. 125.

2. *Ibid.*, p. 130.

déploiement de la structure dévoilante de la vérité de l'être et comme dépositaire de l'ἀλήθεια ?

Pour répondre à ces questions, nous devons demander avec Heidegger ce que signifie ontologiquement le fait même de penser. Quel sens essentiel pour la pensée, pour l'acte de penser lui-même, éléments et domaines en qui le soi plonge ses racines et qui le précèdent depuis toujours comme cette réflexivité capable de prononcer moi = moi ? Énigme du sens de l'acte de ce moi qui dit « moi », acte qui constitue le soi lui-même et en qui le soi se situe sans jamais l'avoir choisi. Car « non pas nous, les hommes, avons des pensées, mais les pensées viennent à nous, mortels dont l'être repose dans la pensée comme dans son fond »¹. Et Heidegger poursuit en demandant ce que précisément nous devons continuer de demander : « Nous – qui sommes-nous – nous qui avons une opinion aussi immédiate de nous-mêmes ? ». Le fait de penser l'être et d'avoir établi la prépotence et la présence massive du *transcendens* dans notre ipséité ne doit-il pas aboutir à une pensée de la pensée comme événement de l'être en tant que tel et à une détermination de la pensée comme pensée de l'être au double sens du génitif ? En quoi la pensée se manifeste-t-elle comme la zone de l'éclaircie et du retrait de l'être, assignant le soi à son origine ? En quoi ce que la tradition a, depuis toujours, déjà classé comme l'attribut principal du sujet replié sur soi, c'est-à-dire la pensée, est-elle l'exact contraire de ce que le soi peut affirmer posséder, et constitue inversement et originellement ce qui de façon immémoriale possède le soi et le situe comme événement de l'être ?

La théorie qui porte sur les structures du soi et tente d'en établir l'inventaire se nomme habituellement « logique ». Elle suppose donc que le soi est un λόγος dont elle tend à être la science. Logique : science du λόγος. Cette logique se présente comme la doctrine de la pensée juste. Elle est la pensée qui porte sur la pensée en circonscrivant les limites de sa rectitude, de sa justesse et de son exactitude par rapport à la norme qu'est la satisfaction rationnelle de l'esprit. Mais cette théorie pensante de la pensée fait preuve d'une rare inconséquence quand elle omet tout bonnement (et elle le fait constamment) de mentionner parmi les structures de l'esprit qu'elle s'ingénie à mettre en évidence, ce qui précisément permet

1. *Cahier de l'Herne*, p. 77.

que de telles structures puissent être déterminées, *la* structure fondamentale et transcendantale : la logique elle-même, le fait qu'il y ait logique – activité qui appartient bien à l'objet qu'il s'agit de déterminer, à l'esprit –, le fait de logiciser, de pratiquer l'activité logique, le fait pour l'esprit de pouvoir se mettre à distance afin de se prendre en vue, de se regarder et de pouvoir s'interroger sur sa propre structure. La pensée possède des principes qui sont autant de structures, mais son principe fondamental dont dépendent tous les autres est qu'elle est précisément capable d'élaborer la théorie qui porte sur elle-même. Cette possibilité essentielle de la pensée demeure cependant impensée par la logique traditionnelle qui se contente de délivrer une simple recension rhapsodique des modes opératoires de la pensée, un compte-rendu de ce qui est dans la pensée, sans voir ou du moins sans prendre en considération que l'objet qu'elle a sous ses yeux, c'est elle-même en train de penser sur elle-même. Prendre l'esprit comme pur objet, comme un simple sous-la-main, et abstraire de cet objet l'insigne possibilité qui lui est donnée de se rapporter à son être, et donc de comprendre quelque chose comme l'être, la logique le fait en chacun de ses pas. Elle ne cesse de contredire par sa démarche l'essence même de son objet. Elle veut avoir devant soi l'esprit comme un étant disponible, de même que la biologie travaille au scalpel sur une souris disséquée. Elle travaille sur un objet nu qu'elle abstrait de ses possibilités, sur un phénomène coupé de sa propre phénoménalisation. Elle prend la pensée pour un étant, et à cet étant elle néglige d'ajouter l'activité qu'elle est elle-même en train de pratiquer et qui appartient donc de droit et de fait à cet « étant » ; elle néglige d'ajouter et de tenir compte du fait que l'« étant » investi est un étant capable de logique ; elle veut ignorer l'exigence qui naît de ce que l'objet et le sujet de la recherche sont identiques, le sujet agissant devant être pris en compte dans l'analyse de l'objet, et l'objet analysé devant apparaître comme ce qui en même temps porte la possibilité de l'analyse.

La logique, comme toute science, semble condamnée à ne pas vouloir réfléchir sur les conditions de sa possibilité, elle ne pense pas. « La logique ne s'est jamais raisonnée », a-t-on pu écrire avec esprit et en vérité¹. La science en général, et selon une tradition

1. Malcolm DE CHAZAL, *Poèmes*, éd. J.-J. Pauvert, 1968. Rappelons que ce poète avait reçu une formation d'ingénieur et pratiquait régulièrement la philosophie.

qu'ont illustrée notamment Hegel et Ravaisson, deux penseurs que Heidegger admirait¹, bien que raisonnant, ne se raisonne pas c'est-à-dire ne pense pas, puisqu'elle ne regarde pas son lieu. Ainsi,

1. À propos de l'enthousiasme que Heidegger ressentait à l'endroit de Ravaisson, cf. l'avant-propos de F. de Towarnicki au *De l'habitude*, éd. Payot et Rivages, 1997 : « Je ne savais rien de Ravaisson ce jour de septembre 1945 quand Martin Heidegger, lors de ma première visite chez lui à Fribourg au lendemain de la guerre, me demanda des nouvelles de la Sorbonne. Y étudiait-on Pascal ? Travaillait-on Leibniz, Hegel ? S'intéressait-on à Ravaisson, à son beau livre sur l'habitude ? Connaissais-je la notice que Bergson avait consacrée à sa vie et à son œuvre ? Mes lumières ce jour-là ne furent pas d'un grand secours à Heidegger. Je me souviens de l'étonnement d'Emmanuel Lévinas, de Jean Wahl et de Sartre aussi quand je leur racontai que Heidegger m'avait fait l'éloge de Ravaisson et du texte que Bergson avait écrit sur lui. [...] Plus tard Jean Beaufret, devenu l'ami de Heidegger, me confirma l'estime particulière que celui-ci avait pour Ravaisson. [...] Certes, *De l'habitude* n'était pas son livre de chevet, sa question sur le *sens* de l'être n'était pas non plus celle de Ravaisson, mais il avait du flair, percevant au premier regard l'originalité de ce philosophe, auteur d'un mémoire sur Aristote, le seul Français sans doute à être venu à Munich pour écouter Schelling et qui montrait tant d'intérêt pour l'art grec et pour Léonard de Vinci. Bref, une figure hors cadre. Ravaisson valait beaucoup mieux que ce que l'université et la routine scolaire en avaient fait ultérieurement, à une époque où l'enseignement de la philosophie était plus ou moins confondu avec celui de la psychologie » (p. 7-9). Également, Daniel Panis : « L'estime de Heidegger pour Ravaisson vient sans doute de ce que celui-ci, parmi les philosophes français du XIX^e siècle, a relancé l'interrogation métaphysique à une époque où un positivisme étriqué aurait voulu reléguer cette interrogation aux oubliettes de la pensée » (*op. cit.*, p. 21). Enfin, sur la relation de la science et de la pensée, lisons ce court extrait du passage final du *Rapport sur la philosophie en France au XIX^e siècle* (in RAVAISSON, *Œuvres*, Fayard, Corpus des œuvres de philosophie en langue française) : « Lors donc qu'une science physique exclusive croit pouvoir bannir absolument toute métaphysique, on peut dire, à la lettre, qu'elle ne sait pas ce qu'elle fait. Newton disait : physique, garde-toi de la métaphysique ! C'était dire, remarque quelque part Hegel : physique, préserve-toi de la pensée ». Pour la référence à Hegel, il s'agit du passage des *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* sur Newton (G 19, p. 447, trad. Garniron, Vrin, t. VI, p. 1573) : « Sa devise était : « Physique, garde-toi de la métaphysique ! », c'est-à-dire : science, garde-toi de la pensée. Devise à laquelle Newton et toutes les sciences physiques se sont fidèlement tenues jusqu'à ce jour, en tant qu'elles ne sont pas engagées dans une recherche de leurs concepts. La physique ne peut pourtant rien faire sans la pensée ; ses catégories, ses lois, elle les a seulement par la pensée, – sans elle, c'est impossible » ; à quoi fait écho, de manière moins véhémement et apparemment contradictoire (nous ne pouvons ici entrer dans le détail de cette discussion), l'*Encyclopédie* (§ 98 add. 1) : « Il est vrai que Newton a expressément averti la physique d'avoir à se garder de la métaphysique : cependant on doit remarquer, et c'est à son honneur, qu'il ne s'est lui-même aucunement comporté conformément à cette mise en garde. De purs, de simples physiciens, seuls le sont en fait les animaux, étant

« Chaque science repose sur des fondements qui pour elle-même – et c'est dire : avec les manières de questionner et les méthodes propres à son mode de recherche – sont et restent principalement inaccessibles. Mais chaque chercheur a la faculté de tourner ses pensées vers ces fondements, à supposer qu'il ait l'esprit en éveil et se risque ainsi à s'engager dans le dialogue avec la philosophie »¹. Et, toujours plus profondément, Heidegger décrit (dans les termes de la problématique aristotélicienne) l'activité du logicien en ces termes : « Ceux qui abordent discursivement les Idées, qui les découvrent dans le λόγος, procèdent également ainsi : χωρίζοντες, « ils séparent », à ceci près qu'ils λανθάνουσι, sont « dérobés à eux-mêmes », quant à leur mode de séparation ; ils ne sont pas transparents à eux-mêmes dans leur démarche, ses limites et ses distinctions. λανθάνουσι, « ils demeurent celés en tant qu'ils font cela » »². Simple activité humaine, au même titre que tant d'autres, la science et son instrument, la « logique », n'entrent pas dans le procès de rétrocession et de prise de champ radicales qui caractérise toute pensée vraie. La pensée vraie réfléchit toujours sur la condition de son exercice, et réfléchit la condition de cette réflexion même ; mais, comme tant d'autres savoirs qui se coupent de leur exigence de vérité et la laissent s'aliéner dans des recherches régionales, la logique – qui devrait, au moins et comme les autres sciences, viser l'exhaustivité des contenus qu'elle dévoile et ne pas omettre le fondamental et conditionnant point de vue de la réflexion sans laquelle elle ne serait pas, ni aucune activité humaine – « s'oublie elle-même et néglige ce qui exige là d'être pensé », comme le dit Heidegger dans l'entretien de 1969 avec R. Wisser³. Elle demeure sous la tutelle de la pensée opératoire, celle qui pense un objet sans penser qu'elle le pense ni que c'est précisément en elle que l'objet entre en présence. Dès sa thèse de doctorat, Heidegger dépasse délibérément le domaine du logique en affirmant et démontrant que ce domaine a besoin d'être infusé par « l'origine

donné qu'eux ne pensent pas, tandis que l'homme, en tant qu'il est un être pensant, est un métaphysicien-né ». Ces différents extraits sont la tradition à laquelle se rattache et réfère Heidegger quand il énonce sa fameuse phrase, qui en scandalisa plus d'un malgré son absence d'originalité : « la science ne pense pas ».

1. GA 16, p. 620. *Zur Frage nach der Bestimmung der Sache des Denkens*, op. cit., p. 5. Trad. fse, p. 13.

2. GA 19, p. 102 ; PS, p. 102.

3. Cf. *Cahier de l'Herne*.

translogique » de son déploiement ¹. Et Heidegger conclut : « finalement, la philosophie ne peut se passer de ce qui est son champ propre de déploiement » ². La logique néglige la conscience de soi inhérente à tout esprit, et tend à occulter autant qu'elle peut la question en direction de l'essence de cette conscience de soi qui, comme précompréhension de l'être, fait structurellement signe vers un domaine de possibilisation inconnu et impensé. La logique ne prend garde qu'à ce qui est simplement et immédiatement visible, au donné qu'elle abstrait du mouvement de donation qui la porte à la présence. Entre ses mains, la pensée est un tissu mort et demeure coupée de toute origine. La logique ne voit ainsi l'esprit qu'en ce qu'il *offre* immédiatement, comme un *présent*, et non comme une entrée en présence.

Cette science ne peut naître qu'au moment où la pensée se détourne de la phénoménalité des phénomènes pour ne s'intéresser qu'aux phénomènes comme de purs subsistants dont l'être ne vient plus à la pensée. C'est la raison pour laquelle la logique formelle – qui devait dominer l'histoire de la pensée après qu'Aristote en eut opéré la thématization instrumentale et jusqu'à la brillante intégration hégélienne de la contradiction dans le Logos qui libère la logique de sa gangue formaliste – apparaît au moment de la domination du platonisme d'école. L'avènement de cette école coïncide avec le déclin du platonisme comme penser : la pensée de Platon, chue en une somme de solutions théoriques, n'est plus elle-même pensée ou acte de penser, mais seulement apprise et retenue en ses résultats. Ces résultats sont coupés de l'origine à laquelle par le maître encore ils avaient été puisés, et les concepts fondamentaux sont séparés de leur chair et de leur résonance, les « paroles de l'origine » ³ vibrent de moins en moins à l'oreille des épigones et des successeurs, il deviendrait de plus en plus difficile, si on le voulait, de boire leur sève. Les notions conquises par Platon ne sont plus replacées dans le contexte de cette lutte ni dans la perspective de la source dont elles ont émergé, mais sont seulement utilisées en

1. GA I, p. 347.

2. *Ibid.*, p. 348. Ce champ propre, c'est, dans le langage non connoté du Heidegger de cette toute première époque, « la métaphysique » qu'il faut ici comprendre dans son sens traditionnel de « justification dernière » et « découverte de l'unité vivante ».

3. Titre du très bel ouvrage de Marlène Zarader.

vue de constructions de plus en plus systématisantes : Platon devient platonisme, ce qui redouble cette *occultation* de l'obscurité fondamentale dont, d'après Heidegger, l'auteur de *La République* se voulait le chantre, mais qui restait encore facilement lisible chez lui puisqu'elle constituait un acte inaugural contrastant fortement avec les doctrines qui précédaient.

Heidegger remarque donc que la logique naît au moment où le philosophe grec touche à sa fin et devient une simple affaire d'écoles. L'affairement théorique autour de la Chose même, impensé et irréfléchi en sa cause, éclipse la Chose à laquelle aucune pensée ne fait retour, trop soucieuse d'employer les concepts tels qu'ils ont été fournis sans revenir à la nécessité ni à l'origine de leur émergence. La logique naît au moment où le primat du visible est instauré puis consacré, et où l'invisible demeure ainsi comme tel en retrait. L'esprit s'apparaît à lui-même, mais le fait qu'il s'apparaisse à lui-même demeure dans l'ombre et absent du domaine de questionnement. La capacité de dévoilement de la pensée, cette faculté, accordée par l'espace, de rétrocéder et de se dévoiler elle-même à elle-même, cette faculté qui devrait être ouverte par toute logique et manifeste dans toute logique si cette dernière avait souci du penser, demeure d'autant plus en retrait qu'elle est agissante. « Depuis quand la logique existe-t-elle donc, cette logique qui, aujourd'hui encore, gouverne notre penser et notre dire, et contribue à déterminer essentiellement dès le début la conception grammaticale de la langue, et par suite la position fondamentale de l'Occident quant au langage ? À quel moment commence la formation de la logique ? Au moment où la philosophie grecque touche à sa fin et devient une affaire d'école, d'organisation et de technique. Quand l'ἐόν, l'être de l'étant, apparaît comme ιδέα et, à ce titre, devient « ob-jet » de l'ἐπιστήμη. La logique est née dans les perspectives du fonctionnement scolastique des écoles platonicienne et aristotélicienne. Elle est une invention des maîtres d'école et non point des philosophes. Et lorsque les philosophies s'en sont emparées, ce fut toujours avec des arrière-pensées, et non pas dans l'intérêt de la logique »¹.

La logique a donc un caractère foncièrement dérivé, en tant qu'elle ne pense pas ce qu'elle fait, et, dans l'objet qu'elle place sous ses yeux en vue de l'analyse, omet ce qui est fondamental, à

1. GA 40, p. 126 ; IM, p. 129.

savoir que l'esprit passé au scalpel possède précisément cette faculté de se passer au scalpel, de se mettre à distance, de créer un espace entre soi et soi : l'esprit s'avère de lui-même spatialisant, et au plus haut point spatialisant dans le moment où il isole lui-même quelque chose, l'entourant dès lors du vide nécessaire à la circonscription de ses contours, un vide qu'il a toujours déjà compris, figure de l'immensité avec laquelle le soi est depuis toujours en relation pour être lui-même à lui-même ce soi qu'il est. La logique apparaît dérivée lorsque, définissant la pensée par le λόγος, elle ne reconnaît pourtant pas que ce λόγος dont elle fait son objet, et qu'elle voudrait originel autant que fondateur, n'est déterminant qu'en tant qu'il est lui-même ontologiquement déterminé et fonctionne comme fondation bien qu'il soit d'ores et déjà résultat. Ce λόγος dont elle fait son souci n'est pas une évidence ; il est lui-même pris dans un mouvement de venue au jour dont il n'est que la partie la plus superficielle, la partie visible. Poser la question de la pensée, c'est poser celles de sa provenance et de la provenance d'une pensée à qui il est également donné de se penser soi-même, une provenance obscure mais dont l'obscurité possibilisante et approbatrice est ce domaine d'origine où la pensée se tient pour pouvoir être ce point de vue sur les choses et sur elle-même.

Quelle est la teneur du domaine de la pensée comme telle pour que cette dernière puisse donner lieu à une logique, c'est-à-dire pour qu'elle puisse se constituer comme une conscience de soi capable de se thématiser non seulement comme un objet, mais même plus profondément, chez Fichte ou chez Hegel par exemple, pour que la réflexivité puisse devenir élément de thématisation quand la logique tente de sortir de son formalisme. « Quel est le lieu de provenance des principes de la pensée ? Celui qui, aujourd'hui, affirmerait que cette question est résolue en toute clarté, celui-là est un escroc. Il veut faire passer pour science quelque chose qui n'en est pas, qui n'en peut pas être, parce que la science ne porte pas jusqu'au domaine où pourrait, peut-être, être localisé le lieu d'où proviennent les principes de la pensée. Convenons-en calmement : la provenance des principes de la pensée, le lieu de la pensée qui pose ces lois, le mode d'être du lieu ici nommé et de sa localité, tout cela demeure pour nous voilé dans une obscurité. Cette obscurité est, peut-être, toujours en jeu lors de toute pensée. L'homme ne peut la mettre de côté. Il lui faut bien plus apprendre à reconnaître l'obscur

comme l'incontournable, et tenir éloignées de lui les préventions qui perturbent le haut règne de l'obscur »¹.

Il nous faut donc penser la structure « logique » du soi lui-même, penser ce λόγος capable de dresser le plan de sa propre activité à divers niveaux de profondeur (essayant ou non d'intégrer la réflexivité de la conscience de soi à l'objet de sa recherche), mais en insistant à présent sur cette activité même, laissée impensée par la métaphysique. Le λόγος est cette possibilité de faire émerger un contenu pour un regard, il est donc précisément un dévoilement, une possibilité de dévoiler présente au cœur de l'ipséité. Ce qui demeure donc impensé, c'est la compénétration de la φύσις comme décloison, dévoilement, ἀλήθεια, et du λόγος. La φύσις doit apparaître en toute rigueur comme le cœur même du λόγος ; en lui, elle est ἀλήθεια, dévoilement. Et le λόγος doit se manifester en lui-même comme un agir ontologique non exclusivement humain, mais comme une structure fondamentale du déploiement de l'être, comme Λόγος. Le λόγος est au cœur même de la réalité humaine le pouvoir de faire apparaître ; il reçoit donc son être de l'être essentiel de la φύσις. Le fait suivant suffirait, s'il était besoin, à établir un tel résultat : c'est dans l'unité d'un même mouvement historial que l'être cesse d'être expérimenté comme φύσις pour devenir ιδέα, que la vérité cesse d'être expérimentée comme ἀλήθεια pour devenir ὁμοίωσις, et que le λόγος perd sa signification originelle de phénoménalisation du phénomène pour n'apparaître que comme le résidu et la recollection des principes abstraits de l'énonciation – une énonciation cessant d'être soulignée en sa structure apophantique comme activité de monstration et de présentation, pour être réduite à une simple captation du réel, une simple re-présentation, un compte-rendu, comme le trahit le glissement opéré dans la traduction du grec λόγος par le latin *ratio* (de *reor* : calculer, tenir (le) compte (de)).

Le λόγος a pour fonction primordiale et antéprédicative de mettre en contact le soi avec l'étant en son être ; une pensée originaire du λόγος permet donc un dépassement de la différence du sujet et de l'objet et de la distinction entre l'étant et l'idée, puisque le soi est auprès de l'étant dans la visibilité (εἶδος) que lui accorde l'espace de l'être. « Au sein du λόγος, ce qui est abordé est pris en garde, l'étant par lui dé-couvert est en quelque sorte investi. *Le parlé et*

1. GA 79, p. 92-93 ; *Principes de la pensée*, in *Cahier de l'Herne*, p. 79.

l'ébruitement vocal au sens large sont ainsi en quelque sorte le représentant direct de l'étant lui-même »¹. La pensée est ainsi, par le λόγος, événement de l'être ; le laisser-être du soi se fonde dans l'ἀλήθεια, comme nous l'avons vu. Le λόγος possède donc une signification différente de la simple *ratio*, ou du simple énoncé prédicatif rationnel ; il n'est pas réductible à ce que nous avons l'habitude d'appeler « la raison ». La fonction fondamentale du λόγος, bien plus profondément que d'incarner l'ensemble des règles du discours, réside *dans* le discours lui-même, *dans le fait même* du discours, *le fait même* de parler – fait qui révèle le parler dans sa signification la plus propre : « λόγος, bien plus radicalement que « parler », veut dire : laisser-entrer-en-présence »². Le sens de l'acte de parole est ainsi dégagé. Ce qui est déjà fortement établi par l'introduction de *Sein und Zeit* : « Λόγος en tant que discours signifie bien plutôt, autant que δηλοῦν, rendre manifeste ce dont « il est parlé » (il est question) dans le discours. Cette fonction du parler, Aristote l'a explicitée de façon plus aiguë comme ἀποφαίνεσθαι. Le λόγος fait voir (φαίνεσθαι) quelque chose, à savoir ce sur quoi porte la parole, et certes *pour* celui qui parle (voix moyenne) ou pour ceux qui parlent entre eux. Le parler « fait voir » ἀπό... à partir de cela même dont il est parlé. Dans le parler (ἀπόφανσις) pour autant qu'il est propre, ce qui est dit doit être puisé *dans* ce dont il est parlé, de telle sorte que la communication parlante rende manifeste, en son dit, ce dont elle parle, et ainsi le rendre accessible à l'autre. Telle est la structure du λόγος comme ἀπόφανσις »³. Le λόγος ne se réduit pas au jugement comme simple liaison ou comme réunification d'un sujet et d'un prédicat présupposés extérieurs l'un à l'autre.

Au contraire, c'est une liaison ayant toujours déjà eu lieu qui envahit le champ d'une conscience préalablement ouverte en sa structure à la donation de l'étant : « Et c'est seulement parce que la fonction du λόγος comme ἀποφαίνεσθαι réside dans le faire-voir qui met en lumière quelque chose que le λόγος peut avoir la forme structurelle de la σύνθεσις. Synthèse ne veut pas dire ici le fait de lier des représentations, c'est-à-dire de manier des événements psychiques dont la liaison soulèverait alors le « problème » de

1. GA 19, p. 517-518.

2. Q III et IV, p. 421.

3. SuZ, p. 32.

savoir comment, en tant qu'internes, ils peuvent s'accorder avec l'extériorité du physique. Le σύν a ici une signification purement apophantique et veut dire : faire voir quelque chose dans son *être-ensemble* avec quelque chose, quelque chose *comme* quelque chose »¹. Le λόγος est pris dans l'ἀλήθεια, de l'essentiel laisser-être de laquelle il reçoit sa propre essence apophantique, ἀλήθεια en qui il se déploie et par qui il est immémorialement appelé, comme l'atteste l'ensemble même de ce processus qui l'épanouit et qu'il épanouit. Le λόγος est d'emblée situé dans la vérité de l'être, et c'est cela qui lui permet de se développer selon les concepts dérivés de « vrai » et de « faux », propres à la logique traditionnelle en qui « le concept grec de la vérité est incompris »² : « C'est *parce que* le λόγος est un faire-voir qu'il peut être vrai ou faux. L'important, ici encore, est de se dégager de tout concept construit de la vérité au sens d'un « accord [conformité] ». Car cette idée n'est nullement primordiale dans le concept de l'ἀλήθεια. L'« être-vrai » du λόγος comme ἀληθεύειν veut dire : soustraire à son retrait, dans le λέγειν comme ἀποφαίνεσθαι, l'étant *dont* il est parlé et le faire voir comme non-retiré (ἀλητές), le *découvrir*. De même, l'« être-faux » (ψεύδεσθαι) signifie autant que tromper au sens de *recouvrir* : placer quelque chose devant quelque chose (sur le mode du faire-voir) et ainsi le donner *comme* quelque chose qu'il *n'est pas* »³. Le λόγος a sa résidence dans l'ἀλήθεια, comme nous l'apprend sa structure apophantique fondamentale, structure depuis toujours oubliée par la logique, autrement dit depuis le jour où, se constituant en une science d'investigation d'un objet, elle en oublia l'espace de jeu nécessaire pour que lui soit accordée la possibilité d'un tel exercice. Le λόγος n'est pas l'ensemble des facultés rationnelles, mais il est la possibilité même de désigner un étant, il est le corrélat de la présence impensée de l'être en tant qu'être à la conscience : « le λόγος est λέγειν τι κατά τινος, dire quelque chose de quelque chose »⁴.

Ainsi, « la mésinterprétation du penser et le mésusage du penser mal interprété ne peuvent être surmontés que par un penser authentique et originaire, ils ne peuvent l'être *par rien d'autre*. La nouvelle

1. *Ibid.*, p. 33.

2. *Ibid.*

3. *Ibid.*

4. GA 40, p. 195 ; IM, p. 190.

élaboration d'une telle pensée exige avant tout le retour à la question concernant le rapport essentiel du penser à l'être, et cela même suppose le déploiement de la question sur l'être comme tel. Dépasser la logique traditionnelle, cela ne signifie pas la suppression du penser et le règne des simples sentiments, mais un penser plus originaire, plus rigoureux, dans l'obéissance de l'être »¹. Il n'est donc pas ici question d'abandonner la logique, mais de la fonder afin d'atteindre son origine et de s'élever à la pensée qui pensera pensivement une *logique originaire*. Cette pensée doit prendre en compte la signification véritable du λόγος sans écarter arbitrairement et inconsiderément l'une ou l'autre de ses guises essentielles. Elle doit assurer le passage d'une théorie pensante de la pensée à une théorie *pensive* de la pensée. Il faut donc interroger la signification originelle et fondamentale de ce mot λόγος en qui réside, se déploie et a fini par se dissimuler l'essence dévoilante du soi.

Avant toute autre forme de signification langagière, remarque Heidegger, il y a dans le λόγος un sens premier, que l'on retrouve dans le *legere* latin et le *lesen* allemand : l'idée de cueillir ou de récolter. Mais λόγος possède également une double signification que se partagent certes le *legere* latin (ou le *lesen* allemand), qui veut dire cueillir, mais aussi le *legen* allemand, qui signifie, en un geste totalement inverse, poser. Prendre et laisser : le même mot manifeste ainsi dans la chair de sa morphologie deux axes opposés. On constate dans le λέγειν la simultanéité de deux actes de directions contraires : à la fois extériorisation, dans l'acte de poser, et intériorisation, dans l'acte de cueillir. Dans l'un la main s'ouvre, dans l'autre elle se referme. Comment comprendre cette double postulation contradictoire ?

« Λόγος ne signifie pas originairement discours, dire. Le mot même ne désigne rien qui se rapporte d'une façon immédiate au langage. Λέγω, λέγειν, en latin *legere*, c'est le même mot que notre col-liger (cf. cueillir des cerises, collecte, récolte) ; la « lecture » n'est qu'une espèce du « colliger ». Ce mot signifie : poser une chose à côté d'une autre, les mettre ensemble, bref : rassembler ; dans cette opération les choses sont en même temps distinguées les unes des autres »². Deux mouvements donc, confirmés par le

1. *Ibid.*, p. 131 ; IM, p. 131.

2. *Ibid.*, p. 132 ; IM, p. 132.

passage cité : le rassemblement ou la synthèse, et la distinction, c'est-à-dire la position de chacun en son indépendance. S'il n'y a pourtant bel et bien qu'un λόγος, nous devons pouvoir trouver le second mouvement au sein même du premier, et déceler dans leur enchevêtrement la vérité du λόγος.

Pour cela, analysons le premier acte, celui de la cueillette ou de la récolte (*die Lese*), car rappelons que « *legen* signifie : rassembler, réunir. *Legen* est synonyme de *lesen* »¹. Λέγειν c'est d'abord récolter. Or, l'acte de récolter comporte trois idées directrices : d'abord, soulever et enlever du sol, c'est-à-dire cueillir en ramassant ; ensuite, rassembler le fruit de la récolte ; enfin, conserver et préserver ce qui a été rassemblé. Ainsi un agriculteur récolte-t-il ce que lui offre le sol, puis le rassemble pour le mettre dans un grenier. La conservation est la finalité des actes qui la précèdent chronologiquement, elle est leur vérité puisqu'elle est la visée originaire : c'est en vue de conserver que l'on cueille et amasse. Et c'est aussi par l'omniprésence de cette finalité protectrice ainsi que des visées de conservation et de préservation, que la cueillette représente autre chose qu'une simple rafle, indéterminée, précipitée, violente et inattentive à ce qu'elle ramasse. Le rassemblement, guidé depuis le début par le but de préserver ce pour quoi on fait effort de récolter, est tout autre chose qu'une inattentive mise en tas qui serait indifférente à l'agencement des parties au sein de la totalité obtenue.

Gardons à l'esprit que toutes ces images, mêmes si elles en sont, ne se réduisent pas au statut de simples métaphores : elles véhiculent le sens même de l'agir structurel de l'ipséité comme λόγος. La volonté de mettre à l'abri traverse et régit de part en part la récolte, et la prédétermine du début jusqu'à la fin. « On ramasse ou l'on enlève et en même temps on emporte tout ensemble. Aussi longtemps que nous nous en tenons aux apparences habituelles, nous inclinons à considérer ce rassemblement comme étant déjà la récolte ou même comme étant son achèvement. Mais récolter est plus que mettre simplement en tas. Récolter implique qu'on aille chercher les choses et qu'on les rentre. Là domine la mise à l'abri et en celle-ci domine à son tour le souci de conserver. Ce « plus », par quoi la récolte dépasse la simple rafle, n'est pas un acte supplémentaire. Encore moins est-il le dernier acte, la conclusion de la récolte.

1. GA 7, p. 215 ; EC, p. 252.

La conservation qui rentre les choses a déjà pris en main le début des actes de la récolte, elle les régit tous dans leur enchevêtrement et leur succession. Si nous ne voyons rien d'autre que le déroulement de ces actes, alors, après le ramassage et l'enlèvement vient le rassemblement, puis la rentrée, puis la mise à l'abri dans la resserre ou le grenier. Ainsi s'affirme l'apparence que la conservation et la préservation ne font pas partie de la récolte. Mais que devient une récolte qui n'est pas tractée (*gezogen*) et en même temps portée par le trait (*Zug*) fondamental de la mise à l'abri ? La mise à l'abri a la première place dans la structure essentielle de la récolte »¹.

Cet acte triple (récolte, rassemblement, préservation) que nous venons de déterminer comme l'unité d'une même mise à l'abri, Heidegger le nomme d'un seul mot : *sammeln*, que nous pouvons traduire, comme le remarque fort judicieusement Marlène Zarader², par un terme français dont la multiplicité de sens parvient à rendre la profonde polysémie du mot choisi par Heidegger : *sammeln*, c'est *recueillir*. Et la *Versammlung*, c'est par conséquent le *recueil*. La *Versammlung* exprime en elle-même et comme une unité ces trois structures, et elle les réunit sous l'exposant de la dernière, la préservation. La *Versammlung* est le *recueil*, terme dans lequel on retrouve bien les trois axes dégagés : le recueil est d'abord un acte de cueillir, par exemple le fait de cueillir des fruits ou des fleurs ; il est ensuite l'acte de rassembler, de mettre ensemble ce qu'on a cueilli – on parle ainsi d'un recueil de vers ou de poèmes ; enfin, il est l'acte de conserver, de mettre à l'abri et de protéger, de même qu'on peut recueillir quelqu'un (qui se trouve, par exemple, dans une situation de nécessité). Le mot recueil employé dans le sens livresque, c'est-à-dire pour exprimer la présence en un seul livre de plusieurs pièces différentes, signifie également à la fois les trois idées, puisqu'un recueil de poèmes par exemples nécessite une récolte (des différents poèmes, une cueillette, une *antho-logie*) ; puis un rassemblement de toutes les pièces en un tout, le livre ; et enfin une conservation, dans le sens où chaque pièce que l'on désire garder présente est conservée en cette *antho-logie*, collection des plus belles pièces. En accentuant ainsi la signification « *anthologique* » de la *Versammlung*, et en privilégiant cette image, on

1. *Ibid.* ; EC, p. 252-253.

2. Cf. M. ZARADER, *Heidegger et les paroles de l'origine*.

retrouve et maintient également la liaison fondamentale avec la polysémie du verbe allemand « *lesen* ».

Cette dernière signification nous informe en outre sur un important aspect de la mise à l'abri : celle-ci *sélectionne*, elle oriente donc la cueillette selon de précises exigences qualitatives. On ne retiendra dans un recueil que les pièces que l'on juge les meilleures, et dans une récolte que les fruits jugés idoines. C'est ce que remarque Heidegger : « La mise à l'abri, cependant, ne met pas à l'abri n'importe quoi, ce qui se présente n'importe où et n'importe quand. La récolte (*Lese*), ce rassemblement qui à proprement parler commence avec l'intention de mettre à l'abri, est en soi et d'avance une sélection de ce qui a besoin d'un abri. À son tour, la sélection (*Auslese*) est déterminée par ce qui, parmi tout ce qui s'offre à son choix, apparaît comme la chose élue. Ce qui, dans la structure essentielle de la récolte, vient en tout premier rang en face de la mise à l'abri est l'élection (*Erlesen*) (alémanique : *Vor-lese*, « choix préalable »), à laquelle vient s'articuler la sélection, qui se subordonne tout le travail par lequel on rassemble, rentre et met à l'abri »¹. La sélection gouverne donc en dernière instance l'ensemble du processus. Et c'est elle qui en elle-même nous permet d'assurer tout naturellement la transition vers le second sens, vers le second mouvement que nous avons vu être inhérent au λόγος.

Car le mot « sélection » (*Auslese*) tire son origine, comme vient de le souligner Heidegger, de l'alémanique *Vor-lese*, et c'est à partir de ce sens que Heidegger lui-même poursuit sa méditation sur le λόγος en se dirigeant vers le second sens de *legen* comme acte de poser ou d'étendre. Le choix préalable de la sélection, *Vor-lese*, et son caractère déterminant, introduit du même coup la particule *vor* qui possède elle aussi deux significations : avant et devant. Il y a donc dans la *Vor-lese* non seulement l'idée d'une antériorité – que nous avons dégagée en insistant sur la prévalence de la sélection (comme essence de la conservation) sur les autres actes qu'elle commande – mais également un sens de projection, puisqu'il n'est effectivement possible de sélectionner qu'à partir du projet fondamental inscrit dans un souci. La sélection prend souci de ce qu'elle recueille, elle l'observe, elle l'inspecte individuellement pour éprouver sa qualité. Cet objet qu'elle recueille, elle l'a donc toujours déjà laissé étendu devant. L'avant devient devant : le *vor* exprime à

1. GA 7, p. 216 ; EC, p. 253.

la fois et paradoxalement l'antériorité *et* la projection, et l'effort pour les penser ensemble en un même acte nous conduit irrésistiblement vers le résultat suivant : ce qui est préalable, l'antériorité, c'est la projection elle-même. La projection, autrement dit ce qui permet à chaque chose d'être choisie, le fait qu'elle soit visible comme telle afin qu'une inspection de sa qualité (nécessaire à toute cueillette attentive et digne de ce nom) soit possible. La vérité de la sélection – le *legen* qui est *Vorlesen* –, c'est donc l'acte de laisser-étendu-devant – le *legen* au sens de poser. La récolte et la pose se rejoignent dans le *vor* du *Vorlesen*.

Et c'est désormais cet acte d'étendre, lui-même éclairci par la médiation de la *Versammlung*, qui va nous permettre de revenir sur le λόγος et son origine. « La récolte ainsi pensée ne se tient d'aucune manière aux côtés de l'« étendre ». Elle ne se borne pas non plus à l'accompagner. Au contraire, la récolte est déjà logée au fond de l'étendre. Cueillir, c'est toujours déjà étendre. Étendre, de soi-même, est toujours cueillir. Que veut dire en effet étendre ? Étendre, c'est faire que des choses soient allongées, en les laissant être-étendues-devant les unes près des autres. Nous ne sommes que trop enclins à comprendre « laisser » au sens de « laisser aller », « laisser courir ». Étendre, poser en longueur, laisser étendu, signifierait alors : ne plus se soucier de ce qui a été déposé et qui gît devant nous, y passer outre. Seulement, λέγειν, *legen*, en tant que « laisser-étendu-ensemble-devant », veut dire précisément que nous avons à cœur ce qui est étendu devant nous, donc qu'il nous concerne. À l'étendre (*legen*) en tant que « laisser-étendu-ensemble-devant », il importe de conserver la chose déposée, comme chose étendue devant lui »¹. En ces quelques lignes, l'essentiel est dit. L'étendre et la récolte doivent être pensés simultanément, et non l'un après l'autre, ce qui nous met face à la complexité originelle du λέγειν. Le rassemblement a lieu en même temps que le laisser-être-étendu-devant. Lors de la récolte, ce qui est récolté est mis à l'abri, ce qui est mis à l'abri l'est par le principe de la sélection, et le principe de la sélection n'est possible que parce que tout est déjà laissé étendu en son être. *L'acte d'étendre* est l'origine fondamentale du λόγος. Cet étendre, Heidegger nous apprend que c'est le laisser-être lui-même.

Le λόγος est un *lassen*. Mais ce *lassen* est un principe actif,

1. *Ibid.* : EC, p. 254.

comme nous le dit Heidegger en écartant toutes les significations qui voudraient en faire le synonyme d'une passivité ou d'un laisser-aller. Nous avons souligné plus haut le double sens du verbe *lassen*, à la fois faire et laisser. Le *Lassen* est l'acte de laisser s'ouvrir, il est une position d'accueil. Il prend ainsi place dans la communion du poser et du rassembler.

Il y a bien un acte de récolte, de rassemblement, une prise. Le *lassen* est actif, et cela, il l'est précisément par son identité avec la *Versammlung*. Deux actes coïncident en une même simultanéité : le fait d'amasser, et le fait d'étendre, deux directions en apparence foncièrement opposées. Mais cette opposition n'est précisément qu'une apparence. L'activité fondamentale du λόγος consiste à opérer une paradoxale totalisation de l'étant non sous l'exposant d'un étant dominant (comme dans le cas de la métaphysique), mais sous l'exposant du laisser-être-étendu. Cette totalisation ne porte donc pas l'empreinte de la constitution ontothéologique propre à la métaphysique puisque, bien loin de totaliser l'étant sous la clef de voûte d'un étant suprême, elle réside dans l'acte de laisser se déployer la totalité de l'étant. Penser la totalité de l'étant signifie donner à soi l'étant en totalité : il n'y a de totalisation que dans le sens où la totalité de l'étant est laissée s'épanouir, la φύσις se prolongeant ainsi directement en la structure du penser comme λόγος. La « totalisation » de l'étant liée à la *Versammlung*, au recueil, n'a rien de totalitaire ni de totalisant au sens courant du terme : il n'y a pas système mais ouverture systématique, il n'y a pas totalité mais ouverture de la totalité, autrement dit libération de la φύσις.

Par la simultanéité en lui des deux actes, le λόγος peut être affirmé n'être intériorisation qu'en tant qu'il est en même temps pur être-au-dehors. Avant d'avoir été rassemblés, les étants ont été laissé être. La totalité de l'étant n'est pas subsumée sous un principe, puisque ce principe est le fait même d'étendre. On ne totalise que pour laisser être. La force centripète de totalisation est tout autant centrifuge puisque cette totalisation est l'affirmation d'un étendre-ensemble. C'est cela l'acte même de la pensée comme λόγος, un *étendre-rassemblant*, simultanéité de l'extériorisation et de l'intériorisation. Cette unité exige d'être pensée et non chômée par la trop facile affirmation de la primauté de l'un des deux pôles de cet acte complexe : il n'y a pas d'alternative entre l'identité et la différence, mais une simultanéité qui est le λόγος lui-même comme

acte de laisser s'épanouir le tout en sa totalité et acte de reconduction de la φύσις. Par le λόγος est attestée la présence de la φύσις au cœur de la pensée. En l'homme, l'activité d'émergence ou de *Seinlassen* propre à la φύσις est présente *en tant que telle* comme λόγος. Le λόγος est la présence de la φύσις dans la pensée elle-même. La pensée à l'œuvre dans la réalité humaine, comme le montre l'essence du λόγος, c'est *de la φύσις*.

Le λόγος est la totalisation de l'étant comme φύσις, c'est-à-dire l'affirmation que l'étant s'épanouit et émerge continuellement. Cette totalisation de l'étant n'a pas lieu de la manière dont la métaphysique l'a jusqu'à présent pratiquée, c'est-à-dire par subsumption sous un autre étant, mais par la libération de l'être même en son acte d'être. La « totalisation » a lieu sous l'exposant du *Seinlassen*, autant dire sous aucun exposant : la totalité n'est totalisée que parce qu'elle est laissée être totalité. L'étant en totalité est ainsi régi par la vérité de l'être : l'étant n'est pas regroupé sous l'égide d'un principe, mais n'est rien d'autre que la perpétuelle affirmation de sa propre présence, la mise en lumière de sa donation. Laisser être l'étant, telle est l'essence de la pensée et tel est l'acte qu'elle a toujours déjà accompli avant même que nous puissions penser quoi que ce soit. Le λόγος est l'essence de la pensée, essence supposée par toute conscience et antérieure à toute activité intellectuelle ou volontaire. Dans le λόγος, le soi révèle que la φύσις est son essence, la pensée se manifeste ancrée et tissée par le jaillissement, transcendalement attachée à l'émergence pure, vivante de sa proximité au surgissement nu dont dépend toute relation ultérieure avec ce qui a surgi. D'efflorescence empreinte, la pensée dont l'essence est λόγος affirme sans cesse silencieusement, avant toute chose et par sa présence même : « Être du bond. N'être pas du festin, son épilogue »¹.

Le λόγος laisse être l'étant, il rassemble l'étant pour le laisser être, pour le laisser étendu devant et non pour l'arraisonner. Le λόγος est l'ouverture même de la pensée, qui ne peut penser en ratiocinant qu'après avoir toujours déjà laissé être ce à quoi elle se rapporte. « L'étendre qu'il nous faut maintenant penser, le λέγειν, a renoncé d'avance à la prétention, s'il l'a même jamais connue, d'avoir placé lui-même la chose étendue-devant dans la position

1. CHAR, *Feuillets d'hypnos*, 197, in *Fureur et mystère ; Œuvres complètes*, p. 222.

qu'elle occupe. Ce qui importe à l'étendre en tant que λέγειν, c'est seulement de laisser ce qui de soi-même est étendu ensemble devant lui, de le laisser, disons-nous, comme tel sous cette garde sous laquelle il a été placé et demeure »¹. Le λόγος est cet acte permanent de laisser-être, de laisser être l'étant qui a été préalablement et en son être laissé être, il est cet acte qui précède toute récolte. Avant toute autre chose, le λόγος a déjà établi le système de l'étant comme non-système, comme manifestation pure, déclosion, venue en présence, φύσις. Ce mot, l'un des premiers noms de l'être, est encore fidèle à la vérité de ce dernier : il rassemble de façon non totalitaire, en affirmant que c'est l'unité du Simple qui domine en son ouverture et comme ouverture, en son épanouissement et comme épanouissement. Il n'y a rien, aucun principe au-delà de l'étant, en quoi l'étant serait réduit, mais la pure affirmation de l'étant en son être, le don perpétuel qui donne à l'étant de s'épanouir et de se dresser dans l'Ouvert. Deux actes contradictoires, rassemblement et laisser-être, coïncident au sein d'un Même qui gouverne l'étant en totalité *en le laissant être et s'épanouir*. Le λόγος est donc l'affirmation même de l'ἀλήθεια en tant qu'il *rassemble* l'ensemble de l'étant autour de cette initiale loi (*lex*, de *legere*) d'avènement qui le régit en totalité, soit en le *posant*, en le laissant être, en le dévoilant.

Dans le λέγειν s'inscrit donc un double mouvement simultané d'inter-extériorisation et d'exter-intériorisation ; en lui c'est l'être comme prépotence du laisser-être et comme surabondance du don, qui se déploie. Le Λόγος est bien davantage qu'une activité humaine, il est une guise de l'être, c'est pourquoi Heidegger l'écrit désormais avec une majuscule. La pensée comme λόγος est reprise dans l'être dont la vérité est elle-même Λόγος. Le Λόγος est le déploiement de l'être comme ἀλήθεια, il rassemble et laisse émerger, il rassemble pour laisser survenir, frère aîné du *Seinlassen* de la subtilité duquel il se tient dépositaire, qui laisse étendu devant et qui gouverne tout étant. Le Λόγος est l'activité de déclosion de la φύσις, activité qui s'associe à elle-même le concours d'un λόγος, d'un soi en qui elle se prolonge et s'accomplit – le *Seinlassen* s'exprimant ainsi, du côté de l'être, comme faire-être qui laisse être l'étant, et du côté de l'homme, comme laisser-être ce qui est ainsi laissé être.

1. GA 7, p. 216 ; EC, p. 254.

Le soi entend la parole du Λόγος, il existe de cette parole qui lui dit silencieusement et avant toute autre chose : « Ἐν πάντα εἶναι », tout est un dans le jaillissement continu de l'être, l'un de tout est l'acte d'être. Le Λόγος est ce qui laisse étendu ensemble devant ; quoi donc ? πάντα, le tout de l'étant, l'étant en son ensemble ; pourquoi ? parce qu'il est l'Ἕν, l'Un unissant sans contrainte toutes choses dans le laisser-être, autrement dit ne rassemblant l'étant qu'en le libérant comme étant en faisant apparaître la vastitude de l'espace. « Le secret s'ouvre comme tel, s'épanouit en toutes ses vastitudes et cependant se reploie en Un »¹. Le Λόγος, c'est l'être comme *système de l'éclosion*, comme *totalité totalement ouverte* : on ne peut prendre appui sur le totalisant, car ce totalisant est le mystère nocturne par où toute chose qui vient à la présence vient en présence ; le totalisant est lui-même un estuaire ouvrant sur l'abîme, et le totalisé un astre blessé de flotter ainsi dans le noir ; « l'estuaire est immense sous la charge du ciel », cette « louve noire du ciel [qui] mordit au cœur le vieil astre de nos pères »². Avec le Λόγος, c'est l'éclosion rendue possible par le laisser-être, qui s'affirme comme le principe fondamental de l'étant. L'étant n'est plus totalisé autour de la prépotence d'un étant suprême, ce vieil astre qui rassurait nos pères, ou d'un nom de l'être voilant l'être en tant qu'être (εἶδος, οὐσία, certitude, sujet, volonté de puissance...), mais autour de la prépotence de l'être qui n'est aucun étant, qui n'est rien d'autre que la mystérieuse bonté du laisser-être devant la gratuité de laquelle nous sommes d'abord démunis et demeurons confondus et angoissés, et qui, quand « dans l'abîme gris et vert aux senteurs de semence, couleur de l'œil des nouveau-nés, nous nous sommes baignés nus »³, nous apparaît comme la faveur immense de la décloison universelle. L'étant n'est pas enfermé dans le Λόγος ; bien au contraire, puisqu'en lui il est proprement *ex-primé*. L'étant n'est pas aspiré par un principe, mais bien plutôt envoyé par l'unique principe non aspirant, par l'unique principe qui est principe parce qu'il est sans-fond, par l'être-en-dehors-de-soi originel, le fond-sans-fond.

C'est cela qu'est la *Versammlung* du Λόγος, l'affirmation de la prépotence de ce jaillissement universel, qui ne reprend les choses

1. GA 39, p. 258.

2. SAINT-JOHN PERSE, *Chronique*, in *Œuvres complètes*, p. 397 et 393.

3. *Ibid.*, p. 394.

en soi-même que pour les mettre à l'abri et les préserver en leur indépendance, pour les laisser s'épanouir dans l'espace qu'il leur accorde, et qui à cette fin fait éclore un soi dont le rôle est d'être transcendalement préservant. L'être demeure donc, comme Λόγος, totalement indéterminable au sens d'un étant. L'être est le liant de chaque chose, qui fait que le monde n'est pas dispersé et ne retombe pas en poussière ; et ce liant n'agit en même temps que comme une poussée par laquelle les étants viennent à l'Ouvert et se dressent dans la manifestation, ce qui a pour conséquence que le monde n'est pas concentré en un point : par l'éclosion perpétuelle, le monde est préservé à la fois de la dispersion et de l'absence d'extension. L'être ne rassemble que sous le signe de l'ouverture. En cela il est le Λόγος, simultanément de l'explosion et de l'implosion. L'être ne rassemble que pour préserver et maintenir ce qu'il a produit ; il laisse étendu ensemble ce qu'il laisse étendu. Il met à l'abri dans le recueillement afin de préserver chaque étant dans son être, et lui permettre ainsi de s'affirmer dans le jaillissement qu'il lui accorde. Le Λόγος – comme parole fondamentale de l'être, comme véhicule du destin de l'origine –, c'est la prépotence du jaillir qui se donne accomplissement dans la pensée en qui se déploie la réalité humaine comme λόγος. « C'est ainsi que le Λόγος est appelé simplement : ὁ Λόγος, l'étendre, la pose : le pur fait de laisser-ensemble-étendu-devant ce qui, de soi-même, est étendu-devant : de le laisser ainsi dans sa position. Ainsi le Λόγος déploie-t-il son être comme le pur fait de recueillir, de rassembler et d'étendre. Le Λόγος est le rassemblement originel du recueillement (*Lese*) initial à partir de la pose (*Lege*) initiale. Ὁ Λόγος est : la Pose recueillante (*die lesende Lege*), et rien d'autre »¹.

Ce texte nous permet de préciser le lien entre cette originaire activité « logique » de l'être et la pensée en qui l'homme se tient, c'est-à-dire entre le Λόγος et le λόγος. C'est du premier que la pensée à l'œuvre en l'homme tient son essence. Le Λόγος déploie et préserve, fait être et laisse être ; le λόγος laisse être ce qui est laissé être, au moins dans un premier temps, avant que la pensée changée en activité calculante et opératoire n'occulte sa propre origine – car avant de se rapporter à l'étant comme tel ou tel, il faut qu'à cet étant ait été donné de surgir ; avant qu'un étant devienne objet, il est nécessaire qu'il lui ait préalablement été donné

1. GA 7, p. 221 ; EC, p. 260.

d'apparaître. La pensée est originellement liée au Λόγος, car elle a toujours déjà eu rapport au laisser-être qui lui donne accès à l'« en tant que » de tout étant. L'ouverture universelle des étants s'accomplit en un étant qui, en son comportement, reconduit intégralement cette ouverture. L'originalité et la puissance de la pensée heideggerienne résident notamment en ce point particulier : il y a au cœur de l'être comme ouverture, au sein de l'ouverture elle-même, une ouverture ouverte par l'ouverture. Le soi, en tant qu'il est *Da-Sein*, est le là de l'ouverture en tant que telle, et cette ouverture, il l'est en étant précisément un là, c'est-à-dire une spatialité qui donne à tout étant la marge nécessaire à son affirmation et à la circonscription de ses contours, autrement dit qui, comme λόγος, laisse être étendu devant, prolongeant ainsi au plus profond de son être l'être dont il tire son origine. Le soi est un λόγος au sein du Λόγος. Le soi laisse chaque étant être dans son être, le faisant apparaître devant soi. Chaque étant n'apparaît en tant qu'étant que parce que l'homme possède par essence de le laisser être étendu devant, permettant ainsi tout comportement ultérieur qui voudra s'y rapporter. L'étant se tient préalablement au sein de l'ouvert du comportement, lui-même ouvert par l'ouverture de l'être. La signification moderne et exclusivement « logique » ou subjective du λόγος en général est dépassée par la pensée heideggerienne, qui souligne l'identité, dans le λόγος, de l'être et du dire. L'être comme dévoilement est une parole qui s'adresse à l'homme afin que ce dernier dévoile, c'est-à-dire parle ou réponde, à cette initiale parole. L'une des premières expériences éprouvées par la pensée à l'endroit de la vérité de l'être a ainsi abouti, en son innocence matinale, à nommer d'un seul mot l'être aussi bien que le dire. « Le rapport de l'être et du dire assaille la pensée d'une manière si confondante qu'il s'annonce en un seul mot : λόγος. Ce mot parle simultanément comme nom de l'être et nom du dire »¹.

L'essence de l'homme comme λόγος est nécessaire à l'affirmation de l'être comme Λόγος. Sans le soi, il n'y aurait aucune possibilité pour chaque étant d'apparaître en son indépendance et en ses limites, car il n'y aurait personne pour circonscrire en voyant et nommant les contours de chaque étant. « J'existe parmi les choses qui sont et je les contrains à m'avoir indispensable », affirme

1. GA 12, p. 174 ; AP, p. 169.

Claudel¹. Un étant ne peut être pleinement un étant que si un *Dasein* existe ; sinon les étants se tiendraient tous comme entassés les uns sur les autres, aucun souffle ne pourrait se glisser entre eux afin de faire apparaître chacun en ce qu'il est et dans la contrée où il se tient. Non que l'ipséité soit constituante – le *Kantbuch* a résolu cette question – mais elle appartient au déploiement de la vérité de l'être, qui se donne un *Dasein* afin de faire apparaître l'étant en tant que tel, et soi-même comme pur espace de donation par qui l'étant s'épanouit et est laissé être. L'esprit humain est requis par la vérité de l'être, comme parachèvement de l'ouverture. *Sans la spatialité inhérente au soi qui accorde à l'homme de prendre conscience du vide intervallaire permettant à chaque étant de rayonner en sa place et d'avoir (son) lieu, et du vide intérieur qui rend chaque étant perméable, poreux et pénétrable pour une pensée, l'étant serait bien sûr présent, mais il n'entrerait pas en présence.* Non que les choses soient dépendantes de l'homme sans qui elles ne seraient pas ; mais sans l'homme, l'éclosion à la présence ne serait pas effective puisque l'étant ne parviendrait pas à son apparition dans l'indépendance de ses contours, c'est-à-dire sur le fond de son espace de déploiement. « L'indépendance des choses là-présentes envers nous, les hommes, n'est pas entamée du fait que cette indépendance n'est possible comme telle que si des hommes existent. L'être-en-soi des choses ne devient pas seulement, disons, inexplicable mais intégralement dépourvu de sens sans l'existence de l'homme ; cela ne veut pas dire que les mêmes soient dépendantes de l'homme »². Les étants sont sans les hommes, mais ne sont comme tels, comme ce qu'ils sont, que dans la manifesteté ouverte par l'éclosion de l'être-homme. L'essence de l'homme apparaît alors, par-delà tout humanisme et toute considération ontique, dans sa liberté en même temps que dans le sol de liberté qui le lie à une origine libérante : « L'homme – non comme une chose parmi toutes celles qui rampent et volent sur la face de la terre, mais comme le sens de la terre si cela veut dire qu'avec le *Dasein* et grâce à lui tout étant émerge enfin en tant que tel, se clôt (passe sous commandement), réussit ou échoue avant de retourner à l'origine. L'homme – non, certes, dans l'idôlatrie imbécile d'un être sans retenue devenu le pantin de son prétendu progrès, mais au contraire l'homme

1. CLAUDEL, *Magnificat*, in *Cinq grandes odes* ; *Œuvre poétique*, p. 252.

2. GA 33, p. 202.

comme témoin de l'être, exposé au milieu des conflits propres au surplus [de l'être], ayant son être dans l'orbe de la plus simple intimité avec l'essentiel »¹.

L'homme est une liberté déployée par l'être, l'être y est présent comme tel, en une compréhension d'être ; le soi est produit et requis par l'être comme une manière de principe d'aération au sein de l'étant ; par la proximité au vide nocturne, il donne du vide pour qu'un étant puisse prendre place et, en étant ainsi pénétré d'un regard, parvenir à la manifestation : en suivant les « ailes du soir », il rend possible la « dilatation de l'œil dans les basaltes et dans les marbres ! »². Le soi est nécessité comme acte d'accompagnement et d'accomplissement du laisser-être, indispensable au dévoilement de l'étant, à la naissance et à l'éclosion de chaque étant comme étant précisément un ceci ou un cela ; et, plus profondément, le soi est également requis par l'être pour laisser être du même coup l'être lui-même, puisqu'en laissant être les étants, l'homme a rapport à l'étant en ce qu'il est et comprend ainsi en cet étant l'être comme tel – et en effet, dans le « ce qui est » qu'est l'étant, la présence du « *ce qui* » est contemporaine de la présence du « *est* ». Ainsi, au sein de l'ouverture (l'être), une ouverture s'ouvre (le soi) pour que soit ouverte en tant que telle et en dernière instance l'ouverture elle-même. L'être revendique un soi, il cherche le soi afin de pouvoir apparaître et manifester sa donation.

C'est la moindre des choses pour une ouverture que de s'ouvrir : cette apparente évidence doit être pensée jusqu'au bout, et l'ouverture doit apparaître ainsi naturellement comme ce dont l'essence est de s'ouvrir, c'est-à-dire de s'ouvrir elle-même à son maximum ; ce maximum n'est pas atteint, et ainsi l'ouverture n'est pas réalisée, si l'ouverture se contente d'ouvrir quelque chose sans s'ouvrir elle-même, ce qu'elle ne peut faire qu'en déployant un soi qui soit son *Da*. En spatialisant, en étant poche d'espace pur, poche d'immensité, en étant un *Da*, le soi est lui-même le *da* du *Sein*, le là de l'être. L'ouverture doit s'ouvrir à elle-même, le dévoilement doit dévoiler les étants, mais doit également dévoiler le dévoilement lui-même : tout étant, qui apparaît *comme* étant, apparaît en même temps au regard qui prend en garde et à la pensée pensive, en révélant la contrée de son dévoilement. À toute appréhension de

1. GA 39, p. 61.

2. Cf. SAINT-JOHN PERSE, *Chronique*, op. cit., p. 391.

l'étant en tant que tel est associée une appréhension de l'être, comme le veut l'interpénétration de l'être et de l'étant dans la différence ontologique qui s'accomplit comme Pli (*Zwiefalt*), interpénétration permanente, au cœur de tout étant, de l'étant et de l'être, l'étant se manifestant en son « est » : si l'étant apparaît en tant qu'il *est*, il apparaît précisément *dans* l'être. Le dévoilement dévoile ; quoi donc ? il dévoile l'étant ; comment ? en produisant un soi qui, précompréhendant l'être, dévoilera l'étant en son être ; autrement dit et selon le pli de l'être et de l'étant, un soi qui, dévoilant l'étant, dévoilera en même temps l'être. Avec le soi s'accomplit ainsi d'un seul coup le dévoilement de l'étant et celui de l'être ; en un seul pli, le pli de l'être et de l'étant – que porte le soi en qui le pli se dépose sous la forme de la différence ontologique propre au *Dasein* –, le pli de l'être comme laisser-être de l'étant, comme éclosion de l'étant, et de l'étant comme ouvert par l'être.

C'est donc ce rôle essentiel du soi dans l'économie générale de l'ἀλήθεια, du soi sans qui aucun étant ne serait baigné du vide suffisant à sa manifestation, et sans qui de fait aucun vide révélateur de l'autre de l'étant ne pourrait non plus paraître, c'est ce rôle essentiel du soi que prononce de manière impensée le mot grec Λόγος. Le Λόγος comme structure du soi est l'accomplissement du *Seinlassen*. L'être dévoile. Il dévoile l'étant grâce à l'apérîté d'un comportement, et par là même se dévoile comme être. Et mieux : l'être dévoile un étant pour se dévoiler lui-même, pour se faire penser, car dévoiler pleinement un étant se fait toujours par l'intermédiaire d'un *Dasein*, en qui l'être se manifeste donc nécessairement et du même coup.

Ainsi, ce que nous avons tendance à morceler comme les phases successives d'un procès ne sont en fait qu'un même acte de dévoilement, en qui étant, ipsité et être en sa différence sont simultanément posés. C'est cet acte unique qui fait naître en un coup 1) le dévoilement de l'étant, 2) l'apérîté du soi sans lequel l'étant n'entrerait pas pleinement en présence, 3) l'être qui permet le rapport du soi à l'étant et l'émergence de l'étant attachée à la vision de l'ipsité qui lui donne l'espace nécessaire à son expression ; et la totalité de cet acte unique de donation est celle *de l'être même*, que Heidegger nomme *Ereignis*, insistant ainsi sur la nécessité d'une mutuelle appartenance du soi et de l'étant au sein d'une même Essence-déployante (*Wesung*) pour qu'un dévoilement puisse se produire. Mais nous n'en sommes pas encore à l'*Ereignis*, que nous

verrons apparaître comme structure essentielle du soi et dont il faudra creuser la signification quand le soi aura été avéré comme intégralement repris dans la dispensation de l'être.

L'être veut être pensé, c'est pourquoi un soi est nécessaire afin que le vide interstitiel fasse apparaître l'étant en son être et par là même l'être. Mais l'être n'a rien à voir avec un sujet, ce n'est pas parce que l'être produit un soi, et ce soi comme corrélat nécessaire de tout dévoilement, que l'être est lui-même un sujet : de toute façon le soi n'est pas un sujet, comme nous l'avons suffisamment montré, et en outre, ce qui produit est toujours supérieur et plus profond en origine – et donc d'un autre statut ontologique – que ce qui est produit. L'être n'est donc ni un soi ni encore moins un sujet. C'est selon un autre ordre que se joue son déploiement.

Le soi n'est pas un sujet ; ainsi, même si on admettait, à tort évidemment, que l'être fût un soi, il ne serait pas pour autant sujet puisque le soi n'a rien à voir avec une quelconque *res*, structure de toute subjecti(vi)té. Mais ajoutons que l'être n'est pas plus un soi qu'il n'est un sujet. L'être produit un soi afin de lui-même être pensé dans le mystère de son retrait, qui est en même temps le mystère du mouvement même de sa donation. Et ce mystère, même s'il se tourne vers le soi, se tourne précisément comme mystère et non comme soi : c'est son inquiétante étrangeté que le soi affronte, et quand dans *Sein und Zeit* le soi se voit lui-même imprégné de cette ombre et structuré par elle, c'est le moment de l'angoisse, le moment de la compréhension, par le soi, qu'en lui tout n'est pas à lui et tout n'est pas un soi. Le soi est *Da-Sein*, domaine de manifestation de l'être comme tel, ouverture de l'étant, mais cette ouverture, il la reçoit comme l'être dans lequel il est jeté, ce qui interdit de confondre le soi et l'être qui le surplombe. Le soi est nécessaire au déploiement de l'être qui, comme dévoilement, veut apparaître et faire apparaître ; le dévoilement veut dévoiler, et il ne le peut que par la spatialité d'un *Dasein* en lequel il opère sa percée, d'un étant qui comprend l'être et ainsi, par sa proximité à l'ailleurs, s'élève au-dessus de tout étant. L'être n'est pas un soi, il n'a pas la structure d'un soi même s'il est la structure du soi ; mais il est *Ereignis*, ou comme le précisera Heidegger à l'extrême fin de sa vie, *Eignis*, appropriation, envoi de chacun à soi-même au sein d'un même acte d'*Eignung*. Nous ne pourrions développer cela qu'ultérieurement, quand la nature du déploiement au sein du Même et la relation de l'être à l'homme auront été approfondies. Contentons-nous pour le

moment de ceci : le mouvement dans lequel se tient l'ipséité, dont elle émerge et en qui elle s'épanouit, même s'il possède une structure possibilisatrice d'ipséité, n'en est pas une pour la simple raison que le soi est pris dans un procès qu'il n'a pas choisi et qui le dépasse. Le Soi mis au principe du Système hégélien doit rendre raison de son propre être, de cet être en lequel lui-même est jeté (pâtissant, comme tout étant, de son être) et dont il tire les possibilités de son élan et de sa négativité. Hegel n'explique pas comment le Soi est l'être qu'il est. Le fait d'être précède pourtant toute ipséité qui, avant d'être ipséité, doit tout simplement être. Le soi ne saurait en toute rigueur se donner l'être. La notion de *causa sui* n'a aucun sens, car pour qu'un étant puisse se causer soi-même, il doit tout d'abord être avant de causer son propre être, ce qui entraîne cette traditionnelle notion vers l'absurde. L'être est le fond originaire et abyssal dont tout soi provient et qu'aucun soi ne saurait se donner puisqu'il doit nécessairement et préalablement être pour se donner l'être... L'être comme donation est ce au-delà de quoi on ne peut remonter, ce sans quoi on ne peut compter, ce en quoi tout est jeté. Rien ne peut le fonder puisque lui-même constitue le fond de toutes choses, de toutes ces choses qui, avant d'être ceci ou cela, *Ens summe* ou Soi, doivent d'abord et avant tout être.

Nous avons donc vu la manière dont le Λόγος nommait et désignait l'apérité du comportement en l'intégrant au procès de déploiement de la φύσις, elle-même produite par l'ἀλήθεια dont elle est l'accomplissement. Le λέγειν, c'est le « poser » qui laisse étendu-devant. Et il est l'essence même de la pensée, essence elle-même reprise dans l'universel mouvement d'éclosion. La pensée laisse étendu devant parce qu'elle est rapport à cet être dont elle est de fait imprégnée et que, naturellement, elle reconduit et prolonge, à cet être qui est retraits et qui laisse émerger les étants en eux-mêmes devant la pensée. Il y a un acte commun, initié par l'être, entre le dévoilement propre à l'être et le dévoilement constitutif de la nature de la pensée. Par sa participation au retrait de l'être, la pensée est dévoilement et s'avère inscrite dans l'ἀλήθεια. L'être prononce un silence à l'endroit de l'étant, le silence de sa présence nue, et la parole humaine répond à ce silence en pro-nonçant l'étant à manifestation ; car c'est « la retenue de la Parole même qui [nous] parle »¹.

1. GA 12, p. 175 ; AP, p. 170.

Le retrait a pour rôle de nous faire dévoiler comme il dévoile : « la richesse en retrait de la Parole [de l'être] tient en réserve afin, depuis là, de nous tenter à dire la Parole »¹. Le soi accompagne ainsi le processus d'éclosion.

L'être se retire : il dévoile l'étant, *par le rien dont il l'entoure, laissant apparaître ainsi ses contours. L'être se retire dans sa proximité à notre pensée* : nous dévoilons, *participant ainsi du même mouvement de laisser-être.*

Nous ne pouvons penser quelque chose que parce que notre pensée plonge originellement dans l'être, de même que l'œil ne peut voir quelque chose que parce qu'il se plonge dans l'espace obscur qui donne à chaque étant de luire. L'ipséité possède la même consistance que l'être. C'est en ce sens que Michaux a pu faire ainsi parler l'être qui s'adresse à l'homme : « Eh bien ! et toi ? / Et toi pareil, pourquoi te méconnaissais-tu ? [...] Je vole. Tu voles. / Je vogue. Tu vogues » ; mais la différence essentielle entre l'être et le soi, bien que l'essence de l'homme soit entièrement tissée d'être et recueil de ses guises, est également relevée par Michaux qui fait dire à l'être : « Je n'ai pas de nom. / Je suis le vent dans le vent »² ; si le soi possède bien un nom, s'il est une personne puisque le soi, de même consistance que l'être, n'a pas en soi-même son origine, et possède donc quelque chose d'étant, de circonscriptible, finitude jetée dans l'être lui-même, l'être, « vent dans le vent », n'a pas de nom, n'est pas un étant, il est le vent qui se donne en un vent ou une spatialité structurellement similaire, intimité de l'être qui est la structure du soi, mais, vent originaire, il n'a pas de nom ou de détermination comme le vent qui en dérive et tient de lui son être.

L'essence de la pensée, de cette pensée qui est la structure même du soi, est de suivre le retrait de l'être en son mouvement même. Le retrait de l'être est attrait pour la pensée. L'être se tourne vers elle en se détournant, et la pensée suit le retrait en le prolongeant par le fait même et en devenant ainsi auxiliaire de donation. « Ce qui se retire devant nous nous tire précisément du même mouvement avec lui, que nous le remarquions tout de suite ou non, et même si nous ne le remarquons pas du tout. Lorsque nous épousons ce mouvement de retirement, nous sommes nous-mêmes – mais tout autrement que

1. *Ibid.*, p. 186 ; AP, p. 182.

2. MICHAUX, *Épervier de ta faiblesse, domine !*, in *Épreuves, exorcismes ; Œuvres complètes I*, p. 779.

les oiseaux migrateurs – en mouvement vers ce qui nous attire en se retirant. Quand de la sorte nous sommes attirés dans le mouvement vers ce qui nous tire, alors notre être est déjà empreint de ce « en mouvement vers... » »¹. Cet « en mouvement vers », que nous avons vu être projet, souci, être-à-la-mort, etc., c'est l'ipséité, c'est la pensée – à qui quelque chose apparaît grâce à son intimité avec le retrait. La pensée est mouvement vers..., corrélat de son habitation dans la vérité ekstatique de l'être. « Dans ce mouvement vers ce qui se retire, nous indiquons nous-mêmes ce qui se retire. Nous sommes nous-mêmes dans cette « indication » ; non pas postérieurement et non pas accessoirement, car au contraire ce « en mouvement vers... » est en soi une indication essentielle, et par là constante, de ce qui se retire. « En mouvement vers... » dit déjà : montrant ce qui se retire. En tant que l'homme *est* dans ce mouvement vers..., il *montre*, comme étant celui qui se dirige ainsi, dans la direction de ce qui se retire. *Étant* celui qui montre dans cette direction, l'homme est le Montrant (*der Weiser*) »². « Un signe, tels nous sommes », dit aussi Hölderlin dans son hymne *Mnémosyne*. Sans cesse l'homme déploie sa sagesse oubliée : il est le *Weiser*, le sage, celui qui montre. C'est cela le λόγος, qui est proximité à ce qui en soi est lointain ou éloignement, au retrait, au non-étant dont la consistance est d'être ce lointain toujours nous con-cernant et nous con-sidérant.

L'être est l'« objet » d'une question à qui l'on répond en consacrant cet être même comme source de la question, c'est-à-dire comme se donnant en son mystère, comme retrait inhérent à toute donation. La pensée habite dans l'insaisissable ; comme λόγος elle se souvient sans cesse de lui, elle est transcendentale-ment structurée par lui, elle garde mémoire de lui, de cet obscur qui possibilise, sa dynamique, son mouvement, son existentialité, et son regard. L'être a toujours déjà été pensé par toute pensée sans qu'elle y pense, car la pensée est λόγος et c'est le sens de la pensée comme λόγος d'avoir toujours déjà rendu possible en son recueil l'accueil de ce que donne la donation ; mais l'être comme Λόγος laissant être et s'attachant le λόγος de la pensée n'a néanmoins pas toujours été pris en charge par elle. Toute pensée est avoir-déjà-pensé ; comme λόγος, toute pensée a déjà pensé l'être. Elle est en son cœur Mémoire, Mémoire

1. WhD, p. 5-6 ; QP, p. 27.

2. *Ibid.*, p. 6 ; QP, p. 27-28.

de l'être, même de manière impensée. Et le λόγος à l'œuvre dans et comme ipséité ou comme pensée est la mémoire impensée que le soi garde continuellement de l'être pour tout bonnement être le soi qu'il est. Étant lui-même, consciemment ou non, mémoire de l'être, le soi doit s'engager dans la prise en garde de ce qu'il porte en lui comme sa condition. Montrant l'être par sa présence même, le soi doit se montrer montrant l'être et accomplir cette essence. Qu'elle le veuille ou non, qu'elle soit intéressée à l'être ou non, la conscience humaine est en elle-même λόγος et mémoire de l'être, de façon inaliénable ; étant mémoire de l'être et ne cessant jamais de l'être, elle l'ignore la plupart du temps, ne goûtant pas la signification du retrait et s'étonnant rarement des dons qu'elle reçoit et de ce qui les préserve. La pensée est mémoire de l'être mais ne fait pas mémoire de l'être : elle ne le prend pas en garde.

« Mémoire pense à ce qui a été pensé. Mais étant le nom de la mère des Muses [Mnémosyne], « Mémoire » ne signifie pas une pensée quelconque de n'importe quel pensable. Mémoire est le rassemblement de la pensée sur ce qui partout désirerait être déjà gardé dans la pensée. Mémoire est le rassemblement de la pensée fidèle. Elle protège auprès d'elle et elle enfouit en elle ce à quoi il faut chaque fois penser à l'avance en tout ce qui est et qui se révèle à nous comme l'étant »¹. Rappelons la phrase de Claudel : « [Mnémosyne] est posée sur le pouls même de l'être. Elle est l'heure intérieure, le trésor jaillissant et la source emmagasinée »². La pensée est cette coïncidence à l'être, au *transcendens* à l'état pur, qui crée la non-coïncidence à soi propre au soi ; elle est la possibilité, par la proximité à l'être, de l'écart avec tout ce qui est.

Ce qui a toujours été pensé comme un attribut de l'homme, la pensée, est la structure du soi en qui le soi est jeté et par qui il est possédé : la pensée n'est pas attribut de l'homme, mais l'homme attribut de la pensée, de cette pensée qui est le *Da* du *Sein*. Ainsi, « en tant que l'homme comme saisissant saisit ce qui est, il peut être pensé comme la *persona*, le masque de l'être »³. Nous sommes jetés dans la pensée, qui ne dépend pas de nous, ne vient pas de nous, que nous n'inventons pas, ne fabriquons pas ni ne trouvons dans le monde extérieur comme un sous-la-main, et qui nous constitue de

1. *Ibid.*, p. 7 : QP, p. 29-30.

2. CLAUDEL, *Les Muses*, in *Cinq grandes odes* ; *Œuvre poétique*, p. 223.

3. WhD, p. 28 : QP, p. 58.

part en part ; en elle nous sommes jetés comme en la structure de notre être, même si la pensée a besoin de l'homme pour se manifester et se déployer. Elle nous régit, en tant qu'elle est précisément l'événement de l'être même. Comme *Gedächtnis*, Mémoire, Mnémosyne, la pensée demeure près de l'origine et se tient comme le ce sans quoi de toutes les activités de l'homme. Elle peut être ou non coïncidence à sa coïncidence à l'être, cela n'empêche en rien sa permanente instantialité dans l'ἀλήθεια ; si elle est en son propre, elle garde mémoire de l'origine en prenant en garde l'être dont elle est l'éclosion comme telle ; sinon, elle est bien cette mémoire, mais sans y penser, de manière impensée, ce qui n'amoindrit en rien son appartenance à l'être à qui en son essence elle demeure soumise, mais qui néanmoins fait courir à l'homme le danger de demeurer loin de sa terre natale et accentue le phénomène de l'errance.

L'homme appartient à la pensée. Cette appartenance se maintient en permanence. Comme le résume remarquablement Plotin : « il a une âme qui n'est pas à lui, mais qui est pour lui ; il en est dominé et ne la domine pas ; il en est possédé et ne la possède pas. Il est dans l'âme qui le soutient, il n'a rien en lui qui ne participe de cette âme ; il est comme un filet jeté dans la mer, il vit tout plein d'eau, et il ne peut garder pour lui cette eau dans laquelle il vit »¹. Ainsi l'homme vit-il dans l'ipséité, l'ipséité dans le *Dasein*, le *Dasein* dans la pensée, et la pensée dans l'être, sans que jamais le fond de son être puisse être maîtrisé par l'homme qui le reçoit, un fond qui pourtant ne laisse pas de le soutenir en son essence et de lui accorder *le destin de la liberté*. Il n'y a aucune contradiction entre cette non-maîtrise du fond essentiel et la présence réelle de la liberté : la liberté est précisément la guise du fond-sans-fond dans lequel nous sommes jetés, et elle est par excellence ce que nous n'avons pas choisi d'être. Nous pouvons ainsi être liberté tout en recevant notre être de liberté.

Le fond qui le domine tout en lui accordant l'être et la pensée au sein d'un Même, l'homme l'est à chaque instant en son essence, il l'est comme λόγος. L'homme est incessamment dans le Λόγος, même quand il fuit dans l'affairement de la vie quotidienne et ces occupations « sérieuses » qui sont autant de di-vertissements, cette

1. PLOTIN, *Ennéades*, IV, 3, 9.

proximité native à la béance. La diversion du divertissement est néanmoins elle-même rendue possible par le Λόγος qui donne faveur à l'étant ; cependant, le Λόγος reste mémoire de l'être et à l'apparition de chaque étant est associée celle de sa contrée, donc celle de l'être. Le Λόγος est mémoire de cet être qui donne au *Dasein* échu de se rapporter à tel étant selon tel projet. Le *Dasein* perdu dans le On ne rend pas grâce de son être et de la *liberté* qui lui donne d'être échu au monde mondanisé ; la faveur de l'être est telle qu'elle rend possible que le *Dasein* oublie la mondanisation au profit de ce qui est offert comme monde. Le *Dasein* oublie de penser, c'est-à-dire de se faire proche de la donation, il refuse de garder un regard pour l'être de ce qui est, il néglige de penser (*denken*) ce qui se donne à penser dans chaque pensée et par là de remercier (*danken*) ce qui donne et lui donne de penser. La pensée de l'être est la réponse que l'ipséité doit à l'être qui l'appelle à cette prise en garde, afin que le soi prenne dictée au site de son origine la plus propre et y apprenne la langue de son propre fond : « Penser l'être veut dire : répondre à l'appel de l'essence de l'être. La réponse naît de l'appel et se libère vers lui. Répondre, c'est s'effacer devant l'appel et pénétrer ainsi dans son langage »¹. En pensant l'être, l'être-homme rend l'être à l'être.

L'homme affairé, loin de s'imposer l'exigence susdite, prodigue les biens que l'être lui envoie sans rendre grâce par la pensée à la source de ce don, dans une ingratitude constante et grandissante à l'égard de l'origine jaillissante, de ce fond « qui désire être pensé et qui le désire d'une façon si excellente qu'il ne se contente pas de nous donner quelque chose, ni même de se donner lui-même à penser, mais qu'il nous fait le premier don de la pensée, qu'il nous la confie comme la détermination de notre être et, de la sorte, nous rend tout premièrement propres à penser. [...] « Ce qui donne le plus à penser » donne à penser dans ce sens originel, qu'il nous abandonne à la pensée. Ce don qu'il nous fait, ce cadeau est véritablement la dot que recèle notre être »². Le On demeure infidèle à la structure qui le possibilise, à cette ipséité en qui nous sommes déployés, dont et à qui nous devons répondre, « nous-mêmes, dont l'être consiste en ce que nous sommes doués de cette dot. Ce n'est qu'en tant que nous sommes doués de ce qui donne le plus à penser,

1. GA 7, p. 185 ; EC, p. 220.

2. WhD, p. 85-86 ; QP, p. 137.

dotés de ce qui désire depuis toujours et à jamais être gardé dans la pensée, que nous sommes capables de la pensée »¹. La tâche de la pensée est de regarder à quel point son jaillissement au sein du prépotent est marqué par l'agir premier d'une grâce à laquelle grâce doit être rendue par la pensée. « Toute pensée est en grâce de l'être »². Loin que l'être soit un objet de la pensée³, il est ce par où la pensée se déploie, et doit être pris en garde comme ce plus-profond qu'on ne saurait réduire à toute mesure humaine. La pensée doit se rendre à son origine. Pour Heidegger, il faut seulement que l'homme s'étonne de voir les choses mises à disposition et les biens offerts par la terre ; lui qui est structurellement et essentiellement ouverture, qu'il se laisse être son ouverture, qu'il se laisse être accueil. La terre est en attente de cette *re-connaissance* que Hypérion regrette de n'avoir pas su honorer d'emblée : « J'ai agi avec ingratitude envers la terre maternelle, j'ai gaspillé mon sang et tous les dons de son amour comme on jette un pourboire à un valet, [...] moi, créature déchirée de crainte dans le cœur oppressé de laquelle il n'y avait pas plus de lueurs de jeunesse qu'il ne reste d'herbe sur un chemin piétiné ! [...] Ô vie nativement belle ! maintenant, par cette épreuve même, je suis devenu pareil à toi dans ton être ; j'ai enfin appris à respecter, à sauvegarder l'intime bien de la terre »⁴.

Si tout homme est *Erschlossenheit*, restreint demeure cependant le nombre de ceux qui, dans l'*Entschlossenheit*, s'ouvrent résolument à cette ouverture qu'ils sont et en qui ils sont : « se laisser engager dans la pensée demeure en soi quelque chose de rare et réservé au petit nombre »⁵. Tous sont dans le Λόγος qui possibilise l'ouverture, mais tous ne prennent pas en garde l'essence de leur ipséité dans l'ouverture-résolue, dans ce que Heidegger appelle dans les années qui suivent *Être et Temps*, le νοῦν. Le νοῦν est l'assomption par la pensée du Λόγος à l'œuvre dans la pensée, l'assomption de l'ipséité par le soi lui-même, c'est-à-dire l'accomplissement du soi qui se devient en devenant la pensée qui prend en charge ce qui, ayant toujours appelé l'homme, demande d'être

1. *Ibid.*, p. 86 ; QP, p. 137.

2. Q III et IV, p. 366.

3. *Ibid.*

4. HÖLDERLIN, *Hypérion*, in *Œuvres*, p. 248.

5. WhD, p. 86 ; QP, p. 137.

pensé. Après avoir établi la structure du soi comme λόγος inscrit au cœur du Λόγος de l'être, de ce Λόγος prononçant au fond de la conscience la parole silencieuse de l'Ἐν πάντα εἶναι, accord à qui l'homme doit s'accorder, il nous faut déterminer la manière dont le soi peut parvenir à être fidèle à l'exigence de son essence et répondre à la vocation qui le structure depuis toujours et résonne en lui. La façon dont le soi vit son ipséité en son propre et épouse authentiquement sa structure se donne lieu à travers la *pensée méditante* et la *parole poétique*. Le νοεῖν prend en garde le λέγειν, et permet ainsi, au sein de l'essence poématique qui imprègne de deux façons différentes l'art et le philosophe, l'accomplissement de l'homme Montrant, qui peut encore vivre dans l'impensé de son essence, en un homme Disant, qui se met à l'écoute de la Parole de l'être et lui répond. Il faut donc que l'homme se mette à l'écoute de la parole nocturne, « que [la nuit], dit Hölderlin, nous donne l'ivresse sacrée et le jaillissement du verbe, et qu'ainsi, comme des amants, yeux jamais clos, coupes à pleins bords, audace à vivre et mémoire sacrée, nous traversons la nuit au comble de l'éveil »¹.

2) LE NOEIN ET L'ESSENCE DE LA PENSÉE

« L'automne va plus vite, en avant, en arrière,
que le râteau du jardinier. L'automne ne se
précipite pas sur le cœur qui exige la branche avec
son ombre ».

RENÉ CHAR, À M. H.².

Résumons nos principaux acquis. Par la pensée qui, comme λόγος, garde mémoire de l'être, nous avons continuellement les

1. HÖLDERLIN, *Pain et vin*, 2. Cf. *Œuvres*, p. 809.

2. *Œuvres complètes*, p. 452. Donnons quelques mots d'éclaircissement sur ces vers qui ont été repris comme exergue de l'édition allemande des *Séminaires du Thor* que Heidegger prononça chez René Char (cf. GA 15). On notera que ce poème de Char n'est pas seulement dédié à M[artin] H[eidegger], mais porte pour titre la dédicace elle-même : l'amitié entre Char et Heidegger ne permet certes pas d'identifier les deux chemins, même si demeure patente la réciproque récurrence de certains réseaux de pensée, ni de réduire Char à n'être qu'un philosophe en vers dont

yeux plongés dans l'être, même malgré nous, même au maximum de l'échéance dans l'être-public ; tout étant est entouré de λήθη, seul milieu en qui les contours peuvent apparaître ; tout étant est entouré par le retrait de l'être, le *Seinlassen*. Dans la contrée qui leur est accordée leur est également accordé de faire rencontre. Le vide

il suffirait de décrypter le symbolisme pour y découvrir, comme le concept caché sous l'image, Heidegger lui-même ; reste que ce titre-dédicace souligne avec autant d'évidence qu'il y a bien de la part du poète désir de restituer un trait heideggerien qu'il estime essentiel.

L'automne représente la saison crépusculaire, le moment où la lumière se retire et où un long soir se laisse paraître. Cet automne est le retrait de la lumière face auquel la pensée se trouve confrontée. Elle voudrait le rattraper, elle voudrait empêcher ce retrait et garder toute lumière pour elle, maintenir au jour, mais c'est impossible : l'automne se refuse toujours à ses prises ; le râteau du jardinier, c'est-à-dire la pensée qui refuse l'ombre attachée à toute donation, essaie de ratisser et de ramener à elle l'étant qui comporte cette part essentielle de fuite propre à sa présence nue, mais le retrait va plus vite que cette pensée ratissante. On aura reconnu en elle la pensée technicienne (râteau et *ratio*) – comme l'atteste la figure du jardinier, évoluant dans une nature « sous la main », contrairement au paysan existant dans la proximité et l'accueil d'une terre non aménagée – qui se met dans la position d'ignorer la part d'ombre constitutive de tout étant et de tout agir. Cette pensée de jardinier ratissant, ou d'homme accaparant l'étant en totalité, conduit à l'accablement lié au mauvais infini d'une tâche indéterminée : on ratisse, mais on n'a jamais fini de ratisser et la précedence du retrait, que l'on refuse sans savoir qu'elle nous constitue, ni que nous ne pourrions ratisser si nos yeux ne plongeaient dans l'espace qui donne un lieu aux branches étendues, cette précedence de la nuit toujours plus rapide que nos actes, nous accable en nous dévoilant l'impossible accomplissement de ce travail pour qui l'on vit. Comme une tête d'hydre, l'ombre renaît sans cesse plus grande. La première phrase résume ainsi l'attitude négative de la pensée arraisonnant. Qu'on imagine un homme qu'on repousse quand il avance, que l'on traîne quand il recule : telle la situation de celui qui se pose inquisiteur face à l'être et refuse l'ouverture : que l'homme avance et l'être ouvre sa béance, que l'homme recule et l'être fait retentir son exigence ; que le râteau du jardinier aille en avant ou en arrière, aille chercher loin la branche étendue ou la ramène à lui, on ne ratisse jamais que l'injonction du mystère qui veut être pensé et se constituer tâche de la pensée. La seconde phrase exprime ainsi et au contraire l'attitude de la pensée qui se donne les moyens, dans l'humilité de l'ouverture résolue à la gratuité d'ombre de la donation, de ne pas se laisser désespérer par le destin de cette nuit possibilisatrice qui était comme telle ignorée par celui qui voulait lui arracher le voile constitutif de son essence donatrice. Ainsi, cet automne ne se précipite pas, n'écrase pas ni n'abat celui qui laisse sa part d'ombre à ce qui se présente sous ses yeux, à cette branche qu'il ratisse moins qu'il ne la laisse être. L'automne n'accable pas celui qui exige qu'en tout étant soit pris en charge le mystère de son avènement, une charge dont la prise n'accable pas celui qui la porte. Le fardeau de l'être est léger pour un cœur résolument ouvert.

permet l'apparition ; il n'est pas rien et donne une marge d'expression. « L'inconnu est la matière de notre connaissance », dit en ce sens Claudel¹. Le soi peut se rapporter à toute chose, y compris à lui-même et ainsi être un soi, parce qu'il voit le retrait de l'être, parce que pour lui, contrairement à ce que peut atteindre le règne animal, le rien n'est pas rien, mais il est le retrait. En se rapportant, par la compréhension d'être, à l'étant qu'il est, le soi fait apparaître son corps et peut associer chacun des élans de son organisme – qui n'apparaîtraient pas comme tels si la compréhension d'être n'était pas – à une pensée. Mais il peut également se méprendre sur la nature de son soi, en croyant voir l'originaire quand il ne voit que le dérivé, en confondant ce qui met à découvert et ce qui est découvert, le soi et le moi, la phénoménalisation et le phénomène, le *Dasein* et le corps. Toute pensée du moi comme objet, substance stable, ontique, corporelle, inerte et bien assurée, prend le corps comme référence et comme si ce corps se réduisait à l'espace qu'il occupe, et constitue *in nuce* une absurdité, puisqu'elle est invalidée par la pensée même qui le pense et qui a toujours déjà affirmé la non-onticité et la non-localité inhérente à la transcendance qui rend possible le moi = moi. Le corps n'apparaît que pour un *Dasein* ; l'animal n'a pas son corps ; le corps n'appartient qu'au champ de manifestation dessiné par une conscience, autrement dit par un rapport à l'être capable de faire le vide autour d'un étant, de suivre le retrait de l'être, afin de prendre cet étant comme objet d'attention et de l'interroger en ce qu'il est.

Toute introspection n'est possible que pour le soi qui comprend l'être, toute identification du soi au moi, de l'ipséité à la localité ontique dessinée par la situation du corps, de l'homme à l'étant corporel qui occupe telle place au milieu de l'étant – sans que jamais soit soulignée l'irréductibilité du corps humain à sa peau, lui qui est capable de faire rayonner sa présence à tout endroit que le souci investit – est précisément une *identi-fication*, un *acte* de se poser comme tel ou tel, et cet acte exclut par sa présence même la sphère à laquelle il entend se réduire. Dans ce cas, ce tel ou tel en lequel l'acte se pose et présuppose ne recueille ainsi jamais en lui-même et en cette image réductrice qu'il se donne de lui-même, le fait qu'il est précisément capable de se poser comme tel ou tel, le procès se trouvant occulté à la faveur de ce qu'il engendre. C'est bien soi que

1. CLAUDEL, *Connaissance du temps*, in *Art poétique* ; *Œuvre poétique*, p. 133.

l'on a sous les yeux, mais un soi appauvri, coupé de sa possibilité de se voir soi-même : on proclame haut et fort la conscience de soi, mais jamais on ne la prend réellement au sérieux, jamais elle ne fait l'objet d'une thématique propre ; présente en intention dans toutes les doctrines, la conscience de soi ne l'est jamais en fait, et la structure du soi reste pensée selon ce qu'elle phénoménalise, jamais selon cette phénoménalisation qu'elle transmet et en qui elle est jetée. Le dévalement du soi provient de sa propre structure, c'est-à-dire de l'être même en son retrait, mais il ne se maintient que par l'ignorance de cette structure dès lors que celle-ci est mise en lumière. Une fois la structure dégagée, l'auto-cloisonnement du soi, l'enfermement du soi sur soi se manifeste et éclate au grand jour. « Sur la terre provient un obscurcissement du monde. Les événements essentiels de cet obscurcissement sont : la fuite des dieux, la destruction de la terre, la grégarisation de l'homme, la prépondérance du médiocre. [...] L'obscurcissement du monde implique une énérvation (*Entmachtung*) de l'esprit, sa décomposition, sa consommation, son éviction et sa mésinterprétation. [...] L'énérvation de l'esprit provient de lui-même »¹.

Dans ce dévalement du soi vers ce qu'il possibilise, le soi demeure toujours auprès de l'être ; le soi est son ouverture, *Erschlossenheit*, Λόγος, mais il n'assume pas son ipséité dans l'*Entschlossenheit*, νοεῖν. Le νοεῖν est la pensée du Λόγος en son être et la prise en charge de ce que cette structure implique ; penser la *Verfallenheit*, c'est déjà sortir de celle-ci, guérir la pensée calculante par la pensée pensante, et se placer du côté de l'être au lieu de se laisser patauger dans l'indéfini d'un On désormais manifesté.

Le Λόγος est l'entente de la Parole de l'être, et cette entente « demande que l'homme y engage son soi le plus propre »², car ce soi, qu'il le veuille ou non, c'est-à-dire structurellement, est proprement attaché à l'appel contenu dans le Λόγος, le Λόγος constituant le dire de l'être à un soi. Nous appartenons au Λόγος, mais ne lui répondons que rarement. « Nous faut-il donc préalablement faire effort, pour parvenir à une correspondance avec l'être de l'étant ? Ne sommes-nous pas, nous autres hommes, d'ores et déjà dans une telle correspondance, et cela non pas seulement *de facto*, mais de par notre essence ? Cette correspondance ne

1. GA 40, p. 80 ; IM, p. 56.

2. GA 34, p. 238.

constitue-t-elle pas le trait fondamental de notre être ? Il en est ainsi en vérité. Mais s'il en est ainsi, alors nous ne pouvons plus dire que nous ayons d'abord à accéder à cette correspondance. Et cependant, nous le disons à bon droit. Car c'est en vérité toujours et partout que nous nous tenons dans la correspondance à l'être, alors même que nous ne sommes que rarement attentifs à l'appel de l'être »¹. C'est donc *la réponse* à ce à quoi et avec quoi nous correspondons déjà que le soi de chacun doit assumer pour accéder à sa vie propre. C'est par la pensée que se manifeste le lien de la pensée et de l'être, du νοεῖν et du Λόγος². Voyons comment se déploie cette assumption du Λόγος dans et par le νοεῖν – couple qui succède, après *Sein und Zeit*, à celui de l'être-ouvert (*Erschlossenheit*) et de l'ouverture-résolue (*Entschlossenheit*). Qu'est le νοεῖν par rapport au λέγειν ? À l'aube de la pensée occidentale, Parménide exprime l'articulation fondamentale du λέγειν et du νοεῖν en une parole dont Heidegger veut méditer la consistance impensée : τὸ λέγειν τε νοεῖν τε³. Comment penser cette articulation ?

**a) De l'appartenance à l'écoute de l'appartenance :
savoir rendre grâce à la destination.**

Insistons avant tout sur ce point : le Λόγος est perpétuellement présent et actif comme structure de notre être et parole essentielle de l'être même : il consacre la structure de l'ipséité comme in-stance dans la liberté et comme *Seinlassen* dans le *Seinlassen*. Le λόγος appartient au Λόγος qui est le *Seinlassen* originaire, le faire-et-laisser-être de l'être dont notre laisser-être, activité originaire de l'ipséité, est une ramification et une reconduction essentielles. La pensée et le dire, au sein des possibilités ouvertes par le λέγειν, sont notre essence, l'essence du soi comme « le Montrant » (*der Weiser*), selon la structure apophantique du *als*, corrélat de la compréhension de l'être qui a toujours déjà transpercé notre représentation et la structure intégralement. Être ce Montrant constitue notre sagesse, sagesse de celui qui prend appui sur l'opacité du mystère de

1. *Was ist das – die Philosophie ?*, p. 22 ; Q I et II, p. 336.

2. Q III et IV, p. 365.

3. PARMÉNIDE, fragment 6.

l'être pour montrer chaque étant en son être et pour le laisser se dire en cet acte d'être qui le porte, sagesse de l'homme qui se laisse apprivoiser par la nuit inhérente à tout avènement pur afin de lui prêter sa voix et de laisser être chaque étant en le nommant (*sagan*). C'est ce sage-montrant (*Weiser*), ce sage laissant être en chaque étant le laisser-être qu'est l'être, c'est ce sage qui, comme dit Michaux, « trouve l'édredon dans la dalle »¹. Appuyé sur l'obscur, il épouse sa structure apophantique.

Avec le λόγος, nous sommes *dans* la pensée. Le λόγος est le paradoxe d'une auto-compréhension non consciente : le soi est conscience de soi (puisque compréhension d'être pouvant de fait mettre tout étant devant ses yeux), mais il est conscience de soi non consciente de soi comme telle, c'est-à-dire conscience de soi non consciente de soi *comme* conscience de soi, ou non assumée comme conscience de soi. Le passage de la conscience de soi en soi à la conscience de soi pour soi est précisément le passage du λέγειν au νοεῖν. Il y a donc trois instances : le Λόγος, c'est-à-dire l'être dévoilant, le λόγος, c'est-à-dire la réponse *structurelle* de l'âme humaine, et le νοεῖν, c'est-à-dire la réponse *volontaire* du soi à sa structure – volontaire puisque le Λόγος laisse de l'espace et donc laisse simultanément l'espace possible pour un refus ou une assomption². Dans la pensée méditante que réclame Heidegger, la structure du soi est assumée ; est assumée la condition de possibilité, pour le soi, de se penser soi-même en son propre – c'est-à-dire d'être au-delà de soi pour pouvoir revenir à soi comme être-jeté, ou encore d'être, au moment où il pense authentiquement son être, non pas auprès de soi dans la coïncidence à soi, mais auprès de l'être et donc en dehors de soi dans ce *transcendens* qui donne de pouvoir revenir à soi.

1. MICHAUX, *Tranches de savoir*, in *Face aux verrous* ; *Œuvres complètes II*, p. 469.

2. GA 7, p. 222-223 ; EC, p. 263 : le λόγος « se tient à ce que chaque fois la Pose recueillante (le Λόγος) laisse étendu-devant en qualité de choses étendues-devant ». Le sage qui sait répondre à la possibilité ouverte par sa complexion structurelle fondamentale, celui « qui peut se tenir à ce qui lui est assigné, s'en accommoder, se mettre en chemin » pour cette structure fondamentale (le λόγος), celui-ci est le σοφόν, c'est-à-dire le soi qui assume sa structure par le νοεῖν. L'homme est constitué possibilité (λόγος) de réponse (νοεῖν) par le Λόγος. « Quand le λέγειν mortel se conforme au Λόγος, alors ὁμολογεῖν a lieu », c'est-à-dire νοεῖν ou pensée proprement authentique (GA 7, p. 226 ; EC, p. 268).

Cet en-dehors-de-soi est en sa vérité habitation dans la vérité ekstatique, ce qui signifie que cette habitation est quand même une coïncidence avec son propre être, mais uniquement en tant que cet être est précisément l'être comme *transcendens* ou engendrement de non-coïncidence. La coïncidence à l'être fondamental-ekstatique signifie habitation dans la non-coïncidence, dans l'étrangeté, familiarité avec le mystère, jusqu'à ce que cette présence nocturne propre au jaillissement pur finisse par parvenir à la pensée qui comprend que l'être est une λήθη protectrice de ce qu'elle dévoile, comme la faveur d'une bénédiction. L'étrangeté du soi à soi-même est son habitation dans l'être : par cette habitation, l'écart de la conscience est rendu possible, et également la manifestation de soi à soi du soi en son être, du soi comme tel, du soi tel que nous le montre Heidegger, du soi puisant son déploiement à partir de l'être même en son étrangeté, une étrangeté se reportant dès lors sur le soi qui en est originellement empreint. En assumant sa structure, c'est-à-dire la conscience de soi qu'il est, elle-même rendue possible par l'intimité à l'être en tant que tel (retrait), le soi se découvre comme laisser-être co-originaire de la précompréhension ontologique. Dans le λόγος, le soi est un laisser-être, dans le νοεῖν il est prise en charge de ce laisser-être ; le νοεῖν permet que le laisser-être ne se referme pas sur ce qu'il laisse apparaître, mais qu'il maintienne ouverte son ouverture.

Λέγειν et νοεῖν ne peuvent se comprendre que l'un par l'autre et l'un avec l'autre. Ils doivent être éclairés en leur relation. Λέγειν signifie incontestablement dire, *sagen*, mais nous savons maintenant qu'en ce terme se déploie un acte de poser, un *legen* qui étend pour préserver et conserve pour étendre ; *legen* laisse être posé étendu devant, et ce qu'il met à l'abri, c'est l'éclosion elle-même. L'éclosion de l'être est présente dans le *Da-sein*, comme son nom l'indique : le *Da-sein* comme λέγειν révèle par la présence du *Da* spatialisant celle du *Sein* ; dans le λέγειν, le *Da-sein* laisse être, il pose, il laisse étendu devant, et apparaît donc garant de l'éclosion des étants : il les laisse parvenir à stance. Mais il est temps désormais de relier cette essence du λέγειν à la signification qui lui est attribuée couramment, celle du dire. Lien évident si l'on garde à l'esprit la fonction apophantique du dire, si l'on remarque que dire, c'est tout simplement montrer ou désigner, autrement dit laisser venir au jour puis désigner quelque chose afin d'en faire part à quelqu'un. Cette signification du dire est confirmée par l'ancien

verbe *sagan* (aujourd'hui *sagen*) qui, comme le remarque Heidegger, signifie *montrer*, donc laisser voir. Le dire est une guise du *legen*, du laisser-être-étendu-devant. « La perception de l'étant en tant que tel se déploie dans l'acte de penser et celui-ci s'exprime dans l'énoncé, dans la déclaration – dans le λόγος »¹. Le λέγειν comme laisser-être conditionne le dire : *pensée et parole se révèlent ainsi comme les deux occurrences d'un même acte* de Seinlassen. Par la résonance de l'antéprédicative Parole de l'être à sa propre intimité, le soi peut lui aussi pro-férer une parole en réponse à la donation de la présence d'étant que la Parole de l'être accorde : le soi répond à la Parole dévoilante par la parole humaine qui dévoile la résonance donnée.

La structure du soi qui peut émettre le mot est celle d'un transcendantal renoncement devant la chose, un renoncement qui libère le rayonnement propre à ce qui est présent. « *Zeihen, zichten* est le même mot que *zeigen*, le grec δείκνυμι et le latin *dicere*. *Zeihen, zeigen* veut dire : laisser voir, mettre au jour. Or cela, laisser voir en montrant, est le sens du vieux mot allemand *sagan*, dire. Accuser quelqu'un (*jemanden bezeihen, bezichten*) signifie : en face de lui le montrer et le dire comme tel. Dans le résignement (*Verzichten*) règne donc un dire. Pourquoi ? Résigner veut dire : renoncer à revendiquer quelque chose, s'interdire, ou rester interdit par rapport à quelque chose »². Le soi possède en soi et malgré lui cette force – toujours active, sans quoi rien ne viendrait au paraître – de laisser-être. En étant ce renoncement qui laisse être, le soi donne la résonance à elle-même, il parachève le mouvement de pro-fération universelle. « La parole n'est pas une simple collection de mots propres à la désignation de différentes choses connues, mais l'*originelle résonance de la vérité d'un monde* »³.

Mais avec la mise en relief du concept de νοεῖν apparaît également un nouvel axe d'approfondissement de la relation de la pensée et de la parole, car le νοεῖν, assomption du λέγειν puisqu'« un pur νοεῖν [est] un pur accueillir »⁴ de ce qu'ouvre le λέγειν, requiert en même temps qu'une explicitation, une recherche

1. GA 6.1, p. 476 : N I, p. 412.

2. GA 12, p. 210 ; AP, p. 208. Cf. aussi GA 12, p. 233-234 ; AP, p. 231.

3. GA 6.1, p. 325 : N I, p. 284.

4. GA 19, p. 145 ; PS, p. 141. Cf. également in *ibid.*, p. 614 (PS, p. 579) : « νοῦς [est] être dans l'accueil ».

de sa condition de possibilité : qu'est-ce qui fait que l'esprit humain peut se sentir ainsi revendiqué à une telle assumption, con-voqué à prendre en garde ce que le Λόγος opère en lui ? Comment du Λόγος peut-il sortir une telle revendication et une telle prise en garde ? Le Λόγος lui-même, la Pose recueillante qui regroupe à travers la présence de la pensée l'étant sous l'exposant du *Seinlassen*, serait-il en lui-même une parole revendicatrice ? Nous savons déjà que le Λόγος prononce la parole silencieuse du « Ἐν πάντα εἶναι », c'est-à-dire, selon la traduction heideggerienne, « tout est un dans l'éclosion de l'être ». Par la médiation de l'éclaircissement de l'essence de la pensée comme *voeĩn*, nous allons voir que le parler, qui est bien une conséquence du *legen* du λέγειν, ne l'est que parce que cet acte du *legen* qui pose en laissant étendu est lui-même une Parole originelle à laquelle il faut répondre, à laquelle on dit oui dans la prise en garde ou non dans l'indifférence, et devant laquelle toute tiédeur est déjà un refus. Nous allons voir que le *sagen* de la *Sprache* se fonde dans une *Sage* qui rend possible tout poser et tout dire. Mais il nous faut d'abord et dans ce but définir l'essence du *voeĩn* en lui-même et par rapport au λέγειν qui, en tant que Λόγος, se déploie et s'accomplit comme ce *voeĩn*.

Heidegger pense le dire à partir du poser (*sagen* et *sagan*), puis le poser à partir du « Dict » ou de la « Dite » (*Sage*). Pour passer du *legen* à la *Sage*, la médiation du *voeĩn* est nécessaire, qui va nous aider à approfondir la pensée comme structure du soi afin d'aboutir à l'essence de la pensée comme Parole, et laisser apparaître le soi comme Poème de l'être. Nous avons vu que λέγειν, c'est poser, amener quelque chose à être étendu, en faire ce qui est posé-devant ou, plus précisément encore – puisque ce n'est jamais l'acte de l'homme qui peut créer ce qui est étendu et le fait qu'il soit étendu, mais ce qui parcourt l'homme en son intimité –, c'est l'acte de laisser être posé devant. Le λόγος répond au Λόγος, car il laisse quelque chose être posé-devant et le maintient tel qu'il est déjà déposé par le laisser-être de l'être ; il le laisse paraître, *il laisse paraître le paraître*. Le λέγειν est donc le laisser-être-posé-devant, indissociable du mener-au-paraître dont il est le corollaire : « mener quelque chose au paraître et le laisser être posé devant »¹. Qu'en est-il alors du *voeĩn* ? Heidegger choisit de le traduire, d'une manière immédiate qu'il reconnaît inadéquate, par prendre, saisir ou

1. WhD, p. 124 ; QP, p. 190.

appréhender. C'est ensuite sur le sens de cette prise que Heidegger choisit de réfléchir afin de faire ressortir progressivement la signification vraie du *voeĩv* :

Si nous traduisons *voeĩv* par « saisir », nous nous conduisons plus prudemment que si nous disions tout de go : « penser » et que nous sous-entendions du même coup que ce qui est dit se comprend de soi-même. Mais, par le simple fait de remplacer maintenant dans la traduction de *voeĩv* le mot « penser » par le mot « saisir », nous n'avons rien gagné non plus, tant que nous ne serons pas entrés dans la chose même que *voeĩv* désigne. Il faut avant tout éviter de tenir tout de suite la traduction par « saisir » pour la traduction pleinement adéquate, et particulièrement si nous comprenons « saisir » dans le sens qu'il a, par exemple, dans cette phrase : « Nous saisissons un bruit ».

Ici, « saisir » a le même sens que « recevoir ». Le *voeĩv* ainsi traduit, pour emprunter une distinction à Kant, prend la signification de « saisir » au sens d'une réceptivité, qui se trouve distinguée de la spontanéité avec laquelle nous nous comportons de nous-mêmes de telle et telle façon à l'égard de ce que nous avons saisi. Or, c'est précisément une telle acceptation passive que *voeĩv* ne signifie pas. C'est pourquoi j'insistais dans mes cours d'il y a quelques années sur le fait que dans *voeĩv* comme saisir se dessine déjà l'acte d'entre-prendre quelque chose.

Dans le *voeĩv*, ce qui est saisi nous concerne de telle façon qu'au sens propre nous l'entre-prenons, que nous allons en faire quelque chose. Mais où prenons-nous ce qui est à saisir ? Comment l'entreprenons-nous ? Nous le prenons en garde. Ce qui est pris en garde est cependant ce que nous laissons être comme il est. Cette prise-en-garde ne touche pas à ce qui est pris ainsi. Prendre garde, c'est tenir en la garde.

Noeĩv, c'est la prise en garde de quelque chose. Le substantif de *voeĩv*, c'est-à-dire *vóoc*, *voũc*, signifie originellement presque exactement ce que nous avons éclairci plus haut comme étant la signification fondamentale du « *Gedanc* », recueillement, mémoire ¹.

Par son lien avec *Gedanc*, le *voeĩv* est donc établi comme une pensée fidèle. Noeĩv ne signifie pas en premier lieu la saisie comme une appréhension passive, de même type qu'une réception sensorielle, comme une re-présentation par laquelle l'objet viendrait imprimer sa marque dans un sujet initialement coupé de lui. Il comporte au contraire une dimension d'activité, celle du *vornehmen*, ici traduit par entreprendre, mais qui signifie plus

1. *Ibid.* : QP, p. 191.

rigoureusement *saisir d'avance*. Cet acte de présaisie, qui va toujours déjà au-devant de ce qui est à saisir, est éclairé par Heidegger en ces termes : « *Noεῖν* signifie appréhender, voûς appréhension, et cela en deux sens étroitement liés. Appréhender veut d'abord dire : ac-cepter, laisser parvenir à soi – quoi ? Ce qui se montre, ce qui apparaît. Appréhender, c'est aussi appréhender un suspect, le faire comparaître, et alors faire un constat, consigner un état de fait, con-stituer l'état d'une affaire. L'appréhension, en ce double sens, veut dire : un laisser-parvenir-à-soi dans lequel il n'y a pas simplement acceptation, mais où est occupée une ligne de résistance en face de ce qui se montre. Quand des troupes occupent une ligne de résistance, elles veulent recevoir l'adversaire qui vient vers elles, et cela de façon à l'amener au moins à stationnement. Amener l'apparaissant à stance par un re-cevoir ré-sistant, c'est dit dans *voεῖν* »¹. Tel est donc le trait *résolument actif* du *voεῖν* : laisser parvenir jusqu'à soi, certes, mais maintenir éloigné, être ré-sistant (du latin *sistere* qui peut signifier arrêter), ne recevoir qu'en arrêtant. Le *voεῖν* remonte la pente descendue par le mouvement d'occultation de soi propre à toute donation.

Dans ce que présente le *Λόγος*, à savoir les étants indépendants et laissés étendus, il y a bien un don de ce qui est présenté, un présent (au double sens du terme), quelque chose qui est livré à la saisie. Mais cette avancée dans l'ouvert a pour essence de dissimuler cette ouverture qu'elle est, comme le veut toute essence donatrice, et ouvre ainsi la possibilité pour une pensée qui se réduirait à la représentation, d'une réduction de l'étant en son « est » à un étant purement disponible et prêt à la consommation. Car, « quand nous posons et déposons quelque chose là-devant, nous en faisons par là même ce qui est posé. Il est alors ce qui est posé devant nous. [...] Être posé se dit en grec *κεῖσθαι*. Ce qui est posé devant est l'*ὑποκεῖμενον*, en latin *subjectum* »². À partir de cette ambivalence inhérente à ce qui est posé, de la duplicité du mot-participe étant – incarnant à la fois la fluidité insaisissable de la signification verbale et la localité crispée de l'objet présent – le glissement est toujours possible de l'*ὑποκεῖμενον* à l'*οὐσία*, de ce qui est offert en présence à la réduction en denrée pour un sujet arraisonnant. C'est ce glissement dans la subjectivité que combat le geste initial

1. GA 40, p. 147 ; IM, p. 145.

2. WhD, p. 122 ; QP, p. 188.

du νοεῖν, qui vise à recevoir et conserver tel qu'il le reçoit et l'a reçu ce qui lui est fourni par le Λόγος. Le νοεῖν vise la préservation active de ce qui s'offre dans le laisser-être-étendu-devant du Λόγος. N'est-ce pas là d'ailleurs le ressort de toute « pensée objective », de l'abnégation inhérente à toute pensée qui veut penser, le fait de toute attitude réellement « scientifique » renonçant à soi pour laisser se déployer l'objet examiné en intervenant le moins possible, attitude d'ores et déjà tributaire sans le savoir du laisser-être, du Λόγος, et du laisser-laisser-être, du νοῦς – de toute grande pensée qui à un moment de l'histoire décide de reprendre en considération ce qui est donné tel qu'il est donné par l'être, indépendamment de tout ce qui s'est fait avant elle, et tente ainsi un retour à la Chose même. N'est-ce pas le ressort de cette originelle dépossession de soi qu'empruntent sans le savoir tout esprit scientifique et toute pensée qui visent la « vérité objective » et qui ne tentent de s'épanouir que pour rendre compte (*rationnellement*) de ce qui est tel qu'il est. En évitant de faire intervenir la moindre particularité subjective, la pensée répond ainsi sans le savoir à un appel de l'être, à un appel au laisser-être qui ne parviendra comme tel à la pensée qu'avec Heidegger. Nous découvrons là l'essence même du désintéressement inhérent à toute pensée, qu'elle soit métaphysique ou scientifique, qui décide de se pencher vers les étants tels qu'ils sont. La démarche heideggerienne ne vise aucunement à une abolition de doctrines établies pour en proposer une autre : elle entend infuser d'être chaque attitude du soi, resituer ce dernier dans le déploiement de l'être en qui toutes choses sont.

Si le νοῦς a toujours tâché de se constituer de la manière la plus neutre vis-à-vis de l'étant, en dehors duquel il s'est agi de laisser toute subjectivité afin que l'étant apparaisse le plus possible en ce qu'il est, si le νοῦς a toujours été dépositaire de la structure apophantique du *so wie* ou du *als*, cette structure même qui constitue son essence est en revanche comme telle restée dans l'ombre. L'appréhension a toujours été pensée comme un acte de s'abandonner à la chose, mais l'agir même qui est à la source d'un tel acte demeure en retrait. C'est cette activité qu'est le νοῦς, qui ne pâtit des idées ou de l'étant (ce qui dans l'optique heideggerienne est la même chose : le visible) que parce qu'il est toujours déjà ouvert¹, c'est cette activité au cœur du νοῦς et à laquelle le

1. Son espace pathique est donc déployé activement.

voûς répond pour pouvoir se constituer, le Λόγος, qui s'absente des préoccupations de la pensée métaphysique. Le voεῖν est en intime relation avec ce que le Λόγος laisse être, le voεῖν est un *Vornehmen*, un saisir d'avance. Cette « prise » qu'est le voεῖν, cette prise de ce que le Λόγος fait venir à l'encontre pour un soi en son ouverture, laisse être le laisser-être et ne consiste pas originellement en une emprise ou une mainmise sur l'apparaissant, elle ne s'empare pas de ce dernier. Un tel acte de s'emparer de ce que pose le Λόγος est l'acte même du dévalement, qui glisse du κεῖσθαι à l'ὑποκείμενον, de l'ὑποκείμενον à l'οὐσία et de l'οὐσία à l'εἶδος. Cet acte est naturel au Λόγος, il est le Λόγος dont l'être donateur consiste à faire apparaître un visible qui, d'emblée, ne peut manquer d'occuper en entier et d'obstruer le champ de la vision. Mais le Λόγος s'associe structurellement un voεῖν, il se fait apparaître ainsi lui-même en tant que tel et ouvre la possibilité de contrecarrer ce dévalement de la phénoménalisation, de remonter la pente dévalée par l'apparaître afin de revenir à la source donatrice. Le voεῖν résiste à cette subjectivisation, c'est-à-dire à ce devenir-présent-subsistant inhérent au Λόγος, non pas en annulant ce procès de présentification qui est l'acte de l'être lui-même, mais en le prenant précisément en garde afin de ne rien manquer de son agir, de ne pas s'attacher uniquement à l'état immédiat de l'apparition, ou plus profondément de ne pas laisser cet étant refouler ce qui le fait venir à stance, mais d'épouser le mouvement même d'apparition qui donne une mystérieuse et énigmatique profondeur à l'étant dont on ne saurait faire, en cette circonstance, un simple étant disponible soumis à l'emprise d'une représentation.

Le voεῖν résiste au dévalement, non pas en l'empêchant ou en l'annulant, mais en le pensant et en comprenant son économie donatrice, en maintenant chaque étant en sa teneur de présence et en dehors de toute considération de jouissance consumériste dans laquelle le soi pourrait s'installer en réduisant l'étant à une denrée consommable. Le voεῖν résiste au dévalement en laissant à l'étant l'espace que lui a depuis toujours accordé le Λόγος. Le voεῖν saisit d'avance (*vor-nimmt*), c'est-à-dire qu'il est depuis toujours auprès de l'étant qu'il appréhende en tant que tel. Si le voεῖν prend, ce n'est que pour garder intact. *La pensée comme voεῖν n'est pas représentation, mais prise en garde de la représentation et de ce qu'elle présente.* Le voεῖν est maintien de l'ouverture. C'est dans le voεῖν que le soi s'accomplit comme *Rückstrahlung*, demeurant auprès de

l'espace donateur et à l'extérieur de soi, laissant de côté toute structure réflexive au sens traditionnellement centrifuge du terme. Car la réflexion du sujet métaphysique est bien mouvement vers l'étant, mais mouvement d'expansion de soi centré sur soi et toujours déjà fermé à l'expression de l'étant dans la gratuité de sa stance.

C'est cette réflexion de soi, mais seulement dans soi et enfermée sur soi, qui comme nous le savons fournit la structure de la subjectivité moderne : un tourbillon qui emporte en son œil tout ce qui a le malheur d'effleurer sa périphérie. Tout étonnement devant l'étant disparaît ; l'ad-miration devient « une passion de l'âme » qui doit être maîtrisée par la connaissance de l'objet afin que ce dernier ne possède plus rien en lui qui puisse nous surprendre. Le refus de la sur-prise est refus d'être pris en ce qui nous dépasse, volonté de faire vivre le soi comme un sujet libre et replié sur soi, indépendant et dominateur des étants qui sont pour lui, sujet, autant d'objets. « Nous n'admirons, dit Descartes, que ce qui nous paraît rare et extraordinaire ; et rien ne nous peut paraître tel que parce que nous l'avons ignoré, ou même aussi parce qu'il est différent de choses que nous avons sues ; car c'est cette différence qui fait qu'on le nomme extraordinaire »¹. L'« *admiration* » – c'est-à-dire l'étonnement devant l'étant pris en lui-même, l'endurance du pli de l'être et de l'étant, de l'interpénétration de la clarté et du retrait, auquel notre soi est soumis dans sa structure essentielle – peut et doit être réduite et contrecarrée par la connaissance, seule capable de nous délivrer de cette « passion de l'âme ». Le mot « passion » est ici à prendre avec le plus grand sérieux, car l'admiration est affirmée être la première de toutes les passions² ; cette primauté pensée jusqu'au bout, ce que Descartes ne fait pas, consiste à saisir l'âme comme prise en cette admiration comme en sa structure et son destin. Elle pâtit de l'être en lequel elle est jetée, et son exposition involontaire à l'énigme de la présence engendre l'angoisse qui confirme et ratifie la proximité transcendante de l'esprit à cet *Un-Welt* (l'im-monde en quoi se destine d'abord au soi la mondanéisation en tant que telle) qui renvoie tout *Umwelt* à son abîme originel. C'est donc la structure même du soi comme Λόγος qui rend possible l'étonnement admiratif et angoissé de l'homme face à l'étant imprégné de

1. DESCARTES, *Les passions de l'âme*, art. 75.

2. Cf. *ibid.*, art. 53.

l'énigme de son être, chaque étant apparaissant alors accompagné de l'im-mense espace nocturne qui l'entoure. Dans l'admiration, c'est le destin du pli de l'être et de l'étant – la *Moîpa* dont parle le poème de Parménide, à laquelle le soi, en tant que *λόγος*, a toujours déjà et par essence prêté l'oreille – qui opère sa percée dans et comme cette ipséité elle-même dont nous savons qu'elle incarne la différence ontologique.

Si ce que dévoile le *Λόγος* n'est pas pris en garde par le *voëiv*, l'ipséité se réduit alors à n'être qu'une *Reflexion*, un happement progressif et programmé de la totalité de l'étant par les exigences de visibilité du sujet, et ne parvient pas à la conscience de son essence propre qui est *Rückstrahlung*, re-flection, c'est-à-dire un retour à soi à partir de l'exposition à l'énigme de l'être, et qui n'occulte ni cette exposition ni son caractère conditionnant et possible. La *Reflexion* est l'événement fondamental de la philosophie moderne, qui vit dans la mathématique, recommande de ne pas se laisser aller à cet étonnement (considéré comme premier, mais non comme primordial) qui n'est là que pour mettre en branle la dynamique d'arraisonement, et s'efforce de réduire tout étant inconnu à un objet connu. Cette passion de l'âme qu'est l'*admiration*, bien loin d'être rendue à sa portée destinale, n'est bonne qu'à éveiller le soi à une systématique abolition d'elle-même par la connaissance. Étant en elle-même la souffrance d'une angoisse, elle porte ainsi également en elle-même sa propre objection et stimule l'activité refoulante de la connaissance qui tente sans cesse d'éteindre l'invisible feu de cette *Stimmung* initiale, pour n'atteindre finalement, au cœur de l'époque de la technique, que la course frénétique propre au mauvais infini du progrès à tout prix, un progrès sans projet, une course sans but, une production en fin de compte auto-télique, symptôme d'une fondamentale négation du mystère, comme si l'homme contemporain, en perpétuel enfant, avait peur du noir. Le mauvais infini est la figure de la non-assomption de cette im-mensité nocturne que la réflexion se voile à elle-même en regardant et grossissant le maigre chemin parcouru par le « progrès » et en se repaissant de l'espoir présupposé du chemin qui sera parcouru à l'avenir, sans jamais regarder le visage de l'espace de jeu qui rend possible le déploiement d'une telle frénésie. Cette aveugle et dangereuse démesure cesserait dès le moment où elle se verrait resituée dans l'ontologique générosité qui l'accorde : il ne s'agit pas de refuser toute avancée technique, mais

de ne pas perdre de vue la donation originaire à qui la pensée (*Denken*) doit rendre grâce (*danken*) en la pensant. Tout dépend de la façon dont l'acte de produire est lui-même envisagé par le soi producteur.

Au sens grec originel, la production comme *ποίησις* est comprise comme une attente de ce que la *φύσις* dévoile d'elle-même, et la production est vécue comme un laisser-être de ce dévoilement. La « nature » est préservée dans sa teneur donatrice propre, elle n'est pas sommée de répondre à des désirs que le sujet, enflé de soi-même et se tenant pour unique origine ou unique valeur, considère comme la réalité de l'être de l'étant. « Le dévoilement qui régit la technique moderne ne se déploie pas en une production au sens de la *ποίησις*. Le dévoilement qui régit la technique moderne est une pro-vocation [*Heraus-fordern*] par laquelle la nature est mise en demeure de livrer une énergie qui puisse comme telle être extraite [*herausge-fördert*] et accumulée »¹. Il existe pour Heidegger des exemples techniques susceptibles d'incarner une production vivant dans l'état d'esprit de la reconnaissance et ne violentant pas une nature amoindrie par les projets inutiles que le sujet porte sur soi-même pour se dissimuler son angoisse. Tout dépend de la façon dont la nature est entre-prise. Mais ne peut-on pas dire que le vieux moulin à vent lui-même, par exemple, pro-voque la nature puisqu'il en extrait une denrée afin d'en remplir des greniers, donc afin d'accumuler ? « Non : ses ailes tournent bien au vent et sont livrées directement à son souffle. Mais si le moulin à vent met à notre disposition l'énergie de l'air en mouvement, ce n'est pas pour l'accumuler »². La façon dont la nature est ici traitée laisse la place à l'attente d'une dispensation, et le soi entretient une relation à l'énergie éolienne non pas en vue de l'emprisonner à son service, ce qui attesterait l'inattention de la pensée pour ce que l'être accorde, mais en vue d'un laisser-être du procès de grâce donatrice par laquelle quelque chose en vient à la production. L'exemple archaïque du moulin peut faire sourire, mais sa signification est plus profonde qu'il n'y paraît. Heidegger ne veut pas dire qu'il nous faille revenir aux anciennes méthodes techniques par lesquelles l'homme reste à la merci de dangers aujourd'hui évitables ; il n'y a pas chez lui de réaction contre la technique, mais contre l'état d'esprit que dénote

1. GA 7, p. 15 ; EC, p. 20.

2. *Ibid.*

l'accumulation (la plupart du temps inutile à nous préserver et protéger) : une centration du soi sur le sujet ou sur le moi. Heidegger n'est pas Alceste, et ne profère jamais : « Le méchant goût du siècle, en cela, me fait peur. / Nos pères, tous grossiers, l'avaient beaucoup meilleur »¹. L'intention de Heidegger est claire : c'est à nous de savoir regarder la technique selon l'ordre de la donation, et, sans changer sa morphologie du moment ou bien revenir en arrière, de savoir l'habiter en vérité pour y voir l'Accord de fond (*Ereignis*) qui agit en elle, car, comme l'écrit saint Paul, « ni celui qui plante n'est quelque chose, ni celui qui arrose, mais celui qui donne croissance »².

Heidegger distingue ainsi deux attitudes : « C'est une chose de tirer simplement parti de la terre. C'en est une autre de recevoir la bénédiction que dit la terre et de se sentir peu à peu chez soi dans la loi de cette réception, afin de veiller au secret de l'être et de préserver l'inviolabilité du possible »³. *La technique est une grâce de donation*. Nous devons parvenir à nous situer dans l'origine de grâce de la possibilité de la technique, afin précisément de ne pas désirer exclusivement habiter ni nous confondre en cette dernière, figure de ce « moi » qui est l'aspect réducteur de l'essence de l'homme, mais de souhaiter bâtir dans notre site propre, c'est-à-dire dans la dignité ouverte par la structure du soi comme celui qui est regardé par l'être. L'habitation de l'homme n'est pas l'étant ni son aménagement, et si la technique est bien le résultat d'un don, c'est dans ce don que le soi doit s'envisager lui-même et non dans ce qui en dérive ; c'est ainsi qu'il trouvera son sol propre, sa patrie (*Heimat*), et non dans le dispositif technique (*Gestell*) avec lequel il ne saurait se confondre. C'est dans le mystère qu'il y ait technique que l'homme doit entrer, non dans la technique ; il doit regarder la φύσις donner⁴. L'être-homme ne peut s'envisager lui-même originellement, structurellement et ontologiquement, comme celui qui doit s'inscrire dans le *Gestell*, au risque d'y perdre sa dignité propre dans un subjectivisme dont la contemporaine paieette s'étend du consumérisme hédoniste à l'esthétisme irréflechi.

Tout dépend donc du regard selon lequel le soi envisage son

1. MOLIÈRE, *Le Misanthrope*, Acte I, scène II ; *Œuvres complètes II*, p. 158.

2. *I Corinthiens*, III, 7.

3. GA 7, p. 97 ; EC, p. 114.

4. GA 4, p. 65 ; AH, p. 84.

origine et l'origine de ce qui lui est donné. Une même activité technique peut être habitée par deux attitudes différentes et conférer deux visages différents à l'étant donné. Ainsi, « une région est provoquée à l'extraction de charbon et de minerais. L'écorce terrestre se dévoile aujourd'hui comme bassin houiller, le sol comme entrepôt de minerais. Tout autre apparaît le champ que le paysan cultivait autrefois, alors que cultiver [*bestellen*] signifiait encore : entourer de haies et entourer de soins. Le travail du paysan ne provoque pas la terre cultivable. Quand il sème le grain, il confie la semence aux forces de croissance et il veille à ce qu'elle prospère »¹. Il ne s'agit donc pas de refuser le progrès ou le faire-prospérer, mais de veiller, de re-garder, de prendre soin de ce qui prend soin de nous au point de nous accorder – « prodige qui sort éternellement du mystère », dirait Hugo² – la possibilité de faire prospérer en dévoilant. La possibilité de dévoilement précède cette capacité de dévoilement qui est en nous mais que nous n'avons pas inventée et dont nous n'avons pas choisi de porter la liberté d'exercice. Néanmoins, l'homme de la technique ne parvient pas encore à entrer dans le tournant par lequel la pensée comprend que la réalité humaine est déployée par une origine qui n'est pas réductible à elle-même et que, être-jeté, *elle se doit à ce à qui elle doit ce qu'elle peut*. Pour l'époque contemporaine, c'est le référentiel de la volonté du moi-sujet qui dicte l'action technique : « La centrale n'est pas construite dans le courant du Rhin comme le vieux pont de bois qui depuis des siècles unit une rive à l'autre. C'est bien plutôt le fleuve qui est muré dans la centrale. Ce qu'il est aujourd'hui comme fleuve, à savoir fournisseur de pression hydraulique, il l'est de par l'essence de la centrale »³. *Si le fleuve n'existait pas, la centrale l'aurait inventé* ; et le sujet se veut ainsi évoluant dans un monde où tout est configuré en référence à lui-même qui ne connaît pas son origine et s'expose ainsi aux dangereux débordements d'une technique mue par l'égoïsme et dont on ne pourra jamais, tant qu'on n'aura pas jeté un regard originaire sur son essence et pris en garde cette essence pour la réalisation d'une production reconnaissante, éviter qu'elle ne soit un constant péril. Tout se passe comme si

1. GA 7, p. 15-16 ; EC, p. 20-21.

2. HUGO, *La lumière. Ce qui n'a pas encore de nom*, in *Dieu ; La Légende des siècles*, p. 1111.

3. GA 7, p. 16 ; EC, p. 22.

l'homme contemporain croyait réellement que la centrale était la source du fleuve, ou la technique la source de la nature, ou le moi la source de l'être. L'état d'esprit subjectiviste et anthropocentré commande même les tentatives idéalistes des courants écologistes qui vivent dans la mise en garde réactionnaire et veulent revenir à une certaine forme de passé technologique uniquement en vue de préserver une nature qui ne sera plus, si l'on n'y porte pas une attention qu'ils n'arrivent pas à réellement définir, ce terrain de jouissances et vacances potentielles qu'ils appellent de leurs vœux : « Mais le Rhin, répondra-t-on, demeure de toute façon le fleuve du paysage ? Pas autrement que comme un objet pour lequel on passe une commande [*bestellbar*], l'objet d'une visite organisée par une agence de voyages, laquelle a constitué [*bestellt*] là-bas une industrie de vacances »¹. L'écologie se dresse donc contre la technique mais *dans* la technique, ainsi prisonnière d'une pensée technologique. Il existe une forme illusoire de « gratuité » qui n'est autre que l'exacerbation de la volonté technique de maîtrise sans regard pour la source. Les diverses formes de « naturisme » sont finalement loin de chercher ce dénuement de la pensée par lequel, au lieu de tout se mettre à disposition y compris l'innocence, elle se mettrait en disposition de recueillir ce qui l'a elle-même depuis toujours disposée dans la possibilité de son propre agir. L'écologie ne vise pas autre chose que l'aménagement d'une nature-objet entièrement nivelée selon les critères d'une personnalité réduite aux instincts consuméristes : elle fait aboutir le nihilisme passif et considère l'être-homme dans la volonté de le réduire à une espèce de vapeur pulsionnelle sans relief, épousant les contours d'une nature aplatie et aménagée en jardinet à délices. Le but : l'ataraxie végétative dans la fixation de l'étant à un sujet lisse d'aboulie.

Toujours garder un *re-gard* pour la donation de cet être qui, selon la belle expression de Claudel, « fait toutes choses donnables »² : c'est l'attitude de reconnaissance à laquelle se doit l'homme occidental contemporain qui, à l'ère de la technique, bénéficie de tous les dons que la terre, superlativement, ne cesse de lui offrir en une donation telle qu'elle s'efface jusqu'à rendre possible son propre oubli. « Les hommes n'ont fait que prendre pour leur usage et à leur service ce qui leur était accordé par la Nature divinement belle ;

1. *Ibid.*, p. 16-17 ; EC, p. 22.

2. CLAUDEL, *La Maison fermée*, in *Cinq grandes odes* ; *Œuvre poétique*, p. 281.

dans leur précipitation sur le saisissable, ils ont réduit à la servitude la toute présente Nature. Mais elle a permis que cela soit, souriante dans le repos du commencement et plus haute que tout résultat ; elle les a laissés libres de méconnaître le Sacré »¹. Le *Gestell* est le signe d'une générosité de l'être qui donne tout ce qu'elle peut pour parvenir à se faire penser sans briser la liberté par laquelle l'être-homme est capable de refuser le regard dans ce qui déploie. L'être est Accord de lui-même et de l'homme dans la liberté laissée à l'homme, liberté qui est pour l'homme proximité structurelle au *Seinlassen* de la donation et possibilité de se laisser soi-même aller à soi-même loin de toute considération du soi qui accorde l'espace de la liberté, l'espace de recul du soi par rapport à l'étant. La pensée qui s'assume *voẽiv* rend grâce à ce don qui va jusqu'à donner la liberté de l'errance. Cette pensée rend grâce, ce qui consiste, dit Heidegger, à « se laisser dire l'appartenance à l'Accord [*Ereignis*] qui libère tout en appelant »². Le *Gestell* est dévoilement de la générosité de l'être et de son corrélatif et nécessaire retrait ; c'est pourquoi « l'un des bons chemins pour arriver à l'*Ereignis* serait de porter le regard jusque dans l'essence du *Gestell*, en ce qu'il est un passage de la métaphysique à l'autre pensée (« une tête de Janus »), car le *Ge-stell* est essentiellement ambigu [...] : le *Ge-stell* (le dispositif, comme unité rassemblante de tous les modes du *stellen*, du « poser »³), est achèvement et accomplissement de la métaphysique, et en même temps préparation découvrante de l'*Ereignis* [Accord]. C'est bien pourquoi il n'est absolument pas question de voir l'avènement de la technique comme un événement négatif (mais pas davantage comme un événement positif, au sens du paradis sur terre). Le négatif photographique pour ainsi dire de l'*Ereignis* est le *Gestell* »⁴. Le *Gestell* se retourne en *Ereignis* si advient une conversion ou un tournant du regard, tournant allant du donné au donner, et prenant en garde l'accord de l'être et du soi dans la réalité donnée et la possibilité d'appréhension par le soi du donné comme donné. « Ce qu'aujourd'hui le monde technique nous fait

1. GA 4, p. 65 ; AH, p. 84.

2. *Dank*, in *Gedachtes* ; GA 13, p. 224 : « *Sichverdanken* : *Sichsagenlassen das Gehören in das vereignend-brauchende Ereignis* ».

3. GA 12, p. 251 ; AP, p. 251 : *Ge-stell* : « l'unité de tous les modes de mise à disposition ».

4. Q III et IV, p. 454.

entrevoir dans le *Gestell*, entendu comme l'accord [ou la constellation] de l'homme et de l'être, est un prélude à ce que nous désignons par le terme d'*Er-eignis* »¹. Cependant, un prélude est fait pour ouvrir sur un espace de jeu qui le dépasse, motive et mobilise, et « l'*Ereignis* ne s'en tient pas avec nécessité à son prélude, car en l'*Ereignis* se dévoile la possibilité qu'il dépasse le simple règne du *Gestell*, pour arriver à un *Ereignen* plus initial »², à la pensée d'un accord plus originaire que la simple entente matérielle entre l'objet et l'homme, celle d'une co-appartenance de l'être et de l'homme au sein d'un même acte de donation appropriant l'un à l'autre et rendant chacun à son propre (l'être se manifestant comme tel par l'intermédiaire du déploiement d'un Là, le soi comme *Da-sein*, lui-même atteignant son propre dans la pensée de l'être comme constituant son origine dans l'*Ereignis*). Or, comme l'homme contemporain demeure encore loin d'un tel état d'esprit et d'une telle lucidité ontologique, le prélude n'apparaît pas *comme* prélude, donc se manifeste encore moins ce en quoi le prélude est repris et dont il est le signe. Et c'est cette situation qui est alarmante.

Heureux d'avoir décroché la Lune, l'homme planétaire regarde le chemin parcouru depuis la terre, mais jamais ce qu'il reste à parcourir. Une fois perché sur l'arbre de la connaissance, c'est pourtant en regardant en haut et non en bas qu'un véritable vertige peut nous gagner ; l'homme technologique se contente de regarder en bas, et grimpe toujours à reculons ; il grimpe sans penser à l'espace qui lui permet de grimper, à reculons pour se griser de la trace de ses propres pas. Le mauvais infini est cependant possible par l'Immense à qui on tourne le dos ; et c'est bien cet Immense que nous avons toujours dans les yeux sans le *re-garder* dès lors que nous produisons et que nous nous mouvons. Pascal, qui fut lui-même plus attentif à ce que l'invention de la lunette astronomique – qui nous rapproche de l'immensité, nous porte à sa rencontre, accélère ainsi la conscience de son inexorabilité, nous dévoile cerné de nuit et, partant, inéluctablement con-cerné par le mystère – nous révèle d'impénétrable et finalement nous cache qu'à ce qu'elle fait semblant de nous apporter, Pascal sut diagnostiquer les faux enthousiasmes : « Nous courons dans le précipice après que nous avons mis quelque chose devant nous pour nous empêcher de

1. *IuD*, p. 25 ; Q I et II, p. 270-271.

2. *Ibid.* ; Q I et II, p. 271.

le voir » ; il sut également entrer dans l'étonnement face à la présence d'un quelque chose au sein d'une immensité telle qu'elle se donne pour la finitude humaine comme un vide. Sa pensée constitue en ce sens l'exacte contrepartie de l'esprit des considérations cartésiennes sur l'*admiration*, qui exhortent à tout mettre en œuvre pour éradiquer cette passion pourtant ontologique : « encore qu'il soit bon d'être né avec quelque inclination à cette passion, parce que cela nous dispose à l'acquisition des sciences, nous devons toutefois tâcher par après de nous en délivrer le plus qu'il est possible. Car il est aisé de suppléer à son défaut par une réflexion et attention particulière, à laquelle notre volonté peut toujours obliger notre entendement lorsque nous jugeons que la chose qui se présente en vaut la peine »¹. Sur la base de cette attitude cartésienne, nous constatons la chose suivante : à partir de son entente de l'être, entente vécue dans l'étonnement ou l'admiration de la présence, le soi travaille donc contre la primeur de cette entente même – autrement dit dans la possibilité ouverte par son propre et contre son propre.

Il résulte de tout cela que le *voeĩv* se manifeste quoi qu'il arrive en complète unité avec le *λέγειν*, puisque, même lorsque le *voeĩv* se laisse dériver le long du procès de phénoménalisation du phénomène, il demeure initialement, dans l'admiration ou l'étonnement, livré à ce à quoi le livre le *Λόγος* et tel que ce dernier le livre. Le *voũς* doit avoir ressenti l'étonnement, donc la gratuité du *Seinlassen*, pour pouvoir réagir et ne s'attacher qu'à ce qui est visible dans l'étant, afin de le connaître et de désamorcer son mystère. La connaissance arraisonnable n'est possible dans le *voũς* que par la co-naissance du *voeĩv* à partir du *Λόγος*. Même si le *voeĩv* se réduit à n'être qu'emprise sur l'étant, il a toujours déjà pris son essor dans le *Λόγος*. Le *voeĩv* ne peut s'empêcher de prendre en charge le *Λόγος*, car cette prise en charge appartient à son essence la plus propre : la déchéance de la pensée dans le calcul est impuissante à réduire la possibilité et la rémanente imprévisibilité de l'étonnement, de ce *θαυμάζειν* qui manifeste l'attachement primordial du *voeĩv* au *Λόγος*. Son être est de prendre en charge le *Λόγος* ; et une fois que le *voeĩv* décide cette prise en charge – c'est-à-dire lorsque la pensée essaie de faire table rase des présupposés et des lemmes spéculatifs pour se rapporter aux choses dans la pureté

1. DESCARTES, *Les passions de l'âme*, art. 76.

de leur éclosion et dégager les conséquences de l'universelle rection de l'étant par cet abîme de donation – il se rapporte aux choses en les laissant s'épanouir et s'avancer dans l'Ouvert.

Il naît de cette prise en charge un esprit de rigueur phénoménologique dont l'aspect dérivé est la recherche de l'objectivité dans l'élaboration de tout savoir : laisser être toute chose comme elle se donne dans sa positivité. « Il reste alors, dit Hölderlin, une sourde survie d'un peu de re-connaissance [*einiger Dank*] »¹ ; car le danger de l'oubli de la source de ce désir d'objectivité est toujours présent : le revers de cette prise en charge réside précisément dans le risque pour celle-ci d'être rapidement occultée comme telle et de finir par se voir discrètement rejeter dans l'impensé. Le *voeĩv*, par le privilège que lui donne la prise en garde du *Seinlassen*, a la possibilité de viser l'objectivité maximale, mais à force d'agir, il ne pense plus son propre agir, il ne se pense pas comme un tel agissant et, à mesure qu'il devient esprit scientifique, fait s'évanouir la voix de l'origine ; il laisse être l'étant, mais il ne laisse pas être le laisser-être de l'étant ; il prend en charge ce que le *Λόγος* mène au paraître, mais pas le *Λόγος* lui-même. Le *voeĩv* est sans cesse guetté par l'oubli de son lien essentiel au *Λόγος*, et donc sans cesse livré au risque de ne plus être authentiquement *voeĩv*. Le *voeĩv* devenu *voũς*, c'est-à-dire coupé de la conscience de son propre agir, est dirigé vers une connaissance de l'étant en son être en vue de l'étant, mais pas de l'étant dans l'éclosion de l'être. Tourné vers le *Λόγος* sans penser le *Λόγος* comme *Λόγος* et son acte de *voeĩv* comme *voeĩv*, le *voeĩv* finit par ne plus penser. Il voulait prendre en garde l'apparu, se mettre à son service, de la façon la plus désintéressée possible, façon en fin de compte plus soucieuse de sa rigueur que de la décision qui lui permet une telle rigueur. Le *voeĩv* qui se perd lui-même laisse s'aliéner la prise en vue de l'espace de décision au profit de ce qui a été décidé. Cette décision n'a pu venir à se décider que par une exigence intérieure, une voix assourdie de plus en plus et au fur et à mesure que la décision se décide à ce à quoi elle s'est décidée ; c'est ce désintéressement crispé sur lui-même qui en vient à oublier la voix qui lui assigne pour tâche de laisser être. Autant dire que la pensée se prend au jeu de sa prise en garde, et finit par confondre la sauvegarde de l'étant en son être par le laisser-être co-respondant au faire-et-laisser-être originaire, et la mainmise sur ce qu'elle garde.

1. HÖLDERLIN, *Pain et vin*, 8.

Il y a une différence entre le pâtre (ou le berger) et le dompteur. Si, dans le *voëiv*, l'homme est « le berger de l'être »¹, s'il le laisse éclore, s'en constitue le gardien et prend en vigilance l'incessante veillée de la donation, le dompteur, qui réduit sa garde à l'autorité du *voûç*, le dresse, et, même s'il peut y avoir affection pour celui qu'on dompte, ne l'en plie pas moins à ses exigences. Le *voëiv* n'est lui-même que quand il demeure *voëiv*, et *voëiv* il ne le reste qu'en demeurant auprès de la source du *Λόγος*. Il ne demeure pas *voëiv* s'il se contente d'épouser sans plus le mouvement de dévoilement et ne retient du *Seinlassen* qu'un réquisit d'absolue et intransigeante objectivité. Le *voëiv* a pour essence de résister à l'oubli, de prendre en garde le voilement et de garder en la nudité de sa présence ce que le *Λόγος* fait avancer dans l'ouvert-sans-retrait ; il a pour charge de préserver l'ensemble de l'étant du salmigondis provoqué par le voilement du voilement dans le dévoilement ; il a pour tâche de laisser s'exprimer chaque étant en son être, de laisser s'épanouir chaque étant, de le laisser s'avancer dans la pensée et venir à la parole : le *voëiv* est *sagan*, monstration de l'étant en son être. « Élève les étants, nourris-les sans chercher à les asservir [...] Sois un guide et non un maître : voilà la Vertu mystérieuse », dit en ce sens le *Tao*² – dont Heidegger connaît le propos, comme en témoigne l'un des essais de *Acheminement vers la parole*.

Le *voëiv* reste lui-même s'il n'épouse pas passivement le mouvement de voilement de la source inhérent au *Λόγος*, mais s'il demeure auprès de la source et de l'agir originel du *Λόγος*, s'il répond au *Λόγος* comme à ce qui, de tout temps, lui assigne la tâche de laisser être ce qu'il laisse être. Au sein du *Λόγος*, le *voëiv* est ce qui est appelé par le *Λόγος* lui-même afin de prendre en garde ce qui par le *Λόγος* est laissé être posé devant. Résister au mouvement de voilement n'est pas lui être infidèle, c'est au contraire pour le soi demeurer fidèle à sa vocation : il n'est pas un simple étant, mais, comme *Dasein*, il se tient dépositaire de la différence ontologique. Comme lieu-tenant de l'être, il est de son devoir de ne pas laisser disparaître l'être, et l'être étant en soi-même non-étant ou voilement, de résister au flot du voilement inhérent à toute donation comme telle pour maintenir présent à la pensée ce voilement seul originaire et prendre ainsi en garde la signification de lumineuse

1. Selon la célèbre expression de la *Lettre sur l'humanisme*.

2. LAO-TSEU, *Tao-tê-king*, chap. x.

générosité de la nuit. Le voëïv, répondant à cette nuit de présence qui invoque sa lieutenance, donne sa voix au silence qui l'appelle et se constitue ainsi comme sa nocturne.

Dès lors que l'être a été dévoilé en son retrait et comme retrait, il n'est plus permis à l'homme d'invoquer les failles d'une oublieuse mémoire. La prise en garde devient devoir. Au moment où l'être est compris comme source de l'oubli, et l'oubli comme corrélat de la faveur d'une donation qui par essence se cèle, au moment où l'initiative est reconnue comme provenant de la vérité de l'être et où l'on pourrait croire que l'homme est ainsi déresponsabilisé de l'oubli, c'est à ce moment précis qu'adviennent pour l'homme la possibilité d'une responsabilisation et l'époque de la responsabilité la plus grande. Le retrait étant désormais à découvert et étant apparu comme retrait, il n'y a plus aucun motif de ne le pas prendre en garde. Que la donation-voilement de l'être ait favorisé l'oubli du don au profit du donné, c'est ce qui est inhérent à toute donation, mais quand l'essence de la donation est enfin venue à la pensée, une constante prise en garde de l'être, dont on connaît désormais la faveur donatrice et l'oubli qui en résulte, est nécessaire. Quand l'être se dévoile comme voilement, quand il décèle son constitutif cèlement, il n'y a plus d'excuses : on ne peut plus parler d'oubli mais de négligence. Heidegger en appelle à la liberté et à la prise en charge désormais nécessaire qu'elle rend possible à une époque où cette prise en charge devient la tâche de l'homme. La mise à découvert de la prépotence de l'être, bien loin de vouer l'homme à un déterminisme ontologique, le renvoie au contraire à sa liberté et à l'implication de cette liberté dans l'économie dispensatrice originelle : l'homme « est le berger de l'être », il est « la maison de l'être », son « abri », comme le disent les célèbres expressions de la *Lettre sur l'humanisme*. Si l'être domine, si c'est de l'être que dépend l'essence de l'homme, cela ne signifie en rien que la liberté de l'homme est compromise ; elle est au contraire confirmée, car c'est par son instantialité dans le *transcendens* que l'homme est liberté. Telle est l'originalité de la pensée heideggerienne : c'est au moment où nous apparaît la prépotence de l'être que nous nous révélons à nous-mêmes l'ampleur de notre liberté. Le seul destin est celui de la liberté elle-même. Le voëïv prend en garde l'envoi de cette liberté en qui l'être s'abouche à l'essence de l'homme dont il fait ainsi sa demeure et la réserve de ses possibilités : « Ô temple du

silence / Tumultueux, / Ô grenier d'abondance, / Ô fructueux », comme le dit Péguy du cœur de l'homme ¹.

Cette prise en garde et cette réponse qu'est le *voeĩn* révèlent par le fait même l'existence d'une structure d'appel au sein même de ce à quoi ce *voeĩn* répond, donc au sein même du *Λόγος*. Le *voeĩn* est le prolongement du *λέγειν* au sein même du *λέγειν*. Le *voeĩn* est ce prolongement non pas en se soumettant au *λέγειν*, sinon, pris dans le mouvement de voilement de l'origine inhérent à tout dévoilement, il ne pourrait rien prendre en garde, mais en permettant au *λέγειν* d'apparaître comme *λέγειν*, c'est-à-dire en demeurant près de la source du *λέγειν* et non dans le mouvement de voilement de celui-ci. Par sa résistance, la pensée reste à demeure : « Parler et dire ce qui doit être dit au milieu du grand anonymat végétal amène aux atténuances de la demeure » ².

Le *voeĩn* qui reste lui-même dévoile le voilement et continue de le dévoiler ; « l'énerivation de l'esprit » au contact de l'étant demeurant impensée en son éclosion, est stigmatisée et remise à son origine. Le *voeĩn*, c'est le *λέγειν* qui vient à paraître *comme* *λέγειν*, c'est le laisser-être-posé-devant qui est laissé être. Les deux termes de *λέγειν* et *voeĩn* ne sont pas différents en ce sens qu'ils ne sont pas deux éléments successifs, mais le Même : *λέγειν* qui vient au jour comme *λέγειν*. « *Λέγειν* et *voeĩn* ne sont par conséquent pas coordonnés comme dans une simple série, d'abord *λέγειν*, puis *voeĩn*. Au contraire, l'un se subordonne à l'autre. Le *λέγειν* – laisser être posé-devant – se déploie de lui-même en *voeĩn* » ³. Ainsi, « La parole de Parménide parle une langue extrêmement minutieuse. Elle ne relie pas seulement le *λέγειν* au *voeĩn* par un simple *καὶ*, mais elle dit : *τὸ λέγειν τε वोεῖν τε*. Ce *τε-τε* a une signification réciproque et veut dire : *λέγειν* et *voeĩn*, laisser être posé-devant et prendre en garde se prêtent l'un à l'autre, s'insèrent l'un dans l'autre, et ce dans la réciprocité. Le rapport entre *λέγειν* et *voeĩn* ne consiste pas à ajouter des choses et des comportements par ailleurs étrangers l'un à l'autre. Ce rapport est une articulation,

1. PÉGU, *La ballade du cœur qui a tant battu*, in *Œuvres poétiques complètes*, p. 1303.

2. CHAR, *Verbe d'orages raisonniers*, in *La nuit talismanique qui brillait dans son cercle*, I ; *Œuvres complètes*, p. 493.

3. WhD, p. 125 ; QP, p. 192. Cf. aussi GA 7, p. 250 (EC, p. 296) : « le *λέγειν* [...] donne au *voeĩn* quelque chose qu'il peut prendre dans son attention pour l'y préserver ».

exactement une articulation de choses qui d'elles-mêmes sont tournées chacune vers l'autre, c'est-à-dire ont la même tournure, sont de même famille »¹. Λέγειν et νοεῖν sont de même famille, c'est-à-dire que νοεῖν est le prolongement de λέγειν qui, comme nous venons de le voir, vient à paraître comme λέγειν dans le νοεῖν. Le νοεῖν est le laisser-être du laisser-être qu'est le λέγειν ; en lui, le λέγειν apparaît comme tel. Le Λόγος se fait apparaître lui-même dans le νοεῖν ; dans le νοεῖν, l'être est là, c'est pourquoi le νοεῖν est le *Da* du *Sein*, c'est pourquoi il est le *Dasein* qui se comprend en propre, c'est-à-dire le *Da-Sein*.

Nous comprenons donc la façon dont le νοεῖν constitue en toute rigueur la structure même du soi. Le soi est bien ce *Dasein* qui laisse venir à stance les étants par cette précompréhension ontologique dont il est tissé. Et la structure de cette précompréhension, c'est le νοεῖν. Le soi apparaît comme le νοεῖν même, c'est-à-dire comme le λέγειν apparaissant en tant que tel au sein de son propre dévoilement. Ce que Heidegger confirme en cette phrase qui nous conduit du λέγειν, par l'intermédiaire du νοεῖν, au dévoilement qu'est ἁλθεύειν : « Ce n'est que par l'articulation de λέγειν et νοεῖν que s'annonce ce que penser veut dire. [...] Le λέγειν aussi bien que le νοεῖν, tous les deux dans leur articulation, accomplissent ce qui plus tard et pour une brève époque sera nommé expressément : ἁλθεύειν – dévoiler l'invoilé et le garder dévoilé »². Tous les thèmes se recoupent : le soi, le *Dasein*, la pensée, le λέγειν, le νοεῖν, l'ἀλήθεια. La structure du soi est la pensée au sens fort, *Gedanc* (c'est-à-dire avoir pris en garde et en grâce) qui, comme compénétration du λέγειν et du νοεῖν, prend son essor et reçoit son essence de l'ἀλήθεια. « Penser veut dire : laisser être posé devant et également prendre en garde »³. Cette pensée est ce en quoi le soi a sa demeure. En elle, c'est l'être qui vient au jour en sa vérité, comme essence de la réalité humaine et comme laisser-être de la pure donation. Le λέγειν et le νοεῖν renvoient tous deux à un même don qui les reprend en sa vérité, car « l'articulation de λέγειν et de νοεῖν est d'une telle nature qu'elle ne repose pas en elle-même. Le laisser être posé-devant et le prendre en garde renvoient en eux-mêmes à ce qui les concerne, et qui par là les détermine enfin

1. WhD, p. 126 ; QP, p. 193.

2. *Ibid.* : QP, p. 193-194.

3. *Ibid.*, p. 136 ; QP, p. 207.

pleinement. C'est pourquoi l'être de la pensée ne se laisse déterminer suffisamment ni par le λέγειν pris en lui-même, ni par le νοεῖν pris en lui-même, ni même encore par le fait de prendre tous les deux dans leur articulation »¹.

L'essence de leur compénétration réside dans la donation de l'être lui-même, dans le don de l'être qui donne à l'homme, en un immémorial envoi, de comprendre transcendentalement l'être, de se tenir dans le Λόγος et dans la pensée, et ainsi de penser. La pensée est le don de l'être ; en la pensée, l'être se donne à penser, constituant ainsi la pensée comme domaine en qui l'avènement advient, comme champ d'apparition de l'apparaître lui-même. Nous pouvons penser de manière impropre et ne pas assumer la prise en garde de la vérité, notre pensée n'en reste pas moins continûment reliée à sa structure, l'être, auquel elle demeure le plus souvent aveugle mais dont elle ne saurait, à moins de ne pas exister, être séparée. Sa fuite ne lui est possible que parce que l'être ne cesse jamais de la prodiguer, demeurant le sol toujours fertile pour un avènement. Et, si le νοεῖν peut laisser échapper sa teneur authentique, le lien, pensé ou non, au Λόγος est en revanche proprement inaliénable. La pensée, qui est événement de l'être, demeure le pays natal de l'ipséité : « à vrai dire, alors même que nous sommes dénués de pensées, nous ne renonçons pas au pouvoir que nous avons de penser. Nous en usons même nécessairement, quoique d'une manière étrange, en ce sens que, dans l'absence de pensées, nous laissons en friche notre aptitude à penser. Mais seul peut rester en friche un sol qui est en soi fertile, par exemple un champ. Une autoroute, sur laquelle rien ne pousse, ne sera jamais une jachère. De même que, si nous pouvons devenir sourds, c'est uniquement parce que nous entendons, ou que, si nous pouvons vieillir, c'est uniquement parce que nous avons été jeunes : de même, si nous pouvons devenir pauvres en pensées ou même dénués de pensées, c'est seulement parce qu'au fond de son être l'homme possède le pouvoir de penser, « l'esprit et l'entendement », et parce que sa destinée est de penser. Ce que nous possédons, sciemment ou non, c'est cela seul que nous pouvons perdre ou dont nous pouvons nous défaire »².

L'être est l'élément de la pensée, et c'est donc dans cet élément

1. *Ibid.*, p. 126 ; QP, p. 194.

2. GA 16, p. 518-519 ; Q III et IV, p. 135.

qu'il s'agit de la ramener en faisant constamment mémoire de son appartenance à l'être. La *Lettre sur l'humanisme* dit cette phrase lourde de sens : « la pensée est pensée de l'être ». Le génitif, comme souvent chez Heidegger, doit être entendu en son double sens. D'une part, la pensée est un événement de l'être, elle lui appartient, elle est produite par lui, provient de lui et demeure constamment en liaison avec lui. La pensée est cette Mémoire ontologique qui retient l'être parce qu'elle est retenue en lui. D'autre part, appartenant à l'être, la pensée a cette appartenance elle-même pour souci, elle est à l'écoute de l'être, elle demeure orientée vers lui et lui est assignée. Ces deux significations doivent être prises simultanément, ce que fait précisément Heidegger en montrant que le fait que l'homme puisse se tenir à l'écoute de l'être se fonde dans l'appartenance à l'être : car toute écoute (*Hören*) est rendue possible par une appartenance (*Gehören*). « Nous ne pouvons être des écoutants que dans la mesure où nous allons prendre place dans ce qui nous est toujours dit »¹.

Mais il ne semble pourtant pas nécessaire que l'homme doive penser pour appartenir à l'être : l'animal n'appartient-il pas à l'être, et pourtant il ne pense pas... Cette objection demeure toutefois sans valeur dès que l'on se donne les moyens de souligner que c'est seulement pour l'homme que l'étant se tient en une manifesteté, c'est-à-dire révèle en sa manifestation l'élément qui le manifeste, l'être. Appartenance à l'être ne signifie pas être-dans, mais être-à. L'être est don d'ouverture et non enfermement en un principe par rapport auquel toute proximité interdirait le recul. L'être comme *Nichtung* est précisément la possibilité même de la rétrocession. Être dans l'être comme le costume est dans l'armoire : ce n'est certes pas sur ce mode que l'homme appartient à l'être. Un tel mode d'appartenance n'est possible que d'un étant à l'autre ; mais l'être n'est rien d'étant, et l'ipséité est l'être-là du non-étant ; appartenir à l'être ne signifie pas être pris en lui selon la grille contenant/contenu, mais se rapporter à lui.

Dans l'essence de la pensée comme écoute se fonde donc l'être-à que nous avons vu se déployer comme être-au-monde lors de notre interprétation de la structure du soi dans *Sein und Zeit*. Appartenir à l'être, cela signifie se rapporter à l'étant *comme tel*, au « est », à l'être, autrement dit ne pas être simplement dans l'étant, comme un

1. GA 12, p. 245 ; AP, p. 244.

étant au milieu des étants. Être dans l'être signifie avoir rapport à l'être – l'essence de l'être est d'apparaître, donc se tenir en lui, c'est se tenir dans l'apparaître, et l'on ne se maintient dans le pur apparaître que si celui-ci effectivement apparaît, l'essence de tout apparaître étant précisément de se manifester. Mais comme l'être nous dépasse, comme en lui nous sommes jetés, être dans l'être c'est, en cet être, être rapport à l'être. Le soi exprime l'être tout en étant en lui ; étant, le soi est jeté dans l'être. L'être est ἀλήθεια, dévoilement, et pour dévoiler, pour être là, il a besoin d'un Là, d'un *Dasein* spatialisant.

**b) La participation qualitative de la structure du soi
à la « texture » propre de l'être :
la chair pensive et l'essence ubiquitaire de la pensée.**

Si l'être produit en son cœur une écoute de lui-même, c'est que cette écoute est inscrite dans la nécessité de sa structure même ; et en effet, sa vérité essentielle étant le déploiement, le rôle de la *Wesen* étant précisément d'être celle qui *west* (*das Wesen west*), de continuer de déployer, le déploiement ne s'accomplit que si quelque chose se déploie, et ceci n'est à son tour possible que si un étant qui comprend l'être est donné afin que l'être tout simplement soit. « L'essence de l'homme doit être comprise et fondée, à l'intérieur de la question de l'être, et conformément à l'indication latente du commencement, comme le *site* que l'être exige pour soi, pour sa patéfaction. L'homme est le Là, qui est en lui-même patence. En ce Là, et vers lui, l'étant se tient et devient œuvre. C'est pourquoi nous disons : l'être de l'homme est, au sens strict du mot, « l'être-le-Là » »¹. L'ipséité, comme λόγος, est en liaison permanente avec la φύσις, elle est une guise de cette φύσις qui se prolonge en un soi dé-couvrant, une φύσις qui a besoin du soi pour s'exprimer pleinement et accomplir l'entrée en présence. Cette liaison fondamentale est évoquée par Heidegger lorsqu'il décrit la relation intime du λόγος et de la φύσις : « [c'est] en vertu de cette relation [que] λέγειν signifie : pro-duire le non-latent comme tel, pro-duire l'étant en sa non-latence »², et Heidegger fait également mention, en cet

1. GA 40, p. 214 ; IM, p. 208.

2. *Ibid.*, p. 179 ; IM, p. 175.

endroit précis, de la structure apophantique et délotique du λόγος, structure qu'il rattache directement à la φύσις. Au soi qui comprend l'être est envoyée par l'être lui-même cette compréhension d'être afin que l'être vienne au paraître et accomplisse ainsi sa propre essence qui est de (se) faire paraître. C'est pourquoi « l'être s'ex-pose nécessairement dans notre compréhension »¹. Pour l'être dont l'essence est l'apparaître, la moindre des choses c'est d'être là sous une forme ou sous une autre, et c'est dans la structure spatialisante d'un *Da*, c'est-à-dire dans un soi, qu'il se fait présent en son retrait et comme le retrait même. Le mot allemand *da* possède également, comme conjonction, une signification causale et causatrice (on le traduit couramment en ce cas par « puisque ») : et effectivement, dans le *Dasein*, le *Sein* est présent, le *Da* constituant en sa spatialité l'accueil où la présence de l'être s'origine.

L'écoute (*Hören*) se fonde sur l'appartenance (*Gehören*), appartenance à un être qui, comme dévoilement, se doit de dévoiler, ce qu'il ne pourrait faire sans la production d'une clairière au sein de laquelle les étants peuvent être accueillis. Cette clairière, c'est bien sûr le *Dasein* ou le *Lichtungsein* qui s'exprime comme un soi. Le *Dasein* est le domaine d'éclaircie, domaine qui dépasse l'homme et en qui l'homme est jeté ; il est lui-même le lieu d'expression de la lumière atténuée issue de la nuit, de la lumière qui fait apparaître les multiples clartés propres aux étants éclairés. En tant qu'appelé par la nuit qui est ce en quoi et ce comme quoi se voile le trop grand éclat de la lumière, le *Dasein* transmet cette lumière en donnant écho au sens de la nuit. Comme rapport à cette nuit, le *Dasein* révèle que cette nuit n'est pas nuit de ténèbres, nuit noire, mais nuit de lumière ou lumière abritée qui donne éclaircissement à tout éclairé ; cet acte d'éclaircissement n'éclaire pas lui-même sa propre éclaircie, de peur de brûler de son éclat la fragilité de tout visible et de toute vision : « Oh sache l'Esprit de litige / À cette heure où nous nous taisons / Que de lis multiple la tige / grandissait trop pour nos raisons / Et non comme pleure la rive / [...] Que ce pays n'exista pas »². C'est le rapport à cet espace sombre qui fait du soi un *transmetteur* de lumière, un lampadophore, qui fait du *Dasein* un *Lichtungsein*.

Cette relation à la nuit permet au *Dasein* de revenir vers toute

1. *Ibid.*, p. 92 ; IM, p. 95.

2. MALLARMÉ, *Prose pour des Esseintes*.

chose, aussi vaste soit-elle, et de s'y rapporter. Car la relation à l'Im-mense projette le soi sans cesse par-delà lui-même, au plus loin possible, toujours plus loin que le donné et que ce qu'il peut penser, mais pas plus loin que la nuit elle-même, le lointain en soi, qui reste une nuit et un pur lointain, même quand on la pense, nuit de présence permettant au *Dasein* de l'éclairer sans la réduire, mais seulement en y pénétrant. Rappelons ce vers de du Bouchet qui résume tout ce procès : « M'étant heurté, sans l'avoir reconnu, à l'air, je sais, maintenant, descendre vers le jour »¹.

La pensée est donc, en tant que pensée de l'être, événement et avènement de l'être, pour cette raison que nous sommes toujours préalablement saisis par ce vers quoi nous nous projetons. La pensée est sans cesse située dans l'être dont elle est l'apparaître. Et comme l'essence de l'être est l'apparaître issu du laisser-être, elle est l'être en tant que tel. Ceci est capital : *la pensée n'est pas un reflet de l'être, elle est de l'être même – au sens partitif comme au sens de la provenance*. Elle est constituée d'être, comme de son élément. L'être ne se mire pas dans l'homme, mais en l'homme il est là, en l'homme il est. La pensée de l'homme appartient à l'être, l'être est laisser-être, et ce laisser-être vient à paraître dans le *Dasein* dont l'être-essentiel est de laisser être ; en lui le laisser-être est laissé être, en lui il est donc véritablement laisser-être.

La pensée, c'est l'être même qui est (west). Or, seul l'étant est, il faut donc à l'être, qui n'est rien d'étant, un étant dans lequel il soit. Cet étant où l'être apparaît, c'est le *Dasein* en son double privilège ontico-ontologique – qui acquiert dès lors son sens. La pensée et l'être sont le Même. La pensée est le lieu où l'être est là comme tel dans l'étant. Il n'y a aucun idéalisme de la part de Heidegger, puisque la pensée n'est pas un attribut de l'homme et ne doit plus être comprise au sens d'un outil intellectuel, mais une région de spatialité infinie que se donne l'être pour se donner lieu au cœur même de l'étant qu'il fait être. La pensée est un élément ontologique et non anthropologique, nous ne la fabriquons pas ni ne la trouvons au dehors et Heidegger se contente de tirer les conséquences de la prépotence de l'être et de l'incontestable être-jeté de l'homme à la fois dans la pensée et dans l'être. L'homme est dans la pensée, et la pensée est dans l'être. Elle est même de l'être. Elle est l'élément en lequel l'homme lui-même est jeté, comme il est jeté dans l'être. La

1. DU BOUCHET, *Dans la chaleur vacante*, p. 104.

pensée est aussi « large » que l'être, ses contours ne sont pas plus restreints ; être-Là et donc elle-même aux dimensions de l'être, *elle est aussi spacieuse que l'être est spatialisant*. Elle est l'immensité étante de l'être.

La pensée que le matérialisme ne veut comprendre que comme une manière d'organe, comme un effet organique et qu'il considère comme la vapeur sophistiquée issue des simples cervelles, ne déploie donc finalement rien de moins que le véhicule et l'être-là de la spatialité même ; elle est le site où l'être est comme être, un Là qui dépasse de partout le lieu ontique (l'homme individuel) qu'il occupe. L'être habite dans cet étant afin que cet étant habite en lui. L'homme ne rétrécit pas l'être en étant son dépositaire, son là, au contraire, c'est l'être qui élargit cet étant et accomplit ainsi une percée au sein même de l'étant. Le regard du soi dans l'être n'est possible que parce que la spatialité de l'être le permet. Le soi est spatial, il peut étendre ses limites jusqu'aux frontières de l'univers infini. « Au-dessus des étangs, au-dessus des vallées, / Des montagnes, des bois, des nuages, des mers ; / Par delà le soleil, par delà les éthers, / Par delà les confins des sphères étoilées, / Mon esprit, tu te meus avec agilité, / Et, comme un bon nageur qui se pâme dans l'onde, / Tu sillonnes gaiement l'immensité profonde / Avec une indicible et mâle volupté »¹, disait déjà Baudelaire, élévation qui n'est possible que sur la base de la mêmeté de la pensée et de l'être : la pensée est de l'être. Cette fluidité de l'esprit, significativement comparé à l'onde, est le sceau ou l'empreinte de l'être en tant qu'être, de son inhérente et aqueuse spatialité. Et cette possibilité de l'ipsité est un fait que toutes les plus extravagantes théories ne pourront jamais annihiler. L'esprit est une réalité si fluide – lui qui possède la structure même de l'être comme tel qui se choisit la pensée comme lieu de sa percée – qu'il est véritablement, comme l'atteste cet existentiel qu'est le souci, *ubiquité*. Il est ce pouvoir d'être partout que lui confère précisément l'être avec lequel il se tient en une telle intimité qu'il en acquiert les guises spatialisantes. Cette fondamentale ubiquité – limite supérieure de la vitesse propre au déplacement du soi dans l'espace, « terrible célérité de la perfection [...] de l'action »² – bien entendu ne dispose pas du monde entier, mais peut se déplacer en chaque étant,

1. BAUDELAIRE, *Elévation*, in *Les Fleurs du mal*.

2. RIMBAUD, *Génie*, in *Illuminations* ; *Œuvres complètes*, p. 154.

choisir le lieu de son souci en chaque partie du monde, imaginer, concevoir, penser, parce qu'en elle et comme elle-même l'être est présent. La pensée peut se porter partout où il y a de l'être, c'est-à-dire partout, derrière tout étant, derrière l'univers entier ; comme pensée, elle se trouve en un autre ordre (au sens pascalien du terme) que celui de l'étant. C'est ainsi qu'en un bâillement elle peut avaler le monde, comme le dit encore Baudelaire, autrement dit lui enlever toute sa signification ontique.

Dans le cadre de la célèbre question de V. von Weizsäcker : « Est-ce que je vois là où je suis ou est-ce que je suis là où je vois ? »¹, Heidegger insisterait évidemment sur la seconde partie de la phrase. Sans l'ouverture du vide de l'espace, sans la compréhension de l'être, la pensée ne pourrait être aux choses. Mais étant elle-même de l'être, étant elle-même tissée d'être, partie d'être, étant elle-même « un peu d'être à l'état pur » dirait Proust, elle possède cette capacité de se tenir à travers l'étant en totalité, de traverser les espaces, elle qui est en elle-même spatiale, faculté que Heidegger récapitule dans le concept essentiel de *Durchstehen*. C'est à cette vérité que nous devons la merveille que le déplacement propre à l'essence du soi, bien que structurellement infiniment plus grand que tout déplacement particulier dans l'étant, soit ubiquitaire. Le soi fait d'immenses pas dans l'Immense puisqu'il participe originellement et intimement de la teneur de cet Immense : « Son pas ! les migrations plus énormes que les anciennes invasions »². Le *Durchstehen* est cette instantialité dans l'Immense qui possibilise la transcendance spatiale par laquelle je puis me mouvoir en esprit à travers tout l'étant et par-delà l'étant en totalité – capacité que les anciens pressentaient comme appartenant à un ordre différent en affirmant que l'élément de la pensée n'était aucun des quatre éléments ontiques et matériels, mais un autre élément : l'éther, passage à la limite de la fluidité encore trop épaisse de l'eau, milieu d'une fluidité absolue. Le *Durchstehen* est pour Heidegger la condition de possibilité du *Durchgehen*, ce fait de se mouvoir en esprit ou en imagination dans tous les endroits du monde. Par le *Durchstehen*, par mon appartenance à l'aquosité intégralement fluide de l'espace de l'être, par ma teneur d'*abîme*, je suis cette ubiquité qui peut dire : « L'eau / Odore l'eau, et moi je suis plus

1. V. VON WEIZSÄCKER, *Der Gestaltkreis*, p. 160.

2. RIMBAUD, *Œuvres complètes*, p. 155.

qu'elle même liquide ! / Comme elle dissout la terre et la pierre cimentée j'ai partout des intelligences ! »¹.

Par le *Durchstehen*, je deviens cette possibilité du *Durchgehen*. Le *Durchgehen* est l'approfondissement de la notion de souci. Et ce *Durchgehen* est lui-même, au même titre que le souci, condition de possibilité du déplacement de mon corps selon un projet prédéterminé qui le fait aller effectivement quelque part. Je ne peux parcourir l'espace que parce que je suis un *Da*, parce que je suis de l'espace, parce que je suis de l'être pur dans l'être même, parce que je séjourne déjà là où je me rends. « C'est seulement parce que les mortels, conformément à leur être, se tiennent d'un bout à l'autre des espaces qu'ils peuvent les parcourir. Mais en allant ainsi, nous ne cessons pas de nous y tenir. Bien au contraire, nous nous déplaçons toujours à travers les espaces de telle façon que nous nous y tenons déjà dans toute leur extension, en séjournant constamment auprès des lieux et des choses proches ou éloignés. Si je me dirige vers la sortie de cette salle, j'y suis déjà et je ne pourrais aucunement y aller si je n'étais ainsi fait que j'y suis déjà. Il n'arrive jamais que je sois seulement ici, en tant que corps enfermé en lui-même ; au contraire je suis là, c'est-à-dire me tenant déjà dans tout l'espace ; et c'est seulement ainsi que je puis le parcourir »². Étant moi-même la clairière, elle-même éclairée par le rapport à la nuit, je suis doué d'une mobilité fondée dans la spatialité de ma pensée, et si rapide, si fluide, qu'elle atteint sa limite supérieure, à savoir une certaine forme d'ubiquité. Comme le remarque déjà Plotin avec tant de profondeur : « l'âme est assez grande par nature pour embrasser en une même puissance toute la substance corporelle ; elle n'a pas une quantité limitée ; partout où un corps s'étend, elle est là »³.

La théorie heideggerienne de la pensée nous fait-elle toutefois sombrer dans une « abstraction » ou une désincarnation ? Non, car une doctrine précise du statut de la chair vient accomplir la théorie de l'ipséité ubiquitaire. On accuse souvent la pensée heideggerienne de ne pas intégrer à son philosophe de méditation sur le corps-charnel ou chair (*Leib*). Nous savons néanmoins, pour l'avoir examiné dans la première section de ce travail, la façon dont la pensée heideggerienne réorganise la pensée du corps propre de

1. CLAUDEL, *L'esprit et l'eau*, in *Cinq grandes odes* ; *Œuvre poétique*, p. 237.

2. GA 7, p. 159 ; EC, p. 187-188.

3. PLOTIN, *Ennéades*, IV, 3, 9.

l'homme. Un beau texte résume bien cette réorganisation : « Le corps de l'homme n'est jamais simple nature, ni d'après la manière dont il se donne immédiatement ni lorsqu'il est pris en vue quant à son mode d'être. Il est bien plutôt suspendu, en quelque sorte, entre un sommet et un abîme, il est un *passage* de l'un vers l'autre et un séjour ouvert sur les deux, mais n'est jamais simplement fermé en soi et par là dissimulé à soi-même et privé du soi – ce comme quoi nous devons au contraire concevoir la nature. Le corps relève du *Dasein* de l'homme. *Da-sein*, être-le-là-de-l'être au sens d'existence, possède un mode d'être fondamentalement autre que celui de la nature. Ce n'est qu'en faisant *abstraction* de façon très déterminée du corps en tant que chair ou corps humain que le corps devient, non certes nature, mais quelque chose d'analogue à la nature (non la nature elle-même, mais quelque chose qui agit comme elle). Cette abstraction de l'humanité du corps, et la considération exclusive de celui-ci comme nature (alors qu'il ne l'est jamais) n'est possible, de son côté, que sur le fond de l'entente de l'être, c'est-à-dire que si nous entendons déjà par avance ce que nature signifie »¹. Face à l'accusation d'absence de réelle pensée du corps chez Heidegger, et malgré ce que nous avons déjà vu à ce propos dans notre première section et que nous venons de résumer, Heidegger va penser, autour de sa conception de la chair ou du corps propre de l'être-homme, une zone d'approfondissement s'appuyant précisément sur les guises ubiquitaires de l'ipséité.

Les essentiels *Séminaires de Zollikon* font apparaître la chair comme auxiliaire de cette essentielle ubiquité. C'est en dernière instance, contrairement à une opinion répandue, la pensée heideggerienne du corps comme étant mon corps, qui nous conduit sur le chemin de la pleine compréhension de la puissance spatiale que le contact avec l'être confère à l'ipséité en qui l'être-homme se déploie. Et ce sont notamment les thèses principales de ces précieux *Séminaires de Zollikon* que nous voudrions nous efforcer d'interpréter dans le but de montrer que ce *Da-Sein* – qui est en son propre la spatialité ubiquitaire que lui donne le fait d'être « un peu d'être à l'état pur » – s'incarne précisément pour se porter au plus près de l'étant et accompagner la précompréhension de l'être pour la porter, en dernière instance, vers la possible conscience de soi-même comme telle. Au contact brut de l'étant, cet étant apparaît dans son

1. GA 34, p. 236-237.

altérité de présence ; le moi apparaît au soi comme affecté dans son corps par l'étant, mais la dimension *charnelle* du *Dasein*, qui prolonge l'être-auprès-de en être-au-contact-de, va se retrouver face à ce qui la limite et la conditionne en elle-même, c'est-à-dire face à l'être. Le soi comme « chair ekstatique » trouve un obstacle dans la nuit de l'être sur laquelle il ouvre à force d'être au contact du cœur même de l'étant, et la supériorité de l'ordre ontologique dépassant le soi surgit de manière encore plus forte comme s'imposant au cœur de ces plis qui sont couramment considérés comme les plus cachés de la personnalité.

Une idée courante s'est répandue à propos de la place que Heidegger donne ou plutôt ne donnerait pas au corps dans sa philosophie. Un reproche de Sartre, que Medard Boss rappelle à Heidegger dans le cadre des *Séminaires de Zollikon*, dit ainsi qu'on ne trouve en tout et pour tout qu'à peine six lignes sur la question du corps dans l'ensemble de *Sein und Zeit*¹. D. Franck a consacré un livre au problème dont la conclusion est la suivante : « *Sein und Zeit* échoue sur le problème de la chair »². Comment peut-on envisager ces deux remarques ?

À la réserve de Sartre, Heidegger répond de manière ambiguë, sans déclarer que Sartre a raison : « je ne peux souscrire au reproche de Sartre que dans la constatation que le charnel [*Leibliche*] est ce qu'il y a de plus difficile, et que je ne pouvais cette fois-ci [*damals*] précisément pas encore en dire plus »³. Faut-il voir dans cette phrase à la formulation assez touffue une simple déclaration d'incapacité ? Il ne le semble pas, car dans la première partie de la phrase Heidegger détourne le reproche de Sartre en le reconduisant à la problématique générale du statut de la chair (*Leib*) et non à la problématique particulière de *Sein und Zeit* ; Heidegger fait semblant d'entendre ce reproche comme un constat de la difficulté de la question et non comme une attaque contre *Sein und Zeit*. Quant à la seconde partie de la phrase, elle est tournée en allemand de telle

1. ZS, p. 292.

2. D. FRANCK, *Heidegger et le problème de l'espace*, p. 126.

3. ZS, p. 292. Nous préférons traduire « *damals* » en retenant la précision d'instantanéité contenue par la racine *mal*. Ce pour quoi il nous a semblé que, dans la langue si étymologiquement serrée de Heidegger, une traduction par « cette époque-là » serait un peu trop vague.

manière que son ambiguïté syntaxique nous laisse suffisamment supposer que, si Heidegger avait été d'accord avec cette objection, il eût répondu de manière moins alambiquée. Et en effet, Heidegger ne déclare pas : « j'étais incapable d'en parler », mais, ce qui est bien différent, « je ne pouvais cette fois-ci précisément pas encore en dire plus [(*dass*) *ich damals eben noch nicht mehr zu sagen wusste*] ». À bien regarder ce passage, on y voit avant tout une multiplication de détails lexicaux visant à exprimer une impossibilité *contextuelle* d'envisager le problème. Il apparaît clairement que c'est « à ce moment là précisément », c'est-à-dire dans cette œuvre qu'est *Sein und Zeit*, que Heidegger ne pouvait aborder plus profondément la question : quelque chose inhérent à l'œuvre interdit (bien plutôt qu'il n'empêche) le traitement du problème du corps humain. Il semble que le fait de ne pas s'étendre sur le problème de la chair fasse partie de *Sein und Zeit*. D'autant plus que ce qui suit cette réponse de Heidegger au rappel du reproche de Sartre n'est rien d'autre qu'une sorte de répétition développée de ce que dit *Être et Temps* ou de ce qu'il laisse sous-entendre, et non un quelconque désaveu. Ce qu'on a voulu voir comme un aveu de Heidegger apparaît donc comme un désaveu problématisant et poli de ce reproche.

Y aurait-il donc déjà dans l'œuvre de 1927 tout ce qu'il faut pour comprendre ? On peut en tout cas reconnaître que l'œuvre ultérieure sera tout aussi peu expansive sur ce thème, à l'exception des *Séminaires de Zollikon* qui ne sont pourtant ni une œuvre proprement dite, ni un travail exclusivement consacré au corps ou à sa problématique éminemment philosophique (il s'agit avant tout d'un dialogue entre la science neuro-psychiatrique et la pensée qui pense l'essence de l'homme comme *Da-Sein*, la théorie du corps charnel venant s'édifier chemin faisant), ni une précision bouleversante ou une mise en cause par Heidegger de ce qu'il a pu écrire tout au long de son *Denkweg*. Les bases du traitement de la question semblent déjà présentes dans *Sein und Zeit*, auquel Heidegger ne cesse de se rapporter, et de ce fait, Heidegger ajoutera certes de précieuses précisions mais « n'inventera » pas autre chose que ce qu'un bon lecteur de son œuvre pourrait déduire de lui-même.

C'est le second reproche que nous avons mentionné, intervenant cette fois-ci après la mort de Heidegger, qui, par la radicalité de sa conclusion, permet de consolider de manière insolite les hypothèses que nous tentons d'avancer. Sartre relevait une carence, D. Franck

dénonce un échec. Et cette radicalité éveille en effet immédiatement une remarque : pour que *Sein und Zeit* échoue sur le problème de la chair, encore faudrait-il que ce problème le concernât ou que ce fût précisément son sujet. Mais le problème de *Sein und Zeit* n'est et ne peut être celui de la chair puisque l'œuvre se donne pour dessein l'analytique de ce site en relation de permanente proximité à l'être : le *Dasein*. Jamais *Sein und Zeit* ne s'est proposé de poser le problème de l'homme, mais celui du déploiement de modalités existentielles de cette relation précompréhensive à l'être en laquelle l'homme se tient. Vouloir une solution au problème du corps revient à replacer d'emblée le projet de *Sein und Zeit* dans une optique où l'homme apparaîtrait comme ce mélange incompréhensible d'âme et de corps, point de vue que Heidegger entend dépasser par la position de l'homme comme *Dasein*, autrement dit comme ce qui est *au contact* de l'étant – et ce mot de « contact » reste ouvert... Peu importe que l'homme soit âme ou corps, il est, par-delà ces distinctions, possibilité de vision de l'un comme de l'autre, et c'est la relation à l'être qui lui donne cette vision. Affirmer l'échec de *Sein und Zeit* sur le problème de la chair, c'est poser l'être-homme dans la perspective de la relation âme/corps, et c'est affirmer que *Sein und Zeit* ne s'occuperait que de l'esprit ou de la conscience. Encore une fois, l'esprit comme le corps sont tous deux objets de vision dans le champ d'une précompréhension d'être ; et on ne peut alléguer le fait que l'individu a un rapport privilégié à son corps puisqu'il le ressent, car l'individu a une relation tout aussi privilégiée à sa conscience dont il a un sentiment au moins aussi fort, et Heidegger évite à chaque fois l'un comme l'autre sentiment : il ne s'appuie jamais sur le sentiment de proximité du soi à telle « partie » de soi, ou sur le sentiment en général, et le sentiment de soi, qu'il ait lieu sur la base de la conscience ou du corps, ne vient jamais donner la mesure à la démarche de l'analytique existentielle. Heidegger regarde évoluer les manifestations concrètes d'un être dont l'être est la relation à l'être, et en chaque figure existentielle dirige le lecteur vers cet être proche de chaque comportement spécifique de l'être-homme, vers cet être dont tout *Sein und Zeit* veut amener à comprendre qu'il faudra, sur la base de la singularité des comportements qu'il provoque chez celui qui s'y rapporte, penser précisément la singularité.

Sein und Zeit n'a jamais voulu poser le problème de la chair, pas plus que celui de l'âme, mais celui du champ où l'un comme l'autre

peuvent venir concerner le regard de l'être-homme ; *Sein und Zeit* ne peut résoudre un problème qu'il ne pose ni ne contient. Une critique de l'absence de solution à la question de la chair dans *Sein und Zeit* est hors-sujet ou hors-champ, puisque ce n'est tout simplement pas le « sujet » de l'œuvre. Le *Dasein* n'est pas « l'homme », « le *Dasein* n'est rien d'humain »¹, et le but de Heidegger est justement d'envisager le domaine où l'homme se donne comme relation à l'être, par-delà toute distinction de l'âme et du corps dont les *Séminaires de Zollikon* confirment qu'elle ne peut tomber que dans le cadre de distinctions métaphysiques paralysant l'originarité du questionnement². Il est en toute rigueur impossible d'accuser *Sein und Zeit* de ne pas répondre à des attentes concernant les caractéristiques de l'homme biologique (nutrition, corps charnel, différence sexuelle...), alors que le projet heideggerien global dans *Sein und Zeit* est de dépasser toute anthropologie afin d'interroger non pas l'homme mais ce où l'homme et l'être s'ajointent pour produire l'existentialité et la résonance (*Stimmung*) du soi en soi-même. « L'être du *Dasein* ne doit pas être déduit d'une idée préalable de l'homme », y compris et surtout de l'homme comme âme et corps, ce qui revient à considérer l'homme dans la perspective de l'*animal rationale* : l'homme est d'abord une unité qui se déploie sous l'exposant non pas du corps, qui n'explique ni la possibilité ni la présence du spirituel, non plus d'une « âme » uniquement, concept trop rapide et n'attestant pas la prise en vue de la possibilité qui la fait émerger comme pensée, mais d'une précompréhension de l'être, d'un *Dasein*, comme possibilisation de tout rapport plein à soi comme conscience ou comme chair – la chair n'accédant à sa valeur propre pour moi que si elle dispose de l'espace nécessaire à sa pleine apparition et se donne ainsi au souci, car il n'y a pas chair propre si n'intervient la capacité donnée par le souci. Il n'y a d'échec de *Sein und Zeit* sur la question de la chair que pour une attente anthropologique ou métaphysique.

L'absence d'une théorie développée de la chair dans *Sein und Zeit* (qui ne pose ni n'a à poser le problème dont cette théorie serait la réponse) confirme que l'analytique existentielle possède en elle-même une absence de nécessité à puiser ailleurs qu'en soi-même et sa propre originarité les problématiques et les réponses

1. GA 9, p. 397 ; Q I et II, p. 214.

2. ZS, p. 104.

qu'elle donne. Si nous revenons, après ce détour, au constat plus nuancé de Sartre, le fait d'avoir évoqué en très peu d'espace le problème de la chair apparaît inhérent au déploiement de l'analytique du *Dasein*, et *Sein und Zeit* apparaît ainsi en soi-même comme devant se prolonger de soi-même et sur ce « socle ouvert » qu'est le *Dasein*, en des méditations qui prendront pour base l'homme comme précompréhension de l'être et inscriront le problème de la chair dans le déploiement de ce qu'ouvre en soi (à savoir le corps) ce qui n'est pas réductible à l'homme (à savoir le *Dasein*). Heidegger affirme en 1941 n'être toujours pas allé plus loin que *Sein und Zeit*¹ ; l'œuvre n'est que le témoignage d'une pensée s'attachant à ce qui donne à l'homme son site et son être-propre, le *Da-sein*, à partir duquel la méditation de l'essence de l'homme a trouvé un sol et dans le champ d'ouverture duquel la relation et l'attachement à quelque chose comme une chair peuvent être précisément manifestés. Le corps auquel je m'attache est ma chair, et pour pouvoir s'attacher à ce corps, il lui faut être manifesté, ce qui seul peut advenir par le *Lichtungsein* qu'est le *Dasein*². Nous parvenons ainsi à la conclusion que *Sein und Zeit* représente le noyau dont, loin de tout ratage de la question de la chair, Heidegger continuera de prolonger l'esprit général pour envisager le statut de la chair dans la vie humaine. Il n'y a donc dans *Sein und Zeit* rien de contradictoire à un déploiement d'une pensée de la chair, et, comme nous l'allons voir, c'est au contraire sur la base de cette œuvre et notamment de la spatialité du *Dasein* que se manifeste le rôle fondamental de la chair dans le contact avec l'étant et avec soi-même. La relation à la chair vient s'inscrire dans la spatialité du *Dasein*.

Quelle est la pensée heideggerienne de la chair, et sur la base de quel fond le soi entretient-il cette relation singulière avec *sa* chair ? Comment Heidegger parvient-il à retrouver, sur la base de la structure du soi comme *Dasein*, la possibilité pour une personne d'entretenir une pleine et vivante relation avec son propre corps, sa chair (*Leib*) ?

Le comportement fondamental de l'être-homme est d'être précisément com-portement, ce qui signifie avoir rapport au monde et s'inscrire soi-même dans l'espace qui ouvre la possibilité de ce

1. GA 42, p. 229.

2. Q III et IV, p. 468.

rapport. Tout rapport à quelque chose s'inscrit dans l'être-au-monde qui dessine l'espace d'apparition au sein duquel quelque chose peut venir me concerner. Aucun corps autre que le mien ne pourrait apparaître sans l'arrière-plan qui lui donne d'accéder à mon regard et qui donne à mon regard d'accéder à lui. Mais n'entre-tiens-je pas une relation immédiate avec mon propre corps dans la mesure où je le sens et le perçois d'une manière directe ? Heidegger fait valoir que cette notion de perception immédiate ne possède aucune signification puisque toute perception passe par la médiation de la *Seinsverständnis* : je ne peux concevoir mon corps comme ce qui me concerne si ce corps n'apparaît pas dans un premier temps pour donner à l'apparaître – dans le champ phénoménal ouvert par le *Dasein*, comme le mien, comme ma propre chair (*Leib*). « Le sentiment en tant que le fait de *se sentir* constitue précisément la manière dont nous sommes corporels »¹. Avant le percevoir, il y a le pouvoir-percevoir et son essence propre². Heidegger bouleverse les schémas traditionnels : il n'y a pas et ne peut y avoir de perception rigoureusement directe de la chair, car cette perception directe intervient sur la base de la rection d'une préalable ouverture. Mais est-ce à dire que ma propre chair n'est pas plus pour moi qu'un simple étant ? L'argumentation heideggerienne semble en effet s'effectuer ici comme si la relation à ma chair était la même que le rapport entretenu à l'endroit de n'importe quel corps du monde (*Körper*). Mais la position de Heidegger est plus subtile : il veut à la fois tenir compte du statut privilégié de mon propre corps au sein du champ d'apparition, et mettre en valeur le fait que ce statut privilégié n'est précisément accessible que par l'espace déployé par ce champ d'apparition ou *Dasein*. Heidegger accorde pour cela à la chair une essence proprement ek-statique : la chair co-participe de l'essence ek-statique du *Dasein* dont elle constitue le corrélat de spatialisation. La chair est elle aussi déjà à l'extérieur, au contact de la chose, et c'est bien comme chair que le *Dasein* se donne de percevoir les qualités d'un étant.

Heidegger utilise un exemple : si je vise telle gare où je ne suis pas, je me rapporte à elle sans la percevoir réellement et je ne me tiens pas devant elle corporellement (*körperhaft*) ; je suis installé chez moi devisant avec des amis, mais je n'en suis pas moins

1. GA 6.1, p. 99 ; N I, p. 95.

2. ZS, p. 189.

charnellement (*leibhaft*) auprès d'elle¹. Par conséquent, en visant telle gare où je ne suis pas, je me rapporte à elle comme si j'y étais ; je ne m'y tiens pas corporellement, mais je m'y porte charnellement. Ma chair est le corrélat de l'espace d'appréhension, et je ne puis me rapporter à une chose sans en quelque sorte y aller *avec ma chair*. « Est-ce que je m'étends dans ma chair jusqu'au Louvre ? Non, et c'est précisément pourquoi le Louvre est simplement l'objet d'une simple « *Vergegenwärtigung* », d'une remémoration (laquelle, du reste, inclut toujours la possibilité, mais non accomplie, de perception « *leibhaft* »). C'est donc bien le « *Leib* » qui caractérise la perception. Ce *Leib* est quelque chose comme la portée du corps humain (hier soir la lune était plus proche que le Louvre) »². Le *Dasein* se tient avec la chair auprès de tout étant visé pour que ce dernier soit précisément appréhendé par quelqu'un. C'est avec la chair que le *Dasein* peut se porter au plus près de l'étant, et la chair est conçue comme l'occasion d'appréhension transportée auprès de la chose par la spatialisation du *Dasein* qui veut se rapporter à cette chose. La chair est bien le corrélat spatial de l'être-spatialisant du *Dasein*³. *La chair ne se réduit pas à l'ici que « j' » occupe ontiquement, mais est adjointe à l'extension appréhensive du Dasein ekstatique*. « Je » ne suis pas ontiquement auprès de la gare, mais tout en me tenant corporellement (*körperhaft*) ici, c'est-à-dire là où il n'y a pas de gare, je peux être charnellement (*leibhaft*) auprès d'elle – ce qu'atteste le fait que je puis m'appréhender l'appréhendant alors que je demeure assis sur ma chaise⁴.

Ce qu'on appelle « le corps de l'homme » possède donc une double signification : ontique et ekstatique ; il est ici, certes, mais, et c'est le plus important, il peut être aussi là-bas, et ce non pas seulement en esprit ou en imagination, mais en état d'appréhension face à un étant. L'exemple du rêve peut ainsi représenter le cas limite où je puis être ouvert à un étant, le percevoir pleinement, tout en n'y étant pas *körperhaft* ou d'un point de vue ontique. Dans le rêve, je sens toute chose et toute situation comme si j'y étais bien

1. *Ibid.*, p. 109-110.

2. Q III et IV, p. 410.

3. Notons que, pour cette raison, un cadavre n'est plus que corps, et que pour cela il n'est plus corps, car plus rien ne le phénoménalise ni ne le meut comme corps.

4. ZS, p. 111.

qu'en n'y étant pas : la chair s'y trouve et le corps demeure immobile.

Nous voyons donc que, pour Heidegger, la chair est absolument irréductible au simple *Vorhanden* ou au simple corps inerte et purement local (*Körper*) dont s'occupe l'anatomiste¹. Heidegger donne une insigne dignité et une nouvelle dimension à la chair dans une interprétation très originale, dont on a pu souligner le caractère « révolutionnaire »². Le corrélat du *Dasein* est le corps vivant en tant qu'il se tient auprès de l'étant pour en rendre effective l'ouverture dans la sensation ; c'est aussi comme chair que le *Dasein* se déploie auprès de la chose pour la sentir. Le « corps de l'homme » n'est plus seulement cet organisme auquel est énigmatiquement associée une conscience de soi, mais il participe de la dimension ekstatique d'un *Dasein* qui, comme être-auprès-de, va auprès de l'objet de son souci non avec son corps ontiquement localisé (*Körper*), mais avec sa chair vivante (*Leib*) que la spatialisation se donne pour corollaire ; cette chair est précisément vivante au sens de l'ekstasité dont elle est corrélatrice, afin que l'occasion de perception d'un souci non immédiat soit possible. L'être-homme est bien le seul être qui peut prendre en souci ce qui ne lui est pas immédiat ; contrairement à l'animal qui craint quelque chose ou réagit à une situation uniquement lorsque la situation ou le quelque chose intervient immédiatement ou dans le champ de la compulsivité immédiate, l'être-homme peut prendre souci et pré-voir – dans le transport de la chair possibilisé par l'ekstasité du *Dasein* – ce qui n'est pas encore ou ne sera peut-être jamais sa situation présente. La réalité humaine n'est pas seulement *Körper*, mais également *Leib*, et la relation du corps à soi-même passe par la médiation de cette chair qui porte en elle-même une dimension simultanée de distance et de déplacement, bref rien qui ne soit seulement immédiateté sensorielle ou animalité, mais avant tout une possibilité de proximité ou plus exactement de « proximation ». L'animal, rivé au piquet de l'instant, a bien un corps mais n'a pas de chair, comme le rappelle ce célèbre passage de la *Lettre sur l'humanisme* : « la chair de l'homme est essentiellement autre qu'un organisme animal »³. La réalité humaine ne réagit pas sur le même

1. *Ibid.*, p. 110.

2. J. BENOIST, *Autour de Husserl*, p. 111.

3. GA 9, p. 324 ; Q III et IV, p. 80.

mode. Le soi a pour caractéristique de vivre dans le sens ou la demande de sens ; tout lui parvient déjà porté à l'expression : « même nos perceptions et états d'âme les plus modestes sont déjà exprimés, bien plus, interprétés de manière déterminée »¹. Il n'y a donc pas de priorité de l'intuition ou de la sensation par rapport à la parole ou à la formulation ; seul l'inverse est vrai : « Nous n'exprimons pas en mots ce que nous voyons, mais inversement, nous voyons ce qu'on dit de la chose »² ou ce que la chose dit.

La dernière façon dont on pourrait par conséquent déterminer pour Heidegger l'essence de la chair est celle qui la considérerait comme ce qu'il y a de plus proche, elle qui participe du domaine de spatialisation du *Dasein* ekstatique. Ainsi, à un interlocuteur lui affirmant que « *Der Leib ist das Nächste im Raum*, la chair est ce qu'il y a de plus proche dans l'espace », Heidegger répond « *er ist der Fernste*, elle est ce qu'il y a de plus lointain »³. Et en effet, comme corrélat du prendre-souci du lointain qu'est d'abord et avant tout le *Dasein* (dont l'être est l'être-au-dehors précompréhensif d'espace par lequel il peut faire retour vers tel ou tel ici), la chair participe de l'être-du-lointain ou du déploiement au lointain qu'est le *Dasein*. À vouloir tenir notre corps pour ce qu'il y a de plus proche, nous risquons de ne pas voir la spatialité qui l'infuse et de manquer la dimension d'extériorité et d'ouverture dont le *Dasein* spatialisant le rend capable. L'être-là-bas est la possibilité essentielle du corps propre de l'homme, par laquelle il se distingue de tout étant. On explique ainsi du même coup la relation privilégiée de l'homme à son propre corps, car loin de nous éloigner de ce corps qui est nôtre, l'ekstaticité de la chair nous le donne précisément comme notre corps propre puisque c'est elle qui ouvre l'avenir par lequel il nous est rendu possible de prendre souci de notre situation et des mouvements propres de notre corps. Sans le souci et la relation permanente à l'ouverture de l'avenir, que sentirais-je de mes maux ou de mes plaisirs, qu'en regarderais-je, serait-il possible ou nécessaire que j'y prenne garde ? Je ne sentirais rien à proprement parler puisque je ne prendrais pas en garde mon corps ni ses particularités passagères auxquelles seul un regard projeté sur l'avenir donne signification, c'est-à-dire apparition. Pour sentir son

1. GA 20, p. 75.

2. *Ibid.*

3. ZS, p. 109.

corps comme sien, il est nécessaire que ce corps m'apparaisse en sa dimension, et cette apparition n'advient que parce qu'il m'est possible de le prendre en souci en prenant en vue sa situation globale et ce qui risque de lui arriver. Ce n'est pas « l'esprit », concept impensé, qui permet un tel rapport, mais le fond de toute réalité humaine, le *Dasein* qui se donne une chair pour percevoir.

Le *Dasein*, en chacune de ses visées particulières, est, lui-même, in-carnation dans la chose visée puisque le *Dasein* déploie une chair précisément pour pouvoir rendre possible la plénitude de sa visée. Comme le *Dasein*, dont il est une dimension, le corps propre de l'homme se porte disponible et ouvert auprès de l'étant, et le soi a une inhérente dimension charnelle conjointe à son être-en-rapport : « Être corporel ne veut pas dire qu'une âme porterait comme en appendice une masse nommée corps, mais que le fait de se sentir implique le corps à l'avance inhérent à notre soi, si bien que par sa disponibilité à tel ou tel état [*Zuständlichkeit*], le corps est répandu dans tout nous-même. Nous n'« avons » pas un corps à la façon par exemple dont nous portons un canif dans notre poche ; le corps-charnel [*Leib*] n'est pas non plus un corps [*Körper*] qui ne ferait que nous accompagner et dont nous constaterions dans le même temps, expressément ou non, l'être-sous-la-main [*Vorhandenheit*]. Nous n'« avons » pas un corps, en revanche nous « sommes » corporels »¹. Le *Dasein* n'est pas un esprit désincarné qui regarderait son corps comme un pilote son navire, mais il est toujours déploiement d'une dimension charnelle par laquelle il peut percevoir le lointain comme si ce lointain était ici et donner à l'homme un *contact* avec les possibilités relationnelles ontiques passées et futures, contact qui permet à l'être-homme de ressentir son corps au plus haut point comme quelque chose de sien par l'intermédiaire de ce que le souci lui montre comme s'offrant ou s'opposant à sa propre perdurance dans la présence ontique. La chair ekstatique inscrite dans le comportement et le déploiement appréhensif du *Dasein* ouvre le corps à lui-même en permettant au soi de se déplacer en pensée dans l'étant visé et de se porter comme corps mais en *Dasein* auprès des différentes situations – ce par quoi adviennent les comportements originaux propres à l'ipsité humaine.

Heidegger insiste sur la dimension charnelle de la perception

1. GA 6.1, p. 99 ; N I, p. 95.

propre au *Dasein*, et sur la participation de la chair à la précompréhension d'être qui ouvre l'étant : « si vous étiez un pur esprit sans chair [si le *Dasein* ne pouvait se faire proche de l'étant au point de le goûter charnellement] ; vous ne pourriez pas voir la chandelle comme lumière luisante jaune »¹. La chair est, dans le *Dasein*, l'auxiliaire de la présentification : par elle, l'étant que donne la compréhension d'être est vécu non pas seulement dans sa présence en général, mais également dans ses détails de présence. Le *Dasein* possède cette dimension charnelle par laquelle l'ici-et-maintenant présent se détermine en sa spécifique luxuriance de présence afin que le soi prenne en retour possession de la spécificité de sa chair capable d'une telle ouverture d'appréhension, et qu'il accède ensuite, par la conscience du souci qu'il prend continuellement de lui-même, à la conscience plus originaire qu'il est précisément ce souci par lequel en son être il y va de son être, et parvienne ainsi à soi-même comme compréhension d'être ; la découverte de soi du soi comme compréhension d'être, et ce précisément avec le concours et à travers la pensée de la chair, peut alors engager le soi dans la quête de cet être s'attestant ainsi, par la dimension de l'expérience charnelle elle-même, comme cette origine propre. Le fait de posséder une chair ouvre donc pour le *Dasein* la possibilité de revenir à lui-même comme *Dasein* ; la chair a pour finalité de ramener le *Dasein* à lui-même et à son ouverture comme s'adjoignant une chair pour se rendre l'étant pleinement présent dans ses détails de présence – il s'apparaît alors aussi à lui-même comme celui pour qui l'étant est, pour qui la présence se donne dans ses propres détails et subtilités, et il se fait ainsi apparaître dans sa dimension ontologiquement précompréhensive.

La chair est irréductible au moi, elle est prise dans le déploiement du soi et n'a rien à faire avec la structure de l'*idem* ; elle est cette codétermination d'un déploiement du soi, faisant advenir l'originalité comportementale et physionomique du corps humain au point que cette dernière puisse et doive devenir l'occasion d'une question et, apparaissant comme permanent souci en regard de la mort, révèle du même coup le rapport du soi au non-étant. La chair collabore à l'ouverture de l'être-à-la-mort ; en elle, le *Dasein* se déploie et, par elle comme par les autres existentiels, la structure du *Dasein* est lisible. La dimension charnelle-ekstatique du *Dasein*, en nous

1. ZS, p. 141.

mettant en contact lointain mais charnel avec le possible, provoque l'intensité avec laquelle nous prenons conscience du risque de l'impossibilité de notre soi. L'ek-sistence est en elle-même charnelle, c'est-à-dire qu'elle est l'au-delà de la simple présence corporelle et que le corps lui-même transcende cette simple présence-là puisqu'il est ce par quoi le *Dasein* parachève son être-ouvert. La chair me porte au-delà du corps et, me donnant ce qui est présent, elle me porte en même temps dans l'ouverture de ce qui n'est pas présent. L'être-au-monde est à chaque fois charnel : « L'incarnation de la chair détermine tout être-au-monde de l'homme »¹, car « l'être-au-monde comme tel est une incarnation : il n'y a pas, contrairement à ce que Kant affirme, une affection sensible à laquelle s'ajouterait l'entendement avec un concept »². Bref, l'être-au-monde est bien immédiatement et à chaque fois charnel pour être plénitude du rapport³. Mais l'incarnation qui m'engage dans une telle plénitude de rapport m'ouvre ainsi à la totalité de l'étant et de ses situations, condition par laquelle je m'apparais comme celui qui, pour avoir capacité à prendre ainsi en vue tout l'étant et toute forme d'étant, plonge le regard ailleurs que dans cet étant, projette au-delà de lui. En me révélant moi-même dans mon ek-stase, la chair me révèle comme me tenant originellement et originairement par-delà moi-même : elle fait advenir à la pensée l'horizon par lequel elle-même peut être relation à l'étant qui n'est pas auprès de mon ici-maintenant. « Si la chair comme chair est à chaque fois ma chair, alors ce mode d'être est le mien, donc le s'incarner est codéterminé par mon être-homme au sens du séjour ekstatique au milieu de l'étant éclairé »⁴.

La dynamique ekstatique de la chair me fait parvenir à mon propre horizon ekstatique par lequel il m'est possible d'entretenir un rapport à l'étant venu en présence ; la source ekstatique de la chair se manifeste et le *Dasein* apparaît comme origine du mouvement par lequel la chair peut être souci de soi dans le contact avec l'étant. La chair atteint ainsi sa source qui n'est pas elle mais la déploie, le *Dasein*, et sa limite : ouvrant un rapport codéterminant à l'étant, elle se situe, comme le *Dasein* dont elle est le corrélat, dans

1. *Ibid.*, p. 122.

2. *Ibid.*, p. 248.

3. Cf. *ibid.*

4. ZS, p. 113.

l'horizon de l'être qui assigne sa limite au rapport avec le simple étant. La chair permet une relation plus détaillée et plus intense à l'étant, elle est l'incarnation propre au *Dasein*. Mais l'incarnation n'a de rapport qu'à l'étant, elle n'est concernée que par l'étant afin de le rendre suffisamment prégnant pour que la conscience revienne à soi et mesure sa finitude ; si bien qu'une fois atteint le rapport au tout de l'étant envisagé, ce n'est plus l'incarnation du *Dasein* qui intervient, mais le *Dasein* qui n'a plus besoin de cet auxiliaire pour faire parvenir à l'écoute du fond. Une fois la relation à l'étant, c'est-à-dire la chair, apparue comme telle et apparue comme mienne, nous ne nous situons plus dans le *Dasein* s'incarnant mais dans le *Dasein* comme compréhension d'être et, partant, comme source du s'incarner – car la précompréhension d'être, pour se donner l'étant, se donne une chair qui la déploie auprès de l'étant. L'être apparaît dans le cœur même de la chair, il apparaît comme le séjour propre auquel m'a conduit la chair en me révélant l'être-en-rapport et en produisant la synopsis de l'étant m'attestant comme regard passant outre l'étant ; et par conséquent, l'être apparaît comme ce qui n'a plus besoin de l'incarnation du *Dasein* pour se donner, mais seulement du *Dasein* comme précompréhension ontologique. Ainsi, « la limite du corps est la peau, [et] la limite du « *Leib* » est plus difficile à déterminer »¹ ; mais cette limite nous apparaît à présent, et la chair y conduit d'elle-même (la chair conduit à la limite de sa propre appréhension) en favorisant une ouverture qui la dépasse, la reprend, et dont elle est l'expression : « L'horizon de l'être, dans lequel je séjourne, est donc la limite du s'incarner »². Ma chair, comme constitution ekstatique, vit en elle-même le contact du retrait, elle est ouverture à l'être et me transmet, à travers son épreuve de l'étant, la teneur d'abîme de cet être ; quand je crains la mort pour mon *Dasein*, je crains aussi celle de ma chair que je me représente au même titre que mon *Dasein* – au déploiement duquel elle appartient – exposée au non-étant qui rend l'étant imprévisible. Dans le *Dasein*, cœur et corps sont tous deux un même accueil de l'étant et donc de l'être sur le fond duquel l'étant peut vaciller et révéler, par un soubresaut ou un sombrement, l'étendue nocturne en

1. Q III et IV, p. 410.

2. ZS, p. 113.

qui il se déploie et meut : « Ivresse du sang mêlé / De la détresse de mon cœur et de mon corps / Au monde entier »¹.

Ainsi, l'incarnation qu'est l'être-au-monde n'épuise en aucun cas cet être-au-monde, mais l'ouvre à l'horizon qui le dépasse, lui et toute forme d'incarnation, l'horizon d'abîme possibilisateur et inconnu désigné et attesté par la précompréhension d'être : « il appartient également à l'être-au-monde la compréhension de l'être, la compréhension de ce que je me tiens dans l'éclaircie de l'être² et la compréhension de comment l'être est déterminé dans la compréhension. Cette limitation est l'horizon de la compréhension : là ne se produit aucune incarnation »³. L'incarnation est l'auxiliaire du *Dasein* par lequel celui-ci, s'ouvrant la totalité du monde et parvenant à l'éclaircie où l'être apparaît dans le gouffre de sa gratuite et déroutante initiative, renvoie en dernier lieu dans son propre site et par-delà la dimension charnelle qu'il rend possible – à savoir dans l'être. Au bout de l'incarnation, c'est l'être qui se montre à partir duquel l'incarnation n'a plus de rôle phénoménalisant puisqu'elle apparaît elle-même dans le phénomène de son être-en-rapport possibilisé par cette relation précompréhensive à l'être qui caractérise le propre du *Dasein*. La chair se donne comme une dimension adjointe à la spatialité du *Dasein* : « Le *Dasein* n'est pas spatial parce qu'il est charnel, mais son incarnation n'est au contraire possible que parce que le *Dasein* est spatial au sens où il s'aménage un espace [*im Sinne von einräumend*] »⁴. Le *Dasein* déploie sa spatialité dans la chair, mais la chair ne vit elle-même que selon la guise de cette spatialisation qui la précède et conditionne sa présence. C'est le spatialiser qui décide de l'aménagement physiologique de notre chair : « Ce n'est pas parce que nous avons des yeux que nous pouvons voir, mais bien plutôt pouvons-nous avoir des yeux parce que nous sommes voyants d'après le fond même de notre nature. De même, nous ne pourrions pas être charnels comme nous le sommes si notre être-au-monde ne

1. REVERDY, *Les buveurs d'horizons*, in Ferraille ; *Main d'œuvre*, p. 339.

2. Compréhension aidée par la chair puisque se disant dans le déploiement qu'est la chair, comme nous venons de le voir ; mais compréhension en aucun cas réductible à cette chair qu'elle porte comme ce qui la conduit au-delà de toute détermination de déploiement autre que l'être en qui tout déploiement trouve son espace d'expansion.

3. ZS, p. 244.

4. *Ibid.*, p. 105.

consistait pas fondamentalement en un rapport toujours déjà percevant à ce qui nous correspond depuis l'ouvert de notre monde, ouvert en tant que quoi nous existons »¹. Le *Dasein* est le site de la chair dont l'être-en-rapport participe précisément de celui (plus originaire car conscient de sa relation à l'être) du *Dasein*. La chair est condition d'expression mais n'est pas le fond essentiel ; « [Le *Leib*] est la condition nécessaire mais non suffisante pour le rapport-à »².

Ainsi Heidegger souligne-t-il « le sens proprement ekstatique de la chair »³ et peut-il affirmer : « 1) le traitement des phénomènes de la chair n'est pas possible sans une élaboration suffisante des traits fondamentaux de l'être-au-monde existentiel ; 2) il n'y a pas encore de description suffisamment utilisable du phénomène de la chair, c'est-à-dire une description telle qu'elle soit vue depuis l'être-au-monde »⁴. La pensée heideggerienne de la chair renvoie donc explicitement à *Sein und Zeit*, cette dernière œuvre étant considérée non comme le dernier mot, mais bien comme le chemin à suivre pour comprendre le phénomène de la chair en fonction de la structure existentielle de l'être-soi qui est *Dasein* déployé par l'être. Loin de renoncer à *Sein und Zeit* ou de renier sa percée, Heidegger prolonge les aspects structurels fondamentaux de l'œuvre de 1927. Ce prolongement apparaît dans la notion de *Stimmung* que nous avons analysée dans notre première section⁵, mais également dans

1. *Ibid.*, p. 293-294.

2. *Ibid.*, p. 232.

3. *Ibid.*, p. 118.

4. *Ibid.*, p. 202.

5. Il y a bien compénétration entre nos états d'humeur et notre compréhension globale de l'étant. La première partie du cours sur Nietzsche insiste sur le *sens spirituel du sentir quelque chose*, c'est-à-dire sur le sens de la *Stimmung*, car le sentir ne peut s'empêcher de projeter une signification connexe sur l'étant, attestant l'agir conditionnant d'une précompréhension d'être. « À l'essence de cet être appartient le sentiment en tant que le se-sentir. C'est ce sentiment qui effectue à l'avance l'investissement implicatif du corps dans notre existence [*einbehaltender Einbezug des Leibes*]. Mais parce que le sentiment en tant que le se-sentir constitue à chaque fois de façon essentiellement identique le fait d'avoir un sentiment pour l'étant dans sa totalité, chaque disponibilité charnelle à tel ou tel état se ressent des oscillations propres à la manière dont nous avons ou non recours aux choses autour de nous, et aux hommes avec nous. Un embarras gastrique, entraînant de la mauvaise humeur, peut assombrir toutes choses. Ce qui semble indifférent d'ordinaire est soudain contrariant et dérangeant. Ce qui d'ordinaire se fait aisément, soudain est bloqué. La volonté peut sans doute intervenir et mater la mauvaise humeur, elle ne saurait

la fonction corporante dégagée par le *Nietzsche I* dans un passage qui résume tout ce que nous avons vu sur l'attachement du *Leib* au *Dasein*. Notre vivre, notre *leben* est un *leiben*, le fait de nous rendre plus vivantes les choses et leur sens par le rapport que nous entretenons continuellement avec l'être de l'étant, rapport qui est source de notre nécessité à donner un sens à nos états et à les faire apparaître dans leur morphologie concrète et propre. Par cette compréhension d'être, nous accédons à notre corps d'une manière beaucoup plus intense que tout étant vivant ne saurait le faire, une manière finalement totalement différente de celle dont est capable l'ordre simplement naturel : nous faisons corps avec notre corps, nous le « sommes » c'est-à-dire nous l'existons, car nous pouvons lui conférer le caractère de l'être et du sens et ainsi non seulement le sentir mais le ressentir, justement par l'intermédiaire de notre précompréhension de l'être et du sens. Nous sommes implication permanente dans notre propre corps par la compréhension d'être ; par l'élan de la compréhension d'être nous faisons corps d'autant plus fortement avec ce qui devient *notre* corps, ce que le simple vivant ne peut pas faire qui réagit son corps sans y penser, sans le vivre, sans l'exister. « Nous ne sommes pas d'abord vivants, ni n'avons en outre un appareil nommé corps, mais nous vivons du fait que nous « *leiben* » [que nous « incorporons », que nous « faisons-corps »]. Ce « corporer » est quelque chose d'essentiellement autre que le simple fait d'être pourvu d'un organisme. [...] Le corps est à l'avance mésinterprété comme purement physique ; maintes choses s'y viennent révéler. [...] Chaque sentiment est un faire-corps-avec-son-corps, un corporer, que dispose telle ou telle

immédiatement susciter ni créer une humeur contraire : car les états d'humeur ne peuvent être vaincus et changés que par d'autres états d'humeur. Ce qu'il y a d'essentiel à retenir ici, c'est que le sentiment n'est en rien ce qui se déroule à l'« intérieur », mais qu'il est ce genre fondamental de notre existence en vertu duquel et conformément auquel nous sommes toujours et déjà soulevés, emportés par-delà nous-mêmes dans l'étant qui, d'une façon ou d'une autre, nous concerne ou ne nous concerne pas dans sa totalité. Jamais l'état d'humeur, la tonalité affective [*Stimmung*] n'est le simple fait d'être disposé [*Gestimmt-sein*] dans une intériorité pour soi, mais il est tout d'abord un *se-laisser-prédisposer* [*ein sich-Be-stimmen und Stimmen-lassen*] d'une façon ou d'une autre à l'humeur [*Stimmung*], dans l'humeur. L'état d'humeur est précisément le genre fondamental selon lequel nous sommes extérieurement à nous-mêmes. Or c'est ainsi que nous sommes constamment et réellement » (GA 6.1, p. 99-100 ; N I, p. 95-96).

Stimmung [= entente de l'être de l'étant] »¹. La *Stimmung* est la façon dont nous sommes sensibles, et nous ne le sommes jamais seulement sensitivement : toute sensation est immédiatement et déjà interprétée en nous, sans que nous y puissions quoi que ce soit. Il n'y a pas de sensation qui n'acquière, au sein de la réalité humaine, une coloration spécifique, une dimension déterminée, qui ne se donne en une tonalité. La pulsion ou l'instinct se manifeste en nous de manière à ce qu'elle soit toujours colorée d'une ambiance ou d'un sens même imperceptible ; nos sensations sont toujours en même temps des états affectifs. Nous ne sommes jamais jetés dans des pulsions brutes, mais nous sommes toujours « jetés dans des tons »². La nature ne règne finalement effectivement sur l'homme que si elle lui *donne* précisément *le ton*, dans la profondeur du double sens de l'expression. La nature n'apparaît jamais comme ce qui domine l'homme sans ouvrir en même temps pour la pensée la possibilité de comprendre que la nature ne peut apparaître ainsi en donnant le ton de manière autoritaire que parce qu'existe simultanément la capacité d'appréhender la tonalité du ton : elle ne donne le ton qu'en donnant un ton, donc en révélant la capacité d'écoute et le pouvoir herméneutique du *Dasein*, c'est-à-dire la précompréhension d'être, donc l'ek-sistence, donc la transcendance et finalement l'appartenance du soi à un autre ordre que l'ordre naturel. « La nature en tant que telle règne seulement là où l'être est entendu »³. La nature ne montre donc une manière de supériorité que pour attester la nôtre réelle par rapport à son ordre. « La nature qui règne « donne le ton » à l'homme, c'est-à-dire lui donne chaque fois la manière originaire d'être accordé à un ton. Elle s'annonce ainsi plus originairement comme ce qui [en accordant à un ton] accorde à un autre ton »⁴.

Nous sommes donc désormais en mesure de conclure sur la délicate question de la pensée heideggerienne du corps. *Sein und Zeit* n'interroge pas d'abord le corps mais une dimension d'être, le *Dasein*, dont l'être est d'eksister et précisément pas sur le mode d'un simple *Vorhanden*, d'un corps intramondain (*Körper*). Le corps ne peut apparaître dans la réalité que comme *Leib*, comme

1. GA 6.1, p. 100 ; N I, p. 96.

2. GA 39, p. 89.

3. GA 34, p. 237-238.

4. *Ibid.*, p. 238.

corps charnel, donc comme résultat d'une relation à mon corps comme dégageant le sens d'une chair personnelle : le corps ne peut apparaître que lié à la dimension projective du *Dasein*, comme corrélat de sa spatialité, point d'ancrage ontique de sa spatialité ontologique ou existentielle. La structure du *Dasein*, ce dernier étant appelé par l'être, est projective et ek-sistante : le *Dasein* est cette ek-sistence qui se caractérise comme souci. Le souci déchoit dans la *Verfallenheit*, et, comme nous l'avons vu dans la première section, du cœur de la *Verfallenheit* retentit cette sourde basse de l'être-à-la-mort qui ouvre sur la précédence d'une nuit constitutrice. Au bout de la *Verfallenheit*, il y a la rencontre avec la nuit : « Tous ceux qui s'en allaient / Marchant dans ce désert / Et pour qui maintenant le ciel s'était ouvert / cherchaient encore le bout où finirait le monde / Le vent qui les poussait continuait sa ronde / Et la porte se refermait / Une porte noire / La nuit »¹. Nous savons désormais que c'est par l'expérience charnelle que l'étant nous est proche au point que nous pouvons nous donner à son échéance ; de fait, c'est également par la proximité à cet étant que nous pouvons en ressentir l'absence de fond et nous ressentir de l'impossibilité de toute chose, y compris de nous-mêmes. De même que la *Verfallenheit* ouvre sur l'être-à-la-mort, de même la pensée heideggerienne du corps ouvre sur la supériorité de l'ordre ontologique. Il y a plusieurs façons de vivre l'être-à-la-mort : 1°) comme possible impossibilité de l'étant, 2°) puis d'une personne, 3°) puis de soi-même comme moi, 4°) puis de soi-même comme soi (projet), 5°) enfin et au plus profond, la façon la plus propre de vivre l'être-à-la-mort est de le comprendre non seulement comme possibilité structurelle du projet (acquis au 4°), mais également comme intimité inaliénable du soi comme *Dasein* et de la mort elle-même comme ouverture de l'ordre ontologique, de le comprendre dans l'identité du soi et du rapport à la mort, première détermination authentique et claire de la notion de compréhension d'être. Or la théorie de la chair comme complément appréhensif de l'être-au-monde porte le soi au contact de l'étant et fait ressentir à la chair sa propre fragilité ; une figure de la mort s'ouvre dans la relation charnelle au monde, et par là un chemin vers la pensée de l'être. L'espace du *Dasein* s'incarne, pâtit de la supériorité de l'étant, puis de sa présence ou de son être, découvre la précarité ontique et le gouffre ontologique ; et l'ekstaticité charnelle

1. REVERDY, *Voyages sans fin*, in *Sources du vent ; Main d'œuvre*, p. 175.

du *Dasein* contribue ainsi à lui faire trouver l'être qui le détermine structurellement et ontologiquement en secret depuis le commencement. La théorie heideggerienne de la chair ouvre le soi au non-étant qui le constitue, la chair est signe vers l'autre de l'étant. La chair accompagne l'essence spacieuse de la pensée et demeure intégrée à ce fondamental *Durchgehen* que, bien loin d'obstruer, elle favorise, puisqu'elle participe de l'espace d'accueil ou (ce qui est la même chose) d'ubiquité qui est le propre de la pensée. La chair confirme la supériorité de l'ordre ontologique de l'ipséité. La chair se tient dans ce *Durchgehen* par lequel nous nous tenons au plus près du retrait de l'être spatialisant. Le corps est lui-même *repris* dans l'être et la présence de ses « fonctions » habituelles est commandée par cette *dimension ekstatique fondamentale* qui est, pour reprendre l'image plotinienne citée plus haut ¹, semblable à la mer en laquelle le filet (ici le corps de chair) est jeté et, imbibé de ce en quoi il baigne, s'imprègne de la totalité des guises contenues dans l'élément d'abîme. Heidegger écrit ainsi que « nous n'entendons pas parce que nous avons des oreilles. Nous avons des oreilles, nous pouvons être dotés d'oreilles corporelles, parce que nous entendons » ². Par toute sa physionomie, notre chair se porte

1. PLOTIN, *Ennéades*, IV, 3, 9.

2. GA 7, p. 220 (EC, p. 259) : « Les mortels entendent le tonnerre du ciel, le vent dans la forêt, le clapotis de la fontaine, les accords de la harpe, le grondement des moteurs, les bruits et rumeurs de la ville ; mais toutes ces choses, les mortels ne les entendent que, et dans la mesure où, de quelque manière, eux-mêmes en font déjà partie [dimension ekstatique du *Dasein*] et n'en font pas partie [dimension charnelle de la dimension ekstatique du *Dasein*] ». La chair accompagne le mouvement par lequel le *Dasein* se porte au-devant de l'étant comme n'étant pas lui-même cet étant tout en ayant une pré-entente. La pensée heideggerienne de la chair se tient bien à égale distance du matérialisme et du spiritualisme : il ne saurait y avoir matérialisme puisque la capacité d'audition, si elle convoque le corps, n'est pas située dans l'oreille qui n'est que l'auxiliaire de l'audition, et il ne saurait y avoir spiritualisme puisque la capacité d'audition appartient à la dimension ekstatique d'un *Dasein* qui transporte sa chair avec lui dans le projet qui le met face à l'étant. Reste que les tenants de l'explication physiologiques sont responsables de l'insatisfaction de la pensée qui cherche, de manière polémique et donc peut-être trop radicale, sur le plan spirituel abstrait un refuge pour la singularité de la capacité d'entendre. Ainsi, in GA 7, p. 219 (EC, p. 258) : « Les oreilles que connaissent l'anatomie et la physiologie ne produisent jamais, comme organes des sens, une audition, pas même lorsque nous restreignons celle-ci à n'être qu'une perception de bruits, de sons ou de notes musicales. Une telle perception ne peut être ni constatée anatomiquement, ni prouvée physiologiquement, ni, d'une façon générale, saisie biologiquement comme

au-devant de l'être¹. Eux-mêmes montrés capables d'accompagner la pensée dans son assumption de la prévenance amoureuse de la lumière, « nos os sont revêtus d'un nouveau corps amoureux »². La pensée heideggerienne en vient à une présence d'être propre au corps, ce dernier incarnant en sa configuration un canon ekstatique auquel le soi peut se con-former : « Son corps ! » écrit Rimbaud, est ainsi « Le dégagement rêvé »³. Renouer avec ce que contient la chair ouvre le soi à l'espace ontologique du *Durchgehen* et l'initie à son propre *Durchstehen* ou à sa propre in-stantialité dans l'infinie élasticité du *transcendens*.

c) Le sens ultime de la spatialité de la pensée et son ouverture à ce qui l'envoie à elle-même : en chemin vers la Parole.

Il y a au cœur et autour de l'étant quelque élément qui n'est pas de l'étant et qui donne d'être à cet étant. Nous-mêmes nous rapportons en notre fond à cet autre de l'étant inhérent à tout étant. Chaque étant est pénétré de vide infini, d'un vide qui l'entoure et d'un vide qui l'habite – Pascal parlerait d'infini de grandeur et d'infini de petitesse. C'est cela qui l'ouvre à l'espace et lui donne d'apparaître. Le fond de notre pensée est ce même élément qui traverse toute chose et qui permet ainsi de nous rapporter à l'étant. Un étant peut apparaître à notre pensée uniquement parce que nous sommes déjà d'une certaine manière auprès de lui, que notre pensée, qui est de l'espace, a déjà parcouru l'espace et est composée du même vide spatialisant, du même non-étant et de la même *Nichtung*, que tout étant. La pensée n'est pas une matière sur laquelle viendrait s'imprimer la marque (déformée) d'un objet extérieur, mais elle est un espace d'accueil, un espace laissé vide, qui possède ainsi

un processus se déroulant à l'intérieur de l'organisme, bien que la perception ne puisse être et vivre sans une chair. Ainsi donc, aussi longtemps que, considérant à la façon des sciences le fait d'entendre, nous partons des phénomènes acoustiques, tout est placé la tête en bas. Nous nous figurons à tort que l'action des organes corporels de l'ouïe constitue proprement l'audition. Et, dans l'entendre [...], nous ne pouvons plus voir qu'une transposition de cette audition proprement dite sur le plan spirituel ».

1. Cf. sur ce point les détails donnés dans notre première section, chap. III-IV.

2. RIMBAUD, *Being beauteous*, in *Illuminations* ; *Œuvres complètes*, p. 127.

3. RIMBAUD, *Génie*, in *Illuminations* ; *op. cit.*, p. 155.

la même consistance que l'être. C'est grâce à ce vide par lequel nous nous portons dans chaque chose en tant que chose, que cette chose peut nous apparaître. Quand nous regardons, pensons un objet, notre pensée traverse l'espace car elle est tissée de cet espace même. Elle est déjà au fond d'elle-même derrière l'objet, en anticipation, la spatialité étant ainsi identique à la temporalité. La clairière de la pensée est faite du même espace que l'espace situé derrière l'objet. C'est là la seule manière rigoureuse de comprendre que nous puissions nous rapporter à un étant comme tel, à un étant en son être : ce que nous voyions lors de notre lecture du *Kantbuch*, la projection qui se projette soi-même et se voit soi-même en face de soi, trouve ici son accomplissement, puisque c'est à présent le même élément qui explique la possibilité d'une telle transcendence. Nous entendons en permanence quelque chose qui provient de l'étant, une voix qui, à l'endroit de chaque étant, nous demande « qu'est-ce ? ». L'homme se tient dans la voix que lui prononce, à même le monde, une parole. Or, entendre une voix, c'est déjà se tenir à l'endroit où cette voix se profère. C'est être produit dans le même espace sonore, être composé de la même sonorité.

L'être nous donne de l'espace pour pouvoir penser. Et la pensée, c'est de l'être même, ce qui explique la transversalité innée et la virtuosité spatiale de cette pensée en qui nous nous tenons. La pensée et l'être sont un semblable élément. Heidegger reconduit la célèbre thèse d'Empédocle : « le semblable connaît le semblable », mais la traduit et la donne à entendre de façon neuve, comme nous l'avons vu plus haut : « ce qui se dit à nous ne devient perceptible que par notre réponse. Notre perception est en elle-même une réponse »¹ ; et Heidegger de citer l'introduction à la *Théorie des couleurs* de Goethe : « Si l'œil n'était pas parent du soleil, comment pourrions-nous voir la lumière ? Si la force de Dieu ne vivait pas elle-même en nous, comment serions-nous transportés par les choses divines ? »². Nous ne nous tournons vers un étant que parce que nous sommes faits de la même consistance que lui, et que notre pensée appartient au même éclaircissement, à la même ἀλήθεια. *La pensée, c'est de l'être*. Dire autre chose, c'est présupposer un dualisme. C'est parce que nous sommes réponse que nous pouvons percevoir, autrement dit parce que nous appartenons à un élément à

1. GA 10, p. 71 ; PR, p. 125.

2. In *ibid.*

qui nous sommes semblables pour pouvoir le percevoir et percevoir. Et cet élément, nous sommes immergés en lui qui nous précède, nous enveloppe et nous conditionne ; c'est pourquoi nous « ne » sommes « qu' » une réponse, car nous dépendons de la précédence et de la prépotence de son appel. Le soi est « celui que la Voix a convoqué à la tâche de montrer »¹. Le soi s'inscrit dans le déploiement d'un initial dialogue, qui lui est assigné et dessine la fonction de ses propres facultés selon l'ordre de la réponse. « Dire est ainsi originellement entendre, de même que pouvoir entendre est, en son sens pur et originel, redire (et non simplement répéter) ce qui a été entendu. C'est seulement parce que les organes corporels, la bouche et l'oreille, diffèrent dans leur aspect et sont situés à des endroits différents du corps, que nous séparons « dire » et « entendre » pour en faire deux facultés, sans voir leur unité originelle qui soutient pourtant préalablement la possibilité même de leur rapport réciproque »². La morphologie du corps, ainsi, est reprise dans le dialogue – régi par le structurant appel de l'être – du soi et de l'être. « Dire et entendre ont pour même origine essentielle le dialogue originel »³. Et le soi se situe dans le district insituable et ubiquitaire de *l'appel* qui le constitue comme un dire en le déployant réponse et qui le rend à lui-même au moment même où il le donne à l'être.

Cependant, l'âme demeure partout exposée à l'étant, elle se sent pâtre de lui, elle ne constitue pas l'étant comme tel, elle ne peut que s'ouvrir à lui qui la précède également. Comment penser dès lors et en ce contexte la supériorité de l'ordre ontologique de l'ipséité ?

L'âme n'est pas constitutive. Le soi est compréhension d'être ; il est, comme pensée, un peu d'être à l'état pur, mais il est jeté en cet être. Là où l'être laisse être en faisant être, le soi lui-même ne fait que laisser être et laisser être l'être même en son faire-être. C'est pourquoi non seulement le soi n'a rien de constituant, ce que nous savions depuis longtemps, et qui plus est, son inscription dans l'être même ne lui donne apparemment aucun pouvoir : il pâtit, il subit, il est jeté en son être, et ce n'est pas parce que cet être est l'être lui-même en tant qu'être et possède ainsi la dignité du prépotent

1. GA 4, p. 124 ; AH, p. 158.

2. *Ibid.* ; AH, p. 158-159.

3. *Ibid.* ; AH, p. 159.

dont le soi reçoit l'abîme, que le soi n'en est pas pour autant jeté en ce dernier. La proximité de la pensée avec tout étant, le fait que le soi soit en son ipséité auprès de tout étant, ne lui confère aucune véritable possession ontologique sur l'étant en son être. Le soi est ouvert ; il est, en son propre, ouverture à toute chose, mais il ne possède aucune authentique maîtrise. La maîtrise technique n'est pas une véritable maîtrise, parce qu'en elle l'homme demeure en un double danger, comme ne cesse de le rappeler Heidegger : en danger non seulement ontologique, puisque l'homme n'assume plus authentiquement son *Dasein* historial, mais également ontiquement, dans la mesure où la soi-disant « maîtrise » risque à tout moment de se retourner contre l'apprenti sorcier qui s'en proclame détenteur, comme le prouve le suprême exemple des divers périls atomiques. Sans cesse l'homme pâtit, et ce n'est pas cette ouverture illimitée, signe de la présence de l'immensité comme telle au cœur de et comme la pensée même, qui change cette donne originelle. Être auprès de l'étant, c'est lui être ouvert, mais ce n'est pas le constituer, et c'est en pâtir.

Nous nous trouvons ainsi face au problème suivant : le soi séjourne toujours déjà auprès de l'étant : il lui est donc proche ; mais cet étant persiste quand même pour le soi en l'énigme et l'immaîtrisabilité qui lui sont conférées par son être : il lui est donc lointain. Comment comprendre cette simultanéité dans le soi de la proximité à l'étant et de la complète étrangeté de ce dernier ? Nous avons déjà mentionné ce problème, mais en d'autres termes, au moment où nous analysions la spatialité de l'ipséité telle qu'elle est exposée par *Être et Temps*. Nous nous demandions alors comment Heidegger pouvait affirmer à quelques lignes d'intervalle¹ que l'é-loignement² consistait simultanément à éloigner un étant et à faire disparaître tout éloignement. Comme Heidegger le dit lui-même : « É-loigner veut dire faire disparaître le lointain, c'est-à-dire l'être-éloigné, de quelque chose – approcher. Le *Dasein* est essentiellement éloignant, c'est-à-dire qu'il laisse à chaque fois, comme l'étant qu'il est, de l'étant venir à l'encontre dans la proximité. L'é-loignement découvre l'éloignement »³ ; ainsi, l'éloignement à la fois éloigne *et*,

1. Cf. SuZ, p. 105.

2. C'est-à-dire cette notion d'*Ent-fernung*, que nous pouvons considérer comme une première formulation du laisser-être.

3. SuZ, p. 105.

comme nous le montre la dernière phrase, dé-loigne ou rapproche. Dans l'é-loignement, le soi est à *la fois* au loin et auprès de l'étant. Nous avons laissé ce problème en suspens. Mais, à présent que nous avons dégagé l'essence même du soi comme pensée *de* l'être, nous allons pouvoir comprendre que l'é-loignement est précisément le *Da* lui-même en son être, le *Da* comme *Durchstehen*. L'é-loignement à la fois laisse être l'étant et supprime sa distance ou son absence.

L'*Ent-fernung* rapproche tout étant par le fait même que nous avons relation à cet étant en tant qu'étant, c'est-à-dire en son « est » ; quand bien même cet étant demeure lointain, nous sommes rapport à lui, il s'inscrit donc au cœur de notre spatialité. Si je parle d'une planète lointaine, je m'y rapporte et m'y porte en pensée malgré sa distance ontique. L'é-loignement, comme nous l'avions vu alors, dépasse la différence de la distance et de la proximité. En tant que le *Da* permet le rapport à l'étant comme tel, tout étant demeure proche, même celui situé à la plus grande distance qu'il est possible d'imaginer. Il n'y a pas de différence possible entre deux points de l'espace si ces deux points n'appartiennent pas à un même espace. Pour qu'il y ait constat d'une différence, il faut bien qu'il y ait l'identité d'un même élément au sein duquel une relation entre deux choses peut être instaurée, et toute différence est une relation. *Affirmer la différence d'un point à un autre, c'est affirmer une proximité de nature.* Mais d'autre part, cette différence est tout de même maintenue et ne s'évanouit pas par la présence de l'élément d'unité qui, au contraire, la rend possible ; l'homme n'est pas un démiurge et ne constitue pas l'étant ; son ubiquité, si elle est réelle et entière, n'en demeure pas moins relative à un certain point de vue : elle est une ubiquité d'ouverture, une disponibilité à l'étant, propre à la structure de l'âme dont Aristote affirme, comme Heidegger aime le rappeler, qu'elle est « en quelque sorte tout étant », ou « table rase », autrement dit espace libre pour un accueil ; mais cette ubiquité n'est pas une ubiquité de constitution. Si l'homme peut se porter partout par la pensée qui est de l'être à l'état pur, il s'y porte comme précisément n'y étant pas. L'homme est partout en tant que n'y étant pas lui-même, et non en tant que possesseur de l'intégralité de l'être de l'étant. La médiation des appareils technologiques, des moyens de communication et autres, prouve bien que l'homme tente de réduire ou d'ap-procher ce avec quoi il reste en perpétuelle relation de séparation. *L'homme est*

auprès de l'étant comme n'y étant pas : il y a certes ici un paradoxe, mais ce dernier s'estompe à partir du moment où l'on pense en sa vérité l'essence du *Da*. Le *Da*, qui est de l'être à l'état pur, peut se porter partout où il y a de l'être, c'est-à-dire partout.

Mais sommes-nous déjà auprès de l'étant, présents derrière lui, ou bien sommes-nous ouverts, disponibles pour son paraître ? La constitution de notre être nous révèle empreints d'un élément, l'être, qui nous permet de nous placer auprès de tout étant, comme auprès de tout l'étant. Mais l'être n'est pas un élément comme les autres, lui qui n'est rien d'étant. Il est de l'espace, du vide, du non-étant ou né-ant. De notre compénétration avec lui nous ne possédons rien, nous n'en tirons aucune espèce de pouvoir magique, nous sommes dans le vide et, empreints de sa *Nichtung*, nous tombons pour ainsi dire vers le ciel. L'être ne nous procure rien, ne nous apporte rien au sens d'un quelque chose que nous posséderions et qui nous permettrait une quelconque maîtrise ultérieure, que cette dernière soit conceptuelle ou technique. Nous ne sommes pas reliés à l'étant comme le sont deux téléphones, autrement dit par un fil qui nous donnerait d'entendre quelque chose de ce qui est à distance ; nous ne sommes pas reliés à l'étant par des ondes ou autres courants transmetteurs concrets (Heidegger n'est certes pas le nostalgique théoricien d'une de ces physiques cosmiques des fluides ou du magnétisme qui fleurissaient au début du XIX^e siècle). Nous (ne) sommes reliés à l'étant par rien, par rien d'étant, par le rien. Nous sommes donc auprès de l'étant comme ne possédant rien, comme ne possédant que la nudité qui nous permet d'être exposés à l'étant et de donner lieu à une apparition. Et c'est cela qui explique que nous puissions être à la fois à proximité de l'étant et nous sentir loin de lui : en lui, auprès de qui nous sommes, nous ne possédons rien, nous ne disposons de rien ; nous ne disposons pas mais sommes exposés. Nous sommes intimement liés à un élément insaisissable, c'est cet élément, l'être, qui nous révèle l'étant, et qui nous révèle l'étant comme ce dont il est le principe même, le fond. Et l'étant baignant dans ce fond-sans-fond nous est donc aussi étranger qu'il nous est proche. En lui, c'est l'étrangeté qui nous est proche, c'est la proximité qui nous est étrange.

Le *Durchstehen* est bien un *stehen*, mais ce *stehen* ne se tient précisément en rien, il se tient dans le non-étant même, dans sa positivité qui nous apprend que le néant est le mystère du pur avènement, une éclosion dont la donation est tout autant immaîtrisable que le

néant qui constitue son arche. Nous sommes pétris d'un élément qui nous place auprès de l'étant, mais auprès de l'étant comme lui-même empreint de cet élément dont nous sommes constitués, le don pur, le laisser-être, tout aussi mystérieux en l'étant qu'en nous-mêmes.

C'est donc de cette manière que nous pouvons expliquer l'ambiguïté de l'é-loignement qui déloigne (ou rapproche) autant qu'il éloigne. Nous sommes jetés dans l'élément qui nous rend présent l'étant en son être, c'est-à-dire qui nous fait proches de l'étant *en son éloignement*. Notre constitution est d'être toujours déjà auprès de l'étant. Mais cette constitution n'étant pas nôtre, nous demeurons dans notre finitude. Être auprès de l'étant signifie être un *Da*, à la fois là-bas et ici, spatialité dont nous pâtissons. Nous sommes exposés à l'immensité d'un espace pathique, ce qui explique aisément que ce que cet espace laisse être, nous le subissons tout comme nous subissons cet espace. L'ouverture nous place toujours derrière et auprès de l'étant que nous apercevons, mais ce n'est pas pour cela que nous sommes constituants, car nous sommes bien plutôt constitués par le *Da* qui nous ouvre à ce surgissement auquel nous contribuons mais que nous ne saurions constituer. Nous sommes à la fois au proche et au lointain de l'étant, car nous sommes proches du lointain qu'est le mystère de sa présence ; nous sommes affectés par le laisser-être, et donc par ce qu'il laisse être. Ouverts, nous pâtissons de l'ouverture et de ce qu'elle ouvre.

Dans le laisser-être, nous éloignons l'étant afin qu'il fasse rencontre, et nous nous rapportons à lui en tant qu'il fait rencontre en son indépendance. C'est l'essence même du *Da*, de la spatialité du soi, de cet « un peu d'être à l'état pur », de l'é-loignement, dont nous pouvons comprendre à présent la double activité simultanée, déloignante et éloignante. Cette double activité, c'est l'ipséité elle-même, située toujours au-delà, et par là même – puisque tout franchissement d'une limite réclame et fait précisément ressortir sa limite – toujours en son ici et sa différence aux autres ici. C'est dans cette perspective que, à la fin de *Vom Wesen des Grundes*, dans un texte dont nous avons déjà fait mention et comprenons à présent toute la portée, Heidegger peut définir le *Selbst* comme être du lointain. Reconduisant cette double activité simultanée qui est la pensée même, et par là même la structure du soi, Heidegger écrit cette phrase lourde de sens : « c'est uniquement par ces lointains originels que l'homme se façonne dans sa transcendance envers l'étant en totalité, et que grandit dans l'homme la vraie proximité

des choses »¹. Le soi apparaît bien, comme pensée, dans cette simultanéité de la proximité et de la distance, qui est sa spatialité elle-même en tant qu'il est exposé à la démesure du lointain de l'être. La pensée est auprès de l'étant car, structurée d'être, elle peut penser l'être en qui est cet étant ; mais elle n'est pas l'étant et en est distante car l'être qui imprègne l'étant est un élément d'étrangeté dans l'espace duquel l'étant peut affirmer son individualité ontique et ainsi faire rencontre au soi. D'une même proximité à l'être, le soi vit donc dans la contiguïté et la distance de l'étant : l'étant est suffisamment proche pour être pensé, et suffisamment éloigné pour être l'étant qu'il est et venir opposer sa présence à l'ipséité. Dans le soi se produit un espace de jeu en qui l'étant vient faire rencontre à la pensée. Pris dans l'être et là de l'être, il vit dans la plus stricte intimité avec le lointain qui est le fond de tout étant. Le soi est l'é-loignement (*Entfernung*) lui-même, il est cet intervalle qu'il surmonte pour précisément y être.

Ainsi, toute perception, tout survenir, tout rêve même, nécessite que nous soyons déjà auprès des choses que nous appréhendons, et auprès de telle manière que par ces choses nous soyons concernés, c'est-à-dire regardés et donc placés à distance d'elles : c'est toute la dimension paradoxale de l'être-relationnel, à la fois proche et lointain, mais avant tout, tissé du même élément que ce avec quoi il est en relation. Il n'y a plus d'écart entre le sujet et l'objet, entre ce qui se présente et la représentation. Il n'y a pas à proprement parler de représentation, mais seulement une présentation², celle qui

1. GA 9, p. 175 ; Q I et II, p. 158.

2. Ceci peut être attesté par la possibilité d'une meilleure qualité de présentation de l'étant par la représentation ou la mémoire – fait qui, malgré sa non-systématicité, serait impossible si le soi ne possédait pas la structure du *Durchgehen* : « En nous rendant présent quelque chose, nous ne sommes pas non plus dans la mémoire au sens où nous chercherions en nous-mêmes des représentations de choses qui y seraient conservées ; nous ne nous dirigeons pas vers l'intérieur de nous-mêmes, mais à l'inverse : lorsque nous nous rendons présent l'étant, nous nous dirigeons à distance, au-dehors de nous vers lui, vers la tour, à l'extérieur, pour la mettre devant nous avec toutes ses propriétés, dans l'intégralité de son aspect. Il nous arrive même parfois de voir beaucoup plus nettement et plus complètement l'étant lorsque nous nous le rendons présent que lorsque nous l'avons immédiatement présent dans une perception. Nous avons soudain devant nous ce que nous ne « remarquons » pas du tout, comme on dit, dans la vision immédiate, sensible. Mais ce que nous avons là devant nous, ce ne sont pas des représentations, de petites images, des lambeaux d'images ni des traces mnésiques à l'intérieur de nous-mêmes, etc. ; ce sur quoi cet

se tient toujours déjà auprès de la chose qu'elle perçoit, celle dont l'essence est le *Durchstehen* qui rend possible tout *Durchgehen* : le soi est l'être d'un *Durch*, il se tient en une perpétuelle traversée. Cette présentation, qui n'est pas représentation, fait que nous n'avons pas affaire à des images des choses, comme le croient toutes les doctrines de la représentation qui vont de Descartes à Nietzsche inclus, mais aux choses elles-mêmes. « Lorsque nous pensons [par exemple] au pont, il appartient à l'être de cette pensée qu'en elle-même elle se tienne dans tout l'éloignement qui nous sépare de ce lieu. D'ici nous sommes auprès du pont là-bas, et non pas, par exemple, auprès du contenu d'une représentation logée dans notre conscience »¹. Certes, « quelque chose comme une représentation ou un aspect est bien encore là, mais non de telle sorte que par là l'étant lui-même, de lui-même, vienne à nous corporellement : c'est bien plutôt nous qui nous portons vers lui, sans pour autant abandonner la place que nous occupons factuellement »². L'âme est en elle-même espace libre pour un accueil ; elle ne saurait donc en rien constituer le domaine idiosyncrasique en qui les choses subiraient ce légendaire et présupposé indice de réfraction propre à la complexion subjective de chacun ; elle ne saurait en rien devenir le site où une sensation viendrait s'imprimer, car il n'y a dans l'ipséité aucune matière en quoi quelque chose comme une empreinte puisse avoir lieu ; l'ipséité est faite de rien, elle est faite du rien, de la pure disponibilité que lui confère le Λόγος comme *Seinlassen*. Pour que les étants viennent s'inscrire en tant que tels dans la *tabula rasa* de l'âme, il faut justement que cette âme soit totalement dépouillée, capable d'un complet dénuement. Afin de connaître quelque chose de l'être des objets, elle doit avoir toujours déjà abdiqué toute quelconque constitution personnelle, pour que l'être des étants arrive sans indice de réfraction sur la scène d'apparition – à la différence de l'animal, toujours préoccupé de sa sphère compulsionnelle et incapable du désintéressement que rend possible le complet détachement propre au *Seinlassen*.

Ce que Plotin nous aide remarquablement à comprendre :

avoir devant soi se dirige, et se dirige exclusivement au contraire demeure – c'est la tour elle-même, celle qui est. Se rendre présent [par la représentation] est donc en guise propre de se tenir par rapport à l'étant lui-même » (GA 34, p. 297-298).

1. GA 7, p. 159 ; EC, p. 187.

2. GA 34, p. 298.

« Lorsque nous percevons un objet quelconque par la vue, il est clair que nous le voyons toujours à distance et que nous nous appliquons à lui par la vision ; l'impression a lieu évidemment à l'endroit où est l'objet ; l'âme voit ce qui est en dehors d'elle ; il ne se produit pas d'empreinte en elle ; et elle ne voit pas parce qu'elle est modelée par l'objet, comme de la cire par un cachet. Car elle n'aurait pas à regarder dehors, si elle avait en elle la forme de l'objet qu'elle voit ; elle regarderait seulement l'empreinte qui est entrée en elle. De plus, l'âme assigne une distance à l'objet, et sait dire à quelle distance elle le voit ; comment verrait-elle, séparée d'elle et loin d'elle, un objet qui est en elle ? En outre, elle sait dire les dimensions de l'objet extérieur ; elle sait que tel objet, par exemple le ciel, est grand ; comment serait-ce possible, puisque l'empreinte, qui est en elle, ne peut être aussi grande que l'objet ? [...] On voit non pas ce qui est situé en l'âme qui voit, mais ce qui n'y est pas situé ; et c'est la condition de la vision »¹. C'est également Plotin, dont les puissantes intuitions nous aident tant à comprendre certains points de la pensée heideggerienne, qui affirme : « Comme il n'y a pas un point où l'on peut fixer ses propres limites, de manière à dire : « jusque-là, c'est moi », on renonce à se séparer de l'être, et l'on va à lui, sans d'ailleurs changer de place, mais en restant immobile là même et partout où est situé l'être [c'est-à-dire partout] »².

La structure même de l'esprit est donc cette pensée qui est de l'être, qui est composée d'être, qui est l'être étant là et permettant ainsi de fonder ce que nous cherchions depuis le début, le sens même de la spatialité du soi qui possède cette capacité d'être à la fois ici et là-bas. Le soi est *Durchstehen*, transcendence spatiale, instantialité dans la vérité ekstatique de l'être. Comme nous l'avons montré, si la pensée peut penser l'espace, c'est qu'elle est en elle-même spacieuse, imprégnée de l'être même qui lui donne d'être celle qu'elle est. Ainsi : *l'être donne, et la pensée est sa dot*. La pensée a le pouvoir d'écouter l'être, et ce *Hören* n'est possible que sur la base d'un avoir-toujours-déjà-été-accordé-à, c'est-à-dire d'un *Gehören*, qui est tout autant appartenance, selon la signification multiple de ce mot allemand. « Que l'être lui-même atteigne une pensée et comment il l'atteint dispose la pensée au bond par quoi

1. PLOTIN, *Ennéades*, IV, 6, 1.

2. *Ibid.*, VI, 5, 7.

elle bondit de l'être lui-même pour cor-respondre ainsi à l'être comme tel »¹.

Le *Gehören*, l'appartenance, c'est le λόγος ; ce *Gehören* ne s'accomplit que par l'obéissance propre à l'écoute attentive, par le *Gehorchen*, le νοεῖν qui prend en garde et qui fait ainsi que « l'être de l'homme demeure approprié [*ge-eignet*] à ce d'où nous sommes appelés »². En cette obéissance, la pensée réalise son essence comme *Gedanc*, comme Mémoire. Elle est alors reconnaissance : « *denken ist danken* », dit Heidegger. Par la pensée, le soi renonce à soi et laisse être non seulement l'étant en son être, mais également l'être comme tel par où tout vient à l'être, et fait ainsi mémoire de l'origine. Renoncement et reconnaissance sont une même chose ; en renonçant, le soi laisse être et entre dans le rendre-grâce : « Le renoncement [...] est : savoir rendre grâce. [...] Le renoncement est reconnaissance, et il est ainsi gratitude [*Dank*]. Le renoncement n'est pas un adieu déchirant, encore moins une perte »³. La joie du renoncement est celle de voir éclore le secret qui, depuis l'origine mais sans qu'on y prenne garde, laisse être toute chose ; « le renoncement se dit lui-même en tant que dire qui rend grâce entièrement au secret logé dans la parole [*Wort*] »⁴. Le soi, qui est pensée par la capacité d'écoute qui le fait mitoyen d'une essentielle Parole (le λόγος), doit ainsi obéissance à sa structure, c'est-à-dire à l'être même. Le νοεῖν prend sur soi de réaliser la pensée comme ce qu'elle est, Mémoire de l'être ; cette reconnaissance envers l'origine, c'est le soi lui-même en tant qu'il parvient véritablement à son être-soi, à son propre, et ce en ayant re-connaissance de soi-même et de son être : « Comme Mémoire ainsi comprise, le « *Gedanc* » est du même coup déjà ce que désigne le mot « reconnaissance » (*Dank*). Par la reconnaissance, l'âme commémore ce qu'elle a et ce qu'elle est. Dans cette commémoration, et par conséquent en tant que Mémoire, l'âme dans sa pensée se tourne vers Cela qui est son partage. Elle se pense comme obéissante, non pas au sens de la simple sujétion, mais obéissante par son audience recueillie. La reconnaissance originelle est de devoir reconnaissance de

1. GA 9, p. 368 : Q I et II, p. 27.

2. GA 13, p. 74 : Q III et IV, p. 182.

3. GA 12, p. 221 : AP, p. 219.

4. *Ibid.*

soi-même »¹. Le soi parvient à son propre en réalisant le mieux possible l'*ipse*, c'est-à-dire l'éloignement, et en se trouvant ainsi au plus près de l'être afin que l'être l'envoie au plus près de soi, comme *pensée de l'être* – dans tous les sens du génitif.

Comment le *voeĩv* possède-t-il cette faculté de passer ainsi du *Gehören* au *Gehorchen*, de l'appartenance à l'obéissance ? Nous avons vu que le *λέγειν* comme dire se fonde dans le *λέγειν* comme poser. Le dire est montrer, le *sagen* est *sagan*. Mais par la médiation du *voeĩv* qui accomplit le *λέγειν* en le manifestant comme tel en son laisser-être et en sauvegardant comme ce laisser-être, nous voyons qu'il est nécessaire pour cela que le *voeĩv* obéisse à l'être, obéisse au Λόγος, au laisser-être qui lui diffuse continûment un message afin qu'il puisse un jour se résoudre à prendre en garde ce laisser-être lui-même. De même, dans *Sein und Zeit*, la voix de la conscience, au sein de la *Selbstheit*, enjoint le *Dasein* à s'ouvrir résolument à sa propre ouverture – ce qui constitue pour ce dernier un devoir : c'est la structure même de son être-en-dette. Le soi entend une voix silencieuse qui le revendique afin de le rappeler à soi-même, au sens même de son être, afin de l'assigner à son origine. Une voix à la fois douce, parce que toujours déjà entendue et donc en un sens familière, et douloureuse en son impératif, une voix qui n'est rien de connu et qui pourtant ne s'adresse et ne parle qu'à nous, comme l'expriment ces vers de Claudel issus du premier manuscrit de son poème « *Paul, il nous faut partir pour un départ plus beau* » : « Voici l'heure brûlante et la nuit ennuyeuse ! / Voici le Pas, voici l'arrêt et le suspens. / Arrêté sur moi-même, il me faut donc (j'entends !) / Souffrir encore l'appel de la voix merveilleuse. / Est-ce toi encor, ne te tairas-tu point, voix ? / C'est assez ! Ne propose pas le choix suprême ! / Ô ancien danger que je porte en moi-même, / Tais-toi ! Parle, voix cruelle et douce à la fois »².

Le *voeĩv* ne peut se déployer que parce qu'en son être il a déjà été appelé. Le Λόγος se réalise en lui, mais pour que le *voeĩv* puisse se résoudre à sa prise en garde, il faut que le *voeĩv* soit précisément stimulé à endosser cette garde. C'est donc le fondement de ce que *Sein und Zeit* nomme « la voix de la conscience » – ce que Heidegger comprend plus tard, mais toujours selon le même geste spéculatif, dans les termes de Λόγος et de *voeĩv* – qu'il nous faut

1. WhD, p. 93 ; QP, p. 147.

2. In *Cinq grandes odes* ; *Œuvre poétique*, p. 1023.

dégager à présent : si le soi peut entendre un appel, si le soi ne s'accomplit que par l'obéissance à ce à quoi il appartient, c'est que l'être se manifeste fondamentalement comme une Parole qui revendique pour son écoute l'écoute attentive d'un soi. En quel sens le Λόγος, après avoir fondé le *sagen* comme *sagan*, est-il lui-même fondé sur ce que *Unterwegs zur Sprache* nomme la *Sage*, la parole silencieuse et toujours déjà entendue, la (toujours-déjà) *Dite* ? La mise en lumière de cette Parole qui *in-voque* son *répondant* constitue une étape fondamentale dans la compréhension de la vérité de l'être et de sa dispensation au soi, et s'inscrit directement dans cette tâche de clarification du déploiement de l'être comme essence de la réalité humaine que nous nous sommes proposé d'accomplir en cette seconde section. Notre première section progressait en rétrocedant du moi jusqu'au soi, du soi jusqu'au temps et du temps jusqu'à la nécessité de l'être comme constitution de l'ipséité ; notre seconde section tente de clarifier l'être de cette constitution, l'être même de l'être, la vérité de l'être dont le soi, qui est de l'être à l'état pur, nous est apparu être la présence même. Avec la mise en évidence de l'être comme *Dite*, comme Parole fondamentale originaire, comme Λόγος toujours déjà entendu par le λόγος et que le νοεῖν se doit d'écouter s'il veut assurer sa lieutenance et exister en son propre comme sauvegarde du laisser-être, la pensée continue de séjourner dans l'ἀλήθεια et de se laisser approfondir par ce que cette dernière lui dispense. Ce séjour va rendre possible une meilleure compréhension de l'appartenance de l'homme à l'être et de leur compénétration, ainsi que la libération de la pensée de l'*Ereignis* comme essence de l'être qui, dans l'être même, permet à l'être de faire advenir un soi comme sa présence¹. L'être comme *die Sage*, la Parole qui nous est toujours déjà prononcée, la « *Dite* » ou la « *Légende* », va ainsi nous conduire à un jeu de co-respondance, au sein de l'être, entre le soi et l'être, faisant de l'être un dialogue inépuisable dont le soi, dans les deux registres que sont l'art et la pensée de l'être, s'avère l'interlocuteur.

1. Le Λόγος, ou l'être comme Parole est en soi-même *adresse* de soi-même à un « qui » : le passage de la méditation heideggerienne sur le Λόγος à la pensée de l'*Ereignis* s'opère donc naturellement. *Ereignis* est la traduction allemande de l'agir co-respondant et dévoilant présent comme et au cœur du Λόγος. « 'Ο Λόγος désigne ce en quoi la présence des choses présentes s'adresse [*sich ereignet*] » (GA 7, p. 231-232 ; EC, p. 275).

3) LA PAROLE DE L'ÊTRE ET SON RÉPONDANT

« Laissez-moi voir et entendre toutes choses
avec la parole / Et saluer chacune par son nom
même avec la parole qui l'a fait. »

PAUL CLAUDEL, *Magnificat*, in *Cinq grandes odes*¹.

La structure du soi est la pensée ; elle est déposée, comme λόγος, sur le pouls même de l'être, et, comme νοεῖν, refuse de ne viser qu'à calculer l'usage possible de ce qui est dévoilé mais s'efforce de garder mémoire du dévoilement lui-même et de son retrait constitutif. La pensée est de l'être même à l'état pur, ce qui lui confère son incommensurable domaine de spatialisation. Bien loin que l'être soit posé par la pensée, c'est au contraire la pensée qui, originellement, est un événement de l'être, un prolongement et un achèvement de l'ἀλήθεια ; elle peut ainsi n'être déterminée qu'à partir de l'être : « L'être perdomine et en tant qu'il perdomine et apparaît, avec cette apparition pro-vient nécessairement aussi l'appréhension. Et pour que l'homme soit intéressé à l'événement de cette apparition et de cette appréhension, il faut assurément que l'homme lui-même soit, appartienne à l'être. *L'essence et la modalité de l'être-homme ne peuvent donc se déterminer qu'à partir de l'essence de l'être* »². Bien loin que la pensée ne constitue qu'un attribut de l'être-homme, ce n'est qu'à partir de la pensée, entendue comme événement de l'être, qu'il est possible de définir la structure du soi : « Ce n'est qu'en tant qu'il advient en questionnant que l'homme vient à lui-même et est un soi. L'ipséité de l'homme signifie ceci : l'être qui s'ouvre à lui, il a à le transformer en avènement, et à se constituer en celle-ci. L'ipséité ne veut pas dire qu'il soit en première ligne un « je » et un individu. Il l'est aussi peu qu'un nous et une communauté »³. Ce qui confère à l'homme une ipséité, ce n'est pas de constituer un « je » substantiel, ou d'être pris au sein d'une communauté de je substantiels – au sein d'un nous qui n'est qu'agrégat d'entités égoïdes –, mais d'être tourné vers l'être

1. *Œuvre poétique*, p. 261.

2. GA 40, p. 148 ; IM, p. 147.

3. *Ibid.*, p. 152 ; IM, p. 151.

qui est son origine et son élément propre. C'est par l'être que le soi est ce qu'il est, un être-soi ; c'est par l'être qu'il possède la marge de transcendance nécessaire pour prononcer la parole la plus mystérieuse de toutes : « je suis moi ». Dans ces trois mots et la possibilité de leur prononciation se cache l'élan qui projette l'esprit vers cet être à l'opacité duquel il se heurte afin de retomber sur lui-même – authentiquement comme soi conscient de ce procès qui le constitue, ou inauthentiquement comme moi limité aux contours d'un étant, le corps, à qui pourtant, même comme corps, il est impossible de fixer une limite puisqu'il ne cesse de se mouvoir, de faire appel à un monde ambiant, et ainsi de transgresser les limites au sein desquelles on voudrait le cantonner puis le réduire.

« La métaphysique ne pose pas la question vers la vérité de l'être même. C'est pourquoi elle ne demande jamais non plus de quelle manière l'essence de l'homme appartient à la vérité de l'être »¹. La réduction du soi au moi, de l'homme à l'étant, réduction qui se trouve figurée par la définition de l'homme comme *animal rationale*, c'est-à-dire comme un étant à qui on ajouterait de l'extérieur et comme une facultative vêtue le fait qu'il soit doué d'une *ratio*, trouve sa condition de possibilité dans la réduction préalable de l'être à l'étant : oubliant de questionner vers la vérité de l'être, vers l'être de l'être, et se limitant au domaine de l'étant en interrogeant l'être comme être *de l'étant*, la pensée détourne l'attention de son origine. N'interrogeant pas l'être en tant qu'être, comment la pensée onticomorphe pourrait-elle parvenir à fonder le moindre étant en son fond originaire, et *a fortiori* le soi qui constitue la présence même de cette origine au cœur de l'étant. Cette situation est d'autant plus alarmante dans le cas du soi puisqu'il est lui-même dépositaire de l'être même, et qu'en cherchant vers l'être de l'étant, en se réduisant à la pensée opératoire, il prodigue ce don de l'être sans en garder mémoire. Le soi répond à l'être, mais comme on dit d'un enfant insolent qu'il répond à ses parents : il parle et s'expose au danger, alors qu'il conviendrait de se taire et de se mettre en position d'écoute et d'obéissance envers celui à qui on doit son être et sans qui on ne posséderait même pas le privilège de se détourner.

« L'essence de l'homme se montre comme le rapport qui ouvre l'être à l'homme »². C'est tout le sens du concept d'existence dont

1. GA 9, p. 322 ; Q III et IV, p. 78.

2. GA 40, p. 179 ; IM, p. 175.

Heidegger fait l'essence du soi au § 9 de *Sein und Zeit*. Par là, l'essence de l'homme devient une détermination non métaphysique ; le soi est arraché à tout modèle seulement ontique. Plus essentiellement que sa préséance ontique dans l'ordre des étants, l'homme dispose aussi et d'abord d'une préséance ontologique qui seule rend possible ladite préséance ontique. L'étant qui prononce l'*ipse* est cet étant éminemment privilégié « dans l'ouverture duquel l'être s'annonce et se recouvre, s'accorde et se dérobe »¹, provoquant par cette révélation de la nuit la possibilité de ce repli sur soi. C'est ce rapport à l'être qui fait de cet étant non strictement ontique un soi, qui lui accorde d'être un *ipse* et non pas seulement un *idem*, c'est lui, et non point de quelconques attributs prétendument « humains » qui viendraient s'ajouter à sa nature (une nature d'ores et déjà déterminée comme un étant), qui constitue l'être de l'homme. Rappelons cet important passage : « Pour penser l'homme comme être humain et non comme être vivant, il nous faut avant tout faire attention à ceci, que l'homme est cet être qui est en tant qu'il montre vers ce qui est – et qu'ainsi l'étant comme tel apparaît. [...] L'homme est cet être qui est pour autant qu'il montre vers l'être, et qui par conséquent ne peut lui-même être que pour autant que son rapport à l'étant est de toute façon déjà »². L'homme, c'est l'être qui dans l'être montre l'être ; il est l'être se montrant, montrant son retrait.

Mais comment est-il possible d'être, comme le soi, à la fois pris en un élément et capable de se tourner vers lui ? Le fait que le soi puisse se tourner vers l'être préjuge-t-il d'une possibilité pour le soi de se détacher de l'être ? C'est une question que nous avons déjà rencontrée et à laquelle nous avons trouvé une solution dans l'analyse du *transcendens* qui, par l'élasticité de sa spatialité, laissait à la pensée la possibilité de rétrocéder tout en se tenant en lui. À présent que nous avons atteint, dans l'investigation de l'origine, le niveau d'une compréhension plus adéquate, il devient possible d'approfondir cette solution.

La présence rémanente de ce problème même, que nous ne cessons de rencontrer, fait apparaître la nécessité pour l'être qui fait naître un soi en son sein, d'être constitué par une structure d'appel, autrement dit de se constituer comme Parole. Comment advient-il

1. GA 9, p. 373 : Q I et II, p. 33.

2. WhD, p. 95-96 ; QP, p. 151.

que nous puissions nous tourner vers ce par quoi nous sommes toujours préalablement saisis ? Comment une telle marge est-elle possible au sein d'un même élément ? Pour répondre à ces questions, il faut citer et penser cette phrase capitale de Heidegger : « Comme nous autres les hommes, pour être ceux que nous sommes, restons engagés dans l'essence du langage, et de ce fait ne pouvons jamais sortir de lui afin de l'embrasser du regard depuis quelque autre lieu, nous n'apercevons l'essence du langage que dans la mesure où nous sommes regardés, pris en vue par elle, étant remis en propre en elle »¹.

Nous sommes donc pris dans l'être lui-même, nous lui appartenons, et ne pouvons nous échapper hors de son règne ; le seul moyen possible pour nous de nous rapporter à lui provient donc de ce que lui-même, dont nous savons désormais qu'il requiert un soi pour se manifester comme tel, se tourne vers nous. La seule façon dont nous pouvons comprendre à présent la présence de la précompréhension ontologique est de saisir l'être comme celui qui nous *appelle* et nous *regarde*, celui qui accorde que nous ayons une ouïe et un regard, bref que nous soyons une pensée. L'être n'est pas le pur « irrationnel » dont on ne peut rien dire ; s'installer en cette idée est une présupposition visant la facilité. L'être-clos du mystère de l'être, cet être-clos ouvert et destiné au soi, a un sens, il dit quelque chose, la venue en présence de l'« irrationnel » n'est pas de l'ordre de l'« irrationnel » ou plus exactement de l'insensé. Dire qu'il n'a pas de sens, c'est mesurer le mystère à l'aune de la rationalité afin de ne pas quitter la terre du sujet et des lumières ontiques, et de ne pas entrer dans la consistance de l'énigme². Le fait que l'énigme *se dise*, atteste l'agir d'un sens qui peut être et demeurer inconnu, mais (et malgré la sempiternelle jachère pleine de bonne conscience en laquelle on laisse ce problème) dont l'existence ne peut plus être déclarée inconnue. Nous sommes dans l'être comme en une parole qui nous surplombe et à laquelle nous ne tendons l'oreille que parce qu'elle nous a déjà et depuis toujours appelés et donné les moyens

1. GA 12, p. 254 ; AP, p. 254-255.

2. GA 39, p. 235 : « Qui se contente de renvoyer l'énigme à l'« irrationnel » en la prétendant insaisissable, non seulement ne la résout pas, mais ne la comprend même pas comme énigme. Il peut se faire qu'avec une telle mise à l'écart on donne l'impression de ne pas vouloir toucher au secret, et donc d'avoir du respect à son égard. En réalité ce n'est que de l'indifférence, qui profane le secret, le ramène au rang des devinettes et le livre à l'arbitraire de l'opinion du tout-venant ».

de l'entendre ; nous ne pouvons entendre que parce que notre écoute est déjà tendue pour un accueil, déjà ouverte pour un advenir. « La parole est toujours déjà en avance sur nous ; nous ne faisons jamais que parler à sa suite »¹. Alors, si l'énigme *se dit*, si sa structure d'échange dévoile la rection d'une parole, il y a sens (même caché et le demeurant). C'est parce que « être » nous *dit* toujours quelque chose (dans tous les sens de l'expression), que nous-mêmes sommes ceux qui parlons. La parole que nous prononçons témoigne du recul dans lequel nous vivons vis-à-vis de l'étant dont nos mots cernent les contours de présence ; la parole dont est capable l'être-soi en général est l'attestation de l'exposition à l'étant en son être et de l'être-livré du soi à l'être². La temporalité originnaire qui constitue la structure du soi comme être-ouvert à l'être en tant qu'être, s'ouvre d'elle-même sur la possibilité en laquelle se déploie la réalité humaine, à savoir la possibilité de la parole : « Ce n'est que là où la temporalité se temporalise qu'advient la parole, et ce n'est que là où la parole advient que la temporalité se temporalise »³. La parole, plus que son attestation, est l'origine même de l'ek-sistence transcendante propre à l'ipséité ; en parlant, le soi s'atteste livré à l'être comme Parole à laquelle il répond par sa structure de parlant. La question qui demande si l'homme possède la parole, s'il en est « le maître et le possesseur », ou si, au contraire, la parole « possède l'homme » trouve ainsi sa solution la plus naturelle⁴. D'une part, l'homme est pris dans sa propre capacité de parler qu'il n'a pas choisie ; d'autre part, la capacité de parole est elle-même une réponse à l'envoi d'une Parole originelle, celle de l'être par laquelle le soi, touché par la présence nue que les choses ne cessent de prononcer, répond, c'est-à-dire se tourne vers les étants pour nommer d'un mot la présence de leur être-présent. Prendre en garde le phénomène de la parole dont est capable le soi, c'est constater le tournant par lequel l'être lui-même apparaît comme recteur de la structure présentifiante du soi, « car l'être apparaît de lui-même comme prenant le pouvoir par le fait que le déploiement du monde advient dans la parole »⁵. Nous sommes dans l'être comme dans

1. GA 12, p. 168-169 ; AP, p. 163.

2. GA 38, p. 169.

3. *Ibid.*, p. 170.

4. GA 85, p. 3, p. 159.

5. GA 38, p. 170.

une parole, et dans la parole comme dans l'être : *si l'être nous permet de nous retourner vers lui, ce n'est pas parce que nous pouvons sortir de lui, mais parce que cette marge est déjà comprise en sa vérité même : cette marge est corrélatrice de l'appel*. De même, nous ne pouvons savoir que nous parlons et mettre à distance le langage lui-même que parce que ce langage lui-même nous donne de le voir et nous regarde. Il n'y a plus de différence entre regard et écoute, tout est remis entre les mains d'une unique Parole se situant par-delà toute distinction de la vision et de l'audition, puisqu'elle fait résonner le silence et découvre par là même l'espace à la vision.

Il n'est possible à l'homme de voir que parce que la parole de l'être a déjà résonné à son oreille afin d'attirer son attention sur l'étant. L'être s'adresse au soi, toute l'ipséité est donc saisie, et les diverses distinctions entre le voir et l'entendre n'ont plus lieu d'être opérées lorsqu'il s'agit de mettre en valeur l'essence de la pensée. Cette essence est unitaire : il n'est possible de tourner notre regard vers l'étant (voir) que parce que sa présence brute nous a toujours déjà interpellés et convoqués (entendre) ; et il n'est possible de tendre l'oreille pour entendre la Parole de l'être prononcée dans le sans-fond de la présence de chaque étant, que parce que nous avons toujours déjà vu l'espace nocturne en quoi l'étant installe ses contours et désigne la vacuité du lieu où il étale son être-présent. C'est la raison pour laquelle savoir regarder, c'est entrer dans le silence d'opulence (c'est-à-dire non ontique) de la Parole de l'être : « Regarder signifie : entrer dans le tacite »¹. L'unité de l'entendre et du voir dans le sombre éclair de la Parole silencieuse de l'être, est l'essence même de la pensée, essence dont Heidegger aimait remarquer la parfaite illustration chez Mozart. Ce dernier décrit en effet, au sein d'une lettre que Heidegger cite dans *Der Satz vom Grund*, le processus génial par lequel certaines œuvres lui viennent à l'esprit : « Les idées qui me plaisent, je les garde en tête et sans doute je les fredonne à part moi, à en croire du moins les autres personnes. Lorsque j'ai tout cela bien en tête, le reste vient vite, une chose après l'autre, je vois où tel fragment pourrait être utilisé pour faire une composition du tout, suivant les règles du contrepoint, les timbres des divers instruments, etc. Mon âme alors s'échauffe, du moins quand je ne suis pas dérangé ; l'idée grandit, je la développe, tout devient de plus en plus clair, et le morceau est long, de sorte que

1. GA 12, p. 41 ; AP, p. 48.

je puis ensuite, d'un seul regard, le voir en esprit comme un beau tableau ou une jolie personne ; je veux dire qu'en imagination je n'entends nullement les parties les unes après les autres dans l'ordre où elles devront se suivre, je les entends toutes ensemble à la fois »¹. Heidegger commente ainsi : « Entendre, c'est voir. « Voir » le tout « d'un seul regard » et « entendre ainsi tout à la fois » sont un seul et même acte »². Le génie de Mozart laisse voir ce qui est présent dans la pensée de tout homme et constitue l'essence même de la pensée : l'indifférenciation entre l'entente et la vision³ : « L'unité inapparente de cette saisie par le regard et par l'ouïe détermine l'essence de la pensée, laquelle nous a été confiée, à nous autres hommes, les êtres pensants »⁴.

La simultanité d'écoute dont la vision de Mozart était capable nous révèle que ce dernier « a été l'un de ceux qui ont le mieux entendu parmi tous ceux qui entendent »⁵. Ce qui signifie que Mozart était capable de l'attitude limite selon laquelle une capacité d'écoute hors du commun parvenait à se donner la simultanéité d'un jaillissement, d'être par conséquent le réceptacle sans résistance et pleinement transparent de la venue en présence comme telle. Mozart avait cette capacité de laisser venir à lui, dans la simultanéité sans réserve d'un complet accueil, la totalité de ce qui se destinait à lui ; il est donc un exemple pour l'ipséité humaine, dont la tâche est l'*Entschlossenheit* pour le *Seinlassen*. Dans l'ipséité de Mozart, la donation exprimait comme elle voulait la fluidité qu'elle se choisissait et Mozart répondait en transcrivant en œuvre ce que la Parole lui dictait ainsi, en effaçant son individualité devant ce qui lui était donné, afin de transmettre le donné. Il était lui-même en quelque sorte un instrument de musique, ce que Heidegger exprime en citant Angelus Silesius⁶ : « « Un cœur calme en son fond, calme devant Dieu comme celui-ci le veut, / Dieu le touche volontiers, car ce cœur est Son luth ». Ces vers sont intitulés Le luth de Dieu. C'est Mozart »⁷. Et à travers cet exemple, Heidegger propose à notre choix la possibilité que Mozart a révélée : Heidegger ne vise pas,

1. Cf. GA 10, p. 99 ; PR, p. 158-159.

2. GA 10, p. 100 ; PR, p. 159.

3. GA 7, p. 222 ; EC, p. 263 : « avoir-entendu et avoir-vu sont identiques ».

4. GA 10, p. 100 ; PR, p. 159.

5. *Ibid.*

6. ANGELUS SILESIUS, *Le Pèlerin chérubinique*, V, 366.

7. GA 10, p. 100 ; PR, p. 159.

bien sûr, à faire envier son inaccessible génie, mais veut montrer la possibilité de l'assomption de l'essence propre de la pensée comme accueil de la totalité en son jaillissement premier, et ce sans que l'étonnement devant ce jaillissement tombe dans l'oubli. Ainsi Mozart n'oubliait-il pas (la présente lettre en témoigne) de relater la façon dont cette grâce de venue en présence s'exprimait en lui, et tout homme peut lui aussi rendre grâce (*Ge-danken*) pour la gratuité du jaillissement auquel il peut également assister pour peu qu'il le veuille.

« L'homme est cet étant qui entend l'être et existe sur le fond de cette entente de l'être »¹. Par conséquent, l'être prononce une parole à l'oreille du soi, et c'est en l'entendant que le soi peut tourner le regard vers la présence. L'être se pro-nonce lui-même en son propre cœur, et sa pro-nonciation fait émerger l'écoute d'une ipséité.

Le raisonnement le plus profond est le suivant qui nous fait parvenir de l'être à sa vérité comme Parole à partir de la possibilité de l'émergence en lui d'un soi. L'être étant le lieu où nous nous tenons, nous-mêmes étant entièrement constitués d'être, il ne subsiste apparemment aucune place pour une marge et un point de vue extérieur depuis lesquels il serait possible de se rapporter à lui : si nous sommes rapport à l'être, ce ne peut être qu'au sein de l'être. L'être n'étant rien d'extérieur, le seul moyen que nous ayons de nous tenir face à lui provient donc nécessairement de lui. C'est pourquoi l'être est pensé comme Parole, puisque *seul son appel peut expliquer qu'en lui nous soyons à lui*. Dans l'être, un être-à n'est possible que parce que l'être produit et va chercher le soi afin que ce dernier se tourne vers lui. Si nous sommes toujours préalablement saisis par ce vers quoi nous nous projetons, c'est précisément parce que ce vers quoi nous nous projetons nous appelle. Si nous pouvons rencontrer l'être, c'est parce que lui-même vient à notre rencontre. Il nous cherche et nous appelle. Comme Parole, l'être peut être à la fois le prépotent dont nul ne peut contester la domination, et la pensée prendre du champ dans l'être même pour se rapporter à lui. De cela provient également que le voεïν puisse avoir en soi cet inaliénable désir de prise en charge et de sauvegarde, un désir qui souvent s'égare mais demeure indestructible malgré toutes les errances : le voεïν est appelé à cette prise en charge par le Λόγος lui-même.

1. GA 34, p. 79 ; EV, p. 100.

Nous avons ainsi dans l'essence de l'homme un λέγειν qui, comme laisser-êtré-étendu-devant, prolonge la vérité de l'être, l'ἀλήθεια ; ce λέγειν provient d'un Λόγος qui est dans l'être, et même qui est l'être, et qui lui donne d'être ce qu'il est ; le λόγος de l'homme appartient au Λόγος ; et si un νοεῖν possède cette fonction de prendre en garde ce que le Λόγος accorde, c'est précisément parce que, situé dans le Λόγος qui s'avère ainsi Parole, le νοεῖν est appelé par lui à cette prise en garde afin que le laisser-êtré soit laissé être.

L'être est en lui-même Parole : sans cesse il nous revendique, nous fait entendre la voix de son silence – *Gewissen* qui précède tout *Bewusstsein* et le rend possible – afin que, placés face à la question « qu'est-ce ? », exigeante mélodie qui se détache des basses harmoniques de ce silence, nous soyons nous-mêmes poussés à dévoiler et contribuions ainsi à l'économie du dévoilement universel, afin que nous soyons les montrant ou les *Weiser*. Quand la voix de l'être se fait entendre, quand le brouillard du mystère ouvre des millions d'yeux interrogateurs, les étants, le soi est requis pour une réponse et un regard : « Quand le brouillard ouvrit les yeux, il vit que tout le regardait »¹. Le silence qu'est la Parole comme espace de résonance donne voix au soi ; notre parole provient de la réticence de la Parole : « C'est l'être lui-même qui est réticence à se dire, et c'est bien là, et là seulement, ce qui, foncièrement, rend possible le silence ; là est l'origine du calme de la paix. C'est dans le domaine d'un tel calme qu'advient, chaque fois, [la possibilité] de notre parole »². Le soi est plongé au cœur du monde comme au cœur d'une permanente question et d'une permanente significativité : « vivant dans un monde ambiant, tout signifie pour moi toujours et partout, tout est mondain, « ça mondanise » [*es weltet*] »³.

Nous nous tenons toujours dans la Parole de l'être. Elle est notre site, et ce malgré le caractère ambigu de sa diffusion à notre pensée, car l'être comme parole « *est la redite la plus fréquente tout en étant réticence* »⁴. Cette ambiguïté dit en vérité la singularité de la donation de la Parole que nous entendons sans cesse comme l'espace de résonance, par conséquent silencieux et vibrant à la fois,

1. M. DE CHAZAL, *Sens magique*, CCCCXXIV, Lachenal et Ritter.

2. GA 51, p. 77 ; CF, p. 103.

3. GA 56-57, p. 72.

4. GA 51, p. 64 ; CF, p. 88.

de toute sonorité. Mais un problème précédent resurgit indépendamment : comment, pris au sein de cette Parole, pouvons-nous également nous rapporter à elle en tant que telle¹ ? Nous sommes pris dans la Parole et nous nous rapportons cependant à elle. Il paraît ainsi de nouveau impossible de trouver place pour une *marge* grâce à laquelle nous puissions nous mettre à distance et nous rapporter à la Parole en elle-même. Pourtant la Parole nous apparaît comme telle, sinon nous n'en parlerions pas. Quelle structure propre au déploiement de la Parole permet un tel phénomène ?

La Parole *nous* parle, elle possède donc en elle-même une instance de rapport ; en outre et de fait, par l'insistance de la Parole à déterminer la façon dont chaque chose nous parle afin que nous l'envisagions et en devisions pour la manifester, chaque étant nous parle en son être et nous livre simultanément le silence de son avènement. Nous nous rapportons à la fois à l'étant et à la Parole, puisque nous avons relation à l'étant comme tel ou sur le fond de l'espace de silence sur lequel il impose ces contours. C'est pourquoi Heidegger caractérise l'ipséité comme ce qui est à la fois dans la Parole pour pouvoir regarder l'étant, et ce qui est écoute de la parole pour pouvoir être ce rapport à la Parole qui donne lui-même accès à l'étant et à soi-même comme ayant accès à l'étant par la Parole. « L'ipséité [est] le s'appartenir-et-être-à-l'écoute-de-soi [*Sich-gehören im*] dans l'Essence-déploiement [*Wesen*]. Et l'Essence-déploiement ? Le rapport à l'étant en tant que tel »². Dans une instance telle que la Parole, il n'y a pas de différence entre le fait de lui appartenir et le fait de pouvoir l'écouter, entre la proximité de l'appartenance et la distance de l'écoute. Nous sommes dans la Parole³ et cependant l'entendons comme telle et prenons du champ

1. GA 12, p. 180 ; AP, p. 174-175 : « 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, nous nous laissons dire en elle son déploiement ».

2. GA 85, p. 85.

3. GA 39, p. 23 : « Nous tenions la parole pour un instrument d'expression et de communication que nous posséderions pour ainsi dire comme une auto un klaxon. Ce n'est pas nous qui possédons la parole, c'est la Parole qui nous possède ». Nous ne pouvons parler qu'en répondant à l'appréhension antéprédicative de ce silence de l'être que l'être tourne vers nous afin que, répondant au mystère en le remplissant d'un mot à l'endroit de l'étant donné, nous continuions le dévoilement et le portions à son achèvement.

pour la faire paraître devant nous. Mais le problème est à présent posé de telle sorte qu'il disparaît de lui-même et qu'il n'y a plus ici aucune difficulté, comme il pouvait y en avoir dans le cas de l'être auquel nous constatons pouvoir nous rapporter, mais dont nous ignorions la teneur de parole : nous sommes dans la Parole et avons relation à sa vérité comme telle car l'essence même d'une parole est précisément d'être entendue et par conséquent de produire une écoute. Pas de parole sans répondant. La nécessité de la présence du soi dans l'être est par conséquent désormais fortement établie : si l'être est parole, il faut alors une écoute à cette parole, et l'être est ainsi en lui-même co-répondance, *Ent-sprechung* dit Heidegger dans *Unterwegs zur Sprache*, ou dialogue, *Gespräch*, comme il le disait déjà dans le cours sur Hölderlin de 1934-1935. *Parole et être sont identiques, ils sont le même déploiement*. « [La Parole] possède ce caractère de l'être, à savoir qu'elle ouvre et apporte à l'homme »¹. La Parole c'est la même éclosion que l'être, mais le mot « Parole » comporte en lui-même la nécessité d'un quelqu'un à qui parler ; le mot « Parole », en lieu et place du mot « être », n'élimine pas l'être mais dit l'être comme adresse. Et ce déploiement requiert la corrélation de l'être-homme. La Parole « être », toujours déjà *dite* à la précompréhension d'être, est ce dont le fond se *fiance* avec l'ipséité humaine². Le propre de la Parole est de « se déployer en tant que cette adresse »³. La vérité de l'être qui inscrit un soi en sa structure propre est nécessairement la *Sprache*, la Parole ; et l'essence de cette Parole, la *Wesen der Sprache*, est nécessairement et par définition la parole de l'essence, *die Sprache des Wesens*⁴.

Plus aucune distance entre le soi et l'être dès lors que l'être est saisi comme *Sprache*, puisque toute parole produit en même temps l'écoute qui la constitue comme parole. L'être qui dit son nom doit être pensé comme le geste de déploiement d'une Parole, et comme une Dite toujours déjà entendue par le soi et déterminant sa structure de compréhension d'être : « c'est d'abord la Dite qui fait grâce de ce que nous nommons du petit mot « est » »⁵. Parole et écoute, le

1. *Ibid.*, p. 66.

2. GA 12, p. 169 ; AP, p. 164.

3. *Ibid.*, p. 169-170 ; AP, p. 165.

4. *Ibid.*, p. 174 ; AP, p. 169.

5. *Ibid.*, p. 203 ; AP, p. 202.

parler et le répondre, le *sprechen* et l'*ent-sprechen*¹, sont gouvernés en une mutuelle appartenance, l'essence de toute parole étant réalisée par l'écoute qui lui est nécessairement associée. La liaison fondamentale de l'être et du soi est l'être qui se manifeste désormais comme la Parole qui possède en elle-même son répondant. *Das Wesen der Sprache : Die Sprache des Wesens*. « Pouvoir-parler et pouvoir-entendre coexistent dès l'origine »². Ce qu'est le langage doit être cherché dans le déploiement du langage. Dans le parlant, la parole se déploie ; en lui, elle est là ; le parlant est son là. Plus aucune différence pensable entre la parole et son être-là, puisqu'*il est inhérent à toute parole de posséder en son être son répondant*, son « être-répondable », sa re-sponsabilité, c'est-à-dire un être-là. C'est donc la Parole qui découvre le lien fondamental du *Sein* et du *Dasein*. C'est au sein de l'être comme parole que l'être et le soi sont pensés dans leur co-appartenance. Le langage ne peut cependant être défini comme simple médiateur entre le soi et l'être, car il n'y a entre eux aucun rapport de type dialectique ; il est bien plutôt la façon dont l'un et l'autre s'entre-adviennent. Le rapport du soi et de l'être est alors pensé comme une assignation de l'être comme parole à laquelle l'homme répond au sein d'une transcendantale co-responsance (*Ent-sprechung*).

Dire, c'est montrer (*sagen/sagan*), c'est poser, au sens de laisser être posé devant ; la chose est ce qui est laissé être étendu devant ; toute *chose* est le corrélat d'une structure *apophantique* – structure que la langue italienne porte encore implicitement en soi, comme en atteste la proximité phonétique et étymologique des termes *cosa*, la chose, et *così*, le mot « ainsi » en toute sa valeur apophantique de monstration. Dire, c'est laisser paraître une chose en tant que telle ou telle, la montrer, et la laisser reposer en son éclat. La φάσις est Λόγος. Le dire est ce qui laisse être présent le présent comme tel, et le tient rassemblé et préservé en sa présence. C'est cette puissance apophantique du mot que le poète, qui a « la vocation au mot »³, expérimente comme nécessité logée à l'origine de son ipséité la plus propre : « Le poète a éprouvé que seul le mot fait apparaître et ainsi venir en présence une chose, en tant que la chose qu'elle est »⁴.

1. À la fois « naître de la parole » et « être le vis-à-vis de la parole », comme l'exprime la richesse de sens de la particule *ent*.

2. GA 4, p. 39 ; AH, p. 49.

3. GA 12, p. 159 ; AP, p. 153.

4. *Ibid.*, p. 158 ; AP, p. 152.

Tout dire, et de manière éminente le dire poétique qui assume cet état de soi, désabrite, en nommant, ce qui sans cela n'est nullement un néant, mais qui, sans cela effectivement, n'apparaîtrait pas en son *als* : le « est » en qui tout étant acquiert son épanouissement. La *φάσις* reconduit la *φύσις*. Le fait pour l'homme de parler, fait venir à la présence, dévoile, accompagne et accomplit (même si c'est en la voilant) l'efflorescence ontologique primordiale. « Notre être advient comme dialogue dans la mesure où, parlant en étant interpellés, nous amenons l'étant en tant que tel à la parole, nous ouvrons l'étant en ce qu'il est »¹. Ainsi, le parler comme conséquence de la généralité du *λέγειν* appartient à l'*ἀλήθεια* et se tient en elle. Non pas que le dévoilement soit produit par le dire, mais le dire lui-même reçoit son essence, comme *λέγειν*, de la structure générale du *Λόγος*, c'est-à-dire du *Λόγος* qui lui-même reçoit son être de l'*ἀλήθεια*. Le dire reçoit son mode d'être du dévoilement, est régi par lui et est con-voqué à se laisser régir par lui en nommant.

Si le dire est effectivement une modalité du dévoilement initial, cela doit nous apprendre quelque chose de plus sur la structure même de ce dévoilement et de l'*ἀλήθεια* : si le dire est modalité de dévoilement, c'est qu'il se trouve déjà ancré dans l'*ἀλήθεια* comme en sa vérité et que l'*ἀλήθεια* déposée dans le dire de l'homme se révèle être précisément, par ce qu'elle produit, un soi. Elle est une parole qui cherche l'homme et requiert son essence pour parler. L'*ἀλήθεια* en sa *φύσις* a besoin de l'essence de l'homme. L'homme n'est pas créateur de la langue, c'est donc qu'il en est le gardien, et que l'ipséité est ainsi en elle-même le lieu-tenant de la Parole. Heidegger disait déjà que l'homme était lieu-tenant du « rien » ou du non-étant ; mais comme le rien n'est pas rien dans la mesure où nous nous tournons vers lui et qu'il nous accable d'abord de son étrangeté, comme le rien peut se faire entendre, comme l'homme s'y rapporte comme à quelque chose qui n'est aucun étant, le silence du rien est déjà pour l'homme une parole, la vibration musicale d'un silence qui est en vérité l'arche d'une entrée en présence à laquelle il arrive, pour la pensée effectivement pensive, de s'accentuer jusqu'à l'inouï. Ce n'est pas parce que la parole ne dit apparemment rien, qu'elle ne dit pas et qu'elle n'est pas parole. Le silence peut être éloquent et c'est en une tonitruante *Stimmung*, comme nous le savons, qu'il se destine dans le *Gewissen*. Il y a des

1. GA 39, p. 70.

silences tonitruants, comme en témoigne le jeune Pascal, effrayé par le silence des espaces infinis, et il n'est certes pas le seul à avoir entendu parler ce qui est vécu, selon le degré de *Gelassenheit* auquel on parvient, comme le caractère assaillant d'une « bouche d'ombre » ou la moelleuse mélodie du « creux néant musicien ».

Le seul fait pour le soi d'être à l'écoute (du silence) révèle la présence d'une parole, qui ne dit certes rien à celui qui n'a l'habitude d'entendre que des bavardages ou des bruits – notre habitude du bruit nous faisant apparaître démunis face à l'initial bruissement –, mais qui *dit*. Par-delà le bavardage quotidien, la parole que nous prononçons résonne, pour qui sait entendre, de l'écho de cette Parole d'abîme à laquelle elle répond. La nuit appelle nos gorges à la nomination afin que celles-ci prononcent *le mot* qui circonscrit l'étant sur le fond de l'espace de son déploiement singulier. En nous enfonçant dans le silence d'où les étants sont proférés et dont ils font ressortir la profération, nous entendons la voix de la nuit de l'être et accédons à une Parole fondamentale dont la clarté est différente de celle que la quotidienneté habitue à écouter puis à considérer comme la seule possible : « Tout meurt, tout rit dans la gorge qui jase... [...] Viens plus bas, parle bas... *Le noir n'est pas si noir...* »¹. La Parole d'abîme de l'être est l'horizon de notre parole et de notre regard. L'écoute n'est pas une attitude passive, elle n'est pas une simple captation sensorielle d'un élément sonore, mais, ce qui est bien différent, l'action de prêter l'oreille, ou mieux, d'avoir toujours déjà prêté cette oreille. Notre être-en-écoute atteste la pré-venance de quelque parole. Sans cesse nous prêtons l'oreille, nous devançons, en une attitude de pure réceptivité, ce qui vient à notre rencontre, sinon nous ne comprendrions pas, nous n'entendrions pas ce qui se donne à notre écoute. « Ce que nous entendons ne se limite jamais à ce que reçoit notre oreille en tant qu'elle est un organe sensible en quelque sorte séparé. Plus précisément : quand nous entendons, il n'y a pas seulement quelque chose qui vient s'ajouter à ce que l'oreille accueille : mais ce que l'oreille perçoit et la manière dont elle le perçoit se trouvent déjà qualifiés et déterminés par ce que nous entendons, alors même que nous n'entendrions rien de plus que la mésange, le rouge-gorge ou l'alouette. Notre organe de l'ouïe est sans doute une condition à certains égards nécessaire du fait que nous entendons, mais il n'en

1. VALÉRY, *La Jeune Parque*, Œuvres I, p. 109.

est jamais la condition suffisante, il n'est jamais le présentateur et le donneur de ce qui proprement doit être perçu »¹. Ainsi, « il est bien vrai que nous entendons une fugue de Bach avec les oreilles ; seulement, si la chose entendue n'était ici rien de plus que ce qui, comme onde sonore, vient frapper le tympan, nous ne pourrions jamais entendre une fugue de Bach. C'est nous qui entendons, et non l'oreille. Nous entendons sans doute au moyen des oreilles, mais non avec les oreilles, si « avec » veut dire ici que c'est l'oreille, en tant qu'organe sensible, qui nous fait atteindre la chose entendue. Si donc l'oreille humaine perd sa vigueur, c'est-à-dire devient sourde, il peut arriver, comme le montre le cas de Beethoven, qu'un homme continue tout de même à entendre, voire même qu'il entende plus de choses et des choses plus grandes qu'auparavant »².

Heidegger insiste sur le statut non organique de la perception, et sur la modalité de son être-un. Suivant la démarche platonicienne mise en œuvre dans le *Théétète*, il souligne ainsi : « Dans l'hypothèse où l'œil procéderait au percevoir (au voir), et de même pour les autres sens, la situation deviendrait en fait étrangement inquiétante : personne ne pourrait voir *et* écouter *et* flairer ensemble. Il ne serait pas possible à l'homme de voir et d'écouter quelque chose en même temps, de percevoir les deux choses en même temps. Toute l'humanité serait, eu égard à ses perceptions et à ce qu'elle peut percevoir, morcelée et décomposée en elle-même. L'essence de l'homme serait totalement impossible. On voit donc qu'il ne peut pas en être ainsi »³. Sur le problème de la structure de « l'âme », Heidegger nous reconduit ainsi à la nécessité de ce qu'Aristote reconnaîtra dans le *De anima* comme *sens commun* en quoi les autres sens acquièrent leur unité et leur possible simultanéité, sans quoi l'intégrité du soi serait théoriquement remise en cause quand il est pourtant manifeste que le soi est *un* ; mais, si Heidegger s'appuie comme Aristote sur cet héritage platonicien⁴, il cherche surtout par là à éveiller la conscience de son auditeur à la nécessité de questionner le fond de cette existence d'une faculté commune d'entente et de vision. Si la perception perçoit par l'intermédiaire du

1. GA 10, p. 70-71 ; PR, p. 124-125.

2. *Ibid.*, p. 70 ; PR, p. 124.

3. GA 34, p. 171 ; EV, p. 196.

4. *Le principe de raison* (GA 10, p. 70-71 ; PR, p. 124-125) confirme cette appropriation heideggerienne.

corps mais non dans le corps, si le corps lui-même est repris dans l'acte ekstatique par lequel le *Dasein* se porte initialement au-devant de l'étant et se constitue ainsi de lui-même perceptibilité¹, alors cette perception qui n'est pas dans le corps n'est pas non plus en elle-même mais appartient à l'être-ouvert structurel du soi². Le soi ne perçoit que parce qu'un « domaine de perceptibilité » non organique lui est préalablement ouvert. Nous percevons non pas dans nos organes, mais dans ce domaine d'ouverture à quoi notre être-ouvert est ouvert. « Mais qu'est-ce que cela signifie ? Au minimum ceci : nous voyons la couleur *sur* la reliure du livre, nous entendons le son, le bruit venir *de* la porte qu'on claque, nous sentons l'odeur que répand la cantine *dans* le couloir ou *dans* la salle de cours. Le livre, la porte, la salle de cours : ce sur quoi ou ce dans quoi nous percevons le perçu (couleur, son, odeur), tout cela fait soi-même partie de la sphère du donné qui nous entoure et dont nous pouvons dire par exemple qu'il se trouve dans un seul et même espace. Mais cet espace lui aussi, comme l'espace entier de ce bâtiment, ne se donne à nous comme une unité que dans la mesure où il s'est ouvert à nous dans *un même* domaine de perception »³. Le soi se tient à l'avance au-devant de soi-même et en dehors de soi-même, tout en restant dans ce qui lui est hautement proche tout en le dépassant, à savoir « un domaine unitaire de perception [qui] se tient d'avance à la disposition de ce qui est chaque fois perçu dans sa diversité »⁴. Le soi est ainsi souligné indistinctement comme 1°) ce qui nous ouvre à

1. C'est la thèse des *Séminaires de Zollikon*.

2. GA 34, p. 173-174 : « On a supposé que chaque organe avait uniquement affaire, chaque fois, à son perçu propre à l'endroit du corps qui était le sien. Cette supposition a conduit à l'éclatement de l'être-homme. Or, l'homme n'en *existe* pas moins et à vrai dire comment ? Qu'en est-il de ce qui est perçu par différents organes des sens ? L'œil s'acquitte-t-il de cette tâche chaque fois pour soi, l'oreille s'en acquitte-t-elle chaque fois pour soi ? Non, au contraire : dans la perception, l'œil, l'oreille, le nez ne sont pas du tout là pour nous quand nous l'accomplissons vraiment sans aucune prévention, c'est-à-dire quand nous nous absorbons entièrement en elle. [...] Nous ne voyons pas la couleur dans l'œil et n'entendons pas les sons dans l'oreille, mais – où donc ? Serait-ce dans le cerveau ? Ou même quelque part à l'intérieur, dans une âme qui s'agiterait dans le corps comme une sorte de lutin sans cesse en train de galoper d'un organe des sens à un autre ? Nous ne percevons la couleur et le son etc. en aucun cas « à l'intérieur », ni dans le corps ni dans l'âme, mais « à l'extérieur » ».

3. *Ibid.*, p. 174 ; EV, p. 200.

4. *Ibid.*, p. 175 ; EV, p. 201.

nos perceptions (intérieures donc) 2°) par la proximité nécessaire avec une pure extériorité ; le soi est manifesté dans la profondeur de son être-ouvert, dans sa structure de pur accueil : il n'y a plus de différence entre le soi et le domaine de perceptibilité, et « l'âme » apparaît comme ce qui n'est en soi que pour se voir constituée par une instance autre qu'elle-même *et pourtant la constituant intégralement*. Ce domaine d'accueil est autant ce qui nous dépasse que ce que nous sommes, et par conséquent nous ne pouvons être dit identiques à ce qui nous dépasse tout en ne pouvant pas non plus affirmer ne pas être fondamentalement nous-mêmes dans cet espace. Toute frontière entre le lieu du soi et le lieu du monde, cette frontière qu'entretenaient les distinctions entre la perception et son objet, s'effondre. Regardant penser la puissance platonicienne, Heidegger la fait sienne en affirmant : « ce domaine *un* où peut être perçu ce qui est perçu, et qui est toujours déjà à notre disposition, Platon dit qu'on peut si l'on veut le nommer « âme » »¹.

Est-ce à dire que Heidegger – habituellement si prudent, si minutieux dans l'emploi de ses concepts et refusant tout legs lexical de la tradition à cause des pensées dérivées qui ont sédimenté autour de tel concept aujourd'hui galvaudé – reprendrait abruptement la pensée platonicienne sans en infléchir la portée ? Évidemment non, puisque Heidegger choisit la richesse et la profondeur du terrain platonicien précisément pour souligner, à la source de la considération platonicienne elle-même, le champ de déploiement de sa réalité et de son sens. La considération platonicienne, profondément pensée, ouvre une possibilité de compréhension de l'essence complexe de la pensée. « L'« âme » est ce qui tient devant soi ce domaine *un* de perceptibilité en unité avec ce domaine lui-même »². Elle est donc ce qui se tient ouvert à l'advenue, c'est-à-dire à l'autre d'elle-même, et cette ouverture, qui la place totalement à l'extérieur d'elle-même, c'est fondamentalement et éminemment elle-même. Elle a un devant-soi qui est en unité avec elle et constitue son unité à elle sans être lui-même réductible à une quelconque confiscation par une éventuelle intériorité primordiale ; s'il y a intériorité, elle provient après la perception qui advient par l'être-ouvert, elle dépend donc de la préalable *Erschlossenheit*. La totalité des facultés sensorielles est elle-même reprise dans la teneur

1. *Ibid.*

2. *Ibid.*

insigne de cet être-relationnel qui constitue l'espace au sein duquel la fonction transversale de la sensation peut se mouvoir. Si l'âme n'était pas un *état de tension* – immobile dans sa mobilité, c'est-à-dire être-ouvert, instance insigne constituée par sa propre « extériorité interne » –, aucun entre-deux ne serait possible pour que le sens opère médiatement la traversée de l'étant par la sensation. « L'âme est en elle-même relation de part en part, tension vers... et, se tendant ainsi, déjà un entre-deux possible, entre-deux où quelque chose comme l'œil, l'oreille, etc. peut ensuite être inséré. Ce n'est que parce qu'une telle interposition est rendue possible, que quelque chose de ce genre devient ce que nous pouvons caractériser comme ce par le canal de quoi quelque chose est perçu. Un à-travers-quoi n'a absolument aucun sens si n'existe pas déjà au préalable l'extension au sein de laquelle l'a-travers-quoi va pour ainsi dire s'insérer. Nous ne percevons pas les couleurs, les sons, les odeurs parce que nous voyons, entendons ou sentons, mais inversement : c'est parce que notre soi propre est par essence et de part en part relationnel, c'est-à-dire parce qu'il tient d'avance un domaine de perceptibilité en général, et se *rapporte* à ce dernier, que nous pouvons nous disperser, en percevant, à l'intérieur d'un seul et même domaine. C'est seulement pour cela que nous pouvons nous transporter réellement tout en restant néanmoins le même que nous-mêmes »¹.

« L'âme » se confond ainsi avec l'intégralité de son intégral être-ouvert. Elle n'« a » pas la propriété de l'accueil, mais plus fondamentalement, elle *est* purement l'accueil ; « elle ne l'a pas ; elle *est* en elle-même ce canal ; [...] elle est *en soi*, en tant que telle, *être-tendu* vers quelque chose d'autre qui peut lui être donné ; elle se tient constamment et ne se tient que dans une telle extension »². La perception du soi dépend d'un domaine de perceptibilité qui n'est évidemment pas lui-même de l'ordre de la perception, mais de la constitution. Ce par quoi tout est donné et qui n'est pas lui-même donné à la manière de l'étant donné puisqu'il est se donne précisément comme le donnant ou l'accordant, c'est l'être. Par ce contact avec l'être qui le tient à l'extérieur de soi tout en lui donnant son caractère propre, le soi se tient face à l'être comme face à ce qui le produit, lui donne d'être celui qu'il est et lui confère sa « sienneté »,

1. *Ibid.*, p. 176-177.

2. *Ibid.*, p. 196-197.

et simultanément comme face à ce qui lui est autre, en quoi il est jeté et sur quoi il ne saurait avoir aucune prise. « La relation à l'être n'est en rien une perception, ni par là même et à plus forte raison une *saisie*, [...] elle est d'un genre *différent* »¹.

Nous possédons ainsi, au principe même de notre pensée, une structure transcendantale et non organique d'écoute ou d'entente, indépendante de l'oreille, et cette structure est la vérité même de l'*Erschlossenheit* propre au *Dasein*²; en elle s'unissent nos facultés. L'essence de notre pensée, elle-même, comme nous l'avons vu, structure essentielle du soi, est une tension de tout l'être vers ce qui peut-être viendra, un appel vers une possible advenue. Nous avons toujours déjà entendu, même si nous n'entendons plus ou si nous attendons d'être dans la posture d'une meilleure écoute, ne comprenant le silence que par rapport à la fausse plénitude du règne de l'étant et n'entendant encore de ce silence que son aspect négatif : « Comprends cette parole à l'oreille de ton âme qui ne résonne que parce qu'elle a passé », écrit Claudel³. Le retrait de l'être, l'être comme retrait, est une parole dont témoigne le possible aguet de notre écoute. Que l'on goûte ou non les harmonies de ce qui n'est silence (au sens négatif) que pour l'âme affairée, la structure du soi demeure celle d'une écoute. C'est en ce sens que l'âme est disponibilité pure, table rase qui peut devenir tout étant : elle est déjà à l'écoute : *elle naît à l'écoute et n'est qu'à l'écoute*. La pensée est vigilance, toujours déjà éveillée à l'invisible comme à l'écoute du silence. Pensée et parole sont une même structure d'être-ouvert et sont engendrées dans la simultanéité d'un même acte fondamental de donation. La Pensée, en qui se tient la réalité humaine, a toujours déjà obéi à la Parole qui l'appelle. Le *voeïv*, dépositaire de la tâche d'obéir à ce que dit la Parole qui lui assigne le devoir de prendre en charge ce que laisse être le *Λόγος*, est toujours

1. *Ibid.*, p. 210.

2. Cette entente de l'être est plus immédiate et plus proche encore que la relation que nous entretenons avec notre corps (relation que nous savons d'ailleurs conditionnée par cette entente initiale de l'être). « D'où tirons-nous cette entente ? Ce n'est jamais dans l'expérience subjective de mon propre corps (qu'elle soit vécue introspectivement ou bien qu'elle passe par l'appareillage d'une psychologie fondée sur des données expérimentales, mais immédiatement (primordialement) à partir de l'expérience du monde auquel notre *Dasein* se rapporte, dans la mesure où il existe en tant qu'être-au-monde, que la nature s'ouvre » (GA 34, p. 237 ; EV, p. 265).

3. CLAUDEL, *Cent phrases pour éventails*, in *Œuvre poétique*, p. 732.

déjà obéissant au sens où il est dans l'obéissance de la Parole ; il est toujours au moins λέγειν. Il y a une obéissance transcendantale qui ne dépend pas de nous, dont nous dépendons au contraire structuellement, qui nous précède et qui nous suit, *obéissance* fondée sur l'*obéissance*, et fondant l'écoute et l'appartenance. En se laissant dévaler le long de l'étant, le *voẽtv* reste dans l'obéissance de l'être, puisqu'il est sans cesse inscrit dans son élément propre et ne peut échapper à son propre être, mais il se perd au sein même de sa propre écoute. De même que le chef d'un orchestre qui, débordé par l'afflux de tant de timbres, continuerait de se vouloir malgré tout maître et architecte d'un son qui ne lui appartient pas et, dépassé et crispé, ne se résoudrait pas à laisser sa marge d'épanouissement à chaque registre ni à le conduire à son espace d'expression, privilégiant de fait l'un ou l'autre, réduisant et détériorant finalement l'harmonie de l'ensemble – de même le *voẽtv* qui, assailli par le flot de donation de cette Parole originaire d'où émergent toutes les sonorités de l'étant, choisit de se centrer sur tel secteur afin de tenter la maîtrise du tout, au lieu de s'en vouloir guide, de s'en faire réceptacle et d'épouser le *Seinlassen* qui l'a de toujours précédé. Ce *voẽtv* errant n'est plus *voẽtv* mais pensée calculante ou ratiocinante. À force d'écouter, il n'entend plus. Il sait le processus de sonorisation du son, sans plus entendre l'espace de sonorité du Simple. L'obéissance passe ainsi de l'obéissance et du partage propre à la co-respondance, à l'obéissance servile au procès qui se voile. La liberté pour un appel cesse d'être libre ; elle demeure inscrite dans un appel particulier qui voile la structure d'appel elle-même.

C'est la contrepartie et la réalité de toute liberté que ce que le laisser-être laisse être puisse finir par voiler le laisser-être lui-même ; la bonté de toute liberté, inhérente à la structure de donation de l'être, est de se mettre à couvert dans ce qu'elle découvre, le laissant être sans que soit pris en garde en lui le laisser-être lui-même. Le son finit par recouvrir la condition même de son advenir, à savoir la sonorité, cette sonorité qui se cèle, qui cèle sa spatialité afin de déceler quelque chose. Ce n'est qu'en nous reprenant nous-mêmes que nous pourrions voir notre ouïe non comme un pur organe sensoriel, mais comme une écoute fondée sur une *entente* originaire. Nous ne pouvons prêter l'oreille que parce qu'il y a préalablement un don de notre part, aussi voilé soit-il, un abandon de soi, un laisser-être de l'autre, une disponibilité, une orientation dans la

direction de l'écoute, une attente ; nous ne le pouvons que parce que dans le Λόγος nous sommes affiliés à l'être, de tous côtés infiltrés par lui, et que nous sommes nous-mêmes, comme pensée, de l'être en tant que tel. Comme le dit Heidegger lui-même, nous avons entendu lorsque nous appartenons à ce qui nous est dit, *wir haben gehört, wenn wir dem Zugésprochenen gehören*.

Le silence n'est audible – et il est audible pour tout homme, même et surtout quand on le cache dans la bruyante vie quotidienne, révélant ce qu'on fuit à mesure que l'on s'agite –, le silence ne nous parvient que parce que nous nous tenons déjà à l'écoute. C'est l'essence même de la pensée : le se-tenir-à-l'écoute révèle le silence, et le silence le se-tenir-à-l'écoute, le tout se déployant en un cercle, celui de l'être comme Parole qui *accorde* en un Même le dit et le disant. La Parole fait entendre des voix nocturnes, elle se déverse en un pudique éclat, en une gloire réservée, et le soi entend résonner comme son fond même, loin des bruits quotidiens, cette Dite qui l'enveloppe et l'envoie à soi. Pensons aux accents de Rimbaud : « voix / Pas du tout publiques ! / Environnez-moi / De gloire pudique »¹.

Nous avons vu que cette Parole prononçait en son silence une sentence qui est la structure corrélatrice même de ce silence : Ἐν πάντα εἶναι, tout est un, tout est un dans l'être en son retrait ; et en effet, le silence nous situe par-delà l'étant dans son ensemble, et nous donne de le voir, de le laisser s'étaler en son unité et dans l'espace qu'il requiert pour s'épanouir. En se retirant, l'être permet quelque chose comme la saisie d'une unité, de même que le repli d'un éventail assemble toutes ses parties en un et que son déploiement fait oublier le liant au profit du déployé. Le silence qui s'annonce permet un point de vue sur l'étant en totalité, par son retrait attire la pensée et lui donne de lui répondre par une pensée puis une position de l'étant en sa totalité. *Dans le rapport au silence, nous dévoilons*. Parler et nommer, c'est répondre à un silence qui nous précède, à une lumière nocturne qui nous envoie à nous-mêmes et au monde, et dont l'écoute *a priori* constitue notre comportement originellement projectif. Ce vide appelle notre réponse, cette nuit invoque notre parole, afin qu'en parlant nous laissions être les étants dans la faveur qui les donne à notre garde, et, dit Saint-John Perse, « ce n'est pas assez pour nous de toute

1. RIMBAUD, *Âge d'or*, in *Œuvres complètes*, p. 79.

l'immense nuit dévonienne pour étayer notre louange »¹. Le silence stimule la parole humaine. La spatialité prévenante du vide nous permet de nous mouvoir, donne l'espace nécessaire à notre élan, l'opacité suffisante pour notre retombée et la co-naissance de notre conscience. Si tout était évident, s'il n'y avait pas de silence, alors, nul besoin de parler. Nous sommes porteur d'un message, celui du silence qui cherche notre éloquence afin de manifester sa donation. L'accord à ce silence qui est figure de l'Un rassemblant et posant, figure du *dia-pason* de ce *Seinlassen* qui pénètre tout ce qu'il fait sourdre, fait de nous dans notre rapport à lui, les dévoilants. L'homme, porteur de la différence ontologique, abri du pli de l'être et de l'étant, messenger du retrait de l'être et donc de l'éclaircie², partout la reproduit et l'accomplit.

« Ainsi l'homme, messenger de l'annonce du désabritement de la duplication, serait du même coup celui qui marche et trace la limite du libre de limite »³. C'est en ce sens que Heidegger peut définir l'essence de l'ipséité, qui est support de la différence ontologique et du Pli, comme *herméneutique*. « L'expression « herméneutique » dérive du verbe grec ἐρμηνεύειν. Ce dernier se réfère au substantif ἐρμηνεύς, que l'on peut rapprocher du nom du Dieu Ἑρμῆς (Hermès), en un jeu de la pensée, plus obligeant que la rigueur de la science. Hermès est le messenger des dieux. Il porte l'annonce du destin ; ἐρμηνεύειν est la mise au jour qui porte à la connaissance pour autant qu'elle est en état de prêter oreille à une annonce. Une telle mise au jour devient ensuite exégèse de ce qui a été dit par les poètes – eux qui, selon le mot de Socrate dans le dialogue *Ion* de Platon (534 e), ἐρμηνῆς εἰσιν τῶν θεῶν, « sont les messagers des dieux ». [...] De tout cela ressort clairement que ce qui est herméneutique veut dire non pas d'abord interpréter, mais avant cela même : porter annonce et apporter connaissance »⁴. L'homme est le messenger ; l'essence du soi consiste bien à être le lieu-tenant du *Nichts*, c'est-à-dire du *Nicht* de la différence ontologique, le silence qui révèle à l'homme la simplicité du Simple et, sur

1. SAINT-JOHN PERSE, *Chronique*, in *Œuvres complètes*, p. 401.

2. Cf. dans notre deuxième section, chap. 1, § « Transcendance et néantisement ». Le retrait est l'envers de la donation ; en suivant structurellement ce retrait, l'homme est ainsi par nature porteur de lumière, *lampadophore*.

3. GA 12, p. 129 ; AP, p. 127.

4. GA 12, p. 115 ; AP, p. 114-115.

la base de cette compréhension et de cette immersion dans le retrait. l'associe à son dévoilement en lui permettant de donner de l'espace pour la manifestation de chaque étant et de porter chacun de ses étants et l'étant en totalité à s'épanouir en son « est », c'est-à-dire en cette individualité et cette gratuite présence que lui accorde la prise en garde du mystère d'avènement dont il provient. L'homme donne de l'espace par la différence ontologique, car « comment ne pas reconnaître dans cette disjonction qui contient l'immensité du grand large [*Weitung und Weite*], l'espace de tous les espaces »¹. Porteur de la différence ontologique, c'est-à-dire du message de la Parole qui *dit* le silence et l'Un, le soi est l'être-dévoilé-dévoilant : l'homme n'est soi qu'en dévoilant, qu'en disant, afin que chaque étant apparaisse en son être. Chaque étant demande à celui qui s'éprouve comme soi en éprouvant la nuit, demande au soi en son ipséité, ce qu'il est lui-même. Tout est autour de nous parole, tout nous appelle, tout nous regarde, tout luit dans la nuit de cette présence éprouvée par le soi et s'adressant à lui pour venir à manifestation ; tout nous concerne, nous convoque, nous demande continuellement « qu'est-ce ? », « que suis-je ? », nous assignant ainsi de répondre. « Quoi qu'il en soit, la parole a sa place au plus près de l'être humain. Partout se rencontre une parole. C'est pourquoi il ne faut pas s'étonner que l'homme, dès qu'il promène le regard de sa pensée sur ce qui est, trouve aussitôt la parole »².

La Parole est ce en quoi nous nous mouvons, ce dont la constitution de mystère nous appelle en nous interrogeant et à quoi de ce fait, continuellement, nous nous heurtons : le monde ne cesse de constituer pour nous un appel au sens. La voix silencieuse de la Parole de l'être nous inter-loque, elle nous surprend, nous parle une énigme, et ce en dépit et du fait même de notre appartenance à son déploiement qui, en son être même, produit un répondant afin d'être parole ; cet interlocuteur est fait l'écho de son silence. La vérité de la Parole s'affirme comme une *Widerwendigkeit* disent les *Beiträge zur Philosophie*³, comme l'élément au sein duquel peut prendre place la fluidité d'un rapport, chacun étant tourné vers l'autre ; elle s'affirme comme un dialogue, *Gespräch*, entre l'abîme de l'être qui envoie son mystère, et l'homme qui structurellement est quelque

1. GA 51, p. 48 ; CF, p. 69.

2. GA 12, p. 9 ; AP, p. 13.

3. GA 65, p. 321.

chose de cet abîme, en est imprégné, en *est* – sans quoi il ne pourrait entretenir avec lui aucun rapport, même d'opposition, le semblable connaissant le semblable et ce qui se dit à nous n'étant perceptible que par la précédence structurelle de notre réponse – et ressent simultanément cet abîme comme l'étrangeté d'une totale altérité. La Parole est l'Œil qui nous regarde, nous interroge et nous con-sidère du sein même des choses, cet œil qui dit « être » et montre l'être comme une permanente question. Chaque étant possède en lui-même la faculté de *nous regarder*, au double sens simultané de l'expression : elle me cherche du regard, et elle me concerne (comme quand on affirme « cela me regarde »). C'est ainsi que Hugo peut évoquer la présence de « la nature sans fond, sous ses millions d'yeux »¹, des yeux qui nous parlent, nous regardent. Ce regard de nuit qui est en même temps silence, tout à la fois approbateur et interrogateur, c'est l'immaîtrisable unité du monde dans la simplicité de l'*Ab-Grund*, voix du Seul dont nous sommes transcendalement l'écoute. C'est « la Dite du Cadre du monde », comme le dit Heidegger² : le monde est bel et bien encadré par cette Parole nocturne qui le destine et dont l'espace lui accorde les contours qui le dessinent. Partout le soi se rapporte au silence dont il voit la nuit : telle est l'essence même de la pensée, en deçà de la distinction même des sens, une pensée à la fois écoute et vision, car « si notre entendre humain, si notre voir mortel ne possèdent pas, dans l'impression purement sensible, ce qu'ils ont en propre, il n'est pas non plus absolument incroyable que l'audible puisse être aussi saisi par la vue s'il est vrai que la pensée regarde en entendant et entende en regardant »³. Claudel parle en ce sens, dans la *Quatrième* de ses *Grandes Odes*, de « ces deux yeux de l'esprit qui voit et qui entend »⁴.

Tous les sens trouvent leur unité dans la Parole nocturne de cette éloquente Nuit. « L'instance dans la *Lichtung* constitue la structure de tous les sens humains »⁵. Regardant la nuit et entendant le silence, rapport à un Œil dont le silence le dévisage et l'en-visage, le soi répond à cette voix qui l'appelle et l'inter-pelle sous forme

1. HUGO, *Le sacre de la femme*, in *La Légende des siècles*, p. 23.

2. GA 12, p. 203 ; AP, p. 201.

3. GA 10, p. 72 ; PR, p. 126-127.

4. CLAUDEL, *Œuvre poétique*, p. 270.

5. GA 5, p. 349 ; Ch., p. 420.

d'énigme comme la Sphinge interrogeant Œdipe : il lui répond en décelant les étants dans leur teneur de présence même, en les nommant, en les laissant venir à la pensée (non en les utilisant dans l'optique bouchée d'une pensée calculante). En dévoilant, le soi ne fait pas violence au silence de la Parole mais lui répond puisque le sens de ce silence est précisément de se constituer retrait pour qu'une donation puisse s'épanouir, pour qu'un étant puisse apparaître en son être et manifester en un même pli lui-même et la donation qui lui accorde l'espace indispensable à son rayonnement. En ce sens, le soi tout à la fois dévoile et obéit à l'ἀλήθεια. « L'homme, ainsi, est en tant qu'homme dans la mesure où il prend parole en répondant à la parole de la duplication [*Zwiefalt*, c'est-à-dire le pli], la faisant connaître en ce qu'elle annonce. Le prédominant et portant, dans la relation de l'être humain à la duplication, est en conséquence la parole. C'est la parole qui donne voix à la relation herméneutique »¹. Le rapport entre la mort – ce prélude par lequel l'être se destine à nous comme le non-étant – et le parler, relation essentielle que Heidegger affirme être demeurée impensée, parvient ainsi à la pensée méditante : la mort est pour l'homme la parole même de l'être comme Parole, une parole qui dit « tout est un » dans le fond-sans-fond du laisser-être, assignant le soi à lui-même, en sa finitude, au sein de la constante mondanéisation du monde, donation qui le dépasse. La mort apporte la pensée de l'unité : comme possibilité d'un possible être-entier du *Dasein*, elle assigne en même temps le soi à lui-même et parce qu'elle lui révèle l'origine insaisissable et indisponible du Simple qui le surplombe et le con-voque. « Les mortels sont ceux qui ont la possibilité d'expérimenter la mort en tant que mort. La bête n'en est pas capable. Mais la bête ne peut pas non plus parler. Le rapport entre mort et parole, un éclair, s'illumine »². Heidegger disait déjà en son cours de 1941, *Concepts fondamentaux*, que « la bête ne parle pas parce que se taire lui est impossible, et [que] la bête ne peut pas se taire parce qu'elle n'a aucun rapport au tacite, c'est-à-dire au silence, c'est-à-dire au retrait, c'est-à-dire à l'être »³.

Ainsi, la guise du dire, issue de l'essence du Λόγος, rejaillit pour la pensée sur la structure même de ce Λόγος en révélant l'essence

1. GA 12, p. 116 ; AP, p. 115.

2. *Ibid.*, p. 203 ; AP, p. 201.

3. GA 51, p. 64.

déployante de l'être comme Parole. Le langage n'est pas le simple produit de notre activité parolière, mais il nécessite lui-même l'espace nécessaire à son articulation. L'ipséité de l'homme est manifestement toujours tendue vers un but, toujours portée vers et se rapportant à quelque chose. Cela nécessite pour elle un espace dans lequel elle se meut : ainsi le fait d'être tendu vers quelque chose révèle-t-il du même coup en l'homme ce quelque chose vers quoi il est tendu ; il y a un élément que toute cette soif réclame. Mais ce pur état qui consiste à être tendu vers, à être à l'écoute de, ne se rapporte à aucun étant, comme le montre la perpétuelle insatisfaction structurelle du projet : ce vers quoi le soi est tension, est un espace sans cesse reculé. Tout en atteignant la pensée de l'être, il y a toujours ce simple fait qu'un homme peut, tout en se rapportant à l'être, se sentir toujours en même temps insatisfait. Goûter la faveur de la donation abyssale nécessite un dessaisissement assidu dans lequel le soi, tout en ne cessant pas d'être à lui-même, se sait et se sent à et en lui-même dans l'intimité soutenue avec la nuit initiale. Mais il n'y a pas en tant que telle d'intuition intellectuelle possible de la Parole de l'être : penser l'être n'est pas jouir de l'être ; mais laisser se déployer le *Seinlassen* dans la pensée et comme la pensée peut seul permettre que nous goûtions les faveurs secrètes inhérentes à la Parole, permettre que nous comprenions l'inquiétant fracas du muet abîme signifier non seulement la volonté protectrice d'une *lumière prévenante qui se drape dans la nuit pour préserver ce à quoi elle donne jour*, mais aussi le désir d'une *Parole silencieuse qui protège ce à quoi elle donne voix*. Bref, laisser être le *Seinlassen* dans et comme la pensée peut seul permettre que nous nous écoutions recevoir par la Parole la réalité de sa *béné-diction*.

L'être-à-l'écoute-de nécessite donc ce dont il est à l'écoute et qui n'est pourtant pas un étant : l'attitude du soi révèle le silence au sein duquel il est pris, et, comme pris en lui et s'y rapportant, la Parole qui se déploie dans la figure de ce silence. L'homme se rapporte à ce silence qui le sollicite sans cesse ; il a une oreille pour ce qui se tait. Cette oreille est la pensée même. Cette dernière est, comme λέγειν entente de la Parole, comme νοεῖν écoute de cette Parole ; la pensée peut ne pas écouter, mais ne peut pas ne pas entendre. La Parole qui s'exprime par-delà l'étant, comme origine de l'étant en sa donation, nous gouverne, et se déploie à partir de soi en produisant un répondant : *la mise en jeu de la co-respondance inhérente à toute parole en son essence est donc, en tant qu'une telle mise en jeu, une*

mise en je. Le soi est interlocuteur en tant qu'inter-loqué, et cet interlocuteur est structurellement nécessaire au déploiement de la Parole. La Parole est donc le mouvement propre de ce qui n'est nullement sollicité par nous, mais qui tout au contraire, s'ouvrant à partir de soi-même, nous sollicite, nous com-prend, vient à nous, nous appelle, nous con-cerne et nous oblige.

L'homme ne peut parler que dans la mesure où il est déjà constitué en son ipséité comme une écoute et si son être est celui d'une vivante et antéprédicative réponse. Écoute est ici à penser, comme nous l'a appris Heidegger, au triple sens du mot allemand : *Hören, Horchen, Gehören*, c'est-à-dire audition, obéissance, appartenance. « Parler est, depuis soi-même, écouter. C'est écouter la Parole que nous parlons. Ainsi donc parler ce n'est pas en même temps écouter ; parler est *avant* tout écouter. Cette écoute de la parole précède même de la façon la plus inapparente toutes les écoutes ordinaires. Nous parlons non seulement *la* parole, nous parlons *à partir* de la parole. Cela, nous n'en sommes capables uniquement que parce que, toujours déjà, nous avons porté écoute à la parole. Et qu'entendons-nous là ? Nous entendons parler la parole »¹. À quoi il faut ajouter : « La parole parle cependant que, immense, portant en toutes les contrées du venir en présence, elle laisse à partir d'elles chaque fois apparaître et se défaire l'éclat de ce qui vient en présence. En cette mesure, nous écoutons la parole en telle sorte que nous nous laissons dire sa Dite. De quelques façons que par ailleurs encore nous écoutions, partout où nous entendons quelque chose, l'écoute est le se-laisser-dire qui tient déjà en lui toute perception et toute représentation. Dans le parler en tant qu'écoute de la parole, nous répétons, nous redisons, *i. e.* nous disons à sa suite (*sagen wir nach*) la Dite entendue. [...] Si le parler, en tant qu'écoute de la parole, se laisse dire la Dite, alors ce laisser ne peut se produire que dans la mesure – lointaine et proche – où notre propre être, engagé en elle, entre à fond dans la Dite (*in die Sage eingelassen*). Nous ne l'entendons que parce que nous nous entendons avec elle, parce que nous sommes en elle à notre place (*Wir hören sie nur, weil wir in sie gehören*). C'est seulement à ceux qui lui appartiennent (*den ihr Gehörenden*) que la Dite accorde d'écouter la parole, et ainsi de parler. Dans la Dite se déploie (*währt*) un tel accord (*solches Gewähren*). Il nous laisse parvenir au

1. GA 12, p. 243 ; AP, p. 241.

pouvoir de parler »¹. Nous n'*entendons* la Parole que parce que nous lui *appartenons*. Pour le soi, elle est toujours déjà dite, elle est précisément la *Dite*. « En elle nous sommes à notre place ». C'est donc cette Dite elle-même qui constitue la vérité de notre ipséité. La Parole de l'être qui nous est toujours déjà adressée, toujours déjà dite, est nommée « *die Sage* », la « Dite », car elle est « l'haleine dont le souffle s'insinue dans l'âme »².

Le soi, comme *Dasein*, est l'*écho* de cette Dite, écho qu'il faudrait peut-être rapprocher du verbe grec ἔχειν, avoir : le soi est bien l'avoir de la Dite, ce que la Dite possède en son cœur pour être précisément cette Dite. Le soi est dans la Dite le laisser-être de celle-ci, son écoute et sa manifestation. Son site est la Dite. La parole porte en elle-même le soi, elle l'*a* comme son *écho*, mais on ne peut pas dire que le soi a la parole, il est en elle : « À la parole, il faut le parler humain, et cependant elle n'est pas purement et simplement le produit de notre activité parolière »³. La structure du soi, comme soi qui dit, est l'être même comme Dite. La structure du soi comme *sagen* – λόγος au sens particulier – s'est révélée à nous comme *sagan* – λόγος au sens général, et le *sagan* lui-même révèle désormais sa structure comme *die Sage*, la Parole toujours déjà entendue, la (toujours déjà) Dite, le Λόγος⁴, espace toujours accordé, question toujours posée, silence toujours éloquent, *Sage* à laquelle et au sein de laquelle le soi répond précisément en *répondant* au sens le plus concret du terme, c'est-à-dire en parlant et afin de dévoiler en accompagnant le mouvement de donation – car en s'enfonçant dans l'obscur, il découvre l'espace, en découvrant cet espace il s'ouvre au retrait qui est l'envers de toute donation, à ce retrait qui fait apparaître tout étant en soi-même et donc dans la marge que lui accorde la donation, à ce retrait qui fait ainsi apparaître le fait qu'il fait apparaître tout étant en se retirant pour mieux donner, à ce retrait qui manifeste en dernière instance la faveur de son *Seinlassen*. La *Sage* est ce qui accorde espace (dans le silence pour l'écoute, dans le vide pour le regard) afin de porter

1. *Ibid.*, p. 244 ; AP, p. 242.

2. *Ibid.*, p. 222 ; AP, p. 220.

3. *Ibid.*, p. 244 ; AP, p. 243.

4. *Ibid.*, p. 224 ; AP, p. 223 : « Λόγος : *die Sage*, la Dite – ce qui, donnant à voir, laisse apparaître l'étant en son il est ».

l'étant à la « monstration (die *Zeige*) »¹. La *Sage* est *Zeige* : elle dit « le dire en tant que montrer »². Cette monstration par la Parole a lieu pour le soi individuel qui, en parlant, à son tour *montre*, désigne, dévoile, et prolonge ainsi la monstration originelle. La *Sage* provoque le soi à la parole ; elle montre l'étant suspendu dans l'espace de sa venue en présence et le soi répond à cette manifestation par la monstration du se-montrer – achevant ainsi la manifestation. La Dite est une première parole dont notre parole est la réponse ; elle est en elle-même montrante, et notre parole est son écho. « La Dite est montrer. En tout ce qui vient nous parler [*uns anspricht*], en tout ce qui nous atteint, étant ce dont on parle [*Besprochenes*] et ce que l'on parle [*Gesprochenes*], en tout ce qui nous adresse sa parole requérante [*uns zuspricht*], en tout ce qui, comme imparlé [*Ungesprochenes*], nous attend – mais aussi dans le parler qui est *notre* fait, partout règne le montrer qui laisse apparaître ce qui vient en présence et laisse disparaître ce qui sort de la présence. La *Sage* n'est nullement, après coup, l'expression en paroles de ce qui apparaît, c'est bien plutôt tout éclat – qu'il paraisse ou qu'il s'échappe – qui repose dans la montrante Dite [*Sage*] »³. La dimension sonore de la venue en présence, la dimension de Parole, révèle sa puissante originarité, puisque Heidegger la place à l'impulsion même de l'espace libre percé par la *Lichtung* (das *Freie der Lichtung*)⁴. Avec la thématique de la Parole s'ouvre une dimension de l'être où ce dernier apparaît comme nécessitant (*brauchend*) un répondant au sein d'un même élément d'échange.

C'est dans la *Sage* que le soi *est* en son ipséité, dans l'être comme Parole qui possède toujours en elle-même par essence son écoute, le soi comme corrélat de sa vérité de Parole. Le soi se tient dans cette Parole nativement entendue, support en sa largeur et sa largesse spatialisante, de tout parler dévoilant. Le parler (*sprechen*) des mortels est inscrit dans la co-responsance (*Ent-sprechung*) de l'être comme Parole. « Le parler humain, en tant que parler des mortels »⁵, ne repose pas en lui-même. Le parler des mortels repose

1. *Ibid.*, p. 242 ; AP, p. 240.

2. *Ibid.*

3. *Ibid.*, p. 246 ; AP, p. 244.

4. *Ibid.* ; AP, p. 245.

5. C'est-à-dire ceux qui peuvent se rapporter à la mort et au silence dominant tout étant, ou, ce qui est la même chose, l'ipséité soumise à un mystère qui l'enveloppe et la conditionne en sa guise dévoilante. Le nom « mortel » est choisi par Heidegger

dans l'appartenance au parler de la Parole »¹. C'est pourquoi le parler humain est essentiellement réponse : le dire des mortels, ce dire qui va à la rencontre (*entgegenendes Sagen*), est un répondre (*Antworten* : dire les mots qui cor-répondent)². Tout mot parlé est déjà réponse, dit Heidegger, il est une contre-dite, *eine Gegensage*, un dire allant à la rencontre et écoutant. « La remise en propre des mortels à la Dite délivre l'être humain, le projetant dans le domaine d'un « il faut » (*der Brauch*) à partir duquel il faut l'homme pour porter la Dite silencieuse à la résonance de la parole »³. L'être est co-répondance : ne peut répondre que celui qui a entendu, ne peut entendre que celui qui a déjà répondu ou fait écho. Prendre la parole, c'est la rendre ; la parole ne rend que pour avoir pris et ne parle qu'en répondant.

Dans et par la *Sage*, le soi est conduit là où, le sachant ou non, il s'est toujours déjà tenu, dans la Dite ; la Parole de l'être parle comme ce qui nous a toujours parlé. Elle parle comme ce qui nous parle pour que nous parlions. Se tenant dans la *Sage*, le soi se trouve *ap-proprié* à ce qui constitue sa structure essentielle, il est *er-eignet* à l'être. La *Sage* ou Λόγος est l'être lui-même en tant que s'adressant à un soi au sein du Là qu'il déploie pour établir le lieu possible de son entente, si bien que l'être et l'avoir-dit de la *Sage* adressant au soi le silence du mystère de la venue en présence sont un même : « *Sage* et être, Parole [*Wort*] et chose s'appartiennent l'un l'autre. [...] Tout dire essentiel s'en revient prêter l'oreille à cette entre-appartenance où *Sage* et être, Parole et chose vont ensemble »⁴. La *Sage* assure l'appropriation et l'appartenance réciproques du soi et de l'être dans un même acte d'*Er-eignis*. Avec la pensée de la *Sage* et le retournement vers sa prédominance conditionnante se voit ainsi réalisée l'ambition de Heidegger : « Nous ne tenons pas à aller plus loin. Nous voudrions seulement parvenir enfin en propre là où nous séjournons déjà »⁵. Le séjour dans cet

pour remplacer l'existential de l'être-à-la-mort qui, malgré toutes ses explications, avait été réduit à la perspective du décès (toujours) futur et donc impensé, et non à celle de la mort présente. Le mortel, c'est celui qui se sait exposé au non-étant et qui connaît sa *possibilité* de penser la mort comme le signe de sa vocation ontologique.

1. GA 12, p. 28 ; AP, p. 35.

2. Cf. *ibid.* p. 249 ; AP, p. 248-249.

3. *Ibid.*, p. 249 ; AP, p. 249.

4. *Ibid.*, p. 224-225 ; AP, p. 223.

5. *Ibid.*, p. 10 ; AP, p. 14.

élément de co-appartenance, le séjour dans ce qui depuis toujours constitue notre séjour, est la tâche fondamentale de la pensée. Celle-ci sait qu'elle doit revenir où elle est et co-naître à son lieu. En avérant sa vérité comme *Sage*, l'être révèle du même coup son essence co-propriante. Se mettre à l'écoute de sa Voix est l'unique Voie qui conduit au cœur de l'élément de déploiement où depuis toujours l'homme et l'être s'entre-appartiennent : *la Voix de l'être est la Voie de la pensée*.

La vérité de l'être est cette Parole qui unit en un Même le soi et l'être, et à l'écoute in-sistante de laquelle Heidegger nous invite afin que se dégage une pensée plus profonde de l'élément de co-propriation qu'elle figure : l'*Ereignis*. Avant d'ouvrir ainsi naturellement sur la pensée de l'*Ereignis*, l'essence de cette Parole s'associe par définition *son* répondant. Elle apparaît ainsi comme *Sage*, la « Dite »¹, que Marlène Zarader, de façon très éclairante et en redonnant au mot allemand son sens obvie, propose de traduire par le mot « *Légende* ». La polysémie de ce terme pourtant simple restitue parfaitement la richesse conceptuelle que veut lui conférer Heidegger et rassemble tout ce qu'il faut retenir sur la façon dont cette Dite, qui nous devance, qui permet par son silence libérateur d'espace la multiplicité des possibilités que nous avons de répondre à ce silence – ce dont l'art et notamment la poésie ne cessent de témoigner –, se destine au soi de manière à la fois supra-personnelle, trans-personnelle et personnelle, c'est-à-dire en dépassant la personne, en la pénétrant et en la ramenant à elle-même en son propre : la Légende est cette « parole transmise, jamais personnelle, parole qui n'est redite que pour avoir été entendue, qui force l'écoute, qui toujours demeure plus riche que ce qui en est saisi, parole qui n'est l'œuvre de nulle pensée mortelle, mais pour laquelle il faut néanmoins les lèvres du conteur »².

La Légende de l'être se laisse entendre à qui dans le silence et loin des clartés agitées des journées humaines la laisse se faire entendre. Elle est cette Parole emplie de l'attente d'une écoute, qui se lève comme un bien commun nous ayant toujours précédés, la basse d'un accord silencieux mais en perpétuel sous œuvre, toujours entendue mais toujours occultée par une pensée qui refuse plus qu'il

1. Autrement dit : l'être comme ce qui nous est toujours déjà dit et que nous entendons même quand nous n'écoutons pas.

2. M. ZARADER, *Heidegger et les paroles de l'origine*, p. 199.

n'est permis de la laisser l'atteindre. La Légende, la Dite toujours entendue et toujours transmise, est cet accord de la réalité humaine avec l'essentiel qui la surplombe, la constitue et la pénètre, cet accord qu'on finit par oublier à force de le considérer tacite, qu'on s'interdit par là d'approcher autrement que comme s'il s'agissait d'une rengaine, mais qui illumine les cœurs de sa voix nocturne quand les bruits des lumignons quotidiens se sont effacés. La lueur du silence et la surabondance de la nuit donatrice peuvent alors étendre sur nos têtes l'espace de la Parole de l'être, et, par-delà l'étant et ses occasions d'errance, faire jaillir devant la pensée leur précedence. Alors seulement, l'homme arraché à ses habitats voit se dé-couvrir dans l'étonnement l'habitation qui se dit à lui depuis toujours, hésitant à répondre à ce dont l'avènement, parce qu'il est gratuité pure, le sub-jugue. Qui en a mieux témoigné que Hölderlin : « Lorsque tout est fini, lorsque le jour s'est éteint, [...] rien ne veut encor briller. Alors seulement, comme celle des torches funéraires, s'étend en contrepartie le surplus d'une fumée d'or, la Légende [*die Sage*], et elle point autour de nos têtes hésitantes, et pas un ne sait comment cela lui advient »¹. La *Sage* est cette Parole qui nous est toujours déjà dite, qui se transmet comme une Légende dont il ne tient qu'à nous de commémorer la présence, cette présence qui rend possible notre présence.

À la Parole est associé un soi, non pas comme le moment indépendant d'un processus, mais comme corrélat interne et inhérent au déploiement de la Parole elle-même. Il n'y a pas de Parole sans la connaturalité d'un *répondant* : la *pensée*, qui prend en garde la présence, et la *parole poétique* qui, en la gratuité de son dire, nomme continûment cette présence. La Parole de l'être nous convoque au dévoilement, elle appelle le soi à poématiser. La Parole nous appelle à la parole : « cherchant leur gorge errent des chants », dit un vers de J.-L. Chrétien². Un Poème qui nous surpasse nous invite à l'accompagner et à le parachever « L'écoute tenant ferme est, en tant qu'entendre par avance en faisant jaillir, une écoute

1. HÖLDERLIN, *La Germanie* : « *Denn wenn aus ist, und der Tag erloschen, [...] keines mag noch scheinen. Nur als von Grabesflammen, ziehet dann / Ein goldner Rauch, die Sage drob hinüber, / Und dämmert jetzt uns Zweifelnden um das Haupt, / Und keiner weiss, wie ihm geschieht* ».

2. J.-L. CHRÉTIEN, *Chaleur*, in *Effractions brèves*, p. 49.

poématisante »¹, et « l'écoute de [l'acte poématique] est une écoute qui accompagne le surgissement »². Le soi, par sa dimension dévoilante, est dépositaire et prolongement de ce dévoilement dont l'essence est précisément la *Sage*. Le soi est illuminé et inondé de la discrétion de la Parole, et comme tout être véritablement illuminé, il est à son tour illuminant : inscrit dans le dévoilement, il dévoile en laissant s'épanouir ce qui s'avance dans l'ouvert. Au sein de la Parole, le rapport à la Parole est en même temps la Parole elle-même, car toute parole parle à quelqu'un ; c'est là que se manifeste le plus clairement la nécessité de l'existence d'un « qui » au sein de l'être. Ainsi le soi laisse-t-il être, en tant que parler, le laisser-être de l'être en tant que Parole. Comme Parole, l'être est dialogue : il produit, il dévoile, il donne. C'est en cela que l'être avère son essence poétique dans laquelle se trouve inscrite l'ipséité comme parole dévoilante. L'homme prête sa voix, qui laisse être l'étant, et sa pensée, qui commémore le laisser-être lui-même, aux infinies possibilités d'avènement portées par la donation. L'ipséité s'accomplit dans toutes ces formes d'assomption du *Seinlassen* que sont la philosophie comme lieu-tenance, mémoire et pensée de l'être, et l'art comme voix de l'origine. L'ipséité n'a qu'*un devoir* : « Persiste comme la portée sur qui tout le chant vient s'inscrire. / Tu n'es point celle qui chante, tu es le chant même dans le moment qu'il s'élabore, / L'activité de l'âme composée sur le son de sa propre parole ! / L'invention de la question merveilleuse, *le clair dialogue avec le silence inépuisable* »³.

1. GA 39, p. 202.

2. *Ibid.*

3. CLAUDEL, *Les Muses*, in *Cinq grandes odes : Œuvre poétique*, p. 226-227. Nous soulignons.

4) LE SOI POÉMATIQUE ET L'ŒUVRE D'ART

« C'est la couleuvre du silence / Qui vient dans
ma chambre et s'allonge / Elle contourne l'encrier
/ Puis, se glissant jusqu'à mon lit, / S'enroule
autour de mon cœur même, / Mon cœur qui ne sait
pas crier, / Lui qui du grand bruit de l'espace / Fait
naître un silence habité ».

JULES SUPERVIELLE, *Nocturne en plein jour*¹.

L'homme est bien, comme dit Heidegger, ce « Poème que l'être a commencé »². La vérité de l'être comme ἀλήθεια est de *produire* et de *pro-férer*. L'être *pro-duit* et *pro-fère*, il fait s'avancer dans la présence, il dévoile : il est poïétique ou poématique ; et grâce au pouvoir de nommer qu'il confère au soi, le soi est dévoilant, producteur. Dans son rapport à l'éclaircie, le soi est lui-même éclaircie ; le *Dasein* est *Lichtungsein* ; il est la clairière que se donne l'être pour se manifester comme cette forêt nocturne et giboyeuse dont émerge une contrée lumineuse dans laquelle les étants viennent au jour, font ressortir le fond de nuit dont ils proviennent et révèlent ainsi l'essence donatrice. Cette clairière est celle qui se loge dans notre parole : « Là seulement où advient la parole de la langue s'ouvrent à la fois l'être et le non-être »³, s'ouvre la clarté sur son fond de nuit. Comme *Lichtungsein*, nous sommes révélateurs de la clairière et de l'acte nocturne parce qu'invisible dont elle sourd : la *Lichtung*, que l'on choisisse d'insister sur le suffixe ou sur le nom, c'est à la fois l'acte de dévoilement, lui-même voilement, et l'espace de clarté possible qui en jaillit. Dans cette *Lichtung*, il y a simultanément décloison et retrait de l'être, décloison de l'être comme retrait et comme réserve. Et ce lieu de la décloison et du retrait de l'être est proprement le *Da-sein*, comme l'explique *Holzwege*⁴. Dessinant un espace de lumière en ayant relation à la nuit donatrice d'espace et se trouvant lui-même porté par l'obscurité d'un acte de déploiement, le *Da-sein* est comme l'incendie dont parle Max

1. In *La Fable du monde ; Œuvres poétiques complètes*, p. 383.

2. GA 13, p. 76 ; *L'expérience de la pensée*, in Q III et IV, p. 21.

3. GA 39, p. 70 ; HH, p. 75.

4. Cf. GA 5, p. 113 ; Ch, p. 146.

Jacob, cet incendie qui « est une rose sur la queue ouverte d'un paon »¹ : déployé lui-même sur le fond d'un déploiement qui de ses multiples yeux nocturnes le regarde, l'interroge, l'appelle à la réponse, le pro-duit à rendre clarté, et dont l'ouverture demeure en son origine aussi mystérieuse que celle de la queue d'un paon, le *Da-sein* se tient comme une rose dont la fragilité laisse voir d'un même coup la prépotence du gouffre et l'ampleur de la donation qui doit en être corrélative pour que le si vertigineux « hasard » d'une présence au milieu de cette prépotence soit possible. Il se tient fragile mais présent, ce soi qui, zone lumineuse, n'en flamboie pas moins tel un incendie dont le foyer reste un mystère.

Le *Da-sein* en qui se tient le soi est la contrée de l'ouverture et du voilement, où l'étant advient et l'être se retire. Il est, plus profondément, la *contrée de l'ouverture du voilement en tant que tel*, au sens où en lui le voilement se fait apparaître comme tel et invite la pensée à la méditation de la dimension donatrice de sa clôture. Le *Da-sein* fait face au silence et, en chaque étant, l'entend vibrer donateur. Le soi est structurellement disposé à répondre à la Parole silencieuse qui lui est transcendantale adressée, et *il répond en nommant*, faisant lui-même résonner ainsi dans le silence le *mot* que la préalable entente du silence a pu lui faire proférer, puis cherchant le mot le plus beau afin que le rayonnement de ce qui est ainsi donné à monstration parvienne à son meilleur accomplissement. « [Les noms] sont des mots et paroles [*Wörter*], par lesquels ce qui par ailleurs est déjà, et passe pour étant, est rendu à ce point saisissable et dense que, désormais, il resplendit en ses contours et vient à efflorescence, et ainsi règne comme beauté dans l'intégralité du paysage »², laissant voir l'espace sur lequel l'étant rayonne ses limites et, partant, le fond de donation auquel il doit d'être. En laissant résonner le mot, le soi pro-nonce tout en remettant au silence ce que le silence lui a accordé. C'est manquer l'essence de la langue que de n'y voir qu'un simple instrument de communication entre les individus ; croire en cette réduction instrumentaliste c'est entrer en ex-communication avec la Parole qui nous appelle à une communication plus originaire dans « le clair dialogue avec le silence inépuisable » (Caudel). Dans la Dite de ce silence fondamental dont la pensée courante tient le murmure quintessentiel pour

1. Max JACOB, *Le coq et la perle*, in *Le cornet à dés*, « Poésie/Gallimard », p. 55.

2. GA 12, p. 212 ; AP, p. 210-211.

un rien au sens négatif, c'est-à-dire pour quelque chose qui n'a aucune présence, et que le bavardage des propos quotidiens tente de dissimuler – dans la pléthore d'une errance dont la possibilité, comme nous le savons, est l'aspect de la donation de cet être prêt à s'effacer pour mieux préserver ce qu'il donne –, l'étant apparaissant ainsi dans le mystère de sa présence et se voit précisément remis entre les mains du mystère de cette présence. Le silence appelle ; cet appel est la présence du soi lui-même ; le soi qui s'atteint en propre comme étant lui-même pro-duit du silence répond, c'est-à-dire pro-duit à son tour, non au sens où il devient productif comme l'homme de la technique, mais au sens où il porte en avant (*producere*), où il offre, ce que l'être a déjà porté dans l'ouvert.

L'être est pro-duction, c'est-à-dire jaillissement, et le soi est convoqué à faire jaillir par la parole ce que l'être fait jaillir, à prolonger l'être comme *Seinlassen* en laissant l'étant être et se destiner à la penser. L'être est un ποιεῖν dont le soi est invité à reconduire la dynamique : l'être laisse être, le soi authentique laisse être ce qui est laissé être, et devient en ce sens lui-même accompagnateur de l'acte d'être qu'il parachève en conduisant dans l'ouvert de la langue ce que l'être conduit dans l'ouvert du monde. Le mot devient ce par quoi l'étant s'accomplit dans l'acte d'éclosion qui le porte à la présence : « Le mot donne à voir son plus haut règne. Il n'est plus seulement une simple prise, un instrument pour donner un nom à quelque chose qui est là, déjà représenté ; il n'est pas seulement un moyen pour exhiber ce qui se présente tout seul. Mais bien plus encore : c'est le mot seul qui accorde la venue en présence, c'est-à-dire l'être – en quoi quelque chose peut faire apparition comme un étant »¹. Le soi fait mémoire du *Seinlassen*, dans la pensée de l'être en sa vérité, et laisse l'épanouissement phusique avoir lieu, en laissant venir à la pensée et en nommant l'étant dans un esprit de gratuité contemplatrice. « Le mot est ce qui amène une chose à être chose »², il est « la mise en chose de la chose, *die Bedingnis des Dinges* »³. L'essence du soi est pro-ductrice (ou mieux, conductrice) de la venue en présence, le soi étant lui-même structurellement conduit par le dévoilement dont il est l'élément achevant ; l'essence du soi dépend de la *poiesis* de l'être, de cet acte initial dont

1. *Ibid.*, p. 214 ; AP, p. 212.

2. *Ibid.*, p. 220 ; AP, p. 218.

3. *Ibid.* ; AP, p. 219.

le soi reconduit, par le mot et sa pro-fération, le geste fondamental : *l'essence du soi est donc poématique*, et le poète est l'homme dont l'ipséité, portée par la profondeur cachée de l'acte qu'est le mot et faisant « usage du don d'exposition qui lui est propre »¹, se porte du même coup sans le savoir dans l'essence même de l'être comme donation de présence ; « car le poète [...] a entrevu – bien que sous un voile – un autre règne du mot »². Toute ipséité apparaît *poématique*, c'est-à-dire accompagnatrice du dévoilement ; mais le poète assume pleinement, en s'installant dans le dire, cette structure générale de l'ipséité. Il est cette voix et voie qui montre le site du Propre ; il est cette ipséité qui assume de vivre dans la co-respondance (*Ent-sprechung*) déployée par la Parole : « la co-respondance, dans laquelle l'homme écoute vraiment l'appel de la Parole, est ce dire qui parle dans l'élément de la poésie »³. Le dire poétique, dialogue avec *l'être* ou la *nudité* de l'étant *en tant que telle*, fait reposer le soi en son propre par l'usage poématique de la parole. « Le dialogue poétique exerce profondément la parole : il la prépare à l'exposition de ce qui demeure et fait ainsi au poète le don du libre usage de la faculté de reposer dans le Propre [*Eigen*] »⁴.

a) La structure poématique de l'ipséité et l'accompagnement de la Parole de l'être.

C'est à travers le je(u) de co-respondance entre la Parole et son répondant que l'essence poématique du soi se manifeste ; elle devient déterminante pour toute pensée de l'essence de la réalité humaine et c'est seulement en elle que l'activité artistique du soi peut être pensée de façon originaire. Souvenons-nous de ce vers de Valéry déjà cité : « un silence est la source étrange des poèmes ». En se retirant, en nous parlant en son silence, l'être nous pousse au dévoilement : ne se tournant vers nous qu'en se détournant, faisant résonner le vide, l'être désire manifester ce vide qui est figure de sa donation *a-ban-donnante* ou laissant être, il désire dévoiler l'étant et ainsi se dévoiler lui-même en son retrait ; c'est le soi parlant et

1. GA 4, p. 122 ; AH, p. 156.

2. GA 12, p. 215 ; AP, p. 213.

3. GA 7, p. 194 ; EC, p. 228.

4. GA 4, p. 127 ; AH, p. 162.

poématisant qui est revendiqué pour laisser advenir et faire venir l'étant – et ainsi le retrait de l'être – au jour de la présence. L'être de l'homme est requis pour dévoiler. *L'être se retire : il dévoile ; l'être se retire à notre pensée : nous dévoilons.* Nous faisons ainsi apparaître les étants en les nommant, autrement dit en circonscrivant leurs contours ; en manifestant leurs limites et ainsi l'illimité qui accorde à toute limite une place.

Dans le soi comme lieu-tenant de la Différence, l'être se fait ressortir à partir de l'étant qu'il laisse être, l'être se différencie de l'étant qu'il pose pour précisément s'en arracher, afin de se révéler en dernier lieu à la pensée pensive comme retrait de bonté par lequel quelque chose peut venir à stance. En nommant l'étant, le soi nomme l'être comme le silence qui permet tout à la fois de faire résonner un son et d'assigner à un étant une contrée. Cet acte de nommer possède ainsi en lui-même sa propre fin ; le langage est modalité de l'apparaître et du dévoilement de la Parole silencieuse, modalité de la nuit spatialisante à laquelle répond tout acte de nomination, et n'a rien à voir avec un simple instrument à la disposition du soi en vue de la maîtrise de l'étant en totalité. Le langage n'est pas un simple organe, ou le simple moyen d'expression de l'intériorité présumée d'une âme. Avant d'être prose, c'est-à-dire avant, selon le latin *prorsus*, d'*aller droit* à la clarté en vue d'une compréhension entre individus, avant d'*aller droit* à l'âme de quelqu'un pour qu'il se serve de l'information ainsi véhiculée, d'*aller droit* à la signification et de constituer ainsi un moyen de communication, le mot est *poème* – non pas bien sûr bout de vers rimé ou atmosphère métaphorique, mais dévoilement pro-ducteur, mise en présence, dynamique apophantique – et la langue exposition à l'être. « L'essence de la poésie réside véritablement en ceci qu'elle expose le *Dasein* de l'homme à l'étant en son entier »¹ et donc à son espace de déploiement. On l'aura compris : la langue elle-même est poème, et qu'elle pratique ou non l'activité poétique ne remet pas en cause cette structure ontologique fondamentale.

Cependant, la poésie elle-même est l'activité qui répond parfaitement à l'essence poématique de la langue. La recherche de la musicalité qui lui est inhérente constitue une façon de surprendre le lecteur qui devient ainsi auditeur, se voit porté à laisser résonner le mot et à laisser se déployer dans sa nudité. La prosodie a pour but de

1. GA 39, p. 59 ; HH, p. 65.

mieux donner à voir chaque mot, de porter la présence à résonance en attirant l'attention par la résonance des mots, afin de rendre la chose désignée à la gratuité de sa présence et de faire en sorte que, grâce au relief que confère la beauté, cette seule présence suffise : la chose est là, désignée en des termes inouïs qui combleront l'âme disposée à s'y ouvrir et ne lui font pas ressentir le besoin d'aller chercher plus loin que ce qui se donne. La vocation de la poésie, qui est celle de l'art en général, consiste à montrer que la donation suffit, que l'étant en tant que tel brille d'une *pesanteur de présence nue* au sein de laquelle la pensée peut s'enfoncer sans fin afin de s'ouvrir toujours plus avant à ses faveurs. La poésie est le lieu « où le Dieu invisible ménage son propre être »¹ ; se tenant au milieu du monde des choses, le poète vit à la proximité de leur charge étrange et cachée, mais non moins rémanente ; « du sein des apparences familières, le poète appelle cet élément d'étrangeté où l'Invisible se délègue »². La poésie est le domaine de la manifesteté de l'étant, autrement dit ce que le cours de 1930 sur les *Concepts fondamentaux de la métaphysique* donnait précisément pour la structure du soi elle-même. Il y a donc encore une fois une parfaite continuité entre la pensée heideggerienne directement issue de *Sein und Zeit* et le souci un peu plus tardif de penser l'essence poématique du langage et sa manifestation dans l'art, cette croissante préoccupation poétique de la pensée étant fondée dans la Chose même et ne constituant en rien le revirement d'un penseur en quête de renouvellement thématique ou d'élargissement doctrinal.

La poésie n'est pas une simple activité, mais l'essence même de l'ipséité. Comme l'explique Heidegger : « *Dichten* – que signifie au juste ce mot ? Il vient de l'ancien haut allemand *tithôn*, et est en rapport avec le *dictare* latin, qui est une forme fréquentative de *dicere* = dire. *Dictare*, redire quelque chose, le dire à haute voix, le « dicter », exposer quelque chose par la langue, le rédiger, que ce soit un essai, un rapport, une dissertation, une plainte ou une supplique, une chanson ou ce que l'on voudra. Tout cela s'appelle *dichten*, exposer par la langue. Depuis le XVIII^e siècle seulement, l'usage du mot *dichten* a été réservé à la composition de constructions langagières que nous appelons « poétiques » (*poetisch*), que nous appelons depuis des « poésies » (*Dichtungen*).

1. GA 7, p. 205 ; EC, p. 241.

2. *Ibid.*, p. 204 ; EC, p. 240.

Au départ, le poétiser (*das Dichten*) n'a pas de rapport privilégié avec le poétique (*das Poetische*) »¹. Autrement dit, *dichten*, c'est dire, c'est l'essence même de l'acte de dire, un dire proche de l'éclosion originelle, un dire qui dit *pour dire*, qui dit *pour montrer*, qui montre pour laisser s'épanouir dans la présence ce qui s'avance dans la présence ; le *dichten* veut *dire*, et avant de vouloir dire quelque chose, il veut dire tout court. Il veut dire : il veut montrer. Le *dichten* tient donc en tant que tel le rôle de support de l'apophantique ; il est corollaire de cette structure délotique du soi dont parle *Sein und Zeit* (délotique : du grec δηλοῦν, c'est-à-dire montrer). « Poématiser (*dichten*) : un dire sur le mode du signe qui rend manifeste »². Les poètes assument le faire-signer-vers-l'être de l'ipséité ; ils sont, dit Heidegger d'après Hölderlin, « les *demi-dieux*, les fleuves, qui doivent être là en signe »³.

Étant le dire lui-même en sa structure, le poème est ainsi « le parler à l'état pur ». Poématiser est donc l'essence même du dire. Dans l'activité poématique, la *Sage* et l'ἀλήθεια, la Dite et le dévoilement, sont pensés comme un seul et même être. Le langage n'est pas seulement la simple transparence de l'étant, car l'étant n'est dans un premier temps manifeste que par la parole entendue en son sens ontologique, c'est-à-dire comme le rendre-manifeste : « L'être humain parle. Nous parlons éveillés ; nous parlons en rêve. Nous parlons sans cesse, même quand nous ne proférons aucune parole, et que nous ne faisons qu'écouter ou lire ; nous parlons même si, n'écoutant plus vraiment, ni ne lisant, nous nous adonnons à un travail, ou bien nous abandonnons à ne rien faire. Constamment nous parlons, d'une manière ou d'une autre. Nous parlons parce que parler nous est naturel. Cela ne provient pas d'une volonté de parler qui serait antérieure à la parole. On dit que l'homme possède la parole par nature. L'enseignement traditionnel veut que l'homme soit, à la différence de la plante et de la bête, le vivant capable de parole. Cette affirmation ne signifie pas seulement qu'à côté d'autres facultés, l'homme possède aussi celle de parler. Elle veut dire que c'est bien la parole qui rend l'homme capable d'être le vivant qu'il est en tant qu'homme. L'homme est homme en tant

1. GA 39, p. 29 ; HH, p. 40.

2. *Ibid.*, p. 30 ; HH, p. 41.

3. GA 4, p. 103 ; AH, p. 132, en référence à *L'Ister*.

qu'il est celui qui parle »¹ : ainsi la manifesteté de l'étant est-elle directement liée à cette Parole qui nous appelle au-delà de l'étant et nous expose à la surabondance de l'être, faisant précisément de nous les êtres surabondants en possibilités. L'apparition de l'étant est conditionnée par la Parole à laquelle en parlant nous répondons, accomplissant ainsi le dévoilement de l'étant. La parole est puissance originelle de dévoilement, force d'incantation. Les mots possèdent originairement, ils possèdent toujours si nous le voulons, la chair de l'étant : en eux l'étant vient déposer sa présence et, pour celui qui sait écouter, pour celui qui peut écouter, puisqu'il a toujours déjà entendu, ils constituent tout autre chose qu'une simple valeur d'échange.

On ne dit quelque chose à quelqu'un que parce que le quelque-chose nous a été dit par la *Sage* qui nous l'a dévoilé. La relation horizontale du langage entre les personnes dépend d'une relation pour ainsi dire verticale entre le soi et la *Sage* qui a toujours donné la possibilité que quelque chose soit donné à voir. La conversation courante a sa légitimité, il ne s'agit pas bien sûr pour Heidegger d'empêcher les gens de parler, mais tout le problème provient de cette absence de recours au retour, de l'ingratitude avec laquelle l'homme refuse de penser l'origine qui accorde tout ce que l'homme peut s'accorder. C'est par ce manque de générosité au cœur même de la prodigalité que le discours quotidien ne se meut que dans une langue usée, vidée de sa force originelle de nomination. L'homme n'aime plus les mots ; peu d'individus aiment la gratuité du son ou celle de la couleur, et tout ce qui ne produit pas d'effet physiologique immédiat est rejeté ; nous n'avons plus d'oreille pour écouter les mots, qui contiennent pourtant la possibilité de l'ouverture de la pensée et de la relation au monde. L'acte poématique en général, et le poète en particulier, vient inverser cette tendance recouvrante de la quotidienneté : « le poète, n'étant pas simplement un être humain – au sens quotidien de la chose – ne peut pas écouter à la façon des simples mortels. Il ne peut pas *vouloir être sourd* à l'origine. Son écoute tient tête au caractère terrible de l'origine entravée. Cette écoute qui tient tête est passion »² ; en tant que telle, cette passion ou soumission, ce vivre de la constitution structurelle pathique du soi, apprend à la pensée ce que doit être son attitude si elle veut

1. GA 12, p. 9 ; AP, p. 13.

2. GA 39, p. 201.

parvenir à l'origine. La passion du poète révèle la capacité poématique de toute pensée et donne à la pensée le *diapason* universel par lequel un acte spéculatif essentiel peut être émis dans l'ambiance métaphysique d'une philosophie qui a perdu le goût de ne pas évoluer dans des paroles quotidiennes. Le poète authentique est pour la pensée une invitation à se trouver elle-même et à découvrir la puissance de sa propre indépendance envers la soumission à l'origine de l'ipséité.

Nous ne cessons de parler, mais les mots ne parlent plus ; en eux la Parole et sa Dite ne sont plus audibles : comme des pièces usées et passées par trop de mains, toute effigie est à présent effacée, et l'effort est de plus en plus considérable pour parvenir à retrouver l'odeur de l'encens sous une myrrhe dont on n'aperçoit plus que l'amertume. C'est pourquoi Heidegger, dans son poème *Sprache (Parole)*, laisse échapper ces deux questions : « *Wann werden Wörter wieder Wort ? Wann weilt der Wind weisender Wende ?* », dont l'homéoprotérone fait entendre la vibration de l'espace qui les rend possibles et dont la mise en évidence constitue leur réponse. Quand les mots deviennent-ils à nouveau parole ? Quand s'établit ce vent qui montre une nouvelle direction ? À quoi Heidegger répond : « *Wenn die Worte, ferne Spende, / sagen – nicht bedeuten durch bezeichnen – / wenn sie zeigend tragen / an den Ort / uralter Eignis, / – Sterbliche eignend dem Brauch – / wohin Gelaut der Stille ruft* »¹. Les mots, simples valeurs d'échange pour le langage courant, acquièrent de nouveau leur épaisseur ontologique lorsque les paroles, lointaine donation, *disent*, sans chercher à faire sens à travers leur pur acte de signifier, lorsqu'en montrant elles transportent au lieu de l'Accord originaire – rendant les mortels à leur unique nécessaire – là où appellent la vibration et la sonorité du silence constituant. Et le poème chante pour dire ce que le mot, devenu valeur d'échange, ne peut plus dire : la vibration par laquelle toute chose vit son déploiement dans l'élément qui la déploie.

C'est ce que signifie la thématique du plain-chant dont parle *Unterwegs zur Sprache*. Le cœur du poématique est l'espace de vibration en qui le mot s'étend, espace que la poésie cherche à faire vibrer par son désir même de faire vibrer le mot en tant que tel – par

1. Cf. *Cahier de l'Herne*, p. 98, ou GA 13.

l'élément musical ou le chant¹. La poésie regarde l'espace où la vibration de chaque mot, c'est-à-dire le chant, épanouit sa sonorité. Cet espace, celui du silence où toute chose résonne, est le recueil de tous les chants, il est le rassemblement de tous les chants (*Gesang*), le plain-chant en qui toute vibration sonore a et aura lieu. Ce plain-chant à quoi toute oreille poétique est attentive, est la Parole de l'être qui dit son appel et par là même confère son espace. C'est dans cette Parole, par laquelle l'être prononce le silence propre à ce qui n'est rien d'étant et convoque la parole humaine à répondre par la pro-fération du mot, que toutes les paroles se rassemblent. L'être comme plain-chant, comme « unique cordeau des trompettes marines »², est la base d'un accord qui, par son effacement dans le monotonal, rend possible le déploiement de toutes les sonorités. « Le plain-chant [*Gesang*] est le recueil où le dire se rassemble en chant. Si nous méconnaissions le haut sens du plain-chant en tant qu'il est dire, alors il devient simple mise en musique de ce qui est parlé et écrit »³. Mais le désir de faire vibrer le mot est celui de répondre à l'appel de la Parole qui enjoint le soi à faire reluire dans toute sa gratuité, par la vibration chantante accordée au mot, l'étant dont le silence et l'espace qui l'entourent font déjà ressortir en son individualité et sur fond de donation énigmatique mais essentielle. L'élément rythmique, de même, recherche la mise en valeur de ce qui est prononcé afin qu'isolé et replié sur sa zone d'apparition, l'étant nommé, en se montrant pleinement dans sa beauté et gratuité, montre ce sur fond de quoi il émerge, et attire le regard ou l'écoute sur l'abîme de son déploiement propre. « Rythme [...] ne veut pas dire fleuve ou flux, mais bien ajointement [*Fügung*]. Le rythme est l'élément reposant qui ajointe et dispose la mise en chemin de la danse et du chant, et ainsi les laisse reposer en soi. Le rythme accorde le repos »⁴. La force du mot, dès lors qu'on l'a fait joyau en lui conférant toute la teneur de sa musicalité propre, consiste à être à la fois riche et tendre. La richesse, c'est sa capacité de « porter la chose en tant que chose à l'éclat du

1. GA 12, p. 215 ; AP, p. 215 : « Le poète doit répondre au secret à peine pressenti. [...] Et cela ne peut réussir que si le mot poétique retentit sur le ton du chant ».

2. APOLLINAIRE, *Chantre*, in *Alcools*.

3. GA 12, p. 214 ; AP, p. 214.

4. *Ibid.*, p. 215 ; AP, p. 215.

paraître »¹ ; la tendresse, c'est le pouvoir de « pourvoir et libérer, mais sans volonté ni violence, sans rage ni domination »². Le mot, montrant mais laissant être dans l'espace de monstration, fait simultanément signe vers la chose et vers son fond nocturne de surgissement ; le mot poématique montre d'un coup et en un même pli l'étant et l'être. « Le joyau, riche et tendre, c'est, en retrait, le déploiement du mot qui, disant, nous met en présence, invisiblement et déjà dans la ré-ticence de l'être, de la chose en tant que chose »³. Toute stylisation artistique, si elle est essentielle, n'est jamais un simple ornement ; elle vise l'ajointement de l'étant à son fond de donation, et reconduit tout mouvement à la paix de son espace de déploiement. L'art a pour rôle de faire ressortir, par sa gratuité propre et son désir désintéressé de monstration, la gratuité à laquelle il répond en étant. L'art fait résonner sa possibilité en s'exerçant : le plain-chant de la Parole de l'être. L'être est le cœur du chœur et des chœurs, qui précède tout dire ; et le dire fait regarder en direction du plain-chant auquel sa variation est invariablement accordée.

La langue ou parole, dont on dit traditionnellement qu'elle simplifie la luxuriance du monde en désignant sous un même mot une multiplicité de choses, n'est pas cette fameuse entreprise de généralisation du réel ; pensée en sa vérité, structurée par son essence délotique qui est tout le contraire d'un mouvement d'intériorisation abstrayante, elle est proprement l'inverse de cette entreprise : loin de trier les choses pour en faire un mot, la langue, transcendalement confrontée à la Parole, donne dans le mot l'ouverture même de la chose et nous assigne à la profusion de celle-ci. Le fossé présupposé par la pensée représentative entre le mot et la chose – hiatus qui reconduit celui de l'*intellectus* et de la *res* à présent dépassé puisque *Vom Wesen der Wahrheit* a montré la précédence de l'Ouvert au sein duquel un sujet et un objet peuvent entrer en relation – n'a plus aucun lieu d'être : la structure du mot est l'être-au-dehors le plus pur, le mot est la déclosion de la chose, et la chose ce à quoi ouvre le mot ; le mot n'a d'autre essence que la pure monstration ; il est pure ouverture sur la chose et pure ouverture de la chose. En lui la chose n'est pas retenue captive, mais elle est au contraire ouverte, laissée être, et quel que soit le mot

1. *Ibid.*, p. 223 ; AP, p. 221.

2. *Ibid.* ; AP, p. 222.

3. *Ibid.*

choisi ou la langue dans laquelle on ex-prime, le mot possède cette double structure d'accueil du dévoilé et de dévoilement de ce qui vient ainsi à dévoilement. Le mot fait signe vers la richesse de la chose, et n'a pas d'autre essence que cela. Le mot ne simplifie le divers du monde que dans son usage dérivé. Essentiellement, le mot restitue la singularité première de la chose et fait donc signe vers son détail qu'il ne saurait de fait appauvrir. Il n'y a aucun sens à parler des filets ou des rets du langage, comme a pu le faire Nietzsche dans un aphorisme du *Livre du philosophe*, car le langage ne retient précisément rien dans ses filets qui est accueil du dévoilé et donc laisser-être de la chose ; les « rets du langage » sont des filets sans mailles... Le mot laisse la chose venir à la présence, il est son entrée en présence elle-même, et le prolongement du déploiement. Le soi est con-voqué par la Parole silencieuse à nommer pour accomplir le dévoilement. Le mot et la chose ne sont pas deux réalités différentes et opposées, mais la façon dont une même éclosion se déroule : la chose acquiert sa place par le mot qui, en la nommant, circonscrit ses contours et la laisse apparaître, et le mot, qui a pour structure indépassable cette guise délotique qui ne dépend pas de lui, est invité à assumer cette structure qu'il ne peut évacuer en évitant de ne se mouvoir que dans un langage dont le $\delta\eta\lambda\omicron\upsilon\nu$ ne désignerait plus que le langage lui-même, le mot ne renvoyant plus qu'à d'autres mots et ainsi de suite, sans que la source ne soit plus jamais atteinte, sans que l'origine de la pro-fération ne soit plus prise en vue, sans que le retour amont n'advienne (par exemple dans un système de renvois où les signes portent à d'autres signes portant eux-mêmes à d'autres signes, et ce à l'infini en une close *Bewandtnisganzheit*, l'essence apophantique de la langue se déroulant bien mais ne parvenant plus à remonter à la source où les mots ont été puisés ni à saisir en eux la chair de leur jaillissement ; dans ce système de renvois où il y a bien laisser-être, puisque le laisser-être est l'essence de la langue, mais laisser-être impensé). La poésie dénonce cette perte des mots en eux-mêmes et cette errance d'une monstration à courte vue, perdue dans les significations instrumentales et les renvois superficiels : « Ô mots trop apathiques, ou si lâchement liés ! Osselets qui accourez dans la main du tricheur bien-séant, je vous dénonce », affirme en ce sens René Char¹.

1. CHAR, *L'Âge cassant*, in *Recherche de la base et du sommet ; Œuvres complètes*, p. 766.

Non pas réduction insipide de l'étant vidé de toute sa sève par le bon sens utilitariste et la raison calculante propres à la quotidienneté oublieuse de ce qui lui accorde sa marge d'oubli, mais venue en présence de l'étant comme s'il venait pour la première fois au jour : telle est l'essence de la parole et l'accomplissement de sa vocation quand elle est poésie ; car la poésie est la permanente reconduction du miracle de la présence, elle porte sans cesse pour la première fois au jour, elle dé-couvre, elle est incessant renouvellement de cette première fois qu'est la présence envisagée en sa nudité. La poésie a pour tâche de faire renaître le miracle, mot à entendre en sons sens précis, c'est-à-dire comme ce qu'on voit pour la première fois ; elle n'est qu'engendrement de cette première fois des choses, qui est toujours présente mais se voile en dévoilant. Le soi possède une structure poématique, puisqu'il est capable de pro-fération et reconduit le mouvement de dévoilement, mais cette structure poématique elle-même, qui n'est autre qu'une guise de la donation-retrait de l'être, doit être prise en garde à son tour : elle l'est par la philosophie, qui rappelle sans cesse la faveur du voilement de l'être, et par la poésie qui endosse la structure poématique de l'ipséité en faisant du dévoilement même la finalité de son existence. La poésie n'est pas une activité d'écrivain, mais un mode d'être au monde : se tenir dans la proximité du jaillissement quand la majorité des hommes prodiguent les dons de ce jaillissement sans y penser. Pour les bien-pensants, elle demeure incompréhensible à tout point de vue. Les gens affairés, loin même de s'en sentir privés, n'en ont tout bonnement cure, n'en comprennent goutte, ni à elle ni même à son simple fait, sa simple existence : encore plus que la pensée, elle paraît inutile, elle est considérée comme une activité d'oisif ; il n'est guère de poète qui ne soit finalement maudit par les réquisits de rentabilité de l'homme agité. « *Wozu Dichter in dürftiger Zeit ?* » demande Hölderlin dans l'élégie *Pain et vin*, « à quoi bon des poètes en temps de détresse ? »¹ : le poète est le relais de l'être au milieu des hommes insoucieux à force d'agitations soucieuses, le poète est le là de l'être quand les hommes plongés dans l'oubli vivent dans cette absence du souci de la Vérité qu'est la préoccupation affairée, dépensiers des dons de l'être et dispendieux à travers la provocation technologique. Le poète est *Da-Sein* quand les hommes ne s'ouvrent pas à leur *Dasein* : prodiges et ingrats, ils se mettent tous

1. HÖLDERLIN, *Brot und Wein*, 7.

dans la situation la plus favorable pour oublier ce que l'être leur donne, oubliant même les insignes dons du pain et du vin, oubliant plus généralement de qui provient le paraphe du blanc-seing qu'ils ne cessent inconscients d'utiliser et de faire valoir.

Dans un tel contexte, la question se lève : « *Wozu Dichter ?* », quel rôle pour les poètes. « Mais, répond Hölderlin, ils sont pareils aux saints prêtres du dieu des vignes [Dionysos], qui s'en allaient de pays en pays, dans la nuit sainte ». Ils demeurent les lieu-tenants de celui qui donne, ici figuré par Dionysos le pourvoyeur du vin qui symbolise, parce qu'il le soutient, le désir de vie. Les poètes prennent en garde le dépôt dans lequel puisent les hommes. Non que ces prêtres gardent jalousement pour eux et préservent afin qu'avares ils puissent contrebalancer la dynamique de dépense de l'homme quotidien, mais ils veulent garder mémoire des dons et rendre grâce au don que les hommes ne regardent plus donner. Ils sont *re-co-naissance* à l'être et vivent de se tenir dans le sillage de son retrait. Au fur et à mesure que l'oubli s'installe, la donation pure disparaît progressivement de la pensée ; mais le poète demeure seul face à ce qui seul demeure, la terre donatrice : « Entre-temps, dit Heidegger, la trace elle-même du sacré est devenue méconnaissable. [...] Mais il reste le chant qui nomme la terre »¹. Et le poète, tel que le pense « la poésie pensante de Hölderlin »², est celui dont « le dict demeure dans la contrée de la trace de l'être »³. Le temps de détresse est ainsi le facteur qui rend nécessaire et qui donc légitime la présence des poètes qui « apportent aux mortels la trace des dieux enfuis »⁴.

Être poète n'est pas un métier, mais un mode d'existence. Il consiste à *vivre poématiquement l'essence poématique de sa propre ipséité*. La poésie est une réponse à l'appel de la Parole de l'être. Être poète n'est pas être écrivain ou rimeur ou conteur, mais être vie poématique de remémoration et de dévoilement de l'être comme retrait donateur, témoin du jaillissement et auditeur du sourd acte de sourdre. Tous les hommes, bien que sentant ou pressentant leur être-jeté et leur dette d'être, ne sont pas prêts à recevoir la présence du don. Il demeure toujours en chacun un rien de reconnaissance et

1. GA 5, p. 275 ; Ch., p. 330-331.

2. *Ibid.*, p. 273 ; Ch., p. 328.

3. *Ibid.*

4. *Ibid.*, p. 319 ; Ch., p. 384.

personne ne peut évacuer la structure ontologique dans laquelle son soi est jeté, mais cette conscience est vite étouffée, comme s'il s'agissait de vivre jusqu'au bout un sursis dont on finit par oublier qu'il en est précisément un. Tous les cœurs ne sont pas disposés à faire face à l'exigence de ce don auquel on ne parvient qu'en affrontant l'angoisse de la nuit, angoisse requise par cet être qui afin d'apparaître veut qu'on le pense en sa vérité et exige pour cela l'abandon à quoi nous résistons par crainte de cet Immense dont l'affrontement nous rappelle d'abord, et avant de nous faire voir ses faveurs, notre précarité. Au lieu de nous réjouir de *la viabilité d'une telle précarité*, et de penser cette possibilité et la faveur dont elle est l'envers, nous nous agrippons à cette précarité que nous savons pourtant vouée à l'abîme. Nous ne pensons pas la nécessité de la présence de cette finitude radicale qui permet à l'être de manifester par contraste son abîme, l'immense n'apparaissant qu'avec la conscience de la finitude (et réciproquement) et par le fait même de manifester la prévenance protectrice qui permet la présence d'un soi dans un tel gouffre. L'homme normal que nous sommes tous a tendance à ne pas goûter les faveurs du gouffre, il ne goûte pas la signification d'être mortel. La mort, comme possibilité propre du soi, fait entrer ce dernier dans la singularité, c'est-à-dire dans sa singularité propre qui se phénoménalise dans la relation à la singularité de l'être à laquelle l'ipséité est rattachée dans un vis-à-vis d'abîme à abîme dont la Parole comme co-responsance (*Ent-sprechung*) est le permanent tissage. « Par son être-à-la-mort (*Sein zum Tode*), [le mortel] se trouve singularisé – référé à ce qui est tout autre que toute présence « commune » de l'étant »¹. L'être se donne comme ce qui n'est rien d'étant, donc comme le singulier par excellence. Le soi est repris dans ce singulier qui se singularise lui-même en se phénoménalisant dans la finitude d'une ipséité invitée à endurer, dans l'acte unique d'une même appropriation (*Ereignis*), une double singularité : celle de l'être et la sienne propre. La phénoménalisation d'une finitude radicale, autrement dit d'une poche d'être pur au cœur de l'étant (d'un *Da-Sein*), signifie l'isolation ou l'esseulement du soi afin de placer ce dernier dans l'axe de l'absolue singularité de l'être comme Autre. Par l'isolement constitutif de l'ipséité apparaît le partage que l'être comme co-responsance veut donner de sa propre singularité. Pour cela, il se donne une

1. J.-F. MARQUET, *Singularité et événement*, p. 47.

singularité qu'il transperce paradoxalement de sa propre teneur. J.-F. Marquet a pu ainsi écrire : « Je ne m'éprouve donc singulier, à la première personne, que sur le mode négatif du vertige (c'est éminemment dans l'être-à-la-mort que le *Da-sein* accède à sa *Selbs-theit* – à son soi-même) »¹.

Le poète approche cette réalité et entretient un dialogue permanent et singulier avec le silence de la Parole, mais les autres mortels n'écoutent pas ce silence. C'est pourquoi il faut des poètes, « Car, dit Hölderlin, la grandeur [du don] n'est plus source de joie pour l'esprit / des hommes, et les hommes forts pour les suprêmes délices manquent encore ; / seule palpite sourdement quelque reconnaissance »². Cette reconnaissance résiduelle est ce dont la structure du soi ne peut faire l'économie, puisque la vérité de l'ipséité est la pensée qui comme *λέγειν* est intimement liée à l'être. Mais elle n'est pas suffisante : « c'est pourquoi, continue Hölderlin, les poètes chantent avec sérieux le dieu du vin [Dionysos] / et leur louange ne paraît pas à cet immémorial dieu comme une vaine ferveur »³. Le lien du poète à Dionysos – celui qui par le vin transmet le don, celui qui accorde l'homme au don fondamental en lui transmettant l'ivresse de vivre qui fait désirer – est déterminant, car c'est le dieu du vin qui est le véhicule du don : « il est celui qui réconcilie le jour avec la nuit / [...] apportant lui-même à ceux qui se lamentent / Sans dieux dans la ténèbre un vestige des dieux enfuis »⁴. Ce dieu que Hölderlin fait dieu des poètes constitue donc la trace du retrait ; il est celui qui nous rappelle à l'espérance des faveurs de la nuit, qui nous annonce que la nuit est cette lumière pleine de promesses qui s'enveloppe pour mieux préserver ceux à qui elle s'adresse et qu'elle veut initier à sa faveur. Dionysos est le moyen-terme entre l'homme et l'être, et les poètes qui en sont les prêtres deviennent ainsi eux-mêmes cette instance de médiation. Ils se tournent vers ce ciel nocturne chargé de foudre, et savent que son obscurité l'est de plénitude. S'enfonçant dans la nuit de la Parole, le poète comprend

1. *Ibid.*, p. 171.

2. HÖLDERLIN, *Brot und Wein*, 8 : « *Denn zur Freude, mit Geist, wurde das Grössre zu gross / Unter den Menschen und noch, noch fehlen die Starken zu höchsten / Freuden, aber es lebt stille noch einiger Dank* ».

3. *Ibid.* : « *Darum singen sie auch mit Ernst die Sängler den Weingott / und nicht eitel erdacht tönet dem Alten das Lob* ».

4. *Ibid.*, 9 : « *... er söhne den Tag mit der Nacht aus / [...] selbst die Spur der entflohenen Götter / Götterlosen hinab unter das Finstere bringt* ».

la charge donatrice de cette nuit, il en devine les éclairs car ce n'est pas parce que le ciel est obscur qu'il ne s'y trouve rien ; il devine le poids de foudre que contient cette obscurité et sait chaque éclair qui nous est destiné n'être qu'une goutte de clarté dans l'immense lumière recouverte de cette donation qui se retire pour continuer de donner ; le poète devient ainsi le porteur d'orage, il sillonne les sentiers de l'être en prolongeant par son chant le Poème de l'être.

Les yeux plongés dans cette nuit des possibles, le poète en devient la torche ; le nuage chargé passe sur lui, ce nuage qui est une résistance vivante à cet enclos de clarté dérivée dans laquelle s'agit cette humanité qui s'absente de l'essentiel et qui aime confondre sa préoccupation avec la vérité des choses, ce nuage qui ouvre la porte des cavernes qui mènent à l'immense espace de possibilités du dévoilement ; ce que dit magnifiquement le poème liminaire de l'œuvre de Char : « Brûlé l'enclos en quarantaine / Toi nuage passe devant / Nuage de résistance / Nuage des cavernes / Entraîneur d'hypnose »¹.

Créant le contexte idéal pour occulter l'inquiétant et ne pas s'exposer à sa foudre, fuyant la nuit dans ce qu'ils ignorent être les ténèbres de l'affairement qui ne conduit à rien, toujours soucieux de quelque chose particulière, les hommes se ferment l'accès à l'essence du souci que ce quelque chose leur voile ; et la personne affairée ne voit naturellement dans la poésie qu'une vaine occupation pour oisifs impénitents, un luxe dont l'esprit de productivité ne saisit pas la nécessité ni la fonction rédemptrice. Car la poésie – compagne de la philosophie telle que la définit Heidegger, c'est-à-dire comme pensée qui pense et fait mémoire de l'être – donne un site au sacré : « *Was bleibt aber, stiften die Dichter*, ce qui demeure, les poètes le fondent »². La poésie établit ce que Char appelle aussi la « commune présence » ou le « Nu perdu », elle l'endosse. Le poète, selon une pensée chère à Hölderlin et reprise par Heidegger, rédime ainsi l'insouciance fondamentale des hommes seulement soucieux d'inessentiel. L'être le requiert pour apparaître, et cette requête peut avoir lieu dans la violence, comme dans le cas de Hölderlin, superlativement inactuel, requis par l'être au moment où le monde était voué à l'action la plus soutenue, chantant le retrait des dieux à l'époque où l'Europe entière se

1. *La torche du prodigue*, in *Arsenal, Œuvres complètes*, p. 7.

2. HÖLDERLIN, *Andenken*.

donnait de nouvelles idoles, où tous trouvaient prétexte à la fuite dans l'agitation selon les imprévisibles rythmes imposés par Bonaparte, homme de l'affairement provoquant lui-même des affairéments intellectuels et pratiques de toutes sortes. Face à la figure de l'activiste, le poète suit sa voie au sein d'une silencieuse violence voilée, mais sans haine envers celui ou ceux qui s'enlisent dans la dispersion, car l'être a besoin (*braucht*) de l'authentique solitude d'un homme pour apparaître comme être dans sa différence avec l'étant : la solitude ne consiste pas seulement à être seul, mais également à être le seul ou l'un des seuls, à se tenir dans l'innocence des peu nombreux. Un poème de Hölderlin¹ décrit ainsi Bonaparte comme ne vivant ni ne demeurant dans le Poème mais seulement dans le monde : la description ne contient cependant aucune critique de la part du poète, qui sait bien que son propre sort est de demeurer lui-même lieu-tenant de l'être et, en devenant parfois fusible, de rédimier la vaine agitation des lieutenants du monde pour qui n'est pas même visible la trace des dieux enfuis, la trace de la trace.

Hölderlin ne put toutefois supporter longtemps une telle tension, il ne put endurer l'exigence de l'être, et c'est dans la description pure, dans le pur acte de dévoilement et dans le pur laisser être que s'achève, non sans cohérence, son itinéraire poétique. Les « poèmes de la folie » sont de petites pièces qui donnent à voir le monde, qui *nomment*, dans la gratuité. Hölderlin reste poète, il existe et habite en poète, laissant venir les étants comme ils s'avancent, mais ne vit plus la poésie sous le même rapport. Ce n'est pas pour autant qu'il y a deux essences de la poésie, il y en a plutôt deux guises, ou, si l'on veut, il y a deux « poésies »² : 1) celle qui se laisse porter par le dévoilement de l'être et dont tout homme est capable, poésie descriptive faite de nomination pure et de simple abandon, poésie qui n'en est pas moins poïétique ou poématique, 2) et celle qui « plonge au fond de l'Inconnu pour trouver du nouveau », comme dit Baudelaire, c'est-à-dire qui, appelée plus profondément par l'être, est également appelée par lui à devancer ses possibilités.

1. Cf. HÖLDERLIN, *Bonaparte*, in *Œuvres*, p. 457.

2. Ces deux formes de poésie sont lisibles et évoquées dans les deux attitudes poétiques décrites par la conférence sur *Le mot* de Stefan George, in GA 12, p. 219-220 ; AP, p. 218 ; le dire du poète peut accéder à différents règnes d'authenticité : le dire du mot en tant que tel et le dire du secret du mot.

C'est cette poésie qui selon Rimbaud est « en avant »¹, et dont le génie est défini comme la simultanéité de « l'affection et de l'avenir »², c'est-à-dire comme ce qui pâtit de l'être-toujours-en-avant de l'être comme ouverture de l'espace du possible. C'est la poésie des grands poètes. Une poésie du danger, de l'exposition maximale à l'illumination, mais qui a pour contrepartie positive de donner lieu aux dévoilements les plus inouïs et les plus inattendus – des dévoilements qui sont puisés au plus profond de la marge d'espace que donne l'être, ce dernier livrant ainsi des possibilités nouvelles au soi, des possibilités n'étant pas encore apparues aux yeux des autres hommes, qui peuvent mettre des siècles à leur apparaître, mais qui sont à présent dévoilées. Située auprès de l'être, « la poésie est toujours pressentir [*Ahnen*], attendre [*Harren*], voir arriver. La poésie est le mot de ce qui est ainsi pressenti ; c'est ce pressenti lui-même comme mot »³. Cette thématique du poète-Voyant ou du poète-prophète⁴, cette thématique du poète en avance sur le temps de l'humanité et sur la science⁵, est celle même que Heidegger constate comme manifestant l'essence fondamentale de l'art : « L'essence de l'art n'est pas l'expression du vécu. L'artiste n'exprime pas dans l'œuvre ce qu'est pour lui la « vie de l'âme » pour que les époques ultérieures, comme le pense Spengler, aient à se demander comment l'âme de la culture d'une époque se révèle dans son art. L'essence de l'art ne consiste pas non plus en ce que l'artiste reproduirait la réalité plus exactement et plus rigoureusement que d'autres, ou bien produirait (présenterait) quelque chose auquel les autres prendraient un agrément, un plaisir plus ou moins relevé. L'essence de l'art consiste au contraire en ce que l'artiste a le regard essentiel pour le possible, qu'il porte à l'œuvre ce qui dans

1. Cf. in GA 13, *Rimbaud vivant*.

2. RIMBAUD, *Génie*, in *Illuminations* ; *Œuvres complètes*, p. 154.

3. GA 39, p. 257.

4. *Ibid.*, p. 258 : « Les poètes pressentent toujours, cela ne veut pas dire : ils sont poètes, et en outre ils pressentent aussi. Cela veut dire au contraire : dans la mesure où ils sont ceux qui constamment pressentent, ceux qui accompagnent de leur pressentiment le se-mettre-au-contact [double sens du verbe *ahnen* (cf. WhD, p. 173)] propre à l'être lui-même, dans cette seule mesure ils deviennent et ils sont poètes ».

5. Thématique dont on peut également voir les prodromes dans la poésie modestement dévoilante puisque, d'une part, cette poésie se laisse dire le surgissement de la chose et que ce surgissement est toujours en retrait par rapport à cette chose, donc en avance sur elle ; d'autre part cette poésie fait partie de la même essence, comme nous l'avons dit.

l'étant est possibilité en retrait et rend par là pour la première fois les hommes voyants quant à l'étant effectif au sein duquel ils vont et viennent en aveugles. L'essentiel de la découverte de l'effectif n'a pas eu lieu et n'a pas lieu dans les sciences, mais dans la philosophie originaire, dans la grande poésie et ses pro-jets »¹. Plongé au cœur de la dispensation, le poète y entend les vibrations qui seront déployées. L'âme poématique est une lecture de la nuit par un regard qui sait voir les variations de ce qui pour tout un chacun n'est qu'une morne opacité ; l'oreille du poète connaît les chants nocturnes. L'âme du poète sait voir la lumière qu'est la nuit, elle sait entendre le vrombissement de l'acte d'être et ce « creux toujours futur » dont les étants sortiront à la clarté : « L'essence de l'âme devenue chant n'est plus dès lors que divination de l'Unique dans l'azur de la nuit »².

L'être est une réserve de possibilités d'avènement pour celui qui veut ou doit prendre le risque de s'y engouffrer jusqu'à la limite de ce qu'il peut. La réserve de l'être, comme réserve de dévoilement, est ainsi le lieu dont l'imagination et ses associations libres prennent leur essor. L'acte poématique puise donc dans l'inconnue mais toujours possible nouveauté que porte en soi l'être comme voilement et réserve de son propre jaillissement : « « Poématiser » [*Dichten*] – en latin *dictare* – signifie mettre par écrit, pré-dire en vue d'une mise par écrit. Dire quelque chose qui n'a pas encore été dit auparavant. Dans le dit poématique se tient ainsi un commencement propre »³. L'être est la possibilité même de l'imaginaire. Ainsi, reconnaît Michaux, « quand la maladie, aidée des tambours de la fièvre, entreprend une grande battue dans la forêt de l'être, si riche en animaux, que n'en sort-il pas ? »⁴. Mais cette exposition au foisonnement demeure maîtrisée ; elle est précisément la maîtrise des facultés déployées par l'ipséité, facultés que cette dernière, si elle se veut poématique ou exposition à l'éclosion initiale par où l'étant vient à l'être et à la parole, sait replacer dans l'essentiel et garder de l'hypertrophie idiosyncrasique. Ni l'esprit positif et calculateur, ni la littérature fantastique qui se réduit à la fabrication de

1. GA 34, p. 63-64 ; EV, p. 83-84. Nous soulignons.

2. GA 12, p. 66 ; AP, p. 72.

3. GA 53, p. 8.

4. MICHAUX, *Animaux fantastiques*, in *Lointain intérieur* ; *Œuvres complètes I*, p. 585.

récits, n'atteignent l'efflorescence essentielle ; « ni Renan, ni le chat Murr / N'ont vu les Bleus thyrses immenses ! »¹. Être poématique, c'est se tenir avec patience et sérieux dans l'espace du possible, et ce dernier mot doit être pris dans ces deux dimensions fondamentales : l'étantifiable et ce qui n'est pas, n'est plus ou n'a pas encore étantifié, ou, ce qui est la même chose, le réalisable et ce qui n'est pas, n'est plus ou n'a pas encore été réalisé. La poésie n'est pas réglée par la dimension du fantastique ou du fantasmatique, même quand elle prend ces aspects ; elle n'est pas un laisser-aller des facultés, mais une concentration de toute l'ipséité autour de la force de décision qui laisse être ce que la Parole retient abrité dans son silence suressentiel. L'attitude poématique attend de l'écoute qu'elle donne au possible l'établissement d'un ordre possible dans un tissu imaginaire qui est puisé à la source de ce que l'être accorde. L'imaginaire est la rigueur à l'espace de l'être, et la multiplicité des dictés poétiques est la polyphonie née d'un même déploiement qui laisse dire en plusieurs sens ou directions. « La polyphonie de la parole poétique n'est pas le relâchement du laisser-aller, mais la rigueur du laisser être qui a consenti au scrupule de l'irréprochable vision et l'établissement de son ordre »².

Le génie poétique prend des risques, il se risque aux confins de ce qu'il peut supporter. Ce risque est le danger endossé par le poète qui veut donner aux hommes de nouvelles possibilités. C'est une action à part entière, et il est par conséquent absurde de considérer le poète comme un oisif ou un contemplatif. La poésie est action, danger, risque, exposition à l'être, comme la pensée dont Heidegger rappelle la dimension active au début de la *Lettre sur l'humanisme*. Cette poésie de l'exposition à l'être est la poésie en laquelle l'être se donne des génies, qui guident l'humanité sur la voie de l'essentiel en témoignant par leur œuvre des traces de l'être. Elle pénètre dans l'être, assume son être-à-la-mort et dévoile dans le risque suprême : « Faire un poème, dit Char, c'est prendre possession d'un au-delà nuptial qui se trouve bien dans cette vie, très rattaché à elle, et cependant à proximité des urnes de la mort ». C'est à ce prix que s'acquiert le génie : « Il faut s'établir à l'extérieur de soi, au bord des larmes et dans l'orbite des famines, si nous voulons que quelque

1. RIMBAUD, *Ce qu'on dit au poète à propos de fleurs*, in *Œuvres complètes*, p. 59.

2. GA 12, p. 71 ; AP, p. 77.

chose hors du commun se produise »¹. Hölderlin a incarné ces deux guises poématiques, son soi a existé l'essence poématique de l'être selon ces deux manières d'être fondamentales. Il fut l'« entraîneur d'hypnose » des grands poèmes, requis par l'être et exposé aux foudres des possibilisations ; il fut ensuite la parole poétique des courts poèmes qu'il composa pendant la seconde partie de sa vie, fidèle à l'essence poématique de l'ipséité que lui confère la Parole de l'être, dévoilant les étants dans leur présence, accompagnant l'être dans son action donatrice et répondant au laisser être, mais dans la simplicité d'une gratuité qui, moins spectaculaire et moins « géniale », n'est pourtant pas une moindre manière de répondre à cette Parole. Ainsi écrit-il l'année de sa mort, dans un poème intitulé *Griechenland* – montrant donc que rien, pas même un grand affaiblissement intellectuel ou ce qu'on a pu juger être chez lui les symptômes de la folie, ne peut empêcher un homme de poématiser, que rien ne peut entamer l'essence poématique du soi, ni interdire l'accès à la Parole de l'être ou refuser à un homme de bonne volonté de sentir sa présence mystérieuse et vivifiante : « *Mit Geistigkeit ist weit umher die alte Sage* »².

Il y a ainsi pour tout homme possibilité de poématiser et de répondre à la vocation poématique requise par la structure ontologique de son ipséité. Nommer, faire venir au jour dans la *gratuité* du dire (et non pour se servir de l'étant), pro-duire et pro-férer, c'est-à-dire laisser s'avancer dans la présence ce qui s'avance dans la présence, est une activité dont tout *Dasein* est capable, et, bien plus, à qui tout *Dasein* se doit pour assumer son être. Il y a une tâche poématique qui s'adresse à tout homme : celle de laisser être l'étant et de refuser cet arraisonnement que la subjectivité moderne, recroquevillée en un « moi » réducteur de soi et du monde, fait violemment subir à l'étant. Laisser l'étant s'épanouir, s'initier à la gratuité d'abord effrayante de l'être-en-présence, l'endurer et se fortifier en elle pour permettre à la donation de faire voir ses faveurs, voilà en quoi consiste la tâche de tout être à qui il est donné par l'être même de précomprendre l'être ou d'entendre sa Parole. Le soi qui est ouvert à l'être par l'être même, le soi qui a toujours déjà entendu la Parole de l'être pour pouvoir être le soi qu'il est, s'unifie

1. CHAR, *Nous avons*, in *La Parole en archipel* ; *Œuvres complètes*, p. 409.

2. HÖLDERLIN, *Griechenland* : « En spiritualité s'étend partout alentour l'immémoriale Dite ». Cf. GA 4, p. 181 ; AH, p. 237.

en pleine « sérénité » (*Gelassenheit*) à la dynamique de la donation en laissant à son tour être l'étant. En entrant résolument dans l'agir du contempler, en se faisant véhicule du *Seinlassen*, en laissant l'étant se donner au regard, action dont l'être-là est l'acte de nommer en pensée ou en parole, le soi assume son essence poématique et répond à sa vocation. Par cette poésie dont tout homme est capable, par cette poésie que nous pourrions appeler une « poésie des humbles » et qui n'en est pas moins une poématisation en vérité, une patrie nous est donnée, celle de la donation qui donne et du soi qui lui rend grâce. Tout homme devient poète en laissant l'étant venir à la parole – signe que la pensée est à l'écoute et le laisse se prononcer en son (acte d')être –, ce qui signifie le laisser rayonner et s'établir en sa présence. Pensée et parole sont ici un même agir : laisser s'avancer dans la présence ce qui s'avance dans la présence. Le plus humble des mortels, en laissant l'étant se dire, poématise, ou en quelque sorte « fait de la poésie sans le savoir ». Il demeure fidèle à ce que la Parole lui dit du plus profond de son *Dasein*, même s'il n'en a pas conscience. C'est une forme de poésie naturelle pour un être naturellement porté vers l'être. Par là, l'homme qui vit, qu'il le veuille ou non, dans le Poème de l'être n'abuse pas de la liberté que lui confère la donation et laisse s'épanouir ce Poème. Le frontispice de ce registre de poématisation, moins spectaculaire que celui de la grande poésie mais répondant à la Parole – et c'est là l'essentiel, s'il est vrai que dans cette mesure commune « chacun reçoit cependant la sienne propre, va et vient au lieu qu'il peut atteindre »¹ –, pourrait être celui qu'écrivit Max Jacob, appartenant certes au grand registre poétique mais ayant aussi pressenti en lui l'agir de la simple poématisation du Simple : « il est tombé de mon sein de Cybèle un poème nouveau et je ne m'en suis pas aperçu »².

Même sans pro-férer, même sans paroles, le soi peut assumer sa tâche poématique. La structure poématique de l'ipséité ne dépend pas du poème, c'est le poème qui en dépend et qui en constitue la trace. L'acte de nommer est aussi une disposition intérieure. Cet acte de nommer peut se faire dans le silence de la voix ; la contemplation muette est une parole ; pro-férer peut consister à laisser se dire la pro-fération naturelle de l'étant, ce qui signifie

1. HÖLDERLIN, *Brot und Wein*, 3, Cf. éd. bilingue, p. 338. Vers appartenant à ceux que Heidegger fit lire par son fils sur sa tombe ouverte.

2. M. JACOB, *Frontispice*, in *Le cornet à dés*, p. 75.

l'accompagner et dire même en se taisant ; le poématique est avant tout une disposition d'ouverture au Poème de l'être et à sa Parole silencieuse.

La frontière entre ces deux formes de poésie est néanmoins très aléatoire ; on bascule de l'une à l'autre sans parfois s'en apercevoir et le soi ouvert tout humblement au simple dire de la Parole peut en ressortir transfiguré. De l'humilité de la traduction de soi devant le silence de la Parole peut naître l'expérience d'un surplus où le silence se fait subitement entendre comme un plein-chœur, comme un *Gelaut* dit Heidegger dans son poème *Sprache*. La proximité à la Parole de l'être est parfois si grande que sa démesure et l'intimité de son lointain surprennent le poète et empêchent le poème d'avoir lieu comme cette simple nomination qui reconduit le laisser être. S'avancant humblement devant la Parole, le poète entend résonner l'inouï. Le soi est alors blessé par la flèche du silence et les mots surgissent, inouïs devant l'inouï : nous retrouvons ainsi, surgissant de la plus modeste présentation du soi devant le Dire, la fibre de la « poésie des poètes », cette poésie faite de coups de sonde dans le mystère de l'être et, comme le dit J.-L. Chrétien, de « prescientes migrations »¹. Le poète peut aller encore plus loin et continuer de s'avancer « vers le plus vif de ce qui ne peut s'entendre »², approchant le toujours lointain de la voix dont le silence afflue et l'attire irrésistiblement sans qu'il sache comment la suivre ni comment la dire : « un peu plus sourde un peu plus loin / que nos voix cette autre voix / à même sa fuite affluant / que faudrait-il pour la suivre »³. Mais ce sentiment de ne pouvoir prononcer cette « fuite affluant », autrement dit la teneur même de la Parole, se couche de lui-même sur le papier, retombe de lui-même en poème, et c'est alors le retrait de l'être que le poète, hissé à une extrême profondeur poématique, dévoile comme tel et tout en poématisant. En toute conscience il dévoile le voilement même ; il dit le silence de la Parole, s'y loge pensivement et rend preuve du caractère pro-ductif de la proximité pensive à cette parole en faisant précisément de cette expérience un poème. De l'intimité au silence de la Parole et de la conscience de la plénitude de celui-ci naît, pensivement, le poème. Le poète s'enroule dans la Parole : tout en se taisant pour laisser parler sa

1. J.-L. CHRÉTIEN, *La voix plus loin*, in *Loin des premiers fleuves*, p. 23.

2. *Ibid.*, p. 24.

3. *Ibid.*, p. 23.

voix, tout en trouvant refuge en elle, il rencontre son regard et, perdant pied dans la démesure d'un tel espace, devient en pleine conscience ce médiateur qui en laisse choir des grappes de silence. Ainsi J.-L. Chrétien : « je me tais dans ta voix / porté par l'imminence / où les regards se croisent / sans appui / vastes envols d'ombres / grappes de silence »¹.

Quoi qu'il en soit, et quelles que puissent être les formes prises par le poématiser, c'est-à-dire l'acte de dévoiler ou de produire en réponse au mystère de l'être – formes qui peuvent s'exprimer dans les différentes guises du poème qu'est l'art (architecture, sculpture, peinture, musique, poésie), formes plus ou moins « géniales », c'est-à-dire plus ou moins parlantes, œuvres qui restituent de façon plus ou moins percutante cette Parole d'abîme entendue par tout homme même qui l'a oubliée, œuvres qui ont un plus ou moins grand pouvoir d'éveiller à l'occasion de leur rencontre le *Da-sein* du témoin et de faire écho par leur gouffre au gouffre qu'est toute ipséité, – la marque du soi qui assume sa structure poématique est, comme en atteste suffisamment l'expérience propre des poètes, l'existence dans la proximité de la mort et de la pure donation, dont la mort ou le mystère d'être constitue la première figure et l'initiale incursion. Le soi, qu'il l'assume ou non, est être-à-la-mort, et c'est pourquoi il demeure, même en fuyant sa condition, dans l'intimité de cet abîme qui le structure. Ainsi Augustin peut-il rappeler à eux-même les membres des multitudes à qui il s'adressait : « pensons-nous que le cœur de l'homme ne soit pas un abîme ? Quoi de plus profond que cet abîme ? [...] Tout homme est un abîme »². L'intimité de la Parole de l'être confère au soi sa structure poématique, à laquelle il peut ou non répondre et à laquelle il y a plusieurs façons de répondre au sein d'une même essence poématique. Le poète est celui qui assume son soi poématique ; il vit son être-à-la-mort, comme l'a illustré notre chapitre sur la signification de cet existentiel ; de même, mais en d'autres termes que le penseur qui pousse à l'extrême cette expérience de proximité en prenant en charge l'être comme tel et en s'en faisant le berger, le poète vit abouché à l'Essentiel qui se destine au soi dans la figure de la mort

1. J.-L. CHRÉTIEN, *lentement les mots glissent...*, in *ibid.*, p. 31. Cf. *Anthologie de la poésie française*, t. II, Gallimard, « La Pléiade », 2000, p. 1255.

2. SAINT AUGUSTIN, *Enarratio in psalmum LXI*, 13. *Œuvres complètes*, Poujoulat et Raulx, Bar-le-Duc, 1864-1873, pour la traduction.

et fait du soi celui qui entend cette Parole qui l'arrache à l'immédiateté de l'étant.

Quelle que soit la forme de poésie envisagée, la pensée courante ne comprend ni son rôle ni même son existence ; elle ne comprend même pas que, s'il lui est donné malgré son incompréhension, de pouvoir tout de même parfois tolérer avec une certaine tendresse résignée l'existence d'une activité si peu conforme aux réquisits lucratifs de la préoccupation quotidienne, c'est précisément que cette activité dissimule un secret éveillant (même dans le refus) une attitude de respectueuse hébétude, c'est qu'en tout poème se cache un mystère ou un élément sacré : celui de la présence même du mystère d'être. La pensée commune reste aveugle à la « commune présence » et à sa propre structure poématique. Elle ne comprend pas ou ne veut pas comprendre que, dans la poésie, l'être vient au langage, que, dans chaque art, un acte fondamental de laisser être est reconduit. C'est pourtant bien le poème qui dévoile l'essence du dévoilé – c'est-à-dire sa *Wesung*, son essence-déployante ou son acte d'être –, ce dévoilé au sein duquel il n'est plus possible, après avoir laissé la pensée s'engluer dans la quotidienneté, de comprendre le dévoilement lui-même. Se mouvant dans l'étant, comment celui qu'on nomme à juste titre « l'homme d'affaires » pourrait-il voir l'étant en son décèlement, et prendre au sérieux ce que lui-même n'aperçoit pas et qui pour lui n'existe pas : l'être même qui est Poème. Il est ainsi une certaine catégorie d'hommes pour qui l'être n'est pas, n'intervient jamais. Aveugle au Poème, cette catégorie d'homme ne saurait comprendre qu'il y ait des poètes. Le poète est en son importance aussi voilé que le dé-voilement de l'être. C'est pourtant dans l'activité poétique que l'homme assume le destin de l'être, que le soi se rapporte à la nuit qu'il porte en lui comme fond et qui lui assigne intimement par sa présence la tâche de dévoiler. C'est pourquoi, aux yeux de l'homme qui dévoile, du Montrant, du *Weiser* dont la sagesse est à l'écoute de la Parole de l'être et qui tire de l'écoute de cette Parole sa propre force de résistance à l'errance, « les individus [...] ont tort dans leur dessein avéré propre parce qu'ils puisent à quelque encrier sans Nuit la vaine couche suffisante d'intelligibilité que lui s'oblige, aussi, à observer, mais pas seule »¹.

1. MALLARMÉ, *Œuvres complètes*, p. 383.

Nommer, c'est appeler par le nom quelque chose qui appelle à ce qu'on le nomme, c'est répondre à la Parole qui nous pose la question de l'être à l'occasion de chaque étant. Nommer, c'est répondre à la Parole qui nous traverse par la parole que nous pouvons ; c'est ouvrir, manifester, laisser s'épanouir. Cela ne signifie pas pour autant que ce qui est nommé ne serait pas présent s'il n'était pas nommé ; une telle thèse nous ferait tomber dans une primauté du soi qui aboutirait au plus naïf des idéalismes subjectifs. Avant d'être nommées, les choses étaient bien présentes, mais elles n'étaient pas entrées en présence, elles n'étaient pas désabritées. Le soi *accomplit* le dévoilement, et, maintenant que nous avons vu qu'il est possible avec la notion de Parole – Parole à qui il est inhérent qu'elle soit en elle-même accompagnée de son répondant, le soi – de penser l'élément de la relation avant les termes que cette dernière déploie, le soi peut être pensé au sein du dévoilement lui-même et non à côté comme s'il était un complément contingent. L'ipséité est elle-même dans la Parole puisque celle-ci est en elle-même réponse. En nommant, elle est accomplissement de l'être dans l'être, elle est l'être lui-même manifesté. Le soi est donc voué à l'abolition. Il n'est plus possible, une fois le soi inscrit en son être structurel, de conserver l'appellation de « soi » sans plus et de le nommer comme source unique de ses structures. Le soi est entièrement repris dans la Parole qui lui donne sens. En toute rigueur, le soi perd ainsi son nom quand se trouve gagnée la pensée de sa structure essentielle. Le soi est repris en cette activité qu'il est et qui le possède : « Que je ne sache point ce que je dis ! que je sois une note en travail ! que je sois anéanti dans mon mouvement ! »¹. Non pas que toute personnalité soit effectivement anéantie : la personne reste une personne puisque la Parole ne s'adresse qu'à un *qui*, et que l'appel de la conscience au sein de l'être-à-la-mort individualise le *Dasein* au maximum, en l'isolant et le coupant de tout monde ambiant pour le placer face à la mondanéisation elle-même. Individualisé face à l'être, par l'accès au retrait duquel le soi advient à la solitude de son propre être-jeté, individualisé en ce qui pour le soi apparaît comme son être-à-la-mort, le soi se voit pensé par Heidegger, nous l'avons vu, comme étant *le mortel*. Le mortel, ce n'est pas celui qui meurt, sinon n'importe quelle plante ou n'importe quel animal pourrait être ainsi nommé, mais celui pour qui la mort *est*. Le soi est celui qui se

1. CLAUDEL, *Cinq grandes odes*, Œuvre poétique, p. 227.

rapporte à la mort comme mort, et est ouvert à l'immensité de l'espace par l'espace lui-même. La mort fait du soi le soi qu'il est et l'envoie à soi-même : par elle, comme dit Saint-John Perse, « nos fronts [sont] mis à nu pour de plus vastes cirques »¹.

Cette relation à la mort est la figure de la relation au retrait, c'est-à-dire au silence de la nuit, et encore plus profondément, à la Parole. La mort est ce que nous dit la Parole de l'être, cette Parole qui arrache tout étant et se destine pour promouvoir le soi vers l'être qui est son être. Par cette nouvelle qualification du soi comme le mortel, le soi se trouve désormais inscrit et pensé en son fond propre : il est approprié à la Parole qui lui assigne la tâche de lui répondre et ainsi *d'être* parole dans la Parole, de s'inscrire dans ce en quoi il se tient déjà, de revenir à son propre, de se comprendre dans ce dialogue co-proprieant de l'abîme avec soi-même. Le soi se tient dans l'essence de cette Parole qui est transpropriation ou accord de soi avec son répondant, autrement dit *Er-eignis*. Le soi est requis pour nommer. La Parole nécessite sa structure poématique. Rilke a pu pressentir cette profonde vérité : « nous sommes peut-être ici pour dire : maison, pont, fontaine, porte, verger, jarre, fenêtre, – peut-être également, au plus, colonne, tour, mais surtout pour dire, comprends-le, oh ! pour dire ce que les choses jamais n'imaginèrent être dans leur intimité »². Que l'on songe également ici à la poésie de Francis Ponge, qui se veut poésie de définition dont le but consiste à faire venir au jour méticuleusement et par ce biais d'inédites associations. Nous y trouvons ainsi les définitions successives de choses dont le poète affirme vouloir prendre le parti afin, par la parole, de les amener au regard ; nous lisons ainsi à propos du galet : « Le galet n'est pas une chose facile à bien définir. Si l'on se contente d'une simple description l'on peut dire d'abord que c'est une forme ou un état de la pierre entre le rocher et le caillou. Mais ce propos déjà implique de la pierre une notion qui doit être justifiée »³, etc. De même à propos de l'eau : « Elle est blanche et brillante, informe et fraîche »⁴, etc. Puis le pain, l'orange, le papillon... Une nomination des choses qui se veut la plus exigeante possible et se donnerait presque des règles de scientificité.

1. SAINT-JOHN PERSE, *Chronique*, in *Œuvres complètes*, p. 389.

2. RILKE, 9^e *Élégie de Duino*.

3. PONGE, *Le parti pris des choses*, « Poésie/Gallimard », p. 92.

4. *Ibid.*, p. 61.

« Une certaine vibration de la nature s'appelle l'homme »¹, pense Ponge, et cette vibration est vouée à nommer le plus scrupuleusement possible, et à atteindre le « dégagement de la qualité ».

Cette figure ardente du vouloir-nommer épouse sans le savoir le mouvement d'émergence de la vérité de l'être, tout en lui répondant dans une prise en garde impensée. Mais Heidegger lui-même, et c'est le privilège de la *pensée*, s'élève au-delà de la sphère du pressentiment ou de la simple note lorsqu'il souligne à travers sa méditation sur la parole – et ce jusque dans le poème *Sprache*, qui invite *de facto* la poésie à prendre certes le parti des choses, mais plus profondément celui du pur être-chose de la chose – le sens de la valeur intrinsèque de la dénomination nue, lorsqu'il affirme que les mots répondent à la Parole et redeviennent paroles lorsque les paroles simplement *veulent dire* sans que la visée fondamentale soit de donner sens, lorsqu'elles s'atteignent comme laisser être de ce qui s'avance dans l'ouvert, lorsque prises dans le dénuement de leur pur acte de monstration elles transportent le mortel au lieu où la pensée est en mesure de dévoiler l'Accord originaire (*Ereignis*) au sein duquel l'être et l'homme s'ajointent. *Co-propre à l'être, le soi est poématique. Qu'il le veuille ou non, qu'il soit poète ou non, il est cette essence*. Mais il peut répondre de différentes façons : ou bien sans savoir que parler est répondre à la Parole, et ainsi sans accorder d'importance au fait même de parler, à cette pro-fération qui accompagne et parachève le déploiement de l'être dont l'essence est d'avancer l'étant dans l'ouvert, de pro-férer ; ou bien en sachant que parler c'est répondre au silence questionnant de l'étant, en sachant que nommer circonscrit l'étant et accomplit la venue à la présence, et en étant conscient de la valeur ontologique de la pro-fération.

C'est Hölderlin encore une fois qui constitue la meilleure illustration du soi poématique, puisque même à l'époque de ce qu'il est convenu d'appeler sa folie, même si les termes de cette folie sont peu clairs et s'il demeure incertain qu'il ait été véritablement fou², il ne cessait pas de répondre à l'appel de son essence poématique.

1. *Ibid.*, p. 216.

2. Cf. à ce sujet les éclaircissements de P. BERTAUX dans sa biographie de Hölderlin (*Hölderlin ou le temps d'un poète*) : le brave et bien-pensant Zimmer, qui ne connaissait pas ou à peine Hölderlin, et qui l'accueillit chez lui après les crises de 1807, lui aurait-il demandé d'être le précepteur de sa fille s'il l'eût jugé fou...

Hölderlin n'avait pas d'autre ambition que d'être poète au sens plein du terme, il n'avait pas d'autre projet que de vivre dans le Poème, et il est remarquable de voir à quel point cette ambition réalisa sa cohérence jusque dans ses attitudes qui ont pu paraître des plus absurdes à beaucoup et faire ainsi diagnostiquer la folie. Il se voulait poète au sens le plus absolu du terme et il l'a été jusque dans ce que ses contemporains n'ont pu prendre que pour de pathologiques bizarreries ; il l'a été jusque dans *l'abdication*. Que nous dit la vie que Hölderlin mena quarante-trois années durant, après avoir livré au monde les grands poèmes dont nous connaissons l'intensité ? Hölderlin, contrairement à Heidegger, a voulu habiter cette lumière qui est cachée dans la nuit pour ne pas brûler, il a désiré ce surplus et en a « reçu plus qu'il n'en faut pour pouvoir le digérer »¹. Il en résulte un état d'assombrissement de l'âme à partir duquel la production est inévitablement moins orageuse : tout se passe comme si la nuit, que Hölderlin a si bien vu abriter la lumière, ayant été pénétrée par la *passion* de l'origine propre au poète, avait, telle la nécessité tragique, fini par s'imposer. La pathologie dont on le disait atteint était moins nommée comme *Wahnsinn* (folie) par les gens qui le côtoyaient, que comme *Umnachtung*. Ce dernier terme est fondamental pour comprendre ce qui peut résulter d'une trop violente confrontation du soi et de l'être par-delà la nuit que l'être se donne pour ménager le soi qui le prendra en garde comme voilement. « *Umnachtung*, comme le rappelle Pascal David, dit littéralement l'enveloppement par la nuit »². Est-ce être fou que de se voir forcé à la nuit après avoir été porté à porter le regard derrière elle ? La qualification serait réductrice. C'est pourquoi Jean-Miguel Garrigues a pu écrire : « quand finalement [Hölderlin] s'est abîmé dans la silencieuse nuit de son *Umnachtung*, le monde l'a pris pour un fou »³, avant de rappeler ces paroles de Zimmer, le menuisier chez qui Hölderlin a habité pendant ces années : « À vrai dire, il ne

1. HÖLDERLIN, Lettre à Böhlendorf.

2. P. DAVID, « Un chant nouveau », p. 531. Dans son bel article, Pascal David met en éclairante relation Hölderlin avec le Louis Lambert de Balzac. Rappelons que Louis Lambert est ce personnage que Balzac a voulu créer et décrire comme le génie absolu, capable des plus hautes intuitions sur l'essence du monde, et qui sombre dans le mutisme et l'isolement psychique sans qu'il y ait aucune raison physiologique. Le parallèle est particulièrement heureux.

3. J.-M. GARRIGUES, « Du « Dieu présent » au « Dieu plus médiateur d'un Apôtre » », p. 370.

manque de rien. C'est ce qu'il a de trop qui l'a rendu fou. À vrai dire il n'est pas fou du tout, ce qu'on appelle fou »¹. Hölderlin a finalement renoncé à tenir tête à la lumière enfuie, à la rechercher dangereusement alors qu'elle lui disait ses foudres ; il a préféré le calme d'une habitation patiente de l'avenir qu'il ne pouvait faire advenir mais auquel il pouvait habituer son cœur en vue de l'avènement futur. Et c'est dans le silence que le poète parachèvera son dire².

Peut-on porter grief à Hölderlin d'avoir voulu violer la nuit pour chercher en elle la lumière abritée ? Heidegger nous dit le contraire, car le poète est par son activité même de nomination, naturellement et essentiellement enclin à porter sa parole – c'est-à-dire son ipséité entière puisqu'il ne peut parler qu'en répondant et se laissant dire une parole première – dans l'inconnu et le sans-accès. « Cette nomination ne doit-elle pas être un appel, qui appelle en direction de la proximité du sans-accès, et peut ainsi appeler parce qu'il a déjà « d'avance » l'appartenance à cette proximité et du sein de cette appartenance porte le tout du monde au rythme de la parole poétique ? »³. Si le poète nomme ainsi l'inconnu et l'inaccessible, c'est qu'il a été préalablement appelé, puisqu'il n'y a pas de parole qui ne soit une réponse ni de réponse qui ne soit exposition à une parole qui peut être de feu. « La proximité du sans-accès reste le domaine où parviennent les rares à devenir poètes, et qu'ils ne font aussi que montrer, mais cela dans un dire qui nomme ce domaine »⁴. C'est le cas de Hölderlin et des rares grands poètes. Que reste-t-il alors ? Il reste l'acte de nommer, de montrer le monde en sa simplicité, de garder chaque chose dans sa gratuité, sans autre ambition que de désigner cette dernière par la poésie, cette « activité la plus innocente du monde » dont le destin chez Hölderlin fut la réduction à une simplicité forcée, mais aussi simple que l'origine que ses « poèmes de la folie » désiraient répondre. Il n'est pas impossible de penser un destin totalement lucide de Hölderlin : ne voulant plus forcer la lumière, il se soumet à sa loi de nuit, il saisit

1. HÖLDERLIN, *Œuvres* (Annexes), p. 1109.

2. GA 4, p. 186 ; AH, p. 248 : Heidegger cite ces vers prophétiques de Hölderlin : « obscur dans les nuages / Doit m'être le nom [des dieux] seulement... [...] Je me les nomme en silence », et ajoute : « Le poète est nécessité à [...] une nomination en silence ».

3. GA 13, p. 226 (*Rimbaud vivant*).

4. *Ibid.*

sa dimension protectrice. Le soi poématique ne s'accomplit pas moins dans cette habitation nocturne, habitation de l'attente dans l'exercice du délotique, laisser être de la chose et du monde établis et libérés dans le dévoilement qu'est le poème. Hölderlin a vécu une forme de *Gelassenheit*, il a vécu dans l'origine de son ipséité comme être-avoir-laissé(-être). Rimbaud, délaissant « la nuit si nulle » pour quérir « le jour en feu »¹, mais se voyant obligé de renoncer à « embrasser l'aube d'été » qui fuit « parmi les clochers et les dômes » au fur et à mesure que le poète lève « un à un les voiles » et constate ainsi : « je la chassais »², Rimbaud, quittant la poésie par dépit et conscience d'impuissance à fixer les vertiges que cause la poursuite de la lumière pure pour qui le regard n'est pas encore prêt³, Rimbaud, conscient du danger de mort concernant celui qui s'expose trop vite à la lumière brûlante (« Si un rayon me blesse / Je succomberai sur la mousse »⁴), Rimbaud lui aussi entre dans une forme d'*Umnachtung*, encore plus radicale puisque non productrice, mais consistant, malgré tout, à marcher sous le brûlant soleil du Harar et à vivre cette situation pourtant volontaire comme une épreuve nécessaire⁵. L'*Umnachtung* n'est donc pas abandon de la lumière, mais attente de celle-ci, que ce soit dans la volonté de se fixer au plus près des choses pour les écouter dire leur nom (Hölderlin), ou de se placer, résigné ou pris par l'« ardente

1. RIMBAUD, *L'Éternité*, in *Œuvres complètes*, p. 79.

2. RIMBAUD, *Aube*, in *Illuminations* ; *op. cit.*, p. 140.

3. La déception et la lassitude du poète face au sans-accès de la lumière originare ne datent pas seulement de la dernière période. On peut en lire des prodromes dans l'antépénultième strophe du *Bateau ivre* : « Les Aubes sont navrantes. / Toute lune est atroce et tout soleil amer : / L'âcre amour m'a gonflé de torpeurs enivrantes » (*Œuvres complètes*, p. 69).

4. RIMBAUD, *Bannières de mai* ; *op. cit.*, p. 77. Ce poème fait partie du cycle comprenant *L'Éternité* et intitulé significativement « Fêtes de la patience » : *L'Éternité* peut faire l'apologie du « jour en feu » et refuser la nuit, il n'en reste pas moins que la conscience d'une des dernières tentatives de se faire « voleur de feu » est présente ici, et présentée comme une manière de dernier caprice par le titre de ce cycle révélant qu'au milieu d'une patience générale, quelques jours de fêtes sont possibles, au nom de l'aspect sporadique desquels *Une saison en enfer*, reprenant ces poèmes pour les dévaloriser, ne tardera pas à dire « adieu », laissant à elle-même cette conquérante et dangereuse poésie dès lors jugée vaine.

5. RIMBAUD se plaignait souvent à ses proches, comme en témoigne à multiples reprises sa correspondance (cf. Correspondance, in *Œuvres complètes*), de devoir se livrer à ce qu'il considérait *inexplicablement* comme un *devoir*.

patience »¹, sous la lumière brute, sans pour autant lui demander quoi que ce soit qui ne soit pas ce qu'elle dispense à un moment donné (Rimbaud) ; dans les deux cas, il y a bien assombrissement puisque la lumière est laissée à ce qu'elle veut destiner et le désir se contraint à habiter la contrée qu'à un instant elle choisit de dessiner. L'*Umnachtung* est l'assomption du silence, par le monocrorde ou par le sans-voix. « Ce silence, dit Heidegger, est autre chose que le simple mutisme. Son ne-plus-parler est un avoir-dit »². La nuit, qui représente la résolution abattue de se tenir dans la patience et l'endurance, reprend son statut privilégié dans les tout derniers vers du poète : « Or ni fériale / ni astrale ! n'est / la brume qu'exhale / ce nocturne effet »³ ; l'un des derniers mots de Rimbaud, avant cette « Saison en enfer » qui sera son ultime et sublime palinodie, dit ainsi, résolument, tristement, mais conscient du sens de la nécessité qui s'adresse à l'être-homme : « je me suis abîmé sous la tristesse amoureuse de la nuit »⁴.

L'« en-avant » de Rimbaud se poursuit en Arabie, et l'attente du Dieu résonne dans le significatif et remarquable sans-timbre des poèmes de la seconde partie de la vie de Hölderlin. Tout homme peut aussi et ainsi poématiser dans toutes les situations de la vie et continuer l'essence poématique de son ipséité ; c'est une question de disponibilité à l'être ou d'ouverture à son ouverture. Au cœur de sa retraite de Tübingen, toujours d'après son hôte Zimmer qui rapporte les faits, Hölderlin aimait nommer tout ce qu'il trouvait⁵, il aimait déclamer, réalisant par là avec un extrême esprit de continuité la tâche qu'il avait toujours estimé devoir conférer au poète, celle de nommer pour faire naître le monde et le rappeler à son origine lointaine, celle des dieux enfuis : « ses livres sont ouverts là toute la journée et, quand il est seul, il s'en lit du matin au soir des passages à haute voix, déclamant comme un acteur, à croire qu'il pense ainsi conquérir le monde »⁶. Hölderlin incarne par excellence l'attitude poématique, et cette jubilation à pro-férer, loin d'être une

1. Expression empruntée au titre de l'ouvrage de R. MUNIER sur Rimbaud : *L'Ardente patience d'Arthur Rimbaud*, José Corti, 1993.

2. GA 13, p. 227 (*Rimbaud vivant*).

3. RIMBAUD, *Entends comme brame...*, in *Œuvres complètes*, p. 84.

4. RIMBAUD, *Les déserts de l'amour*, in *Œuvres complètes*, p. 160.

5. À chaque visite qu'on lui faisait, sa première préoccupation était de « baptiser » le visiteur...

6. In HÖLDERLIN, *Œuvres*, p. 1110.

marque de folie, est peut-être la très noble façon qu'un homme dont le génie s'est lassé, ou que tout homme normal possède de demeurer fidèle à la vocation poématique de son ipséité. La nomination propre à la parole – dont Hegel souligne déjà le caractère transfigurant et singularisant pour la chose qu'elle isole lorsqu'il affirme que « la parole a la nature divine d'inverser immédiatement ma visée subjective pour la transformer en quelque chose d'autre »¹ – est portée au premier plan par la poésie qui choisit de vivre dans cette nature dont le caractère principal est de porter ce qui est nommé à rayonner de soi-même dans son espace propre. Car, comme le dit Jean-François Marquet en référence implicite à Hegel et explicite à Heidegger, « c'est seulement la nomination (« eau », « forêt ») qui dé-coupe [la] donnée in-différente et mêlée, la replie sur son essence et en fait rayonner la signification (Heidegger) »².

On retrouve de manière significative la jouissance liée à la pro-fération, dans l'œuvre poétique d'Apollinaire, au sein duquel deux poèmes entiers égrènent de longues litanies de « il y a ». On trouve ainsi dans *Calligrammes* un poème intitulé *Il y a* ; on en trouve un autre qui porte le même titre dans les *Poèmes à Lou* ; et un ami du poète a également choisi d'intituler de la même façon tout un recueil de poèmes retrouvés après sa mort, tant cette volonté d'énumération libre, dans le seul but de dire la présence des êtres, semblait caractéristique de son attitude. On lit ainsi dans le premier poème : « Il y a dans le ciel six saucisses et la nuit venant on dirait des asticots dont naîtraient les étoiles [...] Il y a mille petits sapins brisés par les éclats d'obus autour de moi »³, etc. On trouve cette même énumération du spectacle du monde dans le second poème en question : « Il y a des petits ponts épatants / Il y a mon cœur qui bat pour toi / Il y a une femme triste sur la route / Il y a un beau petit cottage dans un jardin »⁴, etc. Un poète vit de cette jouissance et de cet émerveillement à prolonger l'acte de donation de l'être, il aime accompagner l'émergence des choses, il aime donner à voir, comme l'être qui donne à voir.

Il vit dans l'illumination qui lui rend présente la voix de la chose

1. HEGEL, *Phänomenologie des Geistes*, Werke 3, p. 92. Trad. Hyppolite, t. I, p. 92.

2. J.-F. MARQUET, *Singularité et événement*, p. 75.

3. Cf. APOLLINAIRE, *Œuvres poétiques*, p. 280.

4. Cf. *ibid.*, p. 423.

nue, il vit dans la lumenation de l'être, cette lumenation qui manifeste l'entrée en présence. Ainsi n'est-ce pas un hasard si Rimbaud consacre l'une de ses *Illuminations*, que cite Heidegger¹, à la prise en garde du « il y a » et de la gratuité des choses présentes. Le poète y est arrêté par le chant d'un oiseau et la con-vocation de ce chant est dit le faire rougir ; de quoi peut-il rougir si ce n'est de la honte de ne s'être pas laissé porter plus tôt par la voix de l'avancée des choses dans la présence ? C'est pourquoi le poète, après cette première sommation ou cette première percée que constitue le chant de l'oiseau, après ce premier « il y a », abouché à la source, devient lui-même source de la série des autres « il y a » composant cette *Illumination* : l'oiseau lui fait la grâce de la dé-couverte d'un initial « il y a », et le poète répond à cette mise en demeure qui l'a fait rougir : « Au bois il y a un oiseau, son chant vous arrête et vous fait rougir. / Il y a une horloge qui ne sonne pas. / Il y a une fondrière avec un nid de bêtes blanches. / Il y a une cathédrale qui descend et un lac qui monte [...] »². Dans la jouissance de la pro-fération, le poète prolonge et accomplit cette pro-fération qu'est l'être même par où tout étant s'avance dans la manifestation. Cette expérience, dit Heidegger en allant dans le même sens que Rimbaud, n'est pas une illumination au sens mystique du terme. Il s'agit de quelque chose de moins spectaculaire : l'Illumination est présence à la lumenation de l'être, elle n'est pas une « illumination » au sens devenu courant, « mais l'entrée dans le séjour de l'avènement »³. En nommant, le poète laisse s'avancer ce qui s'avance ; soumis et conquérant, il délivre le laisser être des choses et peut ainsi affirmer comme Claudel : « Je connais toutes choses et toutes choses se connaissent en moi. / J'apporte à toute chose sa délivrance »⁴.

L'essence poématique du soi consiste en cette pro-fération. Que l'homme soit poète ou non, bavard ou non, prompt à déclamer ou non, la pro-fération est inscrite dans sa structure comme la présence de l'être même à l'état pur. Le soi est placé face au « clair silence inépuisable » de la Parole de l'être, tout son être y est attaché et en est tissé. Placé devant ce silence, que ce soit par inquiète réaction, dans la technique et l'invention des langues qui lui sont liées, ou par

1. Cf. ZSD, p. 42-43 ; Q III et IV, p. 247.

2. RIMBAUD, *Enfance*, III, in *Œuvres complètes*, p. 123.

3. ZSD, p. 57 ; Q III et IV, p. 264-265.

4. CLAUDEL, *L'esprit et l'eau*, in *Cinq grandes odes* ; *Œuvre poétique*, p. 238.

accueil de son destin, dans la poésie – que celle-ci soit œuvre, ou un simple dict (*dichten*), c'est-à-dire un simple laisser être, écrit, mental ou oral, dont la gratuité pro-fératrice possède sa pleine dignité ontologique – l'homme pro-fère. Qu'il veuille ou non assumer sa vocation à l'endurance du silence, qu'il ignore ou qu'il s'adonne à la donation, il porte de toute façon les étants dans l'ouvert. La technique le fait avec violence car elle veut ignorer le sol où plongent ses possibilités et ne connaît pas l'action de grâce qui prend en garde le dévoilement ; la poésie, et l'art en général, laisse être le *Seinlassen*.

Le dévoilement a lieu de toutes façons, soit dans l'authenticité ontologique du soi qui préserve son sol et sa propre essence, soit dans le danger de l'absence de toute référence à un quelconque sol et donc dans l'errance qui conduit à la destruction pour n'avoir pas su découvrir les faveurs de la donation. La technique met en danger l'homme qui veut se préserver de l'affrontement de l'être qu'il croit être un danger. Cette injure faite à la donation est surtout une injure que le soi s'inflige lui-même : l'homme étant de plus en plus déraciné, « le désert croît » (selon le mot de Nietzsche), l'angoisse affleure de toute part et le face-à-face avec l'être sera bientôt inévitable. La pensée heideggerienne invite l'homme à cet inévitable face-à-face et définit la philosophie comme pensée de l'être. L'art assume déjà ce face-à-face, il se déploie selon les mêmes guises que la poésie : son ressort est le laisser être. Il remet la chose à son jaillissement naturel : « L'œuvre d'art, dit Heidegger, par cette présence se suffisant à elle-même qui est le propre de l'œuvre, s'apparente à la chose nue reposant pleinement en cette espèce de gratuité que son jaillissement naturel lui confère »¹. L'art donne à voir comme l'être donne à voir. Il fait face au silence de l'être, et de ce vis-à-vis naît le dévoilement qu'est l'œuvre elle-même. Et ce dévoilement remis à lui-même envoie le soi à ce à quoi il peut avoir accès au plus originaire de lui-même ; « l'art est une consécration [de l'objet] et un lieu sûr où, d'une façon toujours nouvelle, le réel fait présent à l'homme de son éclat jusque-là caché, afin que, dans un pareil jaillissement, il voie plus purement et entende plus distinctement ce qui parle à son soi en son être »². L'art ouvre dans l'être le soi à l'être et à son propre être : l'être.

1. GA 5, p. 13-14 ; Ch., p. 28.

2. GA 7, p. 39 ; EC, p. 49.

Il faut souligner à nouveau ce geste de pensée original et déterminant propre à la pensée heideggerienne : tout en faisant face à l'être, tout en se constituant dans la situation d'opposition qui est celle de tout acte de conscience, le soi ne s'oppose pourtant pas à l'être (comme le sujet s'opposerait par exemple à l'objet) mais le prolonge. En faisant face à l'être, l'homme est de l'être. Il se tient en face et cependant il reconduit ; face au dévoilement, il dévoile aussi. C'est dans la relation de vis-à-vis avec l'abîme que nous prolongeons le mouvement de la manifestation. Mais ce mouvement apparemment contradictoire s'explique facilement si l'on remarque que l'homme ne pourrait pas avoir l'être pour vis-à-vis si l'être lui-même ne constituait pas l'essence de l'homme. L'essence de l'être est d'appeler l'homme à manifester, et cet appel a lieu au moment où l'homme réagit au gouffre en préservant du voilement ce qui se dévoile (c'est la technique), puis comprend que ce voilement est la source du dévoilement et que c'est en le laissant être qu'il dévoilera le plus et le mieux (c'est à cette pensée que parvient l'art). Faire face à l'être signifie pour le soi en être tissé : le soi ne pourrait pas se tourner vers l'être si l'être ne l'avait pas d'abord appelé, et il ne pourrait pas l'appeler si le soi n'était pas en quelque sorte de l'être même à l'état pur, c'est-à-dire pur espace de disponibilité pour un accueil et possibilisation d'un laisser être. L'être est l'élément dominant, rien ne lui échappe, et cette domination s'exerce jusque dans la structure du soi qui se constitue comme le vis-à-vis de l'être. En voyant l'espace de l'être, il participe de cet espace et devient lui-même spatialisant ; en se rapportant à la manifestation pure, le soi devient cette manifestation et manifeste à son tour. *La manifestation est à ce point dominante que lui faire face c'est la continuer*, ce qu'opère précisément l'art qui vit dans la proximité de l'affleurement des choses ; et plus profondément, c'est la faire apparaître comme telle, comme manifestation, ce pour quoi le soi est requis et ce que la philosophie a pour tâche de prendre en garde, se faisant pensée de la vérité de l'être. Le soi est donc à la fois l'interlocuteur de la Parole et tissé de la Parole elle-même : il est de l'être au sein de l'être, il est la contrée où l'être vient déposer l'ouverture à son Immensité, il est l'écho de l'être au cœur de l'être, et en faisant face à l'être, ce que l'être permet toujours qui est la possibilité même de la prise de champ, il reconduit donc l'être.

**b) À l'écoute de la vérité de l'œuvre d'art :
l'assomption par le soi de sa structure poématique.**

Une fois instaurée la structure poématique du soi, une fois établi le dialogue ontologique que constitue toute parole, l'être qui est lui-même Parole se voit compris comme quelque chose de mobile, possédant en lui-même une *Zuwendung*, un a-tour qui le fait se tourner vers un soi. Le *Dasein* se trouve fondé dans le *Sein*, et l'être confondu avec son propre atour. *L'être est en soi-même ce qui approprie l'homme et l'être*, il est *Er-eignis*. Il produit en soi-même la réponse à sa parole, cette production étant l'essence même de toute parole. L'être doit donc être pensé comme un Même dans sa production d'un soi, et c'est la complète simultanéité de l'ipséité et de l'être que Heidegger tente de dire dans le mot *Ereignis*. *L'Ereignis*, c'est l'être comme Poème, c'est-à-dire la structure poématique de l'être qui est en même temps structure du soi. *L'Ereignis* est la co-respondance de l'être et du soi qui fait advenir l'avènement lui-même. Ainsi, une fois dégagée l'essence de la pensée (le Λόγος) et libérée sa tâche véritable (voεῖν), nous avons vu qu'il était nécessaire de penser la condition de possibilité de cette essence et de cette tâche. La pensée n'est ce qu'elle est que dans l'être et elle s'accomplit en son propre en gardant mémoire de l'être ; et comme la pensée ne tient pas son être d'elle-même, comme elle reçoit son essence, nous avons été contraints de rechercher dans l'être même ce qui rendait possible en sa propre structure qu'il fût la structure du soi. Cette structure est la Parole, la Dite, la *Sage*, qui fait de l'être une structure incluant en elle-même par nature une ipséité. Parce que l'être est en soi-même Parole, il donne nécessairement naissance à un soi, son répondant. Le soi est ainsi le corrélat nécessaire à et inscrit en toute φύσις.

Le soi est donc repris dans le Poème de l'être : il est le poème du Poème, de même que le Hölderlin des grandes élégies et des grands hymnes est le poète de l'essence poématique du poète. Le poématique est la structure du soi, et dans le soi, l'être est en sa maison : « le langage est la maison de l'être », le lieu où l'être *est*, le *Da-Sein*. L'ek-sistence de l'homme est en elle-même poé(ma)tique : c'est poétiquement, comme le dit Hölderlin et le rappelle Heidegger, que l'homme habite sur cette terre. Le soi répond à la Parole, il se tient comme répondant de la Duplication simultanée de l'être et de l'étant.

Dans l'œuvre d'art, il fait advenir la Différence. L'origine de l'œuvre d'art est bien l'ἀλήθεια, qui dans le soi prend la forme du Pli de l'être et de l'étant, c'est-à-dire du destin, de l'envoi, de la dispensation, de la Μοῖρα ou de « ce qui ouvre le Pli »¹. L'essence de l'art est poématique : « l'art advient comme Poème »². « Laissant advenir la vérité de l'étant comme tel [c'est-à-dire le laisser être], *tout art est essentiellement Poème (Dichtung)*. Ce en quoi l'œuvre et l'artiste résident en même temps : l'essence de l'art, c'est la vérité se mettant elle-même en œuvre »³. Le *dichten*, l'acte de poématiser, l'acte de dévoiler est le projet d'accéder à l'ouverture de l'être, de telle sorte que l'œuvre d'art répète inlassablement, et la plupart du temps sans que l'artiste lui-même ne le sache, l'ouverture de l'être en un monde. La poésie est elle-même le *dichten* le plus éminent, car elle appartient à la langue et c'est la langue elle-même qui, comme éclaircie, a déjà ouvert la possibilité de toute œuvre et de tout ποιεῖν. Toute œuvre d'art se tient dans la langue, et la langue dans cette Parole qui, comme nous savons, est ἀλήθεια.

Le créateur est l'homme poématique, il est le gardien de l'advenue au jour, comme le qualifie Heidegger dans *L'origine de l'œuvre d'art* ; il est celui qui organise inconsciemment la décloison – et qui a besoin du penseur pour savoir précisément ce qu'il fait –, celui qui réalise sans cesse la mise en œuvre de la vérité, le « *sich ins Werk setzen* » de l'ἀλήθεια : en l'œuvre, le dévoilement advient *comme* dévoilement, puisqu'il est laissé être : tel objet, tel spectacle, tel son, nous est manifesté pour lui-même, et c'est pour cela que nous nous penchons vers lui de manière désintéressée, dirait Kant, autrement dit en le laissant être. « La toile de Van Gogh [Les souliers du paysan] est l'ouverture de ce que le pro-duit, la paire de souliers de paysan, *est* en vérité. Cet étant fait apparition dans l'éclosion de son être. C'est cette éclosion de l'étant que les Grecs nommaient ἀλήθεια. [...] Dans l'œuvre, quand il y advient une ouverture de l'étant (concernant ce qu'il est et comment il est), c'est précisément l'avènement de la vérité qui est à l'œuvre. Dans l'œuvre d'art, la vérité de l'étant s'est mise en œuvre »⁴. L'essence

1. *Ibid.*, p. 256 ; EC, p. 304.

2. GA 5, p. 65 ; Ch., p. 88.

3. *Ibid.*, p. 59 ; Ch. p. 81.

4. *Ibid.*, p. 21 ; Ch., p. 36-37.

de l'art est donc « le se mettre en œuvre de la vérité de l'étant »¹. Dans toute œuvre d'art, dans un tableau ou un édifice, la chose apparaît en elle-même, c'est-à-dire sous-tendue par l'acte de dévoilement qui l'institue en sa gratuité et en sa présence pure. Ainsi la chose, remise à son dévoilement, remise à l'ἀλήθεια, apparaît en cette modeste insignifiance, envers de la présence brute, qui est la plus rebelle à toute pensée calculante (se rendant par définition inapte au laisser être qui se met en œuvre dans l'œuvre)². L'art est bien la mise en œuvre – au sens littéral – de la vérité : en elle se loge la donation propre à l'ἀλήθεια qui appelle le spectateur à s'arrêter et à envisager la chose offerte comme telle, offerte en elle-même, dans le Pli de l'être et de l'étant, c'est-à-dire dans l'apparition de l'être au cœur même de l'étant qui apparaît dans le même temps, selon un processus qui nous est maintenant familier, en lui-même et comme l'abri d'un mystère. L'étant se voit ainsi isolé et considéré en lui-même, le regard se fixe, le spectateur se laisse considérer par ce qui impose la nudité de sa présence.

Le créateur, dévoilant, dévoile le monde, l'offre comme s'il n'avait jamais été vu, il le « rend pur à sa place première » selon les mots de Valéry, et, provoquant le re-gard à laisser être, montre ce dévoilement de monde comme ce qui est précisément à montrer dans toute œuvre d'art. L'œuvre, en dévoilant et fixant, protège ce qu'elle dévoile ; elle met à l'abri un spectacle que l'inutilité pour la vie quotidienne ou l'inemployabilité protège en le gardant seulement pour lui-même, gratuitement. « L'œuvre d'art authentique est elle-même l'épiphanie du monde éclairé par elle et préservé en elle »³. L'artiste est le protecteur du dévoilement, puisqu'il sépare le monde de sa consommation en l'abritant dans une œuvre. Un peintre représentera un monde, mettra en place plusieurs éléments sur son tableau, il peint bien quelque chose, un étant ou un ensemble d'étant, une époque, un monde. Il manifeste. Mais l'artiste ne se réduit pas au rang de technicien ou de simple artisan. « L'artiste n'est pas un τεχνίτης parce qu'il est aussi un artisan », car « la τέχνη comme compréhension grecque du savoir est une pro-duction de l'étant, dans la mesure où elle fait venir, et pro-duit expressément le présent en tant que tel hors de sa réserve,

1. *Ibid.* ; Ch., p. 37.

2. Cf. *ibid.*, p. 17 ; Ch., p. 31.

3. GA 13, p. 106 ; *Sur un vers de Mörike*, in *Cahier de l'Herne*, p. 70.

dans l'être-à-découvert de son visage. Jamais τέχνη ne signifie l'activité de la pure fabrication ». Si l'artiste est un τεχνίτης, c'est « parce que le faire-venir des œuvres, aussi bien que le faire-venir des produits, advient en cette pro-duction qui, dès l'abord, fait-venir l'étant dans sa présence, à partir de son visage »¹. L'artiste prolonge ainsi comme τεχνίτης le geste fondamental d'épanouissement de la φύσις et son agir est précisément rendu possible par cet épanouissement dont il reconduit la dynamique. « Tout ceci advient au sein de l'épanouissement dru de l'étant, au sein de la φύσις »².

Cette différence de l'artiste – qui est aussi un artisan mais ne s'y réduit pas – et de l'artisan apparaît concrètement en cela que l'artiste *expose* quelque chose : il donne à voir ou à entendre son œuvre pour des re-gards ou des écoutes de spectateurs, il laisse être pour un laisser être. L'œuvre est accrochée au mur, placée, jouée, écoutée, elle est disposée sans que l'on dispose d'elle, on lui attribue des conservateurs, on lui prête attention quand on est spectateur, on lui prête son corps quand on est interprète. Elle est toujours laissée être en son être, elle est laissée étendue devant, elle appelle toujours à un certain respect et fait craindre à son endroit les actes de vandalisme qu'on assimile immédiatement à des profanations. Face à l'œuvre d'art, le soi renoue avec sa propre structure comme λόγος ἀποφαντικός. Contrairement à tout ustensile, on ne la manie pas, on la re-specte, on la laisse à sa place. L'attitude du spectateur devant l'œuvre d'art constitue un modèle pour toute philosophie qui, comme pensée de l'être, doit se donner pour tâche de penser l'étant en le restituant au mystère d'avènement de sa présence et indépendamment de toute préoccupation circon-specte. Contrairement à l'objet d'usage, l'œuvre d'art n'est pas réduite à la fonction dans laquelle elle abolit son individualité, mais elle est autotélique, elle porte sa fin en elle-même : la vérité qui s'abrite en elle l'exclut immédiatement du champ des objets d'usage. Le caractère *sui-référentiel* de l'art est rendu possible par le laisser être auquel il nous assigne en tant que spectateur (dans la con-vocation du re-gard) ou en tant que créateur (dans la pro-duction au sens fort du terme, dans la venue en présence et le dévoilement). Le créateur lui-même laisse venir l'œuvre dans l'ouvert : c'est en ce sens que John Donne a pu écrire que « le sculpteur ne fabrique pas une statue, mais enlève ce

1. GA 5, p. 47 ; Ch., p. 66.

2. *Ibid.*

qui la cachait ». L'art maintient le lien avec l'origine, il peut faire renaître en l'homme affairé une attitude ontologique. Il est l'occasion de se disposer à laisser faire surgir l'injonction de la Parole. Il est la voix plus ou moins étouffée de la terre natale de tout penser et de tout agir : l'être comme mystère de donation. À l'endroit de l'art, le soi se sent appelé à donner un visage à l'étant, c'est-à-dire à le laisser s'épanouir dans le silence qui l'accorde. L'outil est réduit à sa seule fonction et dissimulé en son être par celle-ci. Mais l'œuvre est séparée de ses entours, elle est laissée étendue en ses contours que la présence plus accessible de l'être en elle permet de manifester immédiatement. L'œuvre d'art est le lieu privilégié qui fait ressortir le *est* d'un étant désormais libéré de toute préoccupation et de tout regard d'usage¹. Protégeant le visible ou l'audible par l'encerclement d'un cadre, l'œuvre circonscrit un lieu de pur paraître : pour ce qui est d'un tableau – mais cela s'applique à toute œuvre puisque toute œuvre possède son lieu ou son « cadre », que ce soit le livre, la pièce, etc. –, « son cadre marque la limite pour l'ouverture du transparaître, de façon à le condenser, grâce à la limite, dans une profusion de paraître »². L'œuvre d'art nous oblige ainsi à une attitude que nous pourrions ou devrions pouvoir retrouver face à tout étant, afin de faire émerger en lui sa propre émergence et de préserver le caractère sacré de la donation qui le mène au jour de la présence. Provoquer cette attitude par la simple action du « cadre » est ce qu'a tenté Duchamp, de manière un peu désespérée, avec le *ready-made*, cet objet courant qui a pour but, d'une part, de créer un espace pour le dévoilement de la chose et de cet espace même, d'autre part, de faire naître ainsi la pure disponibilité d'un regard et d'une con-sidération pour l'acte d'être en quoi l'étant déploie son être. L'œuvre crée son lieu car elle transporte avec elle le lieu à l'état pur, l'espace même de manifestation par qui se transmet ainsi naturellement le site que s'offre l'œuvre³.

1. GA 9, p. 277 ; Q I et II, p. 542 : « Quand nous arrive-t-il [...] de dire : voilà de l'art ? Non pas quand nous nous trouvons face au seul morceau de toile tendue, barbouillé de taches de couleur ; même pas lorsque nous avons sous les yeux une quelconque « peinture » ; mais seulement lorsque l'étant dont il s'agit ressort d'une manière éminente dans le visage d'une œuvre d'art, lorsque cet étant fait apparaître son *est* tout en s'installant dans un tel visage ».

2. *Über die Sixtina*, in GA 13, p. 120.

3. *Ibid.*, in GA 13, p. 120 : « c'est la figuration elle-même qui configure le cadre ».

Cependant, cette différence propre à l'œuvre a également un envers négatif, puisque le fait d'être protégée contre le tourbillon utilitariste de la vie quotidienne signifie pour elle – c'est-à-dire pour la vérité qu'elle abrite, à savoir la gratuité de l'éclosion d'un monde – la solitude, et la nostalgie (*Sehnsucht*) que se pose sur elle un regard de réponse à la gratuité ainsi destinée : « La tonalité de nostalgie concerne l'œuvre d'art précisément en tant que celle-ci n'a plus pour elle l'attention des hommes qui convient à son essence-déployante. L'œuvre ne peut plus conquérir ce bien ni le sauver pour toujours et intégralement. Peut-être le poète [*i. e.* Mörike] a-t-il jeté un regard sur cette impuissance (cette « douleur ») qui appartient à l'essence de l'œuvre d'art »¹. Dans l'œuvre d'art, l'être se dévoile lui-même et dévoile l'éclosion pure à travers la gratuité par laquelle le spectateur, l'auditeur, ou le lecteur, regarde ce qui lui est donné et qui ne peut être regardé, goûté, qu'en dehors de toute perspective utilitaire ; c'est pourquoi l'absence de prise en garde effective de la vérité d'une œuvre, l'absence de contemplation vraie c'est-à-dire libre, constitue pour l'œuvre d'art sa souffrance interne : cette souffrance est celle de l'être lui-même dont nulle disposition personnelle authentique ne répond, par un regard gratuit, l'ouverture ou la donation.

L'œuvre d'art manifeste le surgissement. « Ce qui dans l'œuvre est proprement à l'œuvre : l'ouverture de l'étant dans son être². » C'est l'éclosion comme telle qui se manifeste en elle : nous voyons non seulement en elle un monde (les souliers du paysan de Van Gogh, le temple grec, pour reprendre les exemples utilisés par Heidegger), mais nous voyons également le surgissement de ce monde puisque nous prenons ce monde comme il se donne, puisque nous laissons s'avancer le contenu présent, puisque nous le contemplons et le laissons se porter vers nous sans tenter de lui faire violence. L'œuvre d'art nous donne accès au monde dans sa manifestation, elle nous fait accéder au contenu qui se révèle soi-même tout en révélant dans le soi la possibilité du désintéressement d'un laisser être. C'est cette révélation du monde que l'historien de l'art s'entête à voiler en ne prenant en compte que le contenu présenté, et jamais la venue en présence de ce contenu. « Croyons-nous vraiment que le tableau de Van Gogh copie une paire donnée de

1. GA 13, p. 107 ; *Sur un vers de Mörike*, op. cit., p. 70.

2. GA 5, p. 23 ; Ch., p. 39.

souliers de paysan, et que ce soit une œuvre parce qu'il y a réussi ? Voulons-nous dire que le tableau a pris copie du réel et qu'il en a fait un produit de la production artistique ? Nullement. C'est donc qu'il s'agit dans l'œuvre non pas de la reproduction de l'étant particulier qu'on a justement sous les yeux, mais plutôt de la restitution en elle d'une commune présence des choses »¹. Le « génie » d'une œuvre consiste en l'unité de son contenu au cœur d'un même laisser être. L'ouverture ouvre un monde, pro-duit ce monde, et l'aspiration de chacune des parties du contenu dans l'indétermination pourtant unifiante du dévoilement pur, quand elle a lieu et restitue ainsi l'étant dans son élaboration la plus pure, confère à l'œuvre ce pouvoir d'arrêter le regard qui stimule la pensée et la traduit devant l'être dont jaillit une telle possibilité. L'historien de l'art se perd dans le représenté, il ne voit pas ou plus la représentation du représenté, il n'envisage plus la présentation brute ni l'émergence du monde de l'œuvre, il n'établit aucune relation à son ouverture et se perd dans des considérations techniciennes. L'art perd ainsi son sens entre ces mains arraisonantes à leur façon, et l'œuvre devient ainsi l'occasion, malgré sa richesse de jaillissement, d'un retour de l'affairement de la pensée érudite et technicienne ; l'œuvre devient l'endroit où une oublieuse agitation se cristallise autour de ce secret désormais insu qu'elle véhicule. Mais le fait même de s'intéresser à l'art, de le prendre en garde, le fait même qu'il y ait une histoire de l'art, même si cette dernière laisse échapper l'essence fondamentale de la possibilité de l'œuvre, le fait qu'une telle activité réductrice soit possible, même si elle a depuis longtemps oublié son origine, révèle comme fond de notre relation à l'art une précompréhension du sacré qu'il transmet : ce que Heidegger nomme « la terre ». Heidegger emploie souvent ce mot et en divers contextes. Mais dans le cas de la pensée de l'origine de l'œuvre d'art, ce terme apparaît en corrélation avec celui de « monde » et revêt une signification précise qu'il faut éclaircir.

Il demeure dans l'œuvre quelque chose d'irréductible, quelque chose que nous ne voulons pas transgresser et qui explique le fond respectueux de notre attitude contemplative. Face à l'œuvre, toute affairement cesse, tout vacarme s'estompe. Cette suspension correspond à un événement dont l'œuvre est le lieu : en elle, la terre advient. Que signifie ce concept déroutant qu'est « la terre » ?

1. *Ibid.*, p. 22 ; Ch., p. 37-38.

Heidegger veut y penser quelque chose de différent du simple avènement de l'être, sinon il n'emploierait pas ce nouveau concept. En outre, la distinction monde/terre, instituée par Heidegger dans *L'origine de l'œuvre d'art* et n'étant jamais systématisée ni reprise dans d'autres œuvres, est relativement difficile à saisir. Elle n'est pas réductible à la relation étant/être, car dans la première relation, le lien entre les deux termes est déjà pensé et se présente d'emblée et dans sa qualification même comme beaucoup plus étroit que dans la différence étant/être, qui ne montre aucunement *a priori* et dans sa seule dénomination en quoi les deux termes peuvent s'entre-appartenir au sein d'un même Pli et d'un même déploiement. Pourtant, si la notion de terre comporte bien une nuance qu'il faut souligner, elle n'est pas non plus quelque élément étranger à la manière d'être fondamentale du dévoilement de l'être. Évoquant l'avancée dans l'ouvert propre à l'être-œuvre de l'œuvre d'art, Heidegger fait naturellement référence à la φύσις à laquelle il rattache immédiatement cette notion de « terre » dont il est question : « Cette apparition et cet épanouissement mêmes, et dans leur totalité, les Grecs les ont nommés très tôt φύσις. Ce nom éclaire en même temps ce sur quoi et en quoi l'homme fonde son séjour. Cela, nous le nommons *la terre* »¹. Nous voyons donc que, s'il ne nous est pas permis de réduire la terre à l'être et le monde à l'étant, la terre doit être cependant envisagée comme un synonyme de la φύσις sur laquelle toute chose assied son séjour. Or, nous savons, pour avoir suffisamment entendu Heidegger le dire, que la φύσις est le nom même de l'acte d'être. Quelle nuance Heidegger veut-il établir entre la terre et l'être pour qu'en une même φύσις ils ne soient pas superposables, en tout cas pas suffisamment pour que Heidegger fasse l'économie d'un nouveau concept. L'identité et la distinction de l'être et de la terre doivent nous apprendre quelque chose sur la forme singulière que prend la présence de l'être au cœur de l'œuvre d'art. Il doit y avoir une manière propre à l'œuvre d'art de faire apparaître l'être, et c'est cette manière que la distinction monde/terre veut mettre en évidence.

Être-œuvre, dit Heidegger, signifie installer un monde. Or, il faut à cette installation un socle. Ce socle est la terre. Posé sur sa terre, le monde s'ordonne en monde, *die Welt weltet*, le monde mondanéise,

1. *Ibid.*, p. 28 ; Ch., p. 45.

il laisse voir sa venue en présence¹. Mais cette venue en présence elle-même émerge d'un fond plus mystérieux encore qu'elle-même. elle est posée sur l'opacité de la terre qui se trouve ainsi à un niveau de profondeur ontologique plus grand que la mondanéisation elle-même. La terre nous fait accéder au fond même de toute venue en présence du présent : il y a ainsi trois niveaux : le monde présenté, sa venue à la présence, déjà mystérieuse, et le socle d'ombre dont sourd encore plus mystérieusement cette venue en présence même. Le monde est déjà une teneur de mystère : « un monde n'est jamais un objet consistant »² ; cette teneur est elle-même posée sur un fond encore plus mystérieux. Nous parvenons ainsi à saisir quelque chose du mot « terre » : « De ce que ce mot dit ici, il faut écarter aussi bien l'image d'une masse matérielle déposée en couches que celle, purement astronomique, d'une planète. La terre, c'est le sein dans lequel l'épanouissement reprend, en tant que tel, tout ce qui s'épanouit. En tout ce qui s'épanouit, la terre est présente en tant que ce qui héberge. Debout sur le roc, l'œuvre qu'est [par exemple] le temple ouvre un monde et, en retour, l'établit sur la terre, qui, alors seulement, fait apparition comme le sol natal »³. La terre apparaît bien comme ce « lieu » où s'abrite le dévoilement lui-même, comme un sol de naissance, comme le sol de naissance de la naissance elle-même. Elle n'est pas réductible au dévoilement, qui peut nous demeurer voilé en tant que tel : ce dévoilement n'est précisément plus voilé dans le rapport avec l'œuvre d'art qui abaisse les barrières ontiques et nous appelle immédiatement à la prise en vue de la présence. Face à l'œuvre, nous avons déjà rapport à un premier aspect du mystère, le dévoilement qui se voile habituellement se dévoile d'emblée, sans quoi nous ne nous arrêterions pas devant l'œuvre ; et c'est à un aspect encore plus profond de ce mystère, un aspect qui demeure lui-même en revanche voilé, que la terre doit nous éveiller.

Support du monde qui en émerge, elle s'avance en une rude opacité qui nous rappelle non pas seulement à la manifestation nue, mais au mystère de la présence même d'une telle manifestation. En l'œuvre se manifeste immédiatement au regard de bonne volonté, la manifestation elle-même, la manifestation du monde présenté, mais

1. *Ibid.*, p. 31 ; Ch., p. 47.

2. *Ibid.*

3. *Ibid.*, p. 28 ; Ch., p. 45.

se manifeste également à la méditation la plus profonde le fait que cette manifestation elle-même entre en retrait afin d'être manifestation et de manifester un monde. La terre appelle à faire voir non pas seulement le retrait de toute manifestation dans le contenu, mais le retrait qu'est toute manifestation en tant que telle. Ce voilement possibilisant, qui se met au secret pour mieux dévoiler, c'est la terre. Est terrestre tout ce qui nous demeure inaccessible, tout ce qui demeure réfractaire à la réduction en objet utilisable et dénuée consommable – et nous avons vu que l'art lui-même peut devenir objet de consommation, dans la simple, brutale et consumériste jouissance esthétique ou dans la virevoltante volonté inquisitrice et technicisante de l'histoire de l'art ; est terrestre tout ce qui se tourne vers nous en se détournant, tout ce qui nous parle en se taisant, tout ce qui, même dévoilé à la pensée, demeure mystérieux et secret, et l'acte de manifestation propre à l'art et dont on peut faire un commerce peut ne pas rester secret ou devenir l'occasion d'un affairement. Nous savons aussi que cet affairement est le signe même d'un quelque chose qui, dans l'œuvre, rend possible qu'une activité aussi gratuite que l'art puisse donner lieu à quantité de soins de conservation sans qu'on y pense et sans qu'on songe à remettre en question la légitimité d'une telle intuitive volonté de préservation. L'œuvre transmet un secret, même à ceux qui n'en savent rien. La terre est ce à quoi l'esthétique, comme théorie de la sensation (évidemment subjective) éprouvée au contact de l'œuvre, n'a pas accès. « L'esthétique représente l'œuvre comme ce qui porte et suscite le beau eu égard à l'état affectif de l'homme. Elle pose l'œuvre d'art en tant qu'« objet » destiné à un « sujet », et pour la considérer prend pour règle la relation du sujet-objet, notamment la relation du sentir. L'œuvre devient objet sous sa face offerte à l'expérience de qui la contemple »¹. Cette manière d'appréhender l'œuvre en fonction de ce que je ressens, même si c'est pour mettre en évidence, comme l'a voulu faire Kant, une « faculté supérieure du plaisir et de la peine »², est une façon de faire tourner autour de la subjectivité ce qui se dit dans l'œuvre, au détriment de l'être-œuvre de l'œuvre, et laisse échapper ce qui dans l'œuvre s'adresse à l'être-ouvert du soi. Regarder l'œuvre en fonction de ce que je

1. GA 6.1, p. 76 ; N I, p. 77.

2. C'est le but que s'assigne la première partie de la *Critique de la faculté de juger*.

ressens est ne pas prendre en compte ce pour quoi il y a précisément œuvre, c'est-à-dire appel ou occasion de me pencher gratuitement sur un quelque chose qui, par la suite, me fera ressentir tel ou tel état. Ce qui est premier, c'est l'œuvre et l'appel originel et originaire qu'elle constitue pour qu'un œil se pose sur elle alors qu'elle n'est pas (d'abord) un outil ni un bien d'usage individuel. Ce qui est premier dans l'œuvre, c'est sa « terre », cette terre qui constitue le lointain vibrant pour invoquer notre regard. De même que l'artiste crée inexplicablement, parce qu'au contact de l'œuvre possible, de même, le spectateur regarde inexplicablement, parce qu'au contact de l'œuvre réelle. « L'essence de la création demeure indépendante de l'essence de l'œuvre et ne saurait se comprendre qu'à partir de l'être de l'œuvre. La création crée l'œuvre. L'essence de l'œuvre cependant est à l'origine de l'essence de la création »¹. La terre est cet appel qui enjoint, en ne prononçant qu'un silence, l'artiste à créer, le spectateur à regarder, l'auditeur à écouter ; et cet appel provient de l'essence de l'œuvre, de son être-œuvre. C'est pourquoi « l'interrogation sur l'art doit être tout autrement amorcée, soit à partir de l'œuvre »².

L'œuvre d'art fait voir un monde, un monde que nous laissons se déployer et que nous regardons tel qu'il se présente, sans songer à nous en servir : « L'œuvre en tant qu'œuvre érige un monde. L'œuvre maintient ouvert l'ouvert du monde »³. Mais ce maintien de l'ouverture est précisément ce qui pose problème. D'où provient ce maintien ? À l'œuvre d'art il est donné d'apparaître, précisément grâce à ce laisser être dont elle est imprégnée et sans qui il n'y aurait pas œuvre d'art, mais ustensile. En elle nous voyons un monde en sa vérité, en son surgissement, nous le laissons advenir et se tenir étendu devant nous : ce qu'elle nous présente, nous le laissons faire rencontre. L'artiste fait voir, il montre, il manifeste, et le spectateur se met en disposition réceptrice afin de voir ce qu'on veut lui faire voir. Cette volonté de manifester, de laisser advenir, de laisser arriver et s'avancer la vérité, volonté en laquelle se rejoignent l'artiste et le public, c'est elle qui permet à un monde de se déployer en soi-même ; et cette volonté, c'est la vérité de l'être qui la rend possible en appelant et convoquant le soi au dévoilement, au

1. GA 6.1, p. 115 ; N I, p. 108.

2. *Ibid.*, p. 117-118 ; N I, p. 111.

3. GA 5, p. 31 ; Ch., p. 48.

pro-duire du *dichten*, en nous incitant – par la peinture, l'architecture et les autres arts qui, comme nous l'avons montré, sont tous en eux-mêmes commandés par cette même *Dichtung* – à nommer l'étant.

L'œuvre d'art est là pour montrer, et elle ne montre que si on la re-garde, si une relation de laisser être est adoptée envers elle. Cet état de choses n'est possible que par la présence de la terre qui maintient précisément par son opacité même la possibilité pour l'homme de précomprendre le mystère qui s'y laisse voir, et surtout s'y laisse voir comme précisément irréductible. L'œuvre est terre, élément immaîtrisable, irréductible, figuré par la matière de l'œuvre mais ne se confondant point avec elle, puisque toute matière est appelée à être maîtrisée et soumise, rendue ductile et docile à nos prises, et que l'œuvre d'art précisément la laisse être. Dans l'œuvre d'art, la matière acquiert un nouveau statut ; car en elle, explique J.-F. Marquet, « plastique ou poétique, le maximum de sens coïncide, par l'événement d'un miracle gratuit, avec l'accentuation maximale (Heidegger [...]) de l'*hic et nunc*, de la matière sensible, terrestre, opaque ; parvenant ici au point suprême de son insistance ». Le sens de la matière apparaît donc sous un jour nouveau, et comme rappelant à une opacité qu'elle n'est pas elle-même mais dont elle véhicule la *Stimmung*. Habituellement, « elle disparaît dans l'utilité. La matière est d'autant meilleure et appropriée qu'elle offre moins de résistance à sa disparition dans l'être-outil de l'outil. L'œuvre-temple, au contraire, en installant un monde, loin de laisser disparaître la matière, la fait bien plutôt ressortir : à savoir dans l'ouvert du monde de l'œuvre. Le roc supporte le temple et repose en lui-même et c'est ainsi seulement qu'il devient roc ; les métaux arrivent à leur resplendissement et à leur scintillation, les couleurs à leur éclat, le son à sa résonance, la parole au dire »¹. La matière est rendue à elle-même et à son épaisseur, pour la première fois elle est regardée. Elle acquiert sa propre dignité, elle ne disparaît plus derrière sa fonction ou sa consommation, elle n'est plus ce « fruit qui se fond en jouissance »². Elle scintille de son propre mystère, elle n'est plus destinée à s'évanouir dans la forme, mais c'est la forme elle-même qui devient occasion de faire ressortir la beauté brute de cette matière : la forme unifie la matière afin de faire

1. *Ibid.*, p. 32 ; Ch. p. 49.

2. VALÉRY, *Le cimetière marin*.

apparaître cette matière comme le socle de présence qui rend possible l'assignation même d'une forme. La mise en forme d'une matière, en quoi consiste l'élaboration d'une œuvre d'art, manifeste ainsi la matière comme l'espace de présence sur lequel l'œuvre s'appuie et se déploie : « l'œuvre s'installe en retour dans la masse et dans la pesanteur de la pierre, dans la fermeté et dans la flexibilité du bois, dans la dureté et dans l'éclat du métal, dans la lumière et dans l'obscur de la couleur, dans le timbre du son et dans le pouvoir nominatif de la parole »¹ ; la matière ne tire pas sa dignité de son caractère « matériel », de son caractère tangible ou positif, il n'y a de la part de Heidegger aucune volonté de matérialiser l'œuvre ni aucun matérialisme dans sa pensée de l'art : la matière est mise en avant comme le don accordé par une donation qui n'a rien de matériel ni rien à voir avec de la matière, elle est le socle que se donne la φύσις pour que l'homme puisse précisément, en produisant une œuvre d'art, prolonger et reconduire la φύσις.

La matière est ce qui est accordé par l'être pour un espace de possibilité. Dans l'œuvre d'art, elle est la figure de cet espace de possibilité, le relais du don qu'accorde l'être afin que l'homme puisse dévoiler. La matière est ce en quoi se donne la vérité de l'être afin de donner à l'homme le pouvoir de faire œuvre et de dévoiler. C'est pourquoi elle est terre, à propos de laquelle nous avons vu Heidegger refuser toute réduction à la matière², car elle est ce en quoi s'enveloppe le mystère qui appelle l'homme afin de provoquer sa réponse dévoilante. L'épaisseur de la terre contient les possibilités de dévoilement et la possibilité de la stimulation du dévoilement ; c'est en elle que l'œuvre d'art communique au soi qui s'est ouvert à elle la capacité d'imaginer sur fond d'une rectrice opacité renfermant les possibles, vérité que pressent Rimbaud : « Aux côtés, rien que l'épaisseur du globe. Peut-être les gouffres d'azur, des puits de feu. C'est peut-être sur ces plans que se rencontrent lunes et comètes, mers et fables »³. Dans la clôture inhérente à la terre se donne le panorama des possibles qu'offre à l'*Hinsicht* – à la vision gardante et non captatrice – le séjour prolongé dans l'épaisseur de son socle. La terre manifeste dans la matière l'espace de possibilité d'un dévoilement. Elle permet que la matière apparaisse pour

1. GA 5, p. 32 ; Ch., p. 49.

2. Cf. *ibid.*, p. 28-29 ; Ch., p. 45.

3. RIMBAUD, *Enfance*, V, in *Illuminations* ; *Œuvres complètes*, p. 124.

elle-même, qu'elle apparaisse donc dans le mystère de sa présence, et qu'elle puisse, par la présence ainsi dévoilée en elle de la Parole qui appelle l'homme en faisant résonner le silence, constituer pour l'homme la possibilité de répondre, donner à l'homme la possibilité de dévoiler. À la matière dont l'homme oublie la consistance d'énigme et qu'il finit par couper de son origine phusique, il est ainsi donné, dans l'art, de redevenir la figure d'un mystère auquel l'homme doit sa réponse. L'art invite ainsi l'homme à se faire regard, il le force à le faire renouer avec le mystère d'avènement de tout advenu et le stimule à prendre en garde ce dont l'art rappelle la donation.

L'œuvre d'art est *terre* : pourquoi Heidegger choisit-il ce mot ? Peut-être parce que la terre signifie cette *rigidité d'évanescence* qu'est l'être en tant que tel. Il y a terre car il y a inflexibilité de l'être à vouloir être manifesté, opiniâtreté de cet être qui recherche son *Da-sein* et ne cesse de l'appeler pour l'associer à son projet de dévoilement, pour se faire penser et ainsi se manifester, pour manifester à une pensée qui saura le prendre en garde la généreuse et protectrice faveur de son voilement dévoilant qui d'abord ne cesse d'effrayer l'homme. La terre est en elle-même obligation à la remémoration de l'être et manifestation de cet être comme retrait donateur. Dans l'œuvre d'art qui manifeste un monde posé sur une terre, se loge ainsi le mystère de la manifestation et le mystère qu'il y ait manifestation, provoquant ainsi le spectateur qui entend l'appel à devenir lui-même dévoilant ou le penseur à prendre en garde la signification du retrait de cette manifestation. L'œuvre d'art, en faisant advenir un monde et en faisant advenir la terre, fait signe vers le mystère de la donation, elle montre *ce* vers quoi l'œuvre se dirige comme étant précisément *ce* dont elle provient. Elle fait ressortir le voilement inhérent de la donation – mystère encore plus profond, comme nous savons, que celui de la manifestation du monde¹. La terre fait surgir ce mystère qui reprend tout en son sein, l'œuvre d'art fait venir le voilement comme voilement, fait signe vers l'origine ou vers ce sol qu'est la déstabilisante donation nue. La terre fait signe sans donner de représentation d'un sens. L'artiste qui pro-duit cette terre en pro-duisant son œuvre, l'artiste, porteur de terre, peut ainsi dire, comme Hölderlin : « un signe, tels nous

1. Cf. plus haut notre chapitre : « Le soi dans l'ἀλήθεια : la lumière de l'être et sa nuit ».

sommes, et de sens nul »¹. La terre *ouvre sur la nuit* et nous remet au mystère de la donation. « Ce vers où l'œuvre se retire, et ce qu'elle fait ressortir par ce retrait, nous l'avons nommé la terre. Elle est ce qui, ressortant, reprend en son sein et abrite (*das hervor-kommend-Bergende*). La terre est l'afflux infatigué et inlassable de ce qui est là en vue du rien »².

La terre ouvre ainsi sur la réserve de l'être, elle désigne l'abri nocturne de la donation, cet espace en qui la donation s'abrite pour justement continuer de donner – comme nous l'explique l'essai de 1943, *Andenken*, repris dans *Approche de Hölderlin*. Aux parages de l'œuvre d'art, l'œil s'ouvre sur le surgissement et sur le mystère constitutif de celui-ci. Cette matière de l'œuvre, qui est laissée être dans l'œuvre, est laissée être comme matière, elle n'est donc plus matière, c'est-à-dire toujours destinée à une in-formation, mais terre, c'est-à-dire support désignant le mystère du dévoilement d'un monde. Dans l'œuvre d'art, la terre sur laquelle est installé le monde constitue un appel : elle convie la pensée à la garde du secret de la manifestation. La terre nomme ainsi chez Heidegger la matière apparaissant lourde du secret et désignant cette inexplicable poussée de présence sur laquelle un monde est érigé. Cette terre parle directement à la structure du soi dont nous savons la consistance nocturne. L'œuvre d'art nous fait renaître à la φύσις, à la décloison qui s'efface en faveur de ce qu'elle déclôt. Par la terre, nous nous ouvrons à la dynamique du mystère vivant et nous nous laissons porter par elle en vue d'assumer à notre tour notre essence poématique, comme le laisse entendre Claudel lorsqu'il écrit : « dans une écuelle de terre, je bois une gorgée de sève »³.

L'œuvre d'art fait voir le dévoilement d'un monde tout en apportant le voilement d'une terre. « Installant un monde, l'œuvre fait venir la terre »⁴. En montrant quelque chose comme tel, et en provoquant chacun à regarder le monde, elle montre en même temps le mystère de ce surgissement que l'occasion de l'œuvre d'art nous remémore mais auquel chacun est continuellement exposé, même quand il ne se fait pas spectateur d'une œuvre ou qu'il ne se trouve dans la proximité d'aucune œuvre. L'art nous rappelle que ce qu'il

1. HÖLDERLIN, *Mnémosyne*, cf. *Œuvres*, p. 879.

2. GA 5, p. 32 ; Ch., p. 49.

3. CLAUDEL, *Cent phrases pour éventails*, in *Œuvre poétique*, p. 759.

4. GA 5, p. 32 ; Ch., p. 49-50.

montre et vers quoi il fait signe ne se trouve pas seulement dans l'art, mais dans tout *Dasein* historial. Le mystère nous enveloppe que nous ne regardons jamais dans ces objets d'usage envahis par leurs entours, qui nous entourent, ce mystère que l'œuvre d'art seule, privée de ses entours et apparaissant ainsi en ses contours, provoquant la gratuité de notre regard, peut nous donner à voir comme tel. Dans l'œuvre d'art, la matière perd son statut de matériau et devient terre, paradoxe d'un sol brut d'ouverture au mystère, sédimentation de l'évanescence par excellence, socle d'immensité sur lequel est assise toute présence d'un monde. « L'œuvre porte et maintient la terre elle-même dans l'ouvert d'un monde »¹. La terre apparaît alors en elle-même, puisque le monde qu'elle sous-tend et dont elle constitue la possibilité d'érection, est regardé en lui-même dans sa présence pure, et donc *dans le mystère* de la présence pure de son surgissement, ce à quoi la terre est précisément destinée à ouvrir. C'est pourquoi « *l'œuvre libère la terre pour qu'elle soit une terre* »²; autrement dit, l'œuvre a pour vocation de manifester la terre et sa signification d'ouverture sur le mystère de la manifestation d'un monde, afin que cette terre devienne pour nous une terre, c'est-à-dire que nous l'habitions et établissions ainsi notre demeure dans le mystère sur lequel elle ouvre.

Dans l'œuvre d'art, le monde est posé sur la terre qui est elle-même véhicule du voilement et d'ouverture sur le voilement, puisque « la terre est le libre afflux du retrait en soi-même »³. L'œuvre renvoie donc finalement à autre qu'elle-même, à plus profond qu'elle-même. L'œuvre est bien une fin en soi, puisqu'elle est sa propre justification, elle n'est pas prise dans la *Bewandtnis-ganzheit* comme le sont les objets d'usage, mais paradoxalement, elle n'est à elle-même sa propre fin que parce qu'elle renvoie en elle-même à autre chose qu'elle-même. Elle est autotélique en ce sens qu'elle ne renvoie à aucun objet autre qu'elle-même, mais elle ne l'est pas en ce sens qu'elle renvoie à l'être qui la conditionne. Indépendante des choses, elle ne l'est pas de l'être qui la fait être ce qu'elle est puisqu'en elle il se met en œuvre. L'art, s'il est ontiquement une fin en soi, ne l'est pas ontologiquement. Il ne peut

1. *Ibid.*, p. 33 ; Ch., p. 50.

2. *Ibid.*

3. *Ibid.*, p. 35-36 ; Ch., p. 53.

constituer cette fin suprême que veut penser en lui l'esthète. Ce dernier s'abreuve à son endroit d'émotions subjectives, autrement dit se repaît de soi-même, mais ne pense jamais la vérité de l'art ou la vérité qui se loge dans l'art. L'œuvre d'art n'est donc pas une fin, elle est un appel, le lieu où, s'enveloppant dans la terre, la Parole de l'être se fait entendre. Et il y a deux façons de répondre à ce que l'art veut nous dire : la pensée ou la parole (au sens du *dichten*).

L'œuvre con-voque le soi à sa structure poématique. Face à l'œuvre d'art, le silence con-voquant de la Parole appelle à soi le soi. L'être se montre : le mystère requiert sa prise en garde. Pour prendre en garde le dévoilement, l'homme peut, *d'une part*, suivre la dynamique de ce dévoilement qui se dévoile à lui dans la confrontation avec l'œuvre et devenir dévoilant à son tour – l'œuvre pro-duit ainsi d'autres pro-ducteurs d'œuvre, des hommes qui par leur art ouvrent l'étant, nomment, poématisent : « tout art est essentiellement Poème (*Dichtung*) [...] Le Poème, ce n'est pas un quelconque vagabondage de l'esprit inventant çà et là ce qui lui plaît ; ce n'est pas un laisser-aller de la représentation et de l'imagination aboutissant à l'irréel. Ce que le Poème, en tant que projet d'éclaircie, déploie et projette en avant dans le tracé de la stature, c'est l'ouvert, qu'il fait advenir »¹. L'art comme Poème, consciemment ou non, laisse ainsi advenir dans l'ouvert et épouse le procès du *Seinlassen*. L'artiste, confronté à la nuit du silence de l'être et comme tout homme entouré par elle, est celui qui lui répond en dévoilant ; ainsi Supervielle peut-il dire du peintre : « Il vous dira le jour / Toujours entre deux nuits »². L'homme peut, *d'autre part*, prendre en garde le dévoilement par la pensée en faisant de la pensée de l'être le centre de son action, devenir « le berger de l'être », devenir soi-même le temple de l'être en qui le retrait de l'être est constamment remémoré. Mais le soi poématique peut également vivre les deux activités fondamentales, être poète et penseur. Il le peut successivement, et l'on voit de nombreux exemples d'individus ayant été penseurs et poètes. Mais la poésie et la pensée ne sont pas superposables, et constituent deux tâches distinctes : comme aime à le rappeler Heidegger s'inspirant de Hölderlin, le poète et le penseur, chacun se trouvant au sommet de

1. *Ibid.*, p. 60 ; Ch., p. 81-82.

2. SUPERVIELLE, *Un peintre*, in *Les amis inconnus ; Œuvres poétiques complètes*, p. 341.

deux montagnes voisines, sont les êtres à la fois les plus proches et les plus distants l'un de l'autre¹. Le poète (l'artiste en général puisque tout art est Poème) dévoile en nommant, il laisse être en sa vérité l'étant qui s'avance dans l'ouvert ; le philosophe heideggerien fait mémoire de ce processus même, il en est la méditation, et laisse ainsi s'avancer non pas seulement l'étant mais l'être lui-même. Le poète dévoile ce qui se dévoile, le penseur dévoile l'acte même de dévoiler. Pourtant Heidegger a écrit des poèmes qui se présentent comme remémoration de l'être, et Hölderlin a pensé la mission ontologique et remémorante du poète : ils ont ainsi tous deux pratiqué une poésie pensante ou une pensée poétique.

On peut donc estimer parvenir à un point où la poésie sera poésie pensante de l'être même, et la pensée, pensée poématique de ce même être. Cependant, la poésie et la pensée possèdent chacune leur propre, et même si leur communication est puissamment présente dans l'exposition à l'être, on ne peut tout bonnement les confondre. D'une manière générale, la pensée heideggerienne, s'appuyant sur des passages explicites de l'œuvre de Hölderlin, considère l'activité poétique comme « *un dire sur le mode d'une indication qui rend manifeste* »². Ce dont la poésie parvient à opérer la percée, la pensée, également exposée aux foudres de l'être, en est la prise en garde intégrante. La poésie a cette grandeur de dévoiler ; elle possède cette dimension encore plus digne, chez Hölderlin notamment, de déposer les signes de l'être et de rappeler le soi à son propre, c'est-à-dire au *Dasein*. La pensée, quant à elle, opère le même travail poématique de mise en présence du soi face à la non-présence de l'être, mais entre dans *le sens* propre au fait que l'être qui n'est rien d'étant puisse se tourner ainsi vers le soi. « La poésie est un montrer, un indiquer, à l'occasion duquel le sacré devient manifeste, non comme un quelconque objet de pensée et de contemplation, mais dans son acte même de faire signe [*Winken*] »³. Le sens de ce faire-signer propre à l'être et qu'une poésie aussi puissante que celle de Hölderlin a pu donner pour tâche à l'activité poématique, le sens du regard de l'être sur l'homme et du déploiement d'un soi au sein de l'être prépotent, c'est cela que la pensée veut endurer – et en compagnie de la poésie qui sait regarder

1. Cf. GA 13, p. 85.

2. GA 39, p. 31.

3. *Ibid.*, p. 32.

et dire cet état de choses, même si elle ne fait pas de la pensée de la possibilité de celui-ci son champ d'exercice.

Quand l'être est pris lui-même en garde en son être, quand sa manifestation vient elle-même à manifestation et est maintenue devant le soi, alors il n'y a plus vraiment sens à vouloir distinguer les deux activités qui peuvent se rejoindre dans une même prise en garde du don. Les montagnes sont assises sur un même sol : celui de la donation. Ainsi Heidegger peut-il conclure (précisément dans un poème pensant) sur le statut de la relation de la poésie et de la pensée : « Chanter et penser sont les deux troncs voisins de l'acte poétique. // Ils naissent de l'être et s'élèvent jusqu'à sa vérité. // Leur relation nous donne à méditer ce que Hölderlin chante des arbres de la forêt : // « Et les fûts voisins, tout le temps qu'ils sont debout, // Demeurent inconnus l'un à l'autre »¹. Deux troncs qui, séparés, plongent leurs racines dans le même sol, l'acte poétique, c'est-à-dire l'essence poématique du soi tissé d'être et dont l'essence, portée par la vérité de l'être, consiste donc à dévoiler. Pensée et poésie appartiennent à la même essence poématique du soi. La pensée, peut ainsi dire Heidegger, est œuvre de poète et la poésie qui pense est topologie de l'être² ; la *fin visée* par Heidegger, comme le confirment ses derniers textes qui sont pour beaucoup des poèmes pensants, est une communion de la pensée et de la poésie dans l'unique Poème de l'être, la poésie prenant *ainsi* définitivement en garde l'être, et la pensée assumant *ainsi* définitivement sa tâche poématique. Le penseur devient poète quand il laisse toute pensée de l'être comme d'un étant et du soi comme d'un sujet ; le poète devient penseur quand il s'élève à la compréhension de la possibilité du retrait dont il fait mention et en dégage la faveur propre³.

Pour Heidegger, la distinction de ces deux actions fondamentales n'aura plus lieu d'être à l'avenir, et elle n'est plus véritablement pertinente dès lors que la vérité de l'être est prise en vue : « Dès que nous avons l'Affaire en vue et que notre cœur est à

1. GA 13, p. 85 : « *Singen und Denken sind die nachbarlichen Stämme des Dichtens. // Sie entwachsen dem Seyn und reichen in seine Wahrheit. // Ihr Verhältnis gibt zu denken, was Hölderlin von den Bäumen des Waldes singt : // Und unbekannt einander bleiben sich, / solange sie stehn, die nachbarlichen Stämme* ». *L'expérience de la pensée*, in Q III et IV, p. 39.

2. Cf. *ibid.*, p. 84 ; Q III et IV, p. 37.

3. Cf. la conclusion de notre ouvrage.

l'écoute, tendu vers la Parole, la pensée réussit »¹. Toutefois, la pensée peut être en elle-même poématique sans être poétique, alors que la poésie, aussi conceptuelle ou méditante soit-elle, n'est jamais de la philosophie, car la philosophie demeure dans la formulation de l'essence du poématique quand la poésie « n' » en est « que » l'incarnation². La philosophie possède une dimension poématique nécessaire, même si elle demeure inconsciente, puisque, aussi médiocre soit-elle, elle est toujours une confrontation avec l'être de l'étant ou le dévoilement (que ce dernier soit formulé n'a ici aucune importance : il est le moteur de la réflexion) ; en revanche, la poésie, même si elle est, à son suprême degré (c'est-à-dire pour Heidegger : Hölderlin), l'annonce ou même la prophétie de ce que la pensée doit ou devra prendre en garde, n'est jamais en son essence même philosophique puisqu'elle ne se tient pas dans la plus haute formulation de son agir propre. Si elle y parvient, elle devient la pensée. « Toute façon de penser philosophique, et précisément la plus rigoureuse et la plus prosaïque, est en soi poématique et cependant elle n'est jamais de l'art poétique. En revanche, une œuvre poétique – tels les hymnes de Hölderlin³ – peut être conceptuelle au suprême degré, et tout de même elle ne sera jamais de la philosophie »⁴.

En dernière instance, « l'idéal » heideggerien apparaît peut-être comme une pensée consciente de son essence poématique et formulant la source même de cette essence, et ce en des formes limites telles que les poèmes légués par Heidegger lui-même, qui, élisant domicile dans l'origine de l'ipséité, échappent à toute classification déjà connue et à toute exclusion. Ces poèmes sont des poèmes, ils sont aussi de la philosophie *puisqu'ils disent le lieu du déploiement de leur essence et de leur présence*. Les poèmes de Heidegger sont une tentative ultime de souligner, sans affirmer un état philosophique de la poésie, cette origine *poématique* de la pensée qui n'est pas elle-même réductible à la « poésie » au sens courant du terme, même si elle n'en est pas exclue. Définissant lui-même cette forme inédite de pensée essayée dans ses *poèmes*,

1. GA 13, p. 77 ; Q III et IV, p. 23.

2. GA 12, p. 34 ; AP, p. 42 : « L'entretien de la pensée avec la poésie vise à évoquer l'être de la parole, pour que tous les mortels apprennent de nouveau à trouver séjour dans la Parole ».

3. Heidegger appelle Hölderlin le poète du poète, ou le poète du poème, et insiste sur le caractère réflexif de l'œuvre hölderlinien : GA 39, p. 30.

4. GA 6.1, p. 293 ; N I, p. 258.

Heidegger affirme, en postface à *Winke* : « Ces « Signes » ne sont pas des poésies. Ils ne sont pas non plus une « philosophie » exprimée en vers et rimes. Les « Signes » sont les mots d'un penser qui a en partie besoin de ce dire, mais qui ne se remplit pas en lui » ¹. Si ce penser ne se remplit pas en lui, ce n'est pas par défaut, mais c'est par communication avec la vérité de l'être comme source cachée ; c'est pourquoi ce penser est fait de signes (*Winke*), qui sont autant de témoins vivants du retrait qu'est l'être. Il y a simultanément un besoin de ce dire et une absence de remplissement du dire, car on ne saurait remplir le mot avec une évanescence primordiale. Ces signes sont pour cela le penser de l'être au double sens du génitif, car « le penser de l'être est la prise en garde de ce qui a nécessité la parole » ². Les poèmes de Heidegger sont des signes, ou des poèmes, c'est-à-dire des témoins de cet agir dévoilant ou producteur de l'être qui habite dans la parole et s'y déploie. La philosophie s'y dit d'une autre manière, elle dit dans une autre forme l'« autre pensée » ³, mais y laisse venir le laisser-venir de sa *Sache*. En écrivant ces « poèmes » qu'il appelle des « signes », Heidegger, qui définit lui-même sur la base de Hölderlin « la poésie comme le « faire-signer » enveloppé dans les mots » ⁴, dit à la fois la nécessité de ne pas en rester là et de regarder néanmoins sans cesse la poésie elle-même. La pensée est forte d'elle-même quand elle a fait sienne la grandeur et la dignité de la poésie, et est devenue elle-même poématique. « Toute réelle philosophie [...] est en soi conceptuellement poétique » ⁵, c'est-à-dire réinvestissement de la langue sous l'injonction de la Parole de l'être. Et ce réinvestissement de la langue, sous la rection évanescence et imperceptible de l'origine, n'est pas seulement représenté par les « poèmes » de Heidegger, mais par toute son œuvre dont la caractéristique fondamentale est la reformulation, l'adaptation et le réajustement permanents du soi à la Parole de l'être.

La pensée a à se saisir de sa propre tâche, et la poésie lui montre le chemin de leur commune voie : le poématique (qui n'appartient pas à la poésie et ne se confond pas avec le « poétique », mais dit la

1. GA 13, p. 33.

2. *Ibid.*

3. *Ibid.*, p. 23.

4. GA 39, p. 32.

5. GA 6.1, p. 293 ; N I, p. 258.

conscience de l'être comme éclosion et pro-duction). Le poématique, « ce n'est pas une façon d'embellir la vie, c'est une exposition à l'être, et en cela c'est l'événement fondamental du *Dasein* »¹. Le poématique excède le poétique et devient l'habitation propre du soi. *Au sein du poématique, il y a deux façons d'agir : l'exposition à l'être, c'est-à-dire la poésie, l'exposition au laisser-être propre à l'être, c'est-à-dire la pensée. La pensée intègre l'activité de la poésie et se tourne vers le sens de la vérité de l'être par laquelle l'être se tourne vers le soi et accorde sa faveur comme voilement – ce que la poésie, en son essence, ne prend pas en garde.* La poésie emporte dans le tourbillon qu'est le dialogue de l'homme et de l'être², la pensée entre avec elle dans ce cercle et regarde le sens de la co-respondance (*Ent-sprechung*) propre à la Parole de l'être comme dialogue ou avoir-toujours-déjà-parlé à l'homme (*Gespräch*).

Nous avons donc vu comment l'œuvre d'art réalisait l'unité d'un monde et d'une terre, et la spécificité du concept de terre, qui n'est pas synonyme de l'être, mais d'ouverture sur l'être. La distinction du monde et de la terre ne s'identifie pas à la différence ontologique en tant que telle. L'œuvre d'art est l'unité de la distinction du monde et de la terre : « Mettre en place un monde et faire venir la terre sont deux traits essentiels dans l'être-œuvre de l'œuvre. Ils s'appartiennent l'un l'autre dans l'unité de l'être-œuvre »³. Avec ce qui est supporté (le monde) vient au jour en un même pli ce qui supporte (la terre), et immanquablement l'opacité de ce support et son ouverture sur la Parole d'énigme. *L'œuvre ouvre*. Le monde ouvre la terre, et la terre, ouvrant elle-même sur le gouffre donateur, trouve un écho dans la structure de béance qui est celle du mortel ; c'est en ce sens que Rilke peut s'adresser ainsi à la terre : « *Du warst immer im Recht, und dein heiliger Einfall ist der vertrauliche Tod* »⁴. Mais si l'art est bien un se-mettre-en-œuvre de la vérité, il ne faut pas oublier que c'est la vérité elle-même comme identité du dévoilement et du retrait qui se met dans l'œuvre elle-même, et que

1. GA 39, p. 36.

2. *Ibid.*, p. 45-46.

3. GA 5, p. 34 ; Ch., p. 51.

4. RILKE, 9^e *Élégie de Duino* : « Tu fus toujours dans la vérité, et ton irruption sacrée est celle de l'intimité de la mort ».

nous laissons et regardons s'épanouir. Et cette identité est loin d'être la lisse unité en quoi les termes s'harmonisent : « Monde et terre sont essentiellement différents l'un de l'autre, et cependant jamais séparés »¹. Le calme apparent en quoi l'œuvre d'art se donne, ce que Heidegger appelle « le recueil du reposer sur soi », recouvre donc un intense conflit.

L'œuvre est le lieu d'un combat, non d'une résolution : elle possède une structure délotique, et elle intègre en elle la différence du monde et de la terre, de l'éclaircie et de la réserve. L'œuvre est le lieu où une déchirure se produit. Nous ne connaissons pour le moment qu'un seul étant qui vivait une telle déchirure, le *Dasein* en tant qu'il est le là de la différence ontologique, mais l'œuvre d'art elle-même reproduit une forme de déchirure, comme si elle était un prodrome ou un symptôme d'une déchirure plus fondamentale à laquelle elle serait censée nous initier. La vérité s'institue dans un étant, se met en œuvre dans l'œuvre, en ouvrant un combat au sein de ce même étant. « La vérité s'institue dans l'œuvre. La vérité ne déploie son être que comme combat entre éclaircie et réserve, dans l'adversité du monde et de la terre. La vérité veut être érigée dans l'œuvre, en tant que combat entre monde et terre. Le combat ne demande pas à être apaisé dans un étant produit expressément à cet effet ; il ne demande pas non plus à y être simplement remisé ; mais il veut précisément être institué, inauguré, ouvert à partir de cet étant. Cet étant doit donc avoir en lui les traits essentiels du combat. Dans le combat est conquise l'unité du monde et de la terre, de haute lutte »². L'œuvre est apparition d'une intense déchirure ontologique et elle demeure pourtant toujours une. Elle constitue en cela une figure du soi qui la pro-duit, lui-même porteur comme *Da-sein* de la différence ontologique. Mais cette différence monde/terre ne s'identifie pas à la différence ontologique, même si certains traits sont communs : en effet la différence au cœur de l'œuvre est une différence pro-uite par le *Dasein*, donc qui reflète la vérité de sa constitution propre, mais cette constitution du *Dasein* n'est pas elle-même identifiable à la différence ontologique elle-même car, si elle porte bien la différence, si elle est cette différence, elle n'en a toutefois pas l'initiative qui appartient à l'être lui-même comme Différence. Nous avons déjà commencé de voir un aspect de cette

1. GA 5, p. 35 ; Ch., p. 52.

2. *Ibid.*, p. 50 ; Ch., p. 70.

Différence de l'être en soi-même dans la structure duale de la Parole, et notre prochain chapitre en explique précisément les termes. Pour le moment, il nous faut retenir que l'œuvre, dans le conflit monde/terre, initie le soi à la pensée de sa propre différence sans que ce conflit ne se confonde avec la différence ontologique elle-même, car la différence monde/terre est portée par l'œuvre alors que la différence ontologique est portée par l'être et constituée, comme nous allons le voir, l'être même comme *Ereignis*. La distinction et le conflit au sein d'une même œuvre d'art entre le monde et la terre ont ainsi une valeur d'éveil.

L'art nous éveille à l'être : par sa dimension de terre, qui n'atteint pas la profondeur de l'être mais ouvre sur elle, par cette terre de l'œuvre qui n'est pas l'être mais qui ouvre sur lui, l'art appelle le soi à la vérité de l'être. L'être est le débouché de l'art. En opposant son opacité à l'harmonie du monde, la terre de l'œuvre fait émerger ce monde et l'appelle à son fond. La terre est médiatrice entre le visible et l'invisible possibilisant. Dans cette unité « conquise de haute lutte », quelque chose se destine à nous : dans le contact privilégié avec la vérité que permet l'art de manière impensée, la vérité peut apparaître au soi, et le soi s'éveiller ainsi à son *Dasein* à l'occasion d'une contemplation pensive de l'œuvre. Sans passer par le détour de la philosophie, l'art peut éveiller en quelques instants le soi à la *Stimmung* de son *Dasein* historial et la vérité lui apparaître comme ce combat du sens et du non-sens. Ce combat entre le monde et la terre va devenir la figure d'un combat plus profond entre l'être et l'étant au sein de la Mêmété de l'*Ereignis* – ce que nous allons voir. Le combat monde/terre est la production par le soi, dans un étant, de sa propre unité déchirée. Ce combat n'est pas identique à la différence ontologique car cette dernière est non seulement portée par un *Dasein*, qui n'est pas réductible à un étant et qui possède la pensée comme présence en lui de l'être à l'état pur¹, mais également par l'être lui-même. La différence inhérente à l'œuvre ne se situe donc, malgré toute sa valeur de vérité, qu'au niveau de conséquence d'une différence et d'une vérité plus grandes auxquelles elle est vouée à nous initier : la Différence de l'être en lui-même dans sa Mêmété, et la vérité du *Selbst* au sein du déploiement de cette *Selbigkeit*.

1. Ce dont l'œuvre, même si elle n'est pas un étant comme les autres, ne peut se targuer. Et, même si elle ouvre, tout comme le *Dasein*, sur l'être, elle ne le fait que par et pour un *Dasein* qui, de ce fait, la dépasse toujours en dignité.

Concluons. L'art est mode d'accession à la vérité de l'être. La poésie, terme qui dépasse le simple exercice de « l'art poétique » et s'applique à toute forme d'art authentique, est une attitude par laquelle le soi entre dans le combat contre le recouvrement de ce par où le dé-couvert vient à éclosion ; la poésie témoigne de la lutte du soi pour son propre, et initie au lieu où la pensée doit se donner lieu ; la poésie est un facteur d'arrachement à la quotidienneté qui recouvre le recouvrement con-voquant (c'est-à-dire la Parole) qu'est l'essentiel, et montre la présence d'une houle secrète mais tellement agissante en sous-œuvre : le Poème de l'être¹ dont le penser fait sa demeure, appuyé à l'élan de l'attitude poématique. « Tout comme le poète lui-même ne parvient que par un *combat* à se rendre maître et serviteur du Poème, c'est aussi par un *combat* que nous parvenons, au-delà de tout poème particulier, dans l'espace du Poème. Le combat pour le Poème dans tout poème est un combat contre nous-mêmes, dans la mesure où, dans la banalité quotidienne du *Dasein*, nous sommes rejetés du Poème et nous échouons aveugles, paralysés et sourds sur le rivage, incapables de voir, d'entendre et de sentir le mouvement houleux de la mer »². Par le regard d'amour donné à la poésie, et par le passage dans la poésie, la pensée se donne ainsi les moyens d'opérer la « traversée du Poème »³ ; la pensée advient comme un combat pour se maintenir, en assumant le sens fondamental de l'activité poématique, dans le combat suprême pour la désignation de l'essence poématique de cet être qui s'adresse à la pensée et fait signe dans le poème.

En manifestant une terre par l'érection d'un monde, en asseyant un monde sur le socle d'une terre, dans ce jeu de réciprocité où monde et terre s'enchevêtrent pour ouvrir sur la manifestation puis sur le mystère de cette manifestation, l'œuvre d'art ouvre sur la vérité de l'être, et convoque le soi à la reconduire en poématisant ou à la prendre en garde dans la pensée. La terre ouvre sur le mystère de donation dont surgit toute mondanéisation. L'œuvre d'art est ainsi le jaillissement du creux jaillissant lui-même. Par son ouverture sur le mystère de l'ouverture, par son ouverture sur l'abîme donateur,

1. C'est-à-dire le fait que l'être soit cette Parole ou ce jet de production (*poiesis*, poème), le fait que l'être soit éclosion donnée et prolongée dans le déploiement d'un soi qui nomme et accomplit ainsi par le mot le dévoilement.

2. GA 39, p. 22.

3. *Ibid.*

l'œuvre d'art unifie les parties qui constituent son contenu dans un même mystère d'émergence : l'œuvre ouvre non seulement sur l'émergence, mais également et plus profondément encore sur le mystère qu'il y ait émergence, sur le mystère du fait même de l'émergence. La célèbre « beauté » de l'œuvre est précisément l'unité toujours ouverte (car unité d'ouverture pure) de ce tissu liant et insaisissable, de cette liaison invisible par laquelle l'unité d'un monde vient apparaître et vient à paraître. La beauté est la vérité qu'est capable de transmettre la figuration¹. Faire œuvre d'art, « c'est essentiellement projeter l'aspect un dans l'unité duquel le beau se montre »², et la vocation des poètes est de laisser paraître, en asseyant un monde sur une terre, le beau dans le pro-jet de la beauté : cette « beauté, nous dit Heidegger, est la présence même de l'être »³ ; en elle, l'être pro-jette l'unité à la fois toujours ouverte et toujours liante qui est le propre du *Seinlassen*. L'être pro-duit, et en pro-duisant, il pro-duit également, au sein de ce qu'il pro-duit, l'unité de son propre acte pro-ducteur, qui se donne comme véhicule le soi poématique possédant, comme nous savons, la même structure d'être que l'être. L'œuvre d'art fait éclore l'éclosion, et la beauté de l'œuvre ne consiste pas en l'unité fermée d'éléments divers, mais en la reprise de ces éléments dans l'unité insaisissable d'une même éclosion. La beauté est un pro-duit de l'unité ouverte du *Seinlassen*, une manifestation privilégiée de l'ἐν πάντα εἶναι (tout est un dans le pur jaillissement qu'est l'être). Les grands génies ne sont-ils pas ceux dans les œuvres desquels une unité de signification transparaît à travers les éléments les plus disparates sans que cette unité toujours ouverte, cette finalité sans la représentation d'une fin, cette aspiration par un même espace démesuré, puisse être affublée d'un simple nom ou d'une simple détermination, ouvrant par là la possibilité d'une écoute toujours renouvelée de la richesse qui se loge en elle : la beauté est l'atteinte de cette unité, l'atteinte de la source d'éclosion dont l'œuvre, en qui elle s'ouvre, transmet la richesse, et « la source est le déploiement de l'Un en l'inépuisable de son unité »⁴. Cette unité, c'est celle d'un même éclat, celle d'un même surgissement en lui-même invisible mais, pour la pensée

1. *Über die Sixtina*, in GA 13, p. 121.

2. GA 4, p. 135 ; AH, p. 172-173.

3. *Ibid.*, p. 134 ; AH, p. 172.

4. *Ibid.*, p. 133 ; AH, p. 170.

attentive, visible en son invisibilité même. Cette unité est un scintillement imperceptible et uniquement visible à partir du monde manifesté, une unité paradoxalement centripète et centrifuge, pro-duisant et reprenant ce monde lui-même dans l'immensité d'un même laisser être.

Ce scintillement, saint Augustin en parle déjà comme de la marque même du pouvoir producteur issu de l'être. Ce scintillement de nuit où plonge le monde, qui s'exprime dans l'unité de manifestation qu'il confère à ce dernier, dans cette unité mystérieuse qui assure la cohésion de tous les éléments d'une œuvre en une signification sans sens mais douée d'une direction (la terre heideggerienne montre en direction de la béance donatrice), fait apparaître l'artiste comme le « léger peigneur de comètes » dont parle Tristan Corbière¹, c'est-à-dire comme celui qui laisse être chaque étant dans l'unité totalement ouverte de son *Seinlassen*. Cette unité inapparente, qui lie, qui est le liant même, et qui pourtant n'apparaît pas, ce ciment tissé d'espace, ce voilement manifestant, c'est tout cela que l'œuvre d'art nous dit. Dans le mystère de son surgissement, le monde de l'œuvre se montre posé sur une base énigmatique et surgissant non moins mystérieusement de l'énigme même de cette base. Le monde est en son cœur rapport essentiel à l'obscur. La terre est manifestation, à partir du monde, de la mise à couvert ; la terre ouvre sur la clôture de la donation. Dans cet entrelacs du monde et de la terre, « l'art fait surgir, dans l'œuvre en tant que sauvegarde instauratrice, la vérité de l'étant »², c'est-à-dire la différence ontologique, le silence du dévoilement : ὁ ἀλήθεια. *Le beau a pour impact d'éveiller l'espace de l'étant tout en dévoilant la différence entre cet étant et son espace*. L'unité est toujours montrée, mais cette unité est ce point mystérieux où le Même apparaît comme l'acte par lequel le don se différencie ontologiquement du donné. Le beau mis en présence par l'œuvre d'art est la présence, dans la gratuité de l'étant, du mystère d'émergence par lequel l'étant vient à être arraché du voilement par le voilement lui-même. C'est pourquoi le beau est pour Heidegger le moteur de la pensée puisque, ouvrant le champ du mystère et du mystère d'une ouverture de la différence en sa Mêmété, il ouvre ainsi le champ du questionnement et de la potentielle prise en garde par la pensée.

1. Cf. CORBIÈRE, *Petit mort pour rire*, in *Les amours jaunes*, p. 203.

2. GA 5, p. 65 ; Ch., p. 88.

« Le beau maintient et soulève hors de soi, il est ce en quoi nous pouvons nous tenir et, en même temps, sortie et élan du plus profond vers un questionnement plus ample. Le beau est émergence de la différenciabilité »¹. Le beau est bien l'ouverture de l'espace de la pensée, la révélation de l'être et, par la manifestation de la gratuité de l'étant dans une unité insituable, de la différence ontologique.

Le poématique, qui est l'essence de toute œuvre d'art, est aussi le reflet de la structure du soi, une structure poématique issue du Poème plus vaste de l'être comme Parole. Le soi porte en lui le pli de la co-respondance propre à cette Parole qui lui adresse son silence depuis le cœur même des choses. Ce pli, manifestation du silence de la manifestation, le soi le porte à l'apparaître par le poème même en qui chaque mot résonne et fait résonner en retour son propre espace de résonance – entrelacement du soi, du poème, de l'espace et du silence que nous rappelle Claudel : « Ô mon âme ! le poème n'est point fait de ces lettres que je plante comme des clous, mais du blanc qui reste sur le papier »².

La production artistique confirme la structure poématique du soi, par laquelle ce dernier se trouve accordé transcendalement à la Parole. L'être est un Poème, c'est-à-dire une Parole en laquelle le soi qui parle est toujours déjà repris. Le soi devient alors celui qui endure le retrait de l'être en nommant, et épouse du même coup l'essence dévoilante de la donation ; il est le mortel appelé par l'être. La pensée se trouve désormais pensée comme totalement reprise dans la vérité de l'être, dont elle est le déploiement. Le soi se trouve ainsi également repris dans un processus d'appropriation de l'être par lui-même, dans la simultanéité d'un acte d'*Ereignung*, de déploiement de la Parole en son essence, qui fait de lui le connaturel répondant au sein de la co-respondance ontologique. L'essence de la Parole est d'approprier le soi à l'être ; cette appropriation propre à la co-respondance est fondée dans un même acte d'*Er-eignis* : « le déploiement de la parole [...] repose dans l'*Ereignis* »³. Le soi en sa structure poématique devient « en vérité topologie de l'être »⁴. Il est le domaine au sein duquel l'être s'approprie à soi-même et se révèle précisément, en dernière instance, comme appropriation en

1. GA 34, p. 330 ; EV, p. 367.

2. CLAUDEL, *Les Muses*, in *Cinq grandes odes* ; *Œuvre poétique*, p. 224.

3. GA 12, p. 250 ; AP, p. 250.

4. GA 13, p. 84 ; Q III et IV, p. 37.

soi-même, dans un soi, de son propre mystère – ou comme *Ereignis*. Une fois révélée la structure de l'être comme Parole, c'est-à-dire la structure d'échange propre à l'être, cette Parole apparaît dans l'horizon de l'acte qui la porte : elle apparaît comme « la mélodie de l'*Ereignis* »¹.

C'est au dégagement de ce qui est le *dernier mot* de la pensée heideggerienne et la dernière étape de la clarification de l'origine du soi, l'*Ereignis*, en qui nous retrouvons – notamment à travers l'utilisation du mot *Eignis* par Heidegger lui-même, en 1973, dans une lettre à R. Munier – le souci constamment heideggerien de parvenir à la pensée d'une ipséité ontologiquement fondée, c'est à ce dégagement donc, et à une pensée du soi en son propre comme fondé dans le proprier de l'appropriation que s'est avéré être l'être comme Parole, que Heidegger consacre l'ultime effort de sa recherche. Nous posons ainsi avec lui la question suivante : en quoi le soi est-il fondé par l'*Ereignis* ? En quoi le mouvement d'*Eignung* de l'*Ereignis* peut-il être le fond où s'origine quelque chose comme un *ipse* ?

1. GA 12, p. 255 ; AP, p. 255.

CHAPITRE III

LA STRUCTURE DU SOI : L'EREIGNIS

« Nur dies : Das Ereignis ereignet. »

HEIDEGGER, *Temps et Être* ¹.

1) DE LA SELBSTHEIT (IPSÉITÉ)

À LA SELBIGKEIT (MÊMETÉ) : L'ORIGINE COMME EREIGNIS

« Ils m'ont appelé l'Obscur et j'habitais
l'éclat. »

SAINT-JOHN PERSE,

Du maître d'astres et de navigation ².

Nous avons vu que la pensée, comme événement de l'être tourné vers l'être, comme réponse inscrite dans la nécessité même de la Parole, constitue la structure fondamentale de l'ipséité. Le soi est inscrit dans l'unité du Λόγος et du νοεῖν, dans l'unité de la Parole qui le déploie comme la réponse permanente et individuelle à l'appel silencieux qui résonne à partir du fond-sans-fond. Le soi est cette brèche permanente dépositaire de la différence ontologique, il est le là du néantir de l'être en son retrait ; il est précipice interne, proximité à la Parole démesurée de l'espace pur. C'est de cette

1. In ZSD, p. 24 ; Q III et IV, p. 225.

2. In *Amers* ; *Œuvres complètes*, p. 283.

proximité à la béance que naît en l'homme le pouvoir de parler, comme le rappelle Hölderlin dans l'élégie *Brot und Wein* : « Dès qu'il a souffert, il sait exprimer sa pensée la plus chère, et les paroles, pour la dire, s'épanouissent comme des fleurs »¹. Le soi est le lieu de déchirure où l'être apparaît en sa réserve ; il est cet entre-deux ouvert, domaine de décloisonnement de l'être comme retraits. Il est cette intense brisure interne pourtant viable puisqu'en l'homme elle *est*. L'homme est lieu-tenant de l'essence de l'homme. Ainsi, cette béance qui le traverse, l'ipséité elle-même, provient d'un mouvement qui habite l'être lui-même. Nous sommes sur un plan où il y a principalement l'être, comme le dit la *Lettre sur l'humanisme*, et le soi lui-même est donc repris dans le mouvement de donation de l'être. La brèche est ainsi amenée à se briser elle-même sur l'être en son donner ; le soi est repris dans un mouvement de donation qui le dépasse, le structure, et sa propre déchirure est intégrée à un déploiement fondamental au sein duquel cette déchirure est incorporée afin que la différence ontologique dont le soi porte la charge apparaisse comme le résultat d'une Différence propre au déploiement de l'être même. Une certaine processualité de la donation doit manifester la reprise de l'ipséité dans le flot déployant d'une unique Mèmeté : « Le *Da-sein* de l'homme historial², c'est : être exposé comme étant la brèche en laquelle la prépotence de l'être fait irruption en apparaissant, afin que cette brèche se brise sur l'être »³.

Le soi lui-même, qui montre vers l'être (et c'est en cela que consiste son essence), doit être repris par ce dont il reconnaît la prépotence ; c'est une conséquence qui apparaît nécessaire à toute pensée rigoureuse ou qui veut l'être. Nous sommes repris par ce à quoi nous nous ouvrons ; nous désignons l'être pour affirmer sa prédominance, et ainsi pour accomplir ce saut dans le mouvement de donation qui produit un soi précisément pour s'accomplir. Si le soi a pour être de montrer vers ce qui le dépasse, il doit reconnaître que ce qui le dépasse doit *effectivement* reprendre, en un

1. Cf. p. 343 de la traduction Bianquis.

2. Historial, traduction de *geschichtlich*, mot provenant lui-même du verbe *geschehen*, c'est-à-dire « avoir lieu ». Le *Dasein* historial, c'est le *Dasein* qui, parce qu'il se tient dans l'être, est constitué simultanément lieu-tenant d'un apparaître. Le *Dasein* est historial parce qu'il est *vecteur de manifestation*.

3. GA 40, p. 172 ; IM, p. 169.

mouvement dont il s'agit de penser alors toute la teneur, sa propre ipséité. C'est cette réalité de la reprise du soi dans une dynamique d'abîme qui le dépasse et l'accorde à lui-même, qu'un Cioran a pu pressentir lorsqu'il affirme : « Je ne pense pas à la mort, c'est elle qui pense à moi »¹. Le soi est une réalité relationnelle, une pure ouverture qui prolonge et parachève l'ouverture de l'être, une ouverture qui est le corrélat de la Parole en tant que telle, qui est donc prise au sein d'une Mêmété lui accordant depuis toujours son être. « C'est l'être lui-même qui jette l'homme sur la voie d'un entraînement qui, forçant l'homme à se mettre en marche au-delà de lui-même, le lie à l'être pour mettre celui-ci en œuvre, et par là maintenir ouvert l'étant en totalité »². Le soi est requis pour la pleine apparition d'un monde et, corrélativement et superlativement, pour celle de l'être en son retraits donateur. Il est le *Selbst*, mot qui doit être compris selon sa structure grammaticale, autrement dit comme la mention superlative (ce qu'indique la désinence « -st ») d'un Même (*Selbe*), comme le lieu où la structure d'un Même élément se fait *par excellence* apparaître.

Inférer l'originalité d'une Mêmété est ce à quoi nous conduit naturellement la manifestation de l'être comme Parole et, plus précisément, comme *Ent-sprechung*. Le soi est lui-même intégré à la Parole qu'est l'être, il se déploie dans cet être au sein duquel ne peut se tenir un soi que parce que l'être est en lui-même *Sage*, Dite, par conséquent simplicité d'un même envoi dont la richesse multiforme, attestée par le foisonnement de l'étant, doit être prise en garde par la pensée. Le soi appartient à un Même ; il est pris dans *la structure de la Parole*. Cette Parole donne toujours lieu en elle-même à son répondant, elle s'adresse à un *qui*. Le pur déploiement qu'est l'être a pour vérité de s'adresser (à un soi) et de se tourner (vers un soi). L'essence de l'être est de se déployer envers un soi, d'établir avec lui un lien d'adresse, d'être Parole, et l'essence de la Parole est de dire au soi qu'il y a le mystère d'un déploiement primordial doublé du mystère que ce déploiement s'adresse précisément au soi.

Ainsi Heidegger peut-il regarder l'essence-déployante de l'être (*Wesen des Seyns*) s'associant l'ipséité, selon ce chiasme qui dit l'articulation d'une Mêmété d'adresse : « *Das Wesen der Sprache :*

1. CIORAN, *Le crépuscule des pensées*, in *Œuvres*, p. 392.

2. GA 40, p. 172 ; IM, p. 169.

Die Sprache des Wesens, L'essence de la Parole, la parole du déploiement »¹. Cette formulation dit l'être comme adresse de son mystère de déploiement (et plus généralement comme transmission de son énigme) ; mais elle dit également l'inscription de la structure de l'acte de parole au cœur de l'antécédente rection d'un acte plus général de déploiement qu'il faut apprendre à regarder. « La parole du déploiement [*Die Sprache des Wesens*] signifie par conséquent : la parole est à sa place et appartient au cœur du déploiement »². L'accomplissement de la pensée de l'être en écoute de la Parole de l'être fait apparaître la nécessité du déploiement d'un soi comme répondant de la Parole, ou comme répondant d'une co-répondance ontologique originelle appropriant réciproquement l'être et le soi au cœur du même élément. Originellement, le soi et l'être sont déployés dans *le Même* (*Selbe*), comme l'affirma Parménide, au matin de la pensée occidentale, mais dans l'impensé propre au commencement : « le Même se déploie comme pensée et comme être, τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι. » Désormais, « le mot-énigme τὸ αὐτο, le même, par lequel commence la phrase, n'est plus le prédicat mis en tête, mais bien l'acteur ou le sujet grammatical »³. Le Même est un déploiement initial en qui le soi tient et possède sa place.

En pensant la Parole, comme nous l'avons montré, il est impossible de ne pas penser le répondant qui lui est inhérent ; mais le mot même de Parole ne dit pas explicitement cette co-appartenance. C'est pourquoi il faut essayer de penser en un seul mot, qui résumerait la richesse du déployer de la Mêmété, cette vérité de l'être qui s'accorde à elle-même un soi. Ce terme fondamental doit exprimer la Mêmété et inscrire en soi le fondement de ce qui la fait produire une ipséité et de la nécessité du répondant. Le mot *Selbigkeit* ne suffit pas à exprimer la richesse d'un tel déploiement, car la *Selbigkeit*, si elle souligne bien l'unité d'un même élément de donation, possède un caractère englobant qui aspire en lui le soi plutôt qu'il ne l'ex-prime et ne le laisse se déployer en sa singularité. La *Selbigkeit*, comme le dit son suffixe, fait entendre l'essence déployante originaire du soi, mais ne contient pas en elle-même de quoi faire penser la co-appartenance du soi et de l'être au sein d'un

1. GA 12, p. 189 ; AP, p. 185.

2. *Ibid.*, p. 190 ; AP, p. 186-187.

3. GA 7, p. 254 ; EC, p. 301.

mouvement où le soi est certes englobé par la vérité qui l'enveloppe et le reprend, mais possède également par la liberté que lui confère l'essence même de la vérité, une pleine singularité. Le soi doit être repris dans le déploiement de la donation originaire, mais doit être également posé en cette indépendance que lui confère le *Seinlassen* et qui n'en est pas moins effective. Il y a entre le soi et l'être une adresse réciproque dans le cœur d'une même *Ent-sprechung*. La *Selbigkeit* reprend le soi en un fondamental élément de Mêmeté, mais ne laisse pas entendre sa position comme soi. Penser la *Selbigkeit* demeure néanmoins fondamental pour pouvoir saisir la manière dont l'être crée en soi-même sa propre Différence tout en restant le même être. La *Selbigkeit*, tout en intégrant en sa terminologie même la présence du *Selbst*, laisse plus apparaître l'englobement du *Selbst* dans un processus que la position du *Selbst* dans sa dignité de répondant et la réciprocity des interlocuteurs au cœur de la même Parole. Penser la *Selbigkeit* n'en demeure pas moins une étape essentielle pour la détermination et la clarification de la consistance du déploiement.

L'acte unique en qui être et soi s'entre-appartiennent tout en se tournant l'un vers l'autre, cet acte qui donne toute la teneur de réciprocity inhérente à la donation du Simple, c'est cela que Heidegger nomme *Ereignis*. L'*Ereignis* constitue le dernier terme de la progression vers l'origine en même temps que le dernier nom de l'être puisque le plus originaire. L'*Ereignis* n'est pas « plus profond » que l'être, mais est le résultat du Tournant, le résultat de l'approfondissement d'une pensée qui, au contact de l'être en qui elle s'est immergée, sait désormais y regarder la vérité de l'être. « *Ereignis* » désigne la façon dont l'être déploie (*das Seyn west*). L'*Ereignis* ne remplace pas l'être, mais dit l'être en sa vérité ; il « est la nomination pensante de l'être »¹. Ce concept essentiel de la pensée heideggerienne, en qui celle-ci trouve son achèvement, demeure la plupart du temps mal compris ou au contraire pris contradictoirement comme s'il s'agissait d'une « évidence de mystère » qui, par nature, ne se prêterait pas à l'explication. On ne retient, en essayant coûte que coûte de le traduire, que l'un ou l'autre de ses aspects², mais il est rare que la puissance de cette

1. GA 65, p. 470.

2. M. Zarader, au dernier chapitre de *Heidegger et les paroles de l'origine*, a insisté sur cet état de fait et y a remédié par un brillant développement.

pensée soit véritablement soulignée. L'*Ereignis* est le liant mystérieux mais nullement impensable – sinon il ne viendrait pas à la pensée – qui permet l'appropriation mutuelle de l'ipséité et de l'être. Il est la vérité de l'être qui permet la possibilité du surgissement de la personne en sa complexité structurelle, la possibilité de l'émergence de l'*ipse* ; autrement dit, l'*Ereignis* est l'être même qui tient en soi la possibilité d'ouverture à sa propre ouverture et qui pro-fère en soi son propre écho, le soi.

L'*Ereignis* dit l'être en qui se déploie une demeure pour l'être, un endroit où l'être peut se manifester en tant que tel ou venir habiter ; habiter (*bauen*), c'est-à-dire, comme nous l'apprend Heidegger en soulignant l'origine étymologique de ce mot (*buan*, qui a donné *bin*), *être*¹. Dans l'être même, il y a une « place » pour que l'être comme tel se manifeste en sa vérité. L'*Ereignis* nomme l'être en tant qu'il est l'être qui se donne un *Da* en lequel il peut être comme être et ouvrir progressivement à la pensée ce qu'il est, afin de faire parvenir cette pensée à la pensée de l'être comme celui qui précisément requiert un soi pour se manifester, laisse voir la faveur de son retrait et veut être pensé comme générosité de la Parole, comme *Ereignis*. L'*Ereignis*, c'est l'être comme relation à soi dans soi à travers un soi destiné à accueillir le mystère de cette donation ainsi que le mystère qu'il y ait un soi.

Comme *Ereignis*, l'être est être-relationnel, il déploie *deux régions* de lui-même au sein d'une Mêmeté : l'être et le soi. La structure de l'être, comme Parole et donc *Ent-sprechung*, implique en dernier lieu la révélation de sa plus originaire vérité comme appropriation (*Eignen*) du soi en son propre (*Eigen*) et de l'être lui-même. La source de la Parole qu'est l'être est l'*Eignen*. « Le proche inconnu qui motilise le montrer de la *Sage* en sa motilisation [*aller Zeigen der Sage in ihr regsames Erregendes*] est, pour toute venue en présence et toute sortie hors de la présence, l'instance la plus matinale [...] nous ne pouvons que le nommer, car il ne souffre aucune mise à disposition, étant la disposition même de tous les dispositifs et de tous les espaces de jeu du temps. Nous le nommons [...] en disant : ce qui accorde source, dans le montrer de la *Sage*, c'est l'acte de proprier [*Das Regende im Zeigen der Sage ist das Eignen*] »². C'est parce que la *Sage*, la Parole de l'être, comme

1. GA 7, p. 149 ; EC, p. 173.

2. GA 12, p. 246 ; AP, p. 245.

co-respondance interne, est elle-même audible, qu'il faut chercher son origine dans une appropriation fondamentale de sa structure avec la pensée que le soi peut en prendre ; cette appropriation fondamentale traverse la structure même de la *Sage* et donne la teneur de la vie essentielle qui traverse sa guise d'*Ent-sprechung* : « le cœur du montrer, en la *Sage*, c'est l'*Eignen*, pouvoir écouter la *Sage*, lui appartenir, repose dans l'*Ereignis* »¹.

Mais comment l'être peut-il être à la fois la source et l'un des membres de la relation ? Comment peut-on en ce contexte penser sa Mêmété, et comment penser cet acte d'*eignen* ? Cet acte est-il l'œuvre d'un sujet ? Non, bien sûr, toute notion de subjecti(vi)té étant dépassée depuis longtemps par la mise en lumière de la motilité de l'ipsité et de celle du déploiement ontologique qui en est source. Mais alors, que représente cet acte d'*Eignung* ? Suffit-il à expliquer la donation et l'apparition du soi ? Nous constatons la nécessité de ce que nous venons de dire, à savoir la nécessité de penser la teneur de cette *Selbigkeit* en qui le *Selbst* est repris comme en sa vérité. Comment penser la *Selbigkeit*, la Mêmété, pour qu'elle puisse, sans être en elle-même un *ipse*, sans être bien évidemment un *idem*, c'est-à-dire sans être ni ipsité ni identité, produire un soi en son sein ? En quoi l'*Ereignis* et son *Eignung* fondent-ils le soi ?

Pour répondre à ces questions, il nous faut franchir plusieurs étapes. Tout d'abord, analyser la manière dont la Mêmété reprend en elle ce qui s'était révélé comme la différence ontologique de l'être et de l'étant, afin d'en faire le déploiement d'une même Duplicité du Simple ou d'un même Pli (*Zwiefalt*). On comprendra ainsi que la différence ontologique, fondement de l'équivocité de l'être, est elle-même fondée sur ce Pli par lequel l'être se différencie de soi-même tout en restant le Même. Par le Pli, l'être se dégage de l'étant tout en introduisant dans l'étant ce dégagement lui-même, ce qui donne à l'étant l'espace pour ses manifestations multiples et ses différentes teneurs de sens² ; ainsi, la multiplicité des sens de l'étant, le fait que « l'être est ce qu'il y a de plus répandu tout en étant l'unicité »³, la polysémie de l'être, problème

1. *Ibid.*, p. 248 ; AP, p. 248.

2. GA 7, p. 260 ; EC, p. 309 : dans le Pli, par la *Moîpa* qui est dispensation du Pli, c'est-à-dire de l'espace même en quoi l'étant apparaît et dont l'étant se distingue tout en lui appartenant, « les choses présentes apparaissent *en même temps que* la présence paraît » (nous soulignons).

3. GA 51, p. 60 ; CF, p. 83.

fondamental qui hantait le jeune Heidegger lecteur d'Aristote, trouve dans la pensée de la multi-pli-cité propre au Pli de l'être, la possibilité de son déploiement. Cette intuition fondamentale est déjà présente en 1922 où Heidegger, jouant sur le mot « *fältig* » écrit : « *Der Sinn des Seins ist prinzipiell mannigfaltig (mehrfältig)* ; le sens de l'être est principiellement multiple (à plusieurs plis) »¹. C'est par l'espace de déploiement que l'être accorde en donnant son retrait au cœur même de l'étant², c'est par cette marge de vide qui est l'acte d'une même *Zwiefalt*, d'un même Pli, que les multiples sens ou plis de l'étant peuvent surgir. Et cette intuition fondamentale qui parcourt l'ensemble de l'œuvre heideggerien est également présente dans le cours sur le *Sophiste*, qui souligne que « la « plissure » est le mode de connexion du multiple »³.

Une fois établi le pli de la Mêmété, il sera ensuite possible de penser, au sein de ce même Pli, la nécessité du soi en son isolement et de dégager la signification ontologique de cet isolement. Ce qui nous permettra enfin de penser le soi comme le mortel dans ce que Heidegger appelle le Quadriparti (*Geviert*) – c'est-à-dire le Cadre au sein duquel toutes les réalités ontologiques se répondent – et de ne déployer ce soi qu'au sein de son originaire déploiement : l'*Ereignis*. Le soi demeure une réalité nocturne parce qu'il se tient originairement au sein de l'éclat d'une donation réservée. Mais cette obscurité connaturelle ne demeure elle-même obscure en sa signification que tant que le soi n'est pas ramené à la source qui le donne, c'est-à-dire à cet éclat originel, et obscur parce que protecteur, en lequel il habite. L'habitation dans la Mêmété nocturne dévoile que cette Mêmété ne travaille à rien d'autre qu'à nous pro-férer ; le soi se tient dans l'éclat voilé de l'abîme ; et ces Instances de la nuit – nuit qui est « charge au-delà de tout sens » [*sinnjenseitiges Fracht*] et en qui « comme un mot d'amour contenu »⁴ se loge la lumière –, « Celles qui baignent dans la nuit, au bout des îles à rotondes, leurs grandes urnes ceintes d'un bras nu, que font-elles

1. IPA, p. 49.

2. GA 45, p. 189, p. 210 : Heidegger définit la consistance de l'être comme le « se dérober » lui-même, non au sens où l'être ferait des cachotteries, mais au sens où sa teneur propre est d'être ce recul permanent, cette transcendance, par rapport à tout étant.

3. GA 19, p. 111 ; PS, p. 110.

4. HEIDEGGER, *Passage du soir sur Reichenau*.

d'autre, ô pieuses, que nous-mêmes ?... »¹. En entrant dans la pensée de la Mêmété qui le porte, le soi approfondit ainsi le statut de son propre mystère ou celui de son habitation dans l'éclat de la réserve de l'être, et peut prononcer : « Ils m'appelaient l'Obscur et j'habitais l'éclat ».

a) La Mêmété : Différence et Pli.

Tentons d'abord de penser la différence ontologique, dont le soi, comme nous l'avons déjà vu à de multiples reprises, demeure le dépositaire privilégié. Le soi est une brèche, celle de la différence de l'être et de l'étant, le domaine où a lieu le néantissement (comme le montre la conférence de 1929, *Qu'est-ce que la métaphysique ?*) ou encore, ce qui est la même chose, la pensée de l'être en son retrait. Le *Nichts* du néantir et le *Nicht* de la différence sont un même procès. À chaque fois apparaît dans l'être, et comme étant propre à l'être, une même dynamique d'arrachement de l'être à partir de ce qu'il produit, retrait qui se manifeste à travers la révélation inquiétante de la présence nue de cet étant perdu dans l'espace de sa contingence et qui a ainsi pour contrepartie et corollaire immédiat la violente apparition de l'étant en sa pure manifesteté. Le soi comme relation à la nuit primordiale où baigne tout étant, le soi comme relation au *Nichts*, c'est, nous l'avons montré, le soi porteur du *Nicht* de la différence ontologique. Comme nous venons également de le voir, Heidegger affirme dans *l'Introduction à la métaphysique* que cette brèche propre à l'ipséité doit être elle-même brisée sur l'être et nous avons déjà établi que le soi était intégralement repris dans sa structure originelle. Mais il nous reste toujours à préciser² ce qui dans l'être même peut fondamentalement permettre une telle reprise. Nous savons que le soi porte en soi la structure même de l'être comme ἀλήθεια : il dévoile et se tient en retrait, il est ouverture qui reçoit elle-même son essence de la seule vérité vraiment essentielle, c'est-à-dire de l'ouverture donatrice. Le

1. SAINT-JOHN PERSE, *Du maître d'astres et de navigation*, in *Amers ; Œuvres complètes*, p. 283.

2. Et la pensée heideggerienne n'est-elle pas elle-même, peut-être plus que toute autre encore, cette immense et continue entreprise d'approfondissement progressif d'une unique pensée ?

soi comme transcendance prolonge la vérité de l'être comme retrait, et l'être étant une parole, donc un jeu de co-respondance, le soi est apparu comme son répondant. Le jeu de la Parole est celui qui va de l'être à l'être, de l'abîme à l'abîme dans la mise en jeu du jeu de transcendance propre au site du *Dasein* : « La transcendance comme jeu n'est pas une propriété, et pas non plus une simple propriété fondamentale de l'être-homme, mais l'homme est mis en jeu dans le jeu du *Dasein* [*der Mensch ist auf das Spiel der Daseins gesetzt*], dans le jeu de la compréhension d'être »¹. Le « caractère de jeu du monde »² et le jeu propre à la compréhension d'être – jeu qui n'a rien de ludique au sens de la futilité, mais constitue l'en-jeu (c'est-à-dire l'être-en-jeu) du soi dans le district d'ouverture à l'im-mense, dans la contrée de la compréhension d'être – s'enchevêtrent comme être-là d'une même co-respondance. Mais il nous faut encore resserrer le lien entre le soi et la vérité de l'être, afin de parvenir à penser le tout au sein d'un même élément, au sein d'un même élément de Mêmété (*Selbigkeit*) et comme manifestation même de cette Mêmété. Dire que le soi est répondant au sein de la co-respondance est une vérité profonde, mais qui doit être complétée par la pensée de la Mêmété fondamentale propre à cette co-respondance. Si la co-respondance produit en elle-même et par définition la nécessité d'un *ipse*, il nous faut, afin de penser le plus profondément possible la structure de cet *ipse*, tenter de penser la teneur unitaire et donatrice de cette co-respondance ou de cette appartenance mutuelle de l'être et du soi au sein d'un Même.

Le soi est à présent fondé dans l'être qui constitue sa structure, mais ce n'est là qu'une raison de plus de sauter à nouveau dans cet être afin de déterminer la pulsation mystérieuse qui l'anime en son déploiement et lui donne d'être cette donation donatrice d'ipséité. Quelle est la teneur de la Mêmété qui fait émerger un soi et l'approprie à son propre être ? Il faut méditer le déploiement de la vérité elle-même et penser la teneur du Pli par lequel tout est approprié dans le Simple. Il nous faut penser la *jointure* du Même en elle-même, la consistance de ce tissu liant qui n'est aucun étant et n'est donc pensable comme rien de ce qui nous est couramment connu. Cet ajointement issu du déploiement de la *Selbigkeit* a été pour la première fois porté à la pensée par la Parole d'Anaximandre

1. GA 27, p. 323.

2. *Ibid.*

dont Heidegger nous fournit une remarquable méditation. Ce plus ancien témoignage de la pensée occidentale – une seule phrase dont la moitié est même vraisemblablement apocryphe – demeure un essentiel tremplin pour toute pensée qui entend approfondir la teneur de la *Selbigkeit* et la consistance de la continuité *Selbigkeit/Selbstheit*. Cette parole datée du VI^e siècle avant J.-C. est ainsi énoncée : ἔξ ὧν δὲ ἡ γένεσις ἐστὶ τοῖς οὔσι καὶ, τὴν φθορὰν εἰς ταῦτα γίνεσθαι κατὰ τὸ χρεών· διδόναι γὰρ αὐτὰ δίκην καὶ τίσιν ἀλλήλοις τῆς ἀδικίας κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν¹. Grâce à la méditation de ce fragment, la jointure, ou plus précisément l'ajointement à l'œuvre au cœur de la *Selbigkeit* et comme cette *Selbigkeit* elle-même, devient pensable comme la structure même de l'être, et ce dernier, rendant précisément pensable ce qui paraît d'abord déroutant et inexplicable, laisse ainsi voir sa « justice », sa Δίκη. « Or, δίκη est un concept ontologique, non pas d'origine morale : il désigne l'être eu égard à la fatalité qui dispose et enchaîne essentiellement tout étant »². Grâce à la méditation de la parole d'Anaximandre, il devient possible de penser la nécessité de l'ajointement dans le déploiement lui-même, et de mettre ainsi en évidence le terrain de toute pensée du Pli. La méditation du mot χρεών, qui en est le terme essentiel, demeure comme nous l'allons voir déterminante, puisqu'en lui apparaît la nécessité inscrite au cœur de l'être même d'une « remise en main propre » : l'être requiert (*braucht*) un domaine auquel confier son expansion. Ce domaine, c'est pour Heidegger le *Da-sein*, dont le déploiement atteste l'être comme *Brauch*, comme ce qui nécessite la réalité humaine pour se manifester en tant que tel. « τὸ χρεών est le nom le plus ancien en lequel la pensée amène au langage l'être de l'étant » ; ce mot appartient ainsi au contexte de cette époque où la pensée n'était pas encore entrée dans le processus d'occultation de l'occultation propre à l'origine. Cette parole, τὸ χρεών, se présente ainsi comme un site privilégié pour la méditation de l'être, et il est plus aisé d'y

1. Voici la traduction que Heidegger en donne dans *Grundbegriffe* (1941) : « D'où et en sortant de quoi, pourtant, la venue à être est pour ce qui à chaque fois entre en présence, là aussi la sortie de l'être en cela (en tant que le même) se produit, conformément à la nécessité : il donne en effet, chaque étant, lui-même (de par soi-même), ajointement, et aussi estime (reconnaissance) de par l'assomption du désajointement, conformément à l'assignation du temporel par le temps » (GA 51, p. 101-102 ; CF, p. 133).

2. GA 6.1, p. 168 ; N 1, p. 152.

déchiffrer la présence agissante du rapport de la pensée à cette origine dont la béance, que le platonisme allait vouer à l'oubli, même si elle demeurerait impensée, n'était pas encore dissimulée. C'est en tout cas dans ce mot que Heidegger découvre la présence de la plus ancienne évocation du Même qui nous soit parvenue et trouve l'élan pour une pensée du mouvement propre à la dispensation de cette Mêmeté qu'est l'être.

La traduction qu'en donne le jeune Nietzsche en 1873 est la suivante : « D'où les choses ont leur naissance, vers là aussi elles doivent sombrer en perdition, selon la nécessité ; car elles doivent expier et être jugées pour leur injustice, selon l'ordre du temps »¹ ; et le propos de celle qu'en donne Diels trente ans plus tard, quoique de provenance différente, se distingue à peine de la précédente, remarque Heidegger, puisque cette seconde approche du texte traduit comme suit : « Or, de là où les choses s'engendrent, vers là aussi elles doivent périr selon la nécessité ; car elle s'administrent les unes aux autres châtiment et expiation pour leur impudence, selon le temps fixé ». Heidegger n'entend pas remettre en cause la littéralité de cette parole, mais avant tout penser la consistance ontologique qui lui est propre et que les deux traductions manquent pour, à trop vouloir traduire, ne pas s'être véritablement traduites devant la parole qu'elles entendaient traduire. Bien loin de s'être traduits devant Anaximandre, Nietzsche et Diels ont plutôt traduit Anaximandre devant leur conceptualité viscéralement entée sur les schémas de la métaphysique classique. « Nietzsche compte Anaximandre parmi les préplatoniciens, Diels parmi les présocratiques. Les deux dénominations disent la même chose. L'interprétation et l'appréciation des premiers penseurs se réfèrent à la philosophie de Platon et d'Aristote prise, cela va sans dire, comme étalon. Ceux-ci passent pour les deux philosophes qui constituent et donnent la norme pour toute philosophie, qu'elle se situe avant ou après eux. [...] Ce sont toujours les idées et concepts platoniciens et aristotéliens modifiés et modernisés qui fournissent le fil conducteur de l'interprétation »².

La façon dont Heidegger approche les paroles (χρεών, δίκη, ἀδικία) de cette parole ne se situe pas au même niveau de profondeur que celui des traducteurs moyens, fussent-ils de notoires

1. GA 5, p. 321 ; Ch, p. 387.

2. *Ibid.*, p. 322 ; Ch., p. 388-389.

philosophes : « Si le jeune Nietzsche arrive bien, à sa manière, à entrer en rapport vivant avec la personnalité des philosophes préplatoniciens, les interprétations qu'il donne de leurs textes n'en sont pas moins conventionnelles, sinon superficielles »¹. La manière dont Heidegger entend aborder ce que dit cette parole consiste à la prendre précisément comme une parole, comme un *dict*, c'est-à-dire à prendre chaque mot dans la chair de son *dichten* afin, loin de toute philologie auto-centrée sur sa propre langue et ses propres préoccupations doxiques, de laisser paraître quelque chose de l'expérience ou du désarroi ontologique qui peut pousser un homme à prononcer une telle parole, bref, et puisque l'homme ne parle qu'en réponse au mystère de la présence, à prendre en charge la charge d'être présente au cœur de tout nom : « la parole ne nous parle que lorsque nous déposons le parler prétentieux de notre habituelle représentation, en méditant le désarroi né de l'envoi de la présence du monde »². Chaque mot doit être envisagé en vue de l'originelle relation à l'être qui l'a fait pro-férer. Le mot ne surgit qu'en réponse au dire silencieux de la béance en laquelle la pensée se constate plongée et dont elle se voit interlocutrice. Ainsi, « la parole de la pensée ne se laisse traduire que dans le dialogue de la pensée avec son parlé », car « la pensée de l'être est l'ordre originel du dire poématique [...] La pensée dit la dictée de la vérité de l'être »³, et chaque parole, chaque dict porte en lui la trace du « *dictare* originel »⁴ l'ayant *provoqué à répondre le mystère* qui se trouve depuis toujours devant la pensée. L'essence de la pensée, comme nous le savons, est poématique ; « la pensée est le poème originel qui précède toute poésie »⁵, autrement dit, et comme nous l'avons appris, la pensée appartient au Poème de l'être dont elle est tissée, qui la structure et la rend elle-même poématique. Ce qui a cette conséquence : toute parole qui veut dire l'essentiel, étant elle-même par essence réponse à cet essentiel, est en elle-même également imprégnée d'une présence plus ou moins lisible de l'essentiel ; et c'est le cas, dans le fragment d'Anaximandre, de τὸ χρεών ou de δίκη.

1. *Ibid.*, p. 323 ; Ch., p. 389.

2. *Ibid.*, p. 372 ; Ch., p. 448.

3. *Ibid.*, p. 328 ; Ch., p. 396.

4. *Ibid.*

5. *Ibid.*

Toutes ces considérations ne signifient pas que Heidegger entende éliminer la signification obvie de la phrase d'Anaximandre, mais que sa traduction sera une traduction pensante, car tout dict contient une pensée, et toute pensée est une réponse à l'être ; sa propre traduction consistera donc à se traduire soi-même devant l'essentiel voilé dans le dict, et non à transporter à soi en une dynamique philologique auto-centrée ce dict qui véhicule l'être. L'approche de Heidegger – qui est valable en général et pas seulement dans le cas ici traité – est *historiale, geschichtlich*, et non pas historique au sens d'historiographique : elle veut se mettre à l'écoute du *geschehen*, c'est-à-dire de l'advenir ou de l'avoir-lieu, qui prend place au plus intime d'un nom ou d'un concept.

Une fois placés face au propos qui est celui du fragment d'Anaximandre, nous nous trouvons devant un scénario auquel nous sommes désormais habitués : les étants émergent d'un voilement initial – comme les étoiles se tiennent dans ce ciel nocturne qui menace à tout instant de les avaler et d'éteindre leur fragile clarté – et se maintiennent dans l'ouvert un instant, le temps de leur vie, avant de retourner au gouffre d'où ils ont émergé. Anaximandre ajoute – dans la seconde partie de la phrase, la seule de l'authenticité de laquelle nous soyons sûrs – qu'il s'agit là d'un ordre nécessaire et directement attaché au statut ontologique de chaque présent en sa présence : le destin rattrape tout ce qui a eu l'audace de venir au jour. Chaque présent retourne en effet à son origine : émergé de la λήθη, il fait retour à cette λήθη après un séjour éphémère dans la région de la clarté. « Selon l'intelligence habituelle, cette phrase parle de la naissance et du déclin des choses. Elle caractérise le genre de ce processus. Naissance et déclin retournent là d'où ils sont venus. Les choses se développent, et de nouveau se désagrègent »¹. Mais de ce procès dont la pensée philologique habituelle se contente comme d'un simple fait, il faut trouver le fondement. Et c'est à cela que s'attelle la méditation heideggerienne, car la parole d'Anaximandre n'est pas une simple opinion dont on pourrait faire un aphorisme de bon aloi ; en elle, il n'est pas question pour Heidegger d'envisager une *Weltanschauung*, mais, sur le critère du pouvoir initial dont est investie une parole qui résonne encore à notre pensée après deux millénaires et demi, et surtout sur le critère de la base qui en est la possibilité – à savoir, que c'est une même

1. *Ibid.*, p. 329 ; Ch., p. 397.

relation à l'être qui tisse les relations entre les pensants —, de profiter de cette proximité impensée à l'être dont bénéficiaient encore les premiers penseurs pour apprendre quelque chose de la dynamique de dispensation de cet être qui apparaît ici comme une Mémété reprenant en elle tout ce qui est.

Le fondement du procès par lequel les choses s'avancent dans l'ouvert puis retournent d'où elles sont venues, nous l'avons déjà établi plus haut, au moment où nous montrions la nécessité d'une réserve au cœur de tout dévoilement. Héraclite, un autre de ces « penseurs matinaux », affirme que φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ, c'est-à-dire que la manifestation donne sa faveur au se-mettre-à-couvert. L'être est bien en ce sens une « crypte » au sens propre du mot : il conserve ce qu'il a de sacré, il se retient, se contient, afin de permettre par le retrait de son propre agir l'émergence continue d'un quelque chose, tout étant apparaissant ainsi comme le fragment d'une lumière atténuée. L'être ne se ferme pas, il se met à l'abri afin de garantir et de préserver la possibilité de l'émergence. Tout n'étant pas porté d'un coup au dehors, le possible l'emporte sur le réel ; le monde heideggerien est un monde du possible et du surgissement. *Se tenant en réserve, l'être garde en soi la possibilité de donner.* Comme le dit J.-L. Chrétien : « tout refus est la promesse même du don »¹. L'eau souterraine, pour reprendre l'exemple du cours sur Héraclite (GA 55), n'étant pas entièrement jaillie à la surface, elle peut continuer de faire sourdre et prolonger l'agir de son surgissement. Si tout était manifeste, il n'y aurait plus de manifestation. Le retrait de l'être est une sauvegarde de l'émergence en tant que telle.

Il faut imaginer l'être comme l'immense nuit d'arbres qui entoure la clairière d'une forêt : les étants proviennent de cette sombre forêt et sont comme poussés par la touffeur de la forêt elle-même sur la scène de cet espace libre qu'est la clairière ; comme des voyageurs perdus dans les bois sombres, ils s'arrêtent un instant dans la clairière, se dressent en sa clarté, avant de repartir et de s'enfoncer à nouveau dans l'obscurité au sein de laquelle s'est dégagé cet espace lumineux. Le jour provient de la nuit, la nuit est la réserve de jour d'où le jour peut émerger, elle est lumière atténuée, « mot d'amour

1. Cf. J.-L. CHRÉTIEN, « La réserve de l'être ».

contenu » dit Heidegger ¹, lumière qui se garde afin qu'il y ait suffisamment de réserve pour la continuelle émergence d'une clarté, pour que tout ne soit pas présent d'un seul coup et que l'être, en préservant d'un trop grand éclat la présence de ce qu'il accorde, puisse perpétuer sa donation et continuer de faire ainsi apparaître en creux, dans la position de l'écart entre la clarté gouvernée et la nuit dominante, sa faveur protectrice. La nuit est l'origine de la lumière ; c'est une lumière qui se voile pour ne pas consumer et permettre l'éclosion d'une finitude, celle-ci manifestant par contraste l'immensité dont elle surgit, et, pour peu que la pensée veuille prendre en charge cet état de choses, la faveur de ce qui, immense et prépotent, laisse être ce qu'il laisse être. La lumière livre par la nuit l'espace d'une version adoucie de soi-même, l'Ouvert qui, pourtant déjà, nous éblouit souvent au point que nous ne le regardons pas. Dans la parole d'Anaximandre comprise dans le cadre conceptuel de ce que nous connaissons désormais de la pensée heideggerienne, les étants surgissent de la réserve de l'être, se dressent dans l'Ouvert, y perdurent, puis retournent à l'origine. Ils sont portés à l'Ouvert par l'ouverture dans la poussée de laquelle ils se trouvent. Ils s'épanouissent un temps, sans raison, s'enracinant dans le mystère de leur source – comme la rose d'Angelus Silesius, qui, sans pourquoi mais non pas sans fond de surgissement, fleurit parce qu'elle fleurit – puis s'en retournent une fois consommée « l'énergie d'être » qu'ils avaient chacun reçue afin de se déployer, une « énergie » toujours finie puisque toujours issue d'un voilement ou d'une « énergie » primordiale se réservant afin de donner à chacun sa faveur et de permettre à un quelque chose d'obtenir la grâce d'une individualité. Si tout était dévoilé, la lumière serait tellement intense que l'individualité de chacun n'apparaîtrait plus ; il n'y aurait plus possibilité pour quoi que ce soit de rayonner en ses contours : par sa réserve, l'être donne la faveur d'être à toute forme d'être et donne à un *Dasein* la possibilité d'acquérir la conscience de ses dons et de la protection préservante dont le voilement, comme le montrent, entre autres, le cours sur *Héraclite* ² et la méditation d'*Andenken* ³, est la figure. Chaque

1. GA 13, p. 7, *Abendgang auf der Reichenau* ; *Passage du soir sur Reichenau*, in *Cahier de l'Herne*.

2. Cf. GA 55.

3. In *Approche de Hölderlin*. Cf. également GA 52.

étant reçoit une certaine faveur de l'être qui le maintient dans l'Ouvert, qui lui accorde le viatique nécessaire à un chemin au sein de la clairière, puis, une fois ce viatique épuisé, reprend cet étant en son cœur. *Ce procès est comparable à celui d'une comète qui flamboie un temps puis se dissout dans la nuit au sein de laquelle elle déploya l'éphémère de son flamboiement.*

Le processus de ce déploiement que nous dépeint la parole d'Anaximandre est donc en liaison directe avec la pensée heideggerienne de l'être comme réserve qui se préserve afin de permettre, dans le non-éclaircissement ou la non-extériorisation de sa propre éclaircie, l'éclaircie *de quelque chose*, autrement dit afin de protéger ce à quoi elle donne sa faveur dans le but que ce quelque chose, dans sa finitude, fasse apparaître au milieu de la λήθη qui l'imprègne, cette même faveur qui lui donne d'être. Car affirmer une finitude radicale, celle que nous sommes, bien loin de plonger dans le nihilisme et d'avoir pour conséquence un repli sur soi, élève au contraire le soi à la pensée de ce qui le régit, traverse, structure et peut épanouir : « [Les pensées mortelles] ouvrent le cœur, de manière qu'il puisse prendre sur lui de répondre à l'appel essentiel que ces pensées lui adressent »¹. Avoir des pensées de mortel manifeste le sacré ; penser en mortel, c'est manifester le plus Haut². On ne peut que s'étonner de ce réflexe propre à la modernité qui fait coïncider dans un même nihilisme la non-rection propre à un rien principiel et la finitude de l'homme ; il semble qu'« être moderne, c'est être résigné à la finitude », comme le remarque J.-F. Marquet³ ; et cette association opérée par la modernité entre la finitude et le pessimisme ou, ce qui est la même chose, les diverses idéologies qui ne sont qu'autant de déclinaisons d'une même énergie du désespoir, cette association est une contradiction puisque reconnaître sa finitude, c'est se reconnaître conditionné⁴, c'est se reconnaître régi par un fond plus essentiel que soi. Mais « nous sommes devenus incapables de penser ensemble finitude et grandeur »⁵. La pensée doit se faire attentive à la richesse de ce

1. GA 4, p. 122-123 ; AH, p. 157.

2. *Ibid.*, p. 123 ; AH, p. 157.

3. J.-F. MARQUET, *Kant et l'inconditionné*, in *Le transcendantal et le spéculatif dans l'idéalisme allemand*, J.-Ch. GODDARD (éd.), Vrin, 1999, p. 9. Repris dans *Restitutions*, Vrin, 2001, p. 7.

4. GA 31, p. 254 ; EL, p. 236-237.

5. GA 31, p. 136.

qu'elle reçoit et à celle de sa propre faiblesse, car cette *faiblesse viable* est l'expression même de la faveur de l'être. La finitude est aussi la possibilité de la manifestation ; comme finitude, elle peut pâtir de ce qui apparaît et ainsi le manifester comme ce qu'il est ; par là, le dévoilement de l'étant dans le voilement de l'être – voilement dont le soi précisément pâtit pour pouvoir pâtir du poids de l'étant – est porté à l'accomplissement et l'être dit son propre Pli. « La grandeur [de l'homme], que nous connaissons et que nous sommes effectivement, ne peut être cette grandeur qu'au comble de la finitude – car elle est, en cette finitude même, le lieu de rencontre existant du conflictuel au sein de l'étant, et, pour cela même, l'*occasion* et la *possibilité* de l'*éclatement* et de l'*éclosion* de l'étant en sa *diversité* et son *altérité* »¹.

L'être donne à chaque étant son temps, et se donne lui-même dans chaque étant comme la possibilité de l'évanouissement de chaque étant, c'est-à-dire comme le néant recteur et énigmatique du jaillissement. « L'être surgit alors comme une première apparition, source intacte d'où provient tout étant et jusqu'à la possibilité d'anéantir ce dernier. L'être donne licence à tout étant de se risquer à être tel, c'est-à-dire de s'échapper et de s'élancer pour être, à la faveur d'un tel bond, un étant, et ainsi, « lui-même » »². L'être donne à chaque étant de s'affirmer en lui-même et de montrer en même temps en direction de l'être ; c'est pourquoi il est possible d'écrire cette phrase à double sens : « L'être donne licence à tout étant de bondir vers lui-même »³ – « vers lui-même » est à comprendre, simultanément et dans un même pli, comme l'étant se réalisant individuellement et comme l'être reprenant l'étant en son sein. Ce pour quoi Heidegger conclut : « L'être est le bond de l'origine [*der Ur-sprung*] »⁴.

L'être fait donc ressortir de ce qu'il accorde, par contraste, son im-mensité, cette incommensurabilité qui, pure gratuité, ne se prête à l'explication d'aucun principe de raison – l'être montrant ainsi par là qu'il veut être pensé, et pensé comme la bonté de cette im-mensité de don qui accorde, en se retirant, l'avènement de quelque chose dont le rôle consiste à réfléchir l'image de ce qui apparaît d'abord

1. *Ibid.*, p. 135.

2. GA 51, p. 61-62 ; CF, p. 85.

3. *Ibid.*, p. 62 ; CF, p. 85.

4. *Ibid.*

comme une nuit, pour le manifester ensuite comme faveur donatrice après avoir pris acte que la présence de quoi que ce soit dans une telle béance n'est possible que si cette béance est l'envers d'une bénédiction. Il n'y a pas de bonté sans bonté partagée, c'est pourquoi l'être associe un soi à sa donation. Chaque étant reçoit sa faveur de l'être qui lui donne de se maintenir un temps dans l'Ouvert, de s'y déployer en y rayonnant et en révélant l'illimité par le fait de sa propre limite. Heidegger estimait si importante cette pensée d'un étant émergé de l'être et soutenu par une quantité finie d'énergie ontologique, d'un étant porté par l'être qui, se réservant, ne lui donne la faveur d'accéder à la clarté de l'Ouvert que pendant le temps de sa présence, il jugeait cette pensée si caractéristique de son philosophe qu'il fit lire sur sa tombe ouverte, parmi d'autres vers de Hölderlin, comme ultimes paroles avant le grand silence du tombeau, le principe même de cette « philosophie de la nature » ou de cette « physiologie de la donation » que nous venons d'exposer, résumé dans l'élégie *Brot und Wein* : « Viens ! tournons nos yeux vers l'espace ouvert, / Allons chercher, si loin soit-il, un bien qui nous soit propre (*ein Eigenes*). / Une chose reste ferme ; qu'il soit midi / ou que minuit approche, une mesure toujours demeure / commune à tous, et chacun cependant reçoit en propre sa part. / Chacun va et chacun parvient au lieu qu'il peut atteindre ». Chaque étant reçoit sa part de jour que la lumière préservée lui accorde, et se meut suivant l'ampleur de ce don qu'il a reçu, chacun persévère dans le don de l'être et fait fructifier cette faveur du mieux qu'il peut, jusqu'à ce que, une fois le bien prodigué, il réintègre son fond.

Cette venue au jour paraît avoir été vaine. Est-ce le cas ? Non, et ce pour une double raison : 1) par son entrée en présence, l'étant fait advenir autant ce qui le fait advenir que lui-même, autant le mystère de sa présence que le présent qu'il est. En lui, c'est le pli de l'être et de l'étant qui apparaît, le pli de l'illimité et de la limite. L'étant révèle l'espace qui le possibilise, il révèle qu'en lui la φύσις est à couvert, et par là même qu'une φύσις qui se couvre pour laisser être un étant, apparaissant d'abord comme l'inquiétant et l'étrange, demeure en fait régie par la bonté d'une donation. Dans l'étant, c'est l'être qui vient à paraître en son retrait. « Surgissement et évanouissement [...] surgissent du Même. L'évanouissement, lui aussi, « surgit » »¹ et

1. *Ibid.*, p. 121 ; CF, p. 156.

« l'être est assumption de son désajointement »¹ ; 2) en retournant à son fond, l'étant rend à l'être ce que l'être lui a donné, il lui remet le dépôt que l'être lui a confié. « S'il n'y avait pas de mise à couvert, s'il était aboli, comment l'acte de découvrir pourrait-il encore avoir lieu ? [...] La mise à couvert demeure la source de toute mise à découvert »². Prenons deux exemples empruntés au domaine de la science physique, n'ayant aucune valeur ontologique intrinsèque, mais seulement une valeur d'illustration et, puisqu'ils appartiennent à un niveau de pensée dérivé et non originaire, ne prétendant aucunement refléter le fond de la pensée heideggerienne, mais seulement faire comprendre le procès de cette donation qui, de l'abîme du don à l'abîme du don, fait émerger un étant avant de le reprendre en elle-même : la comète, en brûlant et en consumant sa lumière, rend à l'espace nocturne ce qui la compose, ce qu'elle tenait retenue en elle et qui lui donnait d'être l'étant qu'elle est, ses éléments s'éparpillent en l'espace au sein duquel elle s'embrase et vit de sa consommation ; ou encore, tout étant qui se désagrège rend à la nature les éléments qu'elle a donnés afin qu'une fois récupérés par elle, celle-ci puisse en produire d'autres encore et continuer de faire émerger. Le cadavre sert de nourriture à une vie qui s'esquisse, le tout de ce processus ayant lieu au sein du Même. « D'où l'on peut conclure que ce à partir de quoi (ἐξ ὧν) le surgissement provient, demeure le Même, vers quoi en retour s'en va ce qui va se perdre »³.

Il demeure toujours délicat d'employer la métaphore pour expliquer le déploiement de l'être tel que Heidegger le pense. Du moins cette figuration « naturaliste » ou « physique » de l'éclosion nous semble-t-elle possible uniquement en ce qu'elle figure et mime de manière imparfaite mais tout de même éclairante, la dynamique de dispensation de l'être, en tentant de restituer sur le plan ontique, c'est-à-dire sur le plan du visible, des mouvements invisibles et transcendants qui dépassent toute illustration et dont l'eschatologie reste, de l'aveu même de Heidegger, un mystère. La pensée doit prendre sa dictée à la proximité de l'être. Tout le reste ne constitue qu'adéquates illustrations qui ne sauraient donner le change ni dispenser de l'écoute de la Parole elle-même. C'est pourquoi, à ces exemples de valeur pédagogique, nous devons

1. *Ibid.*

2. GA 10, p. 95 ; PR, p. 155.

3. GA 51, p. 108 ; CF, p. 140.

préférer une métaphore heideggerienne qui nous paraîtra désormais plus claire : Heidegger évoque « la ruche de l'être », et en effet, qu'est-ce qu'une ruche, sinon la réserve d'abeilles ou de bourdonnement à partir de laquelle certaines abeilles partent (image de l'émergence des étants) pour ensuite y revenir et se fondre à nouveau dans le bourdonnement originel. Pourtant, nous sommes également dans une forme de « vérité » avec les métaphores « naturalistes » que nous employons, puisque Heidegger lui-même ne néglige pas de traiter les thèmes de la génération et de la corruption, les thèmes liés au devenir vital, et explique que tous ces phénomènes naturels sont eux-mêmes fondés dans la vérité de l'être comme φύσις, comme éclosion et retrait, comme éclosion du retrait ; nous sommes ici face à la possibilisation ontologique de l'émergence et du dépérissement de l'étant. Le temps authentique est lui-même l'impulsion qui donne le surgissement de l'étant dans ce vide de l'être qui accorde ainsi l'espace pour un devenir. Ce que destine l'être comme temps, c'est-à-dire comme jaillissement, c'est lui-même comme espace de l'avoir-toujours-déjà-été en quoi tout ce qui est peut à présent être : « Le temps véritable est la venue de l'être en tant qu'être-déjà dans l'arrière-fond du retrait. « *Déjà* » n'indique pas un passé pur et simple mais le recueil de l'éclosion qui, ramenant tout à elle, devance toute venue en revenant sans cesse puiser au secret de la source »¹. L'être-temporal de l'être fait surgir chaque étant à partir de la réserve de l'être, c'est-à-dire le « passé » en quoi tout est contenu pour la possibilité d'un jaillissement futur ; le présent déployé nous apparaît lui-même comme une certaine « quantité » de temps car il est à chaque fois un destin ou un envoi (*Geschick*) précis à partir de la réserve du passé (*Gewesene*). « L'étant dans son être déploie son essence à partir de la correspondance à l'assignation du temps opportun. [...] L'entrée en présence a le caractère du temps imparti »². La temporalité de l'être est l'acte de présentification³ par lequel un étant émerge pour un temps donné correspondant lui-même à un séjour dans l'espace

1. GA 12, p. 53 ; AP, p. 60.

2. GA 51, p. 108.

3. GA 65, p. 385 : « l'essence origininaire du temps » est la « *Zeitigung* », cet acte de faire temps ou de *déployer* un présent. Le propre du temps, comme celui de l'espace, n'est pas d'« être », mais de déployer (*wesen*) : « *Zeit und Raum (ursprünglich) « sind » nicht, sondern wesen* ».

libre pour un mouvement. L'étant hérite un dépôt d'être toujours limité, puisque l'être demeure en réserve afin de préserver la possibilité de l'émergence ; il dépense progressivement, en étant, ce que l'être lui accorde, rendant ainsi également progressivement à l'être ce dépôt, et lui rendant en dernière instance, par le périr, son être, afin que l'être reprenne en lui ce fragment d'éclosion et, l'ayant récupéré, le déploie différemment et de nouveau.

Cependant, ces thèmes « naturalistes » ne concernent que les étants et le règne ontique en général, mais non le domaine du *Dasein* comme tel. Et il n'en reste pas moins que, pour penser et pour être authentiquement une pensée, « la pensée doit prendre dictée à la ruche [*Rätsel*] de l'être »¹. Sur l'avenir eschatologique du *Dasein*, Heidegger ne nous dit rien, laissant ainsi ouverte toute possibilité. Il appelle bien l'homme le mortel, mais cette appellation, comme nous savons, ne fait aucune référence à ou ne porte aucun jugement sur la destinée de l'homme après sa mort ; elle se contente de souligner, phénoménologiquement et en dehors de toute perspective eschatologique, cette relation pensante à la mort qui élève l'homme au-delà du règne de l'étant en totalité. Le mortel est celui qui veille le sens de sa capacité de se rapporter à la mort – c'est-à-dire au non-étant –, il regarde en direction du sens que désigne la possibilité de diriger la pensée vers la possibilité de l'impossible. Le mortel veille l'être dont la mort, comme révélation du non-étant, est l'arche ; s'assumer comme mortel, c'est ne pas laisser s'éteindre le souvenir de l'être et employer la mort comme veilleuse – ce pour quoi Reverdy a pu dire que « dans l'esprit qui s'endort / la mort ne veille plus »². De même, l'être-à-la-mort ne signifie pas que l'être de l'homme est voué au décès, et, en sa qualité même d'existential, ne se prononce absolument pas sur l'au-delà – ce n'est ni son rôle ni sa visée ; cet existential veut dire que l'homme, appartenant au *Dasein*, entretient une *relation pensive* avec la mort qui est la figure du non-étant par lequel la gratuité de la donation se destine en un premier temps à ce *Dasein*. La pensée heideggerienne de la mort n'est rien d'eschatologique ; elle se donne une visée ontologique dont le but est de révéler la dimension non ontique, c'est-à-dire structurellement et proprement ouverte, de l'ipséité. La mort est relation possible au n'être-pas-étant, et cette dimension est inscrite dans le soi comme ce

1. GA 5, p. 373 ; Ch., p. 449.

2. REVERDY, *L'aile facile*, in *Ferraille* ; *Main d'œuvre*, p. 337.

dont le partenariat le détermine et conditionne tout en n'ouvrant pas lui-même sur la rection d'un soi. La mort montre à la vie la constante limite qui l'entoure et montre au soi méditant l'insigne possibilité de se rapporter au ciel obscur qui révèle cette limite. La mort est le rendre-visible du caractère ontologique de la vie du soi, elle est la *manifestation simultanée* de la finitude du soi et de ce à quoi le soi est ouvert. C'est dans la prise en compte de sa possibilité comme être-à-la-mort que la vie du soi accède à sa dimension structurelle la plus propre : « Le fait de se détourner de la mort, loin de constituer une saisie de la vie en elle-même, est bien plutôt un évitement de la vie devant elle-même et devant son véritable caractère ontologique. Le fait d'avoir devant soi l'imminence de la mort, que ce soit à la manière du souci qui s'efforce de prendre la fuite ou de l'inquiétude qui l'affronte, est un élément constitutif du caractère ontologique de la facticité. Quand elle prend ainsi possession de la mort et de sa certitude propre, la vie devient visible en soi-même. La mort, à travers ce mode d'être spécifique, est ce qui donne à la vie sa vue et qui contribue ainsi en permanence à la conduire devant son présent le plus propre et devant son passé »¹. Le point de vue de la pensée heideggerienne sur la mort consiste à désocculter ce que la mort nous apprend de la structure du soi dans sa vie la plus propre et la plus originaire. La problématique heideggerienne n'a pas pour fin la moindre perspective eschatologique – cette dernière excéderait en effet le champ du regard phénoménologique que Heidegger comprend comme concentration de la pensée à la tâche que l'être lui demande d'assumer, cette tâche n'étant pas la destinée (toujours future) du soi, mais ce qui lui est présentement destiné en vue d'une assumption de ce que les investigations eschatologiques, légitimes, ont néanmoins dissimulé par leur affairement, à savoir cette tâche de la pensée qui consiste à endurer un mystère qui a choisi de se destiner et donner comme tel en vue d'une réponse pensive devant son inhérent retrait. « La problématique ici indiquée, purement et constitutivement ontologique, du caractère d'être de la mort n'a rien à voir avec une quelconque métaphysique de l'immortalité et de l'au-delà. La mort, quand elle est gardée dans son imminence possible, selon la modalité qui lui est propre de rendre visible la vie dans son passé et présent est, à titre d'élément constitutif de la

1. IPA, p. 25.

facticité, en même temps le phénomène à partir duquel la « temporalité » spécifique du *Dasein* humain doit être explicitée »¹.

Heidegger demeure phénoménologue et ne s'exprime pas sur ce qui excède le champ de la stricte mise en lumière de l'acte d'être. Cependant, la réalité humaine ne cesse jamais pour autant d'être distinguée du domaine de l'étant et inscrite en un espace où le mystère fait loi. Heidegger ne conclut rien sur la fameuse question de l'immortalité de l'âme, malgré tout ce qui soustrait l'homme à l'ordre ontique et qu'il ne cesse de souligner. Ce serait excéder la tâche de la pensée, mais également ne pas rendre au mystère son mystère que de prononcer la moindre chose sur le fond de son abîme. Que ce dernier soit mystère et, comme le dit Heidegger², *Segen*, c'est-à-dire bénédiction ou faveur divine, doit nous suffire. Ce silence du penseur rend finalement grâce au silence en un acte où la pensée se soumet sans condition en vue de la prise en charge de ce *Segen*, et ne prétend à rien d'autre qu'en être le recueil. La pensée ne violente pas ni ne fait subir aucun traitement inquisiteur au mystère, auquel, infiniment respectueuse, elle ne demande rien, n'osant rien avancer, n'osant rien souhaiter, ce qui serait déjà trop chercher à accaparer ; en même temps qu'elle aspire à ne jamais le réduire sous une quelconque forme d'arraisonnement individuel ou de désir intéressé, la pensée n'aspire qu'à dire les guises de sa faveur, c'est-à-dire la manière dont l'être s'accorde à l'homme, elle n'aspire qu'à souligner leur co-appartenance en une même Parole, elle n'aspire qu'à rester à sa place vis-à-vis de cette prévenance donatrice, qu'à la contempler et prendre en garde. La position de Heidegger, bien loin finalement d'être indifférente, exprime au contraire l'infini respect que la réalité humaine, à laquelle la Parole de l'être a choisi de s'adresser, doit au mystère qui lui destine sa faveur, et ce respect s'exprime en un mutisme qui se donne comme l'envers du laisser être. En ne se prononçant pas sur le mystère autrement qu'en en soulignant la teneur de mystère, Heidegger rend le mystère à lui-même, ce qui est finalement une manière de souligner par un silence ou par un blanc l'irréductibilité de l'être à toute instrumentalisation et le devoir de prise en garde que l'homme est invité à remplir en une complète humilité. Cette humilité est telle qu'elle n'a pas à s'enquérir de ce à propos de quoi elle n'a pas à

1. *Ibid.*

2. Cf. GA 13, p. 86 ; *L'expérience de la pensée*, in Q III et IV, p. 41.

dépasser la limite de la prise en garde, au risque de sombrer dans une vaine curiosité et de n'obtenir de toutes façons, comme le montre l'histoire de la métaphysique, qu'un nom réducteur qui dissimulerait le mystère de l'acte d'être. On ne demande pas à Lohengrin qui il est, mais on accueille la grâce de sa venue tout en en tirant les conséquences sur ce que nous sommes ; sinon il repart sans nous avoir rien appris... En ne se prononçant pas et en s'en remettant entièrement à ce qu'il appelle lui-même « l'eschatologie de l'être »¹ (qui donne l'initiative eschatologique à l'être et non au désir de l'homme), Heidegger nous convie au mystère de l'être et à sa prise en garde *comme tel* par la pensée. Le silence du penseur a valeur de réponse : il n'y a pas d'autres moyens de rendre le mystère au mystère, c'est-à-dire de demeurer fidèle à sa requête, que celui de porter la pensée devant lui dans le silence et l'humilité de l'accueil. Le soi accède au secret de l'être, à son voilement, à sa nuée, et dans cette nuée a lieu la promesse des éclairs : « En elle est en retrait la présence du Dieu »².

Ce que donne l'être, c'est sa différence, et quand nous regardons la mort, c'est la différence de l'être, son « *Abgeschiedenheit* », son Dis-cès, que nous voyons. Que penser à l'endroit de cette différence pour ne pas réduire son *auto-position comme* différence ? Rien d'autre précisément que sa différence, ce qui interdit toute conjecture sur ce qui se déroule dans le cœur de l'être, toute conjecture qui ne soit pas le constat, à partir de la factualité du donné, qu'il y a donation et qu'il y a regard pour la donation (le soi) au cœur de la donation. « Qu'abrite l'être-en-ré-ticence de la nuit qui fait face en regard de l'éclat des étoiles ? Où est le lieu d'une telle nuit ? Dans le Dis-cès. Celui-ci ne s'épuise pas en un pur et simple état de décès »³. La différence affirmée dans le regard de la mort ne dit pas le décès, mais le Dis-cès, c'est-à-dire rien d'autre que l'absolue non-réductibilité de l'être à quoi que ce soit qui ne soit pas uniquement *lui* comme pur mystère de donation. Nous ne pouvons rien dire de ce que sera la mort, sinon que son lieu est si différent qu'il y aurait impiété à en rechercher une dimension ontique – ce que ferait la moindre affirmation autre que celle soulignant l'état de pure spatialité donatrice du domaine dont la mort est le porche abritant. Par la possibilité de nous rapporter à la mort

1. GA 5, p. 327 ; Ch., p. 395.

2. GA 4, p. 166 ; AH, p. 215.

3. GA 12, p. 54 ; AP, p. 61.

comme telle, c'est du Dis-cès que nous sommes les co-appartenants, autrement dit de la révélation de la différence de l'être, et non de la possibilité de tirer des conclusions sur l'avenir du soi après la mort. *La mort est accès au Dis-cès*. La mort ouvre sur l'espace de non-lieu d'où tout lieu tire son avoir-lieu, elle ouvre sur l'être faisant apparaître son propre dans la dissociation (*die Abgeschiedenheit*, le Dis-cès) envers ce qu'il n'est pas, elle ouvre sur le domaine du sans-fond de la pure éclosion. « Le Dis-cès rassemble ce qui est offert à notre co-appartenance – [l'être] s'employant lui-même dans le règne de son éclosion »¹. En faisant apparaître, au cœur même de sa donation, sa propre dissociation, « la divinité s'abrite dans le sacré »² : c'est en cet abri que se loge le divin que nous devons prendre en garde, la pensée s'accomplissant dans l'endurance de ce mystère empli de dons et dans l'attente d'un déferlement final. La pensée s'accomplit dans la prise en charge de cette charge voilée, « il lui est vital d'interroger le ciel »³. Le Dieu se cache dans une nuée que le soi prend en garde comme telle et sans volonté de réduction de son mystère, car ce mystère est pour lui la garantie d'un voilement protecteur de celui à qui il se dévoile. L'homme abrite la nuit comme le mystère en qui s'abrite l'être ; ses prétentions terrestres n'ont pas à aller au-delà, même si l'espérance de noces futures est présente⁴ ; le soi a à tenir sa place dans le Cadre dessiné par le Quadriparti, c'est-à-dire à endurer la signification du voilement. Le soi est le mortel face au mystère : berger de ce mystère, il n'a pas à s'en faire l'inquisiteur. C'est seulement à l'heure de sa mort que Heidegger fera lire sur sa tombe ces vers de Hölderlin : « Génie de paix à qui l'on n'avait jamais cru, / maintenant que tu es là, que tu prends pour moi / une forme amie, ô Immortel, / je reconnais la haute puissance / qui me fait plier les genoux, / et c'est presque en aveugle, / ô messager céleste, que je te demande ce qui, jusque vers moi / et d'où, Paix bienheureuse ! t'a conduit. / Une chose est sûre tu n'es rien de mortel. [...] Quand un dieu paraît, ciel, terre, mer / s'illuminent d'une clarté qui renouvelle toute chose »⁵.

1. *Ibid.*

2. GA 4, p. 168 ; AH, p. 220.

3. HÖLDERLIN, *Colomb*, in *Œuvres*, p. 908. Traduction modifiée.

4. Cf. GA 4, p. 173 ; AH, p. 226.

5. HÖLDERLIN, *Versöhnender, der du nimmer geglaubt*, Aubier-bilingue, p. 366 :

Heidegger ne nie donc rien ni n'affirme rien sur la destinée du *Dasein* après le décès, la tâche de la pensée consistant en la prise en garde du mystère *comme tel*. Il demeurera méthodologiquement finalement sur ce point plus « phénoménologue » que Husserl ou Merleau-Ponty, qui n'hésitent pas à avouer leur préférence dans un sens ou dans l'autre¹. Heidegger ne se prononce pas sur l'immortalité de l'âme, ni sur la destinée du *Dasein*, alors que celle des étants est claire. Ce n'est peut-être pas un hasard si l'un des disciples de Heidegger, aujourd'hui poète, peut se demander, en rendant plus concret ce problème : « La mort, quand elle œuvre, est-elle dans l'être ou dans le néant ? »². Rien ne doit pour Heidegger être conjecturé ni prononcé sur un domaine qui est avant tout celui du sacré et dont nous ne serons dignes qu'en nous taisant (ce qui est une façon vivante de reconnaître la prépotence du sacré et de laisser le soi à la place mortelle qui lui a été assignée) ; cependant, toute possibilité demeure ainsi et quand même ouverte. Car le *Dasein* est un domaine qui se distingue du règne ontique, il se donne

« *Versöhnender, der du nimmer geglaubt / Nun da bist, Freundesgestalt mir / Annimst Unsterblicher, aber wohl / Erkenn ich das Hohe / Das mir die Knie beugt, / Und fast wie ein Blinder muss ich / Dich, himmlischer Bote, fragen, wozu du mir, Woher du seiest, selger Friede ! / Dies Eine weiss ich, sterbliches bist du nichts, / [...] wenn aber / Ein Gott erscheint, auf Himmel und Erd und Meer / Kömmt allerneuende Klarheit* ».

1. Nous pouvons essayer de trouver les causes de cette singulière (non-)position religieuse dans des motifs biographiques, donc extra-philosophiques et ne prétendant en rien se substituer à ce que nous venons de dire, seul valable du point de vue de la pensée. Le silence de Heidegger porte *peut-être* également la marque de l'esprit du luthéranisme auquel il s'est attaché après ses jeunes et catholiques années, un luthéranisme dont le ressort fondamental est de restreindre la relation aux réalités divines à la sphère de la vie individuelle et privée. Or, la philosophie étant par excellence le domaine de la pensée, autrement dit de la sphère commune, aucune considération de type extra-phénoménologique ni aucune extrapolation n'y peuvent trouver place. La tendresse personnelle de Heidegger pour le luthéranisme lui aurait ainsi au bout du compte fait vivre la phénoménologie jusqu'au bout, l'obligeant à une certaine laïcité dans l'hypothèse. L'esprit du luthéranisme et celui de la rigueur méthodologique propre à la phénoménologie auraient ainsi collaboré au sein d'une synergie dans laquelle fusionnaient deux bonnes raisons de ne pas envisager la question religieuse sous sa forme traditionnelle. L'opinion selon laquelle la foi n'a pas besoin de la philosophie, ni la philosophie de la foi, ne constituerait-elle pas l'aspect d'un esprit luthérien dont la phénoménologie heideggerienne se serait cordialement accommodée ? Rappelons que nous n'avancions cette hypothèse qu'à titre expérimental et dans une intention problématique.

2. Roger MUNIER, in *Requiem*, éd. Arfuyen, 1989.

phénoménologiquement comme être-à-la-mort ou rapport au mystère de l'être. Ainsi, « le « ne plus vouloir » et le « ne pas implorer » ne sont aucune retombée dans le grossier athéisme et le désespoir sans issue, [...] ce vouloir est le vouloir [...] se tenir dans l'espace d'une nouvelle rencontre possible avec le divin »¹. Sur cette base, Heidegger développe une thématique du rapport au sacré qui le conduit à définir l'homme comme celui qui se rapporte à la Parole d'un Dieu qui l'appelle tout en le protégeant de son voilement. Sans extrapoler sur la destinée du *Dasein* après le périr, il n'en reste pas moins que ce dernier entretient un rapport au divin au sein de ce jeu de renvoi que Heidegger nomme le *Geviert*, c'est-à-dire le Quadriparti, ou plus joliment le Quatuor². Prise en ce chœur, les voix du ciel et de la terre, du dieu et des hommes, co-répondent au sein d'une même donation, celle de l'*Ereignis*. Il n'y a aucune contradiction entre cette thématique du sacré et la démarche rigoureusement phénoménologique de Heidegger qui lui interdit toute extrapolation en dehors de la stricte prise en garde de ce qui se donne : tout en affirmant la relation de l'homme au sacré, Heidegger continuera de se taire sur la question de l'éventuelle destinée *post obitum* de celui qui, comme être-à-la-mort, échappe précisément au règne de l'étant dont la caractéristique principale est le périr ; il ne fera porter la question que sur la tâche de la pensée qui doit en tant que voëïv prendre en garde le retrait *comme* retrait et respecter pour cette raison même le retrait en ne se prononçant que sur ce que l'être décide de donner. Tout en soulignant explicitement la relation au divin, Heidegger comprend le divin comme réserve protectrice et la tâche de la pensée comme prise en garde, donc respect, de ce voilement ; l'homme méditant est celui qui attend le moment où il sera lui-même en mesure de recevoir la lumière de l'être en son intégralité. Toute éventuelle eschatologie du *Dasein* est à présent reprise dans l'eschatologie de l'être : non que l'être supprime la personnalité, mais la personne n'est liberté que par la vérité de l'être et doit vivre de commémorer les dons que lui accorde le Dieu en se retirant. Le reste appartient au Dieu, et ce serait manquer à la prise en garde du secret de l'être, qui a choisi de se destiner comme tel à l'homme et à propos duquel la connaissance et

1. GA 39, p. 97.

2. C'est la traduction retenue par Marlène Zarader dans *Heidegger et les paroles de l'origine*.

la méditation de la faveur protectrice rendent légitime la confiance, que d'en vouloir supprimer la quintessence – à savoir le retrait que violente toute extrapolation sur l'avenir du *Dasein* après le décès. Cette question appartient au secret de l'être, secret que nous avons à garder et question que nous n'avons donc pas à soulever. En définitive, Heidegger paraît faire écho une fois de plus à Hölderlin qui affirme en une veine apophatique rappelant une certaine forme de néoplatonisme : « *Nenn'ich den Hohen dabei ? Unschickliches liebet ein Gott nicht. Ihn zu fassen, ist fast unsere freude zu klein. Schweigen müssen wir oft ; es fehlen heilige Namen* »¹.

Du moins, pour ce qui est de l'étant et de sa reprise par l'être, comme nous venons de le dire, les choses se présentent sans difficulté. En continuité avec le propos de la parole d'Anaximandre, nous comprenons que l'étant obtient une part d'être toujours limitée et destinée à s'éteindre. L'être, comme nous savons, demeure en réserve afin de préserver la possibilité du jaillissement. En étant, l'étant dépense peu à peu ce que l'être lui a accordé, jusqu'au moment où il périt, retournant ainsi à l'être dont il provient : « des gracieuses fleurs, dit aussi Hölderlin, mainte est tombée remercier la terre »². Heidegger établit les conditions ontologiques de possibilité de la génération et de la corruption. Il se meut à un niveau plus profond que celui de la simple physique qui se contente de constater des faits, d'expliquer leur comment, mais ne réfléchit jamais sur l'espace de jeu nécessaire à leur déploiement³. Ainsi, « Γένεσις et φθορά sont bien plutôt à penser à partir de la φύσις, et à l'intérieur de celle-ci, comme guises de l'épanouissement-anéantissement s'éclaircissant (*das sich lichtende Auf- und Untergehen*). Nous pouvons bien traduire γένεσις par devenir (*Ent-stehen*) ; mais alors il faut penser ce devenir comme le dé-partir qui laisse partir hors du retrait tout ce qui devient et le laisse s'avancer dans le sans retrait. Nous pouvons bien traduire φθορά par dépérissement : mais alors il faut penser ce dépérir comme l'aller qui se départit à nouveau du sans retrait et pér-it en retrait. [...] La γένεσις est l'avancée et l'arrivée dans le sans retrait. La φθορά signifie : en tant qu'ainsi

1. Cf. *Heimkunft (Retour)*, 6 : « Nommerai-je le Très-Haut ? Un Dieu n'aime pas l'inconvenant. Pour le saisir, notre joie est presque trop petite. Nous devons souvent nous taire ; les noms sacrés font défaut ».

2. HÖLDERLIN, *Mon domaine*, in *Œuvres*, p. 461.

3. GA 51, p. 99 ; CF. p. 130.

arrivé là, sortir du sans retrait et partir dans le retrait. L'avancée en... et le départ vers... *déplioient leur être* à l'intérieur de l'ouvert sans retrait entre ce qui reste en retrait et ce qui est hors du retrait. Ils concernent l'arriver et le partir de l'arrivée »¹.

Ainsi le présent apparaît-il comme l'entre-deux d'une double absence : en tant que séjournant transitoire, il fait signe vers le retrait ; il est perpétuellement en instance d'absentement, hanté par la béance dont il provient et happé par celle où il retourne. Le dévoilement apparaît également comme l'entre-deux d'un voilement, comme un éclair dans la nuit, comme une clairière au milieu d'une immense forêt noire. C'est ce que nous apprend, à partir d'un premier approfondissement de son sens obvie, la parole d'Anaximandre : « Le présent séjournant présentement se déploie à partir de l'absence. C'est ce qu'il faut dire précisément du présent vérifiable, que la représentation ordinaire voudrait disjoindre de toute absence »². Le présent brise en quelque sorte la continuité du voilement (d'un point de vue nihiliste on pourrait affirmer qu'il empêche le néant de suivre son cours) ; mais en retour, il le manifeste : par la présence du soi pour qui le présent est, le présent manifeste précisément le voilement comme tel. Par l'intermédiaire du soi à qui il est donné de voir, de dévoiler, d'être le Voyant, le présent se révèle comme ce qui ajointe l'absence à elle-même, c'est-à-dire comme ce en quoi, par l'intermédiaire d'un soi qui comme *Da-sein* révèle le présent, le voilement se fait écho.

Heidegger éclaire le rôle joué par le soi dans ce processus, en commentant les vers 68-72 de l'*Iliade* qui font apparaître le statut du devin : « Depuis neuf jours la peste, envoyée par Apollon, sévit dans le camp des Grecs. À l'assemblée des guerriers, Achille exhorte le devin Calchas à expliquer la colère du dieu : « De nouveau se leva Calchas le Thestoride, le plus sage des augures, qui connaissait ce qui est, ce qui sera et ce qui fut auparavant, qui avait aussi conduit devant Troie les navires achéens de par la divination que lui conféra Phébus Apollon » »³. Le devin, remarque Heidegger, c'est celui qui connaît et voit le passé, le présent et l'avenir, c'est le Voyant. Ce statut de Voyant est porté par la dimension temporelle du soi dont nous savons qu'il est temporalité originare. Heidegger explique que

1. GA 5, p. 341-342 ; Ch., p. 411-412.

2. *Ibid.*, p. 350 ; Ch., p. 421.

3. *Ibid.*, p. 345 ; Ch., p. 416.

le Voyant, qui se rapporte toujours à l'avenir et au passé, c'est-à-dire au non-encore-étant-qui-est ou à l'être, saisit l'étant non pas comme le pur présent sans plus et dès lors impensé comme *présent*, mais fait apparaître le présent en sa présence, le *Gegenwart* en son *Anwesen*, autrement dit dans le déploiement (*Wesen*) qui le fait advenir à (*An*) et se tenir dans (*-wart*) tel lieu (*Gegend*). Le Voyant saisit le présent non pas comme un fait immédiat et ne se rattachant à rien – il n'est pas l'homme ordinaire emporté par le tourbillon et la succession folle des faits présents –, il ne saisit pas le présent comme une émergence absurde au sein du néant, mais comprend le présent comme instant au sens de l'*Augen-blick*. Le présent est appréhendé au sein de la totalité de voilement d'où il émerge et dans laquelle le Voyant plonge les yeux précisément pour voir et connaître, pour être Voyant. « Celui qui fait partie des devins est un homme ὃς ᾔδῃ... « qui connaissait » : ᾔδῃ est le plus-que-parfait du parfait οἶδεν, il a vu. Ce n'est que lorsque quelqu'un a vu, qu'il voit vraiment. Voir, c'est avoir vu. L'aperçu est arrivé et reste pour lui en vis-à-vis. Le devin a toujours déjà vu. Ayant vu d'avance, il voit à l'avance, il pré-voit. Il voit le futur à partir du parfait »¹. Le devin devient ainsi la figure de ce dont le soi est structurellement capable : voir le présent dans son déploiement complet, non comme simple *Gegenwart*, mais comme *Anwesen*. Le devin voit le présent parce qu'il a relation essentielle au passé et à l'avenir, à la dimension invisible d'où le présent émerge. Le Voyant a les yeux plongés dans l'être, au point qu'il connaît la provenance de l'actuel présent. Le présent apparaît ainsi, dans la communion des extases temporelles, comme ce qui ajointe le voilement à soi-même, comme ce qui permet au voilement d'apparaître et d'apparaître comme voilement. L'exemple de ce Voyant emprunté à Homère révèle la structure du soi : le présent devient ainsi pour lui l'occasion de garder mémoire de l'être comme de ce non-étant d'où tout étant procède. L'écoute de la parole d'Anaximandre et de ses différents échos continue d'enrichir notre compréhension et nous apprend donc désormais – grâce à la méditation de la définition homérique du Voyant comme de celui qui se rapporte à la totalité du temps en son retrait constitutif et saisit en un même *Augen-blick* l'étant présent, l'autrefois étant et l'avenir – que le présent disjoint le voilement en rompant sa continuité mais également ajointe le voilement à

1. *Ibid.*, p. 345-346 ; Ch., p. 416.

lui-même en le révélant comme dévoilement présentifiant (*An-Wesen*). Le présent à la fois rompt le voilement, puisqu'il est accession à l'ouvert, mais renoue avec ce dernier en le réfléchissant comme voilement et en le révélant ainsi comme déploiement ou *An-Wesen*.

Le présent contient donc en soi-même la tension qui résulte de la simultanéité de la jointure et de la disjointure. Il relie le voilement à soi-même, et le voilement fait apparaître, dans et par le soi, son mystère et son essence déployante. Mais en même temps, le présent se dresse contre le voilement, il persiste dans le dévoilement, se maintient dans l'Oouvert, s'y épanouit, y perdure en sa présence, et fait tout pour y demeurer le plus longtemps possible, se dressant ainsi contre le voilement. La prépotence du voilement se trouve-t-elle bafouée par cette résistance ? L'ajointement et la disjointure, par quoi Heidegger traduit les termes grecs *δίκη* et *ἀδικία*, demeurent-ils impensables ensemble ? Cela signifierait pour nous l'impossibilité de comprendre en une *Mêmeté* le surgissement du quelque chose qui vient à l'encontre. Si cette *Mêmeté* est impensable, nous retombons également dans ce que nous voyions au début de notre ouvrage, c'est-à-dire dans la lutte de l'ouvert contre l'inquiétant en dépit de toute pensée du Même au sein duquel cet *Urstreit* prend place, et nous recommençons du même coup la métaphysique et son histoire...

La résolution de ces problèmes passe par la méditation de ce que nous avons établi un peu plus haut : c'est de manière finie que la réserve de l'être accorde d'être à un étant. Le voilement et la prédominance de l'être ne sont jamais contredits, et quoi qu'il advienne, le dépérissement survient toujours et l'être reprend toujours en lui l'étant. Il s'agit donc de comprendre la liaison entre l'accord et le discord, entre ajointement et disjointure. Mais cela est également aisé s'il est rappelé que le présent est dépositaire d'une « quantité » d'être qu'il rend finalement à l'être afin que celui-ci récupère cet « un peu d'émergence à l'état pur », et le restitue en une nouvelle possibilité d'émergence. Sans que l'être soit limité par ce processus, puisqu'il fut toujours à l'initiative, le fait que le dévoilé rende à l'être, en périssant, sa faveur dévoilante contribue, par cette restitution de la faveur reçue, au dévoilement. « Le déploiement, soi-même, se prend en garde en se retenant – et cela veut dire : salvation du déploiement de l'essence, c'est-à-dire sauvegarde du mouvement

d'entrer en présence »¹. C'est l'un des aspects fondamentaux de la Mêmété. « Si le mouvement d'entrer en présence doit être sauvegardé en son essence, [...] il faut que le surgissement surgisse comme allant en retour dans le Même. [...] Le surgissement, c'est en tant qu'il s'évanouit qu'à proprement parler il surgit ; le surgissement, en sa surrection, fait proprement son apparition s'il est transition. [...] C'est dans la transition comme surgissement de l'unité du surgir et du s'évanouir que réside le mouvement d'entrée en présence, à chaque fois, de ce qui est présent »². C'est ainsi que « le retour à la provenance ne peut être que l'accomplissement de l'entrée en présence »³.

Mais il n'en demeure pas moins vrai qu'à chaque fois le dévoilé « empêche » le dévoilement, puisqu'il se maintient dans l'ouvert et se crispe sur sa propre présence, interdisant ainsi en quelque sorte la venue au séjour d'autres présents. Il y a donc unité, dans le présent lui-même, de la jointure et de la disjointure, le présent est le lieu où apparaît à la fois une Mêmété et une lutte contre la Mêmété. La *Selbigkeit* originaire doit donc être conçue comme une Mêmété au sein de laquelle la résistance à cette Mêmété soit intégrée. Le déploiement de l'être doit être compris comme contenant en lui-même la possibilité de cette résistance et cette possibilité doit montrer sa signification. « La *présence* du séjournant s'avance tout à la fois dans l'en-deçà de la provenance et dans l'au-delà du déclin. La présence est en-jointe dans les deux directions de l'absence. En pareil ajointement se déploie la présence. Le présent part de l'apparition et périt dans le déclin, simultanément et dans la mesure où il séjourne. Séjour règne en ajointement. Mais alors, ce qui séjourne à chaque fois pour un temps est bien dans l'ajointement de sa présence, et nullement – comme nous pouvons dire maintenant – dans la disjointure, dans l'ᾠδικία. Pourtant, la parole dit bien cela. Elle parle à partir d'une épreuve essentielle selon laquelle l'ᾠδικία est le trait fondamental des εόντα. En tant que séjournant, ce qui séjourne à chaque fois pour un temps se déploie dans l'ajointement qui ordonne la présence dans la double jointure de l'absence. Or, comme présent, ce qui séjourne transitoirement peut précisément – et lui seul le peut – en même

1. GA 51, p. 116 ; CF, p. 150.

2. *Ibid.*, p. 114 ; CF, p. 147.

3. *Ibid.*

temps s'attarder en son séjour. L'advenu peut même persister dans son séjour, uniquement pour rester par là plus présent, dans le sens d'une permanence. Le transitoirement séjournant ne veut pas démordre de sa présence. Ainsi il s'expatrie de son séjour transitaire. Il s'étale dans l'obstination de l'insistance. Il ne se tourne plus vers les autres présents. Il s'obstine, comme si c'était là séjourner, sur la permanence du persister. Se déployant dans l'ajointement du séjour, le présent en sort et se trouve, en tant que celui qui, à chaque fois, séjourne pour un temps, dans la disjointure »¹. Heidegger affirme ici en demi-teinte quelque chose d'absolument déconcertant, à savoir que *la permanence est un refus de la présence* : le présent est refus de la présence au sens où la persistance du présent est un refus de la venue en présence. Si un seul présent dure et perdure, alors il ne rend pas ce qu'il doit rendre à l'être, il se raidit sur soi et, en gardant pour soi toute l'énergie de déploiement, en l'emprisonnant et en n'acceptant pas de la restituer à l'origine, commet un affront, une ὀδίκη, à l'endroit des autres présents qui ne peuvent plus se déployer puisque toute la faveur destinée par l'être est détournée en un seul. Poussons le raisonnement à la limite : si un seul étant perdure à outrance, alors les autres ne peuvent plus émerger, et ainsi il n'y a plus aucune éclosion. Le raidissement du présent, sa persistance dans la durée, sa résistance contre l'absentement, loin d'être un accomplissement de la présence, sont bien plutôt une révolte contre celle-ci, une insurrection contre la venue en présence. « La disjointure consiste en ceci que ce qui, chaque fois, séjourne pour un temps, cherche à se raidir sur le séjour, au sens de la pure persistance dans la durée. Pensé à partir de l'ajointement du séjour, le séjour qui ne veut pas démordre de son jour est l'insurrection dans la pure et simple durée »². C'est pourquoi la présence d'une « nécessité » propre à l'être, qui veut demeurer le Même malgré la disjointure, nous est rappelée par la parole d'Anaximandre ; cette nécessité consiste à ramener chaque étant à la source même d'où il a obtenu son émergence et sa stance, chacun rendant ainsi ce qui pour lui est un don gratuit. « Ce à partir de quoi à tout ce qui en son temps entre en présence sied la provenance, c'est le Même que ce vers quoi, en retour, la partance [...]

1. GA 5, p. 355 ; Ch., p. 427-428.

2. *Ibid.*, p. 356 ; Ch., p. 429.

pro-vient »¹. Une même origine, donc, pour le déploiement et la disparition, une Mêmété dont tout provient et à quoi tout *revient*. Le jaillissement se préserve en réservant, et « ce à partir de quoi se déploie la provenance n'est autre que cela vers où la partance se déploie »²; sortie de et retour à la béance donatrice : voilà la façon dont Anaximandre pressentait l'être comme réserve de jaillissement.

Cette crispation demeure néanmoins le fait de chaque individu en tant même qu'individu. Or, toute venue en présence requiert un effacement du présent afin que d'autres présents puissent émerger, et l'émergence continuer d'être, la donation continuer de donner, afin que l'éclosion continue d'avoir lieu et d'advenir. Il faut donc que les séjournants transitoires aient déférence et respect les uns pour les autres, chaque étant laissant être les autres en leur présence, chacun laissant les autres venir au jour en s'effaçant soi-même, c'est-à-dire en déclinant progressivement dans l'absence³. Seuls le dépérissement puis la mort peuvent contrecarrer l'écart inhérent à l'individuation, le raidissement sur soi, et établir cet ordre de déférence propre à la donation. Les étants sont finalement obligés à cette déférence, puisque à aucun il n'est donné de triompher de la nécessité. « Dans la mesure où l'étant présent pour un temps donne ajointement à l'injonction et où tous les étants ont une reconnaissance mutuelle, il répond à l'assignation du pour-un-temps »⁴ et préserve ainsi la possibilité de l'être comme déploiement et faire-venir-en-présence, puisque « l'être même est faire-venir-à-séjour [*Verweilung*], il est déploiement de présence »⁵.

Seul le soi peut encore se révolter contre le monde et contre sa nécessité, sans efficacité certes et seulement en possibilité, mais cette possibilité révèle précisément la vocation du soi qui transcende par-delà l'étant en totalité : le soi est invité à acquérir la sagesse de l'acceptation sans résignation, à être un sage, c'est-à-dire *der Weiser*, le Montrant, celui qui indique la prépotence généreuse et mystérieuse de ce qui est autre que l'étant et accorde sa faveur afin que cette faveur se manifeste et que soit vécue la difficile

1. GA 51, p. 106 ; CF, p. 138.

2. *Ibid.*

3. GA 51, p. 119.

4. *Ibid.*, p. 121.

5. *Ibid.*

sérénité de la gratuité donatrice. La destinée propre du soi après que l'être a repris ses droits demeure un mystère : son privilège ontico-ontologique arrache la pensée au règne de l'étant et la fait communier à l'abîme donateur, mais ne nous apprend rien sur la destinée ultérieure de l'aspect ontologique, alors que celle de l'aspect ontique est manifeste qui conduit au périr. Malgré le privilège ontico-ontologique du *Da-sein*, il n'en reste pas moins que tout présent est voué à l'anéantissement, et par là à laisser être le surgissement des autres. L'être triomphe quoi qu'il arrive, et continue de déclore. En outre, il convient de souligner qu'« au sein même de la *présence*, ordonnant chaque *présent* sous le jour de la contrée de l'ouvert sans retrait, se soulève la persistance. Par cette insubordination du séjour, le séjournant transitoire insiste sur sa persistance. Le *présent* se déploie alors sans, et contre l'ajointement du séjour »¹. C'est au cœur même de la présence qu'a lieu cette insurrection, ce qui signifie donc qu'il y a dans ce soulèvement du présent contre la présence un acte dont le principe est à chercher dans le propre déploiement de la présence elle-même. « La parole d'Anaximandre ne dit pas que le *présent* transitoire se perd dans la disjointure. La parole dit que ce qui, chaque fois, séjourne pour un temps, au regard de la disjointure διδόναι δίκην, donne ajointement »². La disjointure portée par le présent est donc une manière de jointure pour l'être. Son « injustice », paradoxalement, dérive de sa propre loi. En cette « injustice », il reste le même, il reste la Mêmeté.

Mais comment penser la disjointure comme étant l'ajointement lui-même ? Tout simplement en remarquant ce que nous avons déjà évoqué sans nous y arrêter, à savoir que *l'être lui-même pose l'étant afin de se faire apparaître contre l'étant*. L'étant est donc dressé contre l'être afin que l'être ait occasion de s'en faire ressortir par contraste : « Le caractère « privatif » du désajointement atteste ainsi en même temps l'essence de l'être comme contrariété de sa propre essence. L'essence de l'être a elle-même, au sens inaugural de l'injonction, un caractère privatif : τὸ ἄπειρον »³. La totalité de ce processus prenant place au sein de l'être lui-même, il faut bien prendre garde dès lors au fait que le *contre originel* n'est pas celui

1. GA 5, p. 356 ; Ch., p. 429.

2. *Ibid.*

3. GA 51, p. 119.

de l'étant qui se dresse en opposition à l'être (comme le croit la pensée insuffisamment attentive estimant que c'est l'étant qui se différencie de l'être), mais plus fondamentalement celui de *l'être qui se différencie lui-même de l'étant : c'est l'être qui est à l'initiative de la différence*. L'être est en lui-même la Différence. L'étant a toujours déjà perdu, il est quoi qu'il arrive repris par la λήθη, et toute rébellion individualiste est d'entrée de jeu désespérée. On peut dresser son poing contre l'univers, ce poing ne manquera pas d'être broyé de toute façon. Si l'étant se différencie, c'est parce que c'est l'être qui préalablement se différencie, donnant à l'étant d'apparaître afin de s'écarter de lui, et d'apparaître ainsi à son tour. L'être donne l'étant afin de se révéler lui-même, lui qui veut être pensé.

Tout ce processus est expliqué par Heidegger dans sa méditation de la parole d'Anaximandre, où la révolte de l'étant qui manque de déférence est directement associée à l'oubli de l'être, donc à un processus qui appartient à l'être lui-même, au processus de son retrait. L'être en sa donation voile son propre retrait, c'est-à-dire sa propre différence à l'étant : « *L'oubli de l'être est l'oubli de la différence de l'être à l'étant*. Mais, l'oubli de la différence n'est nullement l'effet d'une négligence de la pensée. L'oubli de l'être fait partie de l'essence même de l'être, par lui voilée. L'oubli appartient si essentiellement à la destination de l'être, que l'aube de cette destination commence précisément en tant que dévoilement du *présent* en sa *présence*. Cela veut dire : L'histoire de l'être commence par l'oubli de l'être en cela que l'être retient son essence, la différence avec l'étant. La différence fait défaut. Elle reste oubliée. Ce n'est que le différencié – le *présent* et la *présence* – qui se découvre, mais non pas *en tant que* différencié »¹. La persistance du présent est donc le retrait même de l'être ; et la disjointure est le domaine où l'être comme retrait vient s'ajointer à soi-même en son mystère. L'être est la toute-bonté de laisser être l'étant et de le préserver par sa réserve, et si l'étant peut s'ériger contre lui, c'est afin que la différence apparaisse ; si cette différence apparaît à son tour – et elle le fait dans et comme le soi –, c'est afin que la nuit apparaisse et, donnant à penser, provoquant la pensée, finisse par être pensée comme nuit approbatrice, autrement dit éclat tamisé et donateur d'une clarté adoucie. Et ce processus constitue la

1. GA 5, p. 364-365 ; Ch., p. 439.

Selbigkeit en tant que telle, qui porte en elle la Différence afin d'être précisément ajoutée à elle-même par l'événement d'une disjointure qui la fait apparaître par l'intermédiaire d'une ipséité.

« Chaque étant est pour autant qu'il ne s'attarde qu'un temps, son temps »¹. L'être pose l'étant pour s'en dissocier, il a besoin de la précarité de l'étant, de sa rébellion avortée, pour faire apparaître sa propre résistance à l'être-constant qui fait disparaître l'acte de venir en présence. Ainsi, l'unité de la disjointure et de l'ajointement, la présence de l'ἀδικία dans la δίκη, ne contredit pas la toute-bonté de la donation voilante-éclaircissante ; si l'étant peut apparaître en sa persistance comme une révolte contre l'absence, c'est parce que se dessine en arrière-fond la bonté qui lui donne d'être, d'être donc ce révolté, et d'être révolté afin qu'apparaisse ce contre quoi il y a révolte, afin qu'apparaisse la prépotence du non-étant et que la pensée puisse au sens propre s'engouffrer dans l'abîme pour y recueillir après l'angoisse la signification protectrice du retrait, et après le constat du néant celui de sa richesse réservée : « Cela commença par quelques dégoûts et cela finit, [...] cela finit par une débandade de parfums »². L'être veut manifester sa faveur, et requiert la disjointure de l'étant et du soi qui manifeste l'étant dans son être, pour manifester sa Mêmété donatrice. La *Selbigkeit* appelle la *Selbstheit* : cette dernière est associée au dévoilement de l'étant – qu'elle dévoile précisément en le nommant et le pensant comme tel dans son « est » – pour produire au cœur même de l'être la disjointure qui ajointe l'être à soi-même en le manifestant par la mise à découvert de sa différence à l'étant et en manifestant ainsi la Mêmété de ce processus de différenciation de l'être de soi en soi. Par ce processus, l'être se fait apparaître en tant qu'être, en tant que « le retrait qui déclôt »³.

L'être sollicite l'ipséité dans le déploiement pour le déploiement de sa propre Mêmété. L'être pro-duit sa Différence et se remet entre les mains du soi afin de se faire manifester comme être. La disjointure de l'étant, vécue au premier abord comme une insurrection de l'ouvert contre l'abîme, n'est autre que la manifestation de la différence qui, une fois prise en charge par la pensée, apparaît comme gratuité de la bonté donatrice à laquelle tout étant est

1. GA 51, p. 123 : CF, p. 158.

2. RIMBAUD, *Matinée d'ivresse*, in *Illuminations* ; *Œuvres complètes*, p. 131.

3. GA 51, p. 123 : CF, p. 158.

redevable de son être, et permet de refermer le cercle qui va du mystère au mystère en passant par l'étant et le soi. De cette manière, Heidegger abolit toute possibilité de contradiction entre la bonté donatrice et l'insurrection de l'étant : l'être comme Différence se remet au soi afin que le soi le prenne en garde comme tel et révèle la signification de son mystère. Non que le soi perce d'une manière ou d'une autre le mystère ; il fait apparaître le sens du mystère comme tel, le sens qu'il y ait mystère. S'appuyant toujours sur la parole d'Anaximandre, Heidegger donne pour fondement à la simultanéité de la jointure et de la disjointure τὸ χρεών, mot dont il donne à entendre une nouvelle écoute. Il prend soin de relativiser, en la conservant mais en modifiant son sens, la portée de la traduction traditionnelle qui comprend τὸ χρεών comme la « nécessité » : une telle traduction pourrait en effet alimenter les thèses qui vont dans le sens d'une fracture ontologique inhérente à l'être, thèses du type de celles que l'on peut trouver dans la gnose ou le manichéisme, alors qu'il n'est question à l'endroit de la donation de l'être que d'un laisser être protecteur : « On a coutume de traduire χρεών par « nécessité ». On entend par là une contrainte, l'inévitable « il faut ». Or, nous faisons fausse route si nous nous en tenons seulement à cette signification dérivée. Dans χρεών, il y a χράω, χράομαι. À travers ces mots parle ἡ χεῖρ, la main ; χράω veut dire : je manie, je porte la main à quelque chose, l'aborde, lui donne un « coup de main », lui « donne la main ». Χράω signifie en même temps : remettre (en mains propres) et donc délivrer, remettre à une appartenance. Or, une telle remise est ainsi faite, qu'elle maintient l'abandon, et, avec lui, ce qui est transmis. [...] Τὸ χρεών est alors la remise du *présent*, laquelle remise délivre la *présence* au *présent* et ainsi maintient précisément le *présent* comme tel, c'est-à-dire le sauvegarde dans la *présence* »¹. Ainsi, τὸ χρεών, cette fameuse et soi-disant aveugle « nécessité », n'est autre qu'une *nécessité de partage* ; cette « nécessité » est un remettre-en-main-propre ; en elle l'être *délivre* en vue de la mise en lumière d'une co-appartenance et se dévoile comme *Brauch*, comme ce qui requiert ou nécessite la prise en garde du *Da-sein* à qui il se remet.

Cette action de délivrer va directement à l'encontre de ce qu'on a coutume de penser dans le concept de nécessité, qui signifie au contraire la soumission à un destin aveugle et l'absence complète de

1. GA 5, p. 365-366 ; Ch., p. 441.

liberté. Heidegger dit ailleurs que le mot allemand *Notwendigkeit* ne doit pas être entendu comme une telle nécessité, mais comme la *Wende der Not*, comme le tournant d'une détresse, une détresse qui se tourne vers nous, la détresse de l'être dont l'abîme appelle le soi afin d'être pris en garde comme donation réservée, et afin de ne pas être rejeté comme un gouffre inquiétant dont le déploiement est incompréhensible ou comme une béance dévoreuse de ses enfants. L'être se confie à la garde de l'homme, il se remet entre ses mains, comme le dit τὸ χρεών, afin que l'aspect d'abord effrayant du non-étant prenne peu à peu pour la pensée qui le médite la figure d'une réserve donatrice : l'être ne reprend que pour donner, et ne donne que pour manifester sa donation, rappeler la grâce inhérente à ce qui est pure gratuité et manifester une autre et encore plus insigne grâce, celle de faire précisément participer l'un des fruits de sa donation, le soi, à la grâce de cette donation en lui en donnant l'accès. Pas de gratuité sans grâce, les deux mots ont la même racine. Éprouver la gratuité dans la douleur est par conséquent un contresens ; si la découverte de la pure gratuité est vécue dans l'angoisse, elle n'est pas vouée à demeurer dans cet état, et le rapprochement devenu trop classique entre la contingence et la dérélition, s'il est légitime à titre d'étape, n'est pas destiné à être maintenu.

La gratuité n'apparaît comme contingence et ne donne « la nausée » que tant qu'elle n'est pas envisagée comme ce qu'elle est : la nudité de l'éclosion. La gratuité peut être vécue dans l'absurde, mais l'absurde n'apparaît absurde qu'à la pensée calculante prisonnière de ce principe de raison qui l'empêche d'appréhender ce qui est là sans raison comme la pure jouissance d'être. La racine étymologique du mot « absurde » fait référence à celui qui est *surdus*, c'est-à-dire à celui qui ne veut pas entendre : il n'y a en effet de l'absurde que pour celui qui ne veut pas entendre que l'être est Parole et que la Parole s'adresse précisément à un *qui*, soustrayant ce dernier à l'absence de sens, et, tout en le plongeant dans le sans-fond, dans l'*Ab-Grund*, lui assigne une tâche de prise en garde qui le soustrait précisément au *Grundlos*. Le *Grundlos* n'est que l'envers de l'*Ab-Grund* ; il est le symptôme de l'incapacité de la pensée à laisser être ce qui est là sans raison, sans pourquoi, sans fond, et qui se pose dans le mystère de sa joie donatrice. Le fond de tout don est le don lui-même : la pensée intéressée, préoccupée, calculatrice, refusant une réelle assomption de l'angoisse et s'interdisant ainsi la possibilité de l'ouverture aux faveurs dont elle est la

figure, se rend incapable de goûter cette joie d'être inhérente à toute donation, autrement dit s'interdit l'accès à la teneur de l'être en tant que tel. « Quel homme, aussi longtemps qu'il fuit la tristesse, pourrait être jamais touché par un souffle vivifiant ? / La douleur dispense sa force de guérison, là où celle-ci est le moins soupçonnée »¹. La pensée qui sait se mettre à l'écoute de la Parole de l'être et qui sait se mettre à l'écoute de la signification du fait qu'elle est requise comme écoute et capacité d'écoute, ne demande pas pourquoi, car le fait d'être face au fait d'être lui suffit ; elle se sait appelée à la prise en garde d'une donation à la gratuité de laquelle les habitudes contractées par la métaphysique de la subjectivité ne l'aident pas à s'éveiller. Le pur jaillissement n'a pas de raison, il est *Ab-Grund*, c'est-à-dire fond lui-même loin de tout fond, fond sans fondement et constituant par là même l'unique fond possible ; il est lui-même fond requérant² un soi pour découvrir et aimer sa gratuité, pour découvrir et aimer la « magnificence de ce qui est simple »³.

Ce qui est ainsi visé dans la disjointure, c'est l'apparition d'une présence mystérieuse à laquelle le soi rend déférence quand il la comprend en son être, c'est-à-dire comme la remise de ce secret d'avènement qu'est l'être. Ce secret demande à être pris en garde comme tel par la pensée, celle-ci s'adaptant dès lors à sa propre vocation, l'écoute, et trouvant sérénité en s'ouvrant à ce qui s'ouvre. C'est dans cette remise en main propre, τὸ χρεών, que le soi apparaît comme berger de l'être, comme gardien de son énigme, une énigme qui n'est pas seulement le fait de la présence d'un vide, mais surtout l'entière gratuité de cette vacuité donatrice. Une fois le voilement apparu, une fois le voilement dé-couvert, une fois que le voilement ne se voile plus, il ne disparaît certes pas comme voilement, mais se manifeste et demeure comme tel, invitant la pensée au laisser être et à s'ouvrir à ce qui, n'ayant aucune raison et ne satisfaisant pas aux réquisits du principe de raison, possède néanmoins un fond abyssal, dans le séjour duquel la pensée peut s'initier peu à peu à la jouissance de la gratuité. Le voilement dé-couvert se maintient comme voilement et l'énigme devient celle de la donation elle-même. De même qu'il y a deux degrés de

1. HEIDEGGER, GA 13, p. 79 : *L'expérience de la pensée*, in Q III et IV, p. 27.

2. Ou en quelque sorte « recherant », pourrait-on essayer de traduire en référence à la χεῖρ du χρεών.

3. HEIDEGGER, GA 13, p. 79 : *L'expérience de la pensée*, in Q III et IV, p. 27.

voilement, celui de l'être dans l'étant et celui plus fondamental qui est inhérent à l'être lui-même, de même, deux registres de mystère. le mystère de la présence de l'étant et celui de la présence d'une présence. Que le soi puisse être ouvert à un tel mystère révèle la prévenance d'un abîme qui, loin de manifester son être dans le but de faire souffrir¹, se remet entre ses mains en une relation de co-appartenance qui une fois assumée déchire d'elle-même l'angoisse et l'accomplit dans cette paix de la *Gelassenheit*. « La patience en qui mûrit la grandeur »², le séjour dans l'angoisse dont nous savons qu'elle nous révèle abouchés à l'essentiel, débouche ainsi sur l'accession à cette quiétude propre au domaine de l'éclosion fondamentale et qui fait dire à Heidegger : « la pensée heureuse trouve sa voie »³. La patience vient accomplir le pâtre lié à notre être-jeté et convertir le constat de notre être-jeté dans l'être qui est notre être, en constat de notre vocation à la liberté de la co-respondance et de notre con-vocation à la réponse. Le pâtre ou l'être-pathique (*Leidenschaft*) ontologique devient patience ou pathience (*Leiden-schaft*) : « L'être supra-humain du soi, à la mesure duquel un homme ne peut pas simplement n'être qu'un homme, aura pour cette raison un genre conformément auquel il prend en charge l'être d'une façon suprême, comme quelque chose qui vient sur lui et le con-cerne, autrement dit : pâtre au vrai sens du terme, en une passion qui est loin de tout dolorisme et de toute dolence réduite à la passivité, en une passion qui est origine de ce que nous avons vraiment à comprendre comme patience [*Leiden-schaft*] »⁴. Après le constat du néant et la morsure du nihilisme, après la compréhension du néant comme né-ant ou non-étant et la

1. Comme si l'univers était régi par une chose en soi cynique (Schopenhauer), thèse que seule une forme de paranoïa spéculative peut soutenir et qui n'a aucun fondement rationnel puisqu'elle présuppose (premier manque de rigueur) une dualité fondamentale (second manque) que l'acte même de penser, qui, qu'on le veuille ou non, est en lui-même volonté de cohérence et exigence d'unité, contredit à chaque instant. Ce n'est pas penser qu'opposer deux principes dans l'univers (la volonté et la représentation, ou le pour-soi et l'en-soi) sans jamais réellement expliquer leur continuité, car toute pensée est structurellement et transcendentalement volonté de cohérence, et ne peut donc se maintenir dans le dualisme que si elle revendique son inachèvement, ce qui n'est autre qu'affirmer son impuissance et devrait aboutir en toute conséquence soit à une palinodie soit à un désaveu de soi.

2. GA 13, p. 81 ; *L'expérience de la pensée*, in Q III et IV, p. 31.

3. *Ibid.*, p. 86 ; Q III et IV, p. 41. Traduction de « *Segen sinnt* » par A. Préau.

4. GA 39, p. 175.

découverte de la différence ontologique, après la prise en considération que de ce non-étant surgissent la totalité du monde et le Là qu'est le soi comme *Da-sein*, après ces multiples formes d'endurance de la pensée, la réalité humaine se retrouve face à l'origine de sa propre ipséité, face à l'ambiguïté donatrice de la donation, simultanément ouverte et close, ouverte comme clôture protectrice, donnée à la fois comme une flamme contenue et une froideur protectrice. Après l'angoisse du vide et les lourdeurs nihilistes, le soi éprouve l'originarité et la richesse du non-étant auprès duquel il a su vivre en plein esprit de conséquence, autrement dit en assumant le tournant par lequel le non-étant a pu être libéré de telle sorte que soit possible l'éveil de la pensée à la teneur suressentielle d'une origine non maniable dont la prépotence est inquiétante mais dont le froid secret protège les ardeurs donatrices. Ainsi, « cela commençait par toute la rusterie, voici que cela finit par des anges de flamme et de glace »¹.

Dans l'être comme *χρεών*, aucun refus, aucune déchirure irrémédiable, mais seulement une disjointure qui n'est autre que l'ajointement de l'être lui-même, l'ajointement du voilement avec soi-même dans la *Mémeté* : en se retirant afin de laisser être l'étant (retrait et laisser être signifiant la même chose), l'être produit le surgissement de cet étant dans le vide, autrement dit dans la gratuité de la présence nue, et le fait apparaître comme une forme de révolte contre le voilement lors même que cette « révolte » apparaît à la pensée méditante comme l'expression du se-différencier de l'être et appartient de ce fait à sa vérité. Ainsi, dans l'assomption de la disjointure au sein d'un même ajointement, au sein d'une même *Selbigkeit*, les étants en périssant, c'est-à-dire en indiquant par leur périr la prépotence de l'être, laissent être l'être tout en s'en distinguant, rendent de fait déférence aux autres étants et font apparaître l'être en contrepartie comme la faveur donatrice qui les envoie. Et Heidegger peut ainsi « essayer », comme il le dit lui-même, de traduire la partie non apocryphe de la parole d'Anaximandre : « ... tout au long du main-tien ; ils laissent quant à eux avoir lieu accord donc aussi déférence de l'un pour l'autre (en l'assomption) du discord »². Assumer le discord signifie se résoudre à la domination du voilement : il y a bien lutte de la clarté contre l'abîme,

1. RIMBAUD, *Matinée d'ivresse*, in *Illuminations : Œuvres complètes*, p. 131.

2. GA 5, p. 372 ; Ch., p. 448.

mais l'abîme est dévoilé et assumé en sa prépotence. En cette assumption, l'être est laissé être, ce qui signifie que les autres étants sont laissés s'épanouir, et que chacun rend déférence à l'autre : dans le discord apparaît ainsi l'accord, la Mêmété s'affirme dans la disjointure. Et ce laisser être prend acte dans le *χρεών*, dans le maintien, dans la remise en main de l'être qui ouvre en son propre cœur le site d'un soi pour que les étants apparaissent en tant que tels et que la manifestation de la signification donatrice de la Mêmété soit possibilisée par la prise en garde, par la pensée, de ce que l'être remet entre les mains du soi, à savoir lui-même comme être. Pour que l'étant soit dévoilé en son être, ce qui a lieu précisément dans la Mêmété de la jointure et de la disjointure, et que l'être soit ainsi manifesté, puis pensé jusqu'à ce que la signification de son retrait apparaisse à la pensée, l'être, et c'est là le grand mystère de la donation, se remet lui-même entre les mains d'un soi. Il est τὸ *χρεών*, il se confie à la garde du soi qui, porteur de la différence, fait apparaître l'accord dans le discord, et dévoile la signification de la déchirure inhérente à la Mêmété : faire apparaître, en cet entrecroisement de l'être et de l'étant, la prépotence de l'être dans la caducité de l'étant, puis faire apparaître la possibilité d'une émergence sur le fond d'une telle nuit comme le sceau de la faveur d'un don initial.

Dans ce don qui donne précisément parce qu'il se retire afin de laisser être, l'étant apparaît comme seul et dénué de sens, flottant en suspension dans le vide, donc comme désaccordé, alors que ce désaccord apparaît à la pensée pensive et remémorante comme le retrait de l'être même, un retrait que nous avons appris à penser comme une bénédiction. Ainsi, la disjointure de l'étant constitue l'ajointement de l'être avec soi-même, elle est « la richesse en retrait du Même »¹. Dans le profond déchirement de l'être et de l'étant se dessine la possibilité d'un salut : « Est-il un salut ? Seulement si le péril *est*. Le péril *est* lorsque l'être même va à l'ultime et retourne l'oubli qui provient de lui-même »². Alors l'oubli apparaît effectivement comme tel, et un soi émerge comme support angoissé du retrait. Se manifeste ainsi et aussi la fondation ontologique de l'oubli : l'être en son retrait, fond d'oubli de l'oubli. « L'être se retire » et « ce mouvement même appartient à l'essence de l'être »³.

1. *Ibid.*, p. 371 ; Ch., p. 447.

2. *Ibid.*, p. 373 ; Ch., p. 449.

3. GA 51, p. 60.

L'être *s'oublie*, au double sens du mot : il se donne en même temps qu'il s'efface. La possibilité de l'oubli est corrélatrice de la grâce de la donation qui laisse l'homme libre d'oublier le Sacré. La différence ontologique de l'être et de l'étant, portée par le soi qui apparaît en lui-même comme étant le site de la disjointure, se révèle donc, d'après ce que nous révèle la méditation de la parole d'Anaximandre, comme l'ajointement lui-même par lequel un mystère de donation se donne en lui-même ; la Différence apparaît ainsi comme *Pli*. La différence de l'être et de l'étant est sous-tendue par le déploiement d'un même Pli (*Zwiefalt*) ou d'une même « Du-Plicité » : une Mêmeté portant en elle-même et comme elle-même un fondamental déchirement est en sous œuvre.

Le Pli est la différence ontologique reprise en sa vérité ; il se déploie donc dans le soi lui-même¹, qui se trouve ainsi également repris dans la Mêmeté en qui l'être déploie. Le Pli est ainsi ce que Heidegger décèle dans la *Μοῖρα* de Parménide. La *Μοῖρα* ouvre le Pli lui-même, elle en fait don, elle le remet en main propre, portant en elle la même fonction que le *χρεών* : « Elle est la dispensation [*Schickung*], en elle-même recueillie et ainsi dépliant, qui envoie au soi la présence comme présence de choses présentes »². C'est en elle que la pensée humaine trouve l'espace de son essor : « Le *lumen naturale*, la lumière naturelle, l'illumination de la raison, présuppose déjà la dispensation du Pli »³, c'est-à-dire de la différence ontologique pensée en un même acte de déploiement. Par cet accomplissement de la différence ontologique dans le Pli, inhérent à l'être, de l'être et de l'étant, dans cette Duplicité (*Zwiefalt*) qui est en même temps Mêmeté, dans cette « Du-Pli-cité », nous parvenons progressivement à saisir la teneur exacte de cette Mêmeté au sein du déploiement de laquelle vient éclore une ipséité. Avec la détermination de la Différence comme Pli, nous nous approchons de la positivité de cette *Selbigkeit* dont participe la *Selbstheit*. La Différence, comme *Unter-Schied*, énonce un milieu premier de co-appropriation à partir duquel peuvent se différencier et prendre sens les deux versants d'un même Pli ; c'est ce milieu, porteur d'une forme d'identité d'un genre tout à fait nouveau, qui ne saurait

1. Comme nous l'avons vu et comme le rappellent *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, la Différence, c'est le *Dasein*.

2. GA 7, p. 256 ; EC, p. 304.

3. *Ibid.*, p. 257 ; EC, p. 305.

d'ailleurs et en toute rigueur porter le nom d'identité, qu'il nous faut à présent penser. Cette « identité » propre à ce qui est appelé par Heidegger *Mêmeté*, parce que la morphologie d'aucune identité de type traditionnel ne peut ici intervenir, est précisément et paradoxalement nommée *Unter-Schied* (c'est-à-dire la scission agissant en sous œuvre) dans le recueil de 1957, *Identité et différence*. Heidegger, en un autre texte, l'explique ainsi : « La Dif-férence n'est pas plus distinction qu'elle n'est relation. La Dif-férence est tout au plus Dimension pour monde et chose. Mais alors « Dimension », à son tour, ne signifie plus une région préexistante où pourrait s'établir n'importe quoi. La Dif-férence est la dimension, pour autant qu'elle mesure, et ainsi amène monde et chose à ce qui leur est propre. Cette mesure seule ouvre l'écart où monde et chose peuvent être l'un pour l'autre. Une telle ouverture est la façon selon laquelle, ici, la Dif-férence mesure de part en part les deux. La Dif-férence mesure, comme milieu pour le monde et les choses, le mètre de leur déploiement »¹. L'enseignement capital qui se dégage d'un tel texte : la différence qui s'articule au cœur de la *Mêmeté* n'est pas une distance qui s'étendrait entre deux termes donnés, ni une relation médiatrice entre deux termes symétriques, mais la différence est Dif-férence, et la Dif-férence est mouvement de différenciation, et le mouvement de différenciation est mouvement de différenciation du Simple. Il n'y a pas équivalence entre les deux termes dif-férenciés, entre l'étant et l'être, ou entre le soi et l'être ; l'être est toujours dominant, il demeure toujours lui-même et en lui-même, il est toujours là en sa naturelle prédominance. L'être ne sort pas de lui-même : si l'être pouvait sortir de lui-même, cela signifierait que quelque chose pourrait ne pas être dans l'être et tout en étant ne serait pas de l'être, cela voudrait dire qu'il est possible que quelque chose qui est n'est pas, conséquence absurde. Dans la *mêmeté* de l'être et de la pensée, l'être est « plus grand » que la pensée ; la pensée est dans le Même, et c'est ce Même qui vit en elle, tout en restant toujours lui-même.

Il y a donc, à propos du Même, écart dans soi, mais pas écart de soi – qui signifierait que l'être s'extériorise ou que quelque chose qui est n'est pas dans l'acte d'être (ce qui est impossible). L'être ne s'extériorise pas car il n'y a pas d'autre de l'être extérieur à l'être. L'être lui-même possède son autre en lui-même, sa disjointure lui

1. GA 12, p. 23 ; AP, p. 29.

appartient et fait partie de la constitution de son déploiement. Le « révolté », l'étant qui perdure dans la présence et se dresse par le fait même contre la prépotence du voilement, appartient à l'être en sa rébellion même, et il y a dans l'être un élément de déploiement qui possibilise un tel état de chose. L'être est en unité avec la révolte de l'étant et vit avec lui au sein de la Mêmété de la *Zwiefalt*. Ainsi, « le mot « même » ne désigne pas plus la fade uniformité d'une chose et d'une autre, et pas davantage l'uniformité d'une chose avec elle-même. Pris au sens d'uniformité, « le même » indiquerait l'indifférence d'une identité vide et applicable à n'importe quoi : A est A, B est B, etc. « Le même », au contraire, au sens d'une co-appartenance essentielle, brise l'in-différence des inséparables et les maintient écartés dans l'extrême inégalité. Il les maintient : il les empêche justement de se séparer et de se défaire. Tenir à la fois « ensemble » et « écarté » est un trait de ce que nous appelons « le même » et de son identité. « Tenir » (*halten*) implique ici une « retenue » (« *Verhältnis* ») qui reste encore à penser »¹. Dans cet important passage, la relation de mêmété se trouve distinguée du simple mélange ou de la pure coïncidence propre à la relation d'égalité (*Gleiche*), et précisément établie comme ce qui implique en soi-même la retenue d'un rapport (*Ver-hältnis*). Le Même est ainsi ce qui reste en soi et se rapporte à soi, ce qui crée en soi un écart de soi à soi – situation qui n'est au fond que le corrélat le plus naturel de l'apparaître : l'apparaître veut apparaître, et pour apparaître, l'être produit un soi en qui il est (un) là. Et le soi ratifie l'écart en se rapportant à l'être comme à ce qui est différent de tout étant.

La Mêmété porte en soi la différence ontologique comme Pli. Dans le Pli, ce qui aurait pu être pensé comme une différence abstraite entre deux termes, l'être et l'étant, apparaît comme un mouvement de différenciation inscrit dans l'être lui-même. La différence n'est pas distance entre deux termes, mais différenciation d'un Même, écart au cœur du Simple qui approprie le Simple à soi-même. Ce que Heidegger résume par le mot *Austrag* : *austragen*, c'est d'abord dissoudre, résoudre, trouver la solution, comme le révèle le sens obvie du terme, mais c'est littéralement porter au dehors à partir de. Autrement dit, *Austrag* prononce la mêmété de l'acte qui fait surgir l'étant tout en s'en différenciant. L'étant

1. GA 10, p. 133 ; PR, p. 199.

pro-vient, il est porté dehors, et pourtant, cet acte de faire sortir se tient toujours en une Mêmété qui résout toute différence. *Austrag*, c'est la mêmété du différend et de la conciliation. La différence, même représentée comme différence de l'être et de l'étant, n'est pas la différence de deux, mais la différenciation d'un Même. En une Mêmété, être et étant se différencient. Cette relation de mêmété est pensée comme *Austrag*. C'est cette « appartenance mutuelle de l'Identité et de la Différence [qui est] le thème à méditer »¹, autrement dit la consistance même du déploiement de cette Mêmété dont l'*Ereignis* apparaîtra à la pensée comme le fond dernier. Heidegger entend pénétrer en son intimité le milieu de possibilité, c'est-à-dire l'élément, de tout rapport ; ce qui n'est autre chose que déterminer le champ ontologique qui permet le déploiement d'un soi. Ce qui fonde quelque chose n'est jamais du même genre d'être que ce quelque chose, c'est pourquoi la Mêmété n'est en rien une ipséité mais un élément dont il faut penser la consistance propre. La relation de mêmété, sans être une ipséité puisqu'elle fonde cette dernière, est le fond de toute ipséité, l'élément en lequel seul il nous faut chercher et comprendre le surgissement du soi en sa nécessité. Pour cela, continuons notre éclaircissement de la *Zwiefalt* propre à cette Mêmété.

Et ce qu'il convient d'expliquer pour cela, c'est le problème de la « double essence de l'être » : en effet, tout en se constituant unité du Pli, l'être est également l'un de ses membres. Le Pli est celui de l'être et cependant il est Pli de l'être et de l'étant : l'être est donc le facteur dominant tout en participant à la relation elle-même comme s'il en dépendait. Comment une telle situation est-elle possible ?

Cette question n'apparaît déconcertante qu'à une pensée limitée par son habitude de pratiquer une dialectique extérieure, c'est-à-dire une articulation de termes distincts opérée du dehors. Que l'être soit à la fois le tout et l'un des termes, loin de constituer un problème, constitue un facteur positif, car cela signifie que la relation de l'être et de l'étant au sein de la Mêmété de l'être n'a précisément rien d'une articulation extérieure, et confirme que la Mêmété est un processus de déploiement qui déploie en soi-même sa propre différence, ce qui exempte du même coup la Mêmété du risque de se voir réduire à un moment ou à un autre au statut de troisième terme dont la grisaille interviendrait du dessus pour opérer la

1. *IuD*, p. 8 : Q I et II, p. 255-256.

coalescence de l'être et de l'étant. C'est l'être qui régit l'ensemble de ce mouvement, et si nous nous étonnons que l'être nomme d'une part le Même qui se différencie, et d'autre part l'un des termes de la différenciation, c'est parce que nous n'avons pas encore pensé en vérité la vérité de l'être, et que nous ne connaissons pas encore l'élément qui constitue l'être afin de lui donner d'être le comportement qu'il est. C'est la volonté non pas de régresser vers un fondement toujours plus profond que l'être – car il n'y a rien qui puisse être tel – mais, ce qui est bien différent, la volonté de mieux penser l'être en sa donation, qui pousse Heidegger à rechercher une nouvelle dénomination de la vérité de l'être, recherche qui parvient à satisfaction avec la pensée de l'être comme *Ereignis*. L'apparition de cette pensée de l'*Ereignis* provient de l'approfondissement spéculatif de la différence ontologique. Cette différence est Pli de l'être et de l'étant, et en ce Pli l'être tient un double rôle ; mais cette essence double n'est plus un problème dès lors que l'être est vu lui-même comme ce qui pose l'étant afin de s'en différencier. Il y a simplement une *double dispensation de l'être : l'être fait sortir l'étant pour se faire ressortir comme être*.

C'est donc l'être qui régit l'ensemble de ce mouvement. La différence ontologique est le se-différencier inhérent à l'être. L'être pose l'étant et simultanément s'en écarte. Cette double dispensation est bien simultanée : *elle est la dispensation du retrait*. L'être n'« est » pas, il est non-étant, né-ant, il est le rien, l'espace pur, la vibration du vide ; mais cela, il l'est à partir de l'étant qu'il déploie ; *ainsi l'être n'est-il rien d'autre qu'écart*, c'est-à-dire différence. La Mêmeté est précisément cet acte de se-différencier inhérent à l'être, elle est la Dif-férence de l'être en son propre sein. L'être est sans cesse recul. Il donne quelque chose et se situe toujours derrière lui ; si nous allons derrière, il recule encore, et ceci à l'infini, jusqu'à ce que soit compris que l'être est ce recul néantissant même, compréhension qui seule nous fait sortir du mauvais infini d'une régression sans terme en nous plaçant face au mystère de cet espace qui nous permet précisément cette régression permanente par-delà le donné et qui possède en lui sa propre lumière ou sa propre parole par laquelle il nous touche sans nous brûler.

Ainsi, l'être est le Pli de l'être et de l'étant. Il devient par conséquent nécessaire de trouver un nouveau nom à l'être pour signifier la présence dans l'être de ce mouvement complexe qui pose l'étant pour s'en écarter et se faire apparaître comme être. Il faut trouver un

nom qui dise en lui-même ce mouvement. Conserver le mot « être » a ceci de gênant qu'en sa chair la complexité du déploiement n'est pas figurée. En entendant ce mot, la pensée est toujours exposée au danger de ne pas parvenir à faire résonner la teneur du déploiement et risque donc d'être tentée de se maintenir malgré elle à un niveau dérivé et loin de l'originaire, tendance qu'accentue en outre le passé de ce concept d'être tant galvaudé par la métaphysique de la subjectivité. Dans le mot « être », nous avons pris l'habitude de ne plus rien entendre ; comment pourrions-nous de fait nous sentir portés à écouter. Le mot « être », en même temps qu'il découvre à la pensée sa richesse originaire, se métamorphose. Pour nommer le Pli fondamental qui le constitue, Heidegger, méditant le nom *Moïpa* du poème de Parménide, choisit d'abord de parler d'*Austrag*. Avec l'*Austrag*, comme nous l'avons vu, la Mêmété de l'être et de l'étant au sein même de l'être, parvient à la pensée. *Austrag* est le premier nom choisi pour dire cette liaison de mêmété qui n'est pas réductible à une liaison d'identité ou d'égalité. Mais c'est un nom provisoire car en lui la Mêmété n'est pas encore pensée en sa plénitude puisqu'en lui ne se trouve mise en lumière que la Mêmété de l'être et de l'étant, et non pas encore celle de l'être et du soi. L'*Austrag* sert à penser la richesse de la relation entre être et étant, alors que pour penser celle de l'être et soi, il faut prononcer l'*Ereignis*. Il s'agit donc de nous diriger, comme le laisse sous-entendre l'avant-propos de *Identité et Différence*, vers le fond du lien de cette Mêmété (à présent dégagée) avec l'ipséité, c'est-à-dire vers l'*Ereignis* en tant que fond même de la *Selbigkeit* comme *Austrag*. Nous posons donc la question : comment penser la mêmété du soi et de l'être selon la même démarche que celle qui nous a servi à dégager la mêmété de l'être et de l'étant ?

La structure du soi est la différence ontologique elle-même. Ainsi, le soi lui-même porte le Pli, en lui le Pli vient comme tel au paraître. Le soi est la maison de l'être, il est le là où l'être est. Dans le soi, l'être vient à la lumière. Il peut y apparaître de plusieurs façons, inauthentiquement ou authentiquement, voilé en son voilement, ou en son voilement même, comme néant négatif ou comme positivité de donation. Authentiquement, l'être dans le soi se manifeste en son retrait. Le soi est le *Da-Sein*. Si la différence ontologique est pensée dans la mêmété du Pli, comme *Austrag*, comment penser la différence entre l'être et le soi, qui se déploie au cœur du même être, c'est-à-dire d'un être qui reste le même dans

cette différence même ? En remarquant que, si l'être est Différence et le soi est différence ou porteur de la Différence, la différence entre l'être et le soi équivaut à la différence entre la différence ontologique et... la différence ontologique. Autrement dit, *il n'y a pas de différence entre la structure du soi et l'être*. Le pli se trouve reconduit du soi à l'être et de l'être au soi ; le soi est donc prolongement du Pli. Mais il demeure quand même une différence entre le soi et l'être, puisque le soi est bel et bien jeté dans l'être – le soi possède une fonction d'écho, dans l'être, de l'être à lui-même, il est champ libre pour une apparition, support de l'apparaître à l'état pur, mais il subit cette structure qu'il n'a pas choisie – et que l'être n'est pas un soi. Étant, le soi est jeté. Le soi est produit par l'être, il ne saurait lui être assimilé, il ne possède pas la prépotence, il la subit ; il est finitude radicale. *Il y a donc prolongement de la même structure, et pourtant évidente disproportion*. Comment penser la mêmeté au sein de cette disproportion, comment une appropriation peut-elle advenir et se produire entre le soi et l'être, le soi ayant la même structure que l'être, et étant pourtant « plus petit » que lui puisque jeté dans son être et dans l'être ?

b) L'isolement ontologique et la relation de l'être-homme au sacré : le déploiement de l'Ereignis.

C'est l'analyse de l'isolement ontologique que peut éprouver le soi, et de la possibilité d'une telle solitude, qui va nous apprendre comment peut se déployer la mêmeté de deux structures « qualitativement » semblables mais « quantitativement » dissemblables. Dans cette épreuve de l'isolement ontologique vécu par le soi, il est possible de saisir cette unité de l'être et de la pensée – qui n'est pas une simple identité ni une ipséité mais cette forme nouvelle et impensée d'unité que nous nommons avec Heidegger la mêmeté – sous l'exposant prédominant de l'être. Il s'agit également d'éviter l'écueil qui consiste à croire qu'en affirmant la mêmeté du soi et de l'être, on affirme du même coup que l'être est une forme d'ipséité. Mais rien ne peut permettre une telle conséquence, car la condition de possibilité de l'ipséité, précisément parce qu'elle est sa condition de possibilité, ne peut être elle-même ipséité. Si l'on retrouve des traits de l'ipséité dans la Mêmeté, ce n'est pas parce que la Mêmeté est ipséité, mais parce que l'ipséité est fondée et structurée par la

Mêmeté. Notre but est de montrer que l'être comme *Ereignis*, ou, dit Heidegger à la fin de sa vie, comme *Eignis*, fonde dans l'isolement le comportement essentiel du soi comme tenue de rapport, l'être portant donc en soi la nécessité du déploiement d'une disproportion entre le soi et lui-même afin de se réaliser en sa vérité et de faire apparaître son retrait.

La particularité de la relation de mêmeté se caractérise par deux aspects essentiels : d'une part, elle n'est pas une pure égalité de type $A = A$, une simple identité immédiate de deux termes interchangeables ; mais, d'autre part, son unité se fait sous l'exposant d'un unique élément, excluant toute unification extérieure : on a donc une réalité complexe de deux termes distincts, et pourtant tous deux indéfectiblement unis, l'un se prolongeant dans l'autre qui est de même nature que lui – ainsi le soi en qui se prolonge l'être est, comme nous l'avons vu, un peu d'être à l'état pur. La dénomination « mêmeté » se trouve ainsi qualifier une relation inédite, celle d'un Même qui se différencie en soi-même sans sortir de soi ; c'est pour Heidegger la manière authentique de penser la permanente pulsation de la donation.

Nous savons que le soi porte en lui le Pli ; or le soi provient lui-même du Pli, puisque jeté en son être ; par conséquent, c'est le Pli lui-même qui dans le soi se fait apparaître. Le Pli porte en son essence un acte de finitisation, puisqu'il fait émerger au milieu du vide l'étant, qui révèle le vide ; il fait également émerger un *Dasein* pour qui le Pli vient en présence. Le Pli se finitise donc lui-même en lui-même, il s'enveloppe en ce qu'il donne. Le propre de l'être se différenciant est de poser un étant et de se manifester par l'écart vis-à-vis de cet étant. Le Pli se loge dans ce qu'il dévoile : il constitue l'être comme trace. Or, dans l'étant qui comprend, dans le *Dasein*, le Pli se finitise également, il se fait apparaître *comme tel* dans un étant ; mais si n'importe quel étant révèle la $\lambda\eta\theta\eta$ qui l'entoure et le pénètre, dans l'homme c'est le Pli lui-même de l'être et de l'étant qui vient à manifestation. Nous avons vu que le soi prolonge la différence ; il *est* la différence ontologique, en lui la Mêmeté *est* ; mais il y a également cette disproportion entre l'Immense qui se loge au cœur de ce qu'il fait éclore, et l'étant que demeure le *Dasein* malgré sa primauté ontologique. Dans le soi on a donc non seulement cette finitisation qui est à l'œuvre dans chaque étant, mais également cette proximité à l'Immense en tant que tel qui fait de l'homme le lieu d'une finitude consciente de soi dans

l'intimité avec l'abîme. Dans le soi, la différence ontologique est présente comme dans chaque étant – puisque tout étant porte en soi la présence de ce qui le rend présent et se tient dans la béance qui le fait éclore puis le reprend –, mais elle est en outre présente comme telle au cœur d'un étant qui la recueille en sa consistance propre. Le soi est cet étant ambigu qui reste un étant mais qui comprend l'être, qui ne se contente pas d'être dans la différence mais qui également peut s'y rapporter. Le soi est ouvert, il accueille, il lui est donné de pâtre. L'âme est cet espace laissé vide pour une apparition de l'étant comme tel. Quel doit être l'être pour pouvoir produire un tel espace vide et ainsi faire éclore en soi-même un soi, c'est-à-dire un écho de soi apparaissant dans le soi comme n'étant pas un soi mais un abîme face auquel toute ipsité s'effraie ?

Nous avons vu que l'être et l'étant appartiennent au Même, à la Mêmété en tant qu'*Austrag* ; pour penser l'être et le soi au sein d'un Même, il faut tenter de penser l'unité du processus qui en l'être pousse l'être à produire et à faire émerger cet écho ou ce miroir de soi-même qui le fait apparaître comme mystère et retraits. Ce miroir n'a rien de commun avec la relation spéculaire du Sujet absolu de la philosophie hégélienne, car il n'y a pas ici de choc entre l'être et son autre. L'être ne rencontre pas d'autre, il n'y a rien en dehors de lui, il est le Simple vers lequel toute chose conduit et dont chaque chose porte en elle-même le renoncement. C'est au sein de l'être que ce miroir se tient, et non en dehors de lui afin que l'être s'y puisse se contempler de l'extérieur. C'est donc l'être lui-même qui porte paradoxalement en lui-même ce miroir ; le procès de production de ce miroir, de cet écho qu'est le soi, c'est l'être même. L'être est le procès même de sa propre apparition.

Par conséquent, l'être comme *Austrag* ou Mêmété extériorisante, c'est-à-dire l'être qui est lui-même le pli de l'être et de l'étant, révèle en prolongeant en un soi ce pli être/étant comme tel, qu'il est lui-même ce prolongement de soi en soi-même, cet apparaître qui veut faire apparaître, par l'intermédiaire d'une pensée, la totalité même du procès de son apparaître. L'être veut faire apparaître sa vérité, et veut se faire apparaître comme voulant faire apparaître sa vérité, bref, il veut être pensé jusqu'au bout ; il désire que la parole humaine parvienne à la nomination de ce qu'il est en propre, afin que la donation et son inhérent désir de partage soient manifestés – ce qui ne peut avoir lieu que dans la parole, qui est le site de l'apparaître et donc celui de l'apparaître de l'apparaître et de son

sens appropriant. « Accordant ainsi la manifestation pure en tant qu'acte de proprier à soi, l'*Ereignis* est la mise en chemin [*die Be-wägung*] de la Dite vers la parole »¹. En son être même, l'être porte le désir de faire montre de son mystère donateur et pour cela de l'amener à résonance dans la parole de l'homme : « La mise en chemin mène la parole (la parole en son déploiement) en tant que Parole (la *Sage*, la Dite) à la parole (au retentissement du mot) »². De la Parole (de l'être) à la parole (de l'homme) qui dit la Parole, l'être veut dire la différence de son propre abîme qu'il diffuse au sein de sa propre Mêmété et par l'intermédiaire du déploiement de ce qu'il donne de pouvoir à une ipséité. L'accomplissement advient quand la parole dit ce qu'elle a le pouvoir de faire résonner en propre, c'est-à-dire quand elle devient un dict originaire (dans le poème) ou qu'elle parvient à la parole originaire qui se dit dans la pensée.

La différence ontologique se prolonge en un soi et veut apparaître comme telle, c'est cela qui explique d'abord qu'un soi émerge. Un soi surgit au sein de l'être afin que la différence ontologique apparaisse elle-même et, pensée en sa vérité par une méditation pensive et poématique, apparaisse en la vérité de son Pli, comme *Austrag* ou *Moῖρα* ou dispensation de l'être en soi-même³. Mais le soi souffre cette relation, il pâtit de l'être lui-même : l'être se fait apparaître en produisant un soi qui éprouve son retrait dans l'angoisse ; l'angoisse est le corrélat du retrait. L'angoisse peut être transfigurée par l'habitation ekstatique dans cette vérité non ontique, séjour qui permet au soi de renouer avec son sol natal et d'apprécier le retrait comme contrepartie de la bénédiction d'une bonté donatrice. Il n'en reste pas moins que la dispensation de la différence et sa manifestation à la conscience ont lieu sous la forme d'une épreuve : dignitaire de la donation, le soi atteignant sa propre essence subit l'épreuve de l'Immense et de la solitude qui en est la contrepartie. S'élevant au sommet de sa structure, le soi rencontre l'Immense et éprouve un isolement ontologique radical : « Solitude et ténèbres au grand midi de l'homme... », constate Saint-John Perse⁴. L'homme atteint la proximité de l'être dans la conscience et l'épreuve d'une immense

1. GA 12, p. 249 ; AP, p. 249.

2. *Ibid.*, p. 250 ; AP, p. 249.

3. Cf. GA 7, p. 259-260 ; EC, p. 309.

4. SAINT-JOHN PERSE, *Strophe*, V, in *Amers* ; *Œuvres complètes*, p. 346.

disproportion, celle-ci étant aussi immense que l'Immense auquel il s'ouvre. La pensée qui parvient cependant à la conscience de l'impossibilité qu'une telle Immensité puisse s'ouvrir au cœur de l'homme si elle n'est pas également Immensité de prévenance, sans quoi elle l'écraserait, elle l'aurait toujours déjà avalé, il ne serait même pas venu au jour, la pensée qui sait retourner l'angoisse en étonnement devant le caractère inouï d'une situation où il peut être donné à l'équivalent d'un ciron, dirait Pascal, de se tourner vers l'abîme, cette pensée appréhende la solitude radicale de l'homme face au gouffre comme l'envers d'un mystère de prévenance dont le déploiement demande à être éclairci et qui peut devenir source de paix après la mise en évidence de l'abîme comme *Segen*. « Solitude et ténèbres au grand midi de l'homme... Mais, ajoute immédiatement le poète, source aussi secrète pour l'amante ». L'essence de l'homme oscille entre l'angoisse et la paix, mais l'expérience de la solitude doit être ici soulignée afin de pénétrer plus avant dans la structure du déploiement qui rend possible une telle disproportion.

Quel doit être l'être pour être ce procès d'apparition de soi, pour déployer en son cœur et comme sa vérité même ces deux parties qui s'emboîtent et se compénètrent dans la plus grande des disproportions : l'être et le soi ? La vérité de l'être comme Pli se retrouve dans l'être et dans le soi ; le Pli se transporte d'un bord à l'autre et ne varie en rien sa structure essentielle ; seul le pôle porteur change d'aspect ; le Pli est donc porté tel quel d'un terme à son autre au sein de la Mêmété. L'*Austrag* est soi-même *ausgetragen*, soi-même transporté, et s'apparaît à soi-même dans ce transport de son être. Par ce transport que l'*Austrag* porte en soi afin de se faire apparaître, l'*Austrag* ajoute un élément à sa structure essentielle : non plus seulement un pli, mais un pli qui est lui-même transporté tel quel en un soi. Ce transport n'est rien d'autre que le prolongement de l'*Austrag* : étant le transport, il accomplit son essence en se transportant jusqu'au bout, et en transportant son propre transport. En lui, le Pli apparaît comme tel, il s'atteint et parvient en son propre, il est *er-eignet*, ap-proprié à soi-même. Ce procès qui permet cette advenue à soi en propre ne saurait aucunement être extérieur au Pli lui-même, puisque c'est bien le Pli qui possède ce comportement essentiel, et doit donc être intégré à la structure même de l'*Austrag* : ce dernier contient en soi la possibilité de se faire apparaître soi-même comme tel et en son propre, il est même du propre de l'*Austrag* de se faire apparaître en un soi, puisque le propre de

l'*Austrag* est bien de manifester, de porter dehors et dans l'ouvert, y compris soi-même comme acte de porter à l'ouvert, soi-même comme *Austrag*. Par conséquent l'*Austrag*, qui se reconduit soi-même dans et comme une ipséité afin d'apparaître en tant que telle et en son propre, possède comme structure essentielle une *appropriation de soi à soi-même comme non-soi dans un soi* : en posant le soi, l'*Austrag* se fait apparaître comme étant ce qui dépasse le soi dans le soi lui-même, comme ce qui ne saurait se réduire à un soi, bref, comme l'essence même du soi qui pose un soi afin, dans la temporalité d'un *Dasein* spatialisant et pro-jetant, de se faire apparaître dans le pli de sa différence. La Mêmété génère un soi pour faire émerger à soi l'être en son retrait, et ce procès en sa totalité, c'est la Mêmété elle-même. Le soi n'est rien d'extérieur à la Mêmété, il se tient dans la pulsation de cette Mêmété qui, par lui, fait apparaître l'être en son retrait. Et la manière précise dont la Mêmété co-approprie l'être et le soi grâce au soi, c'est l'*isolement*.

Dans l'isolement, en effet, le soi éprouve son propre être-jeté ; jeté en son être, il est jeté dans l'être en général, il n'a choisi ni son être ni d'être, il pâtit de l'Immensité qui l'englobe et qui est par elle-même rétive à toute mesure qu'on lui voudrait assigner. Cette Immensité ne peut être maîtrisée par la connaissance, mais le soi ne peut pas ne pas la penser. Dans l'isolement, l'être naît pour un regard, l'être se manifeste lui-même en sa vérité, comme ἀλήθεια ou surgissement provenant de nulle part. Dans l'épreuve de l'isolement, le soi atteint son être-propre et sa propre singularité : ouvert à l'être, il retombe sur sa propre facticité. L'isolement est le lieu de la révélation de la co-appartenance de l'être et du soi, puisqu'en lui l'être fait irruption dans un étant et envoie au même moment cet étant à soi-même, à son être-jeté, à sa dette envers l'être qui le porte, le pénètre et qui échappe cependant à toute prise. L'isolement ontologique ne dépend pas de la « taille » de l'étant concerné : n'importe quel étant à qui la compréhension d'être serait accordée, aussi grand soit-il, se verra soi-même jeté dans l'être qui nécessairement le précède et qu'il n'a pas choisi ; et tout est « petit » comparé à l'Immensité. Le corrélat immédiat de la précompréhension ontologique est l'isolement : quel que soit l'étant à qui la compréhension d'être serait donnée, toute compréhension d'être en tant que telle et en tant que confrontée à ce à quoi on ne peut donner aucune mesure qui permette de le réduire à un objet, ressent cet isolement. Cette *Grundstimmung* naît de la pensée d'être toujours

devancée par un fond-sans-fond insaisissable, donnant l'être de façon incompréhensible, provoquant le plus grand trouble devant ce qui paraît au premier chef ne rien dire que la mort : « J'avais devant les yeux les ténèbres. L'abîme / Qui n'a pas de rivage et qui n'a pas de cime / Était là, morne, immense ; et rien n'y remuait. / Je me sentais perdu dans l'infini muet »¹. L'isolement est l'épreuve de l'être : en cette solitude radicale, il n'y a plus que l'être en son mystère et le soi en son essence, celui-ci appréhendant celui-là d'abord dans l'angoisse, puis séjournant en ce gouffre, commence à y discerner les lumières propres de la nuit². Ainsi Hugo, dans le même poème, ayant prolongé sa confrontation à l'Immense, finit par entrevoir au fond de son angoisse, comme il est donné à chacun, la possibilité d'une issue ou d'une lumière, quelque forme que cette dernière revête : « Un fantôme blanc se dressa devant moi / Pendant que je jetais sur l'ombre un œil d'alarme, / Et ce fantôme avait la forme d'une larme ; / C'était un front de vierge avec des mains d'enfant ; / Il ressemblait au lys que la blancheur défend ; / Ses mains en se joignant faisaient de la lumière ». Ses mains qui se joignent et produisent lumière sont une étonnante intuition de ce que Heidegger nous donne à penser dans le *χρῆών*, dans cette remise en main propre inhérente à la *Mêmeté*, dans cette remise de la *Selbigkeit* entre les mains de la *Selbstheit*.

Toute compréhension d'être, en tant qu'exposition à ce à quoi on ne peut assigner une mesure, est un soi, puisque par elle l'étant qui se tient en elle peut se voir lui-même et retomber sur sa propre finitude. Tout étant porte cette angoisse de l'isolement si une compréhension d'être lui est échue, si l'être accomplit en lui une percée et se manifeste ainsi à lui et en lui en tant que tel. Le soi est le corrélat immédiat de la compréhension d'être, c'est-à-dire de la manifestation de l'être comme tel dans l'être même. Si l'être se manifeste en son *als* au cœur d'un étant, il élève cet étant de l'*idem* à l'*ipse*. Faisant naître le retrait pour un regard, engendrant l'écart, il produit l'écart de soi à soi du soi qui dit moi = moi. L'écart de l'être

1. HUGO, *Le pont, Au bord de l'infini* I, in *Les Contemplations ; Œuvres poétiques*, p. 721.

2. GA 4, p. 136 ; AH, p. 174 : « Jamais le temps de cette nuit ne s'enfonce tout simplement dans les ténèbres qui ne laissent rien transparaître. Cette nuit a sa propre clarté : certes, elle est grave, elle ne connaît pas la gaieté des jeux paisibles, et pourtant elle repose calmement dans l'attente ».

par rapport à l'étant n'est visible que pour un soi qui ressent cet écart, qui sans cesse le pense, même sans le prendre en garde. L'être du soi est d'être révélateur, dévoilant, le soi a pour être de faire apparaître ; il est le λόγος ἀποφαντικός. Le soi est délotique, et porte par là en soi-même la structure de la manifestation. Manifester : c'est cela qui le fonde, et c'est en même temps cela qui le manifeste à lui-même. L'être à la fois fonde le soi et révèle le soi à lui-même. Pour être, l'être a besoin de l'étant ; pour être en son voilement, il a besoin d'un étant en qui ce voilement *sera* et en qui l'être pourra apparaître comme tel : le *Dasein*. L'être ne pouvant se montrer comme ce qu'il est, c'est-à-dire comme retrait/donation, qu'en s'écartant, il crée l'écart de soi à soi du soi, et le soi qui retombe sur soi (cette retombée étant le soi lui-même) souffre dans l'isolement ontologique de sa propre présence inexplicable au milieu des présences inexplicables. *L'isolement est le phénomène par lequel l'être pénètre comme tel dans l'étant* : en naissant comme tel au cœur de l'étant, il apparaît en faisant naître un regard, celui d'une pensée, et manifeste le vide de sa non-onticité. Le vide laisse voir, il fait donc apparaître l'étant comme tel, et le soi à lui-même : le soi s'apparaît comme étant au milieu des étants, mais ce n'est pas en cette individuation ontique, nous le savons, que consiste son isolement ontologique ; ce dernier, seul authentique, est le corrélat de l'intimité avec l'Immense.

Le « est » que l'être donne à l'étant confère à cet étant son poids de présence. L'être domine toute dispensation d'étant, se donne à la structure de toute pensée, « et pourtant, nous ne « sentons » pas la force contraignante de l'être, mais tout au plus des heurts et des pressions provenant de l'étant. Si dominant qu'il puisse être, l'être est pourtant tel qu'il semble bien plutôt ne pas « être » « là », il semble donc pourtant bien être comme le néant »¹. En se donnant comme l'espace de libération du jaillissement de l'étant², l'être fait apparaître la pesanteur de cet étant. L'être est perdominant, mais c'est à l'étant qu'il confère un poids, tandis que lui-même, comme être, s'efface au profit de ce à quoi il fait place ; « il fait que de l'étant vient à notre rencontre et nous entraîne, nous dépasse et nous

1. GA 51, p. 67 ; CF, p. 92.

2. Cf. *ibid.* ; CF, p. 91 : « C'est l'être qui donne licence à chaque étant d'être un étant ».

laisse abattus, nous accable et nous élève »¹. Le soi, confronté au vide de ce qui n'est rien d'étant, ne se saisit pas seulement comme partie individuelle distincte des autres parties individuelles de l'étant, mais, sans sentir la moindre proximité à l'endroit des choses et sans que celles-ci rentrent en ligne de compte, il ressent l'isolement face au Seul Essentiel. Retombant sur soi tout en s'élevant vers le non-étant, il se sent « chargé de l'insupportable poids de lui-même », comme dit Joubert² ; mais cette pesanteur n'est pas la sienne, c'est celle du vide lui-même, et lorsque le soi se ressent pesant, il ne fait par là qu'affirmer de manière impensée la présence du poids de pure présence auquel il est confronté et dont il est tissé. Ce n'est pas le soi qui est lourd, mais l'injonction de l'être au fond de sa propre ipséité ; et cette injonction de l'être qui s'adresse au soi s'adresse à lui à même l'étant : « Lorsque – et cela arrive constamment, tant que nous existons – nous avons l'étant en face de nous, autour de nous, en nous et au-dessus de nous, et que nous nous en apercevons, alors nous envahit quelque chose qui s'impose, de manière importune, par-delà tout étant. Qu'est-ce donc finalement que cette importunité reposant en soi-même, sinon ce qui fait que nous abordions ainsi l'étant (τὸ ὄν) par la parole et disions : il est, et que par là nous voulions dire précisément ce que nous nommons l'être (τὸ εἶναι). L'intégralité du tout-ensemble (l'étant) est le resserrement originaire propre à son importunité »³. Cette importune pesanteur, qui fait ressortir le tout-ensemble de l'étant en faisant apparaître dans le même temps sa précarité et son poids (de précarité), est celle du « vide » propre au non-étant, pesanteur qui nous apprend du même coup que le vide est consistant et qu'il y a en lui quelque élément essentiel à prendre en garde.

L'être n'apparaît que si un étant a rapport à lui, « mais toute tenue d'un rapport n'est possible que dans la retenue, dans la contenance ; et il n'y a de tenue que là où un étant a le caractère d'un « soi », le caractère d'une personne »⁴. Dans le soi et cette retenue fondamentale que constitue son isolement ontologique, l'être opère sa propre manifestation.

C'est donc dans l'isolement que la Mêmété transproprie et

1. *Ibid.* ; CF, p. 91.

2. JOUBERT, *Carnets*, t. II, p. 120.

3. GA 33, p. 22.

4. GA 29-30, p. 398 ; CFM, p. 398.

emboîte, tout en les tenant écartés, l'être et le soi. Le soi ek-siste, ou ce qui est la même chose, in-siste dans la vérité ekstatique, puisque le soi n'est être-à (soi) que par l'être. Le soi est hors de soi, il est soi dans l'être, là-bas, et non ici ; et comme l'être est lui-même le *transcendens* à l'état pur, tout cela a bien lieu dans la Mêmété du Simple, ce dernier étant en soi le pur être-transcendant. Le soi se tient dans le Même et c'est le Même qui, en demeurant le Même, se déploie en un soi. Le Même est le *transcendens*, il est un élément où tout recul est recommencé : si on atteint une partie, il est toujours possible de remonter au-delà d'elle ; le Même est cet espace où sans cesse tout tombe, ce « creux toujours futur », selon les mots de Valéry.

Le soi est l'espace même de sa compréhension, une spatialité possibilisée par l'espace du *transcendens* à l'état pur : le soi est précisément « un peu d'être à l'état pur », il est toujours auprès de la Parole qui lui parle, toujours à l'endroit où cette Parole est proférée, à la proximité de tous les lieux où résonne la plénitude secrète du silence, et à la proximité de l'ubiquité même de ce silence.

Un exemple, qui n'est pas d'ordre exclusivement « philosophique », illustre avec une grande netteté cette structure essentielle de l'ipsité : il s'agit du célèbre tableau de Caspar David Friedrich, *Le voyageur au-dessus de la mer de nuages*, dans lequel l'aménagement spatial et l'agencement pictural ont des conséquences structurelles qui révèlent parfaitement l'essence du soi telle que nous l'avons mise en évidence. Un homme y est présenté de dos face à l'immensité dont le mystère est figuré par la présence des nuages, donc face au mystère d'être et aux « merveilleuses constructions de l'impalpable »¹. En cette posture, il se trouve lui-même englobé dans l'Un-tout. Mais ce serait demeurer en surface que de ne pas méditer la profondeur de sens de cette fameuse présentation de dos. Si Friedrich présente l'individu dans cette position où aucun visage ni aucune particularité individuelle n'apparaissent, c'est précisément afin de lui conférer une portée universelle, afin que l'absence de la particularité d'un visage favorise l'épanouissement de cet universel et que ne soit pas permis au spectateur de ne pas se sentir concerné par l'expérience ici dépeinte : cet homme sans qualités ostensibles, ce pourrait être lui-même, spectateur. Ainsi le tableau représente-t-il non pas Untel, mais tout homme, la mise

1. BAUDELAIRE, *La soupe et les nuages*, in *Le Spleen de Paris*, XLIV : *Œuvres complètes I*, p. 350.

entre parenthèses du visage stimulant l'aisance de l'identification. Tout un chacun peut se reconnaître dans cet homme qui se tient seul face à l'infini. Par cette présentation de dos, le peintre sollicite la participation du spectateur ; il y a captation effective de l'attention : le spectateur fait lui aussi partie du tableau, il appartient au mouvement de cette image ; cet homme qui lui tourne le dos, c'est lui.

Ainsi : que voit exactement le spectateur ? Un homme de dos face à l'immensité. Où se trouve ce même spectateur ? Précisément derrière cet homme. Le spectateur est donc à la fois dans le tableau, identifié à l'homme, et derrière lui, plongé dans l'espace. Car derrière cet homme, c'est également l'infinité du paysage qui est déjà là, puisque ce que ce randonneur a devant lui, il est bien évident qu'il l'a aussi derrière lui. Le spectateur est ainsi lui-même rattrapé par l'espace que l'homme du tableau a sous les yeux. Par conséquent, le spectateur est *à la fois* cet homme de dos auquel il s'identifie *et* le paysage spacieux qui lui permet d'être ainsi derrière l'homme et lui donne la marge nécessaire afin de se rapporter à lui. Dans ce tableau, c'est bien la structure du soi qui se manifeste : le spectateur est pris dans le paysage – il appartient à ce paysage qui encercle l'homme du tableau, il se tient dans l'espace pur qui englobe l'homme retourné et dans la zone duquel lui-même spectateur prend place, comme si le paysage infini sortait du tableau et se prolongeait partout autour afin de reprendre en lui toute chose ou tout ce qui est dans la pièce où le tableau est exposé – et il est également cet homme retourné ; *se trouvant à la fois derrière l'homme retourné et en lui, le spectateur appartient à l'espace qui les cerne finalement tous les deux. Le spectateur du tableau est en même temps l'homme représenté et l'homme qui, comme spectateur, voit l'homme représenté : de même le soi est en in-stance dans la spatialité pure, situation qui lui donne de pouvoir faire retour sur sa ponctualité ontique – précisément l'homme représenté dans le tableau.*

L'immensité passe devant et derrière le Voyageur, et derrière cet homme, il y a aussi le spectateur qui appartient de fait à la zone de l'immensité. Face à l'immensité et face à soi-même immergé dans cette immensité, le spectateur est mis en situation d'éprouver ainsi l'expérience de l'isolement ontologique, isolement que nous avons défini comme la *Grundstimmung* en laquelle l'homme éprouve sa solitude *dans le moment même* où il découvre son intimité à l'être.

La vérité du soi est la totalité d'éléments que nous présente ce tableau : *à la fois tourné vers l'infini, tourné vers soi, et en dernière instance tourné vers soi comme étant soi-même tourné vers l'infini et intimement mêlé à l'impalpable*. De même le soi, tel que Heidegger le fait apparaître, est imprégné de cet abîme qui lui donne sa structure, qui lui donne d'être à la fois là-bas, auprès de l'Immense, et ici, dans ce petit district où par son expérience de l'immensité il peut se constater situé tout en s'étonnant (comme le Voyageur), dans l'effroi ou dans la confiance, de voir exister en sa propre et restreinte personne une telle proximité à l'immense. Le soi est d'abord plongé dans l'élément de l'être afin de pouvoir ensuite revenir vers un ici grâce à cette précompréhension de la spatialité pure, saisir dans l'expérience de l'isolement ontologique cet ici comme la percée de l'être au cœur de l'étant, et se mettre en état de penser comment la Mêmété de l'être peut faire naître en elle-même une telle disproportion.

Quand on regarde un tel tableau, c'est l'essence même du soi qui nous est accordé d'avoir devant les yeux ; cet homme retourné fait appel au spectateur (devenant de ce fait et en quelque sorte « spect-acteur ») ; ce dernier ne peut le voir que parce que cet homme est plongé en cet espace qui lui donne d'apparaître et – par son immensité qui ne saurait en toute rigueur se réduire au cadre de ce tableau qui s'en veut le simple signe – rattrape le spectateur, lui révélant sa propre proximité à l'espace impalpable ; le spectateur ne peut donc voir cet homme face à l'immense que parce que lui-même spectateur possède une compréhension de cet espace et est ainsi tout autant l'espace que l'homme du tableau. Il devient ainsi conscient de son essence : il est rapport à soi comme rapport à l'impalpable et « nuageux » acte d'être ; et cette conscience ou cette rencontre ontologique a lieu dans la solitude que figure suffisamment le contenu de l'œuvre. L'homme représenté de dos appelle donc le soi à la conscience de sa propre structure spatiale et de l'isolement primordial qui lui est lié : il n'y a plus que l'homme et l'être, ajointés dans cette à la fois exigeante et sereine solitude que présente ce tableau. Ce *Wanderer* face au mystère de l'être révèle en dernier lieu, à celui qui fait face à son échine, le mystère propre au soi qui acquiert précisément sa consistance d'énigme par la présence de l'être en lui. Le soi saisit la présence en lui de la compréhension de l'Immense et le fait qu'il n'est lui-même tout entier que rapport à cet Immense : il ne regarde pas le spectateur, il ne regarde aucun étant,

il se situe métaphoriquement au sommet d'une montagne, c'est-à-dire par-delà l'étant en totalité et face à l'être. Dans cet isolement se manifeste la présence de l'être : *l'isolement est présence à l'être*.

L'isolement est la *Stimmung* où s'atteignent au sein de l'être comme *Ereignis* (« co-proprieté advenante » traduit-on habituellement) l'être et le soi. Devant l'opacité de l'être, corrélat de la non-onticité de la donation, un être dont il ne peut rien saisir, c'est-à-dire dont il ne peut s'emparer comme d'un simple objet, dont il ne peut penser que le « néant musicien » qui l'appelle du plus profond de chaque étant en tant qu'étant, le soi fait apparaître l'être *comme tel* et cette manifestation est l'exacte contemporaine de celle de la structure du soi comme tenue-de-rapport. Rapport à l'être, le soi est contenance en soi. Il reste l'étant qu'il est afin de faire apparaître, par l'épreuve de la finitude, l'être en son retrait essentiel. Le soi tient les deux bouts de la chaîne : regardant vers l'être (expansion, envol), il se tourne vers l'étant (contraction, retombée) : il est bien l'incarnation du Pli de l'être et de l'étant. Et comme ce Pli précisément s'incarne, comme il entre comme tel en présence, il s'avère *Ereignis*, avènement de soi qui requiert la finitude d'un soi pour advenir comme l'abîme qu'il est, avènement de soi qui est en même temps co-proprieté de l'être et de l'ipséité¹. « La pensée fait corps avec l'être »². L'*Ereignis* est l'avènement d'une co-proprieté (ou d'un face-à-face) de l'immensité liée au retrait et de la finitude du soi ressentie comme isolement. Avec l'*Ereignis* apparaît la co-appartenance de l'être et du soi en même temps que leur disproportion dans la *Stimmung* de l'isolement ontologique ; la pensée de l'*Ereignis* est liée au *voeïv*, elle n'apparaît autrement dit qu'à partir du moment où le soi assume son esseulement primordial et accepte de souffrir, parce qu'elle se tourne vers lui, l'inégalité qui le sépare de l'être³.

En et avec le soi, l'être produit le témoin du retrait de sa propre manifestation dans l'étant. L'inhérence du retrait explique l'isolement. Dans l'isolement, l'être apparaît comme le continuuel inapparaissant. Tout en se retirant, c'est-à-dire tout en se manifestant comme abîme donateur ou mystérieuse éclosion et *pour se*

1. GA 7, p. 247 ; EC, p. 293 : « le Pli, à cause duquel les mortels trouvent le chemin de la pensée, réclame lui-même et en lui-même une telle pensée pour lui ».

2. *Ibid.*, p. 249 ; EC, p. 296.

3. Cf. GA 4, p. 104 ; AH, p. 133.

manifester, l'être donne le soi et accorde le soi à soi-même afin de faire apparaître dans la solitude ontologique l'impalpabilité de la donation nue. Si l'être semble refuser, c'est en réalité pour offrir, pour s'offrir, pour se faire apparaître lui-même en vue d'une prise en garde de la pensée qu'il fait éclore comme sa propre présence, comme tissée de son propre fond-sans-fond, c'est-à-dire comme liberté participant elle-même de ce *Seinlassen* qui n'est rien d'étant. La nuit nous appelle, et tout appel s'adresse à quelqu'un. Pour le silence prépotent, parler c'est produire la solitude d'un soi, autrement dit quelqu'un qui soit capable de recueillir le mystère d'abord inquiétant d'une telle Parole et qui soit capable, en un second temps, de comprendre que si une telle prépotence ne l'écrase pas et lui permet précisément d'être, c'est qu'elle est fondamentalement prévenance : même si les termes de cette prévenance sont mystérieux et destinés à le demeurer, le soi en sait alors suffisamment pour sauvegarder cette Parole qu'il cesse de regarder naïvement comme s'il s'agissait d'un aveugle gouffre. Le néant est sonore : il n'est donc pas rien et il nous parle.

Si nous pouvons voir le noir de la nuit, c'est que nous nous situons déjà dans une lumière. Mais toute lumière vient de la nuit qui la précède. Cette relation à l'obscur nous vient donc de l'obscur lui-même qui possède ainsi sa lumière propre.

Le mystère possède sa propre lumière. Cette lumière nous est voilée en l'intégralité de son éclat ; elle serait sinon trop grande pour nous (comme Heidegger l'a montré pour qui la nuit est, rappelons-le, ce « mot d'amour contenu »¹), et sa bonté n'apparaîtrait pas qui s'associe toujours une finitude pour la reconnaître : le soi est voué à pénétrer dans l'étonnement qu'une prépotence aussi grande que celle de l'être puisse lui permettre d'être, et de cet étonnement à s'élever à la pensée de la guise protectrice inhérente au retrait. Le noir de la nuit est un noir de lumière, la nuit est nuit de lumière et non nuit de ténèbres. Il y a une lumière propre à l'obscurité, une lumière gardée en elle, sans cela nous ne pourrions la regarder. *La lumière pure ne donne que si elle se garde ; c'est la raison pour laquelle la lumière pure n'est autre que la nuit.* « Le jeu de la lumière qui appelle, déploie et aide à la croissance ne devient pas lui-même visible »². Et pourtant cette invisibilité est elle-même

1. *Passage du soir sur Reichenau.*

2. GA 7, p. 256 ; EC, p. 304.

visible comme telle, et la pensée méditante est invitée à prendre en garde l'occultation qui s'occulte elle-même. Le jeu de la lumière brille dans l'inapparent, il brille comme l'inapparent, comme nuit, visible invisibilité, c'est-à-dire comme le mystère de l'être. Cette pensée heideggerienne trouve un écho chez Hugo, en ces deux vers dont la subtilité n'a pas encore été méditée : « Quelle est cette lumière enfin ? Sais-tu son nom ? / Dirent les autres dieux. Agni répondit : Non »¹. Hugo joue sur l'ambiguïté de la réponse d'Agni, c'est-à-dire sur la valeur du mot « Non ». Car ce mot, contrairement aux apparences, n'est pas une réponse négative, mais une véritable réponse : le nom de la lumière est bien « Non », comme le confirme la majuscule employée par Hugo et que la grammaire ne l'obligeait nullement à écrire – une grammaire qui l'aurait contraint, s'il avait voulu s'y soumettre, à utiliser les guillemets, ce qu'il ne fait pas. La lumière s'appelle « Non » : elle se refuse. Lumière et nuit s'entre-pénètrent par-delà le domaine du visible et au sein d'une même donation préservante. La clarté qui nous parvient est accompagnée d'une couche d'obscurité protectrice, la nuit qui préserve notre regard tout en l'ouvrant. Lors d'une éclaircie, au sens météorologique, la lumière est bien visible, mais celle-ci est amoindrie en son éclat par les nuages qu'elle doit traverser et pourtant souvent éblouissante déjà : la nuit, c'est-à-dire l'être en son mystère, est ce en quoi l'éclat de la donation se loge pour ouvrir un regard, et la clarté que nous voyons, la contrée du visible à laquelle nous accédons, est toujours déjà tamisée. La nuit est pleine d'une promesse de clarté : « La nuit qui précède le jour est la profusion du jour, qu'elle recèle sans qu'il se soit toutefois encore décidé en elle. La nuit est la mère du jour. [...] Parce que la nuit, dans l'épaisseur nocturne où elle abrite et cache ainsi le jour, n'est pas rien, elle possède aussi sa vaste lumière et la paix qui convient à l'apprêt silencieux d'une venue »². Le refus est destiné à donner, il est la bénédiction de ce qui se refuse à brûler de son trop grand éclat ce qu'il fait-et-laisse-être (*seinlässt*). Cette bénédiction s'associe un soi afin de faire apparaître le retrait et d'avoir ainsi la possibilité de

1. HUGO, *Suprématie*, in *La légende des siècles*, p. 43. Agni est ici le dieu du feu, lui-même incapable d'accéder à la saisie de ce qui, possédant apparemment la même nature que lui, constitue en vérité une lumière d'une tout autre espèce pour qu'il lui soit ainsi impossible de la saisir.

2. GA 4, p. 109-110 ; AH, p. 140.

se faire apparaître un jour à une pensée dont la liberté assumera de se faire méditante, précisément comme cette bonté donatrice et protectrice de ce qu'elle donne. La lumière qui ménage ce qu'elle produit veut que ce qu'elle a ménagé acquière une conscience, autrement dit ait la possibilité de manifester ce ménagement preuve de sa bonté. La bonté veut apparaître et veut être partagée. L'obscurité est l'envers de la force de prévenance de la donation, ce qui implique que cette donation contienne en son recouvrement même la promesse d'une intensification de la diffusion de son propre. Ainsi, la pensée peut s'enfoncer dans la « profondeur toujours plus sombre où sourd une énigme »¹, car « plus sombre est cette profondeur, plus haute est la lumière qu'elle nous promet »².

L'isolement ontologique est identique à la relation fondamentale de l'ipséité à la nuit. La nuit rend possible la structure de rapport inhérente au soi. L'isolement est la structure même du soi par lequel ce dernier figure en son être la différence ontologique comme Pli. L'isolement permet de penser en un la brèche qu'est le soi comme dépositaire de la Différence. Dans le soi, la différence ontologique, c'est-à-dire plus fondamentalement le Pli, se transporte, l'*Austrag* se fait apparaître comme tel ; mais un tel *Austrag*, qui se fait apparaître et qui manifeste en sa propre structure le mouvement qui consiste à poser un soi pour faire ressortir en tant que tel l'écart de l'être, est plus qu'*Austrag* ; comme nous l'avons vu, il est *Ereignis*. Avec le dévoilement de l'*Ereignis*, la pensée parvient au déploiement de l'être en sa plus pure vérité, la pensée atteint l'être en son propre. Nous voyons par la tonalité de l'isolement ontologique que le ressort fondamental du déploiement de l'être est de se manifester : il s'accorde un soi afin de faire paraître dans l'isolement l'ampleur de son mystère ; l'être qui s'accorde un soi pour être est en soi-même *avènement d'une co-propriation* de lui-même et d'un *Dasein*, il est *Ereignis*.

L'être veut apparaître, cette volonté de manifestation produit donc pour cela une pensée : dans la pensée, à laquelle il est donné en son fond de penser l'être et de la précomprendre, l'être se manifeste. Mais l'être veut être manifesté tel qu'il est, autrement dit comme retraits inhérent à toute donation : pour donner il se retire, ou comme

1. GA 7, p. 234 ; EC, p. 278.

2. *Ibid.*

le dit le texte sur la parole d'Anaximandre, « l'être se retire tandis qu'il se déclôt dans l'étant ». L'être se manifeste comme donation en se manifestant comme retrait, puisque toute donation d'un étant est retrait de l'être ; par conséquent, l'être se manifeste comme tel en produisant un soi qui, dans cette structure ontologique d'isolement qui le constitue, se rapporte à son incommensurabilité. L'être se transmet au soi, mais l'être est retrait ; par conséquent l'envoi de l'être au soi par l'être même est d'abord ressenti par le soi comme le poids d'un vide accablant. Avec le poids du vide qui lui est envoyé, l'étant en son ensemble devient pesant, et le soi se sent étouffé par cette pesanteur : c'est l'angoisse – l'angoisse dans laquelle l'étant ne vaut plus rien, devient de plus en plus vide et paradoxalement de plus en plus lourd.

L'essence de l'être qui est manifestation est de *se* manifester. L'être fait paraître l'étant en lequel il se recouvre, afin de faire paraître son propre retrait, et afin que ce retrait apparaisse, après l'endurance de l'angoisse, comme la bonté prévenante qui retient son éclat et l'adoucit en produisant une nuit, comme une lumière auto-tamisée. Pour faire apparaître son im-mensité puis sa bonté donatrice, l'être engendre un soi, car seul un soi, c'est-à-dire un étant qui comprend l'être, qui est donc un étant quand même, en sa finitude radicale, peut par cette finitude ressentir l'être en son mystère. « L'être [du soi] consiste à endurer son *inégalité* »¹, ce qui équivaut à la phénoménalisation de l'être en tant que tel. La reconduction du Pli de l'être vers le soi, le prolongement de la différence ontologique se manifeste comme une disproportion du soi envers l'être parce que l'être est précisément et déjà disproportionné par rapport à l'étant. Dans le soi, c'est sa différence que manifeste l'être. Si l'être veut apparaître en son mystère il ne le peut qu'en manifestant sa différence ; et cela même il ne le peut que dans un étant. Cet étant a de fait un statut particulier : il est un étant certes appelé par la Parole de l'être, mais il demeure un étant, c'est-à-dire qu'il *doit* son être, il le reçoit ; dans cet étant, l'être accomplit la percée qui révèle tout étant à cet étant, lui donne son privilège ontico-ontologique ainsi que l'ouverture à l'étant dans son être, y compris à cet

1. GA 4, p. 105 ; AH, p. 134. « Être cet Inégal, tendu vers le ciel et vers la terre [entre l'être et l'étant, dans la différence ontologique, habitant ainsi le Pli], voilà ce qu'exige l'essence qui a été départie [au soi] ; la garder est son juste partage » (*ibid.*).

étant qu'il est soi-même, comme corps au milieu de l'étant mais également comme projet-jeté, ouverture, privilège ontico-ontologique, répondant de la Parole et pensée tissée d'être. Dès qu'on est jeté, on subit l'être, on est un « qui est », on est donc un étant. La primauté ontologique du soi est donc encore de l'étant puisque, même si le soi est le tout autre de n'importe quel étant et ne saurait se trouver réduit à l'*ego*, il n'en demeure pas moins la manifestation de l'être comme tel, autrement dit l'être même qui est, l'*être-étant*. Le soi est la maison de l'être, il est l'étant différent de tout étant, la région jetée en laquelle l'être se tient comme tel, ce que Heidegger nomme *Dasein*. Par l'emploi renouvelé de ce concept, Heidegger manifeste la volonté de penser le soi comme ce qui participe à la fois de l'être et de l'étant, sans être aucunement réductible à l'étant, ni identifié à la prépotence de l'être. Le soi est bien de l'être, il est « un peu d'être à l'état pur », comme nous l'avons vu ; cet « un peu » signifie qu'il est bien, en tant que pensée, de l'être, mais que cet être qu'il est, il l'est *par* l'être. Ainsi, dans la structure même du soi se révèle la dépendance à l'être et pourtant la dimension d'intimité avec lui. Cela signifie que ce n'est pas le soi qui va vers l'être pour le comprendre, mais l'être lui-même qui produit ce soi vers lequel il se tourne et qu'il appelle afin qu'il le manifeste en son être et que le soi finisse par se penser soi-même, en tant que pensée, comme cet événement de l'être par lequel l'être advient à son propre et accomplit sa vérité.

L'être veut apparaître en sa vérité, et réaliser ainsi sa vérité, qui est d'apparaître, en apparaissant *comme apparaît*. Cela, il le fait en engendrant une précompréhension d'être, c'est-à-dire un soi pour qui, en son être, il y va de cet être même. Mais l'être, quand il apparaît, apparaît dans un étant, il adoucit sa propre lumière, il se voile afin de donner sa faveur à quelque chose ; il est la différence ontologique, le Pli ; s'il apparaît en son être, c'est donc comme Pli ; dans le soi, support de sa manifestation, l'être veut apparaître comme Pli ; mais comment le soi pourrait-il penser le Pli en sa vérité si jamais il ne possédait pas lui-même d'une manière ou d'une autre la forme de ce Pli ? C'est pourquoi le soi est traversé par le Pli, il est le Pli qui se présentifie et se manifeste comme tel, il est la compréhension de soi du Pli qui n'est aucun soi, une compréhension qui n'a rien d'extérieur, mais qui n'est possible que sur la base du Pli comme structure du soi : le semblable connaît le semblable. Le soi à la fois est le Pli qui est là, et reçoit le Pli : il subit le Pli dans

l'isolement, simultanément auprès de l'être et auprès de son propre être-jeté, auprès de l'Immense et auprès de sa propre facticité.

Nous parvenons donc, grâce à cette analyse, à la pensée du soi comme support de l'apparaître de l'être comme tel. « Dans une forêt sur une tombe abandonnée, une lanterne blanche ¹ » : cette lanterne représente l'ipséité elle-même, attachée à la pierre froide d'une tombe, support de l'absence, au plus près de la solitude, dans la proximité de la mort, faisant ressortir par l'épreuve de cette *Stimmung* l'immense et sombre espace qui l'entoure. L'ipséité est bien cette lanterne qui luit d'être posée sur la mort et qui manifeste ainsi la nuit du mystère de l'être. Le soi est disproportionné par rapport à l'être, et c'est cette disproportion qui lui donne précisément d'être le support de la manifestation de l'être grâce à la production du choc de la finitude et de l'incommensurabilité. Toute donation est amoureuse, tout amour est gratuit, toute gratuité est sans cause, toute absence de fondement est rebelle à la pensée, tout ce qui est rebelle à celle-ci est im-mense, incommensurable, et toute conscience de l'incommensurabilité provoque l'angoisse de l'isolement. Dans le retrait, c'est l'être même qui apparaît ; et par conséquent, l'étant qui a rapport à l'être se heurte à l'opacité de ce retrait et se constitue comme isolement, autre nom de l'être-avec qu'est le soi comme appelé par la Parole. L'*ipse* est *simultanément* relation à l'être comme retrait et relation à soi ; c'est la conséquence de la percée de l'être en un étant.

Ainsi, la présence d'une ipséité est entièrement nécessaire à l'être, car ce n'est qu'en elle qu'il peut apparaître. L'être veut apparaître, pour cela il doit être pensé, il requiert donc un soi. La structure du soi est donc inscrite dans la nécessité même du déploiement de l'être. Le soi est requis par la *Wesung*. Et par là même, l'être se révèle lui-même comme ce qui approprie en sa Mêmeté l'être et le soi, autrement dit : la pensée de l'*Ereignis* est la nécessaire conséquence de la mise en évidence de la structure d'un être qui veut apparaître comme tel, qui produit et s'approprie donc nécessairement en soi-même un soi. L'être est à la fois la relation des termes et l'un des termes, il doit changer de nom afin que cette relation qu'il est puisse être nommée en toute sa teneur : l'être est co-proprieté de soi qui fait advenir une ipséité pour apparaître, il est bien *Er-eignis*.

1. CLAUDEL, *Cent phrases pour éventails*, in *Œuvre poétique*, p. 712.

Le soi se trouve repris dans le déploiement d'une vérité qui le dépasse : il est le corrélat nécessaire de l'*eignen* de l'*Ereignis*. Le mot *Ereignis* est difficilement traduisible dans la plénitude de sens que lui confère Heidegger. Il est la ratification du fait que l'être possède en lui-même un mouvement d'appropriation dont l'émergence d'un soi est une conséquence nécessaire. L'*Ereignis* signifie à la fois l'avènement brut et l'entre-appartenance de l'être et du soi : cette entre-appartenance est l'avènement que se donne l'être qui, par l'intermédiaire du soi, se manifeste comme tel. Dans l'*Ereignis*, il y a donc bien simultanité de l'avènement qu'est l'être et de l'avènement de l'avènement comme tel que véhicule l'ipséité, il y a simultanité d'une verticalité (poussée donatrice propre à l'être comme éclosion) et d'une horizontalité (l'être n'advient comme tel que dans la percée qu'il opère dans l'étant par l'intermédiaire d'un soi qui ne fait apparaître l'étant que dans une situation de rapport horizontal à l'être). Il existe un mot français qui peut traduire cette dimension complexe du déploiement propre à l'*Ereignis*, un mot qui, comme le mot allemand, possède un sens obvie mais fait également apparaître cette simultanité de la verticalité et de l'horizontalité : l'*Accord*. Un accord est bien la relation entretenue par deux interlocuteurs, il dit ainsi la co-propriation, mais il est aussi le fait d'accorder, il est donc ainsi la poussée donatrice : le mot français Accord dit aussi richement et moins lourdement ce qu'on traduit habituellement par « co-propriation advenante » ; c'est pourquoi nous le proposons désormais comme une traduction possible d'*Ereignis*. En outre, en évoquant l'acte même d'ouverture d'un espace de jeu – ce qu'est proprement l'*Ereignis* dans le Quadriparti – Heidegger écrit : « Comment s'ouvre l'espace ? N'est-il pas « emplacement » [acte de donner de la place] et cela à son tour sur le double mode d'*admettre* et d'*aménager* ? D'abord, emplacer accorde quelque chose. Il laisse se déployer de l'ouvert¹ qui, entre autres, accorde l'apparition dans la présence de choses auxquelles l'habitation humaine se trouve renvoyée². Ensuite, emplacer prépare pour les choses la possibilité de s'appartenir les unes aux

1. Sens *vertical* de l'accord : l'éclosion.

2. Sens *horizontal* de l'accord : accord entre les divers lieux éclos.

autres, chacune à sa place et à partir de celle-ci ¹ » ². Les deux significations de l'Accord sont dites ensemble dans l'acte d'emplacer, c'est-à-dire de faire advenir dans l'ouvert, ou plus simplement d'ouvrir. Ainsi Heidegger peut-il conclure : « Dans le dépli duel de cet emplacement a lieu ce qui donne lieu. Le caractère de cet avoir-lieu est un tel donner-lieu. [...] Le lieu ouvre chaque fois une contrée, en ce qu'il rassemble les choses sur leur co-appartenance au sein de la contrée » ³. Ce « dépli duel » est celui de l'*Ereignis*, la notion de co-appartenance étant explicitement présente, et la simultanéité du vertical et de l'horizontal, de l'admettre et de l'aménager, de l'ouverture et du rassemblement, confirme que l'*Ereignis* nomme bien l'Accord dans tous les sens du terme.

Là où il y a *Eignis*, là il y a appropriation de l'être à soi dans son mystère donateur, l'abîme de l'être se donne son répondant ; il y a donc ipséité. L'*eignen* de l'*Er-eignis* est la structure du soi. L'être comme *Ereignis* engendre nécessairement un soi, l'*Ereignis* nomme la compénétration de la Parole et du répondant, l'*Ereignis* est la vérité de l'*Ent-sprechung*. Le fond de l'*Ereignis* est l'*Eignis*, l'acte d'appropriation, le *sich eignen*, l'advenue en son propre de l'être lui-même : Heidegger affirme, dans la lettre à R. Munier du 26 mai 1973, qu'il emploie à présent *Eignis* au lieu d'*Ereignis* afin d'insister sur l'aspect copropriant de l'être en soi-même et dissocier l'*Ereignis* du simple *eventus*, du simple événement ⁴ : si l'*Ereignis* est bien une donation, elle est avant tout celle de la co-appartenance de l'être et de l'homme, l'élément de Mêmété dont le soi, à présent intégralement repris dans le déploiement de la donation, est une conséquence, et comme nous verrons plus loin en approfondissant le sens de l'*Eignis*, un auxiliaire. « Il s'agit pour nous de percevoir dans sa simplicité cette appropriation [*Eignen*], par laquelle

1. Confirmation du sens horizontal, dont Heidegger soulignera plus loin la simultanéité avec l'acte d'être lui-même, les choses ne venant à l'éclosion que dans l'élément de la co-appartenance : le fait de mentionner ici à deux reprises le sens horizontal de l'accord fait écho au privilège donné à la dimension de l'*Eignis* dans l'*Er-eignis*.

2. GA 13, p. 207 ; Q III et IV, p. 272.

3. *Ibid.* ; Q III et IV, p. 273.

4. Cf. *Cahier de l'Herne*, p. 112. Cf. Q III et IV, p. 453 : « la première remarque souligne que le mot français d'avènement est tout à fait inadéquat pour traduire *Ereignis* ».

l'homme et l'être sont envoyés l'un à l'autre »¹. Le soi est avènement du retrait de l'être comme tel ; le soi a pour essence la pensée dont le comportement fondamental consiste à suivre l'être en ce retrait, à se tendre vers l'espace du possible, et à réaliser ainsi la temporalité. On saisit ainsi le lien fondamental de l'*Ereignis* avec le temps : le soi-tendu vers le retrait, est tendu vers un avenir, tension vers l'avenir qui le constitue transcendantalement et représente par conséquent, en même temps que son essence, son immémorial passé. Le temps vulgaire, dont parle *Sein und Zeit*, est le présent pris sans référence à un horizon autre que lui-même ; au présent, référentiel du temps vulgaire, s'oppose la venue en présence. Le temps authentique est la pré-senti-fication ou le jaillissement du présent en tant que présent ; ce temps possède son horizon d'actualisation dans les ek-stases du *Dasein*, c'est-à-dire dans l'espace où plonge le *Dasein* pour spatialiser un monde et se faire auxiliaire du laisser être propre au dévoilement. Le devenir s'explique donc aisément : passer d'un présent à l'autre, c'est en vérité jaillir sans cesse d'un horizon de présence qui n'est pas lui-même présent ou *vorhanden* puisqu'il temporalise le temps présent ou pré-sentifie le présent ; la succession des « maintenant » doit être reconduite à cette source par laquelle un étant-présent surgit dans l'espace de surgissement qui lui est accordé, et *pas-se*, c'est-à-dire *devient*, dans la souplesse conférée par l'espace accordé. Le temps est être-temporal, pré-sentification, et dans le soi, l'être se pré-sentifie *comme* pré-sentification, comme nuit dont surgit l'étant et où il retourne. « Le soi est originellement et dans son essence la plus intime le temps lui-même »², et le temps est l'unité trinitaire de l'avenir, du passé et du présent, procès par lequel vient à la pensée le geste même de tout jaillissement. Pour être jaillissement, « le temps [est] cette ampleur la plus ample »³, autrement dit la nocturne réserve des possibles d'où les étants-présents surgissent à la lumière de la présence ; l'être comme temporalité et l'espace de possibilité du jaillissement de l'étant par contention sont un seul et même élément, car « dans l'être seul règne comme son plissement le plus profond le *possible* »⁴. Cette unité, qui n'apparaît

1. *IuD*, p. 24 ; *Q I* et *II*, p. 270.

2. *GA 3*, p. 195 ; *KPM*, p. 250.

3. *GA 31*, p. 129.

4. *GA 65*, p. 475.

d'abord que dans le cadre de la structure ekstatique-horizontale de l'ipséité, c'est finalement l'*Ereignis* lui-même, qui approprie le soi et l'être, qui donne donc au soi d'être tendu vers le vide et de possibler ainsi la présentification, et qui permet enfin à l'être de faire surgir à travers le soi son propre être-temporal, c'est-à-dire rien d'autre que le Pli lui-même (ou la Différence ou encore l'abîme). Le soi est cet être qui est réclamé et revendiqué pour que les choses apparaissent, pour qu'il y ait un monde, pour que l'espace ait un espace de révélation. Entre l'être et le soi, il ne demeure plus que ce « et », ce « et » qui est l'être lui-même comme *Ereignis*.

Être et pensée s'entre-appartiennent, mais ils s'entre-appartiennent, comme nous l'avons déjà relevé, sous l'exposant de l'être. L'être apparaît alors comme le mouvement d'une Mêmeté qui accorde le soi à l'être. L'*Ereignis*, ce n'est rien d'autre que l'être lui-même, mais l'être pensé en son propre, comme s'associant un soi qui est la guise de son apparaître en son propre. L'être qui est temporalité, c'est-à-dire présentification ou impulsion qui donne venue en présence, pose un soi pour faire jaillir la manifestation de sa prépotence donatrice. Dans l'isolement ontologique du soi, l'être fait naître en lui-même une démesure entre l'homme et l'être, ainsi que la conscience de cette démesure. En faisant naître l'hiatus entre le soi et l'être, en perçant dans l'étant un lieu pour l'advenir de son *als*, l'être se fait apparaître en son propre puisqu'il fait apparaître sa non-mensurabilité ; il apparaît comme ce qui n'est rien d'étant, comme la temporalité authentique de l'être-temporal. « Le temps est l'assignation du présent à entrer, pour un temps, en présence. Le temps n'est autre que le fait de délivrer l'extension pour le temps [*Weile*] chaque fois enjoint, conformément auquel ce qui vient à la présence y vient chaque fois pour un temps [*je-weilig*] »¹. Comme ampleur la plus ample propre à l'espace de la temporalité, l'être veut se transmettre, c'est-à-dire vivre cette ampleur ; pour faire apparaître cette ampleur comme telle, il faut un point de concentration qui puisse pâtir de cette ampleur pour l'amener, par le fait de la subir, à l'apparaître. L'être n'apparaît, « le temps n'est temporel, ne remplit la tâche propre à son essence qu'en tant qu'il isole à chaque fois chaque homme sur soi-même », faisant ainsi ressortir par contraste et de son immersion dans une finitude, sa propre non-mensurabilité. Isolé et se regardant soi-même dans cet isolement, le

1. GA 51, p. 121 ; CF, p. 155.

soi regarde nécessairement l'espace en quoi il est ainsi cet isolement, et l'être comme temporalité ou jaillissement gratuit, manifeste ainsi sa vérité, c'est-à-dire la non-mensurabilité de son acte donateur. « Ainsi le temps, comme horizon de l'être, possède l'ampleur la plus ample, mais, en tant que tel, il se condense déjà aussi, il se rassemble lui-même vers l'homme en son isolement »¹. L'être est ainsi ce qui produit cette relation et l'un de ses membres : il est l'appropriation de soi à soi dans son propre élément. Le soi n'est pas en dehors de l'être, il est en lui et demeure en lui dans le mouvement d'*Eignis* avec lequel se confond l'être. La Mèmeté de l'être et du soi a lieu dans la disproportion des deux termes – afin qu'apparaisse la prépotence de l'être – et sous l'exposant de l'être qui à chaque instant conserve l'initiative tout en accordant, comme *Ereignis*, les deux termes de ce face-à-face.

C'est dire qu'une fois parvenu à penser être et soi en leur mutuelle appartenance, l'être et le soi ne peuvent plus être nommés « être » ni « soi ». Dire « le soi », c'est encore penser un autre que l'être extérieur à l'être. C'est pourquoi Heidegger² remplace ce mot par celui de « mortel », dans lequel le soi apparaît en son être-à-la-mort constitutif et donc en sa relation fondamentale à l'être comme cèlement primordial. Le mortel est celui à qui dans la mort, dans le fait de pouvoir la mort, c'est-à-dire de penser la mort ou encore de penser tout court (la pensée n'étant possible que parce qu'elle est de l'espace pur, du *transcendens*, du non-étant ou, à un autre point de vue, de la mort), est offert l'unique don qui soit à la mesure de l'Immense : « Les mortels habitent alors qu'ils conduisent leur être propre – pouvoir la mort comme mort – alors qu'ils le conduisent dans la préservation et l'usage de ce pouvoir, afin qu'une bonne mort soit. Conduire les mortels dans l'être de la mort ne veut aucunement dire : faire un but de la mort entendue comme néant vide, et ne vise pas non plus à assombrir l'habitation par l'effet d'un regard aveuglément fixé sur la fin »³. Nommer « le

1. *Ibid.*

2. Après avoir préféré le mot *Seyn* à celui de *Sein* afin de souligner plus clairement et par l'archaïsme le sens infinitif et non métaphysique qu'il entend penser dans le mot « être », puis après avoir caractérisé le *Seyn* lui-même en son pur mouvement de déploiement accordant le déployé à son propre mystère, bref, après avoir montré comment le *Seyn* lui-même était repris par sa propre vérité co-propriante comme *Ereignis*.

3. GA 7, p. 152-153 ; EC, p. 178.

mortel », c'est nommer le déploiement dans lequel une telle guise prend source. Heidegger ne nomme plus le soi, mais l'essence-déployante en qui tout advient et dont tout est l'événement : l'*Ereignis*, en qui l'être et le soi sont nommés tous deux et tous deux sous l'exposant de l'être. À présent, faire référence à la mort, c'est faire référence à l'être : les deux sont appréhendés comme la face d'un même don en lui-même divin : « Les mortels sont les hommes. On les appelle mortels parce qu'ils peuvent mourir. Mourir veut dire : être capable de la mort *en tant que* la mort. Seul l'homme meurt [les autres vivants périssent], il meurt continuellement, aussi longtemps qu'il séjourne sur terre, sous le ciel, devant les divins »¹. Désormais, quand nous pensons les mortels, nous pensons les divins, quand nous pensons l'être-à-la-mort, nous pensons l'être, quand nous pensons la terre nous pensons le ciel. Tout est repris et tout s'accorde en un même jeu de renvoi dans l'Accord qu'est l'*Ereignis*. « Si nous nommons les mortels nous pensons déjà les divins, la terre et le ciel avec eux »², c'est-à-dire que nous pensons les quatre domaines qui se déploient au sein de l'*Ereignis* et qui dessinent son Cadre ou son Quadriparti (*Geviert*). Le Cadre de l'*Ereignis* est cette adresse mutuelle, au sein de la co-propriation, de la terre et du ciel, des mortels et des dieux. L'Accord trace les régions au sein desquelles il déploie son jeu de co-appartenance.

Ainsi, dans l'*Ereignis*, le soi vit son ipséité dans une autre dimension. Il est le mortel à qui l'espace pur de l'abîme n'est plus l'endroit d'un effroi, mais un domaine emplî de la promesse d'avènements futurs. Le soi voit l'être comme la réserve des possibles, et se tient, convoqué à une veille confiante, dans la sereine attente d'une advenue : « À la nuit doit répondre une veille, non pas cette absence de sommeil qui n'en est que la privation, mais telle qu'elle sache sous sa garde protéger la nuit »³. La veille est parfois épuisante, mais elle demeure par essence espérante : « la longueur de cette nuit peut parfois excéder les forces de l'homme jusqu'à lui faire souhaiter de sombrer dans le sommeil »⁴. Mais la nuit, en tant qu'elle est la mère du jour qui apporte le Sacré, est

1. *Ibid.*, p. 152 ; EC, p. 177.

2. *Ibid.*

3. GA 4, p. 110 ; AH, p. 140.

4. Ce sommeil correspond à l'immersion dans l'étant et à l'oubli de l'être.

elle-même *NUIT sacrée »*¹. Elle dit au soi les faveurs d'advenir que déploiera l'avenir, car « la nuit est le temps qui abrite les dieux passés et qui recouvre les dieux qui viennent »². Le soi naît ainsi, dans l'espérance, à un nouveau vouloir, un vouloir qui n'est plus inquisitrice volonté de puissance mais décision en faveur de la prépotence de ce qui vient : « « Vouloir » ne signifie absolument pas ici l'avidité effort d'un moi personnel [...]. Le vouloir dont il s'agit ici consiste, du sein d'un savoir, à se mettre en état d'appartenir à son propre destin. Ce vouloir veut uniquement ce qui vient, car ce qui vient s'est déjà fait connaître à lui en faisant appel à un savoir³ ; ce qui vient l'appelle à se tenir dans le vent de la promesse »⁴. Il s'agit bien de cette « chose la plus difficile » dont parle Hölderlin : « l'usage de ce qui nous est propre »⁵.

Le soi qui, après le parcours difficile que nous connaissons, se tient dans le savoir de l'*Ereignis*, rejoint son propre ; il habite face au divin peuplant désormais pour lui le ciel qui lui demeurerait domaine d'obscurité avant que son vouloir n'assume l'habitation provoquée par la nécessité de la *Kehre*. Ce ciel n'est pas le ciel que regarde l'homme de la technique, ce ciel qui n'est que le plafond lambrissé de l'ambition de la volonté de puissance propre à l'homme planétaire issu de la métaphysique de la subjectivité ; le ciel de la technique correspond à un masque constitué par une base d'appui déposée et disposée sur la hauteur afin de dissimuler l'aspect obscur de son incommensurabilité pour toute pensée calculante ; les cieux peuplés de l'œil photographique des machines sont ceux au sein desquels les hommes satellisent la terre : « Dans leur désert de mousse, tranquilles, / Ils préparent les lambris précieux / Où la richesse de la ville / Rira sous de faux cieux »⁶. Le ciel que Heidegger donne comme lieu des divins est au contraire celui du regard de l'homme, désormais pensé comme « le mortel », c'est-à-dire remis à son propre, dépossédé de toute formule subjectale et ouvert à l'ouverture béante propre à cette donation s'exprimant dans la non-disponibilité et la convocation à l'attente. À présent,

1. GA 4, p. 110.

2. *Ibid.*

3. Celui du sens du voilement.

4. GA 4, p. 87 ; AH, p. 110.

5. HÖLDERLIN, Lettre à Böhlendorff, 4 décembre 1801, in *Œuvres*, p. 1004.

Cf. *ibid.* : « Ce qui nous est propre, il nous faut l'apprendre ».

6. RIMBAUD, *Bonne pensée du matin*, in *Œuvres complètes*, p. 76.

l'homme authentique vit dans l'attente confiante de la donation et comprend son être-à-la-mort comme la possibilité d'un lieu pour accueillir les dons de l'être. « Les mortels habitent alors qu'ils attendent les divins comme tels. Espérant, ils leur offrent ainsi l'inespéré [*das Unverhoffte*]. Ils attendent les signes de leur advenue et ne méconnaissent pas les marques de leur absence. Ils ne se font pas à eux-mêmes leurs dieux et ne pratiquent pas le culte des idoles. Privés de salut, ils attendent encore le salut qui s'est dérobé à eux »¹. Vivant son propre, le soi épanouit dans l'abîme les possibilités proprement donatrices de l'abîme². L'abîme est la trace du Dieu dont l'homme, plus encore que les dieux, connaît la prépotence pour avoir à l'endurer. Le soi doit préparer la venue du Dieu, et il est structurellement préparé à cette venue ; il doit simplement y répondre. Cette réponse est incarnée par la dimension de l'espérance – qui est habitation au contact et dans le sens du retrait – à laquelle l'ipséité peut s'ouvrir quand elle décide l'habitation dans l'espace du sans-fond.

Par l'espérance authentique, en elle-même et par définition inespérée, l'homme vit dans une tout autre relation à l'abîme : l'absence, sans rien perdre de son intensité, n'est plus synonyme de vide, l'abîme n'est plus apparenté au gouffre en un sens seulement effrayant ; toutes ces occurrences négatives sont désormais vécues dans leur vérité ontologique, c'est-à-dire comme l'envers de la donation. Et le soi, face au gouffre, vit dans le savoir de la future advenue corrélative au concept même de donation, puisqu'il n'y a pas de donation qui ne cesse de donner, et continuer de donner est bien donner toujours plus (donation et intensification de la donation sont une même chose). La relation à la mort, c'est-à-dire le rapport au non-étant vécu dans l'attitude du deuil, change de signification et fait apparaître l'envers de sa signification dans la vérité de l'être. « Le deuil ne se sclérose et ne se pétrifie pas en un désespoir qui

1. GA 7, p. 152 ; EC, p. 178.

2. L'être-homme est face aux possibilités que lui propose l'abîme, ce dernier étant ouvert au revirement si ce revirement est celui dont il abrite précisément et en tant qu'abîme donateur ou lumière contenue, la possibilité – bref, si ce revirement est un revirement *en lui* pratiqué par l'endurance d'un soi à habiter *en lui*. « Ce revirement ne pourra survenir que si le monde vire de fond en comble, et cela signifie maintenant tout uniment : s'il vire à partir de [l'habitation du soi dans] l'abîme » (GA 5, p. 270 ; Ch., p. 324). Et « il n'y a de revirement des mortels que s'ils prennent site dans leur propre être » (*ibid.*, p. 271 ; Ch., p. 325).

rejette tout [...]. Le deuil ne se perd pas dans une nostalgie évanescence des dieux enfuis ; non, il ne veut rien implorer ni exiger. Le deuil ne se dissipe pas dans le vide, parce qu'il instaure justement une nouvelle relation au Dieu »¹. La mort apparaît bien comme le non-étant correspondant à la diction de l'être à notre entente. Ainsi, « l'expérience fondamentale, c'est l'expérience de la mort et le savoir qui s'y rapporte ; c'est pourquoi aucun concept de l'être ne suffit qui n'a pas satisfait à la tâche de penser la mort »², cette mort qui équivaut elle-même à la première relation authentique au domaine du non-étant, relation débouchant sur la conscience de l'élément de suressence qui s'y exprime. Il y a désormais une relation pensive à la mort comme arche de l'être qui, comme déploiement, est cet insaisissable qu'on ne peut réduire à l'étant : l'être-à-la-mort est pour le soi l'occasion de dépasser les schémas ontiques et par conséquent une conception de son essence structurale comme celle d'une égoïté insensée. En relation à la terre que manifeste la mort et dont le deuil accueille l'inouï, le soi éprouve « enfin par expérience que l'égoïté [*Ichheit*] individuelle, qui s'oppose initialement à tout afin de le rabaisser au rang d'objet soumis à sa grâce et y projeter ses sentiments vécus, est pure inanité »³. Approchés du lointain de l'être et sans emprise aucune sur lui, nous vivons bien, malgré l'attente et l'absence de maîtrise, dans son intimité réelle, car « la pure *proximité* à l'essentiel n'est pas l'em-prise souvent invoquée ni la maîtrise ; c'est au contraire s'en tenir à la retenue de la *prescience* ou *espérance*, un savoir de la venue »⁴.

La grâce rendue à la donation consiste à se rendre disponible pour ce qu'elle a à donner : cette grâce s'incarne donc dans l'attente, dans l'offrande de cette attitude inespérée qu'est celle de l'espérance. Situé dans le domaine sans fond ouvert par l'espérance, l'être-homme est « la veille nocturne dans l'attente de l'envoi destinal »⁵. L'espérance des mortels face au domaine mystérieux des divins se fonde sur l'être lui-même, car « le recèlement de ce comme quoi l'être déployant essentiellement demeure et qui est encore indécélé,

1. GA 39, p. 87.

2. *Ibid.*, p. 173.

3. *Ibid.*, p. 88-89.

4. GA 34, p. 331.

5. GA 4, p. 137 ; AH, p. 175.

cela cache des richesses inexhumées, c'est la promesse d'un trésor qui n'attend plus qu'une recherche à sa mesure »¹. L'espérance vit de cette promesse que la pensée méditante, la pensée qui se souvient de l'être, parvient à déceler comme la *teneur même* du retrait de l'être. *L'espérance est l'intelligence du crépuscule*. Le divin n'a pas disparu du *Dasein* de l'homme, « il règne justement sous une forme inaccomplie, une forme crépusculaire et sombre mais cependant puissante »². L'espérance, en elle-même rationnelle et attachée aux conséquences qu'une pensée rigoureuse tire du concept de donation, regarde l'impossibilité d'un prolongement indéfini de cet inaccomplissement. Elle vit dans l'attente de la venue du Dieu, elle attend l'éclat futur, et la tâche qui s'impose au mortel consiste à préparer l'état en lequel il pourra supporter la démesure de cette lumière qui se donne encore une nuée afin de protéger les regards de ceux qui ne sont pas prêts. L'attente devient le lieu de toute fondation. « Pour Heidegger, la fondation grecque de la métaphysique comme science de l'être de l'étant s'avère finalement un événement substitué à un autre qui n'a jamais eu lieu (la pensée de l'être en tant que tel, c'est-à-dire tout autre que l'étant) et qui du même coup s'est trouvé différé vers l'avenir. D'une manière générale, l'*Urstiftung* implique toujours une *Endstiftung*, une question en retour sur ce qui est resté impensé (in-accompli) dans l'origine effective »³. Cette fondation, qui s'offre à la patience du soi et ne pourra s'instaurer que dans la disponibilité d'une pensée ne visant plus à rendre l'étant disponible mais à se rendre elle-même disponible pour un avènement, est donnée *comme* l'attente propre à la décision ultime pour le laisser être de ce qui nous a accordé (*ereignet*) à lui afin de pouvoir rendre possible sa venue. Nous n'avons pas à instaurer l'être à partir de nous-mêmes, nous avons à le laisser s'instaurer afin qu'il manifeste de lui-même sa propre récapitulation à la pensée qui lui est donnée et adonnée. Notre acte de fondation n'est autre que celui de nous laisser dire l'origine, celle-ci se dispensant comme le voilement lui-même et convoquant à l'attente dans l'espérance fondée sur la pensée de la dimension nécessairement voilée de tout acte de don.

Cette attente et cette espérance contiennent une part d'inquiétude.

1. GA 9, p. 415 ; Q I et II, p. 238.

2. GA 39, p. 95.

3. J.-F. MARQUET, *Singularité et événement*, p. 70.

Le Dieu est en retrait, il demeure en cette prévenance épargnant au mortel une déferlante donatrice qu'il ne pourrait supporter. Heidegger a toujours eu relation au divin sur un mode qui interdit toute compromission avec la facilité ou toute instrumentalisation du sacré au profit de pulsions et de besoins anthropomorphiques. Ainsi, en 1920-1921, au moment de sa *Phénoménologie de la vie religieuse*, il ne cesse de mettre l'accent sur toutes les attitudes authentiquement chrétiennes pour lesquelles il est manifeste que Dieu ne peut apparaître comme un objet de pensée avec lequel on n'entre-tiendrait qu'un rapport sécurisant. Heidegger cite ainsi l'« *inquietum cor nostrum est* » de saint Augustin mais omet de poursuivre l'extrait qui s'achève sur le « *donec requiescat in te* ». « Augustin voyait dans l'« *inquietum cor nostrum* » l'inquiétude importante et incessante de la vie. Il gagnait ainsi un aspect parfaitement originaire, non quelque chose d'uniquement théorétique, mais il vivait en lui et l'exprimait »¹. Dieu ne saurait être pour le soi le motif d'un quelconque repos, puisqu'il constitue pour Heidegger l'appel permanent lancé au soi pour la prise en garde de sa propre ipséité comme étant convoquée par l'injonction d'endurer l'énigme du don. Pour Heidegger, considérer Dieu comme le lieu d'un repos est une forme de blasphème² dans le sens où l'homme l'attire alors à soi et lui donne juste la place qu'il faut pour le rendre le plus maniable possible en vue d'un bonheur matériel. Heidegger se réfère pour cela à saint Paul affirmant : « le Jour du Seigneur arrive comme un voleur dans la nuit. Quand les hommes se diront : paix et sécurité ! c'est alors que tout d'un coup fondra sur eux la perdition »³. Heidegger commente ainsi : « Pour la vie chrétienne, il n'y a aucune sécurité ; l'insécurité permanente est aussi ce qui est caractéristique des significativités fondamentales [*Grundbedeutendheiten*] de la vie facticielle. L'insécurité, l'incertitude, n'est pas fortuite mais nécessaire »⁴.

À suivre l'exhortation de saint Paul, le soi accède au statut de son inquiétude propre, il « s'angoisse dans un sens véritable, sous le signe de la véritable prise en garde inquiète [*Bekümmernung*] »⁵.

1. GA 58, p. 61-62, p. 205.

2. GA 60, p. 122.

3. *I Thessaloniens*, V, 2-3.

4. GA 60, p. 105. Cf. p. 151-153.

5. *Ibid.*, p. 107.

Dieu, authentiquement et pieusement appréhendé, apparaît pour Heidegger comme la radicale indisponibilité de l'avenir, et nous reconnaissons là l'un des caractères fondamentaux de l'être en tant qu'être qui se réserve pour dévoiler. Cette apologie de l'inquiétude ne contredit pourtant pas la confiance propre à la *Gelassenheit*, l'attente du dévoilement du Dieu à la pensée endurente, car une inquiétude trop fiévreuse et qui ne serait pas tempérée par la confiance signifierait le contraire de ce pour quoi Heidegger appelle l'inquiétude de ses vœux : il s'agit de vivre dans une saine incertitude de la façon dont l'être destine ses dons, et non de s'installer dans une angoisse dont l'immédiat revers serait le refus par le soi de cette incertitude inhérente au divin et en contrepartie la tentative d'opérer son propre salut seul et crispé sur soi loin de l'essence. L'inquiétude du soi se tenant face à la prépotence de Dieu est nécessairement accompagnée d'un abandon à cette prépotence, sinon, c'est-à-dire si l'inquiétude s'accroît à l'extrême, elle devient crispation sur l'ego et préoccupation affairée en vue d'assurer la subsistance du moi. Tandis que le soi se tient face à l'indisponibilité du pur avenir qu'est l'être pieusement appréhendé, ce que les Écritures appellent « la crainte de Dieu », les mêmes Écritures affirment ainsi : « Ne vous inquiétez pas du lendemain : demain s'inquiètera de lui-même. À chaque jour suffit sa peine »¹.

De l'insistance sur l'« *inquietum cor nostrum* » à la *Gelassenheit*, la pensée heideggerienne demeure cohérente : le soi doit se tenir dans l'attente, autrement dit à la fois dans l'inquiétude nécessaire à cet état de tension qui ne se satisfait pas des clartés ontiques dérivées, et dans la confiance nécessaire à ce qu'on veuille bien tout simplement attendre. « Est-il un salut ? Seulement si le péril *est* »². Ce péril advient lorsque l'être éclaireit son retrait et le fait apparaître ; cette épiphanie de l'inquiétant est donc la première étape du salut (*Rettung*) ; la suite de cette phrase dit en ce sens : « et le péril est lorsque l'être même va à l'ultime et renverse l'oubli qui provient de lui-même »³, autrement dit lorsque le retrait se manifeste. Par la décision de l'habitation dans le péril, la subjectivité laisse être le fond et se laisse elle-même reprendre par ce qui depuis toujours l'a déjà prise ; elle accède à son propre par le tournant grâce auquel il

1. *Matthieu*, VI, 34.

2. GA 5, p. 373 ; Ch., p. 449.

3. *Ibid.*

est laissé libre cours à la grâce de l'être ; puisque l'être est donation sans fond, et que c'est en cela que réside le sans-fond, puisque le sens du sans-fond est le don sur lequel aucune pensée calculante n'a prise, s'installer dans le péril du sans-fond est également trouver ce qui sauve : « Le péril est ce qui sauve dans la mesure où, par son déploiement, il apporte ce qui sauve »¹. L'attente a lieu pour *préparer* le regard du soi² à se tenir un jour, après l'expérience de la pensée, face à l'éclat du Dieu qui, tel le Dieu du *Livre de l'Exode*, se dévoile voilé et se découvre pour l'instant recouvert d'une nuée protectrice. De nombreuses personnes entendirent Heidegger au cours des années 1960 affirmer que « seul un Dieu peut encore nous sauver (*nur ein Gott kann uns retten*) ». Les hypothèses sont nombreuses à l'endroit de cette curieuse sotériologie, assurément la plus laconique du monde philosophique. La simplicité de cet appel fait directement écho au verset d'un psaume : « que ta face s'éclaire et nous serons sauvés »³. Mais si cette face s'éclaire maintenant, notre trop immature ipsité flamberait immédiatement, affaiblie par tant de siècles d'oubli du mystère et par une histoire qui, même à son commencement, a omis de prendre en considération la possibilité de lumière inavouée que recelait la nuit. C'est pourquoi, si Heidegger disait en privé son attente d'un Dieu, il écrivait pour ainsi dire plus « raisonnablement » le fameux : « nous venons trop tôt pour l'être »⁴. Le Dieu est cette lumière qui se dispense *comme* la nuit, cette « lumière » qui, dit Hugo, « n'a pas encore de nom »⁵.

L'homme se situe face à tout ce que le voilement contient, à tout ce ciel sombre chargé de la promesse d'une émergence recommencée. Car le Dieu dont nous parle Heidegger est ce « Dieu qui n'est que temps »⁶. « Le Dieu lui-même est temps »⁷ : non que ce Dieu soit un dieu confondu avec l'immanence et le devenir (toutes deux formes dérivées et impropres de temporalité), mais il est *le* temps au sens authentique du terme, l'être-temporal du Temps, c'est-à-dire l'éternité de jaillissement, et pour le soi l'accroissement possible de la connaissance de la teneur de cette donation propre à

1. GA 79, p. 72.

2. *Ibid.*

3. *Psaume*, LXXIX.

4. GA 13, p. 76.

5. In HUGO, *Dieu*, in *La légende des siècles*, p. 1102.

6. GA 39, p. 54.

7. *Ibid.*

ce jaillissement primordial. L'éternité heideggerienne, qui se veut ailleurs que les concepts ontiques dérivés de l'« éternité » ou plus exactement de la sempiternité¹, est celle du jaillissement pur et de l'éclosion issue de l'acte de transcender propre à l'opulent autant qu'invisible abîme. De même, Hölderlin met en relation le Temps et le fait de l'advenir : « le vrai / Advient »². Le Temps, ce n'est pas pour Heidegger « ce qui passe », ce n'est pas le devenir inconstant, mais c'est *l'éternel advenir* lui-même, nocturne en soi, l'advenir dont le retrait dit les promesses, la mystérieuse et divine éclosion propre à l'acte d'être. La divinité du Temps réside en son éternité de déploiement ou de donation : « Le Temps lui-même en l'entier de son déploiement ne se meut pas, il est immobile et en paix »³. Son agir est l'invisible par excellence, le Même comme « jeu de la silencieuse paix »⁴. Face à l'élément de voilement divin, la pensée doit penser, c'est-à-dire pénétrer dans le retrait de l'être afin de s'y laisser dresser à la singularité de son silence et d'y fortifier un soi appelé depuis toujours, mais aussi depuis toujours déserteur face à l'injonction qui lui demande d'assumer son être-soi dans la prise en garde des vibrations de la nuit – vibrations dont la mélodie s'accroît pour le soi qui choisit d'y bâtir sa demeure et d'y vivre sa croissance. La nuit vacille, gorgée d'une autre lumière possible, et la lumière se fait attendre sous la face sans visage de la nuit. En attendant, pour le penseur, « toujours à nouveau la détresse / d'une ombre hésitante / dans la lumière qui tarde »⁵.

Les regards se préparent dans l'*Inständigkeit*, dans l'in-stantialité au cœur de la vérité de l'être : « Jamais le cœur pensant ne cultive qu'un ponctuel élément de vérité, / [mais il cultive] l'essence-déployante de la vérité / qui doit être recueillie indemne / en vue de spacieuses habitations, / et il la cultive dans la simple patience / de l'unique grandeur d'âme / du noble souvenir »⁶. L'attente des mortels se prépare à des noces avec ce que la nuée

1. *Ibid.*, p. 54-55.

2. HÖLDERLIN, *Mnemosyne*, vers 18-19.

3. GA 12, p. 202 : AP, p. 200.

4. *Ibid.*

5. *Wege*, in *Gedachtes* ; GA 13, p. 222 : « Und wieder die Not / zögernden Dunkels / im wartenden Licht ».

6. *Inständigkeit*, in *Winke*, GA 13, p. 27 : « Nie ein Wahres allein, / die Wesung der Wahrheit / heil zu empfangen / für weite Beständnis, / bestell das denkende Herz / in die einfache Langmut / der einzige Grossmut / edlen Erinnern ».

contient d'intensité donatrice : « Les épousailles sont l'entier de l'intense intimité de : terre et ciel, hommes et dieux. Elles sont la fête et la célébration de l'appartenance in-finie. Les épousailles ont lieu alors. Quand vient le temps de cet « alors » ? De quel genre est son temps ? Il se dérobe à toute computation. Un tel temps se temporalise et mûrit pour l'attente, dans l'appel qui porte regard au-dehors »¹. La pensée, par quoi l'être-homme apparaît comme un demi-dieu pris dans l'injonction de ce qui n'est rien d'humain et qui l'élève au-dessus de la simple humanité isolée de toute origine qui la surmonte, s'accomplit dans l'assomption de ce dont elle pâtit. dans la passion qui est « passion de soi du soi »² au sens de la soumission du soi à son essence : « Penser n'est pas l'acte vide de l'intellect, celui de différencier et de relier, et qui a affaire à un matériau déjà donné d'avance. Penser, c'est, en pâtissant, entendre par avance l'être qui est éprouvé comme destin des demi-dieux : c'est pâtir au sens de subir la passion de... – pâtir qui, dans la passion, fait venir à l'œuvre [de dévoilement (= l'acte poématique)] et fait venir à l'être »³. L'attente est la tâche de la pensée qui, loin de toute computation ou de toute volonté calculatrice de maîtrise technologique de l'étant, doit endurer le retrait afin de se former à l'accueil de l'éclat ; car « combien peut grandir dans ma nuit curieuse / De mon cœur séparé la part mystérieuse »⁴, et une fois cette part établie dans l'endurance de la pensée face au retrait, l'être pourra venir déposer d'inédites formes de lumière. L'apparition brute de la lumière tuerait celui pour qui elle apparaîtrait et briserait cette appartenance que l'être comme *Ereignis* a pour essence de maintenir afin d'apparaître. Le seul moyen pour l'être de se manifester aujourd'hui est encore le retrait : « Nous venons trop tôt pour l'être »⁵. Pour l'instant, la seule façon de maintenir l'appartenance de la terre et du ciel, des mortels et du divin, est le voilement : « En sa sérénité, en haut, le Dieu songe au destin de l'appartenance infinie »⁶. La finalité de l'être est d'être, autrement dit d'apparaître ; et à une pensée qui n'est pas mûre pour l'éclat, l'apparaître advient

1. GA 4, p. 173 ; AH, p. 226.

2. GA 39, p. 175.

3. *Ibid.*, p. 185.

4. VALÉRY, *La Jeune Parque*, in *Œuvres I*, p. 100.

5. GA 13, p. 76 ; Q III et IV, p. 21.

6. GA 4, p. 173 ; AH, p. 227.

dans le retrait, dans la manifestation du retrait puis dans la manifestation du retrait *comme* retrait. Ainsi, le Dieu produit l'homme non pas tant en se retirant qu'en le protégeant de sa gloire. Et, tandis que sont « de plus en plus importuns les planificateurs »¹ et que « la vie commune perd la mesure »², ils sont « toujours plus emplis de détresse ceux qui pressentent, / Pressentant le lointain / Les signes salvateurs »³. Face au Dieu qui vient dans la nuit, quel est le rôle du soi assumant son être-soi, le rôle du penseur ? Le penseur est celui qui est convoqué par le Dieu, blessé par ses flammes nocturnes, afin d'assurer la présence pensive d'une pensée se constituant prélude à l'imprévisible venue. Le penseur vit dans la *dimension kairolgique d'une temporalité toujours en attente*, dimension que le cours de 1920 sur saint Paul dit être la vie propre de l'ipséité authentique.

Dans une veine qui rappelle l'exigence d'un Kierkegaard, Heidegger insiste sur le caractère inadéquat de toute doctrine du salut qui ferait de sa recherche celle d'une assurance dans l'invisible ou d'une maîtrise de l'homme sur le non-étant à l'imprévisibilité duquel il faut au contraire savoir rester disponible⁴ – preuve que nous savons habiter la place qu'il nous a destinée et savons ainsi, par notre vie entière, rendre grâce au mystère prépotent de son économie donatrice. La collusion de ce que recherchent les mathématiques, l'assurance dans l'étant, et de ce que recherche la foi, l'assurance dans le non-étant, cette collusion qui est aux yeux de Heidegger le propre des Temps modernes⁵, est ce qu'évite précisément le *christianisme authentique* de saint Paul⁶. Pour Heidegger, l'Apôtre tient dans les années 1920 le rôle que tiendra par la suite Hölderlin : savoir rester ouvert à la possibilité la plus propre du soi, cette possibilité qui, le rendant à lui-même, le rend à la

1. Cf. Winke, in *Gedachtes* : « *Je aufdringlicher die Rechenr, / je massloser die Gesellschaft* ».

2. *Idem*.

3. Winke, in *Gedachtes* : GA 13, p. 222 : « *Je notvoller Ahnende, / ahnend die Ferne / rettender Winke* ».

4. Q III et IV, p. 379.

5. *Ibid.* : « C'est l'assurance (maîtrisabilité, disponibilité, sécurité à chaque fois recherchée) qui rassemble ces deux choses apparemment indépendantes [la certitude mathématique et la certitude du salut]. Ce qui est visé par la recherche de la certitude mathématique, c'est l'assurance de l'homme dans la nature, dans le *sensible* ; par la recherche de la certitude du salut, l'assurance de l'homme dans le monde *supra-sensible* ».

6. Cf. GA 60, première partie.

toute-puissance de l'imprévisible destination face à laquelle il faut pour le soi savoir demeurer prêt et préparé. Le soi n'a pas d'autre tâche que de rester intégralement ouvert à ce à quoi il est toujours déjà ouvert : le mystère de la dispensation pure. Ainsi, dans *Winke*, le penseur vient chanter le *prélude de commémoration d'une manifestation qui n'a jamais eu lieu* ; le soi pensif et méditant est le lieu même de ce sans-lieu qui se destine en une nuit pour montrer qu'il faut vivre dans l'attente de son avoir-lieu ou dans la conscience de ce dont la nuit est gorgée et qui n'advient peut-être pas (ce qui ne saurait empêcher la prise en garde des « flammes de la noirceur » (Michaux)). « Ainsi quelques-uns, rarement, convoqués dans l'Accord [*Ereignis*], oseront-ils des chants que seuls chantent [jusqu'à présent] les poètes, un prélude dénudé et si longuement inentendu »¹. L'attente, jusqu'alors propriété de la poésie authentique et souci du poète, doit, dans l'élément de la pensée, donner naissance à une nouvelle langue ap-proprieée (*eigentliche*) à la prise en garde consciente, pensée et résolue de ce qu'il faut attendre. L'attente n'est possible que parce que la co-propriation de l'*Ereignis* déploie l'espace de cette attente en accordant le soi dans le vis-à-vis des divins et des mortels, et en accordant au soi la conscience de ce vis-à-vis, c'est-à-dire la connaissance de la rection co-propriante (*er-eignende*) : la pensée est dévolue à se constituer assumption du sens de l'*Ereignis*, qui est de donner à connaître que l'être attend son assumption par le soi. Sur la base d'une telle connaissance, le soi assume ce que révèle l'*Ereignis*, et devient prélude de l'intensification prévisible du degré de révélation au cœur de l'Accord indépassable de l'être et du soi. Ainsi, la pensée pro-duit ou poématise – tout en restant la pensée par son niveau de conscience de l'origine des choses et de l'essence des comportements fondamentaux – la langue de l'attente ; elle est la parole de l'espérance attentive, simultanément angoissée et confiante, la langue de l'exultation tremblante², la langue qui n'appartient plus au soi mais à ce qui se destine à lui et requiert la nomination de la générosité de son retrait ou de la lumière propre à sa nuée, autrement

1. *Vorspiel*, in *Gedachtes* ; GA 13, p. 224 : « Also werden – selten dann – Gebrauchte im / Ereignis armes Vorspiel wagen zu den / Liedern, die nur Dichter singen, langhin / ungehört ».

2. Cf. SAINT AUGUSTIN, *Confessionum*, VII, XXI. 27 : « *exsultare cum tremore didici* » (« j'appris à exulter en tremblant »).

dit la langue de l'habitation dans le Simple, cette langue que la pensée heideggerienne a su former de manière à la fois si impressionnante et si déroutante¹.

L'homme commence par « saigner noir au flanc souverain »² de la nuit ; en contact intime avec elle, sa pensée se déverse obscurcie ; le retrait de l'être apparaît bien comme ce creux qui efflanque le soi tout en l'imprégnant. Abîme contre abîme, l'être s'écoule dans le soi comme le sang d'encre par lequel le soi peut remarquer qu'un étant est écrit sur cette insaisissable présence, le « flanc souverain » ne pouvant donner en tant que tel aucune prise. Quand tout se retourne, quand la pensée décide l'habitation dans le rien qui, pour n'être pas quelque chose, dit cependant quelque chose au soi, vient se donner en relief la dimension d'appel propre à la *nuit* et son essence de *revers du don*. Le Dieu n'est pas visible, mais seulement le lieu où il réside³ : la nuée en laquelle se dit intégralement le préservant (parce que donateur) surplus de lumière. Vient alors pour l'être-homme l'espérance pensive et pensée. L'espérance est simultanément l'endurance du retrait et l'assurance de la donation ; l'espérance vit dans la vérité de l'être et comprend son attente comme l'aspect fondamental de la compénétration du retrait et de la donation. Elle est l'habitation en vérité, l'habitation dans l'être. « Dans la libération de la terre, dans l'accueil du ciel, dans l'attente des divins, dans la conduite des mortels l'habitation se révèle [*ereignet sich*] comme le ménagement quadruple du *Geviert*.

1. La langue heideggerienne, après *Sein und Zeit* et au dire de l'auteur lui-même, ne forme pas de nouveaux mots, mais revient à la simplicité du langage originaire et de la richesse qu'il recèle : la langue étant la réponse à l'être, nomme toujours en son cœur quelque chose de cette proximité initiale, un élément que le penseur doit savoir retrouver dans cette chair du mot qui est l'abri caché de l'être. C'est l'essentielle inflexion – une inflexion de forme et non de contenu – que l'on peut souligner dans l'itinéraire heideggerien. Ce dont témoigne le dernier Séminaire du Thor : « La langue de *Sein und Zeit*, dit Heidegger, manque de sûreté. [...] Heidegger précise alors que c'est à travers Hölderlin qu'il a compris l'inutilité de forger des mots nouveaux ; c'est bien après *Sein und Zeit* qu'il s'est rendu compte de la nécessité d'un retour à la simplicité essentielle de la langue » (Q III et IV, p. 439). La langue de Heidegger n'a rien de technique, elle n'est aucun « jargon » ; elle ne contient que l'exigence de dire le Simple et oblige ainsi notre oreille à écouter ce que les mots contiennent au profond de leur ontologique morphologie.

2. RIMBAUD, *L'étoile a pleuré rose...*, in *Œuvres complètes*, p. 53.

3. Cf. PSEUDO-DENYS, *Théologie mystique*, § 3 ; *Œuvres complètes*, p. 179.

Ménager veut dire : avoir sous sa garde [*hüten*] l'être du *Geviert* »¹, autrement dit avoir recueilli dans la pensée la vérité de l'être comme l'*Ereignis* en qui se révèle et se déploie le Cadre du monde (*Geviert*). L'*Ereignis* veut maintenir la figure de co-répondance du *Geviert* : en cette réciprocité d'appel où s'atteignent ciel et terre, divins et mortels, l'être déploie l'arpège brisé du monde et se déploie comme centre de son Accord.

En ce jeu de renvois qu'est le *Geviert*, l'être se découvre ainsi sous deux aspects. L'être prend, comme terme du rapport, la figure des divins vis-à-vis desquels les mortels habitent et bâtissent tout en attendant la continuité et l'intensification de la donation. Quant à l'être comme rapport précédant les termes, comme élément de Mêmeté, il change également de nom afin de parvenir à dire le déploiement de son *Ereignung*. Dire « l'être », c'est encore dire, quelles que soient les précautions verbales employées pour y remédier, et donner à entendre quelque chose d'« en soi », une sorte d'en-face, déformation à laquelle la métaphysique de la subjecti(vi)té nous a malheureusement habitués. Il faut faire dire à l'être son déploiement. L'être, que, par un malencontreux réflexe de la réflexion, nous avons coutume de saisir comme un en-face, est au contraire l'élément même qui constitue la condition d'émergence de tout en-face. Il est l'entre-deux lui-même et ce qui entoure l'entre-deux : « Cet entre-deux n'est que pour autant que nous nous mouvons en lui »². Il est paradoxalement à la fois intervalle entre l'être et le soi, et l'élément où se tient le soi pour pouvoir être cet intervalle à l'être. Mais nous avons montré comment l'essence du *transcendens* permettait de se tenir dans l'être tout en se rapportant à lui, comment l'être des lointains peut pratiquer toute forme de rétrocession grâce à son instantialité dans le lointain à l'état pur, comment pouvoir aller au plus loin est remonter à l'origine tout en lui appartenant, comment le soi appartient à la Parole tout en en constituant le répondant dans l'*Entsprechung*, enfin comment l'être est en soi-même *Ereignis* ou échange en lui-même d'un soi et de lui-même. L'entre-deux entre l'être et le soi n'est donc pas à proprement parler intervalle, mais constitue le déploiement d'une prise qui passe derrière le soi et derrière « l'être » pris comme un en-face : l'être imprègne le soi de son caractère de *transcendens*, si

1. GA 7, p. 153 ; EC, p. 178-179.

2. GA 41, p. 249 ; *Qu'est-ce qu'une chose ?*, p. 249.

bien que c'est en se tenant dans l'être, que le soi peut donner lieu à un intervalle. L'être comme élément de Mêmété en qui se tient, sous l'exposant de l'être, la relation essentielle de l'être et du soi, des divins et des mortels, est pensé par Heidegger comme *Ereignis* au sein duquel s'atteignent les dieux et les hommes, le ciel et la terre. L'*Ereignis* est le déploiement, absolument non substantiel, des régions déployées : il est l'advenue du Cadre du monde, de ce Quadriparti en qui se répondent la terre et le ciel, les divins et les mortels. Le mot « être » doit non seulement être dégagé des préjugés qui grèvent son concept depuis plusieurs millénaires, c'est-à-dire ne plus être considéré comme un objet « source d'isolement et de scission »¹ pour celui qui l'envisage et dont nous savons désormais qu'il ne peut l'envisager que parce qu'il se tient précisément en lui, mais il doit surtout parvenir à dire le déploiement de ce Cadre (*Geviert*) où les vis-à-vis accordent leur contrepoint dans l'accord d'une même donation. C'est la raison pour laquelle Heidegger, dans *Zur Seinsfrage*², décide de barrer d'une croix le mot « être », non pas pour le supprimer, mais pour montrer par là les Quatre en qui l'être se déploie, et signifier la teneur d'émergence et de cohésion spéculaire propre à l'être désormais qualifié comme être-accordant (*Ereignis*) ; l'œ : le centre de la croix marque le point du déploiement, et les extrémités les quatre coins du Cadre³. « Nous essayons de penser jusqu'au bout l'être, tel qu'il règne comme destinement [déploiement], à savoir comme déploiement en présence, ce qui est la seule façon pour nous de correspondre à son essence destinante. Nous devrions donc abandonner le mot : l'« être », source d'isolement et de scission, aussi décidément que ce nom : « l'homme » »⁴. Il ne faut plus laisser « l'un et l'autre pour soi »⁵. Chacun doit être repris dans la texture propre du déploiement, texture que nomme l'*Ereignis*, signifiant précisément le déploiement de la relation entre l'être et le soi sous l'initiative et la rection de l'être. Il ne s'agit pas pour Heidegger de changer sa pensée, mais d'approfondir l'emploi de la langue⁶ pour

1. GA 9, p. 408 ; Q I et II, p. 229.

2. Cf. *Zur Seinsfrage*, in GA 9 ; *Contribution à la question de l'être*, in Q I.

3. GA 9, p. 411 ; Q I et II, p. 232.

4. *Ibid.*, p. 408 ; Q I et II, p. 229.

5. *Ibid.*

6. L'une des caractéristiques fondamentales du penser heideggerien est cette permanente « alchimie du verbe » liée à la nécessité qui naît de tout désir de penser

signifier du mieux possible la teneur (horizontale et verticale) accordante de l'être ; le but est d'arracher la parole « être » à toute compréhension métaphysique et d'initier ainsi à la pensée de l'être comme déploiement de l'*Ereignis* dans le *Geviert*. Voyons cela plus précisément.

Dans la pensée de l'être doit être pris en considération le fait qu'il produit un soi vers lequel il se tourne pour manifester son propre abîme donateur, autrement dit le fait que l'être est en soi-même atour ou *Zuwendung*. « L'Atour et le Détour de l'être, si nous y prêtons suffisamment attention, ne se laissent jamais représenter comme s'ils atteignaient l'homme seulement de temps en temps et seulement pour un instant. L'être de l'homme consiste bien plutôt en ce qu'il dure et demeure toujours, d'une façon ou de l'autre, dans l'Atour et le Détour. Nous disons de l'« être lui-même » toujours *trop peu* lorsque, en disant l'« être », nous laissons de côté l'être pré-sent à l'être-de-l'homme et méconnaissions ainsi que cet être de l'homme constitue lui aussi lui-même l'« être ». De l'homme également nous disons toujours *trop peu* lorsque, en disant l'« être » (non l'être-homme), nous posons l'homme à part pour lui-même, et ne le mettons en relation avec l'« être » qu'après l'avoir ainsi posé »¹. Ainsi, « l'être repose dans l'Atour, en sorte que celui-ci ne peut jamais venir seulement s'ajouter à l'être »². Corrélativement à la mise en place de la pensée de l'être comme *Ereignis*, *Zur Seinsfrage* propose d'abandonner le nom d'« être » qui demeure fatalement grevé d'un poids métaphysique trop important, et en qui la présence du soi et celle de l'essence de l'homme demeurent illisibles. C'est pourquoi Heidegger décide de nommer l'être en son Atour essentiel, en cet Atour qui doit être pensé comme inhérent à la Mêmété de l'être et constituant la guise de l'*Ereignis* : si l'Atour n'est pas pensé comme inhérent à l'être, la *Zuwendung* risque de

les termes dans l'élément qui les déploie. Toute rétrocession dans l'élément qui accorde le jeu d'une différence entre deux ou plusieurs termes infuse les termes d'un nouveau regard entraînant un infléchissement de la langue. Le devenir de la pensée heideggerienne est ce devenir d'approfondissement qui, dé-couvrant le sol de déploiement de ce qui s'articulait devant elle, se place dans le flot de ce déploiement pour regarder les termes anciennement nommés se déployer sous un jour plus original et dévoiler une teneur non pas nouvelle mais renouvelée, c'est-à-dire appelant un mot plus fort et plus complexe pour la désignation de sa richesse propre.

1. GA 9, p. 407 ; Q I et II, p. 227-228.

2. *Ibid.*, p. 408 ; Q I et II, p. 228.

n'être prise que comme une détermination inadéquate qui laisserait sous-entendre que l'homme est une réalité substantielle se tenant en soi, vers qui l'être, toujours dès lors extérieur, se tourne effectivement de l'extérieur – ce qui contredirait sa manifeste prépotence. Il faut bien prendre garde de penser cette *Zuwendung* au sein de la Mêmété, afin que nulle possibilité ne subsiste de penser la relation de l'être et du soi comme un rapport sclérosé de sujet à objet¹. *L'Atour est un engagement de l'être pour l'être au sein de l'être*. Il est une guise fondamentale du déploiement de l'être. Le soi n'est pas extérieur à l'être, mais, dans l'être, corrélat d'un comportement fondamental de cet être qui est *Ereignis*, co-propriation de l'être et du soi au sein de la Mêmété du Simple.

Ereignis est le nom de l'être comme déploiement, comme *Wesen*, il est la vérité de l'essence. L'*Ereignis* désigne la Mêmété de l'être et de la pensée sous l'exposant de l'être, la pulsation interne de l'être même. L'*Ereignis* : la relation des termes précédant les termes, les termes engendrés par la relation elle-même – une relation qui n'avait pas encore été nommée ni pensée. L'*Ereignis* : le déploiement du Simple. « Nous avons atteint cette chose simple qu'au sens rigoureux du terme, nous appelons *das Er-eignis*, la Co-propriation. Nous courons ici, semble-t-il, un danger : celui de diriger notre pensée, avec trop d'insouciance, vers quelque Universel assez lointain, alors que ce qui se dit immédiatement à nous par le mot de Co-propriation, ou plutôt par ce qu'il tente de désigner, c'est seulement ce qui est le plus près de nous, de tout ce qui nous est proche et où nous nous trouvons déjà. Qu'y a-t-il en effet qui pourrait être plus près de nous que ce qui nous rapproche de ce à quoi nous appartenons, en quoi nous avons notre place ? et ce qui nous en rapproche est la Co-propriation. La Co-propriation est le domaine aux pulsations internes, à travers lequel l'homme et l'être s'atteignent l'un l'autre dans leur essence et retrouvent leur être, en même temps qu'ils perdent les détermination que la métaphysique leur avait conférées. Penser l'émergence de l'être propre, l'*Ereignis*, comme Co-propriation, *Er-eignis*, c'est travailler à construire ce domaine en soi, vivant et pulsant »².

Cet être comme *Ereignis*, autrement dit déployant être et soi, ou l'être se déployant pour un soi, est ce à quoi veut nous éveiller ce qui

1. *Ibid.*

2. *IuD*, p. 25-26 ; Q I et II, p. 271-272.

est, de l'aveu même de Heidegger, un provisoire moyen de fortune : le fait de représenter l'être biffé d'une croix et d'écrire ainsi : l'~~être~~. Cette croix doit être lue comme le geste même du déploiement des quatre régions : ciel et terre, divins et mortels, à partir de leur centre. Elle dessine le Cadre du monde et ex-prime l'entrecroisement de ses lieux de co-respondance fondamentaux. L'être comme *Ereignis*, c'est l'être se confondant avec son propre geste donateur, l'être n'étant plus que déploiement du monde, bref l'~~être~~. Nous atteignons ainsi l'achèvement de notre progression vers l'origine, qui, depuis la découverte de l'être comme structure du soi, s'était muée en clarification de l'essence-déployante (*Wesen*) de l'être. Après avoir pris le soi comme point de départ, puis avoir atteint l'être pour parvenir à penser l'être et le soi dans la Mêmété, nous atteignons l'élément de leur co-appartenance, leur *Er-eignis*, et nous repartons de cet ensemble désormais dégagé et précédant les termes qu'il déploie, pour poser et penser à nouveau en leur élément propre le soi et l'être, et ainsi faire apparaître le *Geviert*. « Si nous comprenons la coappartenance [*Zusammengehörigkeit*] en cédant à nos habitudes de pensée, alors – comme le suggère déjà l'accentuation du mot allemand – le sens de l'appartenance se détermine à partir du *co-*, c'est-à-dire de l'unité qu'il implique. Dans ce cas « appartenance » équivaut à : être assigné à l'ordre d'un ensemble et mis à sa place en cet ordre, intégré dans l'unité d'une diversité, rassemblé en l'unité d'un système, bénéficier de la médiation du centre unifiant d'une synthèse déterminante. La philosophie présente cette coappartenance comme *nexus* et *connexio*, comme le lien nécessaire qui rattache un terme à un autre. La coappartenance, toutefois, peut être aussi pensée comme *coappartenance* : on part alors de l'appartenance pour déterminer le « co- » »¹. En pensant ainsi la *coappartenance*, nous évitons de penser les termes avant leur élément de déploiement, et nous pensons le Même en qui s'atteignent mutuellement les membres que ce dernier déploie, le soi et l'être.

C'est l'*Ereignis* qui ex-plit la Mêmété ; c'est dans l'*Ereignis* que devient pensable la structure même de l'être comme Parole, une parole qui s'adjoint toujours un répondant et fait ainsi advenir un « qui » dans l'ordre du monde. La Parole parle parce que *das Ereignis ereignet*, parce que dans l'être même se trouve la pulsation qui produit l'avènement d'une réalité co-proprie, parce que

1. *Ibid.*, p. 16 ; Q I et II, p. 262-263.

l'Accord accorde ; l'*Ereignis* est le fond même de la co-responsance. Au sein d'une telle mêmeté, le soi n'est plus un moi ni un quelconque sujet, mais se voit repris dans l'*Ereignis* et intégré au Quadriparti. Heidegger laisse voir l'*Ereignis* à travers la graphie du mot « être » biffé d'une croix : ~~être~~ Car « si l'Atour appartient à l'« être », et de telle façon que celui-ci repose en celui-là, alors l'« être » se résout dans l'Atour. C'est celui-ci maintenant qui devient le Questionnable par excellence, et c'est en tant que tel désormais qu'il sera pris garde à l'« être, qui est retourné dans son essence et s'y est résolu. Conformément à quoi le pré-regard de la pensée sur ce domaine ne peut écrire l'« être » encore qu'en l'écrivant ainsi : l'~~être~~ Cette biffure en croix ne fait d'abord que défendre en repoussant, à savoir : elle repousse cette habitude presque inextirpable, de représenter l'« être » comme un En-face qui se tient en soi, et ensuite seulement qui advient parfois à l'homme. Selon cette représentation, il semble alors que l'homme soit excepté de l'« être ». Or non seulement il n'en est pas excepté, c'est-à-dire non seulement il est inclus dans l'« être », mais l'« être » est tenu, étant l'usage de l'homme (à qui il remet ainsi en main propre son essence), de rejeter l'apparence du Pour-soi, raison pour laquelle il est aussi d'une autre essence que celle que voudrait accréditer la représentation d'une Omnitudo embrassant la relation sujet-objet¹. Le signe de la biffure en croix, cependant, ne peut après ce qui a été dit se résumer en un signe, en une rature simplement négative. Il indique plutôt les quatre Régions du Cadran et leur Assemblément dans le Lieu où se croise cette croix »². Ciel et terre, divins et mortels, sont les quatre contrées de la Mêmeté déployante, de l'*Ereignis* ; ils sont les quatre portées, par essence se répandant, d'un unique *Quatuor* (*Geviert*).

Le soi est alors entièrement repris en sa vérité et trouve son site ontologique dans le Cadre dessiné et destiné par l'*Ereignis* : le soi est placé face à la nuée dont se recouvre l'ivresse donatrice du divin. Le cortège des dieux se dévoile à l'homme comme une joie qui dissimule son intensité pour présenter au regard du mortel la sérénité d'une disposition du monde qui n'écrase pas une pensée encore adolescente : « Le cortège, pour les dieux, c'est être les uns

1. Car cette Omnitudo ne fait que rafistoler extérieurement les termes sans expliquer leur émergence.

2. GA 9, p. 410-411 ; Q I et II, p. 232.

aux autres, ivres, dans le feu céleste de la joie. Seulement ainsi, les nuages peuvent être la sereine, la sûre disposition de l'existence de Dieu ; être nuages hymniques »¹. La finalité de l'être est de maintenir l'équilibre du Quatuor, et pour cela de voiler ce qu'il faut voiler afin de préserver le regard du soi par qui seul la donation vient en présence comme telle et l'être peut advenir en se donnant un *Da*. L'être protège son Là, le soi, dans le regard duquel il peut se manifester, c'est-à-dire *être* pleinement. Les nuages sont pleins d'une parole dont s'écoulent des hymnes adoucis qui maintiennent l'harmonie de co-appartenance des domaines du *Geviert*, afin qu'aucune violence intempestive ne vienne supprimer l'équilibre de la donation ou de l'Accord (*Ereignis*). Le maintien du Quatuor est indispensable : l'être a besoin de son Là pour se manifester, pour être en tant que tel, et le but de l'être est cette manifestation de soi – quoi de plus naturel à la manifestation que de se manifester *effectivement* c'est-à-dire *comme telle*. Afin que son Là soit préservé, il est nécessaire qu'un *dia-pason*, une mesure d'équilibre, soit conféré au Quatuor et le traverse : l'être donne le la afin de se donner son Là. L'être s'oblige à installer une certaine sérénité compatible avec le degré d'éveil ontologique de l'ipséité. C'est pourquoi la lumière doit s'abriter dans la nuée afin que seules les parcelles de lumière adaptées à ce que le soi peut recevoir puissent filtrer : « Ce qui résonne c'est le ciel. Sa voix est la sereine disposition des nuages. Ce qui dispose les nuages dans l'ouvert, c'est justement ce qu'ils abritent en eux : la « plus haute manifestation de l'orage »², l'éclair, le tonnerre, la tempête et les flèches de la pluie. Là-dedans est en retrait la présence du dieu »³. Ce retrait seul nous est manifeste, comme une trace de la lumière divine qui s'y love et en sort atténuée sous diverses formes (les étants) : « Même si les nuées d'orages voilent le ciel, elles lui appartiennent et montrent la joie du Dieu »⁴. Par cette lumière atténuée qu'est l'éclair, mince filet de lumière en comparaison de la démesure de la lumière qui dispose son voilement pour ne pas blesser le regard par qui elle veut être gardée, l'éclaircie, le domaine de visibilité qui sourd du sombre ciel, advient ; le regard est précisément rendu possible, et par lui l'être se fait être : « *Blitz*

1. GA 4, p. 174 ; AH, p. 228.

2. Référence à Hölderlin.

3. GA 4, p. 166 ; AH, p. 214-215.

4. *Ibid.* ; AH, p. 215.

(l'éclair), c'est le même mot que *Blick* (le regard). Dans le regard, il y a existence »¹. La clairière s'ouvre en sortant de la nuée, et en advenant elle apporte le regard qui lui est consubstantiel et en qui l'être se destine en préservant celui à qui il se destine. L'être dispose le soi et toutes choses afin que soit rendue possible sa manifestation selon le mode le plus approprié à la liberté du soi et à sa maturité. « Le grand destin enjoint et destine ; il envoie là où il faut chaque chose fidèlement à sa manière d'être »². Le soi tient son propre « lieu sacré » dans le *Geviert*, afin que l'*Ereignis* puisse continuer de s'accorder tout en accordant entre eux les différentes localités du Quadriparti : « Terre et ciel, et les dieux en retrait dans le sacré – tout est [...] présent dans l'entier de la nature s'ouvrant originellement »³. Cette nature s'ouvre en accordant entre elles les parties qu'elle ouvre, les voix qu'elle fait co-respondre. Elle est bien l'*Ereignis*, l'*Accord*, dans la simultanité du double sens vertical et horizontal que nous avons mentionné plus haut. Le soi trouve place en cette « nature qui se manifeste à lui dans une lumière particulière »⁴, autrement dit qui lui est toujours adaptée et qui est toujours adaptée au besoin de la manifestation qui veut se manifester comme telle tout en ménageant la liberté de l'homme dont dépend la capacité de ce dernier à recevoir de façon plus ou moins intense la donation.

Il est impossible de nommer l'un des quatre instruments de ce Quatuor sans faire appel aux autres : le soi ne saurait être sur terre sans être sous le ciel, et ceci veut dire devant les divins et parmi les mortels. C'est par le parler que le soi articule en son agir essentiel les quatre régions du *Geviert*, manifestant ainsi l'*Ereignis* dont l'*eignen* est le *Ge* du *Geviert*. En parlant, le soi dévoile l'étant en répondant au silence de l'être qui lui a toujours déjà posé la question « qu'est-ce ? » à l'endroit de cet étant. Le parler part de la terre et appelle en même temps en direction de l'espace pur dans la nuit et la nuée duquel se voile l'éclat du divin, c'est-à-dire du ciel qui lui rend visible toute chose ; et tout cela en une complète simultanité. Ainsi, parlant, faisant advenir en soi-même l'appropriation réciproque du ciel et de la terre, du là-bas et de l'ici, le soi comprend en

1. *Ibid.*, p. 161 ; AH, p. 208.

2. *Ibid.*, p. 167 ; AH, p. 216.

3. *Ibid.*, p. 161 ; AH, p. 208.

4. *Ibid.*

même temps qu'il ne pourrait parler sans la propre voix des dieux qui l'appellent et lui donnent de répondre, ni sans l'écoute des mortels au nombre et à la structure desquels il se sait appartenir. La parole, qui est la structure du soi comme λόγος lui-même issu du Λόγος (ou de la Parole primordiale), laisse venir ainsi à partir d'elle-même, autrement dit du soi qui acquiert sa signification ontologique, les Quatre, et laisse revenir ces Quatre à leur unité initiale. Le soi comme parler a donc un rôle insigne dans le *Geviert* puisqu'il permet le déploiement de l'*Ereignis* dont il est un moment fondamental. L'idée essentielle de Heidegger est que c'est seulement par leur mutuelle appartenance à une simplicité initiale que chacun des Quatre est ce qu'il est. Le vis-à-vis où s'atteignent ciel et terre, divins et mortels, est, en même temps qu'octroi spéculaire des uns par les autres, donation réciproque et envoi de chacun à soi-même. Chacun est en son être un excès de soi, et cet excès provient à chaque fois de ce propre qui se tient en vis-à-vis et fait advenir à son propre celui qui s'y rapporte.

L'*Ereignis* est cette « spécularité », cet être-spéculaire universel par lequel chaque terme n'advient à soi que par son propre, qui donne à chacun d'être cet être-en-excès-de-soi qu'il est. Chacun possède paradoxalement en soi son en-dehors-de-soi, ce qui le dépasse et l'assigne à sa propre contrée. C'est ici que se dessine le fondement de l'être-à. *Nous portons en nous-mêmes ce à quoi nous aspirons, et comme nous ne pouvons à proprement parler et en toute rigueur contenir en nous ce qui est plus grand que nous et origine de notre dynamisme projectif, nous devons en conclure que nous sommes attachés à notre principe de même que les fruits le sont à la branche, la branche à l'arbre, et l'arbre au sol.* Le Quadriparti est un jeu de miroirs au sein duquel chacun n'est celui qu'il est qu'à partir de son appartenance, de son emboîtement dans l'autre. Toutes les portées du Quatuor s'entre-adviennent : « Le ciel résonne. C'est une des voix du destin. Une autre voix, c'est la terre. Elle aussi : [...] comme la peau du tambour battu répercute à sa façon tonnante les coups portés sur elle par les baguettes, ainsi, aux coups de l'éclair et de la « pluie de flèches »¹, la terre répond en résonnant. La résonance de la terre est l'écho du ciel »². Le destin, l'envoi primordial, envoie chacun à sa place dans une commune entre-appartenance et

1. Référence à Hölderlin, *Griechenland*, première version.

2. GA 4, p. 166 ; AH, p. 215.

une commune co-responsance. Le soi doit maintenir une attitude d'accueil, de « tendresse » dit Heidegger en référence à Hölderlin, afin que chaque voix puisse se faire à la fois l'appel et l'écho de sa partenaire : « La tendresse – sa manière d'être réjouissante et offrante en même temps que simplement accueillante – tient avec la science méditante – qui laisse rayonner en retour dans la pensée – la terre ouverte au ciel. Toutes deux configurent la relation de la terre au ciel et sont par là du même coup célestes »¹. Ainsi, « la terre résonne, disposée en écho du ciel »². Chaque lieu s'appuie sur son autre qui est en même temps son propre. Les mortels ne sont *être-à* que parce que tendus vers les divins, dont l'irruption dans la sphère des mortels donne au soi d'être être-en-projet ; de même les divins ne sont ceux qu'ils sont que pour les mortels qui entendent leur appel et manifestent ainsi leur divinité. Chaque domaine se tient ainsi dans le cadre général d'une croisée de regards déployée par un même acte d'apropriation (*Eignen*) où chacun est envoyé à soi-même et à sa région propre (*Eigen*) par le déploiement lui-même. Ce dernier n'est autre que l'unité de déploiement de ces différences mêmes par lesquelles un regard advient dans l'unité d'un même champ phénoménal³. Malgré l'affirmation de la singularité de chacun, la relation de mêmeté précède la possibilité de l'envisagement réciproque ; il n'y a aucune liaison extérieure de deux termes préexistants, mais une relation originelle qui pour être ce qu'elle est déploie nécessairement ces deux régions : cette relation est Parole, elle déploie donc *en soi-même*, en sa Mêmeté transcendante, l'appel et la réponse ; elle est *Ereignis*, appropriation, lien, désir d'apparaître comme ce qu'elle est, elle déploie donc en elle-même l'occasion de cet *Accord*. Par le soi, l'être se donne à paraître, puisque le soi est la pensée *de* l'être.

Le ciel et la terre, les divins et les mortels se répondent et forment les voix du vaste chœur où le destin se déploie. Chacun possède sa liberté, mais l'essence d'aucun n'est pensable sans la présence de

1. *Ibid.*, p. 167-168 ; AH, p. 219.

2. *Ibid.*, p. 168 ; AH, p. 219.

3. *Ibid.*, p. 104 ; AH, p. 134 : « L'équilibre dont il s'agit ici n'est pas une façon d'égaliser toutes choses en les plongeant dans l'indifférence, mais il consiste à laisser également régner les différents dans leur différence. L'équilibre n'est pas l'effacement de la différence des dieux et des hommes : c'est leur retour dans leur être propre. Dans un tel retour se fonde ceci : que l'Inégal demeure [dans la Mêmeté] ».

son autre ; aucun n'est seul sans référence à son répondant. « Elles sont quatre, les voix qui résonnent : le ciel, la terre, l'homme, le divin. En ces quatre voix le destin rassemble l'entière appartenance infinie. Car aucun des quatre ne se tient, ni ne va unilatéralement pour soi. Aucun n'est en ce sens fini. Aucun n'est sans les autres. Ils se tiennent, ils tiennent les uns aux autres *in*-finiment ; *in*-finiment, ils sont ce qu'ils sont à partir de l'appartenance *in*-finie ; ils sont cet entier lui-même »¹. Le Centre de cette appartenance *in*-finie est la donation même qui, comme *Ereignis*, accorde un monde tout en accordant les quatre localités fondamentales de ce monde. Cependant, l'être apparaît à la fois dans le *Geviert*, comme membre de ce dernier à travers la voix du divin qui se voile, et comme source même qui accorde (dans tous les sens du terme) ce *Geviert*. Comment penser ce double rôle ? Le divin qui voile son éclat est bien l'une des régions du Quadriparti, mais il est précisément la région en qui s'ouvre ce qui justement se ferme : dans la localité du divin, c'est le mystère de la lumière contenue qui se manifeste. Or nous avons vu que le Dieu dispose tout de telle sorte que le regard des hommes puisse être protégé et que l'équilibre du Quatuor (*Geviert*) puisse se maintenir. La localité sacrée du divin est donc ce qui agence elle-même, selon sa sagesse préservante, la totalité des lieux afin qu'une harmonie permette la viabilité du regard de l'ipséité en laquelle le Dieu manifeste sa présence et son retrait. Le divin est ainsi le domaine en qui se dessine la confluence des quatre, c'est en lui que se décide l'économie de la manifestation. Il est bien le Milieu de l'Accord des Quatre, et le seul à tenir cette place insigne. Ainsi : « L'être (l'*Ereignis*) est le milieu rassemblant-et-fuyant, et le fond de chaque entre-deux. L'aménagement de ce milieu [*Ermittlung dieser Mitte*] (c'est-à-dire du *Da-sein*) est l'être comme *Er-eignis* »². Le divin est ce qui destine et rassemble les voix, y compris, par l'éclosion du *Da-sein*, la façon dont la sienne propre se manifestera afin que le soi puisse la tolérer et la manifester de la façon la plus appropriée. « L'envoi destine les uns aux autres les Quatre, en ceci qu'il les tient rassemblés auprès de lui »³. Tout en étant l'une des voix, il en est également le lieu d'agencement et de rassemblement. Il est le cœur de leur avoir-lieu

1. *Ibid.*, p. 170 ; p. 222.

2. GA 66, p. 148.

3. GA 4, p. 171 ; AH, p. 223.

et au milieu d'elles il se donne lieu comme l'une d'entre elles, celle qui précisément *accorde* les autres. Le divin est pour cette raison le Milieu « qui a lieu en ceci qu'il place tout d'abord les Quatre au milieu de leur avoir-lieu les uns pour les autres, en cela les destinant »¹. Il y a donc bien simultanité du rôle destinant (aspect vertical de l'Accord) et du rôle rassemblant (aspect horizontal de l'Accord).

En ce Milieu, les Quatre sont donc à la fois repris et commencés : le divin possède l'initiative et la prépotence : « Le destin reprend chez lui les Quatre en son Milieu ; il les prend à soi, il les accueille dans l'intimité, les faisant entrer ensemble en elle ; ainsi, il les commence ». Ce Milieu est donc la donation inauguratrice qui se fait être elle-même au milieu de ce qu'elle donne. Milieu, il l'est jusqu'au bout : il est le centre de la co-appartenance en qui les Quatre s'accordent, et il se fait lui-même Milieu au milieu d'eux, en se plaçant lui-même au cœur de ce qu'il agence, sous la figure du divin. Il produit dans ce qu'il produit sa propre résonance, son propre être-là, sa propre présence réfléchie et donc manifestée par la pensée des mortels. « En tant que Milieu de l'entière appartenance, le destin est le commencement qui rassemble tout. En tant que grand destin qui résonne, le Milieu est le grand commencement »². Sous la figure du divin, il se fait être dans ce qu'il fait être précisément comme ce qui fait être : le divin est le domaine où s'accorde le tout et où le tout est envoyé. L'*Ereignis* est donc bien ce déploiement de l'être qui produit en son cœur sa propre présence et sa propre manifestation. Il n'y a pas de contradiction entre le fait pour l'être de prendre une place au sein du Quadriparti dont il est à la source donatrice, et le fait d'être justement cette source : le but de l'être est d'apparaître comme tel, c'est la raison pour laquelle il se donne un soi qui, comme *Da-sein*, le manifeste, il est donc naturel que l'être crée en soi-même sa propre résonance tout en manifestant la priorité de la région qu'il occupe au sein du *Geviert*. Le divin étant le domaine où l'être se révèle dans son retrait et dans la richesse inconnue qu'atteste la clairière qui sourd de sa nuée, se rapporter au divin, c'est se rapporter à ce qui accorde la totalité. Réciproquement, l'être ayant pour vérité de déployer et de se déployer soi-même afin de manifester son essence-déployante, se rapporter à

1. *Ibid.*

2. *Ibid.*

l'être comme tel et comme source du tout, c'est trouver, dans ce que l'être déploie, un domaine fondamental au sein duquel l'être se manifeste comme tel. Ce domaine, c'est la relation du divin et du mortel, c'est-à-dire du soi et de l'être. Or nous savons que cette relation du soi et de l'être dans la Mêmété de l'être est précisément ce que nomme l'~~Être~~ et en dernier lieu l'*Ereignis*. Comme ayant sa vérité dans l'*Ereignis*, l'être est à la fois source et partie, partie renvoyant à la source et source envoyant son propre là. Le face-à-face de l'être et du soi est inscrit dans l'être même comme *Ereignis*. La région « divin » du *Geviert* renvoie à l'être comme source de la donation du tout ; l'être a pour vérité de se faire apparaître et de se donner en ce but un *Da-sein* dans la relation spéculaire du soi et de lui-même ; la totalité de ce mouvement d'entre-appartenance et d'écho est reprise dans l'*Ereignis*. L'*Ereignis* dont on pourrait dire qu'il est « tout l'être résumé »...

Le fond de la relation du soi et de l'être est une spécularité, un jeu de miroir inhérent à la structure même de tout apparaître : l'apparaître veut apparaître, c'est là son être-essentiel. C'est pourquoi l'apparaître possède en soi-même la structure d'un jeu de miroir, la structure de la co-appartenance. Par un retour à la thématique de l'Enfant-temps d'Héraclite, Heidegger fait sienne la spécularité de ce Jeu infini de l'Un dans le multiple et du multiple dans l'Un. L'apparaître porte en soi la structure de la spécularité ; l'apparaître (l'être) est en soi Miroir. L'être est jeu spéculaire au sein de la Mêmété. Imaginons un immense anneau dont la paroi intérieure serait un miroir pour la paradoxale raison qu'elle serait une ligne nocturne, donc imprégnée de l'Immense qui entoure l'anneau, ligne-paroi ou épaisseur de vide nocturne permettant ainsi, par la donation d'espace, le jeu de reflet : c'est le séjour de l'homme, *Dasein* face à l'espace du *Sein* au sein du Même. « Ce jeu de miroir du monde est la ronde de l'approprier [*der Reigen des Ereignens*]. C'est pourquoi cette ronde n'a pas pour caractère originaire d'entourer les Quatre comme un anneau. Mais la ronde est l'Anneau qui s'enroule sur lui-même cependant qu'il joue le jeu des reflets »¹, donc celui de l'ouverture par la dispensation d'espace nécessaire à celle-ci. C'est la raison pour laquelle le jeu de miroir destine simultanément à chaque élément soi-même comme élément ainsi que

1. GA 7, p. 181-182 ; EC, p. 215.

l'énigme de son propre être, c'est-à-dire l'espace accordant en qui l'élément peut se déployer ; pour être origine de la transpropriation et du jeu de reflet par lequel advient la réflexion, l'anneau possède nécessairement une paroi d'énigme en quoi chaque élément bénéficie de l'espace possible au regard. Heidegger peut ainsi écrire : « Faisant rayonner chacun, l'Anneau, en ouvrant et en donnant espace, transproprie les Quatre en les ramenant à l'énigme de leur être »¹. Le propre de l'Anneau est d'encercler ou d'encadrer le monde dans la souplesse et la malléabilité propres à la nuit, et sa paroi, à l'intérieur de laquelle nous nous situons, n'est donc pas elle-même situable. L'Anneau (*Ring*) est un Encerclement (*Gering*) ouvrant ; il libère car il est diffusion d'espace². Et « encercler », dans le sens essentiel, est pour Heidegger la même chose que donner de l'espace : « Flexible, malléable, souple, docile, facile, se disent dans notre vieil allemand *ring* et *gering* »³.

Ainsi, le Même se donne à soi-même sans sortir de soi-même : « l'essence de l'être est ce Jeu lui-même »⁴ ; mais ce qu'il diffuse ainsi est la teneur encerclante d'un espace invisible et illimité au sens de non mesurable. L'être n'est pas seulement un miroir, il est relation spéculaire, il est jeu d'un miroir à la circularité paradoxalement ouverte et toujours en expansion. N'est-ce pas là ce que l'astrophysique la plus contemporaine – heurtée à un élément immensément pénétrable au point d'en devenir impénétrable, et forcée à l'impuissance, c'est-à-dire au constat du jaillissement sans fond, science à la limite et finalement forcée de rejoindre la nécessité s'offrant à la pensée – apprend elle-même de l'univers comme sphère infinie bordée de nuit, en expansion dans l'espace ; paradoxe d'une expansion de l'espace infini, figure d'une transcendance toujours recommencée. « Là règne un fond sans fond » car « l'anneau merveilleux est jaillissement »⁵, c'est pourquoi « au large, au loin, / sans limite il s'étend »⁶. La paroi de l'anneau n'est pas une ligne, mais l'espace ; et c'est dans cet anneau cerclé d'une épaisseur infiniment souple et poreuse, en laquelle on s'enfonce

1. *Ibid.*, p. 182 ; EC, p. 215.

2. *Ibid.*, p. 183 ; EC, p. 217.

3. *Ibid.*, p. 182 ; EC, p. 215.

4. *IuD*, p. 58 ; Q I et II, p. 300.

5. Maître ECKHART, *Poème*, III, *Granum sinapis*, suivi d'un commentaire anonyme en latin, trad. et postface de A. de Libera, Éd. Arfuyen, 1988.

6. *Ibid.*, IV.

sans fin, que le soi peut trouver l'élément simultané d'obstacle et d'espace qui lui permet de revenir sur son propre ici, en un jeu de bond et de rebond qui ne se heurte pas à un mur pour revenir sur soi, mais à un ciel sans fond pour s'y perdre et comprendre en retour, face à ce qui n'est pas soi mais s'adresse à lui, ce qu'il est soi-même. Le contour de l'anneau est à comprendre comme le « O » des *Voyelles* rimbaldiennes¹. Le « O » est cet espace dont l'ampleur de silence est traversée « des Mondes et des Anges », il est l'espace concernant le soi, l'Œil qui regarde le regard du soi pour le convoquer à la vacuité sur le fond de laquelle l'étant peut étaler ses contours et se donner à la manifestation avec le fond de sa donation. Comme espace envisageant, le « O » est l'Œil, il est même les yeux, les yeux quintessentiels, les yeux de l'être, « Ses Yeux », eux-mêmes « rayons violets », c'est-à-dire mélange nocturne d'or et de noir, nuit gorgée d'une lumière préservante, d'une lumière de généreuse humilité. Le « O » est violet, il est également bleu, comme la nuit ; en lui se disent le secret de l'être et la signification du retrait de sa lumière. Abrisant la démesure de l'éclat dont les éclairs d'un ciel violet ou bleu-sombre sont le signe, cette nuit en est elle-même tonitruante de silence, « suprême Clairon plein des strideurs étranges » ou des différents tonnerres possibles qui se disent au cœur de ses grands « silences traversés » de mondes. Le « O » dit la consistance de l'espace circulaire en quoi le soi est inscrit. Les contours de cette circonférence ne sont que d'évanescence et d'élasticité. La forme de ce « O » qui est « l'Oméga », c'est-à-dire tout aussi bien un anneau de Moebius échancré (ω) qui ne représente pas la clôture d'une grandeur, mais la texture d'ouverture incessante d'une im-mensité, la forme de ce « O » qui est le cercle le plus grand ou le grand « O » (l'o-méga), ne peut se réduire à la limite d'un quelconque contour linéal, il est le cercle sans contour puisque au contour de nuit, donc d'espace ; son écorce est d'immensité. Dans ce cercle de l'*Eignis*, où le soi et l'être s'entre-tiennent, la Parole parle d'abîme à abîme.

L'*Eignis* est une appropriation universelle de l'être en soi-même, être apparaissant partout en son mystère, faisant résonner en chaque endroit sa parole au milieu du silence et comme le silence lui-même. Dans le Quadriparti comme Jeu spéculaire au sein duquel s'atteignent en leur appartenance mutuelle l'être et le soi, l'être

1. RIMBAUD, *Voyelles*, in *Œuvres complètes*, p. 53.

– qui gouverne de sa prépotence et de sa surpuissance la relation qu'il instaure comme *Ereignis* – se constitue comme la recollection de toutes les significations de l'*Ereignis* lui-même. Il réalise ainsi les trois significations fondamentales du mot *Ereignis* : tout d'abord il fait advenir (*ereignen*), puisque chacun fait advenir l'autre en advenant lui-même, et comme l'être ne peut pas ne pas advenir, les autres adviennent immédiatement avec lui et comme corrélats nécessaires et immédiats de son déploiement – ils sont de l'être ; ensuite, il approprie chacun à soi-même (*sich eignen*) ; enfin, il révèle sa propre structure fondamentale que Heidegger cherche à restituer par l'emploi et l'insistance sur l'ancien terme *äugen*, origine de *eigenen*, et qui signifie à l'origine « porter un regard sur » : « Le mot *Ereignis* est une forme de l'allemand moderne. Mais le verbe *er-eigenen* vient de *er-äugen*, qui voulait dire : saisir du regard, appeler à soi du regard, ap-proprier »¹.

Ce dernier sens est capital, car il nous manifeste le fond de signification ultime de l'*Ereignis*. L'*Ereignis* se tient dans l'*er-äugen* ; c'est dire que l'*Ereignis* est en son fond la saisie d'un regard, le port d'un regard. Ce regard, c'est le soi qui en est le dépositaire, c'est par ce regard que l'être vient à paraître dans le mystère de son retrait. C'est le retrait lui-même qui rend possible l'émergence d'un regard : par le rapport au vide, de l'espace est libéré pour une manifestation. Le regard est ce par quoi l'*Ereignis* se produit et s'accomplit. Là où le soi peut regarder, là aussi il se tient. « Mon âme va jusqu'aux étoiles », disait Bergson : de même, le regard est possédé par l'ubiquité de l'être. Le primat du regard à l'œuvre dans la métaphysique qui identifie l'être au visible passe à côté de la profondeur ontologique du regard, de ce regard qui n'a rapport au visible que parce que lui-même transcende tout visible vers l'invisible. Le regard, c'est ce tissu liant de l'*Eignis*, le dépositaire de la liaison *a priori* des termes de la relation qui les précède. Le regard, c'est le nom même de l'intervalle en qui s'approprient et se déploient l'homme et l'être.

L'*eigenen* est en son fond *äugen*, jet de regard qui cherche son vis-à-vis, d'où la nécessité d'un soi dont l'être consiste précisément à être le là de ce regard et rien d'autre. Mais le regard n'est pas le soi, il est une essence provenant de l'être et dépassant toute ipséité ; le soi est jeté dans le regard d'espace qui rend visible, dans ce Λόγος

1. IuD, p. 24-25 ; Q I et II, p. 270.

qui, comme nous l'avons vu, se prolonge en voeïv, en prise en garde de soi, en re-gard. Le soi comme regard se laisse approcher par ce qu'il regarde¹, et s'il se laisse ainsi approcher par ce qu'il regarde, c'est précisément parce que ce qu'il regarde est ce qui le regarde. Le regard n'est pas le voir d'un quelque chose, car dans le pur regard rien ne se donne à voir, si ce n'est le voir lui-même qui n'apparaît plus alors comme simple vision, mais comme un regard qui me regarde, que je regarde et dont je participe. L'être appelle le soi, mais également, et ce qui veut dire la même chose, il le regarde : l'être est Parole et à ce titre appelle son répondant, mais il est aussi Regard, et à ce titre appelle son vis-à-vis. En dernière instance, l'esprit est plongé dans cet élément de Mëmeté où écoute et regard se confondent en un même acte de vigilance à l'être. Et le soi est doté par l'être, qui est Parole et *Äugen*, de « ces deux yeux de l'esprit qui voit et qui entend », comme dit Claudel². Dans ce jeu de miroir prépotent et possibilisant³, dans ce déploiement de la Parole de l'être et du Regard de l'être, l'être et le soi s'accordent dans l'Accord de l'*Ereignis*.

L'*Eignis* est *Äugnis*. La spécularité de l'être comme *Ereignis* nécessite, de même que la Parole doit être écoutée pour être Parole, que le regard apparaisse, qu'il soit donc re-gardé, ce qui advient précisément grâce à l'émergence du soi qui, comme pensée s'assumant dans le voeïv, garde perpétuellement mémoire de l'être et le re-garde incessamment. L'*Äugnis* est un seul regard et pourtant il est dédoublé : comme la Parole est écoutée, il est Regard regardé ; le Regard de l'être se prolonge en ce renvoi spéculaire. L'*äugen* fonde la nécessité des yeux eux-mêmes, le Regard de l'être se prolonge en notre vue qui, reflétant son abîme, établit son être-là. La présence de l'*äugen* comme vérité de l'être, comme vérité de l'essence-déployante, comme signification de l'*Ereignis*, est la relation qui explique l'émergence d'un soi re-gardant l'être qui le regarde. Ainsi, le soi et l'être, mêlés et entrelacés dans leur coappartenance, ne font qu'un seul rayon, celui de l'Œil de l'être, dont Hugo pressent l'essence béante dont l'espace permet la manifestation,

1. Cf. Q III et IV, p. 468.

2. CLAUDEL, *Cinq grandes odes*, IV.

3. GA 12, p. 199 ; AP, p. 196 : « Le vis-à-vis de l'un pour l'autre vient de plus loin, à savoir de ce large espace en qui terre et ciel, dieu et homme s'atteignent ».

quand il écrit : « Œil sans paupière et sans sommeil ! / Éternel jet de vie ! »¹.

L'être est *Ereignis*, c'est-à-dire *Eignis*, c'est-à-dire *äugen* ; le soi se tient en ce jeu spéculaire, il est ce jeu de regard qui lui est donné par l'être même. Le soi ne choisit pas son être ; en lui il est jeté, par conséquent le jet de regard n'est pas un soi, mais c'est le soi qui est lui-même jeté dans ce jet ou cet appel du regard. C'est par l'*äugen* que nous sommes regard, mais si nous possédons toutes les caractéristiques propres à l'intimité avec cet *äugen*, ce dernier n'est pas un soi, qui donne justement au soi d'être soi. L'*äugen* est la relation qui précède les termes ; cette relation préexistante se déploie comme être et comme soi : l'être est lui-même cet *äugen* par lequel il fait éclore un soi afin que ce soi à l'œil nocturne puisse manifester la nuit. L'*äugen* est l'obscur jet de lumière qui porte en son propre déploiement sa propre manifestation de soi-même. De même que la Parole portait en elle, comme *Ent-sprechung*, sa propre écoute et produisait son propre écho, de même le Regard de l'être, comme *Er-äugnis*, porte en lui-même son propre vis-à-vis destiné à le manifester comme tel. L'*Äugnis* est l'apparition qui porte en elle son propre apparaître comme tel : dans le regard du soi, l'être se fait apparaître. Dans le soi, l'être rend possible sa propre manifestation, et, pour un regard qui véritablement re-garde, il manifeste sa propre manifestation comme retrait, il apparaît en sa vérité, il donne à voir sa nuit pour un regard et *se* donne à voir. C'est en cette monstratation de soi à un soi que consiste l'*Äugnis*, le Regard de l'être. Ce Regard comporte en soi-même sa propre structure d'échange, il est co-proprieant. Le soi ne regarde que ce qui le regarde, ce qui est proche de lui et le con-cerne. La nuit de la donation qui se fait ainsi regarder se révèle au soi qui atteint son propre, comme regard qui cherche lui-même des yeux un re-gard pour son propre Regard. Le soi n'atteint son propre, ne devient *eigent-lich*, que lorsqu'il s'atteint lui-même comme partenaire de laropriation, de l'*Eignis* qui est *Äugnis* (échange de regard). C'est dans le Regard de l'être que toute chose devient visible, et cet Œil qui confère à toute chose son espace d'apparition demande à être pris en garde comme tel : il appelle le regard de l'homme à se faire prise en garde, ou re-gard. Par le Regard de l'être, invisibilité visible, tout le visible est rendu visible, et l'invisibilité donatrice appelle un re-gard pour « cette

1. HUGO, *La Légende des siècles*, LIX, p. 733.

lumière ténébreuse », un re-gard qui s'exclamerait : « Que m'importe toute chose vue au regard de l'œil qui me l'a fait visible ! »¹.

L'apparaître de l'être se possibilise par l'être comme *Augnis* qui com-porte le soi comme regard. Si le soi peut se tourner vers l'être, c'est parce qu'il est toujours préalablement saisi par ce vers quoi il tourne son regard ; autrement dit, nous ne tournons notre regard que parce qu'on nous regarde. *Augen* est ainsi le nom d'une relation inédite par laquelle et au sein de laquelle deux regardants peuvent s'entre-advenir dans une pure dissymétrie, la démesure de l'espace propre au regard de l'être se donnant à voir puis à garder à une finitude. L'espace pur de l'être nocturne ne peut être vu que parce qu'il cherche depuis toujours du regard, parce qu'il pose son propre vis-à-vis en attendant que la liberté de ce dernier le re-garde et lui devienne propre. L'être comme *Ereignis* est cet Œil qui se donne un vis-à-vis pour manifester l'étant (le soi voit les étants parce qu'il plonge transcendentalement les yeux dans l'espace qui les déploie), puis pour manifester l'étant en son acte d'être, et enfin pour se manifester en sa vérité au regard le plus re-gardant. C'est la relation de deux miroirs qui se renvoient chacun à eux-mêmes leur image, de l'abîme de l'être à l'abîme du soi, et ces deux miroirs entretiennent une relation de disproportion pour que l'être puisse manifester sa surabondance : le soi est soumis à l'être dont l'« Œil sans paupière » déferle sur lui depuis toute sa démesure. Mais c'est en s'écartant du soi, en présentant son retrait que l'être donne l'espace de la manifestation : il s'écarte du soi, il donne son écart, pour donner en même temps un regard, pour être constamment présent au regard du soi, même si le soi ne le regarde pas en tant que tel, se contentant de faire apparaître des objets pour sa préoccupation, mais créant tout de même la possibilité pour le Regard d'être un jour (re)gardé. L'être, en accordant son lointain, demeure ce qu'il y a de plus proche pour l'ipséité, lui accordant avec la possibilité de voir, la liberté de ne pas voir : pourtant, même quand le Regard de l'être n'est pas regardé, il est présent comme condition de possibilité de tout regard. L'être comme *augen* produit le regard d'un soi, car l'être veut apparaître, et vouloir apparaître c'est vouloir être regardé – et regardé en sa vérité. L'*Ereignis* déploie le soi pour que le soi, en parvenant à le regarder en sa vérité, manifeste cette vérité qui, faite de monstration

1. CLAUDEL, *Cinq grandes odes*, III, *Œuvre poétique*, p. 255.

ou de manifestation, ne peut faire l'économie d'un « organe » de déploiement en quoi elle s'assure la possibilité de son effectuation, c'est-à-dire de son apparaître en tant qu'apparaître voulant apparaître comme gratuité d'une donation ; l'*Ereignis* veut montrer (à et dans la réalité humaine) qu'il montre, mais aussi qu'il veut montrer à la réalité humaine qu'il montre, donc qu'il est don donné ; c'est pourquoi « l'*Ereignis* s'accorde l'homme selon ce qu'il requiert [*in den Brauch*] en lui-même comme *Ereignis* »¹.

Le regard peut se perdre, comme le montre l'*Uneigentlichkeit*, mais il est destiné au re-gard en vérité. Il cherche l'être du soi afin de se manifester, d'être écouté et regardé. Tout autant que Parole, l'être est donc, de manière toute synonyme, *äugen*, cette relation spéculaire qui n'est rien d'autre que son désir d'être ce qu'elle est, manifestation, phénoménalisation, présentification, donation du monde et de soi comme cœur du monde. La Mêmété de l'être comme *Ereignis* est cette spécularité que nous a révélée le Quadriparti, et qui ne peut s'accomplir que par la genèse d'un soi en qui tout regard et toute parole se répercutent, trouvent un écho, apparaissent en eux-mêmes et accomplissent ainsi leur essence. Le Regard envoie son propre vis-à-vis, il établit son face-à-face en produisant un étant qui possède non pas seulement un voir, mais un regard, un étant qui de ce face-à-face reçoit la face d'un visage dans lequel les yeux reflètent le mystère de l'abîme qui les produit et les enjoint. Le regard de l'homme est appelé à prendre en garde ce par où il est, et à faire face à ce qui lui donne face. L'Œil immense, l'Œil d'espace, l'Œil nu nous en-visage, et par l'appel que constitue son regard, nous institue comme personnes. La nudité de l'acte d'être nous convoque au re-gard. Mais, demande J.-L. Chrétien, « saurons-nous soutenir sans trouble / la nudité tutoyante » ?². C'est en tout cas la tâche de la pensée, c'est la vocation de toute parole. Le regard du soi est destiné à re-garder ce qui le regarde et par là lui donne un visage. Rappelons ce texte de Heidegger : « Le mot français *regarder* parle avec force. Regarder signifie garder, c'est-à-dire me laisser approcher par ce que je regarde³. »

La Mêmété n'est pas une ipséité, mais elle est fondement de toute ipséité et de toute identité. La Mêmété, c'est le Simple lui-même, le

1. GA 12, p. 249 ; AP, p. 249.

2. J.-L. CHRÉTIEN, *Joies escarpées*, p. 67.

3. Q III et IV, p. 468.

Simple dont la vérité est donation, une donation qui ne se réalise qu'en se manifestant dans ce qu'elle donne comme ce qui se retire. La donation veut donner, elle veut également se donner comme donation, et cela elle le fait pleinement en se retirant, car dans le retrait non seulement elle donne, mais en plus elle *se donne*, elle renonce à soi, elle *s'abandonne* : elle se manifeste et renonce à éclipser de sa propre manifestation ce qu'elle donne, équilibrant l'économie du déploiement afin de faire partager à un soi, sans le détruire mais en permettant son effort amoureux, son propre don par essence amoureux. Le soi, approchant la teneur protectrice du don qui abandonne la manifestation de son surplus pour rendre possible une manifestation en général, le soi, cheminant dans la simplicité du sans-accès, ne se heurte pas à un noyau d'obscurité sinistrement replié sur soi, mais sur l'impénétrabilité propre à une donation qui se renonce et s'abandonne pour donner. « Ceux qui pensent le Même / dans l'opulence de sa Mêmesé / vont péniblement les longs chemins / vers le toujours plus Simple, le Nu / sien dans le sans-accès / le lieu qui se renonce »¹ – précisément pour donner, car le renoncement ne prend pas, mais il donne : pour l'être, se dédire, se refuser (*versagen*), c'est accorder faveur à l'étant et au regard dont est accompagné l'étant pour éclore à sa stance propre et faire jaillir le fond de présence en quoi il est ce qu'il est et vient en ce en quoi il vient ; « un « ne... pas » déploie bien son essence dans ce refus, mais c'est le « ne... pas » originaire, celui qui appartient à l'être et à l'*Ereignis* »², le « ne... pas » qui est renoncement (*Versagung*) de l'être à soi-même afin qu'un soi puisse exister et faire apparaître l'être ainsi que sa prévenance comme *Ereignis*. Ce renoncement est phénoménalisant et rend possible l'émergence d'un regard qui reconnaît l'être ; il est « l'éclair premier et le plus haut du signe de reconnaissance [le soi] »³. La donation à la fois protège l'étant et se donne comme ce qu'elle est en se révélant comme retrait donateur. Cette Mêmesé n'est donc pas une réalité en bloc, mais un Jeu, le Jeu du Simple comme en lui-même se faisant apparaître. Tout apparaître, tout dévoilement n'est possible que sur

1. *Ortschaft*, in *Gedachtes*, GA 13, p. 223 : « Die das Selbe denken / im Reichtum seiner Selbigkeit, / gehen die mühsam langen Wege / in das immer Einfachere, Einfältige / seiner im Unzugangbaren / sich versagenden Ortschaft ».

2. GA 65, p. 388.

3. *Ibid.*

la base d'un voilement, nous le savons. Si tout est manifeste, pas de manifestation. L'*ἀλήθεια* ne se réalise donc qu'en corrélation avec un soi qu'elle produit en son sein afin de se faire apparaître en son voilement, voilement qui apparaît à toute pensée pensive comme une figure de la donation. Au sein de cette Mêmété dans laquelle la nécessité première est d'apparaître, une ipséité est également nécessaire afin que la donation, qui ne saurait se manifester intégralement, se manifeste. L'être ne se manifestant qu'en son retrait, le seul moyen pour ce retrait d'être en tant que tel, c'est de produire un soi fini qui se rapporte à l'être en subissant le retrait et en étant dans un premier temps accablé par son mystère, avant de saisir la guise protectrice du retrait. Le mystère ne peut apparaître que dans la dissymétrie, faisant osciller le soi, face à la démesure, de la solitude ontologique à la confiance. Dans le cœur de l'être, l'être fait émerger le soi afin de faire apparaître son retrait, de se manifester à travers le *Dasein* qui subit l'isolement, isolement qui révèle à son tour la présence de l'être en son voilement avant de révéler à la pensée qui endure la *Kehre* la signification de ce voilement. Ce jeu au sein de la Mêmété, c'est l'*Ereignis*.

L'*Ereignis* déploie le soi et l'être afin de se faire apparaître comme *Ereignis*, c'est-à-dire comme ce qui approprie l'être à soi-même à travers le rapport du soi au retrait de l'être. Comme l'écrit F. W. von Herrmann dans sa présentation des *Beiträge zur Philosophie* : « *Ereignis ist der Name für die Zusammengehörigkeit der ereignend sich zuwerfenden Wahrheit des Seins und des ereigneten Seinsentwurfes des Daseins* »¹. L'*Ereignis* nomme la co-appartenance de la manifestation de soi de la vérité de l'être et de la dynamique projective du soi vers l'être. L'*Ereignis* est le nom pour affirmer la vérité de l'être en son être-hors-de-soi originaire, en son atour, sa *Zuwendung* à laquelle un soi est connaturel comme corrélat de son être-manifestant. L'*Ereignis* affirme l'essence pulsante de l'être, essence qui pousse bel et bien l'être à se manifester et ainsi à produire un soi, essence qui se retrouve dans la structure du soi comme projet : la transcendance de l'ipséité est fondée sur la relation à l'espace qui rend possible l'élan nécessaire à toute projection. L'*Ereignis*, c'est la brèche du soi elle-même brisée sur l'être comme jeu spéculaire. Le retrait, c'est-à-dire l'être,

1. « *Ereignis* est le nom pour désigner la co-appartenance de la vérité de l'être se projetant elle-même en appropriant, et du projet-vers-l'être co-propre du *Dasein* ».

apparaît dans cet étant sans cesse en projet, c'est-à-dire en relation à l'être : le soi ; il se manifeste dans le soi à travers le comportement essentiel de ce soi qui est structurellement écoute et tension du regard, et qui, comme tel, plonge dans l'être comme dans cette structure possibilisante qui est Parole, Regard, *äugen*. Le soi écoute la Parole qui l'assaille et regarde ce qui sans cesse le regarde. Le regard et l'écoute ne sont possibles que par le retrait de l'être, autrement dit par l'être lui-même qui offre son éclat dans la douceur. Le regard du gouffre préserve notre regard, jusqu'au jour où le soi a exercé ce regard et devient prêt pour la lumière : « Ô gouffres ! l'effrayant soupirail d'un prodige / Apparaît ; l'aube fait irruption ; le jour, / Là, dehors, un rayon d'allégresse et d'amour, / Formidable, aussi pur que l'aurore première, / Entre dans l'ombre, et Phtos, devant cette lumière, / Brusque aveu d'on ne sait quel profond firmament, / Recule, épouvanté par l'éblouissement. / Le soupirail est large et la brèche est béante. / Phtos y passe son bras, puis sa tête géante ; / Il regarde »¹. Le retrait permet la distance qui rend possible le regard, et cette distance est l'être lui-même comme *Ereignis* : l'*Ereignis* co-propriétaire l'abîme et le soi, l'*Ereignis* produit la distance qui ouvre le regard et apparaît ainsi comme l'ultime condition de possibilité de cette proximité du lointain que nous avons souvent évoquée. L'être, comme distance au sein même de la Mêmété de l'*Ereignis*, est ainsi Parole et Regard, et indifféremment les deux sous l'appellation d'*Ereignis*. Cette distance est la condition nécessaire à tout apparaître ; elle est l'écart, la différenciation qui habite le Pli ontologique ; et cette distance au cœur du Simple est reconduite et accomplie par le soi qui l'incarne en étant regard et écoute, en étant le penser. L'être relationnel du soi n'est possible que par son appartenance à l'être comme *Ereignis*. L'*Ereignis* nomme l'être qui cherche le soi afin de se manifester, produisant dans le soi sa structure projective et l'ensemble des figures existentielles que nous connaissons, qui trouvent leur essence dans le Regard abyssal et la Parole silencieuse de l'*äugen* par lequel le soi réalise en sa structure et en l'incarnant comme telle (consciemment ou non, pensivement ou non) la structure de l'être comme *Ereignis*.

Le soi est de l'être, « un peu d'être à l'état pur », il possède la même consistance que l'être ; il est modelé selon sa structure ; cette

1. HUGO, *La découverte du Titan*, in *La légende des siècles*, p. 61-62.

structure passe derrière lui, coule au fond de lui, et, comme il est être-en-rapport ou être-en-projet, il projette sa propre projection de soi devant soi tout en saisissant que cette structure ne dépend pas de lui, et possède ainsi sous ses yeux sa propre structure qui est l'être lui-même. Le soi a devant soi, comme nous l'avions conclu de la lecture heideggerienne de Kant, son propre être : l'être.

Le soi voit son propre voir, mais ce voir se manifeste comme le surgissement sans raison, devant lui, de l'être. Le soi comprend alors que sa structure comme jet de regard provient d'une structure plus fondamentale, et que lui-même comme soi, comme *ipse*, tient sa structure d'un fond plus essentiel, d'un élément plus vaste : le Jet de regard des choses, auquel répond, en le prolongeant et accomplissant, le regard de l'homme. Il n'y a pas de regard effectif si personne ne se sent regardé, d'où la nécessité, au sein de l'être, de cette ipséité dont toute pensée et toute parole est réponse à l'énigme de tout étant, et constitue toujours même au plus bas degré un regard pour l'être qui l'appelle. On peut certes regarder sans vouloir être vu, comme le voyeur, mais ce n'est pas la manière dont l'être regarde, lui dont le regard est appel et produit son répondant, lui dont l'essentielle volonté est de faire apparaître et d'apparaître ainsi lui-même : car l'être veut être l'apparaître qu'il est. Le soi tient sa structure d'un fond plus vaste que lui-même : cet élément plus ample que lui produit son propre écho en la personne d'un soi spatialisant et ek-sistant. Et cet élément qui fonde le soi, l'être comme *Ereignis*, précisément parce qu'il fonde, n'est pas lui-même un soi.

Tel est donc le jeu de la Mêmété comme *Ereignis*, comme réciprocité de regard, qui, une fois parvenue à stance dans un étant, se manifeste comme ce rapport à l'espace pur qui retombe toujours sur soi en un soi et rend possible au soi de se penser : le soi peut ainsi parvenir, s'il en a l'ardeur, à comprendre le fond qu'il habite et qui l'habite : en retombant sur soi, le soi peut se saisir improprement comme étant parmi les étants, ou au contraire se comprendre comme celui qui retombe sur soi à partir de la confrontation avec l'être, l'essentiel ne résidant plus dès lors dans la retombée, mais dans la possibilité de cette retombée, cette possibilité étant l'élément même à partir duquel le soi peut s'envisager : l'être lui-même dont le soi se découvre imprégné. Le soi retombe ainsi sur soi non comme étant, mais comme retombant sur soi par sa proximité à l'être qui lui donne d'être cette réflexion. De l'exposition à la démesure de l'être

naît de la sorte la réflexion sur soi propre à l'ipséité, puis de cette réflexion oublieuse de son origine et ouverte à l'étant, naît la subjectivité, qui n'est autre que cette réflexion se mesurant inadéquatement à l'aune de ce qui lui est ontologiquement inférieur, l'étant dont sans y penser elle rend possible l'apparition.

Nous pouvons ainsi dégager trois formes d'« identité » : d'abord l'*identité* comme coïncidence à soi, l'identité de l'*idem*, l'auto-suffisance apparente d'un terme à lui-même ; puis l'*ipséité*, ou le fait d'être soi-même à soi-même le même, c'est-à-dire exposé à une compréhension d'être qui permet de penser l'*idem* comme *idem*, le fait qu'un *idem* comprenant l'être peut faire retour au propre *idem* qu'il est soi-même, compréhension qui interdit du même coup que ce pôle qui pense l'*idem* soit lui-même un *idem*, lui qui se rapporte à l'*idem* ; enfin la *mêmeté* qui donne à l'ipséité d'être ce qu'elle est, c'est-à-dire l'*Eignis*, processus de manifestation / retrait en quoi consiste l'être qui manifeste son impalpable donation en engendrant un soi pour qui l'immensité de cette impalpabilité *est*. La *mêmeté* propre au déploiement de l'*Ereignis* est ainsi le fond de toute ipséité et de toute identité : c'est en elle que se produit cette co-appartenance de l'être et du soi, qui permet au soi confronté au non-étant de devenir *Verhältnis*, tenue-de-rapport, *ipse*, constitution réflexive qui rend possible à son tour la relation aux entités ontiques sur le modèle desquelles se forge le schéma de l'*idem*. La *mêmeté* est l'essence de toute identité, et c'est ainsi dans la forme inédite d'identité qu'est celle déployée par l'*Ereignis* comme relation de *mêmeté*, que toute autre forme d'identité peut advenir. « Demander ce qu'est « le même », c'est demander quelle est l'essence de l'identité. La métaphysique enseigne que l'identité est un trait fondamental de l'être. Il apparaît maintenant que l'être, comme la pensée, a sa place dans une identité dont l'essence procède de ce « laisser-coappartenir » [*Zusammengehörigkeit*] que nous appelons l'*Ereignis*. L'essence de l'identité appartient en propre à l'*Er-eignis* »¹. L'*Ereignis* est le fond de cette relation de *mêmeté* qui déploie un espace de jeu au sein duquel s'entre-appartiennent en une proximité de disproportion l'être et la pensée. « Le Même est en vérité pensée et être » : c'est ainsi que Heidegger traduit le τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι². La pensée est de l'être à l'état pur :

1. *IuD*, p. 27 ; *Q I* et *II*, p. 273.

2. *PARMÉNIDE*, fragment B 8, 34.

elle se trouve confrontée de fait à l'immensité de ce qui la tisse, le tout au sein de la même appartenace, au sein de la relation de mêmeté (Selbe) propre à la Mêmété (Selbigkeit) déployée par l'Ereignis. L'interprétation heideggerienne de ce fragment est claire : l'Ereignis évoqué par le τὸ γὰρ αὐτό établit que le soi est repris dans l'être et non l'être dans le soi. S'exprimant dans la langue de Berkeley et de la philosophie moderne, Heidegger donne cet éclaircissement : « τὸ γὰρ αὐτό νοεῖν ἐστὶν τε καὶ εἶναι ne veut pas dire *esse* = *percipi*, mais dit que le *percipi* appartient à l'*esse* (si toutefois il est permis de s'exprimer ainsi), toujours est-il que ce rapport n'est pas réversible »¹, et ne peut l'être puisque toute initiative concernant ce qui est ne peut provenir que de l'être, y compris l'être du soi. Parménide pressent le *Da-Sein* en quoi se tient le νοεῖν : « Parménide dit [...] : le penser est être – et non l'inverse [l'être est penser]. Le penser appartient à l'être (Parménide nomme toujours d'abord le νοεῖν) »².

C'est par l'Ereignis qui unit le soi et l'être sous l'exposant de l'être, que le soi obtient son comportement essentiel, et ce en rapport avec l'être qui le cherche pour se manifester. Au sein de l'être il y a un désir de manifestation, et c'est pourquoi l'Ereignis approprie l'être et le soi, afin que le laisser être de l'être soit laissé être. Le soi est l'écho de l'être, il laisse être le laisser être. La *Selbstheit* se fonde dans cette *Selbigkeit* qui veut apparaître dans le pli de sa Différence et manifester ainsi, en même temps que sa démesure effrayante, sa générosité protectrice. Le soi fait advenir en soi la résonance de l'être comme tel, avérant peu à peu le vouloir-paraitre de l'abîme et ainsi sa structure comme Ereignis. Le soi en son excès de soi sur soi, c'est-à-dire comme être-en-projet, renvoie à l'être l'image de son propre abîme.

La *Selbstheit* trouve son fond dans la *Selbigkeit*. Le jeu de miroir qu'est l'être en tant qu'Ereignis requiert un soi comme compréhension d'être. Cette compréhension a la structure de l'*ipse* pour corrélat puisque, comme proximité à l'écart pur de la *Selbigkeit*, elle

1. « Séminaire de Muggenbrunn », *Hegel-Studien*, 25, p. 10.

2. *Ibid.*, p. 9. Notons que Heidegger met ailleurs en cause le célèbre « l'être est » de Parménide, dont il fait une formule métaphysique : « L'être est. N'est-ce pas ce que dit précisément Parménide : ἐστὶν γὰρ εἶναι ? Non ; car précisément ici l'εἶναι tient déjà lieu de l'εἶναι, l'être est ici déjà l'étant le plus étant » (GA 65, p. 473). Pour Heidegger, « l'être est – cela veut dire : l'être seul fait régner sa propre essence (Ereignis) » (*ibid.*).

possibilise l'écart de soi à soi qu'est la *Selbstheit*. « À l'essence de l'être comme tel appartient la répercussion instauratrice de soi sur soi »¹, et cette ré-percussion (à entendre dans toute la richesse du terme) que se donne l'être qui est *Er-eignis*, c'est le soi. L'*Ereignis* est ce qui dans l'être constitue l'être comme apparaît de soi, comme spécularité qui s'accompagne nécessairement d'un soi, d'une précompréhension d'être, afin que l'être vienne à manifestation dans le soi pris d'abord comme tel et dans son simple fait, puis parachève sa manifestation en advenant pour pensée du soi lui-même comme *Ereignis* dans lequel le soi se sent repris en son isolement même. Le soi est le corrélat nécessaire de l'apparaître de l'être comme tel : pas d'ipséité sans ce *désir, qui est l'être même, de faire apparaître et partager* sa bonté donatrice. Cette bonté apparaît quand le jeu d'échange de la Parole parvient lui-même à la Parole et que le cœur du déploiement de la Parole, l'*Ereignis*, manifeste ainsi son agir. « Le remise en propre à la *Sage*, de l'homme en tant que celui qui écoute, tient son trait caractéristique de ceci qu'elle délivre la manière d'être humaine en son propre, mais uniquement afin que l'homme, en tant que celui qui parle ou qui pro-nonce, aille à la rencontre de la *Sage* elle-même, et ce en vérité, c'est-à-dire en partant de ce qui, pour lui, est son propre »².

L'*Ereignis*, c'est l'être, en qui le soi tient sa partie et trouve sa patrie. L'ultime étape de notre démarche consiste précisément à penser et laisser être ce « laisser-coappartenir », afin de manifester la reprise intégrale de l'ipséité dans l'*Ereignis*, et de donner toute sa valeur au *lassen* comme structure ontologique suprême à l'œuvre comme *Ereignis* et en deçà de laquelle il est impossible de faire remonter l'entreprise de clarification. Le *stade dernier de clarification* de la vérité du soi consiste à mettre en relief le déploiement même de l'*Ereignis* comme donation, à souligner la structure du *Lassen*, et à montrer, en méditant l'essence de la donation elle-même, la manière dont la réalité humaine se trouve obligatoirement associée au concept même de la donation authentiquement pensée. Le soi habite dans l'éclat de la donation nue, et ne demeure obscur que tant que cette habitation n'a pas été mise en évidence par la méditation de cette simple donation. La reprise intégrale de la réalité humaine dans la donation est le propos de ce qu'on peut

1. GA 39, p. 237.

2. GA 12, p. 249 ; AP, p. 249.

considérer comme la dernière œuvre de Heidegger, véritable coda récapitulant son chemin de pensée, coda dans laquelle toutes les lignes mélodiques issues de *Sein und Zeit* trouvent leur cohésion dans le contrepoint d'une magistrale strette : *Zeit und Sein*.

2) LA RÉALITÉ HUMAINE DANS L'*EREIGNIS* : LE SOI ET LE DON

« Il n'y a pas ici de fabrication, pas de faire, il y a le donner ».

HEIDEGGER, *Temps et Être*¹.

La Mêmété nous a montré son irréductibilité à tout schéma identitaire traditionnel et a révélé l'élément de co-appartenance dont elle provient : l'*Ereignis*. « L'homme et l'être sont transpropriés l'un à l'autre. Ils s'appartiennent l'un à l'autre. Cette appartenance mutuelle n'a jamais été considérée d'un peu près et pourtant c'est d'elle en tout premier lieu que l'homme et l'être tiennent les déterminations essentielles par lesquelles la philosophie les a interprétés en mode métaphysique »². La philosophie n'a jamais pensé son propre élément de déploiement. Sans cette co-appartenance de l'homme et de l'être qui précède tout acte de penser, qui précède toute pensée sur l'homme ou sur l'être, rien n'est possible en philosophie, pas même la moindre définition de l'essence de l'homme ou de celle de l'être. Pourtant, « cette co-appartenance qui prédomine en l'homme et en l'être, nous la méconnaissons obstinément, aussi longtemps que nous nous représentons toutes choses, avec ou sans dialectique, simplement sous les aspects de l'ordre et de la médiation. À procéder ainsi, nous ne découvrons jamais rien d'autre que des connexions, qui sont nouées à partir de l'être ou à partir de l'homme et qui font apparaître la co-appartenance de l'homme et de l'être comme un entrecroisement de relations »³. Heidegger reproche à la tradition philosophique de n'avoir déterminé l'élément

1. In ZSD, p. 17 : Q III et IV, p. 215.

2. IuD, p. 19 : Q I et II, p. 265.

3. *Ibid.* : Q I et II, p. 265-266.

de communauté ontologique de l'homme et de l'être, dans le cas où toutefois elle y parvient, qu'à partir de l'un des termes, sans volonté de plonger dans l'élément lui-même afin de regarder se déployer les termes à partir de son essence. Jamais la co-appartenance de l'homme et de l'être en tant que telle n'a été prise pour elle-même afin que l'on puisse se mettre dans la position d'assister phénoménologiquement à l'éclosion de la relation puis des termes. « Nous ne sommes pas encore arrivés à la co-appartenance. Mais comment peut-on y arriver ? En abandonnant l'attitude de la pensée représentative. Cet abandon est un saut »¹.

Ce saut, c'est en lui que nous ne cessons de nous maintenir depuis le début de notre seconde section, afin d'assister à l'émergence du soi et de sa relation à l'être à partir de l'élément donateur primordial. Ce saut nous conduit à l'abîme, mais « cet abîme n'est pas un néant vide et pas davantage une obscure confusion, mais l'*Er-ignis* lui-même »². Par notre séjour dans ce saut, nous sommes parvenus à la pensée la plus originaire, la pensée de l'*Ereignis* en qui la relation de l'être à l'essence de l'homme a trouvé le cœur de son jaillissement. L'*Ereignis* n'est pas une articulation dialectique de deux termes préexistants dont on n'interrogerait pas l'origine, mais l'élément en quoi l'être et l'homme s'approprient l'un à l'autre, chaque terme tenant son essence de la vérité de l'être comme donation. Une relation de mêmeté est la source des termes qu'elle engendre, chacun des termes n'a de sens que dans l'économie d'un acte universel de donation. C'est cette donation qui structure la forme même des termes et ceux-ci n'apparaissent en leur guise que par l'appartenance à cette donation initiale en quoi tout se résume. La Mêmeté mise en œuvre par la donation qui est *Ereignis* dessine elle-même les termes de la relation et la relation des termes. Ce saut dans l'origine, qui n'est rien d'autre que l'habitation dans le pur acte d'être, il s'agit de le maintenir une dernière fois, non dans le but de cesser d'y demeurer, ce qui serait immanquablement faillir à la tâche de la pensée, mais afin qu'en son séjour nous nous enfoncions au sein de la source du don qui *accorde* comme *Ereignis* l'être, le temps et le soi.

1. *Ibid.*, p. 20 ; Q I et II, p. 266.

2. *Ibid.*, p. 28 ; Q I et II, p. 273.

a) Le Regard de l'être et l'identité.

Heidegger, dans l'un de ses poèmes, éclaire la vérité de cet être qui s'est avéré *Ereignis* et donne ainsi à penser les différentes occurrences de ce pur jaillir accordant : « *Seyn ist Ereignis, / Ereignis ist Anfang, / Anfang ist Austrag, / Austrag ist Abschied, / Abschied ist Seyn* »¹. Ce mot, *Abschied*, que nous traduisons couramment par l'adieu ou la séparation, éclaire la signification du déploiement de l'*Ereignis*. *Abschied* veut dire plus que sa traduction courante. L'*Ereignis* est *Anfang*, commencement de tout monde, il est l'avènement co-proprie, et l'avènement est lui-même l'*Austrag* : à chaque fois qu'une chose advient, elle est d'emblée accordée à l'être contre lequel elle semble se dresser, mais le tout constitue la Mêmété, le Pli d'une Différence dont la pulsation est résumée par le mot *Austrag* : à la fois résoudre et sortir de, *Austrag* est un se-différencier². Cet *Austrag* est lui-même *Abschied* ; *Abschied* n'est pas seulement séparation, mais séparation qui éloigne tout en déloignant, c'est-à-dire tout en rapprochant – comme l'indique le rapprochement du *Ab-*, particule spatialisante exprimant l'éloignement, et du verbe *scheiden*. *Abschied*, c'est donc à la fois une séparation qui éloigne et ce qui est loin de toute séparation, ou *Ab-Schied*. La synthèse de ces deux significations nous donne la teneur de l'*Abschied* : c'est la proximité à un objet en lui-même lointain. Tout adieu est accompagné du sentiment de l'éloignement de celui qui nous est proche et de la proximité de son lointain. C'est en ce sens que, dans un poème qui a précisément pour titre *Abschied*, Hölderlin demande en un accès de désespoir la boisson salubre du Léthé qui fait oublier cet être éloigné dont l'éloignement est pourtant toujours présent et lancinant : « ne me laisse jamais plus voir ce qui me tue, mais que je puisse en paix m'en aller vers la solitude et que soit bien vraie pour nous la séparation [*Abschied*] ! tends-moi toi-même la coupe, et que je boive avec toi assez de ce poison salubre et sacré, assez de ce flot du Léthé, pour que tout, haine et amour, soit oublié »³. Le poète souhaite ici ce que

1. *Geführten*, in *Winke* ; GA 13, p. 31.

2. GA 7, p. 226 ; EC, p. 268.

3. Cf. HÖLDERLIN, *Poèmes*, p. 206 : « *O lass nimmer von nun an mich / Dieses Törlche sehn, dass ich im Frieden doch / Hin ins Einsame ziehe, / Und noch unser der Abschied sei ! // Reich die Schale mir selbst, dass ich des rettende / Heilgen*

la teneur de l'*Abschied* interdit en elle-même : que la séparation ne laisse plus ressentir l'absence de l'absent. Mais l'*Abschied* comme *Ab-Schied* est la position même de cette absence comme telle, la rémanence de l'éloigné, la proximité au lointain. C'est précisément parce qu'il ressent cette fatalité que le poète laisse échapper cet impossible vœu. Heidegger entend l'*Abschied* de la même façon, comme proximité du lointain, mais cette déchirure interne est reprise dans le déploiement même du se-différencier propre à l'*Austrag* : à la fois fissure et co-appartenance, intimité au lointain. L'*Abschied* exprime bien la manière d'être de l'*Austrag*, un se-différencier inhérent à l'être et appartenant à cette Mêmeté en tant que telle qui accorde dans la disproportion l'être et l'homme. L'être comme *Ereignis* s'exprime donc comme *Abschied*. L'*Ereignis* est cet *Abschied* même : proximité du soi au lointain de l'être, dans l'être même.

Dans ce poème de Heidegger nous trouvons ainsi rassemblées les trois significations fondamentales et *simultanées* du mot *Ereignis* : tout d'abord le se-produire d'un avènement ; ensuite le fait pour cet avènement de n'être possible que sur le mode d'un se-différencier interne qui fait apparaître l'être comme altérité de l'arrière-fond de l'étant qu'il fait surgir, l'avènement étant donc en même temps venue au propre et à soi de chacun ; et le tout constitue une co-proprieté, un accordage de ce que l'être accorde. La plénitude de sens de l'*Ereignis* est donc portée par cette notion essentielle d'*Abschied*, séparation intérieure et toujours déjà maîtrisée par l'être qui s'exprime et se déploie comme *Ereignis*.

C'est à partir de cet *Abschied* qui se tient au cœur de l'être comme *Ereignis* que les analyses de notre précédent chapitre se rassemblent. Car l'*Abschied* nous montre cette séparation de l'être en lui-même et nous manifeste ainsi la teneur séparatrice et productrice de disproportion liée à tout acte d'appropriation de l'être et de l'essence de l'homme. Le soi est le résultat de cet acte séparateur

Giftes genug, dass ich des Lethetranks / Mit dir trinke, dass alles / Hass und Liebe vergessen sei ! ». La récurrence du « *sei* » placé deux fois de suite en fin de strophe souligne la valeur d'effectivité que le poète veut lui conférer. Il demande ainsi à la fin de la première strophe citée que la séparation liée à l'adieu leur soit complète. En traduisant littéralement par « que cet instant d'adieu demeure nôtre », ou « que soit bien nôtre l'adieu », on ne laisse pas suffisamment entendre que le poète désire une séparation telle que le sentiment d'absence lui-même ne soit plus possible et l'on ne laisse pas saisir la logique du recours ultérieur au Léthé.

présent au cœur de l'être : le soi est l'être même apparaissant en son retrait et en son impalpabilité. Par cet acte, le soi est isolement et, par l'isolement, l'être se manifeste dans son in-commensurabilité, son caractère non mesurable pour la pensée calculante. Il ne faut pas méconnaître que l'isolement est proximité à la non-mensurabilité de l'Im-mense, que la solitude prend racine dans la compagnie de l'être en tant qu'être. Il faut également prendre garde à toute mécompréhension de l'originalité du déploiement de l'être en faisant de l'isolement du soi la conséquence d'une solitude de l'être et non la condition de possibilité existentielle de l'apparaître. Le soi se sent lui-même isolé au milieu de l'étant, il se sent étranger, et cela, il le doit à son ouverture. Toujours auprès de l'être, le soi se sent étranger à l'étant qui lui montre sa face d'abîme ; l'étant lui échappe et le soi se replie sur soi, se sentant dès lors ontiquement isolé ; plus profondément, le soi appréhende la proximité prépotente de l'abîme et ressent alors l'isolement ontologique. Mais il n'est nullement besoin pour expliquer cet esseulement du soi de penser que le soi tient sa solitude d'une solitude plus fondamentale qui serait celle de l'être. Un faux raisonnement affirmerait que le soi ressent l'isolement parce qu'il se tient du côté d'un élément de solitude, l'être différent de tout étant et, n'étant rien d'étant, séparé de tout ; le soi, imprégné d'être, serait alors lui aussi ce qu'est son fond, solitude. Mais une telle interprétation manque l'essentiel de l'*Ereignis*, car l'être n'est pas seulement différent de l'étant – il est souligné comme tel par Heidegger uniquement de manière à le dissocier de ce avec quoi la métaphysique le confond depuis des siècles, comme nous l'avons vu plus haut –, mais il est la Différence elle-même : l'étant ne lui est pas extérieur ; même s'il s'en différencie, l'étant est intégré à l'ordonnance de l'être et lui appartient. L'être pose l'étant pour se faire ressortir comme être à travers l'étant. L'être est l'*Ereignis* qui pose en lui un étant afin de s'en différencier, il n'est pas le différent de tout étant, mais, bien plus profondément, le se-différencier de tout étant qu'il fait et laisse être.

L'être est bien le Seul en ce sens qu'il est le Simple, l'Unique ; mais il n'est pas seul, au sens où il serait isolé et où ce serait cette participation à l'isolement de l'être qui assignerait au soi son propre isolement. Le soi n'a pas besoin d'un éventuel isolement de l'être pour se sentir esseulé, mais il n'a besoin que d'être une proximité à la démesure de l'être, il n'a besoin que d'être le *Da* du *Sein* comme tel. Le soi n'est pas isolé parce qu'il se tiendrait d'un côté de la

différence ontologique plutôt que de l'autre ; le propre du soi est d'être le lieu-tenant de la Différence dont nous savons qu'elle est le se-différencier de l'être au sein d'une Mêmété. La Différence s'est avérée comme Pli. L'être est Différence et ce se-différencier de l'être est un même Pli ; l'être n'est pas seul, il est, au sein du Même, l'écart, le retrait par rapport à l'étant, un étant dont la position est nécessaire à tout acte qui s'en écarte pour se faire apparaître d'abord comme non-étant, puis précisément comme acte qui s'en écarte. L'*Einzigkeit* dont parlent les *Beiträge* ne doit pas être entendue comme une solitude de l'être. Si l'être est le Seul, il est aussi le Simple, ce qui l'empêche par définition de se positionner par rapport à autre chose qui viendrait le limiter de l'extérieur et lui infliger la possibilité d'une solitude. Le Seul ne peut par définition être seul, car seul on ne l'est que par rapport ou contre quelque chose ; or il n'y a pas d'autre que l'être, tout ce qui est est dans l'être : être le Seul ce n'est pas être seul. L'être est contre l'étant, certes, mais l'étant est bien évidemment de l'être puisqu'il en provient, par conséquent l'être est contre l'étant seulement comme l'un des termes du Pli qu'il constitue lui-même. Il est avant tout la Mêmété du Pli de l'être et de l'étant, et non l'être contre l'étant et extérieur à l'étant. S'il est différent de l'étant, c'est en sa propre Mêmété qui pose en son cœur cette différence ontologique – cette unique Mêmété qui n'a rien d'extérieur et qui ne saurait donc en rien se constituer comme une solitude. La solitude ne concerne que l'ipséité, dont l'être est d'être exposée à l'Im-mense.

L'être se fait être comme le différent de l'étant, mais ce se-différencier appartient à l'être lui-même ; l'étant est également en lui, et l'être ne peut être vu comme isolé que s'il est considéré comme l'un des termes de la relation où il est pris, et non comme la co-appartenance au sein duquel l'*Urstreit* de la Différence se tient en un Même. Considérer l'être comme structurellement isolé est un contresens sur sa nature et sur sa vérité qui est *Ereignis*. C'est également aller à l'encontre de l'*Ereignis* dont le déploiement seul explique que l'être soit à la fois le Pli et l'un des membres du Pli. L'isolement de l'être n'est pensable que dans la perspective d'une différence ontologique qui demeure impensée en elle-même et ne s'élève pas à sa dimension de mêmété. La Mêmété est alors délaissée au profit d'une abstraction qui tient séparé ce qui est pourtant toujours à la fois uni et distingué dans la pulsante communauté du Pli, comme en témoigne l'existence du soi qui est la viabilité même de la Mêmété

dans la fissuration. Le soi se maintient en effet, disent les *Beiträge*, comme la « *Widerwendigkeit des Streites in der Erklüftung* », c'est-à-dire la fluidité d'un rapport d'atour réciproque¹ au sein de la fissuration (*Erklüftung*) d'un même combat. Et la solitude du soi atteste ainsi la non-solitude de l'être.

Une fois l'être pensé comme mouvement de différenciation, une fois la différence remise à soi-même comme Pli de l'être qui pose l'étant pour apparaître en son retrait, l'être n'est pas solitude ou isolement dont le soi reconduirait la guise, mais il est *Abschied*, c'est-à-dire *isolation*, acte de s'isoler soi-même en soi-même. L'être n'est pas le membre isolé, mais l'acte de s'isoler lui-même, c'est-à-dire qu'il est bel et bien l'*Ereignis* qui fait advenir un soi pour que l'être apparaisse en son retrait.

Il paraît possible de prendre appui sur une phrase des *Beiträge* afin d'alimenter la thèse de l'isolement du Seul : « *Das Seyn jedoch, bislang in der Gestalt der Seindheit das Allgemeinste und Geläufigste, wird als Ereignis das Einzige und Befremdlichste* »². Mais il convient de bien la lire : elle apparaît, d'une part, dans un contexte où Heidegger cherche à s'élever vers un nouveau départ et passe pour cela en revue les schèmes herméneutiques de la logique au sens traditionnel du terme, d'autre part, elle ne mentionne pas ici un état absolu et achevé de la vérité de l'être, mais le constat que l'être apparaît comme solitude pour une pensée qui se meut sous la configuration de la pensée logique considérant l'être comme étantité et faisant apparaître à partir de ce point de vue comme quelque chose d'étranger et d'esseulé tout ce qui n'appartient pas à la sphère structurelle de l'étant. La solitude de l'être ne se manifeste qu'à une pensée prisonnière des grilles conceptuelles ontiques à l'aune desquelles tout ce qui ne prend pas place dans le champ de l'étantité est posé comme en état de

1. *Widerwendigkeit*, néologisme intraduisible, dit le fait de se tourner l'un vers l'autre (*widerwenden*), le tout dans une certaine fluidité ou une certaine facilité, comme le dit le sens obvie du mot courant *Wendigkeit*. Littéralement, mais sans tenir compte de ce sens obvie, on pourrait traduire par « retournementabilité ».

2. GA 65, p. 177 : « L'être, jusqu'à présent [compris] dans la configuration de l'étantité [comme] le plus universel et le plus connu, apparaît, en tant qu'*Ereignis*, comme le plus seul et le plus étranger ». Le terme « *Ereignis* », à ce stade des *Beiträge*, n'apparaît pas encore dans la richesse de sens que nous connaissons ; quand Heidegger l'écrit sans trait d'union dans les *Beiträge*, le sens est plus proche d'événement que d'*Eignis*. Pour souligner l'*eignen*, Heidegger écrit à cette époque *Eignung* ou *Er-eignung* ou *Er-eignis*.

séparation. L'être se manifeste peut-être dans son irréductibilité, mais la pensée logique décrite ici par Heidegger est encore loin d'appréhender l'être comme le se-différencier qui pose en son sein la trace de son propre agir différenciant. La phrase des *Beiträge* ne mentionne pas un état absolu mais momentané de la pensée (cf. « *bislang* »), et ce que la pensée manifeste dès lors est également momentané. Cet état peut être considéré au mieux comme une étape vers la compréhension de la vérité de l'être, étape qui marque encore le fait d'une pensée restée auprès de l'étant et qui pense l'être comme étantité (*Seindheit*), qui regarde vers l'être mais toujours en vue de l'étant – une pensée plus attentive à ce qu'elle perd en plaçant l'étant dans la perspective de l'être et en éprouvant ainsi celui-ci comme l'étranger absolu, qu'à ce qu'elle gagne en sautant dans l'être, dans cet *Einzigste* qui lui permettra de réinvestir l'étant sous une lumière neuve et de saisir la proximité de co-appartenance de l'être et de l'étant. Cette pensée logicomorphe ne parvient pas à la pensée de la Différence comme Pli, elle maintient les deux termes, être et étant, dans une complète étrangèreté sans penser le se-différencier propre à l'être, c'est-à-dire le Même, qui est à la source de cette différence, chacun des termes provoquant en fin de compte la solitude de l'autre. L'être est pour cette pensée qui précède le saut, le différent de tout étant, ce qui s'en distingue, ce qui consiste à penser l'être toujours en référence à l'étant et non en sa vérité propre dont tout étant dépend. La pensée de la différence est une pensée encore ontique de l'être, qui n'advient en sa vérité qu'à travers la pensée de la Différence, c'est-à-dire la pensée ontologique du Pli dont le ressort est le se-différencier de l'être en soi-même. Faire de l'être un isolé, ce serait précisément en faire un soi, conséquence absurde puisque le soi n'est ce qu'il est que par l'*Ereignis* en qui l'être produit son propre écho dans un soi, le tout en un processus dont le soi est le résultat et non l'essence structurale. On ne peut dire de l'être qu'il est lui-même le Singulier que dans l'économie de la différence ontologique, et *seulement pour préserver sa différence*, de manière *polémique* donc (afin de tirer l'être hors de l'oubli) et contre une pensée à dominante ontique : « De l'être qui reste à penser, on ne saurait justement dire ce qu'il est, à la manière de la métaphysique. Ou ceci tout au plus, *pour préserver sa différence* : qu'il n'est rien d'autre que lui-même. *Es ist Es selbst* »¹.

1. Cf. *Cahier de l'Herne*, p. 152. Il s'agit de R. Munier rapportant les propos de Heidegger lors d'une visite faite à celui-ci à Todtnauberg en 1949.

Si la Parole est bien « le Monologue » déployé dans le cœur du Même, sa solitude n'est pas un esseulement qui fermerait son essence à jamais ou laisserait croire que le retrait de l'être signifie l'exclusion du soi. Ce retrait fondamental est au contraire le déploiement du soi, il est ce qui s'associe un soi et ne saurait donc en rien être considéré comme un bloc d'obscurité, une chose en soi obscure dont l'essence serait le refus. Que l'être veuille manifester sa singularité – par le déploiement, en son propre cœur et en un même Pli, de la différence ontologique – n'implique pas l'isolement de son essence, mais au contraire, la présence auxiliaire de l'ipséité pour donner lieu à cette singularité, et ce dans une relation de co-appartenance qui ne peut caractériser l'être comme refus de soi ou repliement dans un secteur d'ombre égoïste. Affirmée dans l'unicité de sa Mêmesité et de sa singularité, « déliée dans sa libre propriété, la Parole peut se soucier uniquement d'elle-même. Cela peut s'entendre comme si l'on parlait d'un solipsisme égoïste, mais la Parole ne se raidit pas sur elle-même au sens d'une contemplation de soi narcissique et oublieuse de tout »¹. L'être comme Parole signifie le fait pour l'être de se tourner vers... pour manifester sa non-onticité, ce qui a lieu dans la révélation du silence et de l'ombre à un soi. L'aspect de refus qui semble caractéristique de l'être n'est donc en réalité que le corrélat de tout acte de donation qui veut lui-même être partagé et révéler la non-onticité propre à la donation en la donnant précisément à manifestation, c'est-à-dire en la donnant au soi ; c'est de cette façon, en se donnant elle-même comme telle, que la donation donne pleinement, et cette pleine donation de l'acte de donner lui-même fait apparaître tous les aspects premiers d'une révélation qui est celle du non-étant (silence et ombre). Mais dans cette révélation des aspects effrayants de l'être comme tel se révèle en retour la donation qui en est à la source, une donation qui transmet sa consistance propre (le vide corrélatif du don pur) ; toute révélation de vide ou de néant est donc le témoin d'une faveur primordiale, celle d'un pur donner agissant depuis l'origine et voulant désormais apparaître dans le vide accompagnant la révélation de sa consistance propre. « L'essence déployante de la Parole est monstration appropriante, qui détourne précisément le regard de soi-même afin de pouvoir ainsi libérer ce qui est montré dans le propre de son apparition »².

1. GA 12, p. 251 ; AP, p. 251.

2. *Ibid.*

Que la Parole soit Mêmété et pourtant partagée nous fait réviser notre concept de la solitude ou de la singularité. Il n'y a singularité que dans l'apparaître de la singularité comme telle, et cet apparaître ne peut exister que si un regard est là pour lui donner asile. La singularité de l'être qui se donne dans une relation de transmission de cette singularité à un soi, loin d'être l'affirmation de l'isolement de l'être, affirme le partage de la singularité de l'être au sein d'une Mêmété que cet être est aussi comme Parole. L'être est l'ensemble de la relation qui le relie à l'ipséité afin que soit affirmée sa singularité : il est la Parole qui, accompagnée de son nécessaire répondant (le soi), prononce sa singularité donatrice autant que la nécessité qu'il y ait un regard pour sa différence ; l'être pose sa mêmété comme donation de la différence par laquelle il peut dès lors apparaître comme ce qui, distinct de tout ce qu'il donne et pourtant entremêlé à ce qu'il donne, le donne précisément dans la gratuité d'une faveur fondamentale. « La Parole *est* Monologue ; cela signifie désormais deux choses : La Parole *seule* est cela qui, à proprement parler, parle. Et elle parle *solitairement*. Pourtant, ne peut être solitaire que ce qui *n'est pas* seul ; pas seul, c'est-à-dire pas séparé, isolé, sans aucun rapport. [...] Solitaire, *Einsam* veut dire : soi-même, dans ce qu'a d'unifiant le fait de s'entre-appartenir »¹. La solitude de l'être est partage, diffusion de soi, c'est-à-dire apparaître de sa vérité ; cette solitude partagée est Mono-logue, dire de soi-même dans le Même, distanciation dans le Même, apparition de son propre en son propre cœur, et comprend donc nécessairement le déploiement du soi. La solitude du don, une fois manifestée comme telle, est un être-relationnel qui s'enrichit d'une ipséité.

Le Seul n'est donc pas seul, il est *le Simple* en qui se joue le jeu du monde, il est l'élément en qui les voix de la terre et du ciel, des hommes et des dieux se répondent. *Le Seul est le chœur qu'il produit en son cœur*. « La Parole-dite [*Sage*] est le mode en lequel parle l'*Ereignis* ; le mode, non pas tant au sens de la modalité ou du genre – mais mode entendu comme μέλος, le chant [*das Lied*] qui dit qu'il chante pendant qu'il chante »². Heidegger résume donc la complexité de ce que nous venons de voir : la complexité de cet acte d'apparaître qui se fait lui-même apparaître *comme* tel, *et comme* se

1. *Ibid.*, p. 254 ; AP, p. 254.

2. *Ibid.*, p. 255 ; AP, p. 255.

faisant apparaître comme tel précisément pour manifester, à travers la manifestation de son propre et en s'allouant un soi à qui il s'adresse, le sens de ce propre. L'auteur d'*Unterwegs zur Sprache* poursuit ainsi son explication : « La Dite appropriante [*die ereignende Sage* : la Parole accordante] porte à l'éclat du paraître ce qui vient en présence à partir de ce qui lui est propre : elle l'attache, le loue, c'est-à-dire l'alloue à son propre déploiement »¹. Le Seul est le déploiement-*en-soi* du fond de sa propre sonorité. L'être s'alloue un soi pour recueillir le sens de son déploiement, l'être donne à *quelqu'un*, il chante *pour quelqu'un*, s'offrant ainsi sa propre caisse de résonance et accomplissant sa mêmeté de donation. Tout est en lui, tout est pour lui ; rien qui puisse se concevoir extérieur à lui et venir lui opposer quoi que ce soit qui ne soit pas déjà en sa structure co-propriante. Tout se tient en son *Ereignis*. Tout vient « Là où le chant s'élève et compose la terre, / Là où tous les Grands Jeux passent en un plus grand, / Où les voix, des célestes aux imaginaires / Se fondent en concert comme celui des temps, / Métier et passion de toute âme vivante, / Le plus beau Jeu du Seul, être celui qui chante, / Puisque le monde entier est son seul habitant »².

Une fois accompli le saut originaire dans l'être comme étant la Différence même, on voit bien que l'étant fait partie de l'être comme *Austrag*, et que l'être ne saurait en rien être isolé parce qu'il serait acte d'isolement. Cet acte d'isolement est le corrélat fondamental de l'être comme *Ereignis*. L'être veut se manifester ; pour cela, il se réserve afin de pouvoir manifester ; puis il manifeste ou se co-proprié un soi dont la *Stimmung* d'isolement manifeste la présence de la réserve en tant que telle. Dans le soi, l'être *se fait être* à travers l'isolement qui révèle l'irréductibilité de l'être au soi puisque l'isolement est précisément le résultat de la conscience de l'hiatus entre l'être et le soi. Par l'isolement, le soi ressent la prépondérance de l'être. Par l'isolement du soi se destine la gratuité déroutante de la donation, l'être apparaît ainsi comme l'autre du soi : ce qui interdit instamment de faire apparaître l'être comme un isolé, bref comme un autre soi. L'isolement est un attribut propre au soi et à lui seul. Il n'y a pour l'être d'isolement que dans l'opposition à l'étant, et cet isolement potentiel, l'être le dépasse en tant que son

1. *Ibid.*

2. P. DE LA TOUR DU PIN, *Le Jeu du Seul*, in *op. cit.*, p. 154.

opposition à l'étant, c'est lui-même comme Pli. Tout isolement n'a possibilité de séjour qu'au sein d'une préalable co-propriation. Cette dernière est l'être comme *Ereignis*, l'être se tenant ainsi au-delà de toutes notions de solitude ou d'être-avec qui n'ont droit de cité qu'au niveau de l'ipséité.

L'être se tourne et se détourne tout à la fois. C'est en cela que réside la cause de l'isolement du soi et de l'irréductibilité de l'être à toute notion d'isolement. L'être est un se-détournant ; on peut alors, si on en reste là, le concevoir improprement comme une solitude ; mais si on insiste sur le *se* du se-détourner, on comprend que cet acte de détournement n'est possible que sur la base d'un se-tourner préalable. L'être n'a rien d'une entité simple qu'il suffirait d'opposer à l'étant pour proclamer sa solitude. L'opposer à l'étant, c'est précisément en faire un étant, et l'interprétation qui affirme la solitude de l'être en soutenant qu'il est différent de l'étant et pour soutenir précisément cette différence et cette irréductibilité, se retourne finalement contre elle-même et affirme le contraire de ce qu'elle vise. Elle dit : « l'être n'est rien d'étant donc il est seul » ; mais si l'être est seul il est un étant... Opposer l'être à l'étant, c'est le réduire à une simple chose, alors que l'essence du Simple, comme le rappelle toujours Heidegger dans la continuité d'Aristote, c'est de se dire en plusieurs sens, d'infuser chaque parcelle d'être, chaque qui-est, chaque étant ; le propre du Simple est d'être à la fois en tout lieu et irréductible à aucun.

L'être est celui qui s'isole, mais, considéré en propre, c'est-à-dire dans la totalité de cet acte, il n'est pas isolé ; il se différencie, et comme acte de différenciation, il est bel et bien un tout, celui de l'*Austrag*. L'être est en lui-même ce que Heidegger appelle la *Zerklüftung*, c'est-à-dire l'encrevassement ou la fissuration, il est production en soi-même d'un écart de soi à soi, écart qui est la *Selbigkeit* elle-même et dont la *Selbstheit* est le support et l'attestation. La *Zerklüftung* « *ist die in sich bleibende Entfaltung der Innigkeit des Seyns selbst, sofern wir es als die Verweigerung und Umweigerung « erfahren »* »¹. Tout tient en cette courte phrase : l'épanouissement de l'être reste bien en lui-même, il est la Mêmété prépotente qui ne connaît aucune extériorité, même dans

1. GA 65, p. 244 : La *Zerklüftung* « est le déploiement restant en soi de l'intimité de l'être même, en tant que nous l'« éprouvons » comme le refus et le refus se tournant vers nous (nous concernant) ».

la séparation qui n'est qu'une manière de destiner son gouffre ; et cette *Zerklüftung* se manifeste en et comme un soi qui expérimente la simultanéité d'un retrait qui se refuse et d'un retrait qui nous concerne (*die Verweigerung und Umweigerung*), autrement dit qui nous entoure et nous appelle à le prendre en garde. « Ce qui se refuse à nous, par ce refus, justement, vient à nous et nous concerne à sa façon »¹ : c'est le ressort même de la *Zerklüftung* sous la forme de laquelle se destine l'être, cette *Zerklüftung* qui apparaît dans le soi comme simultanéité du refus et de son regard. Le refus est le regard propre au non-étant ; le refus est la tonalité (plus exactement, la *Stimmung*) en laquelle le soi réagit d'abord au non-étant qu'« est » l'être ; mais la méditation de ce refus le fait apparaître comme ce comme quoi en un premier temps l'être s'accorde *en tant qu'être* (avec tout ce que cela implique) à la pensée. C'est ce qui apparaît d'abord à la pensée comme un refus que celle-ci doit méditer et questionner, c'est dans cet abîme qu'elle doit pénétrer, car, si ce qui nous est destiné apparaît dans un premier temps comme le refus propre au rien, ce rien n'est pourtant pas rien puisqu'il déploie son propre Là : le soi. « L'éclaircie du Là, en quoi règne le sans-appui et le sans-recours, n'est pas cependant le vide. Que nous le considérions ainsi, alors nous louchons encore en retour vers l'étant et vers l'étantité ; alors nous n'interrogeons pas, nous n'osons pas l'Indécidé et ce qui par lui vient à l'encontre². Que nous interrogeons, que nous soyons entièrement ceux qui entendent [*die Hörende*] et ceux qui appartiennent [*Hörige*] à cette éclaircie, et alors nous sommes aussi et déjà accordés [*ereignet*] à travers ce qui

1. GA 4, p. 178 : AH, p. 232.

2. À mettre en relation avec le possible dont il est question à la fin de l'introduction de *Sein und Zeit* : la possibilité est plus haute que la réalité (SuZ, p. 39), c'est-à-dire l'être, encore indécidé et plein de richesses de déploiement imprévisibles et impensées, plus haut que l'étant. Non pas que l'être soit indécision, non qu'il soit flou, vague, imprécis ; mais il est ce qui, contrairement à l'étant, n'a pas encore été « tranché » une fois pour toutes et donne l'espace nécessaire à la pensée pour que celle-ci accomplisse son essence dévoilante. La pensée est plus haute quand elle dévoile en retrait de l'étant, quand, immergée dans ce qui est encore indécidé, elle vit à la source et se donne la joie du laisser-être, c'est-à-dire de l'accompagnement de ce que l'être fait venir à l'encontre. L'être est lui-même indécidé ou en réserve pour préserver sa capacité d'éclosion (dont le soi fait partie qui seul peut prendre en garde l'éclos et conduire ainsi la manifestation à l'accomplissement).

en elle déploie essentiellement : le refus [*die Verweigerung*] »¹. L'éclaircie est elle-même refus ou retrait afin, comme nous savons, de préserver le soi (auxiliaire de la décloison), le dévoilé et le dévoilement. L'être-homme doit pénétrer dans cette origine nocturne, il doit se faire l'appartenant de ce qu'il entend sans cesse, il doit vivre la co-appartenance [*Zusammengehörigkeit*] en quoi il est celui qu'il est. Cette pénétration du soi dans le sans-fond de l'être, « sans appui et avec appui / sans lumière en l'obscur vivant »², « allant sans cesse s'aveuglant en l'obscur »³, est ce que *Besinnung* appelle « *das Er-denken* »⁴. L'*Er-denken*, qui signifie étymologiquement l'inchoation de la pensée, sa véritable mise en marche, son aube, est la conscience de la teneur donatrice du refus, et de la structure de partage qui le fait se tourner vers le soi en s'en détournant et cela précisément pour donner à penser la part de refus que contient la donation pour être donation. Fondamentalement, l'*Er-denken* est « l'in-stantialité appropriée dans l'éclaircie du transport [*Austrag*] »⁵ entre l'être néantissant, c'est-à-dire donnant, et le soi ek-sistant, c'est-à-dire re-gardant. La pensée qui commence à penser, la pensée qui découvre l'être en le laissant se dire, la pensée qui assume le *Seinlassen* qui est en elle et qui est elle-même afin d'accueillir le *Seinlassen* qu'est l'être, vit son engagement matutinal dans l'assomption de la béance déployante et de ses richesses : elle commence à prendre dictée à cette ruche de l'être qui « fait ainsi entrer l'aube du pensé dans la proximité de son énigme »⁶. Assumant son préalable accord structurel avec le retrait, la pensée qui entre dans l'*Er-denken*, autrement dit qui décide de porter son essence-déployante (l'*Ereignis*) à la parole⁷, comprend son lien avec le « refus » propre au non-étant, non plus comme provenant d'elle, mais comme provenant de l'être lui-même qui lui envoie l'éclaircie de son propre retrait. Le soi qui entre dans l'*Er-denken*,

1. GA 66, p. 129.

2. Saint JEAN DE LA CROIX, « Glose en style divin », in *Nuit obscure. Cantique spirituel*, p. 117. Cf. *Glosa a lo divino* : « *Sin arrimo y con arrimo / Sin luz y a oscuras viviendo* ».

3. *Ibid.*

4. Sur l'*Er-denken*, voir aussi GA 65, § 265.

5. GA 66, p. 131 n. : « *Er-denken : die ereignete Inständigkeit in der Lichtung des Austrags* ».

6. GA 5, p. 373 ; Ch., p. 449.

7. GA 65, p. 460.

ce soi est en route vers l'origine, il entre dans « l'esprit » de l'origine. « Car « esprit », ce n'est ni la subtilité vide ni le jeu sans engagement du bon sens ni l'exercice interminable de l'entendement se livrant à ses analyses, et encore moins la raison universelle. L'esprit, c'est au contraire : dans un accord au ton de l'origine, savoir s'être résolu pour l'essence de l'être »¹. La pensée qui vit l'*Er-denken* laisse venir à elle l'ouverture du retrait et s'enfonce dans l'abîme comme dans un espace toujours s'élargissant – ce que dit cette phrase : « L'*Er-denken* est le parvenir ap-proprié de l'éclaircie, éclaircie qui, *en tant qu'*éclaircie du *refus*, s'élargit sans appui et sans recours vers le sans-fond »². Une fois l'être apparu comme destinant lui-même son retrait au soi, il apparaît du même coup comme l'*Ereignis* qui accorde en son propre sein le vis-à-vis ou l'entre-tien du soi et de l'être comme retrait.

L'être s'épanouit et se déploie en sa propre Mêmeté, et ce dans la mesure où un soi éprouve la proximité du lointain. Nous comprenons d'autant mieux la nécessité de l'émergence du soi que l'ipséité est précisément l'auxiliaire de la manifestation de la *Zerklüftung*, de cette simultanéité de la séparation et de la proximité ; l'ipséité est le Là de l'*Abschied*. Dans l'ipséité, l'être manifeste son retrait, et, à la pensée méditante, manifeste la totalité du processus par lequel en son propre cœur il produit le lieu de l'apparition de ce retrait, c'est-à-dire le *Da-sein*. Comme *Da*, l'ipséité est dépositaire de cet *Abschied*, de ce se-séparer en soi-même de l'être, de cette spatialisation qui est proximité du lointain et instantialité dans l'ekstatique comme tel. L'être veut apparaître, apparaître en son être. Son être est *Zerklüftung*, *Austrag*, il veut donc apparaître *comme* cet *Austrag*, autrement dit non pas seulement comme retrait, mais comme voulant se faire apparaître comme retrait. Apparaître comme retrait, il le peut par la production d'un soi ; apparaître comme retrait voulant apparaître comme retrait pour donner à penser ce retrait comme le corrélat d'une donation réservée et protectrice, il ne le peut que si le soi s'assume dans le *voëiv*, il ne le peut que si le soi se fait pensée méditante, prise en

1. *Die Selbstbehauptung der deutschen Universität* (L'auto-affirmation de l'Université allemande), trad. fse in *Écrits politiques*, p. 104.

2. GA 66, p. 131 : « *Das Er-denken ist das er-eignete Er-reichen der Lichtung der Verweigerung, welche Lichtung als Lichtung der Verweigerung anhält- und zufluchtlos sich zum Ab-grund entbreitet* ».

garde, et s'atteint en son propre comme le Là où l'être manifeste la faveur de son retrait et la nuée – pleine de promesses – de sa nuit. Apparaître comme tel, il ne le peut que dans un soi qui, dans la *Stimmung* de l'isolement, fait apparaître le retrait, puis, comprenant ce retrait comme ce qui gouverne toute chose y compris soi-même comme soi, saisit ce propre isolement comme intimité à l'être lui-même, ce qui pousse alors le soi à saisir l'être d'abord comme *Austrag*, et ainsi à le faire apparaître comme ce qu'il est, puis à accomplir sa compréhension de l'être en se saisissant lui-même comme quelque chose de nécessaire au déploiement de l'être : le soi comprend ainsi l'être comme ce qui veut se faire apparaître en son être, il comprend qu'un refus (*Verweigerung*) qui se fait refus appelant (*Umweigerung*) ou qu'un retrait qui se donne comme tel suggère une guise préservante, et que l'être se donne un soi pour réaliser son déploiement et manifester sa vérité ; le soi comprend ainsi l'être comme *Ereignis*, le procès qui va de l'abîme à la vérité co-propriante de l'être comme *Ereignis* en passant par le soi est accompli.

Le cercle est alors achevé : le soi est l'étant posé par l'être pour penser l'être en la vérité de son essence-déployante (*Wesung*) ; la compréhension d'être présente dans le soi doit être ainsi progressivement, c'est-à-dire *historialement* amenée par l'être même – sans que le regard de l'homme soit mis en danger et sans que soit brisé l'équilibre de tension propre au Quatuor déployé par l'*Ereignis* – jusqu'à la compréhension de soi du soi comme compréhension d'être, puis jusqu'à la compréhension par le soi de la compréhension d'être en tant que ce que donne l'être pour pouvoir apparaître, dans le soi, comme ce qui précisément donne le soi pour pouvoir apparaître. C'est de cette façon et dans l'ipséité que l'être est celui qui vit de « laisser constamment surgir un jaillissement de soi »¹. L'être produit dans le soi son propre répondant et corrélat de manifestation, il fait éclore une parole pour sa Parole et un regard pour son Regard. Il donne un regard afin d'être regardé, et d'être regardé justement comme celui qui donne un regard pour être regardé. Nous parvenons donc, à travers la pensée de l'*Ereignis*, à une co-responsance entre le soi et l'être qui n'est pas équivalence des termes, mais dissymétrie nécessaire à l'apparition de l'être comme prépotence réservée. L'être veut apparaître en sa démesure voilée, il veut se

1. GA 4, p. 146-147 ; AH, p. 188.

manifester comme la gratuité par essence incommensurable du don, c'est-à-dire comme l'immaîtrisable par excellence puisqu'irréductible au principe de raison : « Plus bas que les effets et plus bas que les causes, / La clôture à laquelle aboutissent les choses... »¹. La démesure de l'être, c'est le mystère de sa donation ; l'être demeure pour notre époque donation si et seulement s'il demeure en retrait.

La confrontation au mystère demeure ce qui accable le plus le soi, jusqu'à ce qu'il comprenne cet isolement comme appartenant à la manière dont l'être s'adresse à lui en le constituant personne, comme la « mélodie de l'*Ereignis* »², et précisément comme la conséquence d'un retrait protecteur dont se drape la donation. L'endurance de l'abîme ouvre sur l'*Ereignis*, sur le bienveillant et prévenant échange au sein de l'être du soi et de l'être. Le soi séjournant dans l'impalpabilité du don pur entend l'étrangeté se faire familière, familiale, co-propriante, et s'avouer peu à peu comme son propre foyer : « En l'*Ereignis* se fait sentir, dans sa pulsation, l'essence de ce qui nous parle »³. En l'homme, en sa parole qui est toujours déjà réponse, l'être vient établir sa demeure⁴. Pour que l'épreuve du mystère se mue en pensée du don, il faut que le soi endure sa propre structure, qu'il ne travaille pas à voiler l'angoisse par la création de préoccupations quotidiennes sources d'angoisses inauthentiques, qu'il comprenne le néant comme néantir et le néantir comme donation – car « l'être se retire tandis qu'il se déclôt dans l'étant », l'être se donne à voir en posant dans l'étant sa propre Différence.

Le soi se comprend comme l'autre de l'être, mais cet autre de l'être, isolé et rejeté sur sa facticité, demeure tout de même dans l'être et de l'être, et ce n'est que parce qu'il est proximité à l'étrangeté que cette étrangeté peut se destiner à lui ; c'est donc que l'être est en soi-même l'autre de soi-même. Cet autre de lui-même, il l'est comme *Austrag*, *Abschied*, c'est-à-dire à la fois renoncement à la manifestation de son éclat afin qu'une individualité soit manifeste, et donation d'un quelque chose par l'adoucissement de l'éclat. Et ce laisser être quelque chose désire être lui-même manifesté ; c'est pourquoi l'*Austrag* se prolonge en un soi, se donne ainsi

1. HUGO, *Le dedans de la terre*, in *La Légende des siècles*, p. 60.

2. GA 12, p. 255 ; AP, p. 255.

3. IuD, p. 28 ; Q I et II, p. 273.

4. GA 12, p. 254-255 ; AP, p. 255.

sa propre manifestation, et se donne sa manifestation précisément comme *Austrag* se donnant sa propre manifestation, c'est-à-dire comme *Ereignis*. L'être est en lui-même ce jeu de miroir. L'être a besoin d'un regard pour apparaître, il fait ainsi éclore le soi auquel il confère la spatialité et la possibilité temporelle de l'*Augen-Blick*. L'être apparaît à la fin en son être, comme *Ereignis*, comme ce qui se donne un soi et ce qui a besoin d'un soi pour accomplir sa manifestation. L'*Austrag* qui veut se manifester soi-même requiert l'ipséité et s'avère ainsi *Ereignis*. Quand le soi atteint ce degré de pensée, la co-proprieté du soi et de l'être atteint toute sa fluidité : le soi pense sa reprise intégrale dans l'*Eignis* ; il comprend l'être comme ce qui est *Ereignis*, et se saisit lui-même en sa liberté comme membre nécessaire de l'être qui est *Ereignis*.

L'être est cet Œil qui, pour voir le mystère de son jet de regard, produit un jet de regard pour lequel il est et pour lequel il est précisément comme Œil qui pour voir le mystère de son jet de regard produit un jet de regard. Dans et par le soi l'être apparaît. Il n'apparaît pas d'abord en son propre, l'histoire de l'être montrant comment l'origine s'est rapidement occultée ; il se donne en son être, comme *Ereignis*, seulement à la fin de la métaphysique, quand la pensée sort du donné pour se conformer au don qui accorde ensemble l'ensemble qu'il accorde : son retrait sort du retrait et demande à être pensé comme tel et en sa signification donatrice. L'*Ereignis* se manifeste à la fin de la métaphysique. Mais cet *Ereignis* demeure lui-même encore voilé, comme l'atteste l'ère technologique dans laquelle nous vivons : l'*Ereignis* a beau s'être dévoilé à la pensée, ce dévoilement demeure encore voilé pour notre époque. La co-proprieté se voit elle-même encore refusée : « L'apparition de l'appartenance in-finie comme entièresité unique et unie reste refusée. C'est pourquoi nous sommes à peine capables d'entendre les voix du destin à partir de leur unité »¹. Toutefois, ce rejet et cette ignorance restent à méditer en leur teneur même de rejet et d'ignorance : « c'est à nous de méditer sur la trace de ce refus de l'appartenance in-finie. Méditer sur la trace de ce dont il s'agit, cela veut dire : se le laisser dire, lui prêter l'oreille là où il est parlé de lui, [...] au présent âge du monde »². Nous sommes à un âge où l'*Ereignis* apparaît, où l'origine se montre comme telle et

1. GA 4, p. 178 ; AH, p. 232.

2. *Ibid.*, p. 176 ; AH, p. 230.

dévoile en retour les modalités métaphysiques qui l'ont occultée ; mais cet âge est aussi celui de l'affairement le plus frénétique que l'histoire ait jamais connu. *Nous sommes à l'époque d'un fossé considérable entre ce que l'être donne et ce que l'homme en fait.* Jamais l'être n'a autant révélé, mais jamais l'homme n'a été aussi aveugle au milieu de son univers visuel ni aussi muet au milieu de sa bruyante et bavarde existence. Mais c'est justement ce silence rémanent de l'être qu'il faut méditer comme tel : « Atone, le destin vient à l'homme et le cerne – énigmatique mode de silence »¹. Partout l'homme cherche à établir sa demeure, et pourtant sa demeure la plus proche, celle qui est son originelle demeure et qui lui tend les bras dans le silence, lui demeure imperceptible.

L'homme recherche l'union au monde, mais délaisse son immémoriale appartenance à l'être qui ne cesse pourtant de l'appeler, comme cette course agitée vers la saturation du désir ou l'enstase sensuelle l'atteste qui en est le symptôme et se présente comme le constant ratage de l'union à la véritable appartenance. Notre agitation à conquérir le bonheur prouve en lui-même que nous restons sourds à la Voix qui nous appelle : « La voix silencieuse de cet ajointement, c'est elle que nous entendons le plus difficilement »². C'est aujourd'hui pourtant qu'elle se destine le plus clairement, puisque c'est aujourd'hui que l'*Ereignis* vient au penser. Même difficile à atteindre, elle est devenue accessible. Nous ne nous agiterions pas de la sorte si cette voix ne nous parvenait pas, et notre époque montre, par l'intensité de l'affairement qui la caractérise, celle du refus volontaire à la prise en garde de la voix de l'éloquent silence qui nous est envoyé pour nous renvoyer à notre patrie ontologique. « Vraisemblablement, l'homme continuera encore pendant longtemps, écrit Heidegger en 1959, à n'y point prêter oreille. Ainsi, il ne peut encore en rien répondre ni correspondre au destin du refus. Bien plus, il l'esquive avec des tentatives toujours plus désespérées de vouloir maîtriser la technique par sa volonté de mortel ». L'ajointement déployé par l'*Ereignis* dans le Quadriparti demeure silencieux. Ce qu'il faut donc y méditer, c'est que le silence veut demeurer silence, mais qu'aujourd'hui sa voix s'est destinée comme telle, situation qui rend l'homme responsable de sa fuite devant l'unique essentiel. Que la voix du silence crève le

1. *Ibid.*, p. 178 ; AH, p. 233.

2. *Ibid.*, p. 179 ; AH, p. 234.

silence inauthentique dans lequel l'homme affairé la relègue en conscience n'est pas à souhaiter : Heidegger cite le fragment 54 d'Héraclite, Ἀρμονίῃ ἀφανῆς φανερῆς κρείσσων, qu'il traduit ainsi : « Jointure qui refuse d'apparaître est de plus haut règne que celle qui vient au jour »¹. Le silence de l'être ne veut pas supprimer notre liberté de nous tourner vers lui, surtout quand le vide est aussi visible qu'à notre époque « post-moderne ». Le vide sur-essentiel nous a touchés à tel point que nous n'avons jamais mis autant d'énergie à le fuir : c'est à présent de notre responsabilité qu'il s'agit. La réserve de l'être s'est destinée, Heidegger s'en est fait le porte-parole et a manifesté l'*Ereignis* qui n'attend plus que notre réponse. L'être nous attend. L'*Ereignis* s'est donné à penser.

Pour la pensée, penser l'*Ereignis*, ce n'est pas lui rendre hommage de l'extérieur, mais c'est parachever l'*Ereignis*, c'est être dans l'*Ereignis*. L'*Ereignis* accorde le soi et l'être ; l'*Ereignis*, c'est l'être advenant en son propre dans cette ipséité humaine qui, en nommant et pensant, dévoile et constitue « la maison de l'être », le domaine où l'être *est*. Partout et toujours, que le soi y réponde ou non, l'*Ereignis* accorde l'être-homme à la sonorité propre au sures-essentiel silence de l'être ; l'*Ereignis* a toujours déjà approché le soi de la Parole et le remet à la Sage : « L'*Ereignis*, amenant à voir le déploiement de l'être-homme, approprie les mortels par cela qu'il les remet en propre [*vereignet*] à ce qui venant de partout, allant vers ce qui est en retrait, se dit en s'adressant à l'homme dans la Sage »². L'*Ereignis* qui approprie l'être et le soi fait advenir chacun en son propre, le soi comme pensée de l'être et l'être comme Pli se faisant apparaître lui-même comme tel dans l'ipséité. L'*Ereignis* a toujours déjà accordé l'être et le soi, le Même est toujours à l'œuvre, mais quand le soi est parvenu pensivement à la pensée de l'être comme *Ereignis*, il se voit repris dans le déploiement abyssal de l'*Ereignis* et l'*Ereignis* s'accomplit en trouvant l'écho de son propre apparaître ; le « *es gibt* » donne le don lui-même. La primauté du « *es gibt* » n'est pas une spécificité du dernier Heidegger, qui notait dès 1919 l'omni-détermination de tout élément de présence par ce « il y a » en deçà duquel on ne saurait remonter pour trouver plus originaire ; le « il y a » est ce que ne peut incarner aucun étant et ce qui

1. *Ibid.*

2. GA 12, p. 249 ; AP, p. 248.

échappe de fait à toute pensée fixée sur la sphère de l'étant : « Y a-t-il seulement une seule chose, s'il n'y a que des choses ? Dans ce cas il n'y a pas de choses du tout ; il n'y a même pas rien, parce que, dans l'hypothèse d'une domination universelle de la sphère des choses, il n'y a pas non plus de « il y a » »¹. Et pour souligner le caractère non évacuable du « *es gibt* », Heidegger finissait en posant cette question dont la radicalité n'exige aucune réponse puisqu'elle laisse l'auditeur dans une hébétude qui en tient lieu et constitue finalement la plus belle apodicticité : « *Gibt es das « es gibt » ? Y a-t-il le « il y a » ?* »². Lorsque l'*Ereignis* est prononcé, la teneur du don parvient à la lumière. Alors « l'éclaircie de l'Ouvert procure avant tout la possibilité du chemin vers l'état de présence dont elle amène à lui-même le règne »³.

Le soi est bien dans l'*Ereignis* comme dans sa structure. Depuis toujours l'*Ereignis* a accordé le soi et l'être, de sorte que le soi puisse comprendre ou précomprendre quelque chose comme l'être ; mais cette précompréhension devient consciente de soi ou pensée quand le soi saisit l'origine de sa propre structure comme l'être lui-même, et l'être comme accueillant en soi-même un soi, l'être comme comportant en soi une telle remise du soi à soi-même, bref l'être comme co-proprieté de lui-même et du soi, comme *Ereignis*. L'être est *Eignis* en ce qu'il fait advenir au propre son retrait à partir du déploiement du soi. L'*Eignis* est ce qui donne au soi d'être ce qu'il est ; la structure du soi dépend de ce lien transcendantal qu'est l'*Eignis*, de cet « il y a » qui a toujours déjà tout relié, qui en accordant (en faisant advenir) a déjà accordé (réuni). Au moment où l'être advient à la pensée comme structure du soi lui-même, il y parvient en tant que ce qui approprie en soi et sous sa garde soi-même et le soi, autrement dit en tant qu'*Eignis*. L'*Eignis* originaire n'apparaît que lorsque le soi a pensé l'intégralité de son appartenance à l'être.

L'être fait surgir un soi qui lui renvoie son propre excès. Le soi est la résonance de l'abîme. Mais pour qu'il y ait dans l'abîme une telle résonance, il faut que cet abîme porte lui-même le soi à l'émergence. L'abîme est accord non subjectif de soi à soi à travers une ipséité, il est résonance in-finie. L'être se donne à lui-même un

1. GA 56-57, p. 62.

2. *Ibid.*

3. ZSD, p. 75 : Q III et IV, p. 299.

écho ; la Mêmété est écho, un écho qui fait partie de l'être lui-même et le révèle comme *Ereignis*. L'être est lien perpétuel de soi à soi, et pourtant il n'est pas sujet ni ipséité ; il n'est ni un sujet ni un soi car, étant ce qui rend possible de telles guises, il est au-delà de tout sujet et de tout soi. Toute ipséité est ouverture à l'être, c'est-à-dire manifestation de l'être comme tel au sein d'un étant qui comprend l'être ; or, le fait d'être soi, de se refermer sur soi, ce qui n'est possible que par l'ouverture à l'être, n'est possible lui-même que parce que cette ouverture est conditionnée par l'*Eignis*, qui n'est ni identité ni ipséité, mais Mêmété posant en son sein la possibilité de sa propre résonance et de l'apparition de son propre être-transcendant. L'*Eignis* n'est pas réductible à l'identité, coïncidence immédiate d'un étant avec soi, ni à l'ipséité, être à soi-même le même que soi dans la lumière sue ou insue de l'être, mais elle est proprement Mêmété, c'est-à-dire une forme d'« identité » qui approprie l'ipséité à l'être, et qui comprend donc en elle identité et ipséité sans se confondre pour cette raison même avec elles : « Qu'est-ce que l'*Ereignis* a à faire avec l'identité ? Réponse : rien. En revanche, l'identité a beaucoup, sinon tout à faire avec l'*Ereignis* »¹. La co-appartenance de l'ipséité et de l'être au sein de la Mêmété est cette mystérieuse appartenance à l'œuvre dans le déploiement de la Parole dont le soi, comme parole ou langage, est le dépositaire. « Car le langage, dans cette construction, à fondations internes, de l'Appropriation, est la pulsation la plus délicate et la plus fragile, mais aussi celle qui retient tout. Pour autant que notre être propre est dans la dépendance du langage, nous habitons dans l'*Ereignis* »². La Mêmété possibilise la forme d'« identité » à l'œuvre dans le soi ; cette « identité » est celle que nous recueillons dans le langage, « la maison de l'être » comme dit la *Lettre sur l'humanisme* ; le langage est cette parole qui nous fait répondre à la Parole adressée. Quand l'*Ereignis* vient au penser, l'être et le soi sont repris dans l'élément qui, sous l'impulsion initiale de l'être, les accorde tous deux. Par la manifestation de cette appartenance co-propriante, être et soi perdent leur détermination métaphysique et leur appellation : nous l'avons vu avec la mise en évidence du *Geviert* : « ils perdent les déterminations que la métaphysique leur avait conférées »³.

1. *IuD*, p. 26 ; Q I et II, p. 272.

2. *Ibid.*

3. *Ibid.*

À présent, la Mêmété éclaire d'un jour nouveau les membres qu'elle déploie. C'est l'élément d'appartenance lui-même qui en lui-même porte la teneur d'appellation du soi : dans « *Eignis* » se dit le déploiement du soi, qui en toute rigueur n'a plus besoin d'être appelé comme tel et qui demeure nommé ainsi parce que notre pensée n'est pas encore habituée à penser dans l'élément de la co-appartenance. « Il a fallu plus de deux mille ans pour dégager et comprendre une relation aussi simple que la médiation intérieure à l'identité. Pouvons-nous supposer qu'en un jour notre pensée aille opérer le retour à l'origine essentielle de l'identité ? Justement parce que ce retour exige un saut, il a besoin de temps, à savoir du temps de la pensée »¹. La pensée a besoin de son séjour dans l'élément de donation qui accorde être et soi. « Nous ne sommes pas encore arrivés à la co-appartenance »², c'est pourquoi les appellations traditionnelles demeurent encore en vigueur avant que le séjour dans la vérité fasse advenir une époque où, vivant dans l'*Eignis*, l'homme et l'être vivront leur appropriation et, par une « alchimie du verbe » repris par l'élément de la Parole, « alchimie » commencée par Heidegger, verront surgir des paroles encore plus originaires. Le *Geviert*, qui nomme chaque élément comme membre d'une structure de co-appropriation, et le dégagement de l'*eignen*, qui nomme l'intégration de l'ipséité à la Mêmété de l'être, sont une première étape en vue de cette refondation de la langue de la pensée. La métaphysique a représenté l'identité comme un trait de l'être, mais l'âge est venu où, en écho à la parole de Parménide demeurée impensée (et, pour Heidegger, impensée par Parménide lui-même), l'être et la pensée trouvent leur place dans l'identité du Même, dans l'élément de l'*Eignis*. « Il est tentant de se représenter cette co-appartenance comme identité telle que l'identité a été pensée plus tard et qu'elle est généralement connue »³, mais l'identité traditionnelle du *Gleiche*, nous l'avons vu, est reprise dans l'identité du *Selbe* de la *Selbigkeit* et en constitue une guise. L'élément de mêmété n'est pas coïncidence à soi, mais structure d'écho au sein de la Parole de l'être comme *Ereignis*.

Mais, nous qui connaissons ce que sont l'identité et l'ipséité, nous qui pensons leur reprise dans la *Selbigkeit* déployée par l'*Eignis*,

1. *Ibid.*, p. 30 ; Q I et II, p. 275.

2. *Ibid.*, p. 20 ; Q I et II, p. 266.

3. *Ibid.*, p. 14-15 ; Q I et II, p. 261.

comment parvenir à penser avec précision ce lien de mêmeté inhérent à la Parole qui, comme *Eignis*, se donne en elle-même et sans sortir d'elle-même un répondant ? Comment penser l'avènement de la liaison essentielle qui fait émerger les termes dissymétriques du soi et de l'être, de cet être qui est la pulsation productrice de son propre apparaître ? Comment penser cette « identité » de forme complètement inédite et qui approprie le soi et l'être ? Comment penser la Mêmeté du soi dans sa teneur, comment la penser autrement que comme ce qui dépasse et possibilise une ipséité, ou comme ce qui envoie toute ipséité à soi-même et la constitue dès lors en son *ipse*, mais reste soi-même totalement indéterminée ? S'il a fallu à la pensée, comme dit Heidegger, plus de deux mille ans pour dégager et comprendre une relation aussi simple que celle du déploiement du Simple, le retour à l'origine de l'identité qui accorde être et soi peut-il avoir lieu dès aujourd'hui ? Il semble bien, ainsi, que la pensée doive se contenter de ce que la donation historique lui accorde et se maintenir dans l'*Ur-Sprung* ; il semble que nous devions nous contenter du séjour dans cette essence donatrice d'un soi qui n'est pas elle-même un soi puisqu'elle accorde et s'accorde tout soi. De même que la forme d'identité qui possibilise la manifestation d'un sujet, lors de la phénoménalisation du moi, n'est pas un sujet, mais une ipséité, de même la forme d'identité qui possibilise la manifestation de l'ipséité n'est pas elle-même ipséité, mais relation de mêmeté propre à l'*Eignung*. Nous nous trouvons donc face à l'énigme d'une donation sans fond dont nous constatons qu'elle désire donner et apparaître en son être, se donnant pour cela un soi et apparaissant en sa structure protectrice comme « écho de sa grandeur interne »¹, comme *Ereignis* dont la vérité est de se faire paraître soi-même en soi-même comme *transcendens*. Cet élément de résonance infini, la pensée qui en est réceptacle s'en doit prise en charge ; la pensée doit se faire accueil du mystère du don, dans l'attitude qu'un Mallarmé a nommée dans le mot *ptyx*, la conque recueil des gouttes d'immensité. C'est à l'écoute du spacieux silence de la donation que nous nous devons. Il faut continuer à penser ce que nous dit l'*Ereignis* afin d'en écouter tout ce que nous pouvons pour l'instant en entendre.

1. VALÉRY, *Le cimetière marin*.

Pour l'être, produire, faire émerger, faire advenir, c'est *accorder*, et ce aux deux sens du terme : pour faire advenir, pour faire apparaître, pour faire venir en présence et accomplir le dévoilement, pour accorder (premier sens), l'être doit être préalablement accord (second sens), c'est-à-dire appropriation de l'être et d'un soi précisément pour que l'être soit. Le caractère fondamental de la présence du soi pour que l'être soit et soit l'apparaître qu'il est, nous révèle la simultanéité et pour ainsi dire la précédence de l'appropriation du soi et de l'être pour que la donation ait lieu en vérité. L'*Ereignis* est l'*Accord*. À chaque accord de quelque chose, l'être est accordé en son retrait à l'espace de clarté qu'il fait être, au soi. Cet espace de clarté, c'est aussi l'être, un être qui est donc à la fois la lumière et ce qui s'y soustrait, dévoilement et retrait, dévoilement du retrait, production d'une ipséité : c'est de cette façon que la donation se produit, par l'intermédiaire de l'ipséité où confluent dans un même acte de *Lichtung* la manifestation et l'absence, attestant la donation comme *Ereignis*. L'être n'est plus l'être opposé au soi, l'en-soi opposé au pour-soi, il est appartenance de l'être et du soi. Le soi est repris dans l'être ; il n'est plus soi, il est auxiliaire du déploiement de l'*Eignis*, il est le *Da* de l'*eignen*. Il n'y a plus de soi en tant que tel, non que toute personnalité soit anéantie, mais la liberté du soi est désormais infusée par son essence, elle n'est plus cette fleur arrachée de son sol et destinée à dépérir quelle que soit la joliesse des vases où on la glissera sans la planter. Il n'y a plus soi-et-être, il y a l'*Eignis* en qui l'interpénétration et l'appartenance mutuelle deviennent prioritaires. Il y a l'*Eignis*, cet élément parcourant toute chose, tout point de l'espace, cet élément qui est l'espace lui-même, le lieu dont la pulsation co-propriante est temporalité en déployant l'être-en-tension de l'ipséité – élément liant comparable à une nuit faisant ressortir et reliant chaque étoile qu'elle fait advenir et pénétre, s'attestant du même coup comme nuit chargée de lumière contenue, comme « l'orme bruissant dont l'ombre ménage l'abri qui protège de l'excès du feu »¹, comme nuée qui se donne son Là dans la structure de la personnalité humaine. Cet élément n'est rien que nous ayons déjà pensé, il n'est rien que nous puissions penser avec du déjà-pensé, il est la pulsation de la donation nue, l'inconnaissable qui veut être pensé, en quoi il n'y a rien à connaître que le don. Cette impuissance devant la

1. GA 4, p. 100 ; AH, p. 128.

sur-puissance de la nudité n'est pas signe d'un défaut ou d'une petitesse de notre pensée, mais contrepartie essentielle de ce qui, comme don pur, échappe à tout calcul ou à toute computation et veut faire apparaître dans l'inédit son caractère sur-essentiel. Dans le domaine d'accord que déploie l'*Ereignis*, l'être-homme est convoqué pour mesurer la non-mensurabilité de ce qui n'est rien d'étant et constater le lointain de l'être se destinant à lui. Au contact de l'étant, le soi mesure toute la distance qui le sépare de l'étant : la distance du nulle part dont surgit et où se tient tout étant pris en sa présence nue. « L'*Er-eignis* apporte cette *Lichtung* au sein de laquelle l'étant en totalité et l'homme peuvent se rencontrer pour évaluer leur distance »¹. Par la proximité de l'être à la pensée, l'étant en totalité n'apparaît plus comme ce qui est consommable ou commissible, mais comme ce qui loge le secret et le mystère de sa venue en présence.

Notre but est de tenter de penser en un Même les deux membres que sont l'être et le soi ; ce Même, c'est l'*Ereignis* ou, comme le fait remarquer Heidegger lui-même, l'*Eignis*. N'avons-nous pas atteint le terme de la progression vers la pensée de l'origine ? Cette tâche est achevée depuis le dégagement de l'être comme Parole, c'est-à-dire comme *Ent-sprechung*, mais il demeure une tâche de clarification de cette origine et cette tâche n'est pas achevée tant que l'*Ereignis* et ce qu'il accorde ne sont pas encore envisagés sous l'angle du pur donner en deçà de la compréhension duquel il n'est plus possible de progresser. La relation d'*Eignis* est née de notre méditation sur la Parole, une Parole qui contient en elle-même son répondant et laisse voir comme *Ent-sprechung* la relation de mêmeté, élément de co-appartenance de l'être et du soi. Le dégagement de l'*Ent-sprechung* nous a permis d'entrer dans la tâche de clarification de la Mêmeté déployante : la *Selbigkeit*, dans l'élément de laquelle la *Selbstheit* a été reprise, s'est avérée l'*Ereignis*. La tâche de clarification nous porte à présent de l'*Ereignis* à l'*äugen* : il nous faut tenter de penser autant qu'il sera possible la simplicité du Simple en qui s'atteignent l'être et le soi afin qu'en *un* soit reprise la totalité de l'appartenance. L'*äugen*, au fur et à mesure de l'écoute qu'en fera la pensée, va révéler son essence et ouvrir la pensée à la dimension des diverses dimensions de la pure donation en quoi tout sera résumé. La pensée se trouvera ainsi devant le pur donner,

1. GA 66, p. 153.

teneur de l'*Ereignis* en deçà de laquelle il n'est plus possible ni utile de clarifier. Il faut se porter vers la nudité du « *Es gibt* » et vers la simplicité de son « *Es* ». « Vers toujours plus de simplicité, vers la simplicité du Simple » : telle pourrait être la devise de la pensée heideggerienne. C'est en tout cas la tâche à laquelle se doit la pensée.

L'*Eignis* est le mystère de cette relation fondamentale qu'est l'*äugen*, ce Jet de regard primordial que l'espace pur s'est révélé contenir, Jet de l'invisibilité duquel nos yeux tiennent leur propre regard et au déploiement duquel ils appartiennent. En cet *äugen*, révélation pour la pensée du visage de l'espace, siège notre pouvoir de porter un regard. L'*Äugnis* porte en soi-même sa propre structure de réciprocité : en lui, l'être et l'homme s'envisagent au sein d'un Même. L'*Eignis* est le pur regarder, mais un regarder qui en sa racine n'est rien de réductible à l'humain, un regarder qui est au contraire ce dont le regarder humain participe ; il est un élément de regard ou d'échange par le regard. Le Regard de l'être nous cherche de son Œil de mystère, il allume ainsi la présence de l'espace pur, présence qui requiert notre propre regard pour apparaître et être comme telle. Le Regard de l'être porte en lui-même comme *Äugnis* notre propre regard qui, face à la nuit, produit comme nous savons une zone d'éclaircie : l'espace possibilise l'apparaître. C'est par et dans ce Regard qui l'envisage et qu'il envisage, que le *Dasein* se constitue *Lichtungsein* en devenant le domaine ekstatique de l'éclosion et du retrait de l'être¹. Le mystère de l'être porte en son Regard le regard d'un soi qui, en pleine intimité avec l'abîme et se présentant comme le point le plus enflammé de mystère qui soit au cœur de l'étant en totalité, s'allume et se constitue en sa structure projective au contact de cette nuit, renvoyant au Regard de l'être le reflet de son propre espace donateur en un procès de réciprocité qui est la teneur même de l'*Eignis*. Situation que résume Char dans son poème *Destination de nos lointains* : « Tel regard de la terre met au monde des buissons vivifiants au point le plus enflammé. Et nous réciproquement »². L'*Eignis* comme *Äugnis* est le regarder pur, l'invisible qui rend visible, le rayon nocturne qui unifie le soi et

1. Cf. GA 5, p. 113 ; Ch., p. 146.

2. CHAR, *La nuit talismanique qui brillait dans son cercle*, I, in *Œuvres complètes*, p. 490.

l'être. Soi et être sont tous deux repris dans cet élément de l'*äugen*, un jet de regard qui, passant à la fois derrière l'être, si on le conçoit comme un en-face, et derrière le soi, les comprend tous deux. Par un regard dans la nuit, le soi advient à soi-même au moment même où il fait advenir l'être à soi-même comme retraits en le reconnaissant en la nuée de sa nuit. Dans ce jeu de regard, c'est un Même qui agit. Toutefois le regard, s'il apparaît bien comme un, n'apparaît pas au premier abord comme un principe qui, comme la Parole, puisse comprendre en soi-même le déploiement de deux membres. Mais cette apparente objection ne trahit qu'une carence de la méditation et ne peut surgir que parce que nous ne pensons pas encore suffisamment l'essence du regard : notre époque n'a pas encore pensé l'*äugen*, elle qui n'a pas même encore laissé advenir l'*Ereignis*.

Dans ce jeu de regard entre le soi et l'être, c'est la pulsation d'un même élément, l'*äugen*, qui permet le regard. Il est de l'essence de tout Regard de s'attacher un regard. Tout regard est plongé dans l'*äugen*, dans le regarder ou dans le porter-un-regard, comme en sa possibilité : si les choses ne se tournaient pas vers nous, nous ne nous tournerions pas vers elles. À l'origine, l'œil ne signifie nullement l'organe, comme le révèle la morphologie du mot latin *oculus*, qui, nommant certes l'organe, ne nomme pourtant pas, comme le confirme le suffixe diminutif (*culus*), la véritable dimension de l'Œil, mais seulement une version dérivée. Diminué en quelque sorte de son diminutif, l'*o-culus* ne donne plus que son radical, « o », il n'est plus qu'un « o » – une manière de « o » d'étonnement, comme s'il s'agissait pour la parole humaine de nommer quelque élément par un vocable minimaliste afin de manifester la présence d'un initial élément d'interjection. À l'organe, qui par essence tend à dissimuler la portée originaire de ce dont il est dépositaire, est associé symptomatiquement le diminutif. La fonction purement spective de l'œil n'apparaît qu'intégrée à des mots qui lui impriment leur marque ou comme membre second à l'intérieur de composés. En latin, le véritable mot qui signifie l'œil en tant que tel, *ocs*, ne s'emploie jamais sous cette forme : bien que son existence soit mentionnée par le dictionnaire, ce dernier indique également que l'usage de ce mot pris tel quel, lui, n'existe pas. Il n'apparaît qu'agréé à d'autres formes, comme le montrent les adjectifs *atrox* ou *ferox* : dans chacun de ces cas, œil, *ocs*, veut dire « qui a l'aspect » ou « qui apparaît » (ici : « qui a l'aspect de l'horreur », ou « qui apparaît comme farouche »). La notion à l'état

pur ne signifie donc pas l'organe, mais le procès, l'activité, la fonction, l'organe étant toujours dérivé d'un agir plus originaire, d'un « Œil » plus essentiel, et étant repris dans un déploiement qui le dépasse et dont il reçoit son être. À l'origine, l'œil n'est pas localisé, il n'est pas un lieu précis, mais un élément de phénoménalisation ; il n'est pas tel ou tel œil, il n'est pas attribut humain, il est au contraire l'apparaître en tant que tel, la dimension où quelque chose prend l'aspect de. Il est le milieu au sein duquel un quelque chose peut acquérir son aspect et venir au regard ; il est le domaine d'avènement dans lequel une chose vient en présence, le Regard même de l'être en qui toute chose vient à paraître. *L'impensé de l'œil n'est rien moins que l'apparaître à l'état pur.*

Nous obtenons ainsi la condition de possibilité de tout regard : l'Œil (*ocs*) dit originairement et avant tout l'élément de l'apparaître. Notre œil n'est que le complément ou le diminutif (en tant qu'*o-culus*) d'une donation inaugurale dans la dimension de laquelle l'œil du soi, la pensée, notre regard, trouve son sens. Notre œil n'est comme tel qu'un dérivé de l'Œil de l'être, Œil non organique et dont l'aspect extérieur est invisible, est l'invisible, est le pur apparaître, autrement dit ce qui en soi a pour essence de provoquer une attention. Si nous pouvons voir, c'est parce que notre œil est précisément composé de cet élément, l'*äugen*, possibilité de toute vision. L'*äugen* de l'*Äugnis* est l'Œil de l'être. Goethe sur lequel, comme nous savons, Heidegger s'appuie dans *le Principe de raison*, reprend un thème néoplatonicien en affirmant que l'œil ne peut voir la lumière que s'il devient lui-même solaire : Heidegger reconduit le même geste de pensée en affirmant que l'œil ne peut être regard que parce qu'il est dans l'élément de l'*äugen*. Si l'Œil de l'être et l'œil du soi peuvent être co-propriétés, c'est parce qu'ils appartiennent au même élément, l'*Eignis* ou *Äugnis*, fond inobjectivable des choses, relation ontologique et toujours une qui permet, en un Même et comme Mêmété, le vis-à-vis de deux regards, vis-à-vis qui est l'autre nom de l'unique donation de l'apparaître.

Ainsi, l'œil du soi, tissé et structuré par l'Œil de l'être comme *Äugnis*, par cet Œil sans paupières, cet Œil d'immensité, prunelle de l'être, ne s'oppose pas à l'être et n'entretient avec lui aucune relation d'extériorité ; dans le vis-à-vis de l'être et du soi, il n'y a pas choc de deux choses qui seraient extérieures entre elles, mais le déploiement d'un Même, l'épanouissement de l'Œil de l'être, Jet de

regard à qui appartient le regard de notre œil, Regard de l'être qui est cet espace même nous con-cernant, cet espace plus grand que nous et qui nous regarde au sens où il est notre affaire (notre *Sache*), cet espace à qui nous appartenons, que nous regardons et dont nous tenons notre essence. Notre regard dépasse l'Ouvert car il se tient dans ce qui donne ouverture à l'Ouvert, dans le lointain de l'abîme ; c'est autour de ce regard que l'Ouvert vient disposer sa capacité de clarté : « un regard se porte au loin, un regard qui s'ouvre et autour duquel l'Ouvert vient s'assembler »¹. Notre propre jet de regard n'est au fond que réponse au sien dont l'essence nous apparaît alors comme cette Mêmété d'apparaître qui contient dans l'unité de son propre déploiement l'émergence de la connaturalité d'une spécularité. L'*Äugnis*, c'est-à-dire l'*Eignis*, est cet unique flot de manifestation qui porte en soi-même la nécessité de son propre apparaître et donc la nécessité de poser un soi qui accomplit cet apparaître : l'Œil de l'être porte en lui-même un œil pour son Œil. L'*Eignis* se déployant comme apparaître de soi déploie un soi.

La signification de l'Œil est ainsi l'apparaître pur ; le fond des choses est l'apparaître en lequel tous les domaines fondamentaux du Quatuor (*Geviert*) s'atteignent, s'accordent et se répondent. Cet apparaître, Heidegger le pense comme *Ereignis*, c'est-à-dire comme *äugen*,² pur jet de regard où le soi, en-visagé, prend visage. Cette expérience est pressentie par Hugo, qui est par excellence le poète de cet Œil abyssal et fondamental à la croisée du Regard duquel l'homme acquiert son comportement essentiel : « [l'homme] voit le fond, il voit la cime. / Il sent en lui la joie obscure de l'abîme ; / Il subit, accablé de soleils et de cieux, / L'inexprimable horreur des lieux prodigieux. / Il regarde, éperdu, le vrai, ce précipice. / Évidence sans borne, ou fatale, ou propice ! / Ô stupeur ! il finit par distinguer, au fond / De ce gouffre où le jour avec la nuit se fond, / À travers l'épaisseur d'une brume éternelle, / Dans on ne sait quelle ombre énorme, une prunelle !³ ».

L'*Äugnis* est l'élément de la manifestation. Cet *Äugnis* est *Eignis* : il accorde au sein de la même dimension le soi et l'être. L'*Ereignis* nomme l'être qui fait éclore, mais encore plus profondément, l'être comme élément où s'ouvre toujours déjà et

1. GA 4, p. 98-99 ; AH, p. 126.

2. Cf. pour un rappel *IuD*, p. 24-25 ; Q I et II, p. 270.

3. *La découverte du Titan*, in *La Légende des siècles*, p. 62.

mystérieusement la possibilité d'une co-propriation. Cette médiation de l'*Eignis* comme *Äugnis* nous apprend que notre œil est la guise d'un *unique* Jet de regard qui porte en lui-même sa propre spécularité et sa propre structure co-propriante ; et cet unique *äugen* s'est avéré comme structure même de l'apparaître. Il n'y a donc plus deux regards opposés l'un à l'autre, même s'ils sont situés l'un en face de l'autre, celui du soi et celui de l'être, mais un même don d'apparaître en lequel se tiennent le soi et la possibilité du vis-à-vis. L'*Ereignis* comme *äugen* est l'élément de la croisée des regards, et cette croisée des regards est *un seul* Regard. Par cette médiation sur la teneur de l'*Eignis*, nous apprenons ainsi également que la donation, en même temps qu'élément d'éclosion de l'étant à la présence, est dans le même acte domaine d'appropriation en qui les lieux sacrés du Quadriparti co-respondent. Et même plus : la dimension co-propriante conditionne la donation ; il n'y a donation qu'à partir du moment où la possibilité de la propriété réciproque de l'être et du soi est présente. Le but de l'être étant de manifester et de se manifester, il s'est toujours déjà associé un soi comme son propre Là. À chaque émergence d'étant, un soi est requis pour que, par la pensée et la parole, l'étant soit circonscrit en lui-même et en ses contours, autrement dit dans son « est », ce qui manifeste l'être lui-même dans l'espace duquel est vu se tenir l'étant en question. Il n'y a pas de donation sans cette co-propriation qui est le corrélat de sa possibilité et constitue son sens : l'*Eignis* est le sens de toute donation comme *Ereignis*, la co-propriation est le sens de toute donation comme pur avènement. C'est pourquoi Heidegger souligne à maintes reprises le privilège de l'*Eignis* sur l'*Ereignis* considéré comme *eventus*, comme événement : non que la dimension de la pure éclosion soit subitement gommée de la pensée heideggerienne et que le lien de l'*Ereignis* et de la φύσις disparaisse, mais le fond de cette éclosion est un domaine de co-propriation sans lequel la donation n'est pas donation puisque sans le soi, l'être ne déploie pas son Là et, même s'il déploie des étants et s'il y a eu un univers avant le *Da-sein*, ne se déploie pas comme être. Sans cet élément de co-propriation, sans la compénétration de l'*Eignis* et de l'*Ereignis* au sens de l'événement, la donation n'est pas structurellement achevée. Le fond d'*Äugnis* de l'*Er-eignis* nous a révélé le caractère conditionnant de la dimension de co-propriation présente au cœur de la donation comme milieu même de cette donation.

Nous devons nous habituer, habituer notre pensée, qui a coutume de considérer l'œil comme le vis-à-vis d'un objet, à penser l'œil comme appartenant à l'élément mystérieux de l'*äugen*, cette donation qui tient connaturellement en son être le regard d'un soi. L'œil est pris au cœur de l'apparaître, il est ce que s'associe l'être pour être. La structure du soi est donc l'*Eignis*, le soi est dans l'*Eignis* guise de l'*Eignis* dont l'être est précisément l'*äugen*. L'*Eignis* fait apparaître, il accorde, et cet accord *est* parce qu'il est préalablement accord reliant qui approprie le soi à l'être : en faisant du soi le prolongement de l'apparaître et son accomplissement, la donation se donne tout simplement les moyens d'être donation. Par la précédence de l'élément de mêmeté où être et soi s'entre-adviennent en vue de la réalisation de la manifestation, l'éclosion propre à la φύσις peut au sens propre avoir lieu. C'est dans l'élément de la co-proprieté que la donation donne. Nous voyons donc à quel point l'avertissement de Heidegger qui met l'*Eignis* au premier plan (dans la lettre à R. Munier du 26 mai 1973 que nous avons citée) est porteur de sens : non seulement c'est bien une co-appartenance que l'être déploie (il déploie les lieux du *Geviert*), mais la co-appartenance est également la dimension en laquelle la donation se tient et en vue de laquelle la donation est possible si elle veut être pleine donation. À l'origine de la pensée de l'*Ereignis*, il y a le manuscrit des *Beiträge zur Philosophie* qui emploie souvent, s'agissant de l'*Ereignis*, le mot *Er-eignung* dont le suffixe exprime précisément *ce que Heidegger avait à l'esprit* au moment de l'élaboration de cette teneur de co-appartenance au sein de laquelle être et homme s'atteignent (élaboration qu'il avait en vue dès ses premiers travaux et dont *Sein und Zeit* est l'annonce) : à savoir *l'acte même de co-proprieté comme dimension de toute donation*. Au moment où prend forme la pensée de l'*Ereignis*, Heidegger insiste sur l'*Er-eignung* inhérente à l'*Ereignis*. À l'origine de la pensée de l'*Ereignis*, il y a l'acte de l'*Er-eignung* dans la dimension de propriété de laquelle tout avènement est repris. L'emploi de l'*Er-eignung* pour signifier l'acte d'*Ereignis* est une préfiguration de la primauté de cet *Eignis* dont Heidegger, trois ans avant sa mort, fait la parole essentielle de sa pensée. Dire que l'*Eignis* domine dans l'*Ereignis* ne minimise pas la dimension de décloison propre à l'être, mais au contraire la parachève puisque c'est dans la co-appartenance que la donation peut s'accomplir comme pleine donation et la décloison pleinement déclore, c'est en s'associant un soi que

l'être peut véritablement manifester et être. *Le soi n'est pas seulement la conséquence de la déclosion, mais son auxiliaire.*

L'*Eignis* établit la co-appartenance du soi à l'être et remet le soi entre les mains de son origine. Comme *Eignis*, l'être est cet apparaître dont l'apparaître est nécessairement en lui-même accompagné d'un soi, un soi en qui prend sens l'acte de donner et dont la liberté comme λόγος laisse être ce que l'être laisse être, y compris le laisser être lui-même. Tout avènement s'accompagne d'un *ipse*, d'un regard nécessaire à l'apparaître et corrélat de cet apparaître : c'est dans le regard que l'être se manifeste comme être, autrement dit se manifeste. C'est par le regard que « *das Wesen west* ». Ce regard prend sa source dans l'apparaître qui est, comme nous l'a montré l'analyse de l'impensé étymologique du mot « œil », l'essence rigoureuse de tout regard. *Le regard vit de et dans l'apparaître dont il accompagne et accomplit le déploiement.*

On obtient donc, en résumé, le procès d'avènement suivant : l'être fait advenir, et en cet advenir il apparaît lui-même ; pour cela un soi est nécessaire ; or l'essence du soi est le regard ; ce regard est lui-même rendu possible par sa structure essentielle qui est l'apparaître ; l'apparaître est lui-même compris comme *äugen*, et l'*äugen* étant l'élément liant et pulsant en lequel être et soi sont en un, c'est-à-dire en l'Un ou le Simple, cet *äugen* co-proprie être et soi dans l'*Er-Eignis*. *Tout avènement est ainsi compris comme avènement de l'appropriation du soi et de l'être et dans l'avènement de l'appropriation du soi et de l'être.* L'être est *Eignis*, et ceci permet l'événement qui dépend de la co-appartenance de l'être et du soi : quelque chose advient *véritablement*, entre effectivement en présence, si et seulement si un soi est présent. L'éclosion d'un soi appartient à l'économie du déploiement, et cette nécessaire appartenance révèle l'être comme *Ereignis* et non pas seulement comme être, au sens où on le prendrait comme un en-soi objectal faisant face au pour-soi d'un sujet. Réciproquement, si le soi atteste l'être comme *Ereignis* et en constitue une forme de *ratio cognoscendi*, c'est que l'*Ereignis* comprend en soi-même et plus fondamentalement le déploiement du soi et constitue en quelque sorte sa *ratio essendi*. La parenté homophonique en allemand du mot être (*Sein*) et de la sphère du soi (le *Sein* ou le *Seine*, c'est-à-dire la dimension du « sien »), qui demeurerait impensée, se trouve ainsi reprise dans le lien plus profond de la parenté établie par l'*Er-Eignis*.

C'est comme *Ereignis* que l'être peut faire advenir un quelque

chose, l'événement dépend de l'*eignen* de l'*Ereignis*, il n'y a d'événement que pour un *Dasein* historial, c'est-à-dire un *Dasein* envoyé-envoyant, qui subit son être-dévoilant et le reçoit de l'être afin de dévoiler. Et l'être n'accorde un tel *Dasein* que parce qu'il est lui-même en son fond *Er-Eignis*. L'*Eignis* dit l'appartenance originelle du *Sein* et du *Da-sein* ; il est l'appartenance mutuelle de la vérité apparaissante et projective de l'être, et de la projection d'être du *Dasein*. Comme le dit Heidegger à propos de la relation du *Sein* et du *Da-sein* : « *In Sein und Zeit erstmals begriffen als Seinsverständnis* », wobei *Verstehen als Entwurf zu fassen und die Entwurfung als geworfene und das will sagen zugehörig der Er-eignung durch das Seyn selbst* »¹. Par l'action de co-proprieté de l'être (l'*Er-eignung*), le pro-jet caractéristique du *Dasein* comme compréhension d'être est lui-même compris comme étant jeté dans le processus de déploiement de l'être co-proprieté : exposé à l'être comme l'atteste sa structure projective, le soi ne l'est que parce que l'être en qui son propre projet est jeté est l'acte de déployer un soi dont le projet est présence à et de l'être. L'*Ereignis* est le fondement du comportement de l'être, et de sa vérité qui consiste à produire en son sein un pro-jet qui le fait apparaître, et à se révéler ainsi soi-même comme cet écho permanent de soi à soi qui s'avère être la structure de tout apparaître en tant que tel.

Le soi est l'instrument de manifestation de l'être. Dans le *Da-sein*, l'apparaître se déploie ; il fait apparaître et se fait apparaître lui-même dès lors que la pensée interroge l'essence du *Da-sein* en tant que tel et que cette essence se révèle comme ce qui porte en soi un soi pour apparaître. Dans l'*Ereignis*, l'en-face est le Même, il est prolongement ; le soi est face à l'être, mais l'être se révélant comme Regard comporte en soi-même cet en-face inhérent à tout apparaître et constitue la structure la plus profonde de l'apparaître comme tel. Tout face-à-face est *de* l'être même (au sens partitif), il est dans l'être même, car l'être est *Er-eignung*, l'être veut se faire apparaître et requiert son là ; il lui faut l'essence délotique ou poématique « de la parole pour [sa] propre apparition afin d'être

1. GA 65, p. 252 : « Dans *Sein und Zeit* [cette relation] est pour la première fois conçue comme « compréhension d'être », à l'occasion de quoi le comprendre est à saisir comme projet et l'action de projeter comme jetée, ce qui veut dire comme appartenant à la co-proprieté à l'œuvre dans l'être même ».

enfin, dans l'apparition, ce qu'il [est] »¹ ; il est de l'essence de l'être de se déployer, c'est pourquoi véritablement il *se* déploie, se fait apparaître en faisant apparaître : l'être comme ce qui se fait apparaître est *Ereignis* et l'*Ereignis* porte en son déploiement et en sa nature la co-propriation d'un soi qui, dans la vérité de l'être, constitue le fondamental auxiliaire de sa manifestation et l'essentiel parachèvement de sa donation. « *Das Dasein hat den Ursprung im Ereignis und dessen Kehre. Deshalb ist es nur zu gründen als die und in der Wahrheit des Seyns. Die Gründung – nicht Erschaffung – ist Grund-sein-lassen von seiten des Menschen (vgl. Die Einzelnen, Wenigen...), der damit erst wieder zu sich kommt und das Selbst-sein zurückgewinnt* »². Le soi est posé comme ce qui laisse le fond se poser : dans ce laisser être du fond – provoquant l'isolement ontologique et la solitude car il en est peu qui se laissent aller au laisser être – le soi laisse en même temps se dé-couvrir sa propre essence et conquiert son être-en-propre. L'*Eigentlichkeit* se produit tandis que l'*eigen* est laissé apparaître. Fonder a lieu dans le laisser être du fond ; alors l'*Eignis* se dessine, le soi trouve son sol et se possède dans la libératrice dépendance de l'être. Revenant à l'être, c'est-à-dire laissant être ce que la structure du soi désigne comme le prépotent, le soi se voit repris par lui, l'être qui déploie un soi apparaissant ainsi comme *Eignis* ; une fois l'élément de l'*Eignis* parvenu à la pensée, la pensée est parvenue à ce qui l'accorde, elle est revenue à elle-même, le soi a atteint son propre puisque l'*Eignis* est précisément ce qui déploie le soi comme le propre écho de son donner-lieu. Le donner-lieu possède un lieu pour avoir lieu.

Le soi fonde en laissant être le fond. Il trouve son fondement en laissant être ce qui laisse être. Il s'ouvre ainsi à l'*Ereignis*, et l'*Ereignis* s'ouvre soi-même en un soi. *De l'abîme de la donation à l'abîme de l'ipsité qui en participe, la circularité du déploiement est ainsi établie.*

1. GA 4, p. 191 ; AH, p. 252-253.

2. GA 65, p. 31 : « Le *Dasein* a pour origine l'*Ereignis* et son inhérent tournant. C'est pourquoi il doit être seulement fondé comme et dans la vérité de l'être. L'action de fonder – non pas celle de construire – est un laisser-être-le-fond de la part de l'homme (cf. les esselés, les peu nombreux...) qui par là seulement revient de nouveau à soi et reconquiert l'être-soi ».

L'apparaître, la pure manifestation, est une réalité complexe qui, pour être, a besoin d'apparaître *et* d'être apparaître, c'est-à-dire d'apparaître *comme* apparaître ; la manifestation de quelque chose a sans cesse besoin d'être manifestée ; c'est pour cela qu'elle fait apparaître un étant, pour se manifester comme laisser être se retirant en faveur du donné. La manifestation veut se manifester comme telle ; elle requiert ainsi toujours son en-face, et comme elle le tient en son essence-déployante, comme l'en-face est toujours associé à l'apparaître en tant que tel, cet en-face est tout autant elle-même. Tout se tient en une Mêmeté de co-appropriation dont la donation est entièrement constituée.

L'apparaître apparaît : cette phrase apparemment tautologique contient cependant une richesse de sens impensée. De même que la Parole, pour être Parole, *doit* parler et qu'elle ne le peut sans un écho d'elle-même, sans une réponse qu'elle requiert (*braucht*), sans un soi qui parle afin de la rendre à elle-même ¹, de même *l'apparaître*, qui est éclosion, *doit* apparaître et requiert (*braucht*) l'ipséité ; ce qui signifie deux choses : premièrement qu'il apparaît, secondement que cet apparaître apparaît. *S'il n'y avait que l'étant, sans présence d'ipséité, alors le présent serait bien présent, mais il ne serait pas entré en présence*, il ne serait pas *vraiment* apparu. Dans un monde sans *ipse*, l'être ne percerait pas en tant que tel au cœur de l'étant, rien n'aurait l'espace suffisant pour apparaître en tant que tel, il n'y aurait que des objets, tous entretenant des relations de nécessité les uns entre les autres, tous enserrés en des liens qui les réduiraient à être utilisés et tous corrélats d'une zone déterminée de compul-sivité ; il n'y aurait pas d'homme mais seulement de l'animalité. Mais si l'apparaître *est*, alors il ne peut être qu'en apparaissant : cela semble une évidence, mais prenons bien conscience de la portée d'une telle phrase : « l'apparaître apparaît ». *L'apparaître apparaît* : la raison raisonnante et la computation opératoire ne voient là qu'une tautologie, un énoncé qui ne mène à rien d'autre qu'au propre vide de son évidence, un acte prédicatif qui part d'un point et

1. GA 12, p. 249 ; AP, p. 249 : « Le dire des mortels, dire allant à la rencontre [*entgegenendes Sagen*], c'est répondre (*Antworten* : dire les mots qui co-répondent). Tout mot parlé est déjà réponse : contre-dite. *Gegensage*, dire allant à la rencontre et écoutant. La remise en propre des mortels à la Parole qui leur est toujours déjà dite [*Sage*] délivre la vérité de l'être-homme, le projetant dans le domaine du requérir [*der Brauch*] à partir duquel l'homme est nécessaire pour porter la silencieuse *Sage* à la résonance de la parole ».

qui ne se meut vers aucun lieu. Tout cela est vrai, mais – et c'est là où la pensée méditante, la pensée qui pense, se sépare de la pensée calculante, la pensée qui ne prend même pas garde au fait qu'elle pense – laisse voir la profondeur d'un vide signifiant, et non le vide négatif qu'une pensée absente à la valeur de l'abîme est seule capable de voir. Dans cette tautologie où *l'apparaître dit et fait ce qu'il est*, dans ce *cercle de mêmeté où l'acte dit l'intégralité de son agir*, nous nous trouvons en présence de la dimension de mêmeté à l'intérieur de laquelle devient possible l'acte même du séjour : ce qui pour l'intelligence commune tourne en rond et ne sert à rien se révèle au contraire à toute pensée méditante comme la possibilité d'une tentative résolue d'habitation prolongée dans le cercle du Même qui se dit lui-même. La *tauto-logie* nomme le déploiement du Même.

L'apparaître apparaît : la supposée platitude d'une telle phrase ouvre en réalité un champ pour la pensée en lui faisant remarquer ce que la préoccupation lui voile, à savoir le sourd déploiement de ce qui déploie et l'apparition au cœur de ce déploiement de l'acte même de déployer. La tautologie dit beaucoup : elle dit que l'apparaître fait ce qu'il fait, elle dit qu'il fait apparaître – ce que la pensée commune ne relève même pas –, mais bien plus profondément et dans sa simplicité, elle dit le redoublement intérieur à l'apparaître, elle dit que c'est l'apparaître en tant que tel qui apparaît. L'apparaître à l'état pur est l'action dont il est source. Dans l'apparaître est inscrite la guise du se-faire-apparaître. Et effectivement apparaître, comme nous l'apprend l'origine latine du mot, c'est bel et bien, *ad-paraître*, autrement dit *paraître en vue de*, *paraître dans la vue de* : bref, l'apparaître comprend bien en lui le regard, il pose en soi la vue de soi, il pose la temporalité du soi. Il pose donc, en même temps que son déploiement, le regard pour qui l'apparaître apparaît comme apparaître, le regard qui, appartenant à l'apparaître, parachève cet apparaître et accomplit son essence. Nous ne sommes pas encore accoutumés à penser pleinement l'essence de l'apparaître, qui sommes déconcertés ou sourds devant cette phrase : « l'apparaître apparaît », que nous considérons creuse tautologie alors que la tautologie en tant que telle, quand elle nomme un agir ontologique (ainsi Heidegger a-t-il pu dire que « le monde mondanéise », que « la Parole parle », etc.), est le creux même où toute ouverture peut trouver sa dimension d'ouverture. Nous ne prenons pas la mesure de la force de la tauto-logie qui prononcée ontologiquement

rappelle à la pensée ce que le souci lui voile, rappelle l'*auto-diction*, le donner-lieu et la prépotence du Même au sein duquel tout advient, de ce Même qui se dit et déploie sa teneur en un unique acte de *tauto-legein*. Tout apparaît se fait paraître, tout apparaît est *ad-paraître*, autrement dit paraître-dans-la-direction-de ou paraître-dans-la-vue-de ; tout apparaît porte en soi son propre apparaît de soi comme tel. Nous avons désappris à entendre le mot apparaît comme *ad-paraître* ; l'épaisseur de la tauto-logie nous donne une nouvelle oreille pour ce qui se donne à l'écoute. *Sein* est *Schein*, et *Schein* est *Er-Scheinung* : l'être est apparaît, et l'apparaître, comme le laisse résonner la particule inséparable « *Er* » de « *Er-Scheinung* », est apparition d'un « *Il* » au cœur même de l'apparaître, d'un soi qui porte à paraître l'apparaître. Apparaître, c'est donc apparaît pour un regard : le regard n'est pas extérieur à l'apparaître, mais il est l'apparaître lui-même. La structure du soi est l'être, puisque l'être est *Eräugen* ou *Ereignis*, puisque l'être comme apparaît est un jet de regard qui porte en soi son propre apparaît, à savoir le regard sur le mystère de son propre jet de regard, et produit ainsi par sa propre structure déployante la temporalité ekstatique-horizontale de l'ipséité. Apparaître, c'est *ad-paraître*, paraître dans le regard d'un *qui*, comme le remarque avec profondeur un fragment de Novalis : « Où il y a un être, il faut aussi qu'il y ait un connaître »¹.

L'*Ereignis*, fondamentalement *Eignis* et *Äugnis*, est la structure du soi : c'est l'*eignen* de l'*Ereignis* qui donne au soi son *ipse*. La présence de l'*ipse* dépend de la supra-personnelle fonction d'*eignen* qui, en associant l'essence de l'homme au mystère, lui confère sa structure ekstatique, autrement dit la possibilité de l'*ipse*. L'être se donne un en-face, pour qui il est et pour qui il y va en son être de cet être même ; et cet en-face, ce n'est pas l'autre de l'être, mais l'être lui-même qui révèle son essence comme *Ereignis*, qui s'appelle lui-même du regard à l'intérieur de sa propre Mêmété afin d'*ad-paraître*. C'est ce que Heidegger nomme en 1934-1935 l'*Innigkeit* de l'être. L'*Innigkeit* est en quelque sorte le pré-nom de l'*Ereignis*, le nom utilisé par Heidegger avant que la pensée de l'*Ereignis* ne parvienne à la formulation. L'*Innigkeit* dit la Mêmété au sein de laquelle le secret se donne à la manifestation comme secret. « C'est en elle-même que l'*Innigkeit* déploie son être comme

1. NOVALIS, *Fragments*, p. 43.

secret »¹. Elle est la production de cette confrontation au sein de l'être entre l'abîme de l'être et sa reconduction dans la structure du soi que l'être se donne comme reflet-manifestant. « Le secret n'est pas une énigme quelconque »², il est énigme adressée, énigme tournée vers le soi, énigme com-portant le soi en son intimité (*Innigkeit*). « Le secret est l'*Innigkeit* [la tendresse de l'être tenant le soi dans sa propre intériorité de déploiement], et cette dernière est l'être même, l'inimitié des puissances en différend »³. Dans l'*Innigkeit* de l'être, il y a envisagement réciproque de deux regards séparés mais dont la séparation est la possibilité d'une ipséité dont le repli sur soi est susceptible à tout instant de se comprendre, en se constatant miracle de finitude surgie d'une nuit sans fond, comme une réalité voulue par la prévenance d'un être appelant à la pensée de sa faveur. Le différend est appelé à se comprendre progressivement comme aspect immédiat d'un jeu d'appropriation réciproque où être et être-homme sont les deux aspects d'un même *Ereignis* accordant à l'être-homme la possibilité de la paix suprême face aux subtilités de don que la donation veut lui faire partager⁴.

Le soi est ouvert à l'être par l'être même, et une telle vérité de l'être est possible parce que l'être est *Ereignis*. En prenant en garde l'être, le soi se pose en face de l'être comme prolongement de l'être dont, par sa structure, il est déjà le prolongement, mais qu'il n'a pas encore assumé résolument ; nous ne faisons que retourner et nous retourner vers où nous sommes déjà, mais « en dépit de toute logique, nous ne sommes pas encore vraiment familiers avec l'élément dans lequel la pensée pense en mode propre »⁵. Le soi qui se pense en propre pense l'être dont il est précompréhension et prolongement impensé, puis prolongement conscient et manifestation de soi dans l'élément de son propre. Le soi est donc la conséquence d'une « identité » complexe, position au cœur même de l'être de sa propre démesure, relation de mêmeté qui possède son en-face paradoxalement en elle-même comme réalisation de son apparaître et révélation de son ad-paraitre.

Au sein de cette Mêmeté de co-propriation prend place toute

1. GA 39, p. 250.

2. *Ibid.*

3. *Ibid.*, p. 251.

4. GA 12, p. 248-249 ; AP, p. 248-249.

5. GA 7, p. 139 ; EC, p. 165.

donation ; y prennent place conséquemment toute ipséité et toute identité. Nous nous trouvons face à l'énigme de cette donation dont le fond est *Eignis*, de cet Accord au sein duquel tout est donné. La donation a lieu dans la co-appartenance de l'être et du soi. Cette mêmeté, quasiment impalpable en son fond, est néanmoins présente avant toute chose comme son transcendantal Accord. Cette appropriation universelle, c'est le mystère du *il y a* lui-même, un *il y a* qui est pure donation, comme le dit si bien l'allemand *Es gibt*, « Ça donne ». Ce qui donne, c'est précisément l'*Eignis*, qui ne peut donner que ce qu'il a toujours préalablement accordé – dans tous les sens du terme. C'est vers le mystère de cette donation accordante ou de cet Accord donnant, que *Zeit und Sein*, aboutissement du chemin et ouverture sur son élément de rection, va diriger la pensée, afin, maintenant que le soi est profondément ancré dans l'*Ereignis*, de saisir la consistance du don de l'*Ereignis*, don par-delà lequel l'entreprise de clarification de l'origine ne peut plus remonter. Par la méditation de *Zeit und Sein*, nous allons voir comment l'*Ereignis* repose en soi comme don, comment le fait de donner et le fait de co-proprier sont indissociables et constituent le mystère d'un même acte en quoi tout se résume. Le mystère n'est pas effacé par la pensée à l'œuvre dans *Zeit und Sein*, mais est manifesté en toute sa dimension et ainsi fondé à être épousé par le soi lui-même comme un mystère qu'il doit par essence assumer en se confiant à la garde du *Es* du *Es gibt* comme à sa structure. La pensée médite sur le *Es* du *Es gibt*, elle prend en charge l'indétermination déterminante de ce *Ça* qui donne dans l'Accord. En quête du *Es gibt*, la pensée se donne la possibilité de vivre la sérénité donatrice du retrait et de participer à sa *Gelassenheit*, au silence de ce qui a toujours déjà laissé être. Le *Es gibt* déploie la temporalité du soi et l'être-temporal de l'être au sein du même *Ereignis*. Tout se résout alors dans l'Accord de ce *Es*, dont l'énigme n'est plus ressentie comme l'insolence ou la gifle de l'espace, mais comme la bonté qui donne à penser qu'elle se donne à penser comme *Segen*. Le soi saisit alors définitivement l'interpénétration de sa vie et de la Mort en qui le Mystère se destine, l'angoisse laissant place à la gratitude de la pensée : « Glycines, Cèdre. Enlacé par ses mille bras au tronc du colosse funèbre, l'hydre de la vie escalade et remercie la Mort »¹.

1. CLAUDEL, *Cent phrases pour éventail*, in *Œuvre poétique*, p. 702.

**b) Le temps, l'être et leur commune présence :
le dégagement de l'être-temporal et la révélation
de l'*Ereignis* comme visage de la pure donation.**

Au sein de l'*Ereignis*, on n'est soi qu'en tant que tendu-vers, comme nous l'avons vu des membres du *Geviert*. Cette tension-vers doit être comprise comme un unique élément dont il nous faut à présent éclairer le fond ultime. Il s'agit donc de s'enfoncer dans la donation nue, dans le pur donner lui-même, tissu de l'*Ereignis* et tissé par l'*Ereignis*, afin de laisser apparaître que la simple nudité de ce don reprend tout déploiement en soi. Tout devient alors lisible dans le pur donner. Le don et l'*Ereignis* sont un même *Es*, le *Es* du *Es gibt*, du *il y a* qui constitue le fond dernier. Le don lui-même est sans cesse renoncement à soi pour porter au paraître, qui donne à chacun de laisser être et s'efface pour réaliser la donation. La pensée face à ce *Es* donateur et accordant, donnant dans l'élément de l'Accord et accordant pour mieux donner, ne dira plus rien que ceci : « *Das Ereignis ereignet. Es gibt : es gibt* » ; l'Accord accorde, il y a : il y a. La donation pure qui s'accomplit en son Là, en un soi qui répond « *Es gibt* » au *Es gibt*, constitue le dernier terme et l'*Ereignis* lui-même – donation et *Ereignis* révélant ainsi leur rigoureuse identité. Ce qu'il nous reste à déterminer, c'est cette identité de l'*Ereignis* et du soi dite par le don, la manière dont le don est accord appropriant, Accord. En cela nous apprendrons du même coup le lien entre le pur donner et le soi : si le soi est dit par l'*eignen* de l'*Ereignis*, il reste à la pensée de se mettre en état de comprendre l'émergence du soi à l'endroit même du pur donner en tant que donner : comment à la pure donation en tant que telle est ontologiquement et nécessairement associée une ipséité ; comment la pure notion de don reprend en elle tout ce que nous avons pu établir ; comment le don du *Es* du « *Es gibt* » demeure fondamentalement et directement relié à la co-appartenance ? Entendant méditer ce *Es* qui est à la source de toute ipséité et de tout monde, Heidegger affirme ainsi : « nous tentons de porter au regard le *Es* et son donner, et nous écrivons le « *Es* » avec une majuscule »¹. Cet élément dans lequel tout s'exhume et se résume porte la majuscule que la pensée doit au fond dernier.

La démarche heideggerienne qui préside à l'élaboration de ce

1. ZSD, p. 5 : Q III et IV, p. 198.

texte fondamental qu'est *Temps et Être* se déploie en deux moments principaux : elle s'attache d'abord à déterminer le mode de donation dans le cas de l'être, puis dans le cas du temps, c'est-à-dire le *Geben*, tout en soulignant un écart subsistant entre le *Geben* et le *Es*, pour ensuite interroger l'origine de ce *Geben* dans le *Es* qui s'avère à la fin être lui-même un *Geben*, celui de l'*Ereignis* atteignant alors cette plénitude de sens en laquelle la réalité humaine vient s'inscrire et que nous cherchons à dégager. Cette démarche n'est pas celle, dit Heidegger, qui nous conduit vers un « toujours-plus-originel ». Cet originel, la pensée s'y tient depuis qu'elle a décidé l'*Ent-schlossenheit* et l'*Ur-Sprung*. Il s'agit avant tout pour la pensée de s'enfoncer non plus dans l'originaire, mais dans l'*habitation* de l'originaire qui lui délivre alors de plus en plus précisément, au gré de l'endurance de la méditation, sa vérité. On ne peut plus parler d'une gradation depuis que l'être est devenu le centre de la prise en garde de la pensée, mais des stations de la pensée sur un chemin de retour qui est déjà ouvert par ce vers quoi il se dirige.

Le soi n'est pas le terme dernier, bien entendu ; il est fondé dans l'être même, en qui il habite mais n'a pas encore bâti. L'être lui-même, s'il est bien le principe le plus profond, n'est pas la pensée la plus profonde, puisqu'il est en son essence, comme présence, traversé par le temps. En allant de l'être au temps nous n'allons pas plus profond, mais nous clarifions l'essence. Le temps lui-même n'est pas la pensée la plus originelle puisqu'il est, comme préentification, irrigué par la donation. Ainsi, de la structure du soi à l'*Ereignis*, nous n'allons pas plus profond, vers toujours plus d'origine : « Est-ce que le mouvement qui conduit [...] de la présence au faire advenir à son propre, en passant par le laisser advenir à la présence, etc., est une régression vers un fond toujours plus originel ? S'il ne s'agit pas d'un toujours-plus-originel, alors se pose la question : quelle est, dans ce cas, la différence et le rapport entre les concepts énoncés ? Ils ne représentent aucune gradation mais plutôt des stations sur un chemin de retour qui est ouvert par ce qui déjà s'approche et mène à l'avènement »¹. *Nous n'allons pas vers plus d'origine, mais vers une pensée plus originaire* : nous pensons sans cesse plus originairement, nous nous laissons toujours mieux reprendre par l'origine, nous progressons vers une reprise de plus en plus grande du soi par sa structure

1. *Ibid.*, p. 48-49 ; Q III et IV, p. 254.

fondamentale ; jusqu'à ce que nous parvenions au pur don en tant que tel, vis-à-vis duquel nous n'avons rien d'autre à faire que de nous laisser accorder à son ton fondamental et abyssal, afin de ne plus laisser l'étant nous donner la mesure et de nous laisser nous-même prendre en garde par ce à la garde de quoi nous devons nous confier. Ainsi, la pensée change sa manière de se mouvoir ; elle ne va plus vers le fond, mais elle *est* vers le fond et se dirige vers une meilleure pensée du fond : « le style de mobilité, qui est celui qui mène de la présence au laisser-advénir-à-la-présence [*Anwesenlassen*], se révèle dans le passage du laisser-advénir-à-la-présence au dévoiler puis de celui-ci au donner »¹. C'est le chemin que parcourt désormais toute pensée qui ancre son penser dans l'être ; ces différentes étapes sont des *stations dans la prise en garde* : il n'y a plus de régression vers plus d'origine, mais « à chaque fois la pensée effectue le pas qui rétrocede »². La pensée approfondit sa relation à l'être, et cet approfondissement passe pour Heidegger, à la fin de son *Denkweg*, par ce qui fut l'inauguration de ce dernier : la reprise de l'être, de l'ipséité et du temps dans la pensée d'un Même. Ce Même, comme le montre *Zeit und Sein*, est le *Es gibt* identique à l'*Ereignis*.

L'être ni le temps ne peuvent être affirmés proprement « être », on ne peut dire d'eux qu'ils « sont », comme on dit d'un étant qu'il est. La pensée du temps et de l'être, pour être rigoureuse, doit dépendre de celle d'une donation où elle les voit déployer. Tout ce que nous pouvons dire d'eux, c'est « Il y a », « *Es gibt* » : « *Es gibt Sein* », « *Es gibt Zeit* ». Ils sont tous deux pris en un mouvement de donation qui les dépasse. Il s'agit de dépasser par la manifestation de ce dépassement même, les appellations traditionnelles en mettant en évidence la relation du temps et de l'être, et l'élément de donation que cette relation dé-couvre à la pensée.

Si l'être est envoyé, c'est qu'il procède d'un envoi plus originel, d'une donation dont il est le produit. Quand nous disons « être », nous disons bien la donation, mais pas tout ce que cette donation veut dire. Pour parvenir à ce que la donation veut dire, il faut repenser la relation de l'être et du temps au sein de la donation. Il convient donc de déplacer le questionnement : « Être, par quoi tout étant est signé comme tel, être veut dire *Anwesen* – approche de

1. *Ibid.*, p. 51 ; Q III et IV, p. 257.

2. *Ibid.*

l'être, son déploiement dans la présence. Si nous avons regard sur l'étant qui ainsi avance dans la présence, alors l'être, l'avancée du déploiement de l'être fait apparition comme « laisser se déployer dans la présence ». Mais maintenant, il s'agit de penser en propre ce laisser-se-déployer-dans-la-présence, c'est-à-dire la mesure dans laquelle est donné lieu au déploiement en présence »¹.

L'être est bien la donation elle-même, mais il provient lui-même d'une donation plus fondamentale. Lorsque nous disons cela, il faut bien retenir que nous n'allons pas vers un fond plus originel que l'être qui est déjà le fond en deçà duquel il n'y a pas d'autre fond ; nous allons vers ce que le mot « être », par lequel nous désignons la donation, nous dissimule en lui-même de cette donation ; la totalité de *Zeit und Sein* doit être lue comme la mise en lumière de l'élément qui accorde l'être, non au sens où l'être dépendrait de quelque chose de plus originaire que lui, ce qui est impossible, mais au sens où la pensée qui se saisit du mot « être » pour dire la donation voile la teneur profonde de cet être qui, si elle se met à son écoute, dévoile sa vérité. Donc : les formules de *Zeit und Sein* ne doivent pas être prises comme un retour vers un plus profond, mais comme un laisser-se-dévoiler de ce que l'être dit. Le « et » qui relie être et temps « est le titre d'une co-appartenance originaire de l'être et du temps à partir de leur fonds essentiel »². C'est vers la pensée de ce fonds originaire accordant le plus originaire que Heidegger chemine.

Nous connaissons deux registres de retrait. Premier registre : l'être se retire au profit de l'étant qu'il donne. Mais, second registre : comme l'être est lui-même donation, le mot « être » voile lui-même la donation qu'il est en son fond. Nous avons ainsi trois éléments : tout d'abord l'étant, puis la lumière qui le fait être et se voile en lui, enfin la nuit de lumière, la nuée, l'éclairement lui-même non éclairci qui se voile dans la lumière. L'être se retire au profit de l'étant, certes, et c'est là la guise la plus connue du processus de la donation/retrait. Mais également, le mystère du « Il y a » se voile au profit de la présence. Pour mieux donner à comprendre ce complexe déploiement, dans un séminaire sur la conférence *Zeit und Sein* dont il nous reste le protocole, Heidegger revient sur la signification temporelle de ce qui est ici en question.

1. *Ibid.*, p. 5 ; Q III et IV, p. 198.

2. GA 31, p. 118.

Nous avons donc les *trois termes* : l'étant, l'être, le *Es gibt*, que nous pouvons également formuler en termes de temps : le présent, la présence, et le laisser-entrer-en-présence (*Anwesenlassen*)¹. Le premier registre de retrait est celui de la présence dans ce qu'elle donne : le présent. Ce qui rend visible s'efface au profit de ce qu'il rend visible. Mais à partir du moment où nous rétrocedons de l'étant à l'être et où nous nous trouvons face à la présence comme telle, celle-ci n'en demeure pas moins mystérieuse : quelque chose en elle se recouvre. Nous sommes face à la clarté possibilisante de l'ouvert au sein duquel tout prend forme et apparaît, mais cette clarté de présence en elle-même obscure a pu, pour la raison qu'elle est une clarté, voir gommer par la métaphysique sa dimension énigmatique. La métaphysique a considéré la présence de la présence comme une évidence et l'a vidée de tout mystère, le réduisant à une simple matière destinée à prendre forme. Mais, même si pour la métaphysique le voilement de l'être est demeuré voilé, même si le mystère de l'être est absent de la préoccupation onto-théo-logique de la métaphysique et n'a été pris en charge que par l'ardeur des mystiques (comme Maître Eckhart que Heidegger mentionne à ce titre dans *Die Kehre*²), la pensée possède désormais les moyens de se porter vers la destination en elle-même obscure de l'ouvert ou de la présence : considérée comme une évidence par la métaphysique qui laisse impensé le mystère qu'il y ait présence et qui croit répondre à la question « pourquoi y a-t-il quelque chose plutôt que rien ? » par la mise au principe d'un *Ens summe* alors qu'elle ne fait par là qu'évoquer le comment d'un mécanisme naturel, cette clarté déjà invisible en elle-même, comme peut l'être la pure lumière concrète qui rend visible, provient elle-même d'une origine qui se voile dans cet ouvert et peut ainsi faire croire à l'évidence de cette présence.

La présence doit, pour être, être laissée être : elle manifeste sa propre présence ; la présence est présence, elle se tient dans une énigme d'avènement. Que les choses soient présentes constitue le mystère de la présence ; mais pouvoir reconnaître ce mystère n'élimine pas pour autant le mystère, et la présence elle-même n'en devient pas un mystère moins grand ; simplement le mystère est pris en vue. Le premier régime de voilement, la présence dans le présent,

1. Q III et IV, p. 452.

2. GA 79, p. 70 ; Q III et IV, p. 312.

s'approfondit d'un second régime de voilement, celui de la donation elle-même de la présence dans la présence, autrement dit celui du laisser-venir-à-la-présence dans la présence. Nous sommes face à l'énigme de la présence *en tant que telle* et non pas seulement face à celle de l'étant à qui la pensée métaphysique trouve rapidement sa « raison suffisante ». Le mystère, c'est aussi la présence comme présence, la présence se tenant en elle-même comme son propre mystère, le don de cette présence, l'énigme qu'*il y a* – non seulement quelque chose, mais qu'*il y a* tout simplement. La présence renvoie à son propre mystère, le « Il y a » se montre comme « Il y a ». La découverte de la présence comme telle et comme source lumineuse du présent ne nous dédommage pas du mystère d'une telle éclosion. Il y a le présent, il y a la présence, il y a le laisser-venir-à-la-présence, soit le « il y a ». C'est sur ce mystère que la pensée, un pas en deçà de la constitution onto-théo-logique de la métaphysique, fait porter son agir méditant. Heidegger, dans un texte capital du « Protocole sur la conférence *Zeit und Sein* », distingue les différents registres de la pensée de la donation en donnant à voir les différentes modalités de sens du *Lassen* propre à la donation :

« Une distinction est à entendre dans le laisser advenir à la présence, et avant tout dans le *laisser advenir* (*Lassen*). Les deux sens à distinguer sont :
1. Laisser advenir à la présence : laisser advenir à la *présence* : le présent.
2. Laisser advenir à la présence : *laisser advenir* à la présence (c'est-à-dire pensé en direction de l'Accord (*Ereignis*)¹.

Dans le premier cas, la présence, en tant que laisser advenir à la présence, se rapporte à l'étant, au présent. Il est donc pensé ici à la différence être-étant et à leur rapport, qui constitue le fond de la métaphysique. Laisser (advenir) signifie ici à partir du sens premier du mot : laisser aller, laisser libre, laisser partir, laisser partir au loin, c'est-à-dire donner libre cours dans l'*Ouvert*. C'est par là seulement que le présent laissé à l'advenir par le laisser-advenir est admis comme un présent pour soi dans l'ouvert de ce qui lui est co-présent. Demeure ici non-dit et digne de question le « d'où » et le « comment » il y a l'« ouvert ».

Mais si le laisser advenir à la présence est maintenant pensé en propre, alors ce n'est plus le présent qui est touché par ce laisser advenir, mais la présence elle-même. Par conséquent le mot pourra aussi être par la suite

1. « 1. Anwesenlassen : *Anwesenlassen* : das Anwesende. 2. Anwesenlassen : *Anwesenlassen* (d. h. auf das Ereignis zu) gedacht ».

écrit de cette façon : le-laisser-advenir-à-la-présence (*das Anwesen-Lassen*). Laisser (advenir) signifie alors : laisser venir, donner, offrir, destiner, *laisser* appartenir. La présence est laissée, dans et par ce laisser, à advenir vers là où elle appartient.

L'ambivalence déterminante réside donc dans le laisser et par là aussi dans la présence. [...] Il existe entre les termes de l'opposition un rapport de détermination. *Ce n'est que dans la mesure où il y a le laisser advenir de la présence qu'est possible le laisser advenir du présent à la présence* »¹.

Nous sommes donc toujours immergés dans le même acte de donation, mais Heidegger y discerne deux formes de déploiement : le *laisser advenir* (de la présence), qui conditionne le laisser advenir du présent à la présence ; et par conséquent trois niveaux : le présent, la présence, le *laisser-advenir-à-la-présence*. Nous retrouvons ici, repris sous l'angle du temps, le même exposé des différents registres de donation que celui que nous découvrions dans notre chapitre sur le soi et l'ἀλήθεια². Nous aboutissons à l'acte du pur *Lassen*, le *donner* dont toute donation dépend. Il faut « comprendre ici que le sens le plus profond de *être*, c'est laisser (*lassen*). Laisser être l'étant. [...] Ce « laisser » est quelque chose de fondamentalement différent de « fabriquer ». La tendance du texte *Zeit und Sein* serait d'entreprendre de penser ce « laisser » plus originellement encore comme « donner ». Ce « donner » est le *geben* de l'expression : *es gibt* »³. À la source de l'être, il y a le *Es* du *Es gibt*. Questionner la teneur fondamentale de ce « *Es* » qui accorde toute chose, et surtout le soi à soi-même en libérant l'espace de l'ek-sister, « n'est pas une rumination qui aurait pour objet le « moi » : la question laisse bien plutôt celui-ci derrière elle pour viser le lieu essentiellement situant du soi, ce lieu dont le Propre constitue seul la constitution essentielle d'une structure et vocation poématiques »⁴. Il s'agit de regarder les différents registres de donation afin de penser celui à partir duquel le soi est déployé, et de penser ainsi pour l'ipséité la consistance de son habitation *la plus propre*.

Dégager la multiplicité des registres de donation, ce n'est pas progresser vers la profondeur, mais vers une pensée toujours plus

1. ZSD, p. 40 ; Q III et IV, p. 244.

2. Cf. notre seconde section, chap. 1, 3.

3. Q III et IV, p. 451.

4. GA 4, p. 165 ; AH, p. 165.

originelle de l'origine, afin que le soi ne se contente pas de regarder sa structure de l'extérieur, mais puisse se sentir fondamentalement et finalement infusé par elle. La démarche à l'œuvre dans *Zeit und Sein* est en relation directe avec la question de l'essence de l'homme, dans la mesure où, la structure du soi étant l'être même, mieux penser l'être revient désormais à mieux penser le soi. En faisant ainsi retour vers le *Es* du *Es gibt*, nous trouvons la dimension originelle à l'intérieur de laquelle tout acquiert le rayonnement de sa présence. L'être se confondant avec son propre processus d'avènement, c'est cet avènement qu'il faut porter à la pensée dans l'intention d'y voir ce en quoi tout est repris et tout disparaît afin d'advenir à son propre et d'être envoyé à la présence comme manifestation de ce qui précisément toujours le porte. La démarche de Heidegger, qui fut celle de toute sa pensée, et qui est celle que nous avons tenté de suivre, conduit du soi à la structure du soi, de la structure du soi à l'être, de l'être à l'*Ereignis*, au sein duquel la réalité humaine est désormais absorbée, reprise en son essence déployante, et peut ainsi s'atteindre en son propre. En s'installant dans ce qui le reprend, l'homme est sans cesse renvoyé à soi comme relation à l'être, et à l'être comme relation à ce qui l'envoie à soi-même. Le dernier mot de Heidegger consiste à ouvrir la pensée comme une demeure pour l'*Ereignis* : la tâche de la pensée est de se donner au don et de s'absorber dans le *Es gibt*.

Cette démarche progressive-régressive trouve son achèvement dans la conférence *Zeit und Sein* qui conclut en une communion du soi et du don en affirmant qu'il n'y a plus qu'une chose à dire : *das Ereignis ereignet*, il y a le « il y a », *le don donne*, *l'Accord accorde* – la parole du soi « ne » devenant désormais « que » le porte-parole de la Parole¹. « Penser l'être en propre demande que soit abandonné l'être comme fond de l'étant, en faveur du donner qui joue en retrait dans la libération du retrait, c'est-à-dire en faveur du *Es gibt*. [...] L'être, en tant que donation, n'est pas repoussé hors du donner ; l'être, se-déployer-en-présence, devient tout autre. En tant

1. GA 65, p. 471 : au lieu de « faire des énoncés sur l'*Ereignis* comme s'il s'agissait d'un objet », il faut, pour penser en propre et selon le propre, « laisser parler ce déploiement lui-même et lui seul, afin que la pensée demeure une pensée de l'être, qui ne fait pas des énoncés sur l'être, mais qui le dit dans un dire qui appartient à la Parole elle-même et qui rejette loin de soi toute objectivation et toute falsification qui en feraient un état (ou un « flux »), parce qu'on se place aussitôt au niveau de la re-présentation et qu'on nie le caractère inhabituel de l'être ».

que laisser-se-déployer-dans-la-présence, il a sa place dans la libération hors du retrait ; mais en tant que don de cette libération, il reste retenu dans le donner »¹. C'est justement ce *donner* qui doit être accueilli dans son mystère par la pensée – acte de donner qui doit ainsi pouvoir reprendre en soi la totalité de ce qu'il donne tout en le laissant librement à lui-même dans l'espace de la présence. C'est sur ce donner que notre pensée, qui cherche le fondement de la réalité humaine ou celui de la structure de l'*ipse*, et qui le découvre comme *Ereignis*, doit se pencher afin que, pensant le don à l'état pur et trouvant à *partir de lui* l'*Ereignis*, la pensée se voit elle-même comme telle inscrite dans l'essence du don et qu'elle constate sa propre structure comme la réponse donnée laissant être le don parce que reprise, en ce laisser être même, par le don lui-même. Notre but est de penser la dispensation en tant que telle afin de voir comment son geste, qui est don pur s'articulant comme *Ereignis*, reprend en lui le soi et accomplit toute pensée du soi.

Zeit und Sein établit donc deux registres de donation que nous connaissons : l'être dans l'étant, le laisser être dans l'être. L'être se donne dans l'étant, mais le mot « être » n'exprime pas en lui-même ce don ni son être-déployant. Le mot « être » possède donc en lui-même la possibilité de sa propre mécompréhension et une marge suffisante d'indétermination pour que la pensée métaphysique puisse en venir à lui occulter sa dimension d'éclosion. La métaphysique en général n'a pas pensé l'être comme venue en présence, elle n'a pas saisi la temporalité à l'œuvre dans l'acte de jaillissement qu'est l'être : pensant l'être en dehors du procès de présentification qui fait advenir le présent dans l'ouvert, la pensée métaphysique a délaissé la dimension d'émergence de la temporalité pour ne retenir du temps que la forme qu'il prend dans le présent qu'il fait surgir, à savoir la durée. La temporalité, réduite à la simple durée du présent et coupée de son mouvement originaire de mise en présence du présent, n'a donc été envisagée que comme perdurance au sein du devenir et, la volonté propre à la pensée métaphysique étant de recouvrir le voilement et de maintenir autant qu'il est possible le présent dans l'ouvert, le concept de temps s'est rapidement trouvé subsumé sous l'idéal d'un présent qui ne passerait plus : l'essence du temps est ainsi pensée en général comme un présent subsistant, un présent qui dure et se maintient sempiternellement dans l'ouvert,

1. ZSD, p. 6 ; Q III et IV, p. 199.

une quantité de durée. L'étant-présent est la pierre de touche selon laquelle, par un processus de généralisation, la pensée extrait l'idéal de ce que depuis Boèce on a l'habitude d'appeler le *nunc stans*. Ce *nunc stans*, ce maintenant qui se maintient, devient l'attribut de cet *Ens summe* dans lequel la métaphysique a coutume d'ajourner la prise en garde de l'être comme avancée voilée du présent dans la présence et par lequel elle vise l'explicitation organique de l'étant en totalité. En se fixant sur le présent sans demeurer attentif à ce qui en lui se met à couvert, à savoir la présence voilée de la venue en présence, la métaphysique s'interdit de parvenir à une libération du sens temporel de l'être. Le présent séparé de son éclosion est l'abstraction selon laquelle l'essence de toute temporalité est rétrospectivement interprétée comme sempiternité.

Pourtant, si l'être est précisément pensé comme *nunc stans*, autrement dit comme présent per-manent dont la mise au principe vise la suppression de toute temporalité au sens processuel du terme, au sens de présenti-*fication*, et la possibilité d'établir un point de maintien à partir duquel tout présent possède en droit la capacité de demeurer indéfiniment dans l'ouvert-sans-retrait, c'est que cet être, considéré comme immobilité et coupé de sa dimension donatrice, possède tout de même en lui-même, comme le remarque Heidegger dès avant *Sein und Zeit*, une structure temporelle : il ne peut y avoir de présent sans venue en présence, et la mise au principe d'un présent perdurant dans l'indéfini de l'ouvert n'est possible que si ce présent est préalablement lui-même venu en présence. L'*Ens summe*, même s'il est un présent per-manent, dépend de déterminations temporelles et ne peut être ce présent de suprême dignité que parce qu'il siège auparavant dans la présence. Cette présence, il en dépend, et elle demeure pourtant impensée et inconnue : bien au-delà de l'Étant supérieurement présent se tient une dignité encore plus suprême et à laquelle pourtant la pensée demeure aveugle, la dignité voilée de la donation du présent quel qu'il soit. Tout présent provient de l'acte de venue à la présence qui mystérieusement le dévoile tout en se voilant : tout présent est en sa structure « quelque chose qui avance en se déployant (un *prae-s-ens*) »¹. Heidegger renoue avec le sens originellement temporel de l'être, en s'attachant à l'éclosion de la présence elle-même comme ἀλήθεια, comme sortie voilée du voilement, sortie de la réserve rendue possible par la

1. *Ibid.*, p. 11 ; Q III et IV, p. 206.

réserve elle-même. Heidegger revient à la source de toute présence en éprouvant l'*Anwesen* non pas seulement comme une durée, un état de présence, une *Anwesenheit*, mais comme un surgissement, une irruption à la présence, une *Anwesung*. En cela réside le véritable sens de la temporalité de l'être dont l'analytique existentielle constitue la prémisse : en montrant la temporalité du soi, on fait signe vers l'être, et cet être apparaît à la fin comme le procès de présentification par lequel un étant-présent peut émerger à la présence sous le regard d'une ipséité qui précisément manifeste la présence de ce présent, l'être de cet étant. Heidegger associe ainsi la temporalité du soi et l'être-temporal de l'être : le soi appartient au déploiement présentifiant de l'être afin de manifester le présent présentifié et partant la présence elle-même ; par sa présence structurelle au surgissement, le soi porté par l'être est le domaine où l'être manifeste son propre procès de temporalisation qui n'est rien d'autre que l'éclosion elle-même. Le temps propre à l'être, l'être-temporal, c'est le surgissement ; l'être est présentification : il déploie la stance d'un présent au milieu de l'abîme d'où ce présent provient (passé), qui lui donne d'être étant (présent), et où il retourne (futur), la présence de l'abîme qui seule fait apparaître l'étant comme tel ne devenant manifeste et n'apparaissant que si une ipséité est déployée comme guise de l'éclosion.

L'advenue à partir de l'abîme et le retour en ce dernier dessinent cette mobilité de tout étant que l'on a l'habitude de comprendre sur le mode du devenir : quand on ne confond pas l'essence de la temporalité avec la perdurance quantitative du *nunc stans*, on la confond avec le devenir, mais ces deux aspects, être-présent et devenir, ne sont que les deux faces d'un même procès de temporalisation selon lequel l'étant émerge à partir de l'abîme et retourne d'où il vient, son devenir et son être-présent étant liés à sa stance dans le sans-fond. Il n'y a pas le devenir d'un côté et le présent per-manent de l'autre, mais un même être qui fait éclore sur le fond de sa propre béance donatrice, gouffre que *désigne* chaque étant qui ne dessine ses contours que dans cet espace laissé vide pour rendre possible son être-présent. Au sein du Même, l'étant surgit et sombre, manifestant ainsi l'espace qui le déclôt, le tout au sein d'un unique être-temporal qui présentifie en laissant être l'étant dans la présence, autrement dit en faisant apparaître le mystère d'où il surgit, manifestant ainsi d'un coup l'origine simultanée du devenir et du présent : le présent surgissant au milieu de l'abîme donateur, il dure tout en se mouvant

dans l'espace laissé libre par cet abîme qui finit par le reprendre. Le présent et le devenir sont un Même : l'être-temporal. Il n'y a de présent que dans la donation, et cette donation étant espace abyssal, le présent a la marge de s'y mouvoir, comme d'en jaillir et d'y retourner. Chaque présent se meut et devient parce qu'il montre vers le retrait qui lui donne de l'espace : « « En mouvement vers... » dit déjà : montrant ce qui se retire »¹. Tout retrait est espace libre et possibilité d'advenir autant que d'avenir. Tout se tient dans ce que Heidegger, identifiant l'abîme et l'éclosion, le vide possibilisateur et la venue en présence, appelle « l'espace libre du temps »² ou « le spacieux du temps »³. Au sein de cet espace se tiennent les trois dimensions temporelles traditionnelles : passé, présent, avenir, et toutes trois sont lisibles à partir de la structure même du présent qui, comme *prae-s-ens*, est liée à l'acte de présentification. Le présent porte en soi la dynamique donatrice de présentification qui intègre à sa stance les dimensions non-étantes (passé et futur) dans lesquelles il est ancré et en qui il se déploie. Le temps apparaît ainsi en sa consistance vraie : il n'est plus représenté comme l'unité des trois dimensions vue sous l'angle du maintenant, mais comme cette unité appréhendée à partir de ce qui fait advenir tout maintenant, à savoir la présence donatrice impensée et non-étante au sein de laquelle tout présent advient et est pré-senti-fié. Le fait que le présent soit une réalité bordée du non-étant que sont le passé et l'avenir a été relevé par la tradition philosophique : pour Aristote, « passé et futur sont un μὴ ὄν τι : quelque chose de non-étant ; assurément, non pas quelque chose de simplement nul, un pur néant, mais plutôt quelque chose qui avance bien en se déployant (un *prae-s-ens*), mais à quoi quelque chose fait défaut – ce faire-défaut étant nommé précisément par le « ne plus » et par le « pas encore » qui tous deux se réfèrent au maintenant »⁴. Contrairement à cette conception classique qui fait du maintenant la référence, Heidegger veut penser le présent, comme nous savons, non plus en référence au maintenant mais en sa relation fondamentale à la présence en laquelle il est présent, étant entendu que cette présence – halo d'énigme de tout étant-présent – est précisément le non-étant ou le non-présent même. Ce qui signifie

1. WhD, p. 8 ; QP, p. 28.

2. ZSD, cf. par exemple p. 14 ou p. 16 ; Q III et IV, p. 211 ou p. 214.

3. GA 12, p. 202 ; AP, p. 200.

4. ZSD, p. 11 ; Q III et IV, p. 206.

que le présent doit être pensé dans le déploiement, vrai nom du non-étant prépotent dont il surgit, qui le fait être présent. Le présent n'a pas la solidité d'une positivité absolue sur laquelle on pourrait s'appuyer comme s'il s'agissait d'une évidence ; chargé d'une épaisseur d'abîme, il est une réalité vibratoire ; le présent, par le *Dasein* qui le manifeste en sa présence, *canalise l'écume du monde souterrain*, comme dirait Char¹. Le présent vibre, il gît en suspens dans le vide de ce qui l'accorde, et c'est dans le domaine ouvert par le *Dasein* qu'il apparaît simultanément dans l'être et dans sa fragilité. Le présent résonne du déploiement qui se dit en lui et de la présentification qui le fait avancer dans l'ouvert.

La pensée du temps acquiert ainsi une forme inédite et se tient par-delà la différence traditionnelle entre le devenir et le permanent tout en reprenant chacun de ces deux termes au sein d'un même déploiement : en étant, le présent se déploie dans cet espace qui lui donne d'être, donc devient ; et en devenant, l'étant montre vers l'être qui lui permet de se tenir dans l'ouvert, il est donc présent. Dépasant et réintégrant les clivages traditionnels, Heidegger affirme ainsi : « Ce qui est dans le temps, et ainsi se détermine par le temps, on le nomme : le temporel. Quand un homme meurt et est enlevé de l'ici-bas, de ce qui est ici et là, nous disons : il a quitté le temporel. Le temporel, cela veut dire le transitoire, ce qui, dans le cours du temps, passe. [...] Le temps lui-même passe. Mais le temps passant constamment, il demeure en tant que temps. Demeurer signifie : ne-pas-s'évanouir, donc : avancée de l'être, c'est-à-dire être dans le mouvement d'approche qu'est l'entrée dans la présence »². *Le temps passe donc infiniment le temps qui passe* : le temps est en lui-même être, l'élément de présentification en qui l'acte d'être fait et laisse être l'étant-présent. « Avec le mot de « temps » nous ne voulons plus dire le coup sur coup d'une suite de maintènements », mais « l'espace libre du temps », cet espace « nommant l'ouvert qui s'éclaircit dans le donner (*das Reichen*)³

1. Cf. CHAR, *En trente-trois morceaux*, XX, in *Œuvres complètes*, p. 777.

2. ZSD, p. 3 ; Q III et IV, p. 195.

3. Nous ne voyons pas l'intérêt de traduire *Reichen*, terme de l'allemand courant, par l'inattendu et difficile « porrection » utilisé par les traducteurs de *Zeit und Sein*. Ces derniers invoquent dans une note explicative l'ancien français « *porriger* » en se réjouissant qu'il ait « exactement le sens de *reichen* (tendre, présenter) ». Pourquoi ne pas plutôt se réjouir qu'il ait le même sens que les mots français ici mentionnés, et traduire par un archaïsme ce qui ne résonne pas comme tel en

qui porte et apporte les uns aux autres l'avenir, l'être-passé et le présent »¹.

Ainsi, l'être est présence, et toute présence, en tant qu'espace de surgissement, est présentification, c'est-à-dire temporalité. Toute présentification est co-originarité des trois ek-stases de l'avenir, du passé et du présent, en qui tout étant se déploie, est et devient. Les trois ek-stases que nous avons vues constituer la structure du *Dasein* appartiennent à l'être qui, comme présentification, révèle sa propre temporalité dont participe la temporalité du soi. La structure du *Dasein*, la temporalité du soi, est l'être-temporal lui-même qui donne ainsi à un étant le fond-essentiel de son propre être afin de pouvoir comme tel se manifester. Ce que dit Heidegger, sur la

allemand, surtout lorsqu'il existe tant d'équivalents français ? D'autant que Heidegger identifie lui-même (p. 215) le *Reichen* et le donner. *Reichen* signifie en allemand le fait d'offrir, de présenter, de remettre en main, et ici l'offrande d'un espace de jeu où se déploie l'accord. *Das Reichen* se traduit donc naturellement par la donation, le donner, ou – pour souligner le jeu de mots avec « présenter » et l'acte de temporalisation – la présentification. Le *Reichen* dit aussi la structure d'échange, d'attention et de tension réciproques entre les quatre régions déployées par l'*Ereignis* – un *Ereignis* qui sera identifié à la fin de la conférence au pur donner, et auquel le *Reichen* est, même d'un point de vue sonore, destiné à nous préparer. Il n'y a donc aucun avantage à employer ni à maintenir l'inutile « porrection » qui, voulant dire, ne dit pourtant rien qu'on ne puisse dire autrement, entrave par sa lourdeur la lecture du texte autant de fois que Heidegger emploie ce concept important, et plus généralement brouille injustement les repères du lecteur français quand au lecteur allemand est accordé de pouvoir entendre un mot qu'il connaît. Heidegger dit que *das Reichen* est « ce qui régit et éclaire l'espace libre du temps » ; il évoque (p. 211) l'unité du *Reichen* qui porte et apporte : il le définit comme cette quatrième dimension de donation, ancrée dans le *Es* du *Es gibt*, qui accorde les trois dimensions ekstatiques de l'être-temporal ; il met en relation immédiate le *Reichen* et la donation (cf. p. 215 : « Le donner s'est manifesté comme le *Reichen* »). Le *Reichen* est l'acte d'offrande par lequel l'être se remet entre les mains de l'homme, il correspond au *χρεών* – et peut-être pourrait-on, dans ce contexte, se risquer à souligner que le mot *Reichen* est le quasi-anagramme du grec *cheir* (ἡ χεῖρ, qui se rattache pour Heidegger, et comme nous savons, à *χρεών*), la paume de main que l'être tend à l'homme afin que ce dernier demeure en permanence dans l'horizon de possibilité de la prise en garde de l'unique essentiel. Le *Reichen* veut souligner le lien entre la dispensation de l'être et la réceptivité de l'homme – ce que la pensée de l'*Ereignis* est vouée à faire entendre. Mais le mot « porrection » ne dit plus aujourd'hui à l'oreille française cette relation du destinataire et du destinataire ; c'est pourquoi il vaut mieux traduire dans le registre de la donation ou du donner, actes dans lesquels la relation à celui à qui on se destine est déjà précomprise puisque on donne toujours à un quelqu'un.

1. ZSD, p. 14 ; Q III et IV, p. 211.

tridimensionnalité ek-statique du temps dans *Zeit und Sein*, est identique à ce qu'il disait dans *Sein und Zeit*, à ceci près que c'est désormais l'être qui porte en sa Mêmété cette triple dimension et non plus le soi en son ipséité qui n'en est fait que le lieu-tenant : « Le temps véritable est la proximité du déploiement d'être à partir du présent, de l'avoir-été et de l'avenir – proximité qui unifie son donner (*Reichen*) triplement éclaircissant. Le temps a toujours atteint l'homme en tant que tel et de façon qu'il ne peut être homme qu'en se tenant au cœur de cette ternaire donation »¹.

Nous parvenons ainsi à un point où l'être, le temps et le soi trouvent leur compénétration structurelle. D'une part, le *Dasein* porte et maintient dans l'être-tout de son ipséité trois ek-stases auxquelles il donne lieu et qui apparaissent comme la reconduction de celles de cette donation ternaire qu'est en lui-même le temps comme pré-senti-fication. Le soi est temporalité, l'être est temporal. *Être et Temps* aboutit au dégagement de la temporalité de l'ipséité, mais la pensée n'ayant pas encore fait l'épreuve de l'être comme tel n'était pas en mesure de passer de la temporalité du soi à celle de l'être. Pour éviter l'irrationalité d'un saut de la temporalité du soi à la temporalité de l'être, il faut pratiquer paradoxalement un autre saut, le saut dans l'origine, dans l'être lui-même, saut qui cette fois possède toute la rationalité nécessaire puisqu'il n'est rien d'autre que l'acte de suivre la direction que la structure du soi montre à chaque instant, celle de l'être dont le sans-fond lui donne précisément sa structure. À présent que nous avons fait l'épreuve de l'être à travers le saut dans l'origine et que nous avons évité le saut d'une temporalité à l'autre par le saut naturel et inhérent à la structure du soi, l'être apparaît en sa consistance temporelle. Le soi se manifeste en retour comme le Là de ce procès de présentification qu'est l'être : la présentification fait être un étant-présent entouré du vide qui lui confère espace de rayonnement et mobilité, et ce faire-être n'est possible que si le soi est là pour donner son regard au vide en question et ainsi le manifester tout en devenant lui-même en ce rapport au vide temporalité. Ainsi, peut dire Heidegger en parlant de *Sein und Zeit*, « le nom « temps » est le prénom de ce qui plus tard s'appellera « la vérité de l'être » »². Le soi est désormais repris dans la vérité de l'être comme *Ereignis*, et, en continuité avec

1. *Ibid.*, p. 17 ; Q III et IV, p. 214-215.

2. *Ibid.*, p. 30 ; Q III et IV, p. 232.

la problématique de *Sein und Zeit*, sa temporalité apparaît entièrement reprise dans celle de l'être.

D'autre part, le temps et l'être sont tous deux un même processus de présentification ou d'étantification : l'être est être-temporal et le temps est faire-advenir. L'étant surgit au milieu et dans l'élément du non-étant ; tout futur et tout passé sont le non-étant de tout étant ; le non-étant est l'avenir et le passé de l'étant-présent : il est ce où l'étant va et ce dont il vient, ce dont il vient et ce où il retourne. L'être et le temps sont identiques, chacun dit ce qu'il est en disant l'autre. Être et temps sont *strictement* identiques (et non identiques au sens où ils seraient repris dans une structure d'échange ou de réciprocité) : ils coïncident et ont la même signification que Heidegger résume dans le mot *Anwesen*, qui reprend en lui les deux dimensions de l'être et du temps. « Être veut dire *Anwesen* – approche de l'être, son déploiement dans la présence »¹. *Anwesen* est un mot qui appartient au registre de l'être, comme le montre la présence du *Wesen*, autant qu'à celui du temps, puisque sa signification courante est celle de la présence. Dans l'*Anwesen* apparaît l'être-temporal, l'identité d'être et temps. Pourtant Heidegger affirme au début de la conférence *Zeit und Sein* que l'être n'est pas temporel et que le temps n'est pas puisqu'il n'est pas un étant et que seul l'étant est². Mais avec l'être et le temps, nous ne sommes plus dans le registre de l'étant ou de la chose, nous sommes dans le registre du non-étant qui fait être le présent. C'est pourquoi on ne peut pas dire en toute rigueur que le temps *est*, puisque seul l'étant *est*, ni que l'être est temporel, puisque seule une chose présente est temporelle. « Être et temps se déterminent réciproquement, mais de telle sorte que celui-là – l'être – ne peut pas être déclaré temporel, pas plus que celui-ci – le temps – ne peut être déclaré étant »³. Comment parler en ces conditions d'une identité de l'être et du temps ? En distinguant les registres : ce ne sont pas comme deux étants que l'être et le temps sont identiques, mais comme deux non-étants. L'être pris en lui-même, c'est-à-dire en son processus de déploiement et en dehors de toute considération de chose, est imprégné du même geste de présentification que le temps, geste qui n'est rien d'étant. De même, le temps, pris en lui-même, c'est-à-dire

1. *Ibid.*, p. 5 ; Q III et IV, p. 198.

2. Cf. *ibid.*, p. 3 ; Q III et IV, p. 195-196.

3. *Ibid.* ; Q III et IV, p. 196.

en son processus de temporalisation et en dehors de toute considération de maintenant, est imprégné du même geste de déploiement que l'être, geste qui n'est rien d'étant. C'est ce geste, l'*Anwesen*, dont il faut penser l'inhérente donation afin que dans le présent lui-même (sens obvie de *Anwesen*) vienne à se donner le *lassen*, c'est-à-dire l'agir du déploiement lui-même (sens propre de *Anwesen* en tant que *An-wesen* ou déploiement-là). « L'être n'est pas une chose ; par suite ce n'est rien de temporel – et cependant en tant qu'être-en-présence, il est déterminé par le temps. Le temps n'est pas une chose ; par suite ce n'est rien d'étant – mais dans son passer, il demeure constant, sans être lui-même quelque chose de temporel comme l'étant qui est dans le temps »¹. L'identité de l'être et du temps n'a donc pas lieu à un niveau ontique, mais dans le domaine du non-étant déployant, dans le domaine de l'*Anwesen* – où se loge le *lassen*. C'est dans le non-étant que l'être-temporal déploie, c'est comme non-étant qu'il est déployant. L'être n'a rien d'étant, le temps n'a rien de temporel². Le non-étant déployant est la terre commune de l'être et du temps. Être et temps sont identiques dans le registre de la donation nue, c'est-à-dire au sein de la donation d'un même *Es gibt*. Ce *Es gibt* est le domaine au sein duquel déploie (*west*) ce qui n'est pas au sens où il n'est rien d'étant.

Mais alors, pourquoi Heidegger établit-il cette distinction de l'être et du temps qui parcourt tout le texte de *Zeit und Sein*, tandis que le même texte ne cesse d'entrecroiser les registres de vocabulaire afin que l'étant, le présent, l'advenir et la présentification se manifestent dans l'identité d'un même *Anwesen* dont la signification concerne tout autant l'être que le temps ? À quoi bon continuer de distinguer ce dont on ne cesse de montrer l'identité ? Justement afin de faire sortir cette identité du registre ontique, puis de faire ressortir cette identité et l'élément qui constitue être et temps comme un tel identique *Anwesen*. En distinguant *être* et *temps*, on fait apparaître leur identité dans l'*Anwesen* et on laisse de côté leur appellation pour penser cette identité qu'est le déploiement dont ils sont deux façons, se révélant identiques, d'approcher le mystère. En faisant apparaître leur distinction, on supprime paradoxalement cette distinction, on apprend à penser l'élément de donation dont ils sont chacun porteur et qu'en leur

1. *Ibid.* : Q III et IV, p. 195-196.

2. Cf. *ibid.*, p. 4 ; Q III et IV, p. 197.

appellation ils prononcent insuffisamment, comme le prouve leur immémoriale distinction qui s'est avérée artificielle. Être veut dire *Anwesen*, temps veut dire *Anwesen*, être et temps sont le même *Anwesen*, le même déploiement, la même donation, la même présence, et le même mystère. Être et temps constituant la même donation, c'est elle qu'il faut penser, ce qui devient possible une fois l'identité de l'être et du temps manifestée par le dégagement de l'être-temporal. On ne les distingue que pour mieux manifester leur complète coïncidence et faire de ce même élément qui font qu'ils sont donation, faire de cette donation qui se communiquent à travers eux, le centre de la pensée. À partir de l'identité de l'être et du temps dans l'*Anwesen*, il s'agit de donner la primauté au pur donner qui irrigue le déploiement lui-même, au *Lassen* en qui tout *Anwesen* se tient, à l'énigme de ce don qui laisse être la venue en présence de toute présence. L'avancée du déploiement de l'être apparaît comme un laisser s'avancer dans la présence, le déploiement qu'est l'être apparaît comme la présentification qu'est le temps, « mais maintenant, il s'agit de penser *en propre* ce laisser-se-déployer-dans-la-présence, c'est-à-dire la mesure dans laquelle est donné lieu au déploiement en présence »¹. Après avoir appris à penser ensemble être et temps, comme nous venons de le faire en mettant en évidence la teneur non-ontique de l'être-temporal, nous nous trouvons face à la donation qu'ils véhiculent et à la nécessité d'une prise en charge du *Es gibt* qui est l'élément de cette donation : ne pouvant plus dire « l'être est » ou « le temps est », puisqu'ils échappent au domaine de l'étant, et ne pouvant pas non plus dire qu'ils ne sont pas, nous sommes obligés de changer notre manière de penser ; nous disons désormais : « *Es gibt Sein* », « *Es gibt Zeit* », « Il y a être », « Il y a temps ». Se décèle alors le mode d'être propre à ce qui en toute rigueur ne peut être dit être : le *Es gibt* en qui siège la teneur de l'*Anwesen*. La pensée se trouve ainsi devant l'élément de la pure donation ; c'est à son écoute qu'elle se porte. Être et temps se tiennent en cet élément qui acquiert à présent la primauté. Ils s'atteignent en lui et disparaissent devant son pur *il y a* dont ils sont la dénomination imparfaite en ce sens qu'ils ne font pas entendre en eux à la pensée le pur donner originaire en qui tout reçoit son déploiement. D'une certaine manière, être et temps dissimulent en eux le pur donner. Nous avons vu au chapitre précédent

1. *Ibid.*, p. 5 ; Q III et IV, p. 198.

comment le mot « être » pouvait demeurer insuffisamment évocateur du mouvement d'*eignen* qu'il porte en lui ; nous sommes ici dans le même cas : être et temps voilent le *il y a* qu'ils portent sans l'évoquer de façon satisfaisante. C'est pourquoi ils doivent être repris dans l'unique essentiel qui les accorde ; non que cet essentiel soit plus profond, mais eux-mêmes ne disent pas assez la profondeur qu'ils sont : le *Es gibt*, le don. C'est le don qui reprend tout en lui, même les instances de donation qu'il destine à la pensée sous les noms de temps et être.

La pensée de Heidegger dé-couvre et remonte deux retraits : d'une part la fixation de la présence en permanence, ou de l'être dans l'étant présent, d'autre part l'occultation inhérente à la présence elle-même qui se voile au profit de la zone d'éclaircie ou de présence qui déclôt le présent. Ce second retrait est celui de la présence elle-même qui *en elle-même* est pur voilement. Le propre de la présence est de sortir à tout moment de l'absence et de lui être par essence attachée, une absence qui n'est pas rien et qui est ainsi consubstantielle à la présence comme telle. La présence est en elle-même la zone non ontique et voilée en qui tout espace de clarté s'ouvre pour ouvrir à son tour l'étant présent. Malgré son obscurité native, la présence doit être pensée comme le cœur impensé mais nullement impensable de toute présence : elle est l'eau souterraine qui permet à la source de jaillir – on reconnaît ici les trois niveaux de la venue en présence, « *l'eau souterraine* »¹ qui donne *la source* qui, elle-même, fait jaillir *quelque chose*. La pensée métaphysique accède au premier registre de voilement, sachant détecter la manière dont l'étant voile l'essentiel qui le rend possible ; mais cet essentiel, appréhendé à juste titre comme la zone lumineuse où la chose apparaît, appréhendée comme *ιδέα*, n'est pas interrogé dans le mystère de sa propre présence. Pour une pensée méditante, la présence apparaît elle-même comme se redoublant en son propre sein du mystère de sa propre présence, c'est-à-dire du mystère de son « *il y a* ». La métaphysique peut accéder à la pensée d'une première forme de donation, mais elle ne parvient pas à la méditation de la donation de cette donation et à la prise en charge de l'énigme selon laquelle il y a le « *il y a* » de la donation. Dans la présence appréhendée comme zone voilée d'éclaircie et de pure

1. GA 55, p. 137.

clarté, le lien à l'absence est perdu ; que l'on songe à la pensée platonicienne qui évolue encore à la limite d'un non-ontique en qui elle ne se laisse pas pénétrer : elle dé-couvre bien la zone d'éclaircie d'abord dissimulée au regard, l'Idée du Bien qui demeure voilée à l'homme accaparé par le miroitement du sensible et partant incapable de remonter le premier registre de voilement par lequel l'Idée demeure invisible tout en rendant visible, mais cette pensée ne prend pas en charge la présence de cette présence qui rend visible, elle ne s'immerge pas dans le « il y a » de cette présence, elle prend l'Idée comme un mystère certes avoué mais qui devient une évidence dont on ne sonde pas la donation. La pensée platonicienne dé-voile le voilement de l'Idée dans l'étant, mais n'interroge pas la présence de l'Idée elle-même, elle n'interroge pas la présence de la présence. C'est le lien de la présence à son mystère que Heidegger retrouve à travers la pensée de la présence comme présentification, temporalisation de la temporalité, donation, et c'est la donation de la donation, la donation de ce mystère de donation qui est prise en charge.

L'être est temps. Être et temps se confondent dans un même procès de donation. Tous deux coïncident au sein de la structure d'un donner qu'ils manifestent et véhiculent. L'être qui est temps, ou être-temporal, est repris en lui-même, il est pris non pas comme l'évidence d'une donation dont tout proviendrait – ce qui serait un nouveau moyen de tenter la maîtrise conceptuelle de l'étant en totalité –, mais en lui-même l'être pris en charge par la pensée ouvre sur son propre mystère. L'être doit être pris pour lui-même, comme donation en tant que telle et non comme donation en vue de ce qu'elle donne ; la mise en relief du procès de donation ne suffit pas, c'est la donation elle-même qui doit être gardée dans sa nudité par la pensée. La donation ne doit pas devenir prétexte à nous tourner vers le donné afin de l'expliquer intégralement, mais elle doit être pour la pensée l'occasion de se tourner vers elle et vers elle exclusivement. L'être tient son être de quelque chose qui se voile en lui : lui-même. L'être redouble son mystère : il y a être. L'être comme tel, pensé dans l'exclusivité de son acte d'être, comme l'exige sa prépotence, c'est le *Es gibt* voilé. L'être peut être, si l'on n'y prend garde, occasion de ne plus le penser : processus de donation, il peut n'être plus re-gardé en sa donation ; c'est pourquoi la tâche de la pensée se constitue dans la garde de l'être comme tel ou du mystère *qu'il y ait* être, *qu'il y ait* donation. L'être est en lui-même le propre mystère

de son donner. Cependant, le mot « être » n'exprime pas cette donation qui, de fait, demeure en lui voilée. L'être lui-même est ce geste de don parce qu'il est originellement porté par une donation qui n'est autre que lui-même mais qui demeure occultée dès lors qu'on ne prend pas garde au fait qu'il y a être. L'être est voilé par sa propre appellation, qui ne dit pas ou qui ne dit plus la donation, le mot est devenu l'expression de l'impensé dont il est victime. L'être tout court, c'est l'être qui laisse place à l'impensé ; l'être pensé et appréhendé en vue de lui-même, ce n'est plus, pour la pensée, l'être, mais plus rigoureusement le *Il y a l'être*, le *Es gibt Sein*, dont ressort le pur « Il y a », le pur « *Es gibt* », la pure donation : le redoublement de la donation accompagne la prise en garde de l'être comme tel. L'être, désormais pensé, apparaît à la pensée dans toute son épaisseur et toute sa profondeur, autrement dit comme mystère du pur donner, ce que peut dire mais ne dit pas suffisamment « être », ce que dit en revanche à coup sûr le *Es gibt Sein* – le mot « être » étant finalement le mot dans lequel l'impensé de la donation a pu s'incarner. L'être, qui est pure donation, appartient au donner : cette évidence, précisément parce qu'elle paraît comme évidence, doit être manifestée et sauvegardée. L'être est temps, il est donation du présent : cette donation du présent peut être appréhendée comme donation du *présent* ou comme *donation* du présent, selon que la pensée, révélant ainsi le niveau de prise en garde propre à son voëiv, choisit de placer l'accent sur le « il y a » ou sur le « ce qu'il y a ». Être est temps, temps est être, être et temps sont *An-wesen*, l'*An-wesen* dit la communauté de tout acte de donation dans le pur donner. L'être est lui-même le mouvement de sa propre donation, et c'est parce qu'il est inscrit dans le mystère du don qu'il est don ; ce don n'est pas autre chose que lui-même, mais lui-même peut dire autre chose que ce don. Le *Es gibt* n'est pas plus profond que l'être, mais dit que l'être est être et dit l'être qu'est l'être.

Le dessein de Heidegger n'est pas de trouver plus profond que l'être, mais d'approfondir notre séjour dans l'être afin de nous laisser dire la teneur de sa vérité et de revenir là où nous sommes déjà. « Retourner là où nous avons déjà en propre séjour, tel est le genre de la marche sur le chemin de pensée à présent nécessaire »¹. La démarche heideggerienne n'est donc pas un aller-en-avant ou un

1. GA 12, p. 180 ; AP, p. 174.

aller-plus-profond¹, mais une installation du soi dans ce qui a phénoménologiquement été reconnu comme son origine : l'être – qui prend différents aspects selon que la pensée, à mesure que se poursuit le séjour auprès de son essence, apprend à regarder la teneur du déploiement qu'est l'être. Le retour à soi du soi, le retour du soi au lieu où il a déjà et depuis toujours son site, l'accession à la pensée de son origine est un paradoxal cheminement immobile qui n'avance pas vers un point fixe de l'espace, mais qui tourne au cœur de l'essence (*Gewesene*) afin de libérer la pensée la plus originelle de l'origine. Ainsi, « le tranquille retour vers là où déjà nous sommes est finalement infiniment plus difficile que les courses rapides allant où nous ne sommes pas encore »².

Dans cet acheminement vers une pensée plus propre de l'origine du soi, nous nous trouvons donc face au geste apparemment complexe d'une donation consistant à donner quelque chose qui consiste lui-même dans le mouvement de sa propre donation ; ce qui ne signifie pas autre chose que ceci : *il n'y a pas de différence entre l'être qui est donation et la donation elle-même, mais la donation se donne elle-même comme être, c'est-à-dire comme donation, elle est donc une donation qui se donne ; et à qui peut-elle se donner si ce n'est à la pensée ?* L'être donne à la pensée cet espace de rétrocession qui le manifeste comme tel dans la nudité de son « Il y a », cette mise en demeure faisant signe à la pensée qu'il y a dans l'être une consistance de donation qui l'appelle. Dans le redoublement de la donation, dans le « Il y a être », qui veut dire « Il y a le « Il y a » », trouve place la pensée pour laquelle la donation se manifeste et se révèle. Ainsi, l'être n'est pas distinct de la donation puisqu'il est la donation, mais manifester l'être plongé dans l'élément de la donation le manifeste précisément donation. Il n'y a pas deux actes de donner, le *Es gibt* et l'être, mais l'être manifestant qu'il est le pur donner. Manifestant son épaisseur, prononçant sa présence : « Il y a être », l'être ouvre sur *la présence de la présence* et communique à la pensée la Parole de la donation. Entièrement repris dans ce *Es gibt* qui le constitue, l'être s'évanouit dans ce qu'il est : le donner. L'être est repris en lui-même. Le mouvement en quoi est pris l'être

1. *Ibid.*, p. 179 : AP, p. 174 : « Le pas qui rétrocede jusqu'au lieu où l'être-homme a site demande autre chose que le pas en avant par lequel le progrès nous précipite dans le machinal ».

2. *Ibid.*

est l'être même ne manifestant plus que lui-même et perdant son nom au profit de sa vérité. Ne reste que la donation qui se donne un écho dans le mot « être » et se fait apparaître à une pensée comme le mystère que cette dernière doit garder en vue. Le pur acte de donner donne sa donation tandis que s'occulte l'acte même du don comme le veut l'essence de tout don. L'être disparaît en sa vérité, il se tient en lui-même identique à lui-même dans le *Es* du *Es gibt*.

Penser l'être comme simple donation, c'est le penser en vue de ce qu'il donne, c'est donc rester en quelque sorte auprès de l'étant ; mais penser la donation de la donation, c'est vraiment penser l'être de l'être et ne plus rien considérer à la mesure de l'étant. « Dans le ἔστι est en retrait le Il y a. Au début de la pensée occidentale, l'être est bien pensé, mais non le « Il y a » comme tel. Celui-ci se soustrait, en faveur de la donation qu'Il y a, cette donation étant à l'avenir exclusivement pensée comme être dans le regard portant sur l'étant, ce qui permet de le porter au concept. Un donner qui ne donne que sa donation, mais qui, se donnant ainsi, pourtant se retient et se soustrait [...] : nous pensons ainsi le donner »¹. Il ne s'agit donc pas de penser la donation en aval d'elle-même, mais en amont, ce qui signifie en elle-même ou dans son redoublement ; il s'agit de faire retour à la donation de la donation, par-delà le simple fait de la donation qu'on ne considérerait en ce cas que comme un fait dont le caractère brut nous dispenserait de le penser : si le mystère se communique comme tel, ce n'est certes pas pour être occulté, comme le voudrait une pensée positiviste qui, désirant demeurer aveugle à ce qui se dit dans la présence à l'homme du mystère qui se destine et sourde à cette immémoriale con-vocation de la pensée, prend prétexte de l'imperméabilité du mystère pour se draper dans l'agnosticisme et délaissier l'énigme quand elle se fait apparaître précisément pour qu'on la pense comme telle. La pensée doit remonter jusqu'au cœur de l'élément le plus originaire de la présence, jusqu'au *lassen*, et y regarder agir le sens de destination de ce *lassen* au soi. C'est pourquoi le cœur du don est la tâche de la pensée qui ne peut plus se contenter de rester en dehors d'une certaine radicalité vis-à-vis du « *es gibt* » lui-même – ce pour quoi il faut savoir viser dans la donation, comme le fait le premier moment de *Zeit und Sein*, l'élément le plus originairement donnant².

1. ZSD, p. 8 ; Q III et IV, p. 202-203.

2. Q III et IV, p. 452 : « 1°) On est tenté d'entendre *es gibt* au sens de « cela luge »

La donation doit être pensée en amont d'elle-même, en elle-même ou dans son redoublement. Car, dans le cas d'une « réalité » extériorisatrice comme la donation, penser la donation sans référence à elle-même, c'est être poussé à la penser par rapport à ce qu'elle donne, c'est la penser comme la donation de quelque chose ; c'est uniquement quand on pense le redoublement de la donation, le « il y a » de l'être, que l'on pense la donation en tant que telle. La donation est un élément complexe et l'on ne peut la saisir comme on s'emparerait de tout autre étant. La donation a une essence centrifuge, elle a pour être d'être en dehors de soi ; la penser comme simple donation, c'est donc être entraîné par elle, subir sa force centrifuge, et se retrouver naturellement en ce qu'elle donne : l'étant. Mais la *redoubler*, la penser en elle-même, penser la teneur de sa présence, c'est penser vers son origine ; ce n'est pas la dépasser vers une substance plus profonde qu'elle-même, c'est seulement la penser en son être de donation. La donation a pour être d'être hors de soi ; penser la donation c'est la saisir dans la totalité de son être-hors-de-soi, c'est donc ne pas rester auprès d'elle-même simplement qui nous emporte en son mouvement, mais voir l'essence même qui la porte, ce qui la donne comme donation. Ce qui donne la donation n'est pas en quelque sorte placé sous la donation comme un plus originaire, mais c'est la donation elle-même comme totalité et non plus comme confondue avec ce qu'elle donne. Redoubler la donation, c'est revenir à elle, c'est en faire un élément propre, seul moyen de la garder à la pensée, c'est manifester son mystère et partant sa présence ; alors que l'appréhender comme cela et sans plus, c'est la perdre et ne pouvoir résister à sa poussée donatrice. Pour la pensée, ne pas s'y perdre, c'est la perdre. Redoubler la donation, c'est manifester la donation elle-même, c'est penser le « il y a » de la présence lui-même en son

entrer en présence ». Et le donner du « *es gibt* » est compris ontiquement dans l'accentuation du entrer-en-présence (*Anwesen-lassen*) [au détriment du *lassen*]. Ainsi, quand je dis en français : il y a des truites dans ce ruisseau, le « il y a » est entendu en direction de la présence des étants, de leur approche dans la présence. [...] L'accent porte sur le fait de présence. 2°) Mais si le « *es gibt* » est pensé en direction d'une interprétation du *lassen* lui-même, alors l'accentuation change. Ce n'est plus l'entrée en présence qui est soulignée, mais le *laisser* lui-même. *Es gibt* signifie alors strictement : « *laisser* l'entrer en présence ». Alors ce n'est plus du tout la présence de l'étant qui appelle le regard, mais cela sur le fond de quoi elle se détache en le masquant – le *lassen* lui-même, la donation du donner ».

mystère, ce qui ne veut pas dire autre chose que sa présence ; c'est penser le « il y a » du temps et le « il y a » de l'être, ce qui ne se produit pas quand on le prend comme être qui donne l'étant ou comme temps qui donne le présent, puisque cet être ou ce temps demeurent impensés en eux-mêmes. Penser l'être comme être qui donne l'étant ou le temps comme temps qui donne le présent, est bien penser une donation, mais une donation de quelque chose et non la donation pour elle-même ; la penser pour elle-même ne devient possible qu'à partir du moment où la pensée manifeste la présence de la présence, ce en quoi est destinée à nous ancrer la prise en garde du *Es gibt Sein*. Dans le *Es gibt Sein* et dans le *Es gibt Zeit*, dans le *Es gibt Anwesen*, la présence est mise en question, autrement dit elle devient *Sache* pour la pensée – la question étant la forme que prend l'« objet » de la pensée quand cet objet n'est pas un étant, c'est-à-dire n'est pas un « objet ».

L'être mis en question, à nouveau pensé, c'est la donation mise en question en son être, en son être-donation même, et c'est donc la donation pensée comme envoyée à elle-même par une donation dont elle provient et qui n'est pourtant rien d'autre qu'elle-même dans son mystère. Ce mystère est porté par le *Es* du *Es gibt*. Nous n'allons pas plus profond, mais nous prenons en garde ce qui *demeure* voilé et voilement : la donation elle-même. Or, vouloir penser la donation en tant même que donation, dans son être même et dans le mystère de son « il y a », c'est forcément chercher la teneur de ce qui la donne comme donation ; mais ce qui donne comme donation est un élément qui n'est pas distinct de cette donation : le *Es* est l'origine de la donation qui *laisse être* la donation telle qu'elle est, mais ce *Es*, laissant être, est la donation elle-même et se retrouve ainsi, comme laisser être, au cœur même de cette donation. Nous avons ainsi une « réalité » ou plutôt un élément qui laisse être, qui est fond de tout, en qui l'être donne sa dispensation, mais qui se retrouve également telle quelle dans l'être et comme l'être une fois l'être parvenu à sa propre vérité en lui. Le *Es* semble ainsi se tenir à *la fois* au dehors et au dedans : telle nous apparaît pour le moment la vérité du don. Approfondissons et éclaircissons cela.

Nous avons, à partir du *Es gibt*, deux registres de compréhension : celui du don comme essence ou déploiement, et celui du don comme provenance de ce déploiement. Or, la provenance du don est elle-même un don ; le don est donc lui-même la provenance

et cette provenance n'est donc rien de plus profond ; mais également, elle est bien provenance : elle est donc plus essentielle au sens où elle se donne à la pensée comme un aspect plus originaire. Nous nous trouvons donc face à un élément proprement insaisissable et qui nous fait parvenir aux limites de la pensée, c'est-à-dire à la pensée elle-même : précisément insaisissable, cette essence demande à être pensée et non maîtrisée. Elle est l'ultime fond, encore indéterminé, dont l'essence énigmatiquement donatrice gouverne tout et donne toute donation, qui donne la donation de l'être et la donation du temps ; être et temps trouvent en elle la pensée de leur déploiement. Toute donation provient de ce *Es* donateur. L'essentiel n'est pas la présence car celle-ci ne fournit pas le fond de son propre être-donateur, mais la présence en son être, bref ce qui fait que la présence est présence : le *laisser-se-déployer-la-présence* de cette présence.

L'essentiel est l'être comme venue en présence, or cette donation de l'être comme présence, nous savons que c'est le temps lui-même identique à l'être, car le temps est *Anwesenlassen*. Si l'être est présence, c'est que le *Lassen* agit en lui, c'est qu'il est *Anwesenlassen*, et s'il est *Anwesen*, c'est qu'il est temps. Il y a donc à l'origine de l'être un *Lassen* qui semble être le temps. Le *Es* qui donne l'être semble donc être le temps. « Être s'avère : donation de la dispensation de la présence, accordée par l'octroi du temps ». Le temps devrait alors constituer la dernière station de la pensée. Mais le temps ne dit pas non plus en tant que tel la donation, et nous savons d'autre part que ce *Lassen* est également celui de l'être que nous avons vu apparaître depuis longtemps précisément comme *Seinlassen*. En dernière instance l'être renvoie donc lui-même au *Lassen*. Le temps et l'être renvoient à ce qui les accorde comme donation. Nous trouvons donc partout le *Lassen* qui fait être la présence. Le temps, dit Heidegger¹, n'est pas lui-même le *Es* qui donne être, car le temps demeure lui-même dans la donation d'un *Es gibt*. Si le temps est apparu comme le facteur d'une meilleure lisibilité de l'être manifesté désormais comme être-temporal, il n'est pas pour autant apparu comme son fond : être et temps sont un même être-temporal constituant et diffusant une même donation que dit le mot *Lassen*.

Toute forme de réalité et tout élément non ontique peuvent voir

1. Cf. ZSD, p. 18 ; Q III et IV, p. 216.

leur présence mise en branle par la question : « Qu'est-ce qui donne... ? » ; tout sauf le *Lassen* lui-même. Le temps nous apprend quel est le don qui donne l'être, il rend plus lisible, en manifestant l'*Anwesen* et en s'identifiant à l'être, l'essence de l'être ; mais il demande à son tour la provenance de sa donation. Pourquoi il y a temps, quel est ce *Es* qui donne temps ? Ainsi, « alors que, tout à l'heure, nous méditons l'être, il s'est avéré : le tout à fait propre de l'être, ce en quoi il a sa place et où il reste retenu, cela se montre dans le « Il y a », dans son *donner*, entendu comme *destiner*. Le propre de l'être n'est rien du genre de l'être. Si nous pensons proprement après l'être, alors la question elle-même (ce qui s'y débat) nous mène d'une certaine manière loin de l'être, nous le faisant délaisser, et nous pensons le destinement qui *donne* l'être comme donation »¹. L'être est *avancée* en présence, c'est là sa vérité, c'est d'elle qu'il provient, le mot « être » voilant ainsi l'essentiel de son essence et demandant à être changé au fur et à mesure que cette essence déployante vient à la pensée. Le présent est « quelque chose qui avance en se déployant (*prae-s-ens*) »². Cette avancée, c'est le temps, c'est l'être comme être-temporal, c'est l'identité de l'être et du temps qui éclaircit pour la pensée la teneur de l'être mais qui ne signifie pas que le temps est plus profond que l'être puisque, d'une part, c'est précisément en se montrant identique à l'être que le temps éclaircit l'essence donatrice de l'être et que, d'autre part, nous connaissons l'être comme donation depuis le début. Le temps et l'être demeurent identiques et sont tous deux repris au sein du même *Es gibt* qu'ils sont. Ainsi le temps n'a pas de privilège sur l'être et débouche sur le même mystère de présence, sur son propre mystère de présence : « Mais où est le temps ? Est-il même, et a-t-il un lieu ? Manifestement, le temps n'est pas rien. C'est pourquoi nous sommes restés circonspects et avons dit : Il y a temps, *Es gibt Zeit* [et non « le temps est »]³.

Quelle est, une fois de plus, la teneur de ce *Es* dont l'énigme récurrente continue de s'imposer à la pensée ? « Nous nous trouvons toujours face à l'énigmatique « *Es* » que nous nommons

1. ZSD, p. 10 ; Q III et IV, p. 205.

2. *Ibid.*, p. 11 ; Q III et IV, p. 206.

3. *Ibid.*, p. 12 ; Q III et IV, p. 207.

en disant : « *Es gibt Zeit* » ; « *Es gibt Sein* » »¹. Heidegger indique immédiatement après, que ce « *Es* » n'est pas une puissance indéterminée sous-jacente à la donation de l'être et à celle du temps, ce qui nous rappelle qu'être et temps ne dépendent d'aucune substance, et que la progression mise en œuvre par *Zeit und Sein* ne vise pas à retourner vers quelque chose de plus profond, mais a pour but d'éclairer *la donation* que disent l'être et le temps désormais apparus comme un même *Anwesen*. Nous demeurons loin du danger « tant que nous nous en tenons aux déterminations du donner »². Mais la teneur de ce donner doit être pensée jusqu'au bout.

Tant que la pensée demeure capable de se porter par-delà quelque réalité pour interroger vers sa provenance, c'est que le soi n'est pas repris en sa structure, c'est que le soi n'est pas encore prêt à bâtir sur sa terre natale. Ainsi, tant que le soi n'est pas dans l'ekstatique pur, il n'est pas chez soi ; et il n'est pas dans l'ekstatique pur tant qu'il peut questionner vers quelque chose qui n'est pas pensé comme ekstatique pur ; jusqu'au moment où, questionnant vers l'ekstatique en tant que tel, il appartient à cet ekstatique lui-même tout en le portant à la question et par le fait même qu'il le porte à la question. Pour l'instant, la pensée peut questionner vers le *Es* qui donne temps et qui donne être, et ce *Es* n'est pas encore pensé en sa vérité, ce qui prouve qu'il demeure encore un ailleurs dont l'agir n'a pas été fixé dans le temps ni dans l'être qui n'ont fait qu'aboutir à ce même mystère qu'ils sont. Il faut penser le lien de ce *Es* à ce qu'il donne. Pour penser l'étant comme étant il faut transcender vers l'être, mais pour penser la vérité de l'être ou du temps qui lui est identique, il faut de même transcender vers un élément qui n'est pas « par-delà » être et temps, mais qui dans l'être et dans le temps permet de se rapporter à eux, élément auquel dès lors les appellations « être » et « temps » devront laisser place comme à ce qui les habite et qu'ils nomment de façon encore insuffisamment poématique.

Le *Es* donne être, présence, il est ainsi l'être, le temps. Mais le *Es* qui donne l'être et le temps, qu'est-il ? Être et temps donnent le présent. Le présent est ce qui fait rencontre, le *Gegen-wart*. Chaque présent est un étant, un à-chaque-fois, un *Jetzt*, un maintenant, quelque chose de présentement disponible, un main-tenant

1. *Ibid.*, p. 17 ; Q III et IV, p. 215.

2. *Ibid.*

précisément tenable en main. La somme des « maintenant » sans aucune liaison interne entre eux, somme indifférenciée, est ce que Heidegger nomme le temps nivelé ou vulgaire¹. À partir du présent a lieu, de la part de la pensée calculante qui veut demeurer dans l'ouvert pour se préserver de l'inquiétant, un processus d'abstraction qui sépare chaque présent de tout autre présent, l'isole, et enchaîne ensuite chaque maintenant ainsi obtenu en ce qu'il appelle de manière dérivée le temps, un temps qui n'a rien d'originnaire et qui n'est qu'une reconstitution *a posteriori*, et hors de tout surgissement, de ce qu'accorde l'éclosion. Mais nous savons que, loin de descendre du présent vers le maintenant et du maintenant vers le système mécanique et indifférencié du temps intramondain, Heidegger ne prend pas le présent comme un simple objet maniable à volonté, et s'attache bien plus essentiellement à prendre en garde le jaillissement de tout présent : l'être-temporal de la φύσις. Le présent n'est pas quelque chose de simplement là subsistant, mais une venue en présence. C'est pourquoi il convient de remonter du *Gegenwart* à ce qui permet une telle venue à l'encontre, à savoir la présence elle-même, puis de cette présence à ce qui destine également son étendue, son espace, à ce qui donne l'espace libre de la clairière, l'être-temps comme *An-Wesen* irrigué par le *Es gibt* qui accorde son *Lassen*.

Nous retrouvons ainsi les trois degrés déjà évoqués : le présent des étants dans l'espace défriché de la présence (la clairière de l'être), espace lui-même surgi au milieu de l'épaisseur boisée de la noirceur forestière qui l'entoure (l'*Anwesenlassen*)². La lumination

1. Cf. SuZ.

2. Des trois niveaux mentionnés, deux sont atteints par la métaphysique qui recherche la façon dont le présent est présent, c'est-à-dire l'étantité de l'étant ; la « métaphysique » regarde l'entrée en présence du présent, mais en restant du côté du présent, quand la pensée heideggerienne veut au contraire pénétrer dans la teneur de l'entrée en présence pour y regarder l'agir voilé du *lassen* de la donation initiale. Sur la base de l'entrée en présence, deux chemins sont possibles : le regard de la présence vers le présent (la « métaphysique »), ou celui qui regarde la consistance de la présence, du « être » et y décèle, dans le redoublement de la présence sur elle-même et le mystère de son « *es gibt* », la rection du *lassen* primordial et sa vérité propre.

Le *Seinlassen* peut donc résonner de trois façons pour la pensée, trois tonalités qui correspondent pour Heidegger au positivisme, à la métaphysique, à la pensée de l'être. « Le laisser-être admet trois acceptions. La première qui fait signe vers cela qui est (vers l'étant). À cette première acception s'opposerait celle où l'attention est

en soi non lumineuse de l'être, l'acte d'éclaircie, l'éclaircie, a « ce caractère de s'ouvrir en clairière, et, au cœur de cette clairière, du présent peut advenir comme présent »¹.

Bien loin de penser le présent en direction du découpage infini et indéfini auquel il peut donner prise, Heidegger le pense en direction de l'unité vivante ou de la Mêmété qu'il incarne. Si la présence surgit, c'est, de même que la clairière prend place au milieu de la forêt sombre, à partir de l'absence. C'est ici la possibilité de la transcendance du soi qui donne la mesure : si la présence est comprise comme déploiement d'un séjour auquel l'homme peut se rapporter, alors cela signifie que l'absence possibilise en retraits un tel séjour. Dans l'être-temps, présent, passé et avenir sont co-originaux. Tout surgissement a lieu dans la cohésion de ses trois principes ekstatiques, tout étant présent prend place et se meut d'être présentifié par ce qui, ayant-été, constitue son horizon. Le couple de l'avenir et du passé est la λήθη qui entoure tout présent – le vide dont il surgit et où il retourne –, qui lui donne de se déployer et de se maintenir en ce déploiement. Ainsi, s'il existe bien trois modes dans l'être-temporal, ils ne sont que les guises diverses qui nous atteignent dans l'unité d'un même don.

Lorsque le temps est divisé en trois parties distinctes, celles-ci s'avèrent irréductibles l'une à l'autre : le présent est autre chose que le passé, lui-même différent de l'avenir, etc. Il demeure impossible, dans une telle conception, de penser l'unité des trois ekstases. Mais nous avons vu comment la pensée heideggerienne de la temporalité renverse ce schéma, puisque le présent n'advient qu'au milieu de la λήθη, porté par l'« énergie » ontologique qui provient de la réserve de l'être (passé) et se meut en déployant ce qui lui a été donné par ce passé et qui constitue ainsi son avenir de déploiement. *L'avenir est ce qui présentifie en ayant été.* « *Wesen* (déployer son être) veut dire *Währen* (être comme *manere*). Mais trop vite nous nous faisons une raison en comprenant *Währen* comme pur et simple durer, et saisissant la durée, au fil conducteur de la représentation courante

attirée moins vers *ce* qu'il y a que vers l'entrée en présence elle-même. Il s'agit d'une interprétation de l'être telle que la donne la métaphysique. Mais, au cœur de cette seconde accentuation, prend place la troisième, où l'accent est cette fois décidément mis sur le laisser lui-même, qui laisse l'entrer en présence. [...] Dans cette troisième acception, on est placé devant l'être *en tant qu'être*, et non plus devant l'une des figures de sa destination » (Q III et IV, p. 453).

1. GA 5, p. 301 ; Ch., p. 362.

du temps, comme portion de temps s'étendant depuis un maintenant jusqu'à celui qui suit. Toutefois parler de l'être qui se déploie en s'avancant (*Anwesen*), cela exige que nous entendions dans le *Währen*, dans le *manere* compris comme *Anwähren* (venir, avancer dans la permanence) – que nous y entendions le *Weilen* et *Verweilen*, avoir quiétude, avoir séjour. L'avancée du déploiement de l'être s'avance en venant à nous (ce venir-à-nous étant ce qui nous importe, ce qui nous regarde) ; présence (*Gegenwart*), cela veut dire : venir séjourner à notre rencontre (*uns entgegenweilen*) – à nous, les hommes »¹. La présence est bien la communion des trois ekstases temporelles ; la présence présentifie, elle est la temporalité de l'être comme *An-Wesen*, déploiement à tel endroit (*an*), déploiement du *Wesen* en tel *Gegenwart*. Le temps est *An-Wesen*, un unique procès de différenciation qui est la présence elle-même en tant qu'être-temporal.

La présence, c'est la réserve de l'être qui reste à l'abri pour pouvoir continuer d'émerger comme présence à travers le présent et préserver – en équilibrant et adaptant la lumière de ses dons – le regard de l'homme en qui il se fait apparaître ; la présence est la réserve soutenue par le pli de l'être et de l'étant porté par l'essence de l'homme. La structure temporelle de l'être se dit dans la Mêmété qui porte en elle la manifestation d'elle-même par la production de l'étant qui manifeste ce d'où il provient, dépend et retourne, dans le regard d'un soi constituant le Là de la manifestation elle-même. En dernière instance le soi, parvenant à la pensée de l'*Ereignis*, fait apparaître la manifestation comme voulant précisément se manifester dans un soi et apparaître ainsi comme toute-bonté donatrice et protectrice à qui est nécessairement associée une ipséité – toute-bonté devant être partagée dans la mesure de ce que peut recevoir celui qu'elle choisit pour commensal.

L'être-temporal est bien l'accord des trois ekstases ; mais cet accord, cette cohésion est elle-même accordée, donnée par le *Es*. L'être-temporal est donc lui-même donné ; le temps en qui la pensée a repris l'être et manifesté l'identité de l'être et du temps dans l'*Anwesen* est lui-même repris en une donation qui accorde cet accord qu'il est. Le *Es* donne le temps comme l'étendue dessinée par la présence. L'être comme temps est cette présentification qui dessine l'espace libre en lequel tout paraît. « Espace libre du

1. ZSD, p. 12 ; Q III et IV, p. 208.

temps » nomme maintenant l'Ouvert, qui s'éclaircit dans le donner (*das Reichen*) qui porte et apporte les uns aux autres l'avenir, l'être-passé et le présent. Seul cet Ouvert – et lui seul – accorde à l'espace tel que nous le connaissons habituellement tout son espacement possible. L'éclaircissante donation qui porte et apporte les uns aux autres l'avenir, l'avoir-été et le présent est elle-même pro-spatiale ; seulement ainsi elle peut accorder place à l'espace, *i. e.* le donner »¹. L'être-temporal est le jeu de tension des trois dimensions, ce qui ne signifie pas qu'il est tridimensionnel, mais, ce qui est bien différent, qu'il se réduit entièrement à n'être que sa propre tridimensionnalité, en laquelle il demeure donc Mêmeté. Le temps en lui-même n'est pas, il n'est rien d'étant, il est cet écart de vide entre toutes choses, cet écart accordant les trois dimensions, à qui il est en même temps donné d'accorder, c'est-à-dire de donner. Ainsi, de la communion des trois dimensions temporelles naît le don d'une présence une. Avec l'accord – dans le sens d'établissement d'unité – il y a également accord comme don. Il faut donc regarder vers ce qui est proprement une *quatrième dimension* de l'être-temporal, ce qui *accorde* toute présence au double sens du terme et comme simultanéité de ce double sens. « Le temps véritable est quadri-dimensionnel. Ce qu'en énumérant nous nommons la quatrième, selon la *question* est la première, *i. e.* le donner (*das Reichen*) qui détermine et accorde tout. Il apporte dans le survenir, dans l'avoir-été, dans le présent, l'avancée d'être qui chaque fois leur est propre, il les tient – faisant éclaircie – les uns hors des autres, et les tient ainsi les uns pour les autres dans la proximité à partir de laquelle les trois dimensions restent rapprochées les unes des autres. C'est pourquoi cette première, cette initiale et au sens propre du mot entre-prenante donation (*Reichen*) – où repose l'unité du temps véritable –, nous la nommons : la proximité approchante (*Nahheit*) »². La quatrième dimension est donc celle du « *Es* » de la donation elle-même, qui, quatrième dans l'ordre de la découverte, est première dans l'ordre de l'être. Cette dimension reprend en elle les trois dimensions ekstatiques de l'être-temporal et leur confère en son mystère leur unité. Le *Es* est l'origine donatrice qui déploie l'espace de la donation, une origine qui est en elle-même, dit Heidegger, *Nahheit*. Cette *Nahheit* est l'être-approchant qui, *en*

1. *Ibid.*, p. 14-15 ; Q III et IV, p. 211.

2. *Ibid.*, p. 16 ; Q III et IV, p. 213.

même temps, nous est proche, autrement dit l'élément qui unit toutes choses dans une même présence tout en se tournant vers nous. Heidegger précise que cette *Nahheit* a le caractère de l'empêchement et de la réserve. Ce qui accorde est ainsi également tenu en réserve : il préserve et réserve ses dons afin d'équilibrer le jeu de la manifestation. C'est le *Es* lui-même qui porte en lui-même la complexité de cette essence, quatrième dimension de l'être-temporal. En accordant il se voile : il demeure en retrait pour donner et pour adapter les différentes régions déployées, bref pour *accorder*. Toute donation a lieu dans l'accord des présences données.

Nous savons que le *Es* se tient à la fois en profondeur, et entièrement jeté dehors, il est le mystère du pur jaillissement qui accorde, qui donne un monde unifié et un Cadre de co-répondances entre les régions du *Geviert*. Il se tient en réserve dans le même moment où il donne quelque chose. Ce *Es* accorde : il donne en reliant, puisqu'en ce qu'il accorde, chaque élément est accordé à l'autre. Le *Es* est producteur d'un espace de jeu en qui, de même que les étants au sein de la clairière appartiennent à la même lumière, chaque chose est accordée à l'autre. Le *Es*, en donnant temps, *accorde* au double sens simultané du terme. Cette profondeur du mot « accord », Heidegger choisit de la dire dans l'expression *Zeit-Spiel-Raum* : le *Es* donne un *Zeit-Spiel-Raum*, un espace de jeu dessiné par la donation véhiculée par le temps, un espace-temps de jeu, un même univers en qui tout con-spire et tout co-répond. En cet univers donné, tout est accordé. Le *Es* est source de *l'étendue temporelle*, il est source de *l'espace en qui tout étant advient* et tient sa place. C'est cela l'univers heideggerien, une clairière au milieu d'une nuit qui se donne à voir en produisant un soi pouvant se rapporter à la clairière comme telle parce qu'il comprend la lumière de la nuit, faisant ainsi apparaître en son ipséité la nuit et ce qu'elle produit, c'est-à-dire non seulement la nuit mais aussi la nuit en sa vérité comme *Ereignis*, comme ce qui produit en préservant un regard pour se produire, comme ce qui se manifeste en se voilant afin de se manifester et d'être pensé à la fois comme mystère et comme mystère qui donne en préservant. Le soi parvenu à la pensée de l'*Ereignis* est le témoin du don et de la prévenance de l'être. Quoi qu'il en soit, comme temporalité ekstatique-horizontale, le soi est, sciemment ou non, le lieu où l'accord du *Zeit-Spiel-Raum* se déploie comme tel. Le soi est le Là de cet accord qu'est l'être-temporal.

Dans le domaine ouvert par l'essence de l'homme se déploie l'Accord de toutes choses en un même espace de donation. L'être-temporal déploie son propre espace d'éclosion.

Le *Es* donateur est apparu comme destinement d'être, un être identique au temps comme présentification éclaircissante qui rassemble toutes choses en elle dans l'acte de son *Reichen*. Ainsi, « dans le destiner du rassemblement de toute destination d'être, dans le donner inhérent au temps, se montre une appropriation, une appropriation – à savoir de l'être comme *παρουσία* et du temps comme région de l'Ouvert¹ – en leur propre. Ce qui détermine et accorde tous deux, être et temps, en leur propre, et cela veut dire dans leur convenance réciproque – c'est ce que nous nommons : *das Ereignis* »². La clarification de la donation de l'être comme temps, et celle de leur identité au sein du même don, a fait apparaître la notion de *Zeit-Spiel-Raum* où la présence de l'être et l'espace déployé par le temps trouvent leur unité donatrice. Le temps et l'être adviennent en leur identité et, en leur poussée donatrice, déploient un même espace de jeu : l'Accord, l'*Ereignis*. L'horizontalité de l'accord, de l'unité, provient de la verticalité d'un même don, et la verticalité n'advient qu'en vue de l'horizontalité d'un même *Zeit-Spiel-Raum*. Dans le *Es*, qui est le don pur, se tient la simultanéité du vertical et de l'horizontal, autrement dit une unique donation accordante. Que devient alors cet « énigmatique *Es* que nous nommons en disant : *Es gibt Zeit* ; *Es gibt Sein* »³ ? Ce *Es* apparaît comme l'unité du temps et de l'espace, comme le fond du *Zeit-Spiel-Raum*, mais qui n'est pas elle-même temps ou espace : ce *Es* nomme de manière énigmatique le mystère de lustration par lequel la présentification donne au présent son lieu dans l'espace ontique. C'est dans la *Lichtung* que temps et espace trouvent l'impulsion de l'éclosion qui les porte eux-mêmes à donner place ou à em-placer un étant⁴, mais leur coappartenance, où règne la *Lichtung*, n'est pas selon leur ordre : « C'est seulement à partir de la *Lichtung* que ce qui est propre, et à l'espace, et au temps, et à leur rapport à la présence elle-même en tant que telle, peut être déterminé. L'espace

1. Autrement dit, de l'être comme présence et du temps comme espace d'être ; ou de l'être comme temps et du temps comme être dans la donation du même *Es*.

2. ZSD, p. 20 ; Q III et IV, p. 218.

3. *Ibid.*, p. 17 ; Q III et IV, p. 215.

4. Q III et IV, p. 272.

fait espace [*Der Raum räumt*]. Il ménage de l'espace. Il donne libre champ : proximité et lointain, exigüité et ampleur, lieux et distances. Dans l'espace faisant espace joue la *Lichtung*. Le temps fait temps [*Die Zeit zeitet*]. Il libère dans le champ libre de l'unité de l'ek-statique, formé par avoir-été [*Gewesene*], avenir et présent. Dans le temps faisant temps joue la *Lichtung*. Et l'unité de l'espace et du temps ? La coappartenance des deux n'est ni de l'ordre de l'espace, ni de l'ordre du temps. Mais dans leur appartenance doit bien régner la *Lichtung* »¹, et la *Lichtung* repose dans l'indétermination du *Es*, c'est-à-dire dans la gratuité qui donne la donation même. Le *Es* règne. Heidegger craignait que l'on ne fît entrer arbitrairement en jeu à son endroit quelque puissance indéterminée de type substantiel et dont dépendraient l'être et le temps en deçà desquels, identiques et constituant l'origine, il est impossible de trouver un plus originel. Mais il notait que ce danger est évité « tant que nous nous en tenons aux déterminations du *donner* »².

Se maintenir dans le donner, bien loin de faire apparaître un éventuel caractère substantiel du *Es* en qui être et temps sont donation, a révélé au contraire le caractère non substantiel et transversal de ce *Es* : le *Es* traverse être et temps et en lui s'est assis le caractère prédominant du donner sous la figure de l'*Accord*, de l'*Ereignis*. L'*Ereignis* déploie une même donation. Il tient en lui l'unité de l'être et du temps au sein du même acte de don. L'*Ereignis* « ne vient pas s'ajouter après coup comme un rapport plaqué sur l'être et sur le temps »³ ; être et temps se sont montrés identiques à la transversalité d'un même don dans lequel prend essor l'espace accordé d'un *Zeit-Spiel-Raum*, approfondissement de l'*Anwesen* en qui être et temps apparaissent comme un même être-temporal ou un même temps-déployant. L'identité de l'être et du temps, du rassemblement de la destination (l'être) et de la présentification éclaircissante (le temps), est le déploiement *accordant* du *Es* : « en conséquence de quoi le « *Es* » qui donne dans le « *Es gibt Sein* », « *Es gibt Zeit* » – ce « *Es* » s'atteste comme l'*Ereignis* »⁴. Le destiner de l'être et le présentifier du temps (le *Reichen* qui donne un présent dans les deux sens du mot) sont les deux modes

1. GA 16, p. 632-633.

2. ZSD, p. 17 ; Q III et IV, p. 215.

3. *Ibid.*, p. 20 ; Q III et IV, p. 219.

4. *Ibid.*

compénétrés qui dessinent l'essence du don qu'est l'*Ereignis*. « L'*Ereignis* n'est pas le produit ou le résultat d'autre chose, mais la donation même, dont seul le don et son déploiement accordent quelque chose de tel qu'un *Es gibt* ; de ce « *es gibt* », même l'être a besoin pour parvenir à être son déploiement propre comme venue en présence »¹. C'est de l'impulsion de l'*Ereignis*, cœur du *Es* du « *Es gibt* », que provient toute instance de déploiement, être ou temps ; tout ce qui est éclosion tient sa propre vie donnanse de cette source cachée du don, le *Es* qui est l'index de l'*Ereignis*, c'est-à-dire du pur don. Dans ce don, apparaît l'*Anwesen* (identité être et temps) et l'espace d'accord éclairci pour tout avènement, le *Zeit-Spiel-Raum*. L'*Ereignis* perce l'espace libre pour tout séjour : « L'*Ereignis* livre le libre de l'éclaircie, en laquelle ce qui vient en présence peut venir déployer son séjour »². Le *Es* du « *Es gibt* » est donateur de l'espace de présentification. C'est en ce *Zeit-Spiel-Raum*, effet d'une donation accordée et d'un accord donné, que viennent prendre place les lieux co-respondants du *Geviert* : au sein du *Zeit-Spiel-Raum* dessiné par la donation du *Es* qui identifie l'être et le temps en vue d'un même accord, le ciel et la terre, le divin et les hommes trouvent leur espace de co-respondance. « Le Même, ce qui tient assemblés espace et temps en un même déploiement », établit le *Zeit-Spiel-Raum*, l'espace-temps comme aire de jeu de toute réalité, et « la Mémété qui se dit dans le *Zeit-Spiel-Raum* met en chemin le vis-à-vis les uns pour les autres des quatre contrées du monde : terre et ciel, dieu et homme – le jeu du monde »³.

Nous échappons donc à l'indétermination et évitons l'arbitraire que craignait Heidegger. Tout se tient dans l'acte du don. Le donner, le *lassen*, comporte en lui toutes les guises que nous venons de déterminer : tout est repris en lui, être et temps, *Zeit-Spiel-Raum* (en qui s'inscrit la possibilité du *Geviert*) et essence de l'homme. Le don est *Ereignis*, il accorde toute donation dans l'accord de ce qui est donné. Dans le don, être et temps montrent leur identité, et l'espace dessiné par leur identité de donation est ce en quoi ont lieu les régions où co-respondent les hommes et le sacré. Quand le don pur affleure pour la pensée qui sait regarder le laisser entrer en

1. GA 12, p. 247 ; AP, p. 246.

2. *Ibid.*

3. *Ibid.*, p. 202 ; AP, p. 200.

présence du présent, et sait se mettre elle-même face au rôle recteur du *lassen* de cet *Anwesen-lassen*, alors le mot « être » lui-même disparaît (seulement le mot, car *ce qui est remplacé, ce n'est pas l'être, mais ce que la pensée regarde en lui*) pour donner place à son propre et dire celui qu'il est : « Quand l'accentuation est : *Anwesen-lassen*, le nom même de l'être n'a plus lieu d'être. Le *lassen* est alors le pur donner, qui lui-même renvoie au *Es* (au Cela) qui donne, ce qui est compris [dans *Zeit und Sein*] comme *Ereignis* »¹.

Nous avons vu que l'être était donation elle-même donnée, c'est-à-dire que l'être recevait son être de ce qui en lui est sa vérité, à savoir lui-même ; de même le temps est cet accord des trois dimensions, lui-même donné par une quatrième dimension, celle du don qu'est l'être. Ainsi, l'être de donation qu'est l'être lui-même est lui-même donné, et l'être de donation du temps lui-même est lui-même donné, et cette donation est eux-mêmes comme l'unité d'un même don. Le *Es* donateur n'est rien en dehors du temps ou de l'être, il est le temps et l'être en leur identité donatrice, il est en eux leur vérité jusqu'alors laissée impensée : la pureté du donner. Dans l'être nous pensons toujours la donation à travers ce qui est donné ; dans le temps nous pensons le déploiement de cette donation comme totalité accordée, *Zeit-Spiel-Raum*, mais pas comme le don lui-même qui *accorde*. À chaque fois, ce qui reste impensé et omni-agissant, c'est le *Lassen* de l'*Anwesenlassen*, un *Lassen* qui pourtant est l'être et est le temps, mais que nous ne prenons pas en garde. Le *Lassen* est effectivement l'élément le plus invisible puisque le propre du don est de s'effacer en ce qu'il donne tout en continuant de donner². Le don porte en lui-même la conséquence de son propre oubli. L'invisible n'a pas pour essence de ne pas se donner à voir, mais de se donner à voir comme ce qui ne peut pas être vu ; l'homme porte donc, au fur et à mesure que le mystère se donne à voir, une responsabilité grandissante puisque si le mystère se rend de plus en plus visible en sa native clôture, c'est

1. Q III et IV, p. 453.

2. L'homme face à la clairière a tendance à ne porter attention qu'à cette clarté ouverte, et à ne pas voir que la nuit qui entoure cet espace n'est pas rien dont l'immense prédominance nous indique en retour que, si la clarté n'a pas été avalée par cette « bouche d'ombre », c'est que la nuit elle-même accorde mystérieusement toute clarté.

qu'il s'adresse à la liberté humaine. Il y a des raisons ontologiques à l'aveuglement, mais, après les multiples dévastations que l'homme a provoquées, l'origine se donne aujourd'hui à résonance et la responsabilité de l'homme, qui persiste encore dans la volonté de volonté pour se faire centre de l'étant, est engagée. La décision est ouverte à sa possibilité la plus propre. Du cœur du *Gestell* peut croître la pensée qui sauve¹. Cette essence même du ne-pas-se-donner-à-voir désormais, donnée comme retrait et comme origine, doit être portée à la pensée qui, en sa propre structure, dépasse en tant que regard tout vu et tout visible, et participe à l'invisible qui la traverse, la con-cerne et l'envoie à soi-même. Le ne-pas-se-donner-à-voir est l'essence même du don, qui s'efface devant ce qu'il donne et qui comme tel respecte la liberté que l'homme a de le prendre ou non en garde. L'essence du don est de laisser être et de se laisser être comme laisser être, c'est-à-dire comme don au cœur de ce qu'il donne, ou comme liberté au cœur de ce qu'il accorde.

Ce qui demeure, c'est l'effacement du donner ; et cet effacement est la consistance de tout don. C'est au donner que nous devons nous tenir : « il n'y a que le donner »². Le donner nous apprend l'essence profonde à l'œuvre en toute chose. En séjournant dans le don en sa pureté, c'est-à-dire en accomplissant le saut dans l'origine et en nous y tenant, tout ce que nous connaissons change de visage et donc de nom, sans pour autant être rejeté comme erreur : tout est repris dans le don. Tout est maintenu, mais tout prend un autre tour, à nouveau infusé de ce qui l'accorde. En allant par-dessus tout ce que nous connaissons, même par-dessus la dénomination de l'être et

1. GA 7, p. 70-71 ; EC, p. 82-83 : « Effondrement et dévastation trouvent l'accomplissement qui leur convient, en ceci que l'homme de la métaphysique, l'*animal rationale*, est mis en place [*fest-gestellt*] comme bête de labeur. Cette mise en place confirme l'extrême aveuglement de l'homme touchant l'oubli de l'être. Mais l'homme veut *lui-même* être le volontaire de la volonté de volonté, pour lequel toute vérité se transforme en l'erreur même dont il a besoin, afin qu'il puisse être sûr de se faire illusion. Il s'agit pour lui de ne pas voir que la volonté de volonté ne peut rien vouloir d'autre que la nullité du néant, en face de laquelle il s'affirme sans pouvoir connaître sa propre et complète nullité [qui en découle]. Avant que l'être puisse se montrer dans sa vérité initiale, il faut que l'être comme volonté soit brisé, que le monde soit renversé, la terre livrée à la dévastation et l'homme contraint à ce qui n'est que travail. C'est seulement après ce déclin que s'accorde [*ereignet sich*] la durée abrupte de l'origine ».

2. ZSD, p. 17 ; Q III et IV, p. 215.

celle du temps – être et temps qui sont l'origine mais qui ne disent pas suffisamment leur donation ni leur compénétration (à présent mise en lumière dans l'*Anwesen* qui laisse voir l'unité du *Es gibt* qu'ils sont ensemble), dénominations par-delà lesquelles nous pouvons transcender puisque nous pouvons toujours affirmer à leur endroit « *Es gibt* », autrement dit affirmer à leur endroit eux-mêmes et rien qu'eux-mêmes – nous séjournons dans le don lui-même. les possibilités accordées au soi sont ici déterminantes puisqu'elles font signe vers leur condition ontologique d'émergence et poussent par leur être-transcendant jusqu'à la nudité du don pur : elles sont par leur présence l'*index veritatis*. Le seul moyen de déterminer le *Es gibt*, c'est de regarder par-dessus ce dont il est le précédent, et cette possibilité est inscrite dans la structure du soi, révélant par là la structure de ce qui lui accorde structure.

À présent, plus de dénomination d'être ni de temps, mais la simplicité d'un *Es gibt* qui nomme lui-même ce qu'il est, là où être et temps pouvaient dissimuler chacun en leur nom – comme l'atteste le fait même de leur distinction, le fait qu'il y avait deux noms pour un même don et que la communauté de l'être et du temps dans l'être-temporal de cet *Anwesen* ouvrant sur le *Es gibt* n'avait pas encore été manifestée – leur structure de donation tout en demeurant pourtant la même donation. *Es gibt* : le fond de ce qui fait le comportement de déploiement de l'être et du temps, de l'être comme présentification et du temps comme éclosion. Quand on parle seulement d'être, la pensée, qui a perdu l'habitude d'entendre la Parole, peut avoir le sentiment que l'être et l'étant sont deux éléments séparés : à l'occasion du mot « être », elle ne parvient pas à penser la continuité de l'être dans l'étant, l'unité du Pli de l'être et de l'étant dans la Mêmété du déploiement de l'*Ereignis*. L'être est bien la donation qui s'efface au profit du donné. Mais il reste encore une différence entre donation et donné, aucune parole ne vient prononcer leur ajointement. Il faut donc élever la méditation à la pensée de la simplicité d'un don unique qui fasse entendre la donation comme un acte *un* dans le déploiement duquel les différents éléments s'inscrivent – une pensée qui dise la donation en son être qui est d'être donation s'effaçant. Il faut que l'être puisse dire la totalité de sa donation, qu'à son être soit donné d'être ce qu'il est originairement : *Anwesenlassen* au cœur même de l'*Anwesen*. De même, le déploiement essentiel du temps ne parvient pas à la pensée, sur la base du mot « temps », sans de longs détours

explicatifs, puisque le mot ne dit pas son déploiement, ce qui n'aide pas la pensée à sortir du sentiment que la présence se perd dans le présent sans s'y prolonger. Dans le cas de l'être et du temps, la Mêmété ne vient pas d'elle-même à la pensée. Il faut pourtant préparer la pensée à accueillir l'unicité et la simplicité du don qui accorde la présence en donnant à cette pensée une parole qui lui fasse atteindre ce point de mystère où les guises du monde s'entrelacent et co-répondent. Mallarmé rêvait d'un mot dont la charge poématique résumerait le mystère de l'univers ; plus rigoureusement mais dans la même quête, le dessein de Heidegger consiste à nommer et à rassembler la teneur de l'éclosion en un mot unique puisé à la source de la Parole de l'être. Il s'agit d'amener à la pensée en une unique parole la compénétration de l'être, du soi et du monde : ce mot c'est celui d'*Ereignis* en qui se laisse dire et lire le don inaugural. L'*Ereignis* dit le don, et le don est identique à l'*Ereignis*.

L'*Ereignis* donne en associant un *Dasein* à la donation afin de manifester cette donation : on ne peut donner effectivement qu'à quelqu'un. Le seul moyen pour le don d'être don est de donner, et donner c'est donner à. La présence d'un *qui* est donc depuis toujours intégrée au procès même du donner. L'essence du don est de s'effacer en ce qu'il donne, mais aussi de donner, donc de se partager ; concilier ces deux fondamentales exigences de l'essence du don aboutit à ce que Heidegger ne cesse de nous faire entendre : le don donne tout en s'effaçant, il donne en manifestant son retrait. C'est ainsi qu'il donne en vérité, en révélant son effacement. Le don vit de s'effacer, mais, vivant aussi de donner, il lui faut un soi pour manifester cet effacement qui dûment médité apparaît comme la guise de tout donner. « À l'*Ereignis* comme tel appartient le dépropriement »¹. L'*Ereignis* est le nom de l'être s'associant un soi pour manifester qu'il n'est pas un étant, qu'il est donc un élément d'immensité irréductible au principe de raison, et pour faire partager, dans le trouble d'abord qui stimule la méditation et la prise en charge du mystère par qui la pensée conquiert la sérénité, la dimension d'absence immanente à tout donner. Comme *Ereignis*, l'être se donne, l'être porte en son cœur la réalité humaine. Le « *Il* » du « *Il y a* », le « *Es* » du « *Es gibt* », cela même qui donne, qui accorde, qui s'accorde, qui se fait écho en soi-même tout en

1. *Ibid.*, p. 23 ; Q III et IV, p. 223.

demeurant en retrait, s'atteste comme *Ereignis*. Dans l'*Ereignis* est comprise la présence, le « Il y a », et il n'y a présence que s'il y a quelqu'un pour qui la présence est présente comme telle. Dans le « Il y a » de la présence se déploie la connaturalité d'une ipséité. L'élément le plus originaire est la donation, et le nom de la pure donation est bien celui de l'*Ereignis* qui comprend en sa chair même la présence du corrélat de son *Eignung*. *Zeit und Sein* nous fait ainsi saisir la compénétration du pur donner et de l'*Ereignis* : le pur donner est ce qu'il y a de plus profond et de plus essentiel, et le nom de son « *Es* » indéterminé dont sourd le « *Es gibt* » est *Ereignis*. Le plus originaire a ainsi trouvé son nom, et la pensée sa voie.

c) Le soi au cœur du don de l'*Ereignis*.

Approfondissons cette compénétration du don et de l'*Ereignis*, et pour cela entrons plus avant dans la structure même du don. Le soi de l'être-homme se tient toujours déjà dans le flot de la donation, dans la sombre clarté qui est le propre de l'acte même de *lumi-nation* (*Licht-ung*). « *Hier aber wollen wir bauen, C'est ici même que nous voulons bâtir* »¹, dit Hölderlin. Mais « où est cet « ici » ? À partir d'où se détermine le où ? Quel lieu est ainsi désigné ? »². Et en effet, comment déterminer ce lieu qui transcende toute localité ontique, ce lieu qui est l'avoir-lieu lui-même, cette contrée en qui tout lieu trouve l'élan de son propre déploiement comme lieu ? Ce lieu en qui s'enfonce l'origine de tous les lieux prend chez Hölderlin l'apparence d'un fleuve, en l'occurrence l'Ister (le Danube), donc d'un fort courant à partir duquel les terres deviennent fertiles, c'est-à-dire (selon l'expression courante) « donnent quelque chose ». La consistance fluviale de ce sol en lequel se tient originellement l'ipséité projective ou transcendante de l'être-homme, c'est elle qui explique qu'un soi authentiquement entré dans la pensée de son propre ne puisse vouloir bâtir qu'en elle. C'est par le flot du fleuve, flot de donation, flot de décloison, que les étants fertilisent à la présence, et c'est par l'ek-sistence du soi que la présence de ces étants parvient elle-même à son accomplissement puisque le soi qui transcende par-delà l'étant le fait apparaître en son *als* et

1. HÖLDERLIN, *Der Ister*, in *Poésies*, p. 430.

2. GA 53, p. 9.

accompagne ainsi le mouvement d'éclosion de l'unique donation. « L'« ici » est déterminé par l'image d'un fleuve. « *Hier aber wollen wir bauen / Denn Ströme machen urbar / Das Land*, C'est ici que nous voulons bâtir, car les fleuves donnent fertilité au sol » »¹. Le soi lui-même vient de loin puisqu'il est instantialité dans la vérité de l'être ; plus précisément, il vient du lointain pur qu'est l'être lui-même comme *transcendens*. C'est pourquoi, être du lointain et déploiement du lointain lui-même, autrement dit « *Wesen der Ferne* »² dans le double sens possible de l'expression, ou encore : être-là du Là de l'espace de l'être – le soi, s'il doit construire sa demeure, ne peut la construire que dans le cœur d'une instance fluviale. Le fleuve est l'image du flot d'éclosion propre à la donation : il est la poussée surgie d'une source cachée. C'est dans cette poussée d'éclosion que se tient l'ipséité propre, afin de remonter progressivement jusqu'à la source dont on ne sait rien si ce n'est qu'elle se voile pour s'effacer en ce qu'elle dévoile, qu'elle est secrète pour assurer la discrétion nécessaire à tout acte qui donne en vérité, qu'elle est la générosité d'un « il y a ». Le soi, venu du lointain et tenu dans le lointain, ne peut authentiquement bâtir que dans ce lointain qui n'est autre, comme nous savons, que la proximité même du *transcendens* ; il ne peut bâtir qu'en son propre lieu, que dans l'assomption de sa propre habitation dans le flot de la donation : « Ceux qui sont arrivés de loin par des fleuves doivent construire en un fleuve »³. Le soi se tient lui-même dans le don qui a pour être de se tenir en soi-même tout en s'effaçant, et le soi répond à la donation en s'effaçant lui-même devant cet effacement primordial, c'est-à-dire en devenant lui-même vecteur de la donation (éminemment par la poésie et la pensée).

Le *Es gibt*, comme pur donner, consiste d'une certaine manière en sa propre perte ; il apparaît en lui-même comme un effacement, donc une donation sans mélange ; c'est en lui que se comprend la pleine continuité de la donation et du donné, car l'avancée du donné dans la présence et l'effacement de la présence au profit du donner et du donné, font partie de sa constitution fondamentale. Dans l'acte du pur donner apparaît la co-appartenance du voilement et du dévoilement, la nécessité du voilement se manifeste. L'entrelacement du

1. *Ibid.*, p. 10.

2. GA 9, p. 175.

3. GA 53, p. 10.

voilement et du dévoilement chez Heidegger est souvent mal compris en ses enjeux essentiels ; on se contente la plupart du temps de comprendre le voilement de l'être comme la conséquence de l'apparition de l'étant, alors que c'est précisément l'apparition de l'étant qui est conséquence du voilement de l'être qui est donation. De cet écart de compréhension naissent des contresens sur la structure du soi. Nous avons mis en évidence deux registres de retrait, celui de l'être dans l'étant, celui du *Es gibt* dans l'être ; ou, en termes d'être-temporal, celui de la présence dans le présent et celui du laisser-venir-en-présence dans la présence. Le premier registre est le plus superficiel : la clarté se voile parce que refoulée par l'éclairé, l'être est refoulé par l'étant qui absorbe d'emblée toute attention. Mais cet ordre de choses est en fait, nous l'avons vu, un retrait intérieur à la clairière, donc une forme de retrait qui a lieu à un niveau qui n'est pas le plus originaire et au décèlement duquel la métaphysique a pu accéder. Ce retrait n'est pas le plus profond, car le cèlement de la lumière éclatante – qui s'adoucit pour donner place à cette clairière elle-même, pour donner lieu à une clarté éclaircissant ensuite les clartés ponctuelles, la lumière originelle ne laissant transparaître de soi que la nuit en qui toute autre forme de clarté s'étale et respire – est bien plus fondamental. Ne rester qu'au premier registre de voilement, c'est parcourir la moitié du chemin, c'est s'exposer au risque de saisir le soi comme un élément extérieur à l'être en ne saisissant le voilement que de manière subjective, comme une négligence de la pensée qui, une fois remise à l'ordre, sera censée ne plus devoir commettre ce genre d'impair et se mettre dans la position d'éliminer tout mystère. Mais éliminer le mystère, demeurer aveugle au « Il y a », est une négligence équivalant au fait de demeurer dans l'oubli dont on voulait précisément s'extraire en arrachant l'esprit à l'obscurité du sensible brut pour le destiner à la lumière de la raison ; ne pas prendre en garde le don de la présence est une autre face de l'oubli.

La pensée doit prendre en garde le secret, ce qui signifie qu'elle doit éviter deux écueils : tout d'abord, ignorer qu'il y a mystère, ensuite croire que connaître le mystère doit revenir à l'anéantir, croire qu'il faut coûte que coûte (notamment par les « progrès » scientifiques et techniques, et par la foi en la raison) l'éliminer, ce qui est tout à la fois le laisser échapper et le profaner. Ne pas prendre en considération le second registre de retrait revient à réduire la part de secret de l'être inhérente à sa structure donatrice et faire dépendre

le retrait d'une simple négligence subjective, croyance qui laisse supposer la façon dont on comprend l'essence de l'homme : comme séparée de toute relation à l'être puisque le voilement dépend alors de la subjectivité et non de l'être lui-même dont on n'interroge pas la structure donatrice. Dans la métaphysique, la pensée est bien arrachée au chatolement multiforme de l'étant, mais elle possède alors assez d'assurance pour transformer cette lumière qui n'est pas de l'étant en assise stable dont le mystère de présence demeure impensé ; sans interroger la présence de la lumière elle-même et sa possibilité dans une telle immensité nocturne, elle change l'horizon lumineux auquel elle accède en *Ens summe* perpétuellement évident et disponible pour la maîtrise conceptuelle et technique de l'étant en totalité. Le premier registre de voilement, l'être dans l'étant, est compris subjectivement, et le sujet, maître du voilement, est ainsi conforté dans son indépendance ontologique. Ce premier registre, décelable au niveau de la pensée métaphysique, n'est évidemment pas celui sur lequel Heidegger veut attirer l'attention. La clairière, en laquelle l'étant est ontothéologiquement intégré dans une totalité par la métaphysique, est absolutisée par cette raison métaphysique qui ne la connaît pas comme clairière surgie de la nuée de nuit mais comme horizon de reprise de l'étant. Consciente du voilement de l'essence dans l'existant et donc d'un aspect du voilement, la métaphysique veut dégager la rémanence de cette essence pour permettre l'établissement d'un ordre de la raison qui finit, à l'époque de la technique, par délaisser le principe (l'*Ens summe*) qui lui a donné croissance et qu'il n'a plus besoin de considérer puisqu'il y habite intégralement : l'*Ens summe* est devenu immanent à travers la croyance en un ordre universel, incarnée par la moindre activité scientifique qui est toujours, qu'elle le veuille ou non, une foi en la possibilité d'un ordre (sinon elle n'agirait pas). Puis la raison, vivant dans la pure visibilité et le pur à-portée-de-la-main, délaisse progressivement tout principe et, devenue amnésique et finalement ignorante de l'horizon dérivé même en quoi elle est possible, proclame son indépendance tout en faisant du retour à l'immanence ontique un devoir de bon sens épicurien. C'est le « rationalisme » contemporain et post-culturel que nous subissons : le sujet croit pouvoir toiser Dieu ou l'éliminer depuis qu'il l'a dépouillé de ses oripeaux architectoniques pour s'en vêtir, architectonique générale en quoi il croit que consiste le sacré, un « Dieu » dont il a conservé impensément les attributs rationnels afin de s'assurer la

mainmise sur le monde, un « Dieu » à qui il n'a point pardonné de ne pas être immédiatement présent et dont il n'a pu supporter la pudeur, cette pudeur qui rend possible notre liberté ; le centre de gravité de la domination de la planète fait ainsi l'objet d'un déplacement de « Dieu » à l'homme subjectif. Mais interroger l'être lui-même, la provenance de la lumière qui nous est accessible, c'est comprendre que ce n'est pas l'étant qui occulte l'être, mais que c'est l'être qui s'occulte dans l'étant. C'est comprendre que l'être lui-même porte en soi-même un pôle d'obscurité qui est le corrélat de son être-donation.

Sur la base de ce pôle d'obscurité apparaît un nouveau danger dans l'interprétation de la pensée heideggerienne, celui de croire que cette obscurité est effectivement un principe obscur, un refus négateur, un détournement, une fermeture, une manière de chose en soi sinistre qui se donne pour nous imposer son refus et nous rendre malheureux en nous plongeant dans le noir, une taquinerie cosmique de mauvais goût. Heidegger nous dit et nous répète que le voilement n'est pas fermeture mais mise à l'abri. Le retrait inhérent à l'être ne signifie pas que l'être est définitivement soustrait, sans signifier pour autant qu'il y a quelque chose (au sens de l'étant) derrière le retrait. Le retrait ne cache pas un autre étant, il est lui-même en lui-même un sens, et c'est comme retrait et comme « né-ant » qu'il diffuse progressivement sa teneur propre, si tant est qu'une pensée veuille bien venir habiter son espace. Le retrait ne cache pas, il abrite. « Si nous méditons le fait que l'être se retire, et de telle sorte que ce mouvement même appartient à l'essence de l'être, il peut sembler à nouveau que l'être demeure foncièrement ce qui nous est fatalement et complètement soustrait. Mais cela, à son tour, ne peut être qu'une apparence »¹. Le retrait veut dire quelque chose, il n'est pas rien ; en tant que tel, il est le *signe* de cette teneur que le soi ne peut pas encore voir puisqu'il n'est pas mûr pour ne pas être brûlé par une lumière pour cela lovée dans la nuit. Toute interprétation gnostique ou dualiste de la pensée heideggerienne est interdite par la lettre des textes heideggeriens eux-mêmes : il n'y a refus de l'être ou abriement de l'être que dans la mesure où l'être se renonce, c'est-à-dire renonce à inonder d'un seul coup le présent afin de préserver la possibilité d'un espace, la possibilité du jaillissement et partant le regard du soi. Le refus au sens du *renoncement* à soi est le sens

1. GA 51, p. 60 ; CF, p. 83-84.

authentique du *versagen* de l'être¹ : « qu'il se refuse n'est pas rien ; c'est au contraire la façon la plus originale de laisser non rempli, de laisser vide, et donc un genre insigne d'ouverture »². Car « en se renonçant, le fond, en mode insigne, porte dans l'Ouvert »³. Plus radicalement et sur un autre plan, le fait que nous puissions nous tourner vers la nuit atteste de toute façon sa structure d'appel et son répondant corrélatif, donnant ainsi un sens à celui qui est convoqué à la réponse. Il nous est donné d'interroger l'origine de cette obscurité à laquelle nous pouvons nous rapporter, une obscurité qui possède donc sa propre lumière puisqu'un soi peut se tourner vers elle. Si la nuit nous demeure obscure, nous pouvons tout de même nous porter vers elle en tant que telle. Elle nous appelle, elle nous touche ; à moins de présupposer l'existence d'un malin génie à la source de cet appel, il semble bien difficile d'affirmer que cet envoi est le symptôme d'une quelconque malveillance envers le soi. Cet envoi est au contraire le signe de la permanente requête d'une donation qui appelle le soi à partager ses dons : le soi est ce dont la structure apophantique rend possibles le dévoilement de l'être et la manifestation du don à qui il appartient de s'effacer pour donner et de manifester sa dissimulation pour dévoiler sa générosité.

La source est voilement, nuit, préservation de soi par souci de préservation de l'autre : ce voilement, comme le montre le *Es gibt*, est le don lui-même. Le don est ce qui a précisément pour essence de se voiler. Ce qui se voile, ce n'est pas ce qui ne veut pas se montrer, ce qui méprise celui qui veut le dévoiler et qui entend ainsi laisser le soi dans les affres d'une ignorance forcée, mais au contraire celui qui donne et s'efface en ce don. On peut interpréter le fait que l'être demeure voilement de deux façons : soit parce qu'il est le don pur, qui reste don et qui n'est rien autre que don, ce dont l'être consiste à être en dehors de soi et à s'oublier, c'est la pensée heideggerienne ; soit parce qu'il est une chose en soi qui demeure voilée derrière les phénomènes et perpétuellement se refuse. Cette dernière possibilité est bien évidemment écartée par Heidegger, puisque, en

1. GA 65, p. 474 : « l'être « est » le refus et la dépossession [*Entsetzen*] elle-même, il doit être abrité comme tel dans l'*Er-eignis* ; pour cette raison, il est toujours exigeant et doit être un combat qui, dans son extrême profondeur, se manifeste comme le jeu de l'abyssal ».

2. GA 65, p. 379.

3. *Ibid.*, p. 379-380.

imposant des vues préfabriquées à la chose même (à la *Sache des Denkens*), elle constituerait une régression de la pensée en deçà de toute phénoménologie, elle nous ferait ensuite retomber dans les schémas des théories de la représentation qui présupposent arbitrairement un hiatus entre le sujet et l'objet sans prendre en considération que ce hiatus concerne également toute théorie portant sur lui-même, et elle se trouve enfin grevée de préjugés dualistes qui n'ont pas leur place dès lors que la pensée a décidé de penser, c'est-à-dire de concevoir une certaine cohérence, donc s'est mise sous la coupe d'une exigence d'unité. Une chose en soi dissimulée symboliserait véritablement l'archétype du préjugé anti-phénoménologique, s'il est vrai que la phénoménologie consiste avant toute chose à ne rien présupposer, à ne rien ajouter à la chose, à la laisser émerger en tant que telle à la pensée, à montrer ce qui de soi-même se montre. Seule la première solution est rigoureuse. La principale donnée phénoménologique à prendre en charge est que les deux actes, voilement et dévoilement, se donnent en un même temps ; ils sont donc le déploiement d'un Même, et c'est cette Mêmeté qu'il s'agit de penser, quelque difficile que cela puisse être. Le *Es gibt* est en lui-même voilement et en lui-même dévoilement, car il appartient à toute donation de se voiler pour donner.

Il appartient à l'essence de tout don de s'effacer. Tout *Geschick* est *Geschenk*, tout envoi est un présent. Le don est cette quatrième dimension, cette dimension d'offrande d'un présent, c'est-à-dire de *Reichen*, en quoi prend essor l'unité tridimensionnelle du *Zeit-Spiel-Raum*. Le *Reichen* est cet acte d'offrir, de tendre, de donner en main un présent, au double sens du terme : dans le *Reichen*, le présent, comme résultat du déploiement temporel, est présent, au sens de l'offrande. Dans ce *Reichen* caractéristique de l'être-temporal se dessine et se destine le *Es* donateur de présence en quoi plongent les guises du monde et de l'homme. Tout a place dans le cœur du don. Le don est le *Seinlassen*, le laisser être qui est aussi faire-être, l'effacement qui fait avancer à la présence, la production qui entre en retrait pour accorder. On retrouve cette richesse dans l'origine latine du mot *don*, qui signifie à la fois, comme nous le confirme Gaffiot, *produire* et *accorder*. Tout provient de cette donation, de ce laisser être possibilisant qui donne à l'être et au temps de se déployer selon leur guise donatrice et les unifie en un même être-temporal. Le don, le *Seinlassen*, c'est la manière de penser la différence dans l'unité, et d'atteindre ainsi la richesse du Simple. Que l'être se dise en plusieurs

sens prend une signification nouvelle à la lumière de la donation du Simple : la polysémie de l'être est la profusion du don qui prononce sa parole à l'endroit de multiples étants. Le don donne de multiples dons, de multiples présents, révélant l'opulence de la générosité du Simple qui reste en retrait pour mieux donner ce qu'il donne et mieux donner qu'il donne. Le don se dit dans ses dons, il est la profusion de la φύσις, son *Reichen* est celui d'un « multiple avancer en présence »¹. Ce don multiforme est l'unité du Simple. En remontant à la pensée du don, on comprend que l'être puisse s'effacer dans l'étant, on comprend que le temps puisse s'effacer dans la présence, on comprend qu'un voilement puisse s'associer à la donation de l'être et du temps, on comprend l'identité de l'être et du temps au sein d'un même être-temporal, l'espace de l'*Anwesen* dont la quatrième dimension est celle de ce *Lassen* qui ouvre sur le *Es gibt* s'avérant lui-même comme Accord de l'*Ereignis*. La quatrième dimension dont parle Zeit und Sein ouvre d'elle-même, comme *Es gibt* ou *lassen* qui est *Ereignis*, sur le soi ; elle est le déploiement du soi ou le (se-)donner-en-partage inhérent à la donation. Le *Reichen* dit la remise, par l'être, de l'être au soi, et avère l'être comme partage. Les *Beiträge*, associant la diffusion de la nuit propre au donner et l'origine du déploiement de l'ipséité, disent ainsi remarquablement : « L'insistant refus [*Versagung* : renoncement à soi de l'être qui donne] est le signe de reconnaissance en lequel est fait signe à qui a à être le là de l'être [*Da-sein*], et lui est fait signe d'être endurance du voilement qui éclaircit [c'est-à-dire la donation elle-même] ; et cela, c'est le rythme du battement qui fait se tourner vers l'autre, chacun son tour, l'appel qui est lancé et l'appartenance à l'être »². Cet envisagement réciproque du soi et de l'être a lieu dans l'espace laissé libre par un être dont l'agir de fond est *Er-eignung*³, ou dispensation de sa propre donation – apparaissant nécessairement comme non-étant ou élément nocturne – et possibilisation ou déploiement corrélatif d'un soi. C'est comme nuit, autrement dit en ouvrant la possibilité (*i. e.* le soi) d'apparaître au cœur même de ce qu'il donne comme la donation même, que l'être réalise la possibilité de s'offrir ; ce qui se refuse, se refuse en se renonçant, et « il

1. ZSD, p. 21 : Q III et IV, p. 220.

2. GA 65, p. 380.

3. *Ibid.*

dispense ainsi la possibilité de l'offre et du faire venir à soi [*Ereignung*] »¹.

Toute réalité naît de ce qui la *laisse* être, de ce qui s'efface pour la faire apparaître, et ce qui s'efface, c'est par excellence le don lui-même. Le don ne parvient comme tel à la pensée qu'à la fin de l'histoire de l'être, ce n'est qu'au terme qu'il manifeste ce retrait corollaire de son donner. Il demeure don jusqu'au bout : de même que la délicatesse et la douceur exigent que celui qui offre un présent à une personne fasse le moins possible ressentir qu'il est précisément en train de lui offrir ce présent, l'élégance exige que l'offrant s'efface derrière l'offrande, qu'il demeure en retrait du présent qu'il donne, et soit remercié en un dernier temps, une fois le bénéficiaire revenu de sa surprise ou de sa joie ; de même le don de l'être possède la magnanime pudeur de rester à couvert en offrant, de ne pas imposer dans ce qu'il offre la manifestation du fait qu'il l'offre, et n'apparaît comme celui qui a offert qu'après une longue période d'effacement, à la fin de la métaphysique, quand l'heure de la gratitude est advenue, autrement dit quand, au milieu de la profusion de biens de tout genre que la « nature » permet à l'ère de la technique, la pensée commence à se souvenir de celui qui les accorde et qui l'accorde elle-même au monde afin qu'elle puisse en découvrir les possibilités autant que le donateur. Ce qui s'efface dans le don, c'est le don lui-même, et ce que le don *désire*, c'est que son voilement, c'est-à-dire sa donation, soit à la fin prise en garde par la pensée qui rend grâce : « *denken ist danken* ». L'être se prononce à notre entente afin que cette entente devienne l'écoute par laquelle la Parole de l'être, le silence dont tout sort étant, apparaisse en son sens donateur et dans le sens de son sens donateur. « La Parole qui parle en se montrant, se soucie de ceci : que notre parler, portant écoute au silence prononcé [*Ungesprochenes*], réponde et co-réponde [*entspricht*] à ce qui, dans la parole, a été dit. Ainsi même faire silence [...] est-il d'emblée un co-répondre [*Entsprechen*]. Faire silence [*Schweigen*], c'est répondre à la consonance silencieuse de la paix où la Dite approprie en montrant »². Au *Lassen* de la Parole qui pro-nonce l'étant et l'envoie à la manifestation, répond aussi le méditatif faire-silence du soi comme parole d'essentiel abandon à la dominante donation. Et l'être, accordant au

1. *Ibid.*, p. 384.

2. GA 12, p. 251 ; AP, p. 251.

soi de lui appartenir dans le silence, témoigne du désir de faire partager sa paix. L'être approprie le soi à la possibilité de sa paix ; en adressant au soi son silence, l'être attend que le soi y comprenne la possibilité de cette paix, et comprenne que cette diffusion du silence à sa conscience est inscrite dans un fondamental acte d'appropriation propre à un être qui révèle ainsi la prévenante constitution de sa vérité. L'être se révèle comme faisant venir le soi à soi et à sa paix ; l'être s'avère partage de sa propre paix, ou « *Ereignis der Stille* »¹.

Dans ce vis-à-vis d'abîme à abîme, déployé par l'*Ereignis*, le silence de la paix de l'être se fait écho à soi-même dans le soi, et le don se manifeste dans la pureté de son *Lassen* appropriant. Tout reçoit son être du *Lassen* ; et il n'est plus possible à la pensée de remonter en deçà de ce *Lassen* originaire en qui toute présence est laissée être. La pensée du pur donner est le dernier stade sur le chemin de clarification de la teneur de l'origine : le *Lassen* n'est plus donné par quelque chose d'autre, il ne reçoit pas son être, car s'il le recevait, ce serait d'un autre laisser être, d'un autre donner, autrement dit toujours de lui-même. Face au *Lassen*, il n'est plus possible de régresser, car on ne saurait trouver plus profond que le don lui-même. L'élément qui accorderait la donation serait aussi une donation : la donation est l'indépassable qui régit la présence de toute présence. Au fond du *Lassen* on ne trouve que le *Lassen* lui-même. C'est dire qu'il se reçoit lui-même sans cesse, ce qui explique la présence d'un soi en son sein afin de l'attester comme don et afin qu'il se reçoive comme donation donnée. Le fond du *Es gibt* est le *Es gibt* lui-même. Le *Es* est toujours à nouveau un *Es gibt*. Dans la donation on ne trouve plus que de la donation. La pensée se trouve ainsi face à un redoublement : « *Es gibt das « Es gibt »* », « Il y a le « Il y a » », ce redoublement la faisant parvenir à elle-même en même temps que la donation parvient à soi. Ce redoublement atteste la manifestation de soi de la donation dans le soi. Le « Il y a », qui a pour essence d'offrir, ne peut se priver du complément qui le manifeste. Or, les paroles « *Es gibt Sein* » et « *Es gibt Zeit* » ne sont pas les paroles les plus originaires. L'origine se dessine avec le redoublement du *Es gibt* : le don donne, non pas seulement ceci ou cela, mais lui-même, c'est-à-dire produit son écho dans la personne humaine. Pour le don, la manifestation de soi

1. *Ibid.*, p. 202 ; AP, p. 200.

est nécessaire ; sans cette manifestation de soi, il ne peut pas donner, puisque tout don suppose son vis-à-vis. La manifestation de soi du don n'est possible que dans un soi dont la structure reconduit la donation en la faisant apparaître. La nécessité du don est de se donner : il pro-duit une ipséité. Le soi, de même nature que le don, doit aussi se donner, ce qu'il fait structurellement puisqu'il est ce laisser être qui donne l'espace nécessaire à la manifestation ; ce qu'il peut faire aussi authentiquement en assumant pensivement ce laisser être. Le soi se donnant (structurellement toujours, authentiquement parfois) en réponse au don, l'être-homme est ainsi producteur : don au cœur même du don, le soi est *co-pro-ducteur*. L'homme agit et pro-duit en réponse à l'appel de la donation inaugurale. Par la parole, par la pensée, il est *co-dévoilent* ; il est co-dévoilement du dévoilement initial : le soi est structuré par cette guise donatrice qui le traverse même s'il n'y répond pas ; son être consiste à y répondre et s'accomplit quand il épouse en pleine conscience cette structure de don qu'il est. Au cœur de l'Ἀλήθεια, le soi, qui est *de* l'être, comme nous savons, est co-dévoilement du dévoilement de l'être. Le soi appartient à l'économie donatrice : il advient comme présence du don à qui le don donne, se donne, et donne de donner et de se donner.

Si le don donne, il donne quelque chose ; or ce quelque chose ne peut pas refléter comme tel le don ; le don n'est chez soi qu'à partir du moment où il ne dit pas « *Es gibt Sein* » ou « *Es gibt Zeit* », mais « *Es gibt : Es gibt* ». La possibilité du redoublement du « *Es gibt en Es gibt das « Es gibt »* » révèle la présence à soi du don dans le soi qui en est la réponse plus ou moins adéquate : de l'agir le plus banal à la poématisation en vérité et à la pensée du don rendu à lui-même dans l'action de grâce qu'est le *Denken*, le soi apparaît comme le fils de la donation.

Le don donne, mais en donnant quelque chose il renonce à lui-même, ou s'accomplit comme don pur ; c'est là son essence. La lumière se voile pour permettre l'éclaircie ; elle n'éclaire pas son propre acte d'éclaircie. De même, le don est ce qui en soi-même renonce à soi. En donnant, il se donne, se sacrifie, et cet « il se donne » doit lui-même être donné. Ce sacrifice inhérent au don qui donne en s'effaçant doit apparaître. Le don donne, il est « donation du donner »¹ ; donnant, il *se* donne en un double sens : il se fait

1. Q III et IV, p. 452.

apparaître, et se fait apparaître comme s'éclipsant. Or, comment rendre possible un tel apparaître du voilement ? Précisément dans l'ipséité qui, sur la base de l'isolement ontologique, atteint le don en transcendant par-delà l'étant, et se trouve rejetée sur sa facticité et sur la présence brute de l'étant par le don qui manifeste son impalpabilité en s'effaçant en faveur de l'étant donné. Le soi habite dans la proximité du don, mais le don étant par définition le creux, le blanc premier, le soi l'éprouve comme voilement, et se retrouve par conséquent renvoyé à soi-même au moment même où l'être se manifeste à lui. La proximité du retrait explique l'isolement et la structure de l'*ipse*. Toute proximité à l'être est proximité à soi, et réciproquement. L'*ipse* provient de cette apparition du don lui-même. L'*ipse* se glisse précisément dans le « *Es gibt : Es gibt* » ; le soi est le signe de ponctuation, les deux points qui assurent la proximité à soi-même du mystère du don, le soi est le lien abyssal qui renvoie l'abîme à soi-même.

Le don ne se donne qu'en se donnant, c'est pourquoi un soi appartient à son être. Nous voyons donc que les tautologies si décriées, dont est parsemée la pensée heideggerienne depuis le « *Die Welt weltet* » de 1927 jusqu'au « *Das Ereignis ereignet* » de 1962, renferment en elles-mêmes l'impensé le plus grand ; et notamment celle que nous venons de voir : « le don ne se donne qu'en se donnant ». Dans la simple répétition de l'agir du don – « le don se donne en se donnant » – ne se révèle rien de moins que la connatuelle présence de l'ipséité au cœur de l'être.

Sans le soi le don ne se manifesterait pas, il ne se donnerait pas, il ne serait pas don : le soi lui est nécessairement et par essence associé. La méditation de la teneur du pur donner nous a appris l'existence nécessaire au cœur du plus originaire, la donation nue, de l'essence de l'homme. Par cette méditation est apparue entre le don et le soi une relation de type « analytique » au sens kantien du terme : pour une pensée pensive, le concept de soi est immédiatement tiré de celui de don. Le don apparaît comme don, c'est-à-dire comme s'effaçant, comme se voilant, s'oubliant et se livrant pour donner ce qu'il donne, le don apparaît comme se donnant ; c'est pourquoi il génère un *ipse*, afin que ce sacrifice qui lui est inhérent et le constitue comme tel (la lumière qui se voile pour protéger ce qu'elle accorde et se faire apparaître comme voilement de bonté), ait (un) lieu. Le don n'a lieu que s'il a lieu, c'est-à-dire s'il possède son lieu-tenant, sa maison : le soi comme parole de

réponse à la Parole au cœur de la Parole. Le don possède en soi-même la nécessité de l'existence d'un soi, il est une essence qui en se déployant fait éclore une ipséité, car le don ne donne qu'en se donnant, donc en s'adressant à ou en regardant vers (*ad*) : *l'apparaître n'apparaît donc qu'en ad-paraisant*. S'il n'y avait pas de soi, ce que le don donne ne se manifesterait pas, les étants n'apparaîtraient pas car l'espace qui les entoure et leur donne chacun une contrée ne serait pas manifesté. L'ipséité est absolument nécessaire pour que l'étant apparaisse et que le don puisse ainsi donner, pour que l'être apparaisse et ainsi que le don également se donne. Le don du don est un se-donner au double sens : il apparaît, il se retire. Il apparaît donc comme ce qui se retire. Que le don se donne, cela signifie que le don apparaît comme retrait¹ : le don *se donne*, et c'est précisément pourquoi *un soi éclôt, qui est précisément le lieu de l'éclaircie et du retrait de l'être*.

Es gibt : Es gibt. Le mystère du don s'apparaît à lui-même dans le soi qui se rapporte à ce mystère et donc l'interroge. La relation au mystère se manifeste comme questionnement. Le soi est le domaine de décloison du mystère, c'est-à-dire du don sans pourquoi. Le don est le mystère que les choses soient : il est le sans-pourquoi, la gratuité, il donne parce qu'il donne ; c'est cela que la pensée, parvenue au terme, doit prendre sous sa garde afin de parvenir à elle-même en parvenant à ce qui lui est propre. Le don est la structure du soi, mais en lui le soi s'abolit en son appellation car il atteint son principe. Le soi ne peut pas remonter par-delà le don ; dans le don, il est dans l'ekstatique pur : pouvoir représenter le don, ce n'est donc pas être encore au-delà de lui, mais c'est être en lui, en lui qui est le mystère de ce *Es* qui est *Es gibt*. Ce *Es* est l'ekstatique pur : questionner, c'est donc se tenir en lui, non dans le but d'une réponse, mais dans celui d'une prise en charge de ce qui demande à ce qu'on se donne à sa donation. En questionnant le *Es* donateur, la pensée pense et prend en garde en même temps qu'elle questionne ; elle ne se tient plus face à un problème, mais dans la question, dans la *Sache*, dans le mystère, dans son propre élément, le *transcendens* à l'état pur, qui l'assigne à elle-même en même temps qu'au pur et mystérieux jaillissement de la présence des choses. Le soi est une guise fondamentale de ce jaillissement qu'il prolonge. Le

1. *Ibid.* : « le laisser lui-même [est] la donation du donner qui ne donne que sa donation, mais qui, se donnant ainsi, pourtant se retient et se soustrait ».

Lassen trouve dans le soi sa demeure, et nous avons vu que cette demeure appartient au *Lassen* lui-même dont l'essence est non seulement de laisser être mais également de laisser être le laisser être, autrement dit soi-même – ce pour quoi la présence d'un soi est requise. Le *Lassen* construit la maison en laquelle il veut se déployer, un *Da* producteur du domaine où apparaît tout étant, un domaine transcendant par-delà l'univers entier et tout ce qui est ontique. La pensée se tient à tous les endroits de l'étant et, grâce à l'ubiquité que lui donne son essence qui est celle d'être de l'être à l'état pur, le *Da* du *Sein* comme tel parcourt la totalité de l'étant. La pensée en qui se tient le soi n'est pas de l'étant, mais elle est *auprès* de l'étant en son *être*, un étant qui, seulement par là, peut apparaître en ses contours ; elle devance l'étant vers son être pour le faire apparaître comme l'étant qu'il est. L'esprit n'est pas dans la chose, mais relation à la chose, c'est-à-dire auprès de celle-ci, ou mieux, il est avant la chose c'est-à-dire auprès de l'être qui le rend présent à la chose : comme le résume profondément cette phrase du théologien Thomassin, l'esprit « *non inest (loco), sed adest, imo praeest* »¹. L'être est la Parole qui veut être entendue, il produit le λόγος comme sa maison. Et un Λόγος qui produit un λόγος en un même et unique déploiement, un tel Λόγος est *Ereignis*, co-proprieté en soi-même d'un soi et de soi-même.

La Parole de l'être produit en elle-même son écho, le soi, et se révèle comme *Ereignis*. Mais nous savons que cette structure de co-responsance appartient à la donation en tant que telle. Il y a envoi réciproque de l'être au soi au sein même du don, et cet envoi, c'est l'être même comme don ; le don qui s'adresse en soi-même à un soi est *Ereignis*. Nous savons aussi déjà que le *Es* qui accorde dans le *Es gibt* est l'*Ereignis* : il accorde un espace de présence en qui les éléments s'accordent. Le *Es* est accord d'un *Zeit-Spiel-Raum*, il est donc Accord au double sens que nous connaissons, soit *Ereignis*. L'*Ereignis* donne l'accord et s'efface en cette donation ; comme don, il consiste en sa mise à l'abri. Il est impossible de trouver plus originaire que le don lui-même. La pensée ne peut remonter en deçà du pur donner. Au donner appartient la présence du soi ; le *Geschick* est *Geschenk*. *Le pur donner est ce qu'il y a de plus profond, et le*

1. Louis THOMASSIN, *Dogmata theologica*, Paris, 1864, t. I, p. 390. Référence que nous devons à l'article de J.-L. CHIRÉTIEN : « De l'espace au lieu dans la pensée de Heidegger ».

nom de son « Es » indéterminé dont sourd le « Es gibt », est Ereignis. « Il n'y a rien à quoi l'Ereignis pourrait encore faire remonter et d'où, en plus, il pourrait être expliqué »¹ ; il est le don pur que son inhérente et entière gratuité arrache à toute possibilité de déduction. La parole qui prononce l'Ereignis, et qui comprend sa relation fondamentale avec la donation pure, achève ainsi l'entreprise de clarification de l'origine tout en s'enfonçant à la fois dans le plus inexplicable et le plus incontournable. Le pur donner est par essence le plus inapparent puisque l'essence du don est de s'effacer pour accorder ce qu'il accorde, et l'Ereignis, comme pure donation, est soi-même ce qu'il y a de plus caché et ce qui donne de donner, dans le secret le plus intime, à tout acte de don (être et temps). « L'Ereignis est, parmi l'inapparent, ce qu'il y a de plus inapparent »², par conséquent la plus haute instance de donation puisque plus il y a don plus l'invisible se donne comme origine ; et l'Ereignis « déploie en unité ajointée les multiples modes de montrer ou de donner [être et temps] »³.

L'Ereignis est la donation qui porte en elle-même l'essence de l'homme. « L'être-propre de l'Ereignis, nous l'entrevoyons dès que nous méditons avec suffisamment de distinction ce qui a déjà été dit. Dans l'être comme approche du déploiement s'annonce et se manifeste la venue à nous qui, à nous autres hommes, nous regarde de telle sorte que, dans l'entente et dans l'acceptation de cette venue à nous, nous avons atteint ce qui distingue l'être-homme »⁴. Le soi est ce qui, régi par le laisser être, laisse être l'être comme laisser être, et en dernière instance comprend la vérité de l'être comme ce qui se manifeste, c'est-à-dire comme Ereignis. Que le soi pense ou non l'être en son propre, qu'il atteigne ou non la pensée la plus profonde, celle de l'Ereignis, ou prenne ou non l'être en garde, n'a aucune conséquence sur sa structure : l'ipséité demeure structurellement ce qu'elle est, de l'être à l'état pur, même si elle reste dans l'*Uneigentlichkeit*, c'est-à-dire étrangère à la pensée de ce qui en elle toujours l'approprie à son propre ; mais quand le soi parvient à la pensée de son essence propre et se saisit comme se tenant dans l'Ereignis, l'être lui-même, toujours en attente de la pensée, est accueilli par

1. GA 12, p. 247 ; AP, p. 246.

2. *Ibid.*

3. *Ibid.*

4. ZSD, p. 23 ; Q III et IV, p. 223.

celui qu'il destine comme son *Da* afin que la liberté de ce *Da*, se tournant vers l'être comme vers sa prévenante origine, devienne une demeure pour lui qui « a pris la nocturne pour retraite »¹. L'être comme *Ereignis* se donne dans la personne de l'homme la possibilité d'une maison où abriter un jour sa donation. Par ailleurs, la donation est apparaître, et penser l'apparaître jusqu'au bout, c'est le penser véritablement comme apparaître : si l'être se *manifeste*, il se manifeste ; l'apparaître apparaît comme apparaître. Cette conséquence naturelle et nécessaire, mais impensée, appartenant à l'essence de l'apparaître, explique la naissance du soi : l'être se manifeste, il advient et s'approprie à soi-même en son retrait, comme don ; s'appropriant, il est *Ereignis*, et l'*Ereignis* nomme l'appartenance de l'homme à l'être.

Le soi est repris dans l'*Ereignis*, en lui la pensée trouve sa voie et comprend sa structure ; la découverte de cette structure est contemporaine de l'effacement du soi en son appellation : il n'est plus un élément extérieur à la donation, mais ce que porte l'*eignen* de l'*Er-eignis*, la liberté qui au cœur du laisser être reconnaît la donation comme donation, et, la sachant comme ce qu'elle est, lui rend grâce par la pensée en se faisant demeure de son mystère de générosité donatrice et protectrice. Le soi qui atteint son fondement laisse l'initiative à cet être qui, comme *Ereignis*, est sa structure. Le soi, ayant opéré son *Heimkunft*, se redécouvre habitant de sa terre natale et, de même que chaque personne possède un nom pour les siens, est ainsi nommé précisément comme habitant de cette terre : « *le mortel* », c'est-à-dire celui qui s'entretient avec le divin au sein d'une même appartenance, ou « *la pensée* », celle qui fait mémoire de l'être et qui se sait, « posée sur le pouls même de l'être » (Claudel). C'est tout un que de déterminer la structure du soi et de dépasser le soi en son appellation : l'homme ne change pas par là d'identité, mais au contraire la retrouve après un long exil, comme un forçat qui, après de longues années d'errance et de bagne, perdrait le matricule qui lui tenait lieu de nom et retrouverait le nom qu'il possédait dans sa patrie. Le soi perd son nom quand se trouve acquise la pensée de son être, il se dissipe en étant éclairé. Le soi ontologiquement compris n'est plus nommé « le soi », mais « la pensée » au sens de *Gedanc* (soit au sens de la mémoire de ce qui est à l'œuvre en elle et par quoi elle est la possibilité qu'elle est), ou « le

1. *Psaumes*, XVII, 12.

mortel » qui (com)prend sa place au sein du *Geviert*, de ce Quatuor dont le *dia-pason* – étymologiquement : ce qui traverse chaque élément – est l'*Ereignis* qui donne l'*Accord* des quatre lieux co-respondants : le soi qui est « le mortel » se tient face à la nuée chargée de dons futurs et éclipsant sa lumière pour protéger le regard auquel elle a choisi de destiner quelque chose de son immensité. Et l'être est en attente de ce que l'homme parvienne lui-même à cet état d'attente de la donation de la lumière intégrale, à cet état où l'espérance humaine aura tellement languì que, désormais légitimement impatiente, elle pourra faire dire à chacun ce que dit Hölderlin au début de *L'Ister* : « Viens à présent, Feu ! Nous avons soif de voir ton jour ; quand l'épreuve se lit jusqu'à travers nos genoux, l'homme désire percevoir le cri voilé par les bois »¹.

Le *Es* donne l'*Anwesen*, laisse être la présence, puis, au sein de cet être-temporal, donne être, qui à son tour donne le *Dasein*, qui également reconduit le *Es* donateur en laissant être l'étant, et, accomplissant le cercle, atteste l'origine comme *Ereignis*. Le *Es* change-t-il pour autant sa structure à travers ses métamorphoses ? Non : au contraire, il est à chaque fois le même don, se prolongeant en ses guises, le même effacement en ce qu'il donne, le même accord se voilant d'une réalité accordée. Le *Lassen* pénètre chaque sphère, il est le véritable et unique transcendantal, le ce-sans-quoi de toute forme de réalité. Et l'origine se révèle ainsi comme le rassemblement de tous les *Lassen* en une même *Ge-lassenheit* – le préfixe allemand *Ge* évoquant l'idée de rassemblement. La *Gelassenheit* en quoi consiste l'attitude du soi authentique, est cette habitation dans l'élément originaire et accordant, qui, comme *Ge-lassenheit*, se prolonge et se prononce en toute forme d'être. Cette concentration de toute figure de donation en une même donation originaire est l'essence même du *Es* : il laisse advenir à la présence, il accorde, il donne ; il est l'*Ereignis*, l'*Accord* qui est donation d'un même espace de jeu en qui tout est accordé par la présence d'un domaine, le *Da-Sein*, où chaque élément trouve sa résonance et se voit renvoyé à l'être. Ce qui est approprié doit son être à l'*Ereignis* qui approprie, et l'*Ereignis* exprime son

1. HÖLDERLIN, *Der Ister*, p. 430 : « Jetzt komme, Feuer ! / Begierig sind wir / Zu schauen den Tag, / Und wenn die Prüfung / Ist durch die Knie gegangen, / Mag einer spüren das Waldgeschrei ».

appropriation par la présence de la pensée. L'être, le temps, l'être-temporal, ne sont pas fondés l'un par l'autre, et tous par l'*Ereignis*, en une chaîne successive de principes superposés selon des niveaux de profondeur : ils sont tous la même profondeur ontologique originaire, ils sont tous la même donation, le même *Lassen*, le même *Ereignis*, ils s'emboîtent les uns dans les autres au sein d'un même Accord. Le domaine du *Da-Sein*, lieu du dévoilement où l'accord se fait être et apparaît en dernière instance comme tel, prend place au cœur de son origine, l'être ; l'être repose dans le temps qui est son être-temporal, le temps repose dans l'*Ereignis* qui laisse être tout élément donateur et toute réalité en l'accordant et la ramenant structurellement à sa donation primordiale. Ainsi le soi est-il lui-même emboîté au sein de l'articulation de l'*Ereignis*, dans le « *Es gibt : Es gibt* ». Le *Es*, c'est l'*Ereignis*, et ce *Es*, structure du soi, n'est à proprement parler rien, rien que l'on puisse localiser, comme on localiserait un principe, car il est le don, et il est de l'essence du pur don de ne pas garder pour soi et, en se déployant comme Accord, de s'effacer puisqu'il est de l'essence de tout accord de s'effacer en accordant. « Dans la mesure où le rassemblement de la destination repose dans la donation du temps comme présentification (*Reichen*), et où cette donation repose avec celui-là dans l'*Ereignis*, s'annonce dans le faire-advenir-à-soi (dans l'ad-appropriation) cet être-propre de l'*Ereignis* qu'il soustrait à la décloison sans limite de ce qu'il a de plus propre. Pensé à partir du faire advenir à soi, cela veut dire : il se déproprie de soi-même. À l'*Ereignis* comme tel appartient le dépropriement. Par ce dernier, l'*Ereignis* ne se délaisse ni ne s'abandonne lui-même, mais au contraire sauvegarde ce qui lui est propre »¹. L'*Ereignis* reste auprès de ce qu'il a de plus propre en se dépropriant au profit de ce qu'il approprie : il accorde l'accord de l'être et de l'homme tout en voilant l'être afin que l'homme soit préservé et qu'un regard soit possible pour la manifestation accordante. Dans ce dépropriement propre à l'*Ereignis*, le soi acquiert ainsi sa appropriation et son être-propre.

Au terme de *Zeit und Sein*, Heidegger montre donc les deux faces de l'être-propre de l'*Ereignis*, ces deux propri-étés singulières. *D'une part*, l'être qui est *Ereignis* se déproprie afin de préserver ce que, dans la disproportion, il approprie : l'éclat voilé de l'être et le regard fini de l'homme. *D'une autre*, en approchant de l'homme le

1. ZSD, p. 23 : Q III et IV, p. 223.

caractère de dépropriement de son être-propre, en faisant que l'homme prenne part à son effacement donateur qui le constitue comme accord, l'*Ereignis* révèle ce qui distingue l'être-homme : être regardé par ce qui, pour préserver, se voile¹. L'être-homme est ce dont le don s'approche, ce à qui l'accord se fait voir et entendre dans les aspects de son voilement, et donc ce qui au sein du don a pour tâche de s'approcher du don qui s'est toujours déjà approché. Pris entre le don et le donné, l'être-homme est donc ce domaine où le don se donne comme don, où l'accord apparaît comme accord, autrement dit où le mystère se destine. Le *Da-Sein* est *Da-Seinsfrage*, lieu d'avènement du retrait inhérent à tout accord – le lien et le don que constitue l'Accord s'effaçant au profit de ce qu'il lie et donne. L'être-homme est exactement au lieu où se produit l'*Ereignis*, il est ce que l'*Ereignis* fait éclore pour se donner comme *Ereignis*. L'*Ereignis* est l'Accord liant et donnant, Accord donnant pour lier et, par ce lien de co-appropriation (de l'être et de l'être-homme), se donner lieu et se manifester. La donation ayant pour fin de donner et de se donner, il est nécessaire qu'un destinataire soit associé à la destination de l'être ; le destinataire de la destination est l'être-homme ; la présence du regard, que se donne la donation pour se manifester et pour se déployer comme telle, précède donc en quelque sorte l'acte donateur lui-même : c'est dans la co-appropriation que donne la donation, la dimension horizontale de l'accord précède la dimension verticale pour cette raison qu'il n'y a pas de donation au sens de l'éclosion s'il n'y a pas celui dont la présence rend effectivement possible l'accomplissement de la manifestation : l'homme. L'*Ereignis* ne peut être *Ereignis* au sens de la poussée donatrice, que s'il est préalablement *Eignis*. C'est dans l'horizon d'une co-appartenance de l'homme et de l'être que l'être peut se manifester et manifester un étant. L'*Ereignis* comme *Eignis* est ce en quoi tout émerge parce que tout s'y lie et tout s'y tient. Mais l'*Ereignis* ne doit pas pour autant être envisagé comme un principe, comme un élément qui, placé en vis-à-vis, nous permettrait de tout rassembler sous lui. Son sens ne consiste pas en cela. « La pensée représentative et pourvoyeuse de raison ne répond pas à l'*Ereignis* »². Si l'*Ereignis* est un en-face, c'est parce que nous nous tenons en lui et non à l'extérieur de lui, c'est parce que nous nous

1. Pour ces deux aspects fondamentaux de l'*Ereignis*, cf. *ibid.*, p. 223.

2. *Ibid.*, p. 24 ; Q III et IV, p. 224.

tenons dans sa prépotence et non, contradiction dans les termes, en dehors de celle-ci : nous ne pouvons envisager l'*Ereignis* que parce que ce dernier lui-même nous précède, nous pénètre et, nous faisant nativement prendre part à l'être, nous donne de pouvoir transcender par-delà tout étant quel qu'il soit, et de pouvoir nous rapporter à ce dont nous sommes tissés parce que ce dont nous sommes tissés est précisément le *transcendens* qui permet à celui qui se tient en lui de lui faire face tout en en étant entièrement infusé. En étant infusé d'être, l'homme peut ainsi le diffuser tout en lui faisant face : dans ce face-à-face de l'être et de l'homme, c'est le cercle de leur co-appartenance et de leur disproportion qui se dit, et non celui de leur extériorité. Pouvoir faire face à l'*Ereignis* et s'y rapporter n'est possible que parce que ce dernier nous tient en lui : quand l'homme fait face à ce qui l'approprie à l'être, il ne se rapporte pas à une quelconque forme d'objet, mais à l'horizon au sein duquel tout étant peut lui apparaître en son être. Se rapporter à l'*Ereignis* signifie accomplir le mouvement d'appropriation qui nous précède et non s'en extraire ; l'*Ereignis* vient à nous comme ce à quoi nous appartenons depuis toujours et avons éclos ; nous ne nous y rapportons que comme ce qui nous *englobe* autant que comme ce qui nous *fait face*, et *cette dernière dimension ne doit pas dissimuler la première*. C'est pourquoi Heidegger écrit : « Par l'action de laisser être l'*Ereignis* [*Vereignung*], l'homme est engagé dans l'*Ereignis*. À cela tient que nous ne puissions jamais poser l'*Ereignis* devant nous – ni comme un en-face, ni comme ce qui comprend et embrasse tout »¹. L'*Ereignis* n'est pas cet en-face extérieur qui, ayant une structure d'objet adaptée à la volonté de poser un principe, permettrait la subsomption de l'ensemble du réel. Établissant en son cœur la structure de l'en-face, l'*Ereignis* n'est pas lui-même un simple en-face mais l'horizon de co-appartenance rendant possible tout face-à-face. Et, diffusant sa donation en tout élément d'être, l'*Ereignis* n'est pas non plus ce qui saisit toute chose et l'étreint en lui imposant sa complexion, mais au contraire ce qui laisse être tout étant et toute présence en lui laissant l'espace nécessaire à l'expression de sa propre complexion.

Les deux propri-étés de l'*Ereignis* que nous avons mentionnées un peu plus haut, à savoir le dépropriement propre à l'*Ereignis* et la venue de ce dépropriement à l'homme qui s'atteint ainsi lui-même

1. *Ibid.*

en son propre, sont évidemment complémentaires : l'*Ereignis* est sauvegarde de soi au sein du dépropriement, car en s'effaçant ainsi, il sauvegarde sa possibilité de manifestation dans le regard de l'être-homme. Dans cette venue à nous, le voile de l'*Ereignis* nous atteint et nous envoie à nous-mêmes comme gardiens du mystère : « dans l'entente et dans l'acceptation de cette venue à nous, nous avons atteint ce qui distingue l'être-homme »¹. L'*Ereignis*, dans le même temps qu'il se destine à la pensée, demande l'acceptation et l'endurance de la pensée face à ce qu'il destine : le mystère de l'être et le mystère que l'être se destine à l'homme, c'est-à-dire que l'être soit précisément *Ereignis*. In-sister dans le mystère nous ramène à la donation originaire et n'est possible que parce que nous in-sistons déjà structurellement en cette donation : « Cette acceptation qui reprend dans l'entente la venue à nous de l'approche du déploiement repose, quant à elle, dans l'in-sistance au cœur de la région que régit l'offrande (*das Reichen*) [le donner qui nous touche], qui est la façon dont le temps véritable, en sa quadri-dimensionnalité, nous a atteints de son règne »². Le temps comme communion des trois ekstases au sein d'une même dimension donatrice, la quatrième dimension qui est celle du *Reichen*, ouvre la pensée endurante non seulement au pur donner en qui être et temps se confondent, mais au pur donner qui possède cette faculté de se dé-couvrir à l'homme et s'avère ainsi *Ereignis* tout en faisant apparaître le propre de l'être et en ramenant l'homme à son propre. « Dans la mesure où il y a être et temps seulement dans l'appropriation (de l'être et du temps), à cette dernière appartient donc la propriété qu'elle porte à son propre l'homme en tant que celui qui entend l'être durant qu'il in-siste au cœur du temps véritable³. Ainsi proprié (ainsi rendu propre à ce qui lui est propre), l'homme est à sa place et a sa part dans l'*Ereignis* »⁴. Le soi est ainsi le domaine de rappropiement de l'appropriation ; en lui l'*Ereignis* s'accomplit et apparaît comme *Ereignis* ; l'être apparaît comme ce qui se tourne lui-même vers l'être-homme afin de manifester l'étant, de manifester qu'il manifeste l'étant, de manifester qu'il manifeste l'étant pour se manifester lui-même à l'homme, et de manifester qu'il est ce qui veut se

1. *Ibid.*, p. 23 : Q III et IV, p. 223.

2. *Ibid.*, p. 23-24 ; Q III et IV, p. 223.

3. Ce temps véritable est celui qui ouvre sur le pur donner.

4. *Ibid.*, p. 24 ; Q III et IV, p. 223-224.

manifester à l'homme comme essence de l'homme et apparaître comme cette co-appartenance au sein de laquelle l'homme est associé au dessein donateur de l'être qui l'approprie à lui-même au sein du même *Ereignis*. L'accomplissement de l'*Ereignis* est d'apparaître comme tel : le don veut se donner, et pour cela la co-proprieté doit associer l'être et l'essence de l'homme. L'*Ereignis*, c'est-à-dire l'être manifestant l'intégration du soi à sa dynamique donatrice, apparaît comme tel dans le soi afin que le soi sache la prise en garde que l'être, en sa structure essentielle, attend de lui. L'être est ce qui, posant la liberté de l'homme, c'est-à-dire sa pensée et sa parole, attend son re-gard et sa réponse. L'homme est *Vereignung* (rappropriation) de l'*Ereignis* : il est requis pour laisser être en retour l'*Ereignis*, pour le laisser se dire et apparaître ; en entrant dans ce laisser être de ce qui le laisse et fait être, l'homme se rapproprie à ce qui lui est propre et tout en laissant approprier ce qui de tout temps approprie l'homme à l'être. Le soi approprie l'*Ereignis*, mais doit cette possibilité d'appropriation à l'*Ereignis*, celui-ci étant inaccompli sans celui-là, mais celui-là n'étant pas sans celui-ci : le soi est pour ainsi dire la main de l'*Ereignis*. Le soi approprie l'*Ereignis* mais doit cette possibilité d'appropriation à l'*Ereignis* lui-même. Il est donc rapproprié à l'*Ereignis* : à la fois pris en l'*Ereignis* et ce-sans-quoi de l'*Ereignis*, il est étape nécessaire d'un déploiement, d'une pulsation qui le dépasse et le reprend.

Ainsi, l'*Ereignis* est, comme don, ce qui ayant lieu fait advenir au propre à partir d'un jeu de propriété réciproque qui rend possible pour l'homme l'acte de saisir du regard. L'*Ereignis* n'est rien à proprement parler, encore plus rien que le né-ant (c'est-à-dire le non-étant) du temps et de l'être. « L'*Ereignis* n'est pas, pas plus qu'il n'y a l'*Ereignis*. Dire l'un comme l'autre signifie le renversement qui fait prendre à contresens le tenant de la question, tout comme si nous voulions du fleuve faire dériver la source »¹. Source de toute donation, l'*Ereignis* non seulement n'est pas, de même que l'être et le temps étaient dits n'être pas, mais on ne saurait en outre même pas affirmer à son endroit ce qu'on pouvait dire à propos de l'être et du temps, à savoir « Il y a être », « Il y a temps » : le plus originaire et la pensée la plus originaire, source de toute présence dont l'invisible *Lassen* n'est pas lui-même réductible à la

1. *Ibid.*, p. 24 ; Q III et IV, p. 224-225.

présence qu'il accorde, l'*Ereignis* n'est proprement dicible que par son nom. Il ne saurait être qualifié autrement qu'en son acte : la Co-appropriation ou l'Accord ; le creux invisible et pulsant en qui tout advient, y compris l'avènement. Don pur, donc pur effacement, destinement à qui est structurellement associé un destinataire, l'*Ereignis* est l'être en qui se dit la présence de l'essence de l'homme. Il est le rapport de tous les rapports, le rapport qui n'est que rapport, le pur lien. « L'*Ereignis* – amenant tout à soi ¹, l'y tenant, et se retenant en cette tenue – est le rapport qui entretient tous les rapports » ². L'*Ereignis* tient tout à soi, mais toujours sur le mode de sa vérité comme *Seinlassen* : il se retient en cette tenue ou laisse être à soi toute chose en attachant chacune à l'espace de son déploiement. Pour le soi qui précomprend l'être, appartenir à l'être dont la vérité est *Ereignis*, revient à être envoyé à soi-même en même temps qu'à être inaliénablement attaché à l'être ; le soi est liberté dans et par son attachement à l'être comme laisser être. Et appartenir à l'être au point d'en être l'entente, c'est, par l'agir de l'*Ereignis* retenant pour laisser être, être une ipséité. L'être-homme est accordé à l'Accord, et cet Accord lui destine à chaque fois la liberté de la réponse qu'il peut être : « Notre relation à la Parole reçoit son ton de la mélodie suivant laquelle, lui prêtant écoute, nous prenons place dans l'Accord (*Ereignis*) auquel nous appartenons en tant que ceux que lui-même requiert » ³.

Heidegger affirme de l'*Ereignis* à la dernière page de *Zeit und Sein* : « c'est un lien qui parle » ⁴ ; et tout est effectivement là : le lien est ce qui par excellence se glisse entre les choses sans être lui-même une chose (c'est-à-dire dans la retenue), le lien relie ce avec quoi il ne se confond pas, le lien est l'élément dans lequel ce qui est lié acquiert son être, il est le prépotent impalpable par excellence, le non-étant, et ce non-étant est dit parler, s'adresser à quelqu'un. L'*Ereignis* est ce lien qui parle, ce non-étant qui s'adresse à l'être-homme, le constitue pensée, et apparaît ainsi précisément comme *Er-eignis*. Que pouvons-nous ajouter par la

1. Noter le double sens simultané : « amenant tout à soi », à la fois au sens où l'être ramène à soi-même, et au sens où l'être envoie chaque chose à elle-même et à sa singularité propre.

2. GA 12, p. 256 ; AP, p. 256.

3. *Ibid.*

4. ZSD, p. 25 ; Q III et IV, p. 225.

suite sur l'*Ereignis* ? Rien d'autre que le nommer afin de nommer son agir, ce qui est la façon la plus authentique de faire apparaître l'invisibilité de ce pur don et de prendre en garde sa dynamique afin d'habiter ce en quoi toujours déjà nous demeurons de manière impensée. Nommer l'*Ereignis* en son *ereignen* est l'occasion pour le soi de répondre à sa vocation *tauto-logique* : nommer le Même pour le renvoyer à lui-même et redonner ainsi à l'origine son domaine, et, lieu-tenant du *Selbe*, ouvrir sur le *Selbe* tout en se sachant soi-même le domaine superlatif (le *Selbst*) où le *Selbe* se donne son lieu, son *Selbst*, se fait être *comme tel*, afin que ce domaine ouvert à ce qui, comme don, s'ouvre en se retirant, se déploie lui-même en direction de ce *Selbe* qui est son propre. « Que reste-t-il à dire ? Rien que ceci : *das Ereignis ereignet*. Ainsi, à partir du Même et en direction du Même nous disons le Même »¹. *Das Ereignis ereignet* : en nommant l'*Ereignis* en son acte pur, on le dit précisément dans toute la richesse de sa pureté. On prononce la parole la plus originelle, c'est-à-dire la parole qui à la fois prend en garde l'élément le plus profond en qui l'être et l'homme s'atteignent sous l'exposant et sous l'initiative de l'être, et, lui faisant acquérir son être-propre, rend la réalité humaine à sa véritable patrie. Pour celui qui sait se mettre à l'écoute et méditer, pour celui qui sait laisser parler en lui les mots et en sa pensée les faire s'éveiller paroles, la plénitude du don se donne dans son essence et dans sa chair en cette parole : *Das Ereignis ereignet*.

Une fois prononcée cette parole fondamentale, il ne reste plus qu'à la faire vibrer pour laisser paraître ce qu'elle déploie et l'ordre qui résulte de cette rection du mystère. Le Même est Accord. Il donne un *espace de jeu*. La donation déploie tout espace de jeu où les degrés de clarté ontique, le jour et la nuit de ce monde, peuvent venir alterner, s'appropriier l'un l'autre et s'entrecroiser au sein d'une même dimension d'échange : l'*Ereignis* est ce plus-originelle, pour la pensée cette primeur matinale avec laquelle seulement s'amorce l'échange possible du jour et de la nuit². Le rôle de la

1. *Ibid.*, p. 24-25 ; Q III et IV, p. 225. Cf. aussi GA 12, p. 247 ; AP, p. 247 : « L'*Ereignis* qui règne comme cœur de la Sage, il n'est possible que de le nommer en disant : *Es – das Ereignis – eignet* ». Nous constatons également et de nouveau l'exacte identité du *Es* et de l'*Ereignis*.

2. GA 12, p. 246 ; AP, p. 245.

réalité humaine dans cet espace de jeu est insigne, puisque l'être-homme permet à chaque étant, par la parole et la pensée, de se disposer au sein du tout, d'y prendre place pour un regard, et relie toute chose dans le *laisser être* (équivalent à un acte de nomination dans la parole comme pensée ou comme poésie) de l'étant en totalité¹. La pensée ne peut s'empêcher de porter vision sur le tout ; à chaque fois elle a déjà précompris l'étant en totalité, c'est-à-dire l'a toujours déjà laissé être dans l'ἐν πάντα εἶναι. L'être-homme sans cesse porte en soi le laisser être et donc l'idée de totalité qu'il transcende pour pouvoir justement s'y rapporter. En se rapportant à la totalité et en accordant les parties, il se tient dans l'espace qui accorde le tout et chacun, il les dépasse et prend racine dans l'Accord dont l'appréhension de la totalité à la pensée est une conséquence. L'homme se tient dans ce qui accorde, dans ce qui *donne* un univers *unifié*, l'uni-vers étant précisément tourné vers l'unité du vide donateur en qui il acquiert mystérieusement mais assurément tout ce qui lui est donné. C'est ainsi, en laissant être devant soi l'étant dans l'unité ouverte du *Seinlassen* dont elle est le lieu, que la pensée répond à la Parole d'espace et reconduit l'*Ereignis*. La pensée permet dans le *Seinlassen* l'apparition du concernement universel des choses rendues à leur espace, elle permet, en pensant la totalité, à un Accord d'apparaître : tout est un dans l'unité ouverte de la donation.

Dès que le soi apparaît, un monde est apparu, et dans ce monde, chaque chose renvoie à chaque autre, non dans les liens resserrés d'une rationalité arraisonnante, mais dans la libération de l'espace propre à chaque étant et simultanément de l'être qui l'accorde. Par l'émergence de la réalité humaine, l'*Ereignis* apparaît : dans le regard de liberté propre à l'ipséité, chaque étant renvoie à un autre étant et à leur commun espace de donation ; une totalité d'efflorescence se dessine avant toute systématisation ultérieure de la nature ou après la longue phase de systématisation sous l'unité fermée de l'*Ens summe*, après la métaphysique. L'homme reconduit l'Accord, en ce que, reconduisant *naturellement* l'accord, il laisse s'accorder toutes choses entre elles : il laisse s'approcher chaque chose afin qu'elles montrent leur accord. Le soi, porté par l'*Ereignis*, apporte l'Accord, et cela dans le simple emploi du mot « est », du verbe être

1. *Ibid.*, p. 248 ; AP, p. 248 : « L'*Ereignis* dote les mortels du séjour en leur être – c'est-à-dire qu'ils soient capables d'être ceux qui parlent ».

qui dans sa structure délotique laisse apparaître chaque étant, donc l'accorde, et l'associe aux autres, donc l'accorde – la simultanéité de ce processus étant l'*Accord*, l'*Ereignis* par lequel l'homme, toujours approprié à l'être, se rapporte à la donation et à l'ordre phénoménal qui résulte de sa permanente éclosion. L'étant en totalité n'est pas l'être ; il est ce que l'être fait apparaître ou accorde. L'être, par conséquent irréductible à toute totalité – lui qui n'est pas rassemblement extérieur ou acte de colliger le divers, mais l'ubiquité du *Seinlassen* pénétrant en chaque parcelle d'être et la reprise de chacun dans la donation qui envoie chacun à soi-même –, fait apparaître un regard embrassant une totalité de libération de la présence, et s'associe le regard et la parole d'une pensée pour manifester l'étant et ce qui le manifeste.

L'*Ereignis* est cet Accord originaire qui, appropriant l'homme à l'être, donne la possibilité de l'apparition d'un espace unifié dans l'éclosion ; l'Accord s'accomplit par cette possibilité d'accord qu'est la pensée co-dévoilante. Laissant être en unité, la pensée accorde. Le soi ne doit plus être pensé comme ce que nous imaginons quand nous entendons le mot « sujet », car le soi est une région, une guise du pur déploiement ; il est par-delà l'étant en totalité, au lieu de jaillissement de cet étant en totalité même. Le soi est le pourtour de la clairière, lieu où la lumière et la nuit se confondent pour donner lieu à un même espace de phénoménalisation ; dessinant le contour de la clairière, ce contour qui n'est certes pas une mince ligne mais au contraire l'immense épaisseur nocturne qui entoure la zone lumineuse, la réalité humaine est en in-stance dans l'être. L'ipséité est une fonction non pas subjective mais ontologique, fonction qui ne nous appartient pas mais en qui nous sommes jetés : l'*eignen* par lequel l'être qui est *Er-eignis* vient à l'homme pour que l'homme soit son domaine d'apparition. Dans une certaine mesure, l'être a besoin de l'homme¹ ; non pas au sens où il dépendrait de l'homme et lui serait soumis, mais au sens où lui est nécessaire un champ de phénoménalité propre où il puisse apparaître en tant que tel. Ce « besoin » ne dépend pas de l'homme, puisque c'est l'être lui-même qui pour ainsi dire le « ressent », et c'est l'être qui le produit en même temps qu'il déploie. Heidegger nomme l'être « *Brauch* » pour signifier cette convocation de l'homme par l'être afin que l'être puisse apparaître et se donner dans

1. GA 65, p. 318.

le retrait propre à sa donation. « L'être est lui-même dans notre appartenance : car c'est seulement près de nous qu'il peut se déployer comme être, c'est-à-dire se-déployer-là [*an-wesen*] »¹. L'être possède toute initiative, il est le prépotent dont toute chose tient son lieu ; mais le *Da-sein* lui est un domaine nécessaire pour assurer l'accomplissement du dévoilement par la nomination et rendre possible la manifestation du retrait donateur propre à toute venue en présence. En référence à Anaximandre, Heidegger affirme que « τὸ χρεών, la Nécessité, [est] celle qui nécessite »², au sens où il appartient à son être de se tourner vers (c'est le *wenden* de la *Not-wendigkeit*), de posséder la teneur d'injonction qui rend nécessaire la présence d'un *Dasein* pour accomplir le don. « Nécessité ne signifie pas ici misère et aliénation, mais urgence au sens du rassemblement dans l'intimité [*Innigkeit*] de la pure essence. Nécessité ne signifie pas ici manque et indigence, mais désigne l'incontournable de ce qui en son essence est unique »³. Ainsi, l'être ne dépend pas de l'homme et l'homme ne peut rien contre lui, mais le déploiement de l'être dépend de celui d'un *Da-sein*. La Parole qu'est l'être a besoin de notre parole humaine mais n'en dépend pas essentiellement : « à la Parole, il faut le parler humain, et cependant elle n'est pas purement et simplement le produit de notre activité parolière »⁴. Et lorsque le soi parvient à la pensée propre de la vérité de l'être, la donation, devenue une dimension d'une ipséité à présent éduquée au *Seinlassen*, entre en mesure de déployer plus fortement ses dons puisque la pensée, pénétrant au cœur de l'abîme dont tout éclôt, fortifie sa capacité à recevoir les « flammes de la noirceur »⁵,

1. *IuD*, p. 20 ; Q I et II, p. 266. Nous préférons ne pas traduire le jeu de mots « *an-wesen* » par « être présent », traduction qui transmet le sens de cette phrase, mais qui a l'inconvénient d'entretenir la possibilité d'une certaine confusion en employant le mot « présent », si fortement connoté chez Heidegger et que la phrase citée n'évoque aucunement dans sa signification habituelle. On peut éventuellement traduire par « essence-là » au sens de « être-là » (que ne signifie pas, est-il besoin de le rappeler, le mot « *Dasein* » dont la traduction la plus conforme serait : « être-le-là-de-l'être » – traduction s'appuyant sur les propos mêmes de Heidegger, ceux de la Lettre-postface à Jean Beaufret publiée dans la traduction française de la *Lettre sur l'humanisme* (Q III et IV, p. 130) : « être-le-là », c'est « être le là de l'être »).

2. *GA* 51, p. 116 ; *CF*, p. 149.

3. *Ibid.* ; *CF*, p. 150.

4. *GA* 12, p. 244 ; *AP*, p. 243.

5. Cf. notre deuxième section, chap. 1. 3 : MICHAUX, *Face aux verrous*.

c'est-à-dire la lumière abritée dans la nuit, derrière « l'armure d'acier »¹ par laquelle le Dieu protège ceux dont il veut préserver l'existence².

Ce que l'être nous dit, c'est qu'il nous dit quelque chose ; ce que la Parole nous dit, c'est qu'elle est Parole ; ce que l'*Ereignis* nous dit, c'est qu'il est *Ereignis*. La Parole se dit comme Parole, se prononce comme Parole, et dit ainsi l'être comme co-proprieté ou instance de déploiement d'une adresse³. L'*Ereignis* nous co-proprie à l'être comme *Ereignis*, afin que, parvenant à penser l'*Ereignis* même, nous rendions ainsi dans le même temps, tout en comprenant l'origine de notre soi et le sol de notre habitation, la donation à elle-même. Si l'être-homme se laisse soi-même à l'écart du sacré, alors le Dieu n'est plus pris en garde et, bien que le Dieu ne soit pas pour autant amoindri en son essence, l'*Ereignis* ne parvient pas à son plein accomplissement ; le Dieu demeure seul alors qu'il ne cesse de convoquer la réalité humaine, structurellement autant qu'en effectivité, et la liberté humaine se retire loin du don primordial, s'enfermant sur elle-même loin de son sol. Par l'avarice d'un soi replié sur soi en une égoïté choisissant ainsi sa surdité à la Parole auprès de laquelle la convoque l'*Ereignis*, par l'avarice d'un soi choisissant son esseulement ontologique et donc sa barbarie potentielle, par cette avarice haute en conséquences non imaginées, *l'homme avarie son essence propre en se refusant au souffle d'un Dieu dont il laisse solitaire une profusion qui se veut faite pour lui*. Et cet état d'indécision ontologique laisse de toute façon l'homme travaillé par sa propre essence et souffrant absurdement de la refuser. « La forme défaite de l'homme est livrée au martyre de la morsure et à l'épine dardée. Sa barbarie n'est pas pénétrée par la lumière de l'azur voilé. L'âme de cette forme humaine n'est pas

1. GA 4, p. 189 ; AH, p. 251.

2. À titre d'information, notons que LEVINAS a pu écrire à propos de la pensée heideggerienne, dans un lexique peut-être un peu rapide d'un point de vue exégétique, et de manière certes personnelle, laconique, mais vraiment suggestive, que « l'être, c'est ce qui devient mien propre, et c'est pour cela qu'il faut un homme à l'être. C'est par l'homme que l'être est « proprement ». Ce sont les choses de Heidegger les plus profondes » (*De Dieu qui vient à l'idée*, Vrin, p. 146-147).

3. GA 12, p. 170 ; AP, p. 165 : « La Parole se déploie en tant que cette adresse. Le déploiement de la Parole se déclare comme le fait de parler, c'est-à-dire comme parole de son déploiement ». La parole nous parle, et nous dit le fait même qu'elle nous parle : elle se donne *comme telle* et en son *sens*.

sous le vent du sacré. Elle est ainsi sans course. Le vent lui-même, le souffle de Dieu, reste de ce fait solitaire »¹.

L'ipséité est déployée et façonnée pour répondre à l'appel au sein duquel elle ne peut pas ne pas se trouver. Que l'homme réponde ou non, l'*Ereignis* l'a toujours orienté vers l'être ; ne pas répondre devient absurde et revient à lutter contre sa destinée. La réalité humaine dessine structurellement et ontologiquement la clairière, et plonge ses racines dans l'immensité des bois obscurs dont cette clairière est entourée. L'être-homme fait ainsi apparaître une totalité accordée en elle-même et accordée par l'être, manifestant l'*Ereignis* dans le double sens de l'Accord qu'il porte et apporte. Ainsi le soi se constitue-t-il structurellement comme accomplissement de la φύσις en portant à l'apparaître et laissant être le surgissement (l'accord) d'une totalité accordée. Comme le résume Heidegger lui-même : « La Nature dispose tout réel dans les traits de son être. Les traits fondamentaux du tout se déploient dans la mesure où l'*Esprit* apparaît dans le réel et où toutes choses se renvoient leur éclat spirituel. [...] L'Ouvert est médiateur pour tout rapport entre ce qui est réel »². L'Ouvert relie chaque étant au sein de son espace de jeu, et ce parce que le *Da-Sein* a toujours déjà jeté les yeux par-delà l'Ouvert, vers l'*ouverture* de l'Ouvert, la *Lichtung* de la *Lichtung*. L'être-homme est ainsi ce qui, par l'Accord, accorde l'Accord, ou ce qui, donnant à l'*Ereignis* de se déployer, est lui-même accordé par cet Accord, accordé en cet Accord, et jeté en Lui.

Le soi perd son appellation en même temps qu'il atteint son être-propre dans l'*Ereignis*. L'*Ereignis* donne sa véritable personnalité à l'homme en faisant parvenir l'ipséité à la pensée du sens de son être-à-la-mort ; la mort est chez Heidegger « l'écrin de l'être », la figure par laquelle l'être se destine à l'homme en lui faisant ressentir, dans la position de la disproportion entre la finitude radicale et l'immensité de l'impalpable donation, sa dimension sacrée ; le soi devient ainsi *le mortel* qui fait face à la nuée du divin en qui la lumière se réserve, et ce mortel trouve sa place dans l'espace de co-responsance dessiné par le *Geviert* que l'*Ereignis* déploie. Face à la mort, pourtant, le soi gagne son isolement et le Dieu destine son mystère. L'isolement ontologique du soi est la

1. *Ibid.*, p. 43 ; AP, p. 50.

2. GA 4, p. 61 ; AH, p. 79.

contrepartie du déploiement de l'être qui, dans le soi, veut « y avoir son ouverture comme secret »¹.

Le soi est repris et s'évanouit dans l'*Ereignis*, et pourtant il advient à son propre et est envoyé à lui-même en sa liberté par ce même *Ereignis*. L'individualité du soi n'est pas niée, mais exaltée au moment où son origine apparaît en son propre. L'*Ereignis*, tout en attachant le soi à son origine, envoie le soi à soi-même et dégage sa singularité propre, car il est, comme *Er-eignis*, « cette mise en relation qui fait au premier chef venir les relatés [être et soi] à eux-mêmes »². Il ne peut y avoir ici de contradiction que pour une pensée de type traditionnel qui fait reposer la structure du soi dans le postulat d'une identité à soi du sujet ; car la pensée pensive et méditative sait que le propre d'une chose, bien loin d'être sa substance la plus intérieure, est au contraire le domaine plus haut en origine auquel le soi doit être ramené pour s'y évanouir et advenir précisément à soi. Le soi n'est soi-même que par sa structure, et la structure du soi n'est rien du genre du soi. Advenir à son propre, c'est disparaître ; mais disparaître en un avènement, c'est apparaître. Dans l'*Ereignis* comme co-propriation advenante, ou Accord, tout advient et tout disparaît. L'*Ereignis* se déploie comme une « transpropriation expropriante » en laquelle chacun atteint son propre : « Chacun des Quatre, à l'intérieur de leur transpropriation, est exproprié vers quelque chose qui lui est propre »³. Dans l'*Ereignis* qui déploie « le jeu du monde », soit le *Geviert*⁴, se trouve ainsi accomplie l'unité impensée du propre et de la provenance.

L'*Ereignis* est avènement d'homme et d'être sous l'initiative de l'être ; il déploie le jeu spéculaire de l'être et du soi afin que chacun s'atteigne en atteignant l'autre, et que ce jeu apparaisse finalement comme le jeu même de l'être qui le gouverne. L'être compris comme la Mêmété de ce jeu, comme la *Selbigkeit* dont le soi est la présence superlative, comme l'indique la chair du mot *Selbst*, est l'*Ereignis*. Le soi appartient à l'être et pourtant être et soi s'entre-appartiennent au sein du Même. C'est donc que ce Même est *Ereignis* se déployant comme le *Geviert* où s'atteignent de manière

1. GA 39, p. 237.

2. GA 65, p. 471.

3. GA 7, p. 181 ; EC, p. 214.

4. *Ibid.*

dissymétrique ciel et terre, divins et mortels. La terre est l'écho du ciel, sa résonance, le mortel est également l'écho du divin, un écho qui, résonnant partout au cœur de l'étant, témoigne de la présence de la donation et de son œuvre dispensatrice : « Partout, écrit Hölderlin, l'écho résonne, et la forge immense / Œuvre jour et nuit, dispensant ses dons »¹. Le soi appartient à l'être, il est le don de l'être et l'attestation de l'être comme don. Être et soi se répondent mutuellement au sein de la Parole déployée par l'*Ereignis* qu'est l'être, et se répondent dans cette dissymétrie qui manifeste la prépondérance de l'être et qui avère ce dernier comme ce qui déploie en soi-même un soi pour accomplir ce déploiement. Il y a appartenance du soi et de l'être au cœur de l'être comme *Ereignis* et sous son initiative, ce que Heidegger exprime en affirmant à quelques lignes d'intervalle : « homme et être sont transpropriés l'un à l'autre, ils s'appartiennent l'un à l'autre », et : « dans l'homme règne une appartenance à l'être, appartenance qui est à l'écoute de l'être ». Cette simultanéité trouve son fondement dans l'*Ereignis* : en lui, soi et être s'atteignent sous l'exposant de l'être, révélant de la sorte l'activité d'un même don. Le soi apporte cette spatialité qui permet à tout étant de s'étendre, de s'élancer, de jaillir. Il est la contrée possibilisée par le λόγος propre à la réalité humaine, qui répond et appartient au Λόγος déployé par l'être comme *Ereignis*. Pour le soi, être-en-propre, être en son *Eigen*, signifie assumer l'appartenance à l'*Eigenen* de l'*Ereignis*. L'*Eigentlichkeit* de *Sein und Zeit* possède une signification profonde : pour le soi, être *eigentlich* veut dire réagir de manière appropriée à l'apropriation générale qui est celle de l'Accord (*Ereignis*) au sein duquel le soi est orienté originellement vers l'être. L'*Eigen* du soi consiste à assumer le destin de l'apropriation, c'est-à-dire de l'*Eigenen*. L'homme revient à son propre – à son *Eigen* – quand l'être parvient lui-même à l'apparaître comme ce qui s'approprie et s'accorde l'homme – comme *Eigenen*. Ainsi : « quand et comment l'homme est-il lui-même ? Il est lui-même s'il est aproprié envers son essence. Cette appropriation [envers soi-même] s'accorde dans l'*Ereignis de l'être, qui est mis à l'abri et fondé dans l'Eigentlichkeit du Da-sein* »²³. Comme temporalité originaire ou liberté,

1. HÖLDERLIN, *Retour*, I. Cf. *Œuvres*, p. 815.

2. Nous soulignons cette dernière partie de la phrase.

3. GA 66, p. 155 : « wann und wie ist er [der Mensch] er selbst ? Selbst ist er

le soi est attesté comme celui qui est pris et constitué dans le réseau de relation tissé par le retrait propre à la consistance du *Seinlassen* de l'être. Le soi est ce en quoi l'être est phénoménalisé dans le comme-tel de sa teneur abyssale ; le soi est ce en quoi l'être qui est retrait s'éclaircit comme tel. Accordé structurellement et originellement à ce gouffre donateur, à cette donation se retirant pour donner, le soi doit s'y accorder pensivement afin de co-naître à son origine ; ce laisser être du laisser être propre à la donation est l'acte dans lequel le soi existe en propre au sein de l'ap-proprieté qui le con-voque à la garde du sens de don et de dévoilement propre au retrait. L'origine du soi se situant dans l'accord ap-proprieté le soi et l'être, le soi est en son propre quand il est approprié à l'être qui comme *Eignis* l'ap-proprieté à soi. « L'être-propre [*Eigentlichkeit* : être-approprié], malgré les apparences morales superficielles et conformément à l'unique question de *Sein und Zeit* sur la vérité de l'être, est seulement et toujours d'abord à concevoir, selon cette origine, comme « manière » dont on est le Là, comme manière dans laquelle devient à soi-même propre l'ap-proprieté de l'homme dans l'appartenance à l'être et à son éclaircie (le « temps ») »¹.

À la pensée est donné d'ouvrir un domaine de *Seinlassen*, et ce domaine où l'être se fait être à l'état pur donne à chaque chose de s'épanouir et de dessiner le monde qui l'environne. La pensée donne, en même temps que l'accomplissement de cet épanouissement, le don lui-même, et se révèle prise en ce don qu'elle ne cesse de pro-férer et dont elle est le Là. Le monde et les choses s'ordonnent dans l'Accord du Simple, et la pensée, comme eux, se tient dans le Simple dont elle est simultanément le répondant et le transmetteur, dont elle est le transmetteur parce qu'elle est le répondant, structure de réponse qui n'est elle-même possible que parce que la pensée est dépositaire d'un élément de haut règne : le pur apparaître ; appartenir à ce dernier revient à le manifester. L'*Ereignis* se déploie, prend place au cœur de son propre écho, et y

doch, wenn zu-geeignet seinem Wesen. Diese Zu-eignung aber ereignet sich im Ereignis des Seyns, das in der Eigentlichkeit des Da-seins gegründet und verwahrt wird ».

1. GA 66, p. 145 : « Die Eigentlichkeit ist trotz alles vordergründlichen moralischen Anscheins und gemäss dem einzigen Fragen in Sein und Zeit nach der Wahrheit des Seins ausschliesslich und je zuvor auf diese hin zu begreifen als « Weise », das « Da » zu sein, in der sich die Er-eignung des Menschen in die Zugehörigkeit zum Sein und seiner Lichtung (« Zeit ») ereignet ».

apparaît en sa propre donation co-propriante. L'essence de l'homme, portée par l'*Ereignis*, accomplit l'Accord de toute chose et, se plaçant dans l'attitude de *Seinlassen* propre à l'*Ereignis*, acquiert la paix (*Gelassenheit*) que lui confère l'instantialité dans la fondamentale *Ge-lassenheit*, c'est-à-dire dans cet avoir-toujours-déjà-laissé-être propre au don de l'être. En tant que « Dite montrante [*zeitigende Sage*] »¹, c'est-à-dire Parole de silence accordant visibilité, l'être se déploie à un écoutant ; il est donc originairement *Ereignis*, transmission de la gratuité du don pur, et nous convoque à cette *Gelassenheit* qui n'est autre que l'ouverture résolue ou la réponse rassemblée autour de l'unique tâche de laisser se manifester le *Seinlassen* propre au don primordial. « Le déploiement de la Parole en tant que Dite montrante repose en l'*Ereignis* qui nous confie en propre [*übereignet*], nous autres hommes, à l'actif abandon où se recueille toute *Gelassenheit* »².

Maître Eckhart, insigne témoin de toute une tradition rhénane³ au vocabulaire de laquelle Heidegger semble souvent demeurer implicitement fidèle, met en avant ce qu'il considère être « la plus grande de toutes les vérités »⁴ que l'homme doit mettre en pratique, à savoir le *Lassen*, le délaissement : « tu dois rester aussi vide que si tu n'étais pas encore »⁵, seule façon de se tenir disponible pour l'avènement du sans-fond à l'essence de l'homme. Il s'agit donc de se vider de soi-même ; mais Heidegger, par la notion originale de *Ge-lassenheit*, montre que le soi, en tant que pensée, est déjà établi par l'être comme ce qui structurellement et « malgré soi » laisse être l'étant pour pouvoir le faire accéder à la manifestation : se vider de soi-même, si c'est là le devoir de l'ipséité propre, revient précisément pour le soi à répondre à ce qu'a toujours déjà fait de lui l'*Ereignis* qui l'accorde au sans-fond de l'être. Malgré leur apparente parenté, la *Gelassenheit* heideggerienne et le *Lassen* eckhartien se dessinent sur le fond d'une profonde distinction. Le soi de Maître Eckhart doit s'abolir pour retrouver le sans-fond : « Sombre tout mon être, [...] sombre en ce fleuve sans fond ! »⁶ ;

1. GA 12, p. 250 ; AP, p. 250.

2. *Ibid.*

3. Cf. Alain DE LIBERA, *La mystique rhénane*, Éd. du Seuil, 1994.

4. Maître ECKHART, Sermon 1, *La vérité n'a pas besoin de marchands* ; trad. fse par A. de Libera, in *Traité et sermons*, p. 226.

5. *Ibid.*, *op. cit.*, p. 225.

6. Maître ECKHART, *Le poème*, VIII.

les notions de singularité de l'ipséité et de singularité de l'être semblent s'exclure : on ne se porte vers l'un qu'en abandonnant l'autre. Chez Heidegger au contraire, bien que le refus de la réduction de la spatialité du soi au moi et le dépassement du moi soient on ne peut plus présents, venir à l'être c'est cependant revenir à soi puisque l'être est éclosion du soi pour sa propre manifestation en un Là d'où il fait apparaître sa vérité. Sombrier dans l'être, pour Heidegger, c'est y trouver le déploiement de l'ipséité authentique, autrement dit l'acte co-proprie par lequel s'articule le champ de vibration commun entre l'être qui se donne un *Da-Sein* et l'homme qui se laisse regarder par la nudité du don. L'être heideggerien a, comme *Ereignis*, une teneur d'incarnation : il n'est pas le lieu où le soi s'abîme et disparaît, mais le domaine où le soi se trouve et comprend sa propre présence comme soi. Si l'être est le don pur, le don doit se donner comme tel, et le soi est le destinataire de cette vérité incarnée elle-même par le domaine qu'elle choisit comme son Là. L'être est le sans-fond où le soi se destine dans son ipséité la plus propre, l'*Eigen* qui déploie l'*Eigen*, et non le sans-fond où le soi doit se perdre. Se perdre pour se trouver est un geste commun aux pensées eckhartienne et heideggerienne, mais la perte de soi eckhartienne élève le soi au rang de Dieu, alors que pour la pensée heideggerienne, dans une humilité qui semble finalement et paradoxalement plus proche du christianisme dont cette vérité émane, le soi qui se perd trouve effectivement l'être non pas pour s'y égarer, mais pour comprendre que, structuré entièrement par l'être et imprégné d'être, il n'en demeure pas moins celui qui *reçoit* et ne saurait par conséquent, bien qu'étant constitué d'un peu d'être à l'état pur, évacuer cette finitude par laquelle l'être lui-même manifeste son insaisissabilité et sa force de don. Pourtant, entre l'être et moi, n'y a-t-il pas une intimité si forte que sa teneur me gouverne, « Ne partageons-nous pas, l'un et l'autre, au plus intime, quelque chose de commun ? »¹ ; certes, mais ce quelque chose, je le lui dois, et ce que je lui dois en premier lieu, c'est ma personne propre qui ne saurait être évacuée pour cause de contemplation alors que l'événement le plus important que l'être donne à ma singularité est de vivre son propre en regardant vers lui. Bien loin de vouloir faire périr notre personnalité, l'être est celui qui nous demande de la vivre en son humanité propre, c'est-à-dire tournée vers lui et non

1. ANGELUS SILESII, *Le Pèlerin chérubinique*, I, 11.

confondue avec lui qui ne déploierait pas l'être-homme si le but était de l'abolir ; l'être est celui « par qui, dit saint Augustin dont la pensée heideggerienne se fait ici mitoyenne, nous sommes avertis de veiller »¹.

Si le soi parvenait, après discipline sur soi, à se faire lui-même l'équivalent de l'être, ce dernier ne serait plus cette grâce (*Segen*) par laquelle il révèle sa donation. Que le soi qui est *Da-Sein* soit de l'être est incontestable, mais quand bien même le soi serait lui-même la pure transparence à l'être, c'est pourtant l'être qui demeurerait quoi qu'il arrive à l'initiative et à l'origine, car, pour être le même que l'être, il faut d'abord être, ce que seule la donation appropriante de l'*Ereignis* saurait déployer elle-même et par elle-même. Entre le dominicain mystique et l'auteur de *Unterwegs zur Sprache*, il semble que ce soit le second qui demeure dans la perspective d'humilité la plus forte : le soi heideggerien, pourtant tissé d'être et entièrement structuré par l'être dont il est le Là et l'éclaircie, demeure cette irréductible finitude par laquelle a lieu la manifestation de l'être comme ce sur quoi l'homme ne possède aucun pouvoir de contrôle ou de communication si ce n'est par l'initiative de grâce propre à la donation qui se fait *Ereignis* pour accorder à l'homme sa dignité d'être-homme et accorder l'homme à la pacifiante gravité de l'être. L'être n'est pas la négation de l'individualité, mais, sans pour autant flatter les inauthentiques formes d'individuation qui sont comme nous savons des fuites du soi devant la teneur d'être du soi-même, l'être est la position de l'individualité comme individualité singulière dont la solitude assumée rend possible l'éclosion de l'être à la pensée. Le soi est déjà établi par l'être comme un vide ou un réceptacle dont la structure est le laisser-être de toutes choses ; la tâche de l'individualité propre consiste à assumer cette structure déjà présente, non pour la vider encore plus, ce qui est impossible, mais pour comprendre que toute son individualité doit se rassembler (*Ge-*) autour de cet avoir-toujours-déjà-laisse-être (*Lassenheit*), et ce afin de libérer en soi-même un espace pour l'espace déjà présent. Qu'est-il besoin de libérer cet espace qui a déjà lieu qu'on le veuille ou non ? Afin de dégager, en la reconduisant et prolongeant, la vérité purement donatrice de la manifestation, et de coopérer ainsi, remis à l'origine, au dévoilement. La donation, qui n'a pas besoin de l'homme mais pose

1. Saint AUGUSTIN. *Soliloquia*, I, 1, 3 : « ... a quo admonemur ut vigilemus ».

l'être-homme comme possibilité du prolongement de sa propre destination secrète, s'accomplit dans la réponse que peut l'homme.

« Ce qui est au premier chef mystérieux, ce n'est pas Dieu lui-même, c'est sa *manifestation* »¹, autrement dit, que Dieu veuille donner quelque chose de lui-même et de sa suressentialité, qu'il veuille donner son surplus à un soi, que Dieu soit en cet *Ereignis*. Le mystère de Dieu est ce que « le Dieu des philosophes » ne parvient pas, pour Heidegger, à évoquer ni à prendre en garde, à savoir le mystère que Dieu se destine à un soi. Convoqué par un tel mystère, le soi est celui dont le propre est d'y répondre dans la nuit ainsi dispensée, et sans dissoudre la force de mystère de ce don en réduisant Dieu à un concept pour s'en faire un instrument. Le mystère qu'il y ait donation est l'inquiétant dont le soi – confiant puisque le don atteste une prévenance fondamentale et tremblant puisqu'il n'y a rien de plus insaisissable que ce don – doit savoir habiter la prépotence qui l'envoie à lui-même et le rend à son propre. « Le Dieu inconnu apparaît comme l'Inconnu. Cette apparition est la mesure avec laquelle l'homme se mesure »².

Le soi propre est la pensée : il est le laisser qui laisse, le don qui donne, la pensée *de* l'être. Une fois sa voie trouvée, le soi nomme les êtres, se tient devant leur gratuité, répond à la Parole, regarde l'Œil qui le cherche des yeux, et, accordant à tout sa place au nom du mystère que chacun transmet, accomplit la faveur ontologique et la pré-venante bénédiction de cet Accord (*Ereignis*) qui s'exprime en lui et dont il est la présence. Tout *est* dans « cette mesure » mystérieusement mais véritablement « déployée par l'inconnu de Dieu » et destinée en propre à l'ipséité³ ; le monde a lieu dans l'espace donateur de la manifestation. Tout étant, tout domaine et tout élément trouvant ainsi sa place au sein de l'unique donation, la pensée trouvant sa voie dans le cœur de la prévenance de cet être qui s'est avéré *Ereignis*, l'*ordre heideggerien* – qui n'est autre que l'ordre du Simple dont la donation envoie chaque élément à son propre et chaque voix du Quatuor (*Geviert*) à la portée de son

1. GA 7, p. 201 : EC, p. 236.

2. *Ibid.* : EC, p. 237.

3. *Ibid.* : EC, p. 236.

sens¹ – peut alors s'exprimer ; toutes choses viennent à éclore et, en l'homme, la bénédiction de la donation se donne lieu :

<i>Wälder lagern</i>	Les bois s'étendent
<i>Bäche stürzen</i>	Les ruisseaux s'élancent
<i>Felsen dauern</i>	Les roches durent
<i>Regen rinnt</i>	La pluie s'écoule.
<i>Fluren warten</i>	Les campagnes sont en attente
<i>Brunnen quellen</i>	Les sources jaillissent
<i>Winde wohnen</i>	Les vents habitent l'espace
<i>Segen sinnt</i>	La bénédiction de l'être en l'homme se pense ² .

1. *Ibid.*, p. 180-181 ; EC, p. 213 : l'*Ereignis*, « jeu de réflexion qui manifeste, libère chacun des Quatre et le rend à ce qu'il possède en propre ».

2. GA 13, p. 86 ; Q III et IV, p. 41. Le dernier vers, que nous extrapolons, traduit donc « *Segen sinnt* ». Notre extrapolation est paradoxalement dictée par le souci de nous rapporter le plus littéralement possible à cette expression. Celle-ci doit être prise dans toute sa simplicité afin de nous faire entendre ce que cette simplicité dit : « La bénédiction médite », « La grâce se montre », elle montre son sens ou fait jaillir sa direction, elle attire le regard en son sens : la grâce oriente, donne sens, dirige, elle donne sens et direction en se donnant la pensée qui médite (double sens de « *sinnen* ») ; autrement dit, elle se donne le lieu de sa présence : et ce lieu est la pensée à l'œuvre dans l'homme. « *Segen sinnt* » : le *Sein* qui est *Ereignis* se donne *Da-Sein*. Relevons également le jeu de mots possible sur l'homophonie de « *sinnt* » (*sind*), ce qui donne en esprit la traduction suivante : « Les grâces sont », autrement dit : la faveur de l'être est bien réelle.

CONCLUSION

DE L'ÊTRE ET DE L'ÊTRE-HOMME

« Wer ist der Mensch ? Jener, der gebraucht wird vom Seyn zum Ausstehen der Wesung der Wahrheit des Seyns ».

HEIDEGGER, *Beiträge zur Philosophie* ¹.

1. GA 65, p. 318 : « Qui est l'homme ? Celui qui est requis par l'être pour endurer le déploiement de la vérité de l'être ».

Heidegger est le philosophe qui a voulu penser en ses dernières conséquences, et jusqu'en la structure du soi lui-même, la prédominance de l'être par où tout vient à l'être et par où l'essence de l'homme acquiert sa liberté. La question du soi et la question de l'être sont indissociables, puisque le soi est le lieu où l'être se donne lieu, et leur implication mutuelle pose le problème de la guise donatrice de l'être et de la structure du lieu de sa manifestation. « La question « qu'est l'être ? » implique en même temps celle-ci : où se fondent la possibilité et la nécessité originaires de la manifestation de l'être ? »¹, c'est-à-dire du soi comme *Da-Sein*. L'origine et ce qu'elle déploie sont repris dans l'élément de l'*Ereignis* qui dit l'origine comme se déployant. C'est dans une thématique contrapuntique que l'être et le soi se répondent l'un l'autre et, en ce jeu de spécularité, manifestent leur essence propre dans leur vis-à-vis. « Le problème fondamental de la philosophie : l'être, la compréhension d'être et son advenir »² ; le problème de l'être trouve la voie de sa solution dans le traitement de la contrée où il se donne comme tel, la compréhension d'être qui trouve elle-même le fond de son ipséité dans la façon dont l'être comme *Ereignis* la fait advenir. Tout ce qui est, est dans l'être : où pourrais-je en effet fuir loin de l'être, où pourrais-je échapper à son regard³ ? La venue en présence qu'est l'être, la *Lichtung*, la lustration, l'acte nocturne d'éclairer, l'éclaircie : « c'est là que nous, les hommes, nous avons constamment notre séjour »⁴. La réalité humaine est requise pour répondre à cet abîme de donation. Après avoir constaté que la détermination grecque de l'être comme présence constante et disponible se trouve transférée au sujet, qui, croyant pouvoir s'asseoir sur lui-même et constituer une base, se place au cœur de l'étant en totalité et se sépare de son sol dans un oubli croissant, Heidegger travaille à extraire la pensée de l'être-homme de ce schéma tissé de présupposés et à reconduire non seulement l'être-homme, mais la pensée même de l'être-homme à son origine possibilisante. « La manière dont nous élaborons l'être-homme évite la présupposition de l'homme comme Je séparé et a pour but une expérience

1. GA 31, p. 203.

2. *Ibid.*, p. 138.

3. Cf. *Psaume*, CXXXVIII, 7 sq. Cf. HUGO, *La conscience*, in *La Légende des siècles*.

4. GA 16, p. 632.

originairement nouvelle de l'être de l'homme »¹. La pensée heideggerienne est multiple et pourtant même : résultat d'une alchimie du verbe liée à la nécessité naissant de toute volonté de penser les termes dans l'élément qui les déploie, elle n'est cependant que la simplicité même de la question qui s'adresse à toute pensée : être un soi face à l'énigmatique grâce de la présence donnée. Heidegger n'a jamais voulu autre chose que « commencer la pensée pluriforme de la question entièrement simple de la pensée, qui, en raison de sa simplicité, héberge la plénitude »².

La pensée heideggerienne vit de se lover dans l'énigme de la présence nue. En cette perpétuelle étreinte avec le mystère, l'essence du soi s'avère peu à peu. « Notre être est de telle sorte qu'en lui nous sommes jetés, sans connaître la trajectoire de ce jet, et sans que, la plupart du temps et d'entrée de jeu, nous prenions explicitement en charge cet être-jeté [*Geworfenheit*] dans notre *Dasein* ; car nous l'avons toujours déjà esquivé inconsciemment, les moyens ne manquent pas pour cela. Et pourtant cet être auquel nous sommes remis, il nous faut en répondre d'une façon ou d'une autre »³ ; cette capacité d'en répondre nous atteste comme ceux qui, pris dans l'être, ont quand même la liberté, et l'ont ainsi par le fait de l'instantialité dans l'espace de l'être qui accorde toute réflexivité ou toute rétrocession possible par rapport à l'étant, car « notre être n'est pas seulement être-jeté, mais toujours en même temps projection née du jet propre à l'être [*Ent-wurf*] »⁴. L'homme pâtit l'être dont l'espace lui accorde liberté de regarder sa propre origine. La pensée s'engouffre donc dans le gouffre, puis s'abrite dans cet abîme afin de lui laisser manifester la secrète ampleur de sa faveur. La pensée se fait pareille à une clef, non pour ouvrir ou fermer ce qui serait alors sous sa domination, mais pour continuellement ouvrir ce qui par générosité se clôt : il ne s'agit plus de manier une clef, mais de l'habiter, d'être cette clef afin qu'en elle croisse l'intimité à ce qui ouvre sa prévenante clôture et décèle son retrait. La clef introduite et qui le demeure est domaine d'ajointement ou lieu du lien entre l'homme qui pénètre dans la béance et l'être qui s'y donne comme une arche. La clef s'enfonce dans le mystère, séjournant dans *ce*

1. GA 38, p. 149.

2. « Lettre au R. P. Richardson », Q III et IV, p. 349.

3. GA 39, p. 175.

4. *Ibid.*

chas qui débouche sur l'Immense et où l'Immense se destine, savoir : la clairière du *Da-Sein* en qui l'homme se tient. S'aboucher à ce chas et, demeurant à l'écoute, se laisser apprivoiser par la prévenance du don, la prendre en garde afin de co-naître à la connaturalité de ses promesses, se donner à la donation : telle la tâche de la pensée. À l'époque où Heidegger et Char se rencontrèrent lieutenants d'une même prise en garde de la « commune présence », ce dernier écrivait ainsi : « Une clef sera ma demeure / Feinte d'un feu que le cœur certifie ; / Et l'air qui la tint dans ses serres »¹.

Heidegger s'est donné pour tâche et a déterminé pour tâche à la pensée de s'enfoncer dans l'abîme afin de laisser le silence dire sa Parole et montrer l'Accord (*Ereignis*) de l'homme et de l'être dans le cœur de l'être. Heidegger parvient ainsi au terme de son *Denkweg* en annonçant que l'écoute de cette Parole et la méditation des faveurs de la donation sont les tâches assignées au mortel par l'être même comme *Ereignis* ; il parvient au terme de son chemin en annonçant que le chemin ne peut cesser de s'enfoncer dans ce mystère qui l'appelle, que « les chemins de bois » (*Holzwege*) ne mènent pas « nulle part » (comme on croit et traduit), mais conduisent à cette pure donation qui demande incessamment d'être frayée afin qu'on en puisse rapporter les dons ; ces chemins mènent à la non-localité nocturne du lieu nu où s'origine tout envoi. La pensée heideggerienne est une pensée achevée, non au sens où on aurait fini de penser, mais au sens où le chemin est parvenu à destination, à la destination de l'être : la pensée sait ce qu'il lui faut incessamment prendre en garde. L'être qui est *Ereignis* préserve le regard de celui pour qui il y a de l'être, l'homme, et c'est la raison pour laquelle il se donne en retrait, dispensant de façon protectrice afin de ne pas rompre l'équilibre de l'économie générale de l'apparaître. L'homme, conjoint de l'être dans l'*Ereignis*, est voué à l'écoute incessante et convié à dire les dons abrités et destinés par l'abîme. La pensée est la réponse de l'âme à Qui veut la trouver ; le devoir du mortel est d'être cette clef dans la bouche de la nuée nocturne, cette clef qui tournoie dans ce mystère de lumière prévenante et d'attirante nuit, et qui recueille de la donation d'éloquents et silencieuses confessions. La tâche de l'homme est donc claire : « Enfonce-toi dans l'inconnu qui creuse. Oblige-toi à tourner »²,

1. CHAR, *Effacement du peuplier*, in *Le Nu perdu* ; *Œuvres complètes*, p. 423.

2. CHAR, *Feuillets d'Hypnos*, in *Œuvres complètes*, p. 225.

comme le résume Char. Pour Heidegger cependant, ce devoir est aussi et avant tout une dette, celle de donner sa réponse à la faveur de l'être. Ce n'est pas forcément par la fureur qu'on parvient le mieux au mystère, mais par le don de soi au don. Un tel don de soi jamais ne violente le don originaire, il s'en assume réceptacle. Il n'exclut pourtant jamais non plus la forte puissance de résolution qui seule peut assumer la constante remémoration de l'être comme voilement donateur, car, dit Hölderlin, « *die Lieb'auch heftet fleissig die Augen* »¹, l'amour aussi fixe activement le regard.

La seule forme de structure que la vérité du soi autorise n'est pas celle du *subjectum* de la subjectivité, mais celle du *transcendens* à l'état pur. C'est en étant constitué comme ce *transcendens* que l'être se constitue structure du soi et que le soi est en lui-même *de* l'être – au sens partitif et au sens de la provenance. Ainsi, comme prépondérance structurante et constituante pour l'ipséité, l'être apparaît bien comme le véritable *a priori* : l'*a priori* est une structure qui appartient à l'être lui-même².

Heidegger s'est compris lui-même pour ainsi dire comme le seul penseur non subjectiviste de la philosophie, en ce sens qu'il ne fait aucun usage conceptuel de la morphologie propre à la subjectivité. Le dépassement qu'il entend accomplir est celui d'une « prise en garde de l'horizon de projection »³ où ce qui est propre à la « subjectivité » acquiert sa possibilité. Toute philosophie a été caractérisée jusqu'à présent pour Heidegger comme une volonté du regard vers l'obtention de plus de lumière *pour lui-même*, comme le motif d'« assouvir notre appétit de représentation »⁴, c'est-à-dire de nous rendre maîtres de l'étant par-devers l'énigme de sa présence et en le rattachant à une « subject(vi)té » qui est le nom du voile posé sur le mystère qui traverse et structure la personnalité humaine. La philosophie subit dès son commencement cette déformation du regard par le regard qu'il porte ou plutôt ne porte pas sur lui-même et sur son propre agir. À cela, Heidegger veut opposer la fondamentale précompréhension de l'être qui fait éclater d'emblée la sphère hupokeiménique de la subjecti(vi)té et pense le sujet dans

1. HÖLDERLIN, *Andenken*.

2. GA 20, p. 102.

3. GA 5, p. 100 ; Ch., p. 131.

4. GA 12, p. 180-181 ; AP, p. 175.

son originaire apérité ; le soi, qui nomme ce rapport d'ouverture et s'oppose au moi, possède le privilège de l'accession à la chose en elle-même par le biais de l'obscurité, c'est-à-dire la spaciosité première avec laquelle, comme *Seinsverständnis*, il se tient en continue intimité structurelle. Avoir accès à cet obscur éclairant ou lampadophore, c'est avoir accès à l'Autre absolu et communication intime avec lui, ce qui fait sortir le sujet de lui-même et à partir de lui-même, qui en est toujours déjà sorti sans le savoir. En outre, pour la pensée qui assume cet état de fait du soi comme apérité principale, il n'y a plus possibilité pour une volonté de luminosité ou volonté exclusivement subjective, mais il ne reste que le salutaire abandon de soi à l'obscur vivant et constituant – ce qui permet, aux yeux de Heidegger, de dépasser ce règne de la volonté de clarté qui motive la métaphysique, soit la philosophie depuis Platon et jusqu'à Nietzsche inclus. Le plus grand danger pour la pensée, qui est la plus grande inquiétude de la démarche heideggerienne, consiste à réduire l'être dont l'étrangeté nous appelle à une forme humaine maniable ; alors il n'est pas pensé : il faut donc éviter toutes formes de subjectivisme herméneutique, et surtout celle du nihilisme affirmant que l'être n'existe pas pour se donner tout loisir sur l'étant. La rection du schème subjectal puis subjectif est rémanente, même dans des formes parfois peu explicites ; c'est pourquoi il faut échapper au « risque de ne faire [...] qu'humaniser l'être au lieu de le penser »¹. Heidegger se fait donc apparaître, à travers son œuvre, comme le penseur qui, à partir du moment où « la métaphysique occidentale est fondée sur la primauté du voir »², donc du sujet, serait peut-être le seul à n'être pas subjectiviste. Cette hypothèse succombe évidemment devant la réalité de la profondeur propre à nombre de penseurs irréductibles aux travers ici dénoncés, mais cette évidence ne doit pas pour autant occulter la radicalité ni l'originalité de la pensée heideggerienne de l'ipséité, qui apporte à la question une essentielle contribution dont il est difficile, voire impossible, de faire l'économie.

Le problème du soi est avant tout celui de la teneur ontologique de l'*ipse*, que nous avons d'entrée de jeu distinguée de l'*idem*. Le dire-moi du moi qui dit « moi » atteste que le phénomène de l'*ego* est le résultat d'une phénoménalisation plus profonde qui donne à

1. GA 51, p. 79.

2. GA 6.1, p. 477 ; N I, p. 412.

l'*ego* d'apparaître comme un sujet, comprenons comme une structure d'étant. C'est dire qu'il n'est de sujet que dérivé d'un acte ontologique qui transcende et possibilise son apparition comme sujet. Dire « moi », c'est, avant de voir un moi, pouvoir voir ce moi ; c'est, avant de dire « moi », tout simplement *dire*, laisser être. Le rapport de soi à soi du soi, qui est rapport du soi à l'être, précède toute qualification et toute présentation du soi comme *ego*.

La structure qui regroupe les différentes manières d'être de l'ipséité est apparue comme existence, que Heidegger comprend d'emblée comme existence ou ek-sistence, et l'existence elle-même comme l'apérété ou l'ouverture à l'être qui permet à un étant de se manifester en son *als*. Le soi est existence, le moi est substance, et c'est l'être-ouvert du soi qui rend possible l'échéance du soi à l'étant et le dévalement de l'auto-interprétation du soi au rang d'une théorie de la *res cogitans*. Le soi est compréhension d'être, il est et appartient au domaine d'ouverture du *Dasein* qui lui donne de laisser être l'étant ; laissant être, le soi, comme l'être dont il est tissé, se tient en retrait. Et si ce retrait reste impensé, le soi ne voit plus de soi que *ce qu'il voit*, sans revenir sur la possibilité même de son propre regard ; il demeure inscrit (par le dévalement qui est lié à sa structure de *Seinlassen*) dans le domaine de ce qui lui est seulement visible et non dans celui qui rend visible le visible, et c'est le domaine de cet immédiatement visible, le domaine de l'étant, qui lui donne la mesure pour toute interprétation de l'essence du monde et de soi-même. La structure de l'ipséité est constamment ouverte – l'*Erschlossenheit* est le corollaire de l'existence – même et surtout quand elle se re-ferme sur elle-même : pour se refermer il faut être préalablement ouvert. La possibilité fondamentale-ontologique de cet être-ouvert, dans lequel l'homme est jeté comme en son essence, est ce qui ouvre une telle ouverture : l'être comme *Nichtung*, comme retrait, comme don.

La phénoménalisation du moi, lui-même conçu comme « *scheinbare Selbst* »¹ ou simple apparence d'un soi phénoménalisant, est le résultat d'un procès de déploiement que la pensée traditionnelle a laissé impensé, procès qui est fond agissant en arrière-fond et toujours plus essentiel que cela même qu'il fait éclore. Le moi nous est apparu d'entrée de jeu comme un concept toujours affirmé mais jamais véritablement pensé, une réalité avec

1. SuZ, § 64, p. 317 n.

laquelle le soi lui-même a l'étrange réflexe de toujours se confondre sans interroger cet acte même de se confondre, cet acte d'identification qui suppose un être-étranger-à-soi initial. La pensée courante, en cela reconduite par la métaphysique de la subjecti(vi)té dont la caractéristique est de se constituer ontiquement, emploie indifféremment les concepts de moi ou de soi, alors que leur distinction est aussi importante et recoupe en une certaine mesure la différence ontologique elle-même ; cette pensée onticomorphe emploie l'un pour l'autre, sans jamais penser la fondation ipséique de l'égoïté (but de notre première section) ni la fondation ontologique de l'ipséité (but de notre seconde section).

Le problème fondamental du fondement ontologique de la réalité humaine s'est donc exprimé par la détermination de *trois types distincts d'identité* : celle de l'étant, que nous avons appelée l'*idem*, seule identité proprement dite ; celle du soi, déterminée par l'*ipse*, l'ipséité ; et celle totalement énigmatique, jamais encore parvenue à la pensée – et que Heidegger, dans *Identité et différence*, affirme devoir être longtemps mûrie et méditée avant d'apparaître en toute sa teneur –, de l'élément ou du *Es*, qui rend possible l'émergence d'une forme d'« identité » telle que celle de l'*ipse*. Cet élément s'est avéré comme Mêmété déployée par l'*Ereignis* ou *Eignis*, relation irréductible à l'identité de l'*idem* ou à l'ipséité de l'*ipse*, relation au sein de laquelle l'être et le soi s'envisagent au cœur de l'être même et dans la disproportion entre la finitude radicale et l'im-mensité de ce qui n'est rien d'étant – relation du mortel et du Dieu.

Dans la première section, nous avons voulu libérer le soi de toute compromission avec la subjecti(vi)té dont la métaphysique a dès son commencement fixé la forme appauvrie et appliqué le cadastre à tous les domaines, absolutisation de l'ὁποκείμενον coupé de son éclosion phusique qui seule pourtant lui permet de venir à stance. Il a donc fallu mettre en question toute métaphysique de la subjecti(vi)té. Nous avons pour cela pratiqué avec Heidegger le *Schrittzurück*, le pas en arrière, la rétrocession qui nous a permis d'assister à l'état de naissance des concepts de la métaphysique, notamment à l'éclosion du concept de moi qui est apparu comme attaché à la structure dessinée par l'ὁποκείμενον. La prise en vue de l'invisibilité de cette éclosion, interdit à la pensée de se contenter d'une prétendue é-vidence de la subjectivité. « Le sujet est

l'ὑποκείμενον transposé dans la conscience »¹. La subjectivité est bien é-vidente, c'est-à-dire présente dans la contrée de l'immédiatement visible, mais c'est justement là ce qui nous révèle son aspect dérivé : tout ouvert procède d'une ouverture, tout ὑποκείμενον provient de la décloison de la φύσις. Toute é-vidence, toute visibilité procède d'une dimension non ontique, et possibilisatrice d'émergence. Tout ce qui est visible dépend de ce qui rend visible, et le moi, le visible par excellence, prend place à l'intérieur d'un domaine préalablement ouvert. Ce domaine, c'est le soi qui manifeste l'*ego* en sa structure et au sein de la contrée circulaire qu'il dessine comme rapport de soi à soi. Avant de se dire comme *sujet*, c'est-à-dire comme tel étant, le soi peut précisément *se dire* comme sujet ; et, à moins de parvenir à saisir dans le sujet qu'il a devant les yeux le fait même que ce sujet a précisément cette possibilité d'avoir sous les yeux, le sujet est toujours plus pauvre que ce qu'on appelle à tort le moi et qui s'avère comme tenue-de-rapport ou comme soi. En admettant que le soi se pense effectivement comme soi, de manière authentique, qu'il se mette sous les yeux comme se mettant sous les yeux, que le soi ne se rapporte pas à soi comme à un moi réifié mais comme à un soi se rapportant à soi et rendant possible son apparition de soi devant soi, alors, bien loin de se trouver de la sorte face à une réponse, le soi ne se rapporte à soi que comme mystère de la provenance de ce rapport à soi.

Une fois mise en question la métaphysique de la subjectivité en laquelle le soi se désire « l'égal et l'épouse du jour »², l'ipséité manifeste sa structure essentielle : non pas sujet mais ek-sistence. Le concept d'exsistence ou d'ek-sistence est destiné à souligner le fait de l'ouvertude (l'être-ouvert) et non seulement celui de l'ouverture, c'est-à-dire à montrer que le soi est être-hors-de-soi et non sortie-de-soi (ce qui présupposerait un état substantiel préalable). Le soi est préalablement ouvert, et c'est cette structure préalable qui rend possible toute phénoménalisation. L'ek-sistence établit la différence entre le règne de l'homme et celui de l'animal. L'homme assiste à l'être-en-présence de l'étant, alors que l'animal, pauvre en monde, n'établit de rapport qu'au sein de sa propre sphère compulsive, un rapport dès lors toujours établi en fonction de la satisfaction d'exigences biologiques et ne laissant jamais être ce à

1. ZSD, p. 68 ; Q III et IV, p. 290.

2. VALÉRY, *La Jeune Parque*, in *Œuvres I*, p. 99.

quoi il se rapporte, ne s'arrêtant jamais devant la factualité de ce qui ne peut prendre pour lui la figure d'une chose. L'animal n'a pas accès à l'être. Si le cercle de l'animal est fermé, cloisonné, déterminé, sans possibilité d'extension, le cercle de clairière dessiné par le *Dasein* possède des contours d'immensité, par conséquent non délimités, ouvrant sur l'espace de la donation, et dont une métaphore pourrait être celle des limites non linéaires et non linéables de l'univers.

En contrepoint de la différence fondamentale du *Dasein* et de l'animalité, se dessine le fossé qui sépare la conception de l'essence de l'homme comme ipséité ouverte à l'être et celle qui réduit cette ouverture à ce à quoi elle donne d'apparaître, l'égoïté comprise comme point fixe destiné à étendre le domaine d'emprise de sa substantialité pulsionnelle à l'étant en totalité : il est impossible de réduire la richesse de l'ipséité à la pauvreté de l'*animal rationale* à l'endroit duquel la faculté rationnelle est considérée comme une propriété accidentelle, alors qu'elle porte en elle l'empreinte de l'ouverture à l'être. La fondamentale lecture heideggerienne de Kant permet alors, en cheminant au cœur d'une pensée connue et en en décelant l'impensé, d'accomplir sans violence le passage d'une pensée métaphysique du sujet à une pensée post-métaphysique de l'ipséité. Au terme de l'analyse de l'impensé et des virtualités à l'œuvre dans la démarche kantienne, nous parvenons à mettre en relief la nécessité de penser une structure temporelle de l'ipséité et de prendre en compte la dimension de son ouverture à l'être en une analytique du *Dasein*. Ce n'est pas un hasard si Heidegger choisit de publier le *Kantbuch* quelques mois après *Sein und Zeit*, comme pour éclairer la nécessité de l'entreprise de ce dernier. C'est pourquoi, dans l'ordre des raisons ainsi que dans l'ordre pédagogique, la réflexion sur Kant peut précéder l'analytique existentielle : elle éclaire sa nécessité. L'interprétation phénoménologique de la philosophie kantienne – sur le fond de laquelle Heidegger rédige *Sein und Zeit* et qu'une partie de l'*Hauptwerk*, comme l'indique le plan de son introduction, devait exposer – est une étape pédagogique essentielle dans la compréhension de la nécessité d'opérer une analytique existentielle du domaine où l'être apparaît comme tel : le *Dasein*. Une fois le soi repris dans la dimension du *Dasein*, toute subjectivité est dépassée. Par la mise en avant de cette notion fondamentale et l'analyse de ses différentes guises comportementales, le soi commence à apparaître en sa

texture ontologique : le temps est la structure du soi et c'est par le temps que le soi s'ouvre à l'être.

Mais, et c'est le ressort de ce que Heidegger a nommé le Tournant de la pensée, ce temps lui-même qui avère sa compénétration avec l'ouverture à l'être, doit être clarifié, et c'est en nous mouvant au sein de ce à quoi il s'ouvre que nous pouvons accomplir cette clarification. Au sein de la seconde section, nous sautons dans ce qui s'est désigné de soi-même comme le fond et le laissons s'exprimer, se dévoiler, afin que celui-ci se clarifie de lui-même et opère les métamorphoses nécessaires à sa venue en propre à la pensée. En entrant dans le pâtir corrélatif à son nécessaire tournant, la pensée donne place à la donation et libère l'élément qui la reprend en son sein pour la restituer à elle-même en son ipséité. La libération de l'être et la libération de l'origine du soi sont absolument indissociables : « pâtir, ce n'est pas seulement être atteint passivement par quelque chose d'autre ; pâtir c'est, *dans la passion, et seulement en elle, arriver à se conquérir et procurer l'être* »¹. *Le pâtir est la seule gestion possible de ce qui a été avéré comme prépotent*. Après avoir approprié à soi l'étant, il faut pour le soi s'approprier à ce qui lui donne de s'approprier ainsi l'étant. Nous n'allons pas plus profond, nous habitons le fond, nous le laissons s'éclaircir en nous ouvrant à ce qui rend possible l'ouverture elle-même. La *Kehre* n'est rien d'accidentel dans l'itinéraire de la pensée, elle n'est ni revirement ni volte-face, mais ouverture résolue (*Ent-schlossenheit*) de la pensée à son essence, décision pour ce qui nous a toujours déjà repris en lui, assomption de notre être-pâtissant dans l'origine². « Le « grand être » de l'homme, nous le pensons jusque dans son appartenance à l'essence de l'être, en ce que l'être le requiert pour qu'il prenne en garde l'essence de l'être dans sa vérité »³. Le Tournant, c'est la remise de l'être de l'homme à cet être lui-même qui remet son être à l'homme, c'est la conséquence de ce que Heidegger ne cesse d'affirmer dans *Sein und Zeit*, à savoir l'aspect provisoire de toute démarche centrée sur le soi, puisque le soi est lui-même d'emblée centré sur l'hors-de-soi, c'est-à-dire sur l'être ; une telle démarche qui fait du soi sa visée ne vise précisément qu'à dégager l'ouverture du soi et son être-jeté, afin que le

1. GA 39, p. 235.

2. *Ibid.*, p. 233.

3. GA 79, p. 70 ; Q III et IV, p. 312.

soi, remis en lui-même à ce qui constitue son fond, puisse précisément être atteint par la pensée de ce fond. Heidegger, en libérant l'être-ouvert du soi, ne répond fidèlement à cet être-ouvert que s'il le maintient ouvert, c'est-à-dire s'il ne l'absolutise pas en son être-ouvert, s'il ne se crispe pas sur lui comme sur un nouveau principe, mais remet cet être-ouvert à ce qui le rend possible, à ce qui l'ouvre. Maintenir le regard sur le soi comme être-ouvert, c'est suivre ce vers quoi transcende l'être-ouvert ; sinon, on le referme fatalement en le faisant lui-même principe, ce qui revient en définitive à le couper de ce principe qui n'est pas lui et dont il ne cesse d'être l'*index*. L'être-ouvert ne doit pas être dans le soi, mais le soi dans l'être-ouvert. Afin de ne pas contredire ce qu'on pense par la démarche même qui le pense, ce saut de l'origine est nécessaire et parfaitement rigoureux. Et comme le soi a précisément été attesté comme jeté en son être, en cet être qu'il subit sans le choisir ni l'inventer, sauter dans cet être, c'est également revenir au soi et continuer à penser le soi.

Si le soi est « déposé sur le pouls même de l'être » (Claudel), penser l'être comme structure du soi, c'est nécessairement penser le soi : d'où la nécessité de penser l'être pour comprendre le soi. La *Kehre* effectue le passage du soi comme *ouverture à l'être* au soi comme *ouverture de l'être*. Elle consiste par conséquent en une méditation de la teneur du déploiement de l'être afin de comprendre la manière dont le soi y est inscrit. Le soi est ouverture à/de l'être, il est ouvert à l'être par l'être lui-même, il est structurellement réponse à ce qui l'appelle. « L'homme parle pour autant qu'il répond à la parole. Répondre, c'est être à l'écoute. Il y a écoute [*Hören*] dans la mesure où il y a appartenance [*Gehören*] à l'injonction du silence »¹.

Le saut est à la fois radical et progressif : en endurant l'abîme, le saut se porte vers l'être qui peut alors progressivement dévoiler son essence et la faire connaître à l'endurance de cette pensée. La pensée de la *Kehre* s'accomplit avec l'analyse de l'essence prépotente de la vérité, analyse au terme de laquelle toute différence entre le soi et l'être s'abolit dans la venue à la pensée de la *liberté* – qui n'est pas ce par quoi l'essence de l'homme est séparée de l'être alors considéré comme un en-soi, mais au contraire ce par quoi l'homme atteste sonstantialité dans la vérité de l'être. Au moment de

1. GA 12, p. 30 ; AP, p. 36.

l'émergence de cette vérité comme *Seinlassen*, il n'y a plus de différence entre le *Sein* et le *lassen*, entre l'être et le soi. L'ipséité est cette clairière dessinée par le destin de l'être. Le soi a rapport au visible parce que, étant lui-même constitué comme être-ouvert, il rend visible ; il peut voir parce qu'il est regard, et ce regard lui vient de l'être qui se destine à lui. La dispensation de l'être est celle d'une nuée ou d'une nuit, élément chargé d'une lumière qui se voile pour ne pas brûler le regard de celui à qui l'être se donne en partage : pour apparaître comme être, l'être doit préserver un certain équilibre dans la donation afin que les régions déployées puissent continuer de s'envisager sans que le regard soit endommagé ou que la dispensation cesse. Être et homme s'entre-appartiennent dans l'économie d'un même donner : l'être prend l'initiative de donner, de se partager, et c'est pourquoi le voilement lui est connaturel afin que le regard de l'homme, en qui le don trouve son répondant, soit préservé et constitue du même coup l'abri de l'être. Ce destinement de l'être au soi, qui fait survenir le soi comme regard et manifeste le fait que tout don s'adresse à un *qui*, appartient lui-même à l'être apparaissant ainsi comme *Ereignis*. L'*Ereignis* est l'être qui, comme *eigenen*, s'associe en lui-même l'ipséité ; en lui, l'acte de l'*äugen*, regard sans substrat, œil sans paupière, homme et être s'envisagent, pro-duisant l'apparaître, au sein du même être. « Que le monde advenant comme monde soit le plus proche de toute approche, voilà ce qui s'approche, en ce qu'il rapproche de l'essence de l'homme la prise en garde de l'être et ainsi approprie l'homme à ce qui le regarde »¹. Le regard de l'homme est rendu possible par le Regard de l'être qui regarde l'homme parce que l'essence de ce Regard est le pur apparaître qui a pour essence d'apparaître comme tel. La participation au regard de l'*äugen* donne en même temps au soi de se tourner vers l'être et de le manifester : le soi prolonge le dévoilement en lui faisant face, il est aboutissement du *Es gibt*, le don qui donne et se donne.

Le soi est liberté par son instantialité dans le *Seinlassen*. La vérité de ce *Seinlassen* est ἀλήθεια. Cette parole fondamentale, ἀλήθεια, permet de mettre en relief deux registres de voilement, l'un compris de manière encore inessentielle comme provoqué par l'étant, l'autre au contraire, rendant possible le premier, comme étant au cœur même de tout dévoilement en tant que dévoilement. La vérité de

1. GA 79, p. 77 ; Q III et IV, p. 321.

l'être est atteinte comme voilement suressentiel, ce qui rend possible de saisir l'essence de la pensée elle-même dépositaire de cette vérité. À travers l'analyse des activités à l'œuvre dans le λέγειν et le νοεῖν, le soi se révèle comme pensée et l'être comme dévoilement d'une pensée au sein d'un Même qui se manifeste comme Λόγος. Ce Λόγος porte en lui le νοεῖν, la capacité de se dévoiler lui-même comme tel, il exige sa propre prise en garde, et montre qu'il est structurellement Parole ; comme *Ent-sprechung*, il est bel et bien *Er-eignis*. Toute structure de parole implique écoute, et l'essence de l'homme est cette écoute impliquée par la structure même de la Parole. Le soi est le répondant d'une relation de co-respondance ; il répond au dévoilement en dévoilant ; son être est poématique et se réalise dans la prise en garde de la dispensation voilée qu'est l'être ; cette prise en garde est le prolongement de l'ἀλήθεια, voilement-dévoilant ou dévoilement-voilé dont l'art, la parole et la pensée sont les incarnations.

La structure poématique du soi s'accomplit dans toute production, artistique autant qu'artisanale, mais seule la production artistique accomplit le laisser être car seule elle le laisse en conscience précisément être, seule elle se laisse ad-voquer par le *Seinlassen* sans le pro-voquer. La technique dévoile, certes, mais en extirpant continuellement du dévoilement à l'être qu'elle traite comme un vulgaire réservoir pour sa propre extirpation. Refusant de prendre en charge le non-étant du dévoilement, elle n'entend à son endroit que le vide d'un *nihil negativum* et non la dispensation inouïe de la vérité de l'être ; la rage technologique contemporaine trahit par sa violence la relation qu'elle entretient avec l'être, qui n'est pour elle qu'une désarmante et incompréhensible prépotence du vide qu'il s'agit de désamorcer et de comprendre autant qu'on croit le pouvoir. L'ère de la technique ne veut pas penser l'être dont elle ne comprend pas la valeur de non-étant, c'est pourquoi elle se contente de le laisser s'occulter afin de voiler elle-même ce voilement qui l'accable. Elle n'aime pas la terre, elle la fuit et essaie de voiler la violence du voilement par le vacarme de sa propre violence. Seule l'attitude artistique, se laissant guider par ce Poème de l'inaugural et incessant *Seinlassen*, est véritablement poématique, car, loin de pro-voquer au dévoilement, elle se tourne vers sa naturelle éclosion afin que cette éclosion donne d'elle-même la mesure ; l'ipséité poématique laisse parvenir jusqu'à elle la Parole et veut se situer d'une manière ou d'une autre au sein de sa

co-responsance, quand l'attitude technologique ferme ses oreilles à l'éloquence du silence, attestant donc une réelle entente de l'inextinguible Parole mais également, au fur et à mesure qu'elle débite sans regard pour la générosité de celui qui n'est pas son créancier, l'inconséquence d'un mendiant ingrat.

Dans la Parole de l'être apparaît la communauté de l'être et du soi au sein d'une Mêmété gouvernée par l'être lui-même. L'ipséité fonde l'identité, et la Mêmété fonde l'ipséité. Cette Mêmété est fondée dans l'être comme *Ereignis*. Si les notions de *Selbst* ou de *Selbstheit* deviennent de plus en plus rares à mesure que l'œuvre suit son chemin, la constance de la question du soi dans la pensée de Heidegger n'en demeure pas moins prégnante, puisque le souci d'une fondation de la réalité humaine telle qu'elle se donne dans le soi se découvre jusque dans le dernier mot de cette pensée, l'*Ereignis* en qui Heidegger souligne l'importance de l'*Eignis* : le soi est le corollaire de l'acte d'*eignen* par lequel le mystère de l'être destine sa donation. Les métamorphoses du soi s'achèvent et se fondent en cette ultime parole ; l'*Ereignis* est source de la manifestation du soi. L'être est un pur don, un donner en deçà duquel il n'est plus possible de remonter, puisque le don est le fond-sans-fond par excellence, la gratuité sans pourquoi qui ne demande plus aucun fondement et qui sans cesse donne tout en s'effaçant. L'*Ereignis* est le nom du don : il appartient à tout don de se donner à un quelqu'un. Le don lui-même est structure de l'apparaître, et tout apparaître apparaît. Nous avons noté l'apparence tautologique de cette phrase : non qu'elle ne le soit pas, mais la tautologie prend chez Heidegger une nouvelle dimension ; elle est la diction de soi du Même, le don du don dans le soi. La tauto-logie est le dire du Même, le laisser être du Même en son être : la tautologie manifeste la pure manifestation, et cette manifestation de la manifestation, guise propre à cet être qui « se déploie *en tant même qu'apparaître* »¹, a lieu dans le soi qui la déploie en même temps qu'il la reflète. Le dire du Même est l'apparition de l'apparaître et révèle, par cette re-flexion de la Parole du fond dans la parole du soi, que l'être est apparaître de soi-même en soi-même ; la Parole de l'être est « le fleuve du silence qui lui-même relie ses rives, la Parole et notre parole qui la redit »², le fleuve qui

1. GA 40, p. 108 : « Sein west *als* Erscheinen » ; IM, p. 110.

2. GA 12, p. 244 ; AP, p. 242.

relie les deux rives d'abîme que sont l'être et le soi¹ ; le silence de la Parole accorde les deux silences que sont l'être et le soi, et cet Accord (*Ereignis*) est pour la pensée le fond le plus originaire et le moins malléable. Pour tout apparaître, il y a nécessité d'apparaître et donc d'apparaître comme apparaître. C'est en cette nécessité que prend place le soi dont la structure pensive est inscrite dans la vie et la pulsation du don qui est *Ereignis*. L'être est ce don, ce don qui donne et, comme on ne donne qu'en s'effaçant, se donne (au double sens de l'expression), c'est-à-dire se montre comme tel et se sacrifie ; pour la pensée pensive, ce sacrifice équivaut à la teneur de la révélation. La communauté du sacrifice (de l'effacement) et de la révélation est la λήθη. Le don a pour essence de se manifester et de s'effacer simultanément. Il se fait donc apparaître en son retrait, il fait apparaître son effacement, et cet apparaître du voilement, c'est le soi lui-même qui, entre-deux où se manifestent au même moment la décloison et le retrait de l'être, est constitué comme spatialité de l'être-à-la-mort, angoisse de l'isolement, et apparaît comme le Là du don pur.

L'être qui se révèle à la méditation comme *Ereignis* porte en soi-même un soi pour laisser être son laisser être, un soi dont l'essence délotique et la parole dévoilante sont la maison, un soi dont le fond manifeste l'être qui, comme *Ereignis*, le porte. L'*Ereignis* est la mêmeté de l'être et du soi, l'appartenance du soi à l'être. En pensant l'être, le soi répond à ce pour quoi il est ; il garde mémoire de sa patrie. En épousant son être-demeure, il trouve une patrie. Et en gardant mémoire de sa structure, le soi tout à la fois se remet à l'être et rend ainsi l'être à lui-même. Par la pensée, le soi rend grâce à la grâce du don, et accomplit ainsi cette grâce, dont l'être est de se manifester, au moment même où il la manifeste en éprouvant et endurant le mystère de son *Es gibt*. « Comme Mémoire le « *Gedanc* » est du même coup déjà ce que désigne le mot « reconnaissance » (*Dank*). Par la reconnaissance, l'âme commémore ce qu'elle a et ce qu'elle est. [...] La reconnaissance originelle est de devoir reconnaissance de soi-même »². En rendant grâce, la pensée rend à la grâce, et la grâce donne toujours plus afin de rester grâce et de continuer de donner. En rendant grâce, la pensée ne décline pas, mais elle reçoit, elle reçoit en gardant mémoire de la grâce

1. GA 65, p. 476.

2. WhD, p. 93 ; QP, p. 147.

donatrice, et cette mémoire est reconnaissance. La reconnaissance est à la fois, comme l'indique la richesse tonale de ce mot, remerciement ou gratitude, et connaissance ou co-naissance.

Ainsi le soi porte-t-il à accomplissement l'*Ereignis* tout en en provenant intégralement. En l'ipséité, le don se donne, la donation parvient à la pensée, ou, ce qui est la même chose puisque la pensée est laisser être, faveur réceptrice, apparaît ; et ce, même si le soi demeure dans l'oubli de l'être puisqu'en cet oubli il a rapport à l'être pour pouvoir précisément faire apparaître tous les motifs ontiques de l'obstruction. L'être se remet à l'homme ; il est χρεών, remise de soi au soi, il remet son mystère entre les mains de l'homme à qui il choisit de s'adresser afin que ce dernier le manifeste. Le soi qui pense l'être remet l'être à soi-même comme *Ereignis*, et l'être apparaît alors comme cette bonté donatrice qui se réserve pour préserver la décloison. Le soi est porté par l'*Ereignis* ; l'*Ereignis* porte en soi un soi afin que l'être vienne au jour en son voilement, c'est-à-dire dans l'énigme de sa donation, afin que l'énigme n'apparaisse plus comme douloureuse aporie mais comme un secret à la garde duquel il s'agit de se confier. Le soi apparaît comme compréhension d'être, et cette compréhension s'achève quand le soi se porte lui-même devant l'être comme cette donation qui veut être pensée, donc comme *Ereignis* ou *Accord*. L'*Ereignis* se réalise et s'accomplit au moment même où il apparaît ; quand le soi pense l'être comme *Ereignis*, le don apparaît comme don, en sa gratuité, en sa bonté. L'*Ereignis* a pour essence d'apparaître, et le soi est le corrélat de cette apparition : l'être pose un soi pour se faire apparaître et se faire apparaître comme *Ereignis*, c'est-à-dire comme posant un soi pour faire partager sa réserve et son secret protecteur. L'*Ereignis* est l'apparition apparue à elle-même en elle-même, et qui possède ainsi nécessairement en elle ce qui la fait apparaître : le soi, désormais repris dans l'*eignen* et envoyé à sa liberté par l'*eignen*. Le fondement de la réalité humaine est l'*Ereignis*. En lui et par la pensée qui le prend en garde, le pur donner se donne un visage : il se donne un visage d'immensité.

La réalité humaine est intégralement reprise dans le déploiement de l'origine. Avec la pensée de l'*Ereignis*, nous pénétrons dans le cercle qui va de l'être à l'être en passant par l'essence de l'homme, et ce cercle se révèle à nous en son être qui est le nôtre : la donation. Le soi ne peut être dans l'être que parce que l'être est *Er-eignis* ; et réciproquement, l'être est *Ereignis* parce qu'il possède en lui un soi,

l'ipséité étant ce en quoi le don se remet en main. Si l'être est don, il se donne, il s'apparaît, et cela par l'intermédiaire du domaine du *Dasein* qui le manifeste, puis qui le manifeste comme voulant précisément se manifester et comme le faisant précisément en un soi, et enfin – accomplissant le cercle – le manifeste comme *Ereignis*. La mise en jeu de l'être est mise en je. Le soi se tient en cet initial déploiement qui a toujours déjà commencé, et il y perd progressivement son nom à mesure que la pensée y élit domicile et qu'il s'y trouve repris. C'est pourquoi la notion d'ipséité se raréfie chez Heidegger alors que le souci de dégager son être s'accroît. La notion de soi ne s'efface pas, mais la pensée qui l'envisage évolue à force de laisser l'initiative au prépotent qui par définition a depuis toujours l'initiative. La notion métaphysique du sujet est dépassée dès la position de la problématique de *Sein und Zeit* ; l'ipséité comme *Dasein* se situe déjà par-delà toute métaphysique de la subjectivité. Et le soi en son propre s'atteste au cours des années et de la méditation comme la structure propriante de l'*Eignis* qui porte en elle-même le soi comme corrélat de la manifestation et répondant de la Parole.

L'essence de l'humain n'est rien de seulement humain ; l'homme est en lui-même plus que lui-même. Son comportement structurel ne cesse de montrer vers la prépotence de son origine. « L'homme passe infiniment l'homme », dit Pascal, ce à quoi fait directement écho cette phrase de Heidegger déjà citée et qui livre l'essentiel de sa pensée : « l'essence de l'homme est plus que l'homme seul ». Le danger provient du repliement du soi sur soi, crispation engendrant la mise au principe de cette volonté de volonté dont le corrélat est l'affirmation de la nullité de ce qui n'est rien d'étant et la transformation de l'homme en « bête de labour »¹. Heidegger ne cesse d'évoquer la pauvreté de cet *homo humanus*, de ce soi du *Gestell*, de cet homme planétaire – astre repu mais non moins errant –, pris isolément en lui-même comme principe de son être quand tout manifeste qu'il ne possède rien qu'il ait pu se donner lui-même. « Qu'as-tu que tu n'aies reçu ? » demande saint Paul. L'homme qui n'est que l'homme ne possède rien, il n'a aucun fond ; petite planète esseulée, il erre, misérable poche d'intelligibilité au milieu d'un

1. GA 7, p. 70 ; EC, p. 82 : « Effondrement et dévastation trouvent l'accomplissement qui leur convient, en ceci que l'homme de la métaphysique, l'*animal rationale*, est mis en place [*fest-gestellt*] comme bête de labour ».

chaos qui le submerge et, quelle que soit l'ampleur de ses efforts « culturels », le submergera toujours. Cette pauvreté de l'homme qui se veut seulement homme, de cet homme tournant le dos au sonore néant qui le requiert *Da-sein*, pour se réfugier, comme le ferait une autruche effrayée, dans son petit monde seulement humain en tâchant de mimer l'autarcie quand tout regard sur l'économie des sphères contredit une telle attitude ; cette pauvreté de l'homme existant ainsi continuellement et sciemment en deçà de ses possibilités, recroquevillé dans un feint bonheur, s'ingéniant par sa désinvolture organisée et surfaite à aiguïser le poignard d'un oubli désormais volontaire dont la pointe est vouée à crever cet Œil suressentiel qui en le dévisageant lui donne pourtant l'honneur d'un visage ; cette pauvreté de l'homme seulement homme, de l'homme qui se réduit à consister en son propre phénomène lors même qu'il le phénoménalise, est opposée à la richesse de l'homme pensé et placé en sa structure fondamentale, le mystère et la nudité du donner – une structure qui ne fournit donc en rien la sécurité d'un principe, puisque cette structure est le *transcendens* à l'état pur et que le fond de la réalité humaine est le pur ekstatique. L'homme devient riche de lui-même quand il quitte ses déterminations abstraites, quand il se quitte en in-sistant dans l'*Andenken*, en gardant à la mémoire la présence de cette terre natale qui lui donne paradoxalement de se tenir en perpétuelle migration : d'une donation l'autre au cœur de l'unique *donner*.

Lorsque Heidegger affirme la pauvreté de l'homme, il ne s'adresse qu'à l'*homo humanus* et ne signifie point qu'il en est de même pour l'homme en général. La structure du soi comme ouverture à / de l'être nous révèle précisément un homme riche de son origine ek-statique. Aux yeux des théories humanistes qui se vengent de ce qu'il est convenu d'appeler « la mort de « Dieu » » en divinisant l'homme, ce dernier est considéré comme un absolu et, pris abstraitement en lui-même, coupé de toute référence ; il semble pouvoir apparaître riche parce qu'il se montre plein de lui-même. Mais de tels préjugés, aussi séduisants que leur facilité peut les faire paraître, ne peuvent donner le change. L'humanisme est étroitement associé au règne de la technique ; il crée un environnement dans lequel l'homme n'a plus à regarder ailleurs que lui-même, il engendre un agrégat sociétaire dont la désorganisation dissimulée produit le cloisonnement illusoirement spacieux d'une agitation qui le détourne de l'espace véritable et possibilisant qu'il

porte en lui : tout étant mis en place pour que l'individu n'ait plus à regarder que lui-même et à ne se repaître que de lui-même, l'homme ne connaît finalement plus que soi tout en méconnaissant paradoxalement le soi. La dimension réflexive qui distingue l'être-homme est prise en compte dans ce qu'elle peut donner et non dans ce qui peut la donner puis l'adonner à son origine. La réflexion propre à l'*ipse* est elle-même réfléchie comme un milieu fermé et non comme ce qui est d'abord ouvert pour pouvoir viser ou se viser. Mais, « l'ipséité n'est pas une relation fermée de retour sur soi au sens de l'égoïté ou de l'être-nous. L'ipséité [est] in-stantialité dans la vérité de l'être. « Relation » (en)vers l'être. Tout discours sur ce rapport (en)vers l'être est erroné aussi longtemps que et dans la mesure où ce rapport est signifié comme une structure d'objet et est ainsi évacué [en tant que tel] »¹. Et qui est l'homme contemporain, l'homme planétaire, sinon celui que Heidegger appelle, en référence au livre de Jünger, le Travailleur (*der Arbeiter*)², autrement dit, et malgré toutes les déclarations d'intention s'appuyant sur des chartes de bienséance non appliquées, une structure d'objet en relation aux objets et vouée à la rentabilité. Le peu que l'homme planétaire possède étant considéré par son insouciance comme le tout lui-même, cet homme n'a naturellement nulle difficulté à élever à la dignité de lingots les quelques pièces de monnaie qu'il a sous la main, nulle difficulté à faire de soi-même un absolu de plénitude. Mais la possibilité que les yeux se décillent est toujours ouverte et advient au moment où l'on s'y attend parfois le moins : Lucien de Rubempré comprend en arrivant à Paris que Mme de Bargeton, pour l'amour de laquelle il était prêt à réaliser des projets que seule la capitale était susceptible de réaliser, n'est finalement belle que dans son salon de province³...

L'humanisme contemporain, qui exalte le soi sans le rattacher à une origine autre que lui-même et laisse le soi seul face à ses espaces, constitue la preuve vivante que « le soi-même peut tout à fait être cherché et sauvegardé, cultivé et élevé, et cependant

1. GA 66, p. 138 : « *Selbstheit nicht Rückbezogenheit auf sich – Ichheit oder Wirheit. Selbstheit – Inständigkeit in der Wahrheit des Seyns. « Be-zug » zum Sein. Jede Rede vom Bezug zum Seyn ist irrig, sobald und sofern da dergleichen wie ein Gegenständliches, Weggestelltes gemeint ist* ».

2. GA 7, p. 70 ; EC, p. 81-82.

3. BALZAC, *Illusions perdues*, deuxième partie.

l'homme rester en fuite devant son essence »¹. L'homme privé d'origine paraît riche sous l'angle de l'humanisme ; il apparaît plein de lui-même et repu de sa propre essence – une essence pourtant sans essence puisque l'essence de quelque chose est par définition ontologiquement plus élevée que ce dont elle est l'essence. L'humanisme applique à l'homme le principe intenable de la *causa sui*, appliquant à la région « homme » ce qu'il imaginait de l'*Ens summe*. D'essence, d'« humanité », l'homme de l'humanisme n'en a guère : il est seul, replié sur soi, et voué à disparaître : l'humanisme planétaire est la projection, par le soi, d'une structure égoïque et onticomorphe qui apparaît sous la forme d'un « Nous » ; ce « Nous » est l'intérêt faussement appréhendé comme général et qui est en vérité au service de l'intérêt particulier qui en est la source projective. Le « Nous » est au service d'un soi qui se réduit au moi comme à son phénomène dérivé. L'être social de la modernité est l'autre nom du Sujet placé au principe et l'attestation de l'emprise du schéma de la subjecti(vi)té sur la pensée². L'homme est prisonnier de lui-même. Cet homme moderne, « riche » de lui-même, sûr de soi, un rien l'anéantit ; cet homme riche de soi n'est riche de rien. L'homme replié sur soi, le moi, n'est riche que d'un vide – du vide auquel il se heurte pour revenir sur soi, du vide dont il refuse de penser la possibilité d'appréhension et qui n'apparaît de fait que comme un vide.

L'homme, face à ce vide, peut choisir de se diriger, authentiquement (*eigentlich*), vers le vide possibilisant, ou, inauthentiquement (*uneigentlich*), vers le vide de cette égoïté secrètement phénoménalisée par la relation au vide du non-étant – un vide dont le silence possibilisant est alors passé sous silence, et une égoïté par conséquent réduite à cette *vanitas* issue de l'absence à la vacuité suressentielle. La vanité se prive du rapport même au vide phénoménalisant : elle devient un vide inessentiel à force de fermer les yeux à la signification de la surabondante vacuité du non-étant.

1. GA 66, p. 139 : « *Das Selbst kann vielmehr durchaus gesucht und behütet, gepflegt und gesteigert sein und dennoch ist der Mensch auf der Flucht vor seinem Wesen* ».

2. « Cet être social ne fait en aucune façon que l'homme moderne sacrifie sa subjectivité. Bien plutôt, la société industrielle est l'égoïté, c'est-à-dire la subjectivité portée à son élévation la plus extrême. En elle, l'homme ne s'en remet qu'à lui-même et aux domaines, érigés en institutions, de son monde vécu » (*La provenance de l'art et la destination de la pensée*, in *Cahier de l'Herne*, p. 89).

Nous nous trouvons ainsi face à l'alternative suivante : soit l'homme part riche, la fleur au fusil, imbu de lui-même, les poches pleines de quelques viatiques rapidement épuisés, coupé de tout sol nourricier, se prenant lui-même comme sol alors qu'il est précisément celui qui cherche un sol – et arrive pauvre ; soit il part pauvre, sans rien reconnaître qui soit véritablement à lui, ne pouvant rien posséder, mais faisant de ce rapport au rien ce qui donne la mesure, et finit par se comprendre ainsi dans la richesse du rapport essentiel qui le constitue comme répondant de la Parole.

Le soi pensant son propre sait s'appauvrir ; il délaisse toute réduction à l'égoïté, afin de se laisser gagner par la richesse de l'origine. De l'opulence incontrôlable de l'origine « est seul capable celui qui peut être pauvre, au sens vrai de la pauvreté, qui n'est pas le manque. Car le manque se noue constamment dans un « ne-pas-avoir » qui, de la même façon immédiate dont il n'a pas, voudrait immédiatement aussi « avoir », sans y être pour autant apte. Ce manque-là n'est pas né du vœu qui est l'implicite de toute pauvreté vraie. Le manque qui veut avoir est tout simplement l'indigence qui s'accroche éperdument à la richesse, incapable d'en savoir la vraie nature, et sans volonté pour assumer les conditions qui permettent d'en faire l'appropriation »¹. S'approprier la richesse, c'est avoir pensé la richesse *en son propre*, c'est-à-dire la prépotence inhérente à l'opulence authentique : si la richesse est véritable, elle est alors le surplus auquel l'esprit ne doit pas, pour en bénéficier, aspirer avec avidité, mais dont il est le partage seulement dans l'assomption de cette pauvreté qui seule peut laisser être le prépotent. « Le souhait d'accéder à la richesse doit traverser l'épreuve du dépassement de soi »², et ce dépassement n'a pas lieu dans l'exaltation du soi, mais dans la pénétration du soi en son propre qui lui découvre l'espace de surplus auquel il est assigné, et qui est lui-même l'abîme ou le sans-fond qui s'est toujours déjà dépassé soi-même : « Le surpasement permanent de soi qui jamais ne se suffit, c'est l'origine elle-même »³, le bond originaire (*Ur-sprung*) qui ne vit que de laisser être, d'accorder l'espace de déploiement, de se reconduire vers une donation toujours plus grande, donc de « reculer » (entrer dans le retrait) pour étendre son propre espace. « Le vrai superflu est le flux

1. GA 4, p. 133 ; AH, p. 170.

2. *Ibid.*

3. *Ibid.*

qui coule « par-dessus » ou « en sus », par-dessus lui-même ou en sus de lui-même, et ainsi se dépasse »¹. *Le surplus ne s'actualise qu'en se prolongeant* ; l'être vit d'accroître son espace de donation, c'est-à-dire son propre espace, et d'être le constant dépassement de soi, le constant *espacement* qui donne à toute chose d'affirmer son emplacement. Le soi, s'il veut demeurer en son propre, doit suivre ce mouvement de retrait, et demeurer dans le sens de donation du retrait pour pouvoir un jour regarder la croissante intensité de donation, qui va augmentant son retrait, afin de faire jaillir à la pensée qui y sera préparée l'ampleur du don ou le surplus de déploiement qui infuse et diffuse un *Er-eignis* entre l'être et l'être-homme.

S'approprier l'opulence de l'être, c'est pour le soi entrer dans un espace de sortie de soi et d'envoi à son être-propre comme celui qui peut se donner à l'espacement de l'abîme pour acquérir sa propre singularité en tant que vis-à-vis de destination du surplus ; s'approprier l'opulence de l'être, c'est se laisser approprier à lui, à l'accroissement de son espace de déploiement, de son retrait, de sa donation. Pour le soi, se laisser approprier, c'est la décision qui choisit d'entrer dans la *Gelassenheit* ; « la pauvreté, quand elle est conforme à son essence, est le vœu qui a fait choix du Simple. Et le Simple est dans l'Originel et n'est qu'en lui »². Assumer la pauvreté est pour le soi le moyen d'accéder au surplus de son origine propre, car se garder dans la pauvreté ou la simplicité est pour le soi laisser une place à l'Origine par laquelle il est déployé comme ipséité et convoqué (par l'être dont la vérité est *Eignis*) à la prise en garde de l'afflux d'énigme par lequel il est constitué regard. La pauvreté vraie est le laisser être du surplus propre au *Seinlassen* toujours croissant de l'être. « Cette pauvreté prend la richesse dans son regard et sait quelle est la loi de son lien »³. Cette loi qui lie est celle de l'*Ereignis* par lequel l'homme est toujours déjà approprié à l'être et peut, en l'assumant, entrer toujours plus avant dans ce que l'être lui donne de pouvoir partager : le surplus propre à la richesse de la donation.

Soit l'homme part riche et devient pauvre, soit il part pauvre et devient riche. En se perdant l'*homo humanus* ne perd rien ; la

1. *Ibid.*, p. 132-133 ; AH, p. 169-170.

2. *Ibid.*, p. 133 ; AH, p. 170.

3. *Ibid.*

pauvreté de l'*homo humanus* ne perd rien à se perdre. Il est inexact d'affirmer que Heidegger dépossède l'homme : il lui fait au contraire gagner un véritable sol. L'*homo humanus* disparaît, l'essence de l'homme apparaît. Repris dans l'être, reprise qui le dote – et c'est là le génie de la pensée heideggerienne – de la liberté elle-même, l'*homo humanus* se perd lui-même, c'est-à-dire perd sa solitude puisqu'il l'éprouve comme réponse à la Parole, il perd sa précarité, perd son déracinement, cesse son errance : « Par l'appel en une lointaine origine, une terre natale nous est rendue »¹. La pensée de Heidegger se situe résolument au-delà de tout humanisme : Heidegger n'en est pas pour autant, comme les modes de pensée binaires aiment à l'imaginer, un anti-humaniste, c'est-à-dire et tout simplement une manière de barbare, car ce n'est pas être anti-humaniste que de se placer au cœur même de l'éclosion de l'être-homme, mais c'est remonter à la source, creuser jusqu'au fondement ; c'est inviter les hommes à « approfondir leur quête du fond d'où surgit le jaillissement de leur être »². Regarder vers l'origine de l'être-homme, c'est se situer dans le champ de déploiement d'une réalité, et ce champ de déploiement est nécessairement situé à un degré de rétrocession qui le rend plus originaire que le déployé ; l'espace ouvert par la présence de la question atteste *de facto* l'aspect dérivé de ce qui est questionné, l'espace du soi en qui vient prendre place le regard pour le moi est plus originaire que le moi regardé, le regard a un domaine de possibilité supérieur en origine à ce qui est regardé : « Lorsque nous sommes effectivement en quête de l'essence de l'homme, nous questionnons par-delà et au-dessus de lui, car toute vraie question questionne au-delà de ce auprès de quoi elle questionne »³. À un tel niveau de pensée, il n'existe guère de place pour ces petites guérillas intellectuelles qui mettent en lice et en scène le clan des *pro* et celui des *contra*. Penser par-delà l'humanisme ne consiste pas en une négation de l'humanisme, mais en une quête de l'essence de cette réalité humaine qui vit de désigner l'être qui la constitue sans s'y réduire. Constatant la déshumanisation de l'être-homme, Heidegger oppose à l'humanisme une pensée de ce qui accorde l'être-homme à lui-même, l'être comme *Ereignis*. L'être est en quelque sorte

1. GA 13, p. 90 ; Q III et IV, p. 15.

2. GA 4, p. 147 ; AH, p. 189.

3. GA 39, p. 166.

toujours déjà parti à la recherche de l'homme, dans la mesure où son déploiement consiste à laisser être son propre phénomène dans la liberté d'un *Dasein* dont l'essence, capable de recul pensif vis-à-vis de toute chose, est aussi susceptible de chuter de tout son poids d'espace dans cet étant qu'elle est capable de porter à l'apparaître. Pour rendre visible cette chute dans l'étant, il faut rendre visible la possibilité dans laquelle l'être-homme se tient structurellement et à chaque instant : la différence du soi ouvert à l'être et du moi pensé comme un étant, différence elle-même appuyée sur la différence ontologique de l'étant et de l'être. L'homme échappe à l'animalité en se sachant relié à la prise en garde possible de la venue en présence des choses (*Lichtung*), liaison dont la possibilité provient de ce qu'il est en in-stance dans la vérité de l'être. « Mais comment la déshumanisation de l'homme se laisse-t-elle surmonter ? Seulement par la décision pour la fondation [*Gründung*] propre à la vérité de l'être. Avec elle, l'homme n'est pas souligné en sa différence en tant qu'un étant parmi l'étant, mais à travers elle il est transféré dans l'éclaircie *de l'être* »¹.

L'humanisme fonde l'homme sur lui-même, pure inconséquence selon Heidegger, et une fois apparu que l'homme est celui qui, loin de se désigner lui-même exclusivement, transcende par-delà soi-même, comprend l'être et montre vers l'être. Fondant l'homme sur lui-même pour penser en lui ce que Hegel aurait appelé une liberté abstraite, fondant l'homme sur lui-même pourtant radicale finitude, l'humanisme ne le fonde sur rien, tout en ignorant que fonder sur le rien n'est pas fonder sur rien, tandis que fonder sur un étant est bâtir sur du sable. Face à l'humanisme qui entend conférer à l'homme le statut de la liberté par un acte d'abstraction et en le soustrayant à toute origine autre que lui-même, Heidegger, par-delà les différences traditionnelles entre la liberté négative et la liberté positive, pense la liberté comme installation de l'homme dans ses possibilités les plus propres et dans l'ouverture même à ce qui lui accorde liberté, à savoir l'habitation structurelle dans ce qui n'est rien d'étant. « Apprendre le libre usage de ses possibilités propres signifie s'engager d'une façon toujours plus exclusive dans une

1. GA 66, p. 154 : « *Wie aber lässt sich die Vermenschung des Menschen überwinden ? Nur aus der Entscheidung zur Gründung der Wahrheit des Seyns. Mit ihr wird der Mensch nicht nur als Seiendes gegen Seiendes unterschieden, sondern durch sie in die Lichtung des Seyns versetzt* ».

triple vocation : d'être ouvert pour ce qui nous est assigné, de rester vigilant à l'égard de ce qui vient, d'avoir cette calme lucidité qui, à l'écart du tourbillon de cent choses intéressantes, maintient l'Unique, qui est nécessaire. Être ainsi, dans le calme attentif, ouvert pour le Sacré, c'est en même temps la recollection qui achemine vers le siège du libre repos [...]. Se reposer ainsi, c'est, pour le soi, pouvoir demeurer dans le propre »¹. Heidegger n'entend pas seulement résoudre le problème dont le symptôme est l'humanisme, en lui opposant une autre idéologie ou une autre doctrine, mais en offrant à l'être-homme la possibilité de rejoindre son origine la plus propre : « il ne s'agit nullement d'un simple changement de la représentation et de la direction dans laquelle va la représentation ; il s'agit d'une dé-centration complète de l'essence de l'homme, qui l'ébranle jusqu'à le faire prendre en garde son *Da-sein* »².

L'humanisme est aux yeux de Heidegger cette idéologie qui renforce la prégnance du moi et fait évacuer de toute pensée du soi la capacité de retrait ou le sens de la réflexivité : installé dans cette idéologie, le soi perd le sens de son origine, il est replié sur soi, s'apparaît dans la morphologie de l'étant, c'est-à-dire comme un « moi » monolithique articulé aux autres, et son rapport aux autres tend à former la masse d'un « Nous » qui est l'agrégation en un moi généralisé de tous les moi individuels – la masse. Une fois le soi verrouillé dans le moi, le moi cherche le moyen d'enfler les proportions de sa sphère centripète, et une super-structure égoïque, la masse des individus, vécue comme un moi démesuré dictant ses désirs comme s'il faisait partie intégrante de moi, s'empare du soi devenu moi pour lui imposer des exigences que le soi accueille. L'humanisme est guetté par le totalitarisme issu de l'enflure du moi en « Nous » : « « Nous ! » – ainsi parle aussi toute multitude anonyme. « Nous ! » – ainsi braille une masse en révolte, ainsi se vante aussi le club de joueurs de quilles. « Nous ! » – ainsi complotte aussi une bande de brigands. Le Nous seul ne suffit pas. Tout comme le je peut rétrécir et verrouiller l'être-soi réel, c'est tout aussi assurément que le Nous peut disperser, massifier, fanatiser et même pousser au crime l'être-soi »³. Contre une pensée de la communauté

1. GA 4, p. 118 ; AH, p. 151-152.

2. GA 65, p. 372.

3. GA 38, p. 51.

fondée sur la subjectivité et ses développements aux dangereuses et possibles extrapolations, la pensée de l'être pense le soi en sa structure et son origine. Le présumé humaniste ne saurait constituer un quelconque départ pour la pensée qui cherche le fondement de cette réalité qui apparaît comme ipséité. *Par-delà l'humanisme, ce qui ne signifie pas sombrer dans la barbarie mais pour Heidegger l'éviter, l'homme gagne son humanité.* Il acquiert la pensée de son être-homme.

La réponse de Heidegger à la pensée technique provenue du repliement sur soi d'une réalité humaine devenue la conquérante structure de chose qui impose son désir à l'étant en totalité, devenue extériorisation de son repliement sur soi, dilatable volonté de soumission, développement centrifuge de la réduction centripète de l'ipséité, la réponse heideggerienne, donc, est une question dont la teneur propre a le pouvoir d'ouvrir la conception de l'essence de l'homme. La question qui s'enquiert de l'homme (*Frage nach dem Menschen*) peut devenir une question posée à l'homme (*Frage an den Menschen*) si cette dernière est correctement située, si on ne demande pas « qu'est-ce que l'homme ? », c'est-à-dire « quelle chose est l'homme ? », mais « qui est l'homme ? ». Regarder la quissité et non la quiddité, c'est regarder l'homme comme celui qui s'adresse à soi-même pour se demander qui il est : la forme de la question contient déjà une décision par rapport à la façon dont on veut interroger l'être-homme. Ainsi, le manuscrit *Besinnung* note-t-il, sous le titre volontairement ambigu « La question de/à l'homme »¹ (autrement dit, la question de l'homme elle-même adressée à l'homme dans l'homme et constituant ce qu'il faut prendre en considération pour ne rien laisser échapper de la complexité de l'être-homme) : « 1. Ce qu'il est ; 2. *Qui* il est. Les questions elles-mêmes sont déjà des réponses, c'est-à-dire des décisions. Qu'est-ce que l'homme ? Cette question veut déterminer l'en-tant-que-quoi [*das Washafte*] et le détermine comme animalité. Qui est l'homme ? Cette question doit poser l'en-tant-que-qui [*das Werhafte*] et [?] »²... Le qui est à penser proprement dans le singulier uniquement – que signifie cela ? [Réponse :] La monstration vers

1. « *Die Frage an den Menschen* » : l'ambiguïté porte sur la polysémie de la préposition *an*, qui peut être pensée ici comme étant suivie de l'accusatif masculin ou du datif pluriel.

2. Blanc dans le manuscrit.

l'origine de l'*ipséité* de l'homme ; et celle-ci repose dans l'acte de s'adresser [*Zu-eignung*] à « soi », parce que cet acte se fonde dans l'apropriation [*Er-eignung*] à l'être. L'appartenance de l'homme à l'être, l'homme ayant été déterminé comme la veillée de la vérité de l'être, *ne* signifie *pas* son advenue comme un étant sous le règne du reste de l'étant ! La question-quoi [*Wasfrage*] se meut dans la sphère de la clarification et du vérifiable. La question-qui [*Werfrage*] transfère [l'homme], en [le] transformant, dans l'appartenance à ce qui est voilé, dans la relation à l'être »¹.

Heidegger remonte du moi au soi, et du soi au Même. Sur ce chemin, l'homme comme entité séparée se voit dépassé, non pas pour tomber dans l'inhumain, ni dans le surhumain, mais pour parvenir, à travers la pensée de la structure ontologique de l'*ipséité* qui est précompréhension d'être, à cette humanité de l'homme qui n'est accessible qu'à la pensée de l'être. Il n'y a dans la pensée de Heidegger aucune disparition de l'homme, mais une dé-couverte de l'être-homme ; la pensée heideggerienne accède à l'homme en son propre, après avoir libéré la structure du soi : l'être. Le soi se tient dans la vérité ekstatique de l'être, et l'*idée* de l'homme, avant d'être prise comme pierre angulaire d'un quelconque édifice ou d'un quelconque système, doit tout simplement *apparaître*, ce qui n'est possible que si celui qui n'est soi-disant qu'homme demeure également, en tant que soi, *Da-Sein* au sein du déploiement de l'être comme *Ereignis*. Le soi ne disparaît que pour mieux apparaître en son essence. Cette essence est la relation à la nuée du divin au sein du Quatuor où terre et ciel, hommes et dieux s'envisagent dans la disproportion qui permet au mystère d'apparaître comme tel. Le *Sein* qui porte en soi un *Da-sein* est *Ereignis*. L'homme et l'être sont proximité de l'un à l'autre dans l'unique don de l'être : l'*Ereignis*,

1. GA 66, p. 148 : « 1. Was er sei ; Wer er sei. Die Fragen selbst sind schon Antworten, d. h. Entscheidungen. Was ist der Mensch ? Diese Frage will das Washafte bestimmen und bestimmt es als Tierheit. Wer ist der Mensch ? Diese Frage soll das Werhafte setzen und – ? Das Wer ist eigentlich nur in der Einzahl zu denken – was bedeutet dies ? Den Hin-weis auf die Selbstheit des Menschen, und diese gründet in der Zu-eignung zu-« sich », weil Zu-eignung gründet in der Er-eignung durch das Sein. Die Seinszugehörigkeit des Menschen, bestimmt als Wächterschaft der Wahrheit des Seyns, meint nicht das Vorkommen als ein Seiendes unter dem übrigen Seienden ! Die Wasfrage geht in den Bereich des Erklärlichen und Feststellbaren. Die Werfrage versetzt verwandelnd, in den Seinsbezug ».

l'Accord en qui s'en-visagent la donation et celui dont elle fait son fils adoptif.

La reprise de la réalité humaine dans l'*Ereignis* intègre l'ipséité à une fonction de appropriation qui la dépasse tout en la déployant en sa liberté. Dans les *Beiträge zur Philosophie*¹, un texte, entièrement consacré à la *Selbstheit* et aboutissant à une définition précise de cette dernière, offre le témoignage de cet effacement et de cette venue à soi du soi dans l'*Ereignis*. Il s'agit de l'un des derniers textes de Heidegger traitant explicitement de l'ipséité avant que la liberté de celle-ci soit définitivement intégrée au déploiement de la vérité de l'être. Le soi y apparaît comme fonction de l'*eignen* (ou de l'*Eignung*) de l'*Ereignis*. Ce texte n'a pas valeur d'absolu, mais contient d'importants passages et présente un évident intérêt syncrétique. Au terme de notre ouvrage, nous prenons ce texte dans sa teneur de récapitulation. Quelques courtes phrases mettent en évidence l'origine du soi : celui-ci atteint son essence, s'atteint en son propre, et disparaît progressivement au profit de la mise en relief de la dimension de déploiement dont il fait partie et qui le renvoie en dernier lieu à lui-même.

L'être-soi, essence du soi par laquelle celui-ci se découvre autant comme rapport à l'être que comme rapport à soi, est d'emblée confirmé comme ne prenant son essor que du *Da-sein*, et le *Da-sein* ne présente plus aucune possibilité d'ambiguïté concernant son statut puisqu'il n'est en rien employé comme synonyme du mot « homme » ou de la notion de « sujet », mais comme région ou domaine en quoi l'homme est jeté et se tient en instance : « L'être-soi est le déploiement du *Da-sein*, et l'être-soi de l'homme a lieu avant toute chose à partir de l'in-stantialité dans le *Da-sein* »². Il convient ainsi, comme nous l'avons fait, de libérer d'entrée de jeu le soi de toute influence possible de cette métaphysique de la subjecti(vi)té qui n'en fait qu'un organe destiné à la représentation et qui considère le rapport inhérent à la représentation comme une pure évidence sans interroger le mot « être » présent dans la forme de tout rapport représentatif, dans tout énoncé, et dans l'expression fondatrice « être-soi ». L'ipséité est elle-même appelée à fonder

1. Cf. GA 65, § 197, p. 319-321.

2. GA 65, p. 319 : « *Das Selbstsein ist Wesung des Da-seins, und das Selbstsein des Menschen vollzieht sich erst aus der Inständigkeit im Da-sein* ».

l'identité et à être elle-même fondée en une *Selbigkeit*, une Mêmété encore impensée mais à l'œuvre comme possibilité même de toute représentation. Le mot « représentation » doit être pensé en toute sa richesse, comme *Vor-stellen*, comme le laisser être-posé-devant de ce qui est devant, comme λόγος. L'essence du soi est plus profonde que ce que cette essence permet au soi de manifester, et c'est elle qui, par-delà toute considération d'une réalité humaine confondue avec ce qu'elle phénoménalise, doit donner la mesure. « On a coutume de concevoir le « soi » en tant que rapport d'un je à « soi ». Ce rapport est saisi comme un rapport qui représente. Et la mêmété entre celui qui se représente et celui qui est représenté est appréhendée en fin de compte comme l'essence du « soi ». Par ce moyen et les autres lui correspondant, l'essence du soi n'est cependant jamais atteinte. Car ce dernier n'est pas en premier lieu une qualité de l'homme présent-sous-la-main et n'est donné qu'en apparence avec la *conscience du je*. D'où provient cette apparence, cela ne peut être éclairci qu'à partir de l'essence du soi »¹. L'ipséité demeure une structure ouverte, elle-même inscrite dans une ouverture préalable qui la fait être ce qu'elle est : l'éclosion originaire de la donation. C'est dans cette origine que la structure du soi peut être comprise et c'est en direction de cette origine qu'il faut méditer. Le soi ne peut parvenir à soi-même que dans son être-propre, il ne peut parvenir à l'*Eigen* que dans la reconnaissance de l'*Eigen-tum*, le soi ne possédant pas lui-même son destin et dépendant de l'essence-déployante qui le fait émerger : « Comme déploiement du *Da-sein*, l'ipséité prend sa source à partir de l'origine du *Da-sein*. Et l'origine du soi est le *règne du propre [Eigen-tum]* »². Cet être-propre, nous dit Heidegger, est ici à prendre dans le sens de *Fürsten-tum*, c'est-à-dire de l'être-souverain : « *Dieses Wort hier genommen wie Fürsten-tum* », ce qui signifie non pas que le soi est maître de la nature et de sa nature, mais qu'il se tient *dans* la souveraineté – ainsi

1. *Ibid.* : « *Das « Selbst » pflegt man zu begreifen einmal in dem Bezug eines Ich auf « sich ».* Dieser Bezug wird als ein vorstellender genommen. Und schliesslich wird die *Selbigkeit* des Vorstellenden mit dem Vorgestellten als *Wesen* des « *Selbst* » gefasst. Auf diesem und entsprechend abgewandelten Wegen ist jedoch das *Wesen* des *Selbst* nie zu erreichen. Denn zuvor ist es keine *Eigenschaft* des vorhandenen Menschen und mit dem Ichbewusstsein nur scheinbar gegeben. Woher dieser Schein kommt, kann nur aus dem *Wesen* des *Selbst* geklärt werden ».

2. *Ibid.*, p. 319-320 : « *Selbstheit entspringt als Wesung des Da-seins aus dem Ursprung des Da-seins. Und der Ursprung des Selbsts ist das Eigen-tum* ».

paradoxalement dominé par la souveraineté qu'il déploie –, qu'il se tient *dans* le *Fürstentum*, comme l'indique nettement la phrase qui précède cette clarification. Autrement dit, le soi se situe dans le domaine qui lui permet de saisir du regard l'étant en totalité, et de se placer ainsi à la lisière de cette totalité gouvernée par une émergence plus profonde. C'est ce que nous avons vu de l'*Ereignis* comme Accord temporel : le soi relie, comme temporalité, chaque étant à un autre afin de saisir en un même geste la totalité ouverte et l'ouverture de la totalité. L'origine du soi est donc l'*Eigen-tum*, « *Dieses Wort hier genommen wie Fürsten-tum* ». Se fait jour alors en lui la présence de son *Ursprung*, la présence d'un processus qui le dépasse, l'*Eignung* : « La souveraineté de la appropriation, note Heidegger, au sein de la Co-appropriation [*Ereignis*] »¹.

Le soi porte le propre de la co-appropriation ; il contribue à l'apparition d'un même monde, d'un monde même, et voit le surgissement de ce monde au sein de l'Accord. Le soi est jeté dans l'Accord qui accorde les choses entre elles au sein d'une même éclosion ; il est en in-stance dans le règne de l'*Eignung* qui est cet Accord (au double sens du terme). Il est le *Da* qui laisse surgir un *Zeit-Spiel-Raum*, qui propre chaque chose dans le surgissement en se rapportant à l'émergence de cette aire temporelle de jeu, et qui se propre lui-même à ce qui accorde toute chose. L'Accord ou la Co-appropriation dont le soi est l'affirmation se manifeste dans le soi comme adresse, *Zueignung*, et transmission, *Übereignung*, qui sont les deux aspects de l'*Eignung*. Ces deux concepts possèdent une profonde richesse de sens. La *Zueignung*, c'est le fait de s'adresser à quelqu'un : par là, l'être se destine à un *qui* dont il fait une ipséité possédant sa liberté propre. L'*Übereignung*, c'est le fait de transmettre un élément, autrement dit de s'en dessaisir au profit de quelqu'un, mais ce quelqu'un possède alors la charge d'en assumer la possession ; l'être se destine à la réalité humaine et la constitue, mais, en se faisant participer, se dé-propre d'une certaine manière ; l'être destine son non-étant et, en s'adressant au soi, donne au soi la charge de la liberté ; le *über* montre en outre que ce processus se déploie « par-dessus » le soi qui ne choisit pas une telle situation, qui est la situation de son essence et de sa vérité. « La appropriation est principalement ad-appropriation et dé-appropriation »² : *la appropriation*

1. *Ibid.*, p. 320 : « *Die Herrschaft der Eignung im Ereignis* ».

2. *Ibid.* : « *Die Eignung ist zumal Zueignung und Übereignung* ».

crée une liberté ; elle s'adresse, mais elle adresse son propre Sein-lassen, son non-étant, son propre vide libérateur, faisant du soi une liberté au sein de l'Eignung. Dans la compénétration de la *Zueignung* et de l'*Übereignung*, le soi reçoit au sein d'un même espace de réciprocité l'être et la prépotence de sa non-onticité.

Que le soi appartienne à l'*Eignung* de l'*Ereignis* se trouve confirmé par le comportement essentiel du soi qui transcende précisément *parce que* l'être s'adresse à lui par-delà lui-même. L'*Eignung* est à la fois en elle-même parole et réponse, parole et requête d'une réponse, *Zu-eignung* et *Über-eignung* ; elle est le déploiement d'un écho de l'être au cœur de l'être, le déploiement d'un *Da*. L'*Eignung* a toujours déjà approprié le soi et l'être ; l'être est toujours déjà tourné vers le soi, et lui donne ainsi d'être hors de soi et irréductible à tout étant présent subsistant. Le soi est spatialisant car ouvert à l'espace par l'espace. C'est cette spatialité originaire qui lui donne d'être soi et d'être un être-soi ; c'est cette même spatialité qui donne à l'expression « être-soi » toute sa richesse, ouverture à l'espace (être), communion à cet espace et compénétration de cet espace qui permettent une retombée (soi) – retombée que Heidegger nomme ici « *Rückbezug* » – le tout au sein d'une rigoureuse simultanéité ontologique : l'être-soi et l'ipséité. L'*Eignung* est bien cette appropriation de l'être et du soi au sein de laquelle chacun parvient à son propre, l'être comme espace pur et le soi comme spatialisation. L'*Eignung* s'exprime ainsi par l'existence du *Da*, ce domaine irréductible à tout étant et dans lequel l'être se fait être comme tel au sein de l'étant. Repris dans son origine, le soi s'atteint lui-même en propre et, par la conscience de son appartenance à la vérité de l'être, atteint au même moment sa fonction dans ce qui le déploie, c'est-à-dire apprend également une forme de dé-propriation dans l'appartenance à l'*Ereignis*. « Dans la mesure où le *Da-sein* est propre à soi comme appartenant à l'*Ereignis*, il parvient à soi-même, mais jamais comme si le soi était déjà un quelque-chose-sous-la-main que jusqu'à présent on n'aurait pas encore pu atteindre. Au contraire, le *Da-sein* parvient avant tout à soi-même tandis que l'ad-propriation vers l'appartenance devient en même temps dé-propriation dans la Co-propriation [*Ereignis*] »¹. Le soi est ainsi porteur d'une fonction de appropriation par laquelle l'être

1. *Ibid.* : « *Sofern das Da-sein sich zu-geeignet wird als zugehörig zum Ereignis, kommt es zu sich selbst, aber nie so, als wäre das Selbst schon ein vorhandener, nur*

apparaît, et il apparaît lui-même, dans son ipséité, comme ce en quoi se dispose cette manifestation : « *Da-sein – Beständnis des Da* ».

La relation à l'être, rendue possible par cette *Eignung* qui définit l'être-propre du soi ou son origine, rend possible à son tour tout rapport à soi. Être soi, c'est toujours revenir d'un là-bas vers un ici. C'est dans la proximité au lointain, c'est du fait que le soi est véritablement un être du lointain, que peut apparaître tout étant. De même, c'est de cet espace ouvert que peut se manifester toute représentation de l'homme ou tout rapport à autrui. Ni l'homme ni autrui ne sont de simples étants, mais leur être irréductible à tout étant est manifeste à partir de la vérité en laquelle ils sont jetés, à partir de l'être. Il ne peut y avoir de rapport à quoi que ce soit, y compris de rapport au rapport en tant que tel, de rapport au *Dasein* comme *Dasein* dans son être-essentiel, que parce qu'il y a transcendance vers l'être et plus exactement instantialité dans le *transcendens*. L'être est le *transcendens* pur et simple, jamais saisi mais toujours entendu. Nous pouvons ainsi, par notre instantialité dans le pur transcendant, continuellement transcender, nous porter au-delà de toutes les réalités, y compris les réalités non ontiques, y compris le *Dasein* pensé en sa vérité. *Tout ce qui nous apparaît ne nous apparaît que parce que nous le transcendons vers l'être.* Le *Dasein* parvenu à son essence et accédant à soi en sa vérité se comprend comme cette ouverture permanente, cette instantialité dans le *transcendens* ; il n'y a donc pas d'intuition intellectuelle ou de coïncidence à soi, puisque le soi est toujours en excès sur soi du fait de son habitation dans la vérité de l'être. Le terme de la régression n'est atteint que quand le soi se rapporte à l'être même, à la nuée de sa nuit. Penser la nuit, ce n'est pas transcender la nuit, puisqu'il n'y a plus rien au-delà d'elle ; c'est pourquoi s'il est possible pour le soi de s'y rapporter, c'est parce que la nuit elle-même attire le soi, lui parle, se tourne vers lui. La réalité humaine est pénétrée du silence de la Parole, une Parole silencieuse mais non pas muette et qui en dit long à celui qui sait prêter l'oreille et laisser penser la pensée.

Le soi est surabondant parce qu'il est ainsi appelé par l'être. Il est rapport car il se tient dans le transcendant, et s'il se rapporte au transcendant, ce n'est pas en tant qu'il le transcende (comment en

bisher nicht erreichter Bestand. Vielmehr zu sich selbst kommt das Da-sein erst, indem die Zu-eignung in die Zugehörigkeit zugleich Über-eignung wird in das Ereignis ».

effet transcender le transcendant...), mais parce que le transcendant s'adresse à lui et que se tenir en ce dernier c'est continuer de transcender. Le soi est une réponse à cette Parole silencieuse, à cette Parole retenue, rétention qui, dans le jeu de la même *Eignung*, s'adresse à lui et donne ainsi au soi sa propre rétention : « Le retour-sur-soi [*Rückbezug* : littéralement, le rapport-en-retour] qui est nommé dans le « se » ou le « soi », dans le à « soi », le chez « soi », pour « soi », a son essence dans la *appropriation* »¹. Le soi comme réponse appartient au déploiement de la même Parole, il est constitué du Même, il est lui-même un peu d'être à l'état pur. La rétention de l'être se prolonge dans celle du soi, et le laisser être de l'être se reconduit également dans celui du soi, unissant chaque fois ce qui paraît s'opposer par nature, à savoir deux libertés qui ne sont en fait que les deux aspects d'une même co-responsance, d'une même *Eignung*, d'un même *Er-eignis*, par laquelle la manifestation manifeste sa propre manifestation. Le soi est requis par l'être au sein de l'être pour manifester l'être, un être qui, par cette volonté de se manifester et par le moyen qu'il se donne pour cela – le soi – se révèle *Er-eignis*. En se manifestant soi-même comme soi, le soi manifeste ainsi toujours en même temps l'être. En se repliant sur soi, il manifeste l'espace qui le lui permet, et en épousant la démesure de cet espace donateur, en l'acceptant, la manifestation s'accomplit alors sans problème. Le soi n'est que le corrélat de l'apparition de l'être en tant qu'être. Toute réflexion n'est possible que comme *Rückstrahlung*, nous disaient les *Prolegomena*, et toute *Rückstrahlung* a désormais son essence dans le propre du soi et de l'être, acte au sein duquel l'être se manifeste et se manifeste comme cela même qui pose un soi pour se manifester, c'est-à-dire comme *Eignis* ou *Eignung*. Le rapport à soi, le rapport à autrui, le rapport à toute chose, n'est possible que par la communauté antéprédicative de l'être et de l'homme, et cette communauté, c'est l'*Eignung*. « C'est l'instantialité dans cet événement de l'être-propre qui initialement permet à l'homme de parvenir historiquement à soi et d'être chez-soi. Et ce *chez-soi* constitue préalablement la raison suffisante pour prendre en charge en vérité le *pour-un-autre*. Le parvenir-à-soi n'est précisément jamais d'abord une représentation-d'un-je séparée, mais une prise en charge de l'appartenance à la vérité de l'être, un

1. *Ibid.* : « Der Rückbezug, der im « Sich » genannt wird, zu « sich », bei « sich », für « sich », hat sein Wesen in der Eignung ».

saut dans le *Da* »¹. La fonction de l'*eignen* fonde toute ipséité comme *Dasein* : « *Das Eigentum als Grund der Selbstheit gründet das Da-sein* ». En cette fonction de co-appartenance, le soi devient, à partir de son rapport à l'être, celui qu'il est, et l'être apparaît en se donnant dans, au et par le soi.

Dans ce champ d'apparition que se donne l'être pour être, dans le soi qui comme *Da-sein* est *Lichtung-sein*, accomplissement de l'éclaircie, tout étant peut apparaître. Le soi est dépositaire de la vérité de l'être comme *Seinlassen*. Le soi est à la fois dans l'être et en face de l'être ; car l'être est précisément apparaître et apparaître de soi, *Ereignis* : il n'apparaît que si en lui-même il se fait apparaître. Le don se donne et le soi est ainsi la demeure de l'être, la contrée où l'être habite, ou l'être *est*. Le soi se tient dans le don de l'être ; comme l'être il laisse être, il est à son image, Liberté du *Seinlassen* ; mais il est également face à l'être, pris dans le face-à-face de l'apparaître avec soi-même, dans le vis-à-vis inhérent à l'être comme Mêmété et octroi spéculaire de chacun à soi-même ; le soi laisse être l'être et ce laisser être est le laisser être de l'être même qui (se) laisse être. Le soi est l'espace vide qui laisse être, y compris le laisser être. *Il est par l'être disponibilité pour l'être*, et cette disponibilité s'exprime par l'existence d'un soi dont le rapport à soi, rapport d'esseulement, manifeste en retour le non-étant de l'être. « Dans la mesure donc où l'homme [...] se tient encore dans l'Ouvert de la non-essence de l'étant, la possibilité est à chaque fois donnée d'être pour « soi », de revenir à « soi » »². Cette solitude ou ce vide ressenti dans l'angoisse à l'endroit de ce qui n'est rien d'étant tente d'abord de se remplir avec tout ce qui s'offre à ses yeux : « le « se » [ou le soi] déterminé, à partir de là, comme un seulement-soi-même, reste vide et se remplit d'abord uniquement avec ce qui lui tombe sous la main et ce qu'il trouve immédiatement, précisément avec les activités de l'agitation humaine. Le à-soi ne possède pas de nature de décision et

1. *Ibid.* : « *die Inständigkeit in diesem Geschehnis des Eigentums ermöglicht erst dem Menschen, geschichtlich zu « sich » zu kommen und bei-sich zu sein. Und erst dieses Bei-sich ist der zureichende Grund, um das Für Andere wahrhaft zu übernehmen. Aber das Zu-sich-kommen ist eben nie eine zuvor abgelöste Ich-vorstellung, sondern Übernahme der Zugehörigkeit in die Wahrheit des Seins, Einsprung in das Da* ».

2. *Ibid.* : « *Sofern nun der Mensch [...] noch im Offenen des Unwesens des Seienden steht, ist jederzeit die Möglichkeit gegeben, für « sich » zu sein, auf « sich » zurückzukommen* ».

demeure sans connaissance de l'action de s'arrêter dans l'événement du *Da-sein* »¹. Le soi accorde une place à chaque étant, il en circonscrit les contours, chacun en sa limite ; chacun apparaît ainsi *en soi*, et livre au soi une forme immédiate d'identité selon laquelle le soi qui se contente du visible, qui se contente de suivre sans le penser le procès de dévalement qui le constitue et qui est un aspect du *Seinlassen* propre à la donation, le soi qui demeure ainsi en bas de ce dévalement ontologique sans saisir la totalité du procès, aura tendance à s'interpréter, et à qui il essaiera de demander une mesure. Dans ce contexte, toute chose prend la forme d'un en-soi, et le soi lui-même se comprend improprement sur le mode de ce qui dérive de lui, comme un étant ou comme membre d'un agrégat d'étants. Pourtant, « l'ipséité est plus originaire que chaque Je, chaque Tu et chaque Nous. Ceux-ci sont dans un premier temps assemblés comme tels et sans plus sous l'exposant du soi et deviennent ainsi toujours chacun « eux-mêmes » »².

Ce « dévalement » (*Verfallenheit*) du soi n'est pas quelque chose que le soi peut éviter ou a à éviter, puisqu'elle est le soi lui-même, structuré par la donation et le *Seinlassen* qui lui est propre. On ne peut échapper à l'émiettement (*Zerbröckelung*) ni au nivellement ou à la massification (*Vermassung*) qui procède d'un rassemblement extérieur des différentes guises ontiques, puisque le soi est précisément ce qui laisse être l'étant en son individualité, en sa multiplicité et en son chatolement polymorphe, puis le rassemble afin de le dominer d'une manière ou d'une autre. Le soi possède néanmoins la liberté de saisir ce dévalement lui-même – ce qu'il parvient à faire en endurant en permanence sa relation préconstitutive à l'être, c'est-à-dire en pensant – et ainsi de comprendre l'acte même de l'échéance (*Verfallenheit*) comme une nécessité inscrite au cœur du déploiement de la donation. Le problème de la technique ne provient pas ainsi de ce qu'elle existe alors qu'elle ne le devrait pas (le croire serait méconnaître la nuance et la profondeur de la pensée heideggerienne), mais de ce que la technique demeure impensée en

1. *Ibid.* : « das « Sich » und das hieraus bestimmte Selbst als das Nur-Selbe bleibt leer und erfüllt sich nur aus dem Vorhandenen und Vorfindlichen und gerade von Menschen Betriebenen. Das Zu-sich hat keinen Entscheidungscharakter und ist ohne Wissen um die Verhaftung in das Geschehnis des Da-seins ».

2. *Ibid.* : « Die Selbstheit ist ursprünglicher als jedes Ich und Du und Wir. Diese sammeln sich als solche erst im Selbst und werden so je sie « selbst » ».

son avènement, elle qui n'est pas reliée par l'homme moderne à sa source donatrice, à cette donation d'autant plus généreuse qu'elle s'efface en ce qu'elle donne. Cet effacement est réel, mais la pensée de la donation dont il est la conséquence et la prise en garde de cette mise à couvert constitutive de tout don sont possibles.

C'est devant cet effacement – c'est-à-dire le don lui-même – que la pensée doit se traduire, afin de contempler l'im-mensité de don, la réserve de l'être, qui rend possible que la terre apparaisse à l'époque de la technique sous la figure d'une simple citerne énergétique destinée aux fins consommatrices d'une humanité oublieuse de son origine. Derrière cette représentation commune, pourtant et naturellement, se voile et s'approche la réserve de l'être. La technique n'est pas échec de l'homme, mais, pour l'homme imprudent, un revers de l'immensité de ce don qui donne à tel point qu'il disparaît du champ de la pensée, don qui laisse libre à tel point que cette liberté s'affaire sans se reprendre. Le soi a pour tâche de saisir le dévalement dans la processualité et le sens de son déploiement, afin de ne pas s'abandonner à cette *Verfallenheit* qui voile son voilement à mesure qu'elle demeure impensée. En se reprenant, le soi ne va pas contre l'ordre des choses, il prolonge le voilement, et c'est du cœur de l'affairement, à la fin de la métaphysique, que la reprise du soi dans l'être devient possible ; c'est au cœur du tourbillon de la quotidienneté que le soi entend la voix de l'être. Le *voẽĩv* prolonge le *Λόγος* car le *Λόγος* est *Ereignis*. Le dévalement doit ainsi venir à la pensée comme corrélat de la toute-bonté du laisser être. La dispersion du Je, du Tu et du Nous, l'émiettement puis le nivellement, la perte de la terre natale, ne sont pas à considérer comme un défaut dans l'essence de l'homme, puisqu'ils sont liés à la vérité de l'être, mais, s'ils persistent à l'époque où l'être destine son propre voilement donateur, ils manifestent l'impuissance de l'homme à se tenir pensivement dans l'*Eigen-tum* qui règne déjà sur lui, c'est-à-dire dans la fonction d'*eignen* qui le constitue ipséité, et l'incapacité du soi à se connaître, à connaître son être-propre et à co-naître à l'être qui, comme *Ereignis*, l'associe à sa manifestation.

Le soi doit donc gagner sa propre spatialité en se maintenant pensivement dans le *Da-sein* qui se tient lui-même dans cet *Eigen-tum* qui est le sceau de l'*Ereignis*. L'être-homme ne doit pas rester immergé dans l'étant, mais à partir de lui émerger pour ne pas être par lui submergé. Le soi doit se maintenir comme soi,

c'est-à-dire parcourir l'espace que lui donne sa structure au sein de l'*Eignung*. Plus le soi habite en sa structure – l'être –, plus il possède d'amplitude d'oscillation (*Schwingungsweite* écrit Heidegger), et plus l'*Eignung* devient pensable. Car « l'amplitude d'oscillation du soi se conforme à l'originarité de l'être-propre et ainsi à la vérité de l'être »¹. Le soi n'a pas à s'affairer, mais à déployer l'espace en lequel tout affairément se dilate à tel point qu'il finit par faire apparaître le né-ant spatialisant qui le possibilise et par devenir attentif à sa propre possibilité. Il peut alors endurer la simultanéité de la *Zueignung* et de l'*Übereignung* dans l'*Eignung* (c'est-à-dire l'envoi du non-étant) et ouvrir le champ de possibilité d'un dire essentiel : la philosophie comme parole méditante, qui pense dans l'être l'origine du soi et dit l'envisagement réciproque de l'être et de l'être-homme au sein d'un même et suressentiel *Eignis*.

La métaphysique de la subjectivité est laissée à elle-même et à son intestine implosion dès lors que l'être-soi trouve une pensée pour son essence, ce qui, de *Sein und Zeit* à *Zeit und Sein*, constitue la cohérence de cette entreprise non systématique mais unitaire qu'est la pensée heideggerienne. « Le dépassement du « Je » est commencé si l'on se rend entièrement à la première condition d'un tel dépassement, c'est-à-dire à la méditation de l'être-soi et de son essence »². Le soi possède la possibilité de s'apparaître à lui-même et de s'apparaître à lui-même en son fond, et ce du plus profond de la dissolution dans l'échéance. Le soi est l'avènement à soi de l'être au plus profond de l'étant, l'être qui accomplit une percée, l'être qui se fait apparaître comme *Austrag* puis comme *Ereignis*, comme Pli puis comme reconduction du Pli en soi-même à travers un soi, donc comme *Eignis*. De l'*Ereignis* se lève alors un soi qui endure cette percée de l'être comme retrait, un soi qui s'endure aussi lui-même puisque l'être est sa constitution. L'être-homme accomplit ainsi cette Mêmété qui, comme *Ereignis*, fait émerger en soi-même ce *Da* isolé et possédant la capacité de subir la démesure de l'être en même temps que son propre être. Le soi est cette fragilité par laquelle le déstabilisant non-étant du don de l'être, l'*Unwesen der Wahrheit*,

1. *Ibid.*, p. 321 : « *Die Schwingungsweite des Selbst richtet sich nach der Ursprünglichkeit des Eigentums und damit nach der Wahrheit des Seyns* ».

2. *Ibid.* : « *hier ist eine Überwindung des « Ich » angebahnt unter Preisgabe der ersten Bedingung einer solchen, nämlich der Besinnung auf das Selbst-sein und sein Wesen* ».

effectue sa clairière, cette vulnérabilité que l'être s'associe à lui-même afin de lui faire partager la vertigineuse jouissance du don. De l'*Ereignis* se lève ainsi l'ipséité comme une vibration en laquelle se concentre la différence ontologique, différence certes déjà à l'œuvre mais parvenant ainsi au pur paraître et à son accomplissement : en s'associant la parole de l'être-homme, l'être fait paraître l'étant en son être et fait ainsi paraître simultanément le mystère de sa propre présence, le mystère de sa donation, le mystère de son « *Es gibt* ». Le soi porte en soi le Pli d'un *Austrag* qu'il ressent comme *Abschied*, le Pli d'une Mêmété qu'il éprouve comme un abîme. La Mêmété de l'être en soi-même comme *Ereignis* correspond à l'épreuve de l'être-homme qui subit le jeu de cette Mêmété et se trouve pris en lui. Mais pouvoir se détacher de cette Mêmété et l'éprouver précisément comme un combat dans la béance est un attribut qui manifeste la Mêmété elle-même comme *Ereignis*, ou l'être comme dévoilant son voilement. Ce voilement, c'est-à-dire le mystère qu'*il y a*, est ressenti par le soi dans l'accablement, mais s'il choisit de l'endurer jusqu'au bout, ce mystère apparaît progressivement comme la prévenance du don se réservant pour préserver, se celant pour ne pas abandonner ce à quoi il s'abandonne.

Demeure cette présence énigmatique, cette possibilité pour l'être-homme, celle de la poésie, cette amie inconnue ¹ qui par son chant rejoint le dévoilement. La pensée, sans être poésie, est elle-même poématique en ce sens qu'elle dévoile le sans-accès. Ce « caractère de poématisation propre au penser est encore caché » ², mais Heidegger appelle sa venue, non pas pour que la pensée devienne poésie, ni que la poésie devienne la pensée, car les deux tâches sont distinctes et complémentaires : la poésie appelle à la prise en garde, et la pensée prend en garde. Mais la poésie ne prend pas elle-même *totale*ment en garde puisqu'elle ne thématise pas le lien qui la fait être son appel, elle n'entre pas dans la pleine conscience de soi, même dans l'exception de Hölderlin, que Heidegger appelle « le poète du poème » (autrement dit la conscience de soi de l'acte poétique). La poésie de Hölderlin, sans entrer dans la pensée, pense, se pense, et prend en charge l'essence de son acte poétique : « le

1. GA 13, p. 85 ; Q III et IV, p. 39.

2. *Ibid.*, p. 84 ; Q III et IV, p. 37.

poète demande ici qu'il lui soit accordé de pouvoir demeurer dans la loi qui est l'essence de sa poésie, c'est-à-dire dans la pensée qui va fidèlement à ce qui vient comme à ce qui a été, bien loin de vouloir passer à dormir le temps qui est à présent venu »¹. La poésie peut donc, sans devenir pensée, se faire pensante, elle est alors « la topologie de l'être »², c'est-à-dire la pensée du lieu où se tient le surplus de cet être différent de tout étant. Et la pensée, doit-elle se faire poétique ? Elle doit regarder ce que montre le poète et monter la garde dans le sillon percé par le travail du poète. La poésie n'en est pas pour autant supérieure ou égale à la pensée ; aucune considération hiérarchique n'a ici véritablement sa place. Mais la pensée seule sait s'élever à la pleine considération de l'être, et le chemin de Heidegger s'est d'abord passé de la parole poétique ; de même la poésie n'a pas besoin de la pensée pour se porter à même le dévoilement du monde.

Cependant, l'activité poétique se trouve face à une alternative : ne pas penser ce qui lui donne son impulsion et nommer dans la gratuité afin de *dévoiler*, ce qui est son rôle mais n'est pas sa portée la plus haute, ou bien se porter vers la possibilité, vers la source de l'appel auquel elle répond, mais avec cette attitude qui est sa définition et qui expose au danger de la suprême brûlure, à savoir le désir de cette nomination du sans-nom et le désir de l'accès immédiat au sans-accès qui en découle (comment nommer poétiquement sans se tenir à l'endroit où l'on nomme...). Le plus haut destin de la poésie est l'extrême danger, celui de pénétrer dans le domaine qui de soi-même nous écarte autant qu'il nous appelle ; la poésie pénètre un sol qui, comme *Ereignis* ou échange de regard *mais non* comme instance fusionnelle, demande à être gardé dans la patience et la distance à laquelle il nous a conféré notre place et notre rôle. Ce rôle est exclusivement tenu par la pensée qui sait garder le Poème de l'être en respectant le sens de son voilement, pensée dont le rôle est ainsi d'entretenir la confiance dans l'attente – mais cette attente est insupportable au poète qui peut, tout en connaissant sa nécessité, ne pas s'y résoudre (Hölderlin). Le poète brûle d'une soif qui le pousse à risquer sa vie pour la confrontation avec cette lumière réservée mais qui parfois *appelle* au point que certaines individualités, blessées par ce manque que crée la lumière

1. GA 4, p. 121 ; AH, p. 155.

2. GA 13, p. 84.

en retrait – et que seule la pensée endure puisque seule elle comprend le sens profond et amoureux du voilement –, ne peuvent supporter le voilement inhérent à la prévenance de l'être qu'en le regrettant, ce dont la contrepartie immédiate est la tentative sporadique de forcer la nuit pour y regarder le jour révélé mais non publié qui s'y trouve enveloppé¹. Ce que chacune de ces grandes tentatives recueille est occasion d'un désespoir croissant, puisque chacune est la réaffirmation du voilement dont l'approche intensifiée n'a apporté que la confirmation de la grandeur encore cachée ; la poésie chante cette richesse qui n'a pas encore inondé l'âme, et entretient donc la soif à force de s'exercer. « Chansonnier, ta filleule / C'est ma soif si folle / Hydre intime sans gueules / Qui mine et désole »².

La poésie possède donc cette grandeur de *désigner* et *communiquer* avec une intensité charnelle *le site* de la vérité, mais ne se tient qu'après coup (Hölderlin, Rimbaud...), ou jamais (Baudelaire...),

1. Un poème de jeunesse montre le refus par Hölderlin d'un devoir de patience qui le fait souffrir : « *Ich duld'es nimmer ! ewig und ewig so / Die Knabenschritte, wie ein Gekerkerter, / Die kurzen vorgemessnen Schritte / Täglich zu wandeln, ich duld'es nimmer ! // Ist's Menschenlos – ist's meines ich trag'es nicht, / Mich reizt der Lorbeer – Ruhe beglückt mich nicht, / Gefahren zeugen Männerkräfte, / Leiden erheben die Brust des Jünglings. [...] Was mir der Eiche Schatten...* » ; « Je ne le souffrirai pas ! Encore et toujours / Avancer en enfant, comme un prisonnier, / À petits pas mesurés d'avance, / Jour après jour, je ne le souffrirai pas ! // Est-ce là le sort de l'homme ? Mon sort ? Je ne le supporterai pas ! / C'est au laurier que j'aspire ; le repos me semble sans charme. / Le danger suscite les forces de l'homme, / La douleur gonfle la poitrine des jeunes gens. [...] Que me sert l'ombrage des chênes... » (*Der Lorbeer*, in *Poésie*, p. 58. Le laurier est sans doute la couronne de la gloire, c'est-à-dire de l'éclat, celle qui témoigne de l'accession à la lumière pure). Puis ces vers prophétiques : « *Soll ewiges Trauern mich umvolken ? / Ewig mich töten die zornge Sehnsucht ?* » ; « Faut-il qu'un deuil continuuel m'assombrisse, / Qu'un furieux désir me tue ? » (*ibid.*). Le poète sera forcé au deuil qu'il ne veut pas faire ; il sera plongé dans la patience obligatoire qu'est l'*Umnachtung*, dans l'obligation de vivre en mortel face à l'être dont la prépotence se phénoménalise précisément en phénoménalisant une ipséité dont l'essence est de pâtir du prépotent pour y comprendre la gratuité de la donation, ce qui n'est possible que si le soi est structuré comme une finitude radicale. Le soi est la relation à ce qui est tout proche dans sa totale altérité et qui, comme *Ereignis*, se donne comme tel en produisant le site structurel de son apparition. Au cœur de l'*Umnachtung*, le soi endure finalement le retrait dans l'acceptation de sa prépotence rectrice, et non dans la volonté de percer de soi-même le voile dont se drape la vérité en un escient dont seule la pensée s'est mise en position de juger la juste valeur.

2. RIMBAUD, *L'Esprit*, in *Comédie de la soif ; Œuvres complètes*, p. 74.

dans l'attitude de la *pensée* qui médite cette absence connatuelle à l'être et y reconnaît la dimension protectrice de sa donation¹. La poésie ouvre la réserve de l'être et devient co-participante de cet appel de l'être lui-même qui convoque la pensée à sa prise en garde. *La poésie n'est pas la pensée, la poésie est l'être-là de la tâche qui se destine à la pensée*. Face à une même révélation, la pensée endure le voilement et ne pourchasse pas le Dieu tout en s'éduquant à sa dispensation future ; la poésie, bien qu'endurante et parfois à l'extrême (Hölderlin), ne vit pas ce même retrait dans la paix d'une attente confiante, car elle n'a pas pensé l'essence jusqu'au bout et ne voit pas l'accord agissant au cœur de tout face-à-face avec le retrait. Elle recherche le surplus de lumière dont la nuit veut nous préserver, et finit (dans le cas de Hölderlin, dans celui de Rimbaud) par se résoudre malgré elle à cette nuit en se voyant contrainte à l'*Umnachtung* au sein de laquelle la lumière arrive plus tendre après l'effroi de l'épreuve d'un feu où le *Dasein* vacille dangeureusement. La poésie qui vit jusqu'au bout son essence – ce qui est extrêmement rare – peut parvenir à deux résultats, l'un qui n'est plus poésie, l'autre où elle demeure poésie : soit elle entre dans la pensée et, après avoir regardé son essence, accueille le sens de cette essence, soit elle revient, à un moment ou à un autre – après l'avoir souhaité et ne pas avoir pu ne plus s'en contenter, happée par un appel d'être nécessaire mais démesuré –, à l'innocence et gratuité de son activité dévoilante consciente d'accompagner l'éclosion, et Hölderlin le savait ; « « Nos fleurs et l'ombre de nos forêts le réjouissent / Lui, l'accablé »². [...] Sans l'épreuve du feu, la clarté de l'exposition ne

1. Une illustration significative et limite de l'absence de prise en garde pensive du sens de retrait de l'être (illustration symptomatique, pessimisme qui est à la poésie ce que la métaphysique est à la pensée, à savoir le refoulement de son propre) est portée à témoignage par ces vers de LAFORGUE : « Je songe à notre Terre, atome d'un moment, / Dans l'infini criblé d'étoiles éternelles, / Au peu qu'ont déchiffré nos débiles prunelles, / Au tout qui nous est clos inexorablement » (*Triste, triste*, in *Les Complaintes et les premiers poèmes*, p. 271). Le poète ignore ici que cette clôture qui s'adresse comme telle, possède pour cette raison un sens, précisément celui de se donner pour sens au penser afin que celui-ci sache que cette clôture ne peut se tourner vers lui, penser, que si une certaine structure interne la détermine ; cette structure, le penseur la regarde se déployer comme *Ereignis*.

2. Fragment appartenant à l'une des dernières versions de l'élégie *Brot und Wein* (cf. GA 4, p. 90 n ; AH, p. 114 n), donc certainement composé au moment de l'*Umnachtung*, autrement dit au moment du retour à l'acceptation d'une clarté tamisée par le drapé de la nuit.

serait pas non plus devenue ce don de la fraîcheur douce et de la tendre lueur que le poète a désormais en propre »¹.

Le penseur prend en garde le sens, c'est-à-dire le sens de donation, de l'orage de l'être et de sa surpuissance ; le poète révèle dans le danger la signification de sa capacité d'accueil, en maintenant l'exposition de son soi à ce que la nuée recouvre. Le poète ouvre mais peut aussi sombrer par la vigueur de son ardeur à ouvrir sans regarder le sens de faveur du voilement qui le hante négativement. Il contribue néanmoins à révéler le chemin à la pensée ; il est en cela un ardent sacrifié. « Le poète enferme et conjure l'éclair du Dieu dans la parole, il fait entrer cette parole chargée d'éclairs dans la langue de son peuple. Le poète n'élabore pas ses expériences psychiques, il se tient « sous les orages de Dieu... à tête découverte »², livré sans défense et dessaisi de lui-même. Le *Dasein* n'est rien d'autre que l'exposition à la surpuissance de l'être. Quand Hölderlin parle de l'« âme du poète »³, il ne s'agit pas de vagabondage dans ses propres expériences psychiques, ni d'un contexte d'expériences vécues au sein d'une quelconque intériorité, il s'agit de l'extrême d'une exposition nue aux orages »⁴. Il en résulte la percée d'un chemin, mais une difficulté à renaître sur ce chemin en le laissant nous conduire dans le sens de voilement de la *surlumière avérée du Simple* ; le penseur heideggerien s'offre et souffre autant que le poète, il s'expose à l'extrême, il se donne à la profusion brûlante et secrète du jaillissement, il entre dans toute l'ampleur du *Dasein* et de son connaturel danger, il se risque dans la morsure de la nuit orageuse, mais, et tout est là, conduisant la grandeur de l'attitude poématique jusqu'à son terme, il se donne totalement au gouvernement de l'être. « Dehors, reconnaît Char, la nuit est gouvernée », *il faut donc pour l'être-homme se donner* « au flanc de l'agrément du ciel »⁵, *ce qui signifie pour le poète* (c'est-à-dire pour le poète qui *assume* cette nécessité en vérité et ne se contente pas d'y aspirer ou de souligner sa pertinence) *entrer dans*

1. GA 4, p. 94-95 ; AH, p. 120.

2. HÖLDERLIN, *Wie wenn am Feiertage...*, vers 56-57.

3. HÖLDERLIN, *ibid.*, vers 44.

4. GA 39, p. 31.

5. *Dehors la nuit est gouvernée*, in *Œuvres complètes*, p. 103 : « Monstre qui projetez votre humus tiède dans le printemps de sa ville / Ventouse renversée au flanc de l'agrément du ciel / Souffrez que nous soyons vos pèlerins extrêmes / Semeurs ensevelis dans le labyrinthe de votre pied ». Nous soulignons.

la pensée. Le poète accomplit sa tâche poématique en entrant dans l'élément de la pensée dont la tâche est précisément la garde du sens poématique et appropriant du Poème de l'être comme *Ereignis*. La reconnaissance de cette rection de l'être par sa faveur, c'est-à-dire par l'*Ereignis*, et la soumission à cette rection qu'on sait amoureuse malgré ses effrayantes ombres et ses brûlants éclats, l'abandon à cette rection jusqu'à ce qu'elle livre son sens à celui qui a enduré jusqu'au bout la teneur propre de la nuée et de sa trop puissante « lumière contenue »¹, ouvrent sur *le sens* dans et par-delà le danger. Il y a une fin du danger au cœur même du danger, cette fin même que Hölderlin a reconnue dans *Patmos* mais à laquelle il n'est parvenu qu'au terme d'une violence qui l'y a contraint. La différence entre la poésie authentique et la pensée authentique se joue ainsi et sans doute sur le degré d'abandon, sublime dans le cas de la poésie mais total seulement dans la patience du penser. Le penseur s'expose au *Dasein* dans un abandon total à la décision même de l'être, quand le poète demeure malgré soi dans le désir et l'exigence, vis-à-vis de l'être, que ce dernier décide immédiatement de son déferlement et de son retour. *L'abandon du poète possède une forme de complétude, mais son endurance est plus revendicative et donc moins patiente, ce qui produit la douleur la moins supportable, celle de la difficile appropriation à la formule d'appropriation qu'a choisie la prévenance de l'être comme Ereignis*. La patience confiante à laquelle aboutit la pensée heideggerienne s'obtient dans la méditation prolongée de l'*Ereignis*, autrement dit du sens de l'échange entre l'être-homme et le Dieu.

Il n'est pas sans conséquences pour le soi de se baigner à discrétion dans « le poème de la mer » quand il est « infusé d'astres et lactescent »², ou de courir après la « lumière diluvienne »³ préfigurée par « l'aube d'été » quand elle refuse encore de se donner comme telle à l'étreinte⁴. La posture du soi heideggerien est l'attente du nouveau commencement dont la pensée se fait le relais, l'attente du Dieu dont nous ne pouvons rien dire d'autre sinon que, par le règne de l'*Ereignis* qui constitue l'espace de sa vérité et la vérité de son déploiement, il nous convoque à cette attente. Il faut

1. HEIDEGGER, *Passage du soir sur Reichenau*.

2. RIMBAUD, *Le Bateau ivre*.

3. RIMBAUD, *Mouvement*, in *Illuminations* ; *Œuvres complètes*, p. 152.

4. RIMBAUD, *Aube*, in *Illuminations*.

endurer, attendre, dans l'assurance de sa faveur révélée par l'essence même du voilement, qu'il nous fasse mûrir à sa lumière propre par la traversée de sa suressentialité présente dans et comme la nuit préservant notre regard pour ce que l'être comme réserve a à nous donner. L'assurance de cette faveur encourage la patience du soi qui en a précisément libéré la pensée, porte son endurance face à un retrait dont la pensée méditante obtient de savoir qu'il nous est pour l'heure *salutaire*, avant qu'il ne se fasse, au gré de son mystère, *salvateur* pour une dernière fois. À côté de la puissance de nomination contenue dans le mot proféré par l'acte poématique, la pensée fait retourner dans son origine toute possibilité propre à l'être-homme, « car, si le mot est déjà prononcé, ceux qui l'écoutent ne « sont » pas et ne se trouvent pas encore dans l'essence-déployante [*Wesen*]. Il est alors besoin du penseur »¹. Poésie et pensée s'appartiennent l'une l'autre dans le cœur de la même provenance², autrement dit dans l'*Ereignis*³. Elles se tiennent dans l'*Ereignis* qui « règne en tant que cette Dite [*Sage*] en laquelle la Parole nous dit son déploiement »⁴. Mais cette Dite du déploiement comme tel, c'est la pensée qui le reçoit, non la poésie. Ainsi, cette appartenance et l'essence propre de la poésie, seule la pensée la connaît : « le plain-chant de toute grande poésie, c'est toujours dans le rythme d'une pensée qu'il parvient à sa vibration »⁵. Et si la poésie se met en quête de cette essence, elle tombe dans l'abîme qui sépare son sommet de celui de la pensée, ou devient elle-même pensée.

Le poète se tient dans une situation ambiguë : à la fois dans l'attachement authentique à l'origine mais dont la contrepartie est le sentiment d'inimitié de cette origine pour l'élan du poète. Or, il ne pourrait pas ressentir ce sentiment d'inimitié s'il n'en demandait pas plus que ce que l'origine permet à un moment donné, s'il n'avait pas « un œil en trop ». « Ces demi-dieux sont les plus aveugles qui

1. GA 85, p. 5.

2. GA 12, p. 224 ; AP, p. 222.

3. *Ibid.*, p. 185 ; AP, p. 180-181 : « Le voisinage de la poésie et de la pensée n'est pas le résultat d'un processus tel que la poésie et la pensée, venant chacune d'ailleurs – Dieu sait d'où – viendraient s'établir à proximité l'une de l'autre, la proximité elle-même trouvant ainsi son origine. Non : la vraie proximité, celle qui rend proche, est elle-même l'Accord (*Ereignis*) depuis lequel poésie et pensée sont renvoyées à ce qui est propre dans leur manière, à chacune, d'être ».

4. *Ibid.*

5. *Ibid.*, p. 157.

soient – parce qu'ils veulent voir comme aucun autre ne voit, parce qu'ils ont un œil de trop : le regard sur l'origine. Un tel regard, ce n'est pas, sans que cela engage à rien, jeter un coup d'œil sur quelque chose, ou bien derrière soi. C'est au contraire amener à sa perfection un attachement original »¹. Voilà donc la perfection de la poésie ; mais celle-ci s'accompagne immédiatement de sa contrepartie : « L'inimitié, fondée dans l'origine même et qui anime l'essence de cet attachement, l'inimitié qui pousse à l'outrecuidance, mais uniquement par égard à la sauvegarde de l'origine – tel est le manque ». L'attachement à l'origine, le même que celui du penseur, est poussé, par la générosité même de l'être, à l'outrecuidance, ce dont Hölderlin est totalement conscient², mais qu'il ne parvient pas à empêcher. Le poète est pris dans cette situation tragique parce que l'alternative de la pensée authentique, dont Heidegger veut établir la possibilité, n'a pas encore été donnée : une fois advenue la pensée de l'*Ereignis*, le poète est en mesure de reconnaître la mesure de l'être, même dans la démesure qu'il subit, et de penser l'être comme ce qui, tout en lui révélant sa teneur dans ses éclairs, lui dispense de telles révélations pour qu'il sache que si la nuit persiste, c'est précisément par prévenance, et pour qu'il demeure donc dans cette prévenance dessinée par l'*Ereignis*. Ainsi, cette ambivalence entre l'attachement à l'origine et l'inimitié, cette ambivalence née de la confrontation au voilement pris en garde, certes, mais non encore *pensivement* repris en garde dans l'assomption du Simple qui prévaut sur le déchirement qu'il produit, n'est pas ressentie par le penseur authentique une fois que la pensée se tient fermement au cœur du tournant ; le voilement n'est pas vécu seulement comme inimitié puisque l'inimitié est vécue comme prévenance. Hölderlin, dont le génie est parfaitement lucide sur sa situation, oscille sans cesse d'une attitude à l'autre, désignant parfois l'aspect protecteur du retrait, laissant échapper d'autres fois son impatience de poète. La contradiction de la poésie, cette contradiction qui est aussi sa grandeur, se manifeste alors pleinement : *la poésie est envers l'être cette attitude respectueuse à qui l'être donne trop pour que le désir de la noce ne devienne pas impatient*. Cependant, cette dimension difficile de la poésie est *nécessaire* ; le fait que l'être donne trop est une nécessité, car c'est dans cette

1. GA 39, p. 267.

2. Cf. HÖLDERLIN, *Heimkunft*, 6 : « Dieu n'aime pas l'inconvenant ».

annonce que se font jour les guises de l'avenir de la dispensation. Le poète est le prophète dont l'être a besoin pour dire, en un éclair qui ne peut laisser indemne, la teneur de sa future donation et ainsi continuer de donner en donnant ce qu'il donnera – il n'y a de donation que dans l'intensification du don, mais aussi dans l'annonce de ce qui sera, puisqu'on ne peut penser de don qui veuille ne pas donner tout ce qu'il peut, et que l'état-limite dans lequel l'être tient le poète est précisément toute la mesure possible de ce que peut donner la donation à tel moment de la maturation du *Dasein*.

Par son prophète – le grand poète –, l'être *prévient* l'ensemble des hommes en faisant venir certains hommes aux limites tolérables de sa prévenance fondamentale, individualités dès lors sacrifiées si elles ne décident pas la pensée, si, gagnées par l'impatience de la noce et grisées de grâces, elles ne décident pas de revenir, emplies de ces grâces de dispensation futures, à la place que l'*Ereignis* a dessinée aux mortels en ordonnant le site de l'endurance. L'être donne ces grâces en vue de la prise en garde de ce qu'il y donne, et cette prise en garde ne peut avoir lieu pleinement que dans la pensée endurent dans la confiance ce qu'elle sait que l'être sera quand les temps seront où l'être voudra être l'intégralité de son déploiement. La prévenance singulière que l'être réserve à « son » poète, qu'il fait parvenir à l'extrême danger, se destine dans la possibilité de la prise en garde de l'*Ereignis* par lequel le poète est en mesure de savoir que l'être le désire, après l'orage, dans la pensée qui sait seule regarder le retrait comme la faveur préservante qui abrite l'ipséité et s'abrite dans l'ipséité abandonnée à la dispensation dans une totale confiance et une complète espérance. La pensée est « ce qu'implique l'essence même de ceux qui sont nécessaires aux dieux (les demi-dieux), eux qui, voulant retourner à l'origine, ne veulent, de ce fait, pas souffrir l'inégalité avec les dieux. Les demi-dieux, à cause de leur origine divine, ne peuvent que se briser dans l'outrecuidance ; et les dieux eux-mêmes doivent écraser ceux-là-mêmes qu'il leur faut »¹. Devant cette apparence tragique, qui fait croire à un être semblable à un Kronos dévorant ses enfants et qui contredit ainsi l'essence même de la donation, un changement de regard et d'attitude est nécessaire à celui qui a parcouru l'intégralité de la puissance de l'activité poétique ; et ce

1. GA 39, p. 272-273.

changement, Hölderlin le vivra dans la seconde partie de sa vie qui sera soumission effective au Simple et à son partage. Après le sublime orage et ce qu'il dispensa de foudres divines, il faut saisir le caractère de Mêmété de ce différend et y regarder agir une tendresse initiale que prend en garde seule la pensée qui sait se donner à l'Accord par lequel la prévenance transparait même dans les actes les plus violents de la donation nue. Car « cette inimité fondamentale est la tendresse la plus vraie, une tendresse que nous ne sommes assurément pas capables de mesurer à l'aune des sentiments humains »¹. Cette tendresse (*Innigkeit*) non sentimentale est précisément l'intériorité ou l'être-intime (*Innig-keit*) de l'être, sa reprise dans cet *Ereignis* qui nous dit sa vérité accordante et nous enjoint, une fois révélé comme dispensation de l'abîme au soi, à garder le paradoxal sens de prévenance de ce partage qui nous fait témoins de la profusion cachée manifestée dans la nuit pour ne pas détruire le soi, partenaire en devenir de la donation. Le poète d'exception est ainsi convoqué à entrer dans la pensée. Celle-ci, devenue poématique, c'est-à-dire (re)venue à la conscience de son essence, garde en elle-même la singularité propre de la poésie qui ne saurait donc s'y nier mais qui ne peut que s'y accomplir dans cette active paix de la *Gelassenheit* dont l'agir est aussi, comme le montre l'aspect même que peut prendre la pensée heideggerienne, producteur de poèmes. Ces poèmes disent l'*Ereignis* dans l'*Ereignis*, et deviennent ainsi le refuge pensif et poématique de celui que l'être a convoqué un temps à sa surpuissance. La pensée n'est pas moins intense, mais elle sait l'assomption du sans-mesure. La douceur de la nuit succède aux « flammes de la noirceur », la pensée veille la « lumière contenue » et assume dans la paix de l'entre-deux l'assurance d'une dispensation appropriée à l'état du *Dasein* historial : « La nuit est de nouveau là, ce qui veut dire : la nécessité d'être l'entre-deux, de saisir l'éclair et de changer l'éblouissement et l'acuité de sa lumière en clarté douce et paisible, où les hommes puissent accomplir leur *Dasein* »². Dans cet entre-deux qui sait exister, habiter et penser l'*Ereignis*, « le secret se dévoile dans tout son incomparable »³.

Le soi est bien le lieu d'un combat, le district de la manifestation

1. *Ibid.*, p. 273.

2. *Ibid.*, p. 283.

3. *Ibid.*, p. 277.

d'une béance ; mais cette béance, il l'*est*, et sa propre viabilité nous découvre sa vocation. Le combat devient pour la pensée l'être-là de la paix. Prendre en garde le mystère du don, tel est son être. Par l'apparition de cette béance, l'être se manifeste comme être et se donne à penser. Ainsi le gouffre est-il la manifestation de l'être et le soi un élément nécessaire à toute apparition en tant que telle. Ce que le soi ressent d'abord comme affliction est le partage inhérent à la Parole. Endurer pensivement l'affliction transforme la béance de la différence ontologique qui constitue le soi, en une pensée du Pli puis de l'*Ereignis* dans lequel le déchirement se donne comme la figure d'un partage ontologique, l'obscurité d'une lumière prévenante enroulée dans sa nuit pour ne pas détruire, s'effaçant pour ne pas effacer. L'être-homme se présente seul devant le mystère et, en posture d'attente, peut affirmer : « j'ai voué mon attente au désert oxydé du tourment / au robuste avènement de sa flamme »¹.

Le soi comprend sa structure comme l'apparition d'abord douloureuse d'une donation incommensurable. Il se tient ainsi, qu'il le sache ou non, dans l'*Ereignis*, et rend, qu'il le veuille ou non, c'est-à-dire par sa présence même, le don à lui-même. Il procède de cette *Ereignung*, de cet acte d'appropriation de l'être en soi-même. Mais lorsque l'*Ereignis* vient à la pensée et lorsque l'homme décide de prendre en garde le don, l'être-homme saisit son déchirement comme le lien de cette Mêmeté qui accorde entre eux le don et le soi en vue d'une prise en garde du don par le soi. L'être-homme comprend alors sa *propre* béance comme ce qui le constitue en *propre* et comme ce qui provient en son fond de l'*Accord* (*Ereignis*) d'un unique don. Quand l'*Ereignis* parvient à la pensée, l'homme conquiert son origine, et ce qui semblait n'être qu'un déchirement dénué de sens apparaît en sa vérité comme le Jeu amoureux de l'Immense. L'ipséité se manifeste alors comme corrélat de toute donation en tant que donation, comme l'aimée du don. L'amour est le seul nom possible de cette gratuité ontologique qui donne sans raison et qui n'a pas de fond, un amour qu'en 1919 Heidegger donnait comme tâche à la pensée ou « comme *motif* fondamental de toute compréhension phénoménologique »². Après avoir pénétré dans le sans-fond de cette gratuité donatrice, la pensée y découvre cet amour qui se dit comme l'*Ereignis* accordant et appropriant

1. TZARA, *L'Homme approximatif*, p. 159.

2. GA 58, p. 185.

l'homme à son origine : l'être-homme « est approprié et accordé à ce qui soi-même et en propre aime l'homme et, pour cette raison, requiert [*braucht*] son être »¹. La philo-sophie, écrit J.-F. Marquet, est certainement « l'amour du savoir, mais surtout (Heidegger) savoir qui aime, c'est-à-dire se retourne sur son origine »², et pour l'ipséité, se retourner en propre sur son origine, c'est rencontrer l'*Ereignis*, l'amour lui-même, qui déploie l'ipséité précisément pour qu'elle aime cet amour déployant. Reprise dans le déploiement du don et se pensant comme le site de cette donation qui est *Ereignis*, *Äugnis*, *Eignis*, l'ipséité s'avère. L'abîme de l'être-homme est le lieu où l'abîme du don se donne lieu ; au sein d'un même jeu de regard, dans le cœur d'un même Accord, chacun se tournant vers l'autre, l'être et l'être-homme se séparent, se retrouvent, s'envisagent puis se répondent. « L'ipséité est la vibration – provenue de l'intérieur de l'Accord et endurant ce dernier – de cette fluidité d'échange [*Widerwendigkeit*] propre à une lice d'abîme à abîme »³. Au sein de cette *Widerwendigkeit*, de cet *en-visagement* réciproque propre au déploiement de l'*Ereignis*, l'être-homme, certain de l'avenir que signifie son accord au retrait, peut ainsi pensivement s'adresser à l'être en y reconnaissant sa propre origine constitutrice : « L'abîme appelle l'abîme au cœur de la Parole de ton silencieux déferlement ; ton gouffre et ton flot entiers me pénètrent »⁴.

1. GA 7, p. 207 ; EC, p. 244.

2. J.-F. MARQUET, *Singularité et événement*, p. 63.

3. GA 65, p. 321 : « *Die Selbstheit ist die aus der Ereignung aufgefangene und sie ausstehende Erzitterung der Widerwendigkeit des Streites in der Erklüftung* ». Rappelons ici cette phrase de Heidegger dans GA 5, p. 322 (Ch., p. 388) : « [une traduction] n'est fidèle que lorsque ses mots sont des paroles qui parlent à partir du langage de la chose en question [*Sache*] ».

4. Psaume, XLI : « *Abyssus abyssum vocat in voce cataractarum tuarum ; omnes gurgites tui et fluctus tui super me transierunt* ». Nous traduisons *cataracta*, c'est-à-dire que nous ne le rendons pas par « cataractes », ce qui occulterait sa richesse de sens. Ce mot est directement issu du grec et peut en cette langue signifier principalement soit une chute d'eau, soit une herse, autrement dit ce qui est hautement manifeste ou ce qui se ferme. Plus fondamentalement, ce mot est une traduction de l'hébreu *tsinorékha* qui possède le double sens simultané et paradoxal de ce qui déferle dans le silence. Et la voix de l'abîme est bien celle d'un tonitruant, silencieux et secret torrent – en qui se loge le flot de l'Amour sans mesure, la bouleversante générosité de l'être qui est Amour.

TABLE DES ABRÉVIATIONS

Textes allemands.

Nous donnons le numéro du tome correspondant de la *Gesamtausgabe* (abréviation : GA) publiée chez Klostermann. L'édition *bilingue* TER de *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles (Anzeige der hermeneutischen Situation)* est citée sans renvois à l'original allemand. Pour les textes publiés exclusivement chez d'autres éditeurs, pour les textes ne comportant pas de numéro de tomes chez Klostermann, ou pour des raisons pratiques, nous utilisons les abréviations suivantes :

IuD	<i>Identität und Differenz.</i>
SuZ	<i>Sein und Zeit.</i>
WhD	<i>Was heisst denken ?</i>
ZS	<i>Zollikoner Seminare.</i>
ZSD	<i>Zur Sache des Denkens.</i>

Traductions françaises.

AH	<i>Approche de Hölderlin.</i>
AM	<i>Aristote, Métaphysique</i> Θ 1-3. <i>De l'essence et de la réalité de la force.</i>
AP	<i>Acheminement vers la parole.</i>
CF	<i>Concepts fondamentaux.</i>
CFM	<i>Les concepts fondamentaux de la métaphysique. Monde – finitude – solitude.</i>
Ch.	<i>Chemins qui ne mènent nulle part.</i>
EC	<i>Essais et Conférences.</i>
EL	<i>De l'essence de la liberté humaine.</i>
EV	<i>De l'essence de la vérité. Approche de l'« allégorie de la caverne » et du « Théétète » de Platon.</i>

HH	<i>Les Hymnes de Hölderlin : « La Germanie » et « Le Rhin ».</i>
IM	<i>Introduction à la métaphysique.</i>
IPA	<i>Interprétations phénoménologiques d'Aristote (tableau de la situation herméneutique).</i>
KPM	<i>Kant et le problème de la métaphysique.</i>
N I, II	<i>Nietzsche I, II.</i>
PFP	<i>Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie.</i>
PR	<i>Le principe de raison.</i>
PS	<i>Platon : « Le Sophiste ».</i>
QP	<i>Qu'appelle-t-on penser ?</i>
Q I et II	<i>Questions I et II.</i>
Q III et IV	<i>Questions III et IV.</i>

BIBLIOGRAPHIE

ŒUVRES DE HEIDEGGER

Textes allemands.

Aux éditions Klostermann, Francfort-sur-le-Main.

Gesamtausgabe (GA) 1 : *Frühe Schriften* (1912-1916), éd. F.-W. von Herrmann, 1978.

GA 2 : *Sein und Zeit*, éd. F.-W. von Herrmann, 1977.

GA 3 : *Kant und das Problem der Metaphysik* (1929), éd. F.-W. von Herrmann, 1991.

GA 4 : *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung* (1936-1968), éd. F.-W. von Herrmann, 1981 :

- *Heimkunft. An die Verwandten.*
- *Hölderlin und das Wesen der Dichtung.*
- *Wie wenn am Feiertage...*
- *Andenken.*
- *Hölderlins Erde und Himmel.*
- *Das Gedicht.*

GA 5 : *Holzwege* (1935-1946), éd. F.-W. von Herrmann, 1977 :

- *Der Ursprung des Kunstwerkes.*
- *Die Zeit des Weltbildes.*
- *Hegels Begriff der Erfahrung.*
- *Nietzsches wort « Gott ist tot ».*
- *Wozu Dichter ?*
- *Der Spruch des Anaximander.*

GA 6.1 : *Nietzsche I* (1936-1939), éd. B. Schillbach, 1996 :

- *Der Wille zur Macht als Kunst.*

- *Die ewige Wiederkehr des Gleichen.*
- *Der Wille zur Macht als Erkenntnis.*

GA 6.2 : *Nietzsche II* (1939-1946), éd. B. Schillbach, 1997 :

- *Die ewige Wiederkehr des Gleichen...*
- *Der europäischen Nihilismus.*
- *Nietzsches Metaphysik.*
- *Die Seinsgeschichtliche Bestimmung des Nihilismus.*
- *Die Metaphysik als Geschichte des Seins.*
- *Entwürfe zur Geschichte des Seins als Metaphysik.*
- *Die Erinnerung in die Metaphysik.*

GA 7 : *Vorträge und Aufsätze* (1936-1953), éd. F.-W. von Herrmann, 2000 :

- *Die Frage nach der Technik.*
- *Wissenschaft und Besinnung.*
- *Überwindung der Metaphysik.*
- *Wer ist Nietzsches Zarathustra ?*
- *Was heisst Denken ?*
- *Bauen Wohnen Denken.*
- *Das Ding.*
- *Dichterisch wohnet der Mensch...*
- *Logos.*
- *Moirä.*
- *Aletheia.*

GA 9 : *Wegmarken* (1919-1961), éd. F.-W. von Herrmann, 1976 :

- *Anmerkungen zu K. Jaspers « Psychologie der Weltanschauungen ».*
- *Phänomenologie und Theologie.*
- *Aus der letzten Marburger Vorlesung.*
- *Was ist Metaphysik ?*
- *Nachwort zu « Was ist Metaphysik ? ».*
- *Einleitung zu « Was ist Metaphysik ? ».*
- *Vom Wesen des Grundes.*
- *Vom Wesen der Wahrheit.*
- *Platons Lehre von der Wahrheit.*
- *Vom Wesen und Begriff der φύσις.*
- *Brief über den Humanismus.*
- *Zur Seinsfrage.*
- *Hegels und die Griechen.*
- *Kants These über das Sein.*

GA 10 : *Der Satz vom Grund* (1955-1956), éd. P. Jaeger, 1997.

GA 12 : *Unterwegs zur Sprache* (1950-1959), éd. F.-W. von Herrmann, 1985 :

- *Die Sprache.*
- *Die Sprache im Gedicht.*

- *Aus einem Gespräch von der Sprache.*
- *Das Wesen der Sprache.*
- *Das Wort.*
- *Der Weg zur Sprache.*

GA 13 : *Aus der Erfahrung des Denkens* (1910-1976), éd. H. Heidegger, 1983 :

- *Abraham a Sankta Clara* (1910).
- *Frühe Gedichte* (1910-1916).
- *Winke* (1941).
- *Chorlied aus der Antigone des Sophokles* (1943).
- *Zur Erörterung der Gelassenheit. Aus einem Feldweggespräch über das Denken* (1944-1945).
- *Aus der Erfahrung des Denkens* (1947).
- *Der Feldweg* (1949).
- *Holzwege* (« Dem künftigen Menschen... ») (1949).
- *Zu einem Vers von Mörike. Ein Briefwechsel mit Martin Heidegger von Emil Staiger* (1951).
- *Schöpferische Landschaft : Warum bleiben wir in der Provinz ?* (1953).
- *Was heisst Lesen ?* (1954).
- *Vom Geheimnis des Glockenturmes* (1954).
- *Für das Langenharder Hebelbuch* (1954).
- *Über die Sixtina* (1955).
- *Die Sprache Johann Peter Hebels* (1955).
- *Begegnungen mit Ortega y Gasset* (1955).
- *Was ist die Zeit ?* (1956).
- *Wege zur Aussprache* (1957).
- *Hebel der Hausfreund* (1957).
- *Aufzeichnungen aus der Werkstatt* (1959).
- *Sprache und Heimat* (1960).
- *Über Igor Strawinsky* (1962).
- *Für René Char* (1963).
- *Adalbert Stifters « Eisgeschichte »* (1964).
- *Wink in das Gewesen* (1966).
- *Die Kunst und der Raum* (1969).
- *Zeichen* (1969).
- *Das Wohnen des Menschen* (1970).
- *Gedachtes* (1970).
- *Rimbaud vivant* (1972).
- *Sprache* (1972).
- *Der Fehl heiliger Namen* (1974).
- *Fridolin Wiplingers letzter Besuch* (1974).

- Erhart Kästner zum Gedächtnis (1975).
- Grusswort für Bernhard Welte (1976).
- GA 15 : *Seminare* (1951-1973), éd. C. Ochwadt, 1986.
- GA 16 : *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges* (1910-1976), éd. H. Heidegger, 2000.
- GA 19 : *Platon : « Sophiste »* (Semestre d'hiver 1924-1925), éd. I. Schüssler, 1992.
- GA 20 : *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs* (Semestre d'été 1925), éd. P. Jaeger, 1979.
- GA 21 : *Logik. Die Frage nach der Wahrheit* (Semestre d'hiver 1925-1926), éd. W. Biemel, 1976.
- GA 24 : *Die Grundprobleme der Phänomenologie* (Semestre d'été 1927), éd. F.-W. von Herrmann, 1975.
- GA 25 : *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft* (Semestre d'hiver 1927-1928).
- GA 26 : *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz* (Semestre d'été 1928), éd. K. Held, 1978.
- GA 27 : *Einleitung in die Philosophie* (Semestre d'hiver 1928-1929), éd. O. Saame et I. Saame-Speidel, 1996.
- GA 29-30 : *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit* (Semestre d'hiver 1929-1930), éd. F.-W. von Herrmann, 1983.
- GA 31 : *Vom Wesen der menschlichen Freiheit. Einleitung in die Philosophie* (Semestre d'été 1930).
- GA 32 : *Hegels « Phänomenologie des Geistes »* (Semestre d'hiver 1930-1931), éd. I. Görland, 1980.
- GA 33 : *Aristoteles, Metaphysik Θ 1-3. Von Wesen und Wirklichkeit der Kraft* (Semestre d'été 1931), éd. H. Hüni, 1981.
- GA 34 : *Vom Wesen der Wahrheit. Zu Platons Höhlengleichnis und Theätet* (Semestre d'hiver 1931-1932), éd. H. Mörchén, 1988.
- GA 38 : *Logik als die Frage nach dem Wesen der Sprache* (Semestre d'été 1934), éd. G. Seubold, 1998.
- GA 39 : *Hölderlins Hymnen « Germanien » und « Der Rhein »* (Semestre d'hiver 1934-1935), éd. S. Ziegler, 1980.
- GA 40 : *Einführung in die Metaphysik* (Semestre d'été 1935), éd. P. Jaeger, 1983.
- GA 41 : *Die Frage nach dem Ding. Zu Kants Lehre von den transzendentalen Grundsätzen* (Semestre d'hiver 1935-1936), éd. P. Jaeger, 1984.
- GA 42 : *Schelling : Vom Wesen der menschlichen Freiheit (1809)* (Semestre d'été 1936), éd. I. Schüssler, 1988.
- GA 43 : *Nietzsche : Der Wille zur Macht als Kunst* (Semestre d'hiver 1936-1937), éd. B. Heimbüchel, 1985.
- GA 44 : *Nietzsches metaphysische Grundstellung im abendländischen*

- Denken : Die ewige Wiederkehr des Gleichen* (Semestre d'été 1937), éd. M. Heinz, 1986.
- GA 47 : *Nietzsches Lehre vom Willen zur Macht als Erkenntnis* (Semestre d'été 1939), éd. E. Hanser, 1989.
- GA 48 : *Nietzsche : Der europäische Nihilismus* (2^e trimestre 1940), éd. P. Jaeger, 1986.
- GA 51 : *Grundbegriffe* (Semestre d'été 1941), éd. P. Jaeger, 1981.
- GA 52 : *Hölderlins Hymne « Andenken »* (Semestre d'hiver 1941-1942), éd. C. Ochwadt, 1982.
- GA 53 : *Hölderlins Hymne « Der Ister »* (Semestre d'été 1942), éd. W. Biemel, 1984.
- GA 54 : *Parmenides* (Semestre d'hiver 1942-1943), éd. M. S. Frings, 1982.
- GA 55 : *Heraklit* : 1. *Der Anfang des abendländischen Denkens* (Semestre d'été 1943) ; 2. *Logik. Heraklits Lehre vom Logos* (Semestre d'été 1944), éd. M. S. Frings, 1979.
- GA 56-57 : *Zur Bestimmung der Philosophie* : 1. *Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem* (Kriegsnotsemester 1919) ; 2. *Phänomenologie und transzendente Wertphilosophie* (Semestre d'été 1919) ; 3. *Anhang : Über das Wesen der Universität und des akademischen Studiums* (Semestre d'été 1919), éd. B. Heimbüchel, 1987.
- GA 58 : *Grundprobleme der Phänomenologie* (Semestre d'hiver 1919-1920), éd. H.-H. Gander, 1992.
- GA 59 : *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks. Theorie der philosophischen Begriffsbildung* (Semestre d'été 1920), éd. C. Strube, 1993.
- GA 60 : *Phänomenologie des religiösen Lebens* : 1. *Einleitung in die Phänomenologie der Religion* (Semestre d'hiver 1920-1921), éd. M. Jung et T. Regehly ; 2. *Augustinus und der Neuplatonismus* (Semestre d'été 1921) ; 3. *Die philosophischen Grundlagen der mittelalterlichen Mystik* (Notes préparatives et introduction à un cours non professé 1918-1919), éd. C. Strube, 1995.
- GA 61 : *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung* (Semestre d'hiver 1921-1922), 1994.
- GA 63 : *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität* (Semestre d'été 1923), éd. K. Bröcker-Oltmanns, 1988.
- GA 65 : *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)* (1936-1938), éd. F.-W. von Herrmann, 1989.
- GA 66 : *Besinnung* (1938-1939), éd. F.-W. von Herrmann, 1997.
- GA 68 : *Hegel* : 1. *Die Negativität* (1938-1939) ; 2. *Erläuterung der « Einleitung » zu Hegels « Phänomenologie des Geistes »* (1942), éd. I. Schüssler, 1993.
- GA 79 : *Bremer und Freiburger Vorträge* ; 1. *Einblick in das was ist.*

Bremer Vorträge 1949 : Das Ding / Das Ge-stell / Die Gefahr / Die Kehre ; 2. Grundsätze des Denkens. Freiburger Vorträge 1957, éd. P. Jaeger, 1994.

GA 85 : *Vom Wesen der Sprache*, éd. I. Schüssler, 1999.

Zollikoner Seminare, Klostermann, 1987.

Séminaires du Thor (1966, 1968, 1969), Protocole établi en français (établissement du texte : J. Beaufret), in *Questions IV*, Paris, Gallimard, 1976 ; traduit en allemand par C. Ochwad, Séminaires parus sous le titre *Vier Seminare*, dans GA 15, Klostermann, 1977.

Chez d'autres éditeurs.

Colloquium über Dialektik (« Colloque de Muggenbrunn »), *Hegel-Studien*, 25, Bonn, 1991, p. 9-40.

Identität und Differenz, Neske, Pfullingen, 1957 ; Klett-Cotta, 2002 : 1. *Der Satz der Identität*, 1957 ; 2. *Die ontotheologische Verfassung der Metaphysik*, 1957.

Nietzsche I, II, Neske, Pfullingen, 1961.

Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles (Anzeige der hermeneutischen Situation), in *Dilthey-Jahrbuch* 6, 1989 ; édition bilingue, TER, 1992.

Sein und Zeit, Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 18^e éd., 2001.

Über die Maxime « Zu den Sachen selbst », in *Heidegger-Studien*, n° 11, 1995.

Was heisst Denken ? (1951-1952), Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 1954.

Was ist das – die Philosophie ?, Neske, Pfullingen, 1956 ; Klett-Cotta, 2003.

Wilhelm Diltheys Forschungsarbeit und der gegenwärtige Kampf um eine historische Weltanschauung, édition bilingue, Vrin, 2003 ; cf. également GA 16.

Zur Frage nach der Bestimmung des Denkens, édition bilingue, TER, 1990 ; cf. également GA 16.

Zur Sache des Denkens, Niemeyer, Tübingen, 1969 (*Zeit und Sein* [conférence du 31 janvier 1962 à Fribourg], *Protokoll zu einem Seminar über den Vortrag « Zeit und Sein »* [protocole du séminaire de Todtnauberg, 11-13 septembre 1962], *Mein Weg in die Phänomenologie, Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens* [texte de la conférence du 21-23 avril 1964, Paris]).

Traductions françaises.

- Abendgang Auf Der Reichenau (Passage du soir sur Reichenau)*, trad. M. Haar, *Cahier de l'Herne*, p. 119.
- Acheminement vers la parole*, trad. J. Beaufret, W. Brokmeier, F. Fédier, Gallimard, coll. TEL, 1976 : *La parole*, p. 11-37 ; *La parole dans l'élément du poème*, p. 39-83 ; *D'un entretien de la parole*, p. 85-140 ; *Le déploiement de la parole*, p. 141-202 ; *Le mot*, 203-223 ; *Le chemin vers la parole*, p. 225-257.
- L'affaire de la pensée (Pour aborder la question de sa détermination)*, édition bilingue, trad. A. Schild, TER, 1990.
- Approche de Hölderlin*, trad. H. Corbin, M. Deguy, F. Fédier, J. Launay, Gallimard, coll. TEL, 1973 : *Retour (Heimkunft)*, p. 9-38 ; *Hölderlin et l'essence de la poésie*, p. 39-61 ; *Comme au jour de fête (Wie wenn am Feiertage)*, p. 63-98 ; *Souvenir (Andenken)*, p. 99-194 ; *Terre et ciel de Hölderlin*, p. 195-237 ; *Le poème*, p. 239-254.
- Aristote, Métaphysique Θ 1-3. De l'essence et de la réalité de la force*, trad. B. Stevens et P. Vandeveld, Gallimard, 1991.
- Chemins qui ne mènent nulle part*, trad. W. Brokmeier, Gallimard, 1962 : *L'origine de l'œuvre d'art*, p. 13-98 ; *L'époque des « conceptions du monde »*, p. 99-146 ; *Hegel et son concept de l'expérience*, p. 147-252 ; *Le mot de Nietzsche « Dieu est mort »*, p. 253-322 ; *Pourquoi des poètes ?*, p. 323-385 ; *La parole d'Anaximandre*, p. 387-449.
- Le concept de temps*, trad. M. Haar et M.-B. de Launay, *Cahier de l'Herne* « Martin Heidegger », 1983, p. 27-37.
- Concepts fondamentaux*, trad. P. David, Gallimard, 1985.
- Les concepts fondamentaux de la métaphysique. Monde – finitude – solitude*, trad. D. Panis, Gallimard, 1992.
- De l'essence de la liberté humaine*, trad. E. Martineau, Gallimard, 1987.
- De l'essence de la vérité. Approche de l'« allégorie de la caverne » et du « Théétète » de Platon*, trad. A. Boutot, Gallimard, 2001.
- Deux lettres à Jean-Michel Palmier*, in *Cahier de l'Herne* « Martin Heidegger », 1983, p. 116-118.
- Écrits politiques (1933-1966)*, trad. F. Fédier, Gallimard, 1995.
- Entretien entre Richard Wisser et Martin Heidegger*, 1969, in *Cahier de l'Herne*, p. 93-97.
- Esquisses tirées de l'atelier*, trad. M. Haar, *Cahier de l'Herne* « Martin Heidegger », 1983, p. 81-83.
- Essais et Conférences*, trad. A. Préau, Gallimard, coll. TEL, 1958 : *La question de la technique*, p. 9-48 ; *Science et méditation*, p. 49-79 ; *Dépassement de la métaphysique*, p. 80-115 ; *Qui est le Zarathoustra de Nietzsche ?*, p. 116-147 ; *Que veut dire penser ?*, p. 151-169 ; *Bâtir, habiter, penser*, p. 170-193 ; *La chose*, p. 194-223 ; « ... L'homme habite

en poète... », p. 224-245 ; Logos (Héraclite, fragment 50), p. 249-278 ; Moïra (Parménide, VIII, 34-41), p. 279-310 ; Alèthéia (Héraclite, fragment 16), p. 311-341.

Être et Temps, trad. E. Martineau, éd. hors commerce, Authentica, 1985.

Être et Temps, trad. F. Vezin, Gallimard, 1986.

Les Hymnes de Hölderlin : « La Germanie » et « Le Rhin », trad. F. Fédier et J. Hervier, Gallimard, 1988.

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

Interprétations phénoménologiques d'Aristote, édition bilingue, trad. J.-F. Courtine, TER, 1992.

Introduction à la métaphysique, trad. G. Kahn, Gallimard, 1967.

Kant et le problème de la métaphysique, trad. A. de Waelhens et W. Biemel, Gallimard, 1953.

Lettre à Husserl, 22 octobre 1927, trad. J.-F. Courtine, *Cahier de l'Herne « Martin Heidegger »*, 1983, p. 44-46.

Neuf lettres à Roger Munier, comprenant un texte sur Rimbaud (Rimbaud vivant), trad. R. Munier, *Cahier de l'Herne « Martin Heidegger »*, 1983, p. 106-115.

Nietzsche I et II, trad. P. Klossowski, Gallimard, 1971.

Pensivement, in *Cahier de l'Herne « René Char »*, trad. J. Beaufret et F. Fédier, 1971.

La « Phénoménologie de l'Esprit » de Hegel, trad. E. Martineau, Gallimard, 1984.

Platon : « Le Sophiste », trad. J.-F. Courtine, P. David, D. Pradelle, Ph. Quesne, Gallimard, 2001.

Principes de la pensée, trad. F. Fédier, *Cahier de l'Herne « Martin Heidegger »*, 1983, p. 73-80.

Le principe de raison, trad. A. Préau, Gallimard, 1962.

Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie, trad. J.-F. Courtine, Gallimard, 1985.

La provenance de l'art et la destination de la pensée, trad. J.-L. Chrétien et M. Reifenrath, *Cahier de l'Herne « Martin Heidegger »*, 1983, p. 84-92.

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

Qu'est-ce que la métaphysique ?, conférence de 1929, nouvelle traduction de R. Munier, *Cahiers de l'Herne « Martin Heidegger »*, 1983, p. 47-58.

Qu'est-ce qu'une chose ?, trad. J. Reboul et J. Taminiaux, Gallimard, coll. TEL, 1971.

Questions I et II, Gallimard, coll. TEL :

- I : *Qu'est-ce que la métaphysique ?*, trad. H. Corbin et R. Munier, p. 21-84 ; *De l'être-essentiel d'un fondement ou « raison »*, trad. H. Corbin, p. 85-158 ; *De l'essence de la vérité*, trad. A. de Waelhens et W. Biemel, p. 159-194 ; *Contribution à la question de l'être*, trad.

G. Granel, p. 195-252 ; *Identité et différence*, trad. A. Préau, p. 253-310, comprenant *Le principe d'identité* et *La constitution onto-théo-logique de la métaphysique*.

– II : *Qu'est-ce-que la philosophie ?*, trad. K. Axelos et J. Beaufret, p. 315-346 ; *Hegel et les Grecs*, trad. J. Beaufret et D. Janicaud, p. 347-374 ; *La thèse de Kant sur l'être*, trad. L. Braun et M. Haar, p. 375-422 ; *La doctrine de Platon sur la vérité*, trad. A. Préau, p. 423-469 ; *Ce qu'est et comment se détermine la φύσις*, trad. F. Fédier, p. 471-582.

Questions III et IV, Gallimard, coll. TEL :

– III : *Le chemin de campagne*, trad. A. Préau, p. 9-15 ; *L'expérience de la pensée*, trad. A. Préau, p. 17-41 ; *Hebel*, trad. J. Hervier, p. 43-64 ; *Lettre sur l'humanisme*, trad. R. Munier, p. 65-130 ; *Sérénité*, trad. A. Préau, p. 131-182.

– IV : *Temps et Être*, trad. F. Fédier, J. Lauxerois, C. Roëls, J. Beaufret, p. 189-276 ; *La fin de la philosophie et le tournant*, trad. *idem*, p. 277-322 ; *Phénoménologie et pensée de l'être*, trad. *idem*, p. 323-354 ; *Séminaires (Séminaires du Thor, 1966, 1968 et 1969, et Séminaire de Zähringen, 1973)*, p. 355-488.

Schelling. *Le traité de 1809 sur l'essence de la liberté humaine*, trad. J.-F. Courtine, Gallimard, 1977.

Seconde version de l'article « *Phénoménologie* », trad. J.-F. Courtine, *Cahier de l'Herne « Martin Heidegger »*, 1983, p. 38-43.

Sprache, in *Cahier de l'Herne « Martin Heidegger »*, 1983, p. 98, trad. R. Munier, p. 99.

Sur un vers de Mörike, trad. J.-M. Vaysse et L. Wagner, *Cahier de l'Herne « Martin Heidegger »*, 1983, p. 63-72.

Traité des catégories et de la signification chez Duns Scot, trad. F. Gaboriau, Gallimard, 1970.

Le travail de recherche de Wilhelm Dilthey et la lutte relative à une vision historique du monde (Conférences de Cassel), édition bilingue, Vrin, 2003.

AUTRES TEXTES CITÉS OU CONSULTÉS

Œuvres.

AL. OYSIUS BERTRAND, *Gaspard de la nuit*, « Poésie/Gallimard ».

ANGELUS SILESIS, *Le Pèlerin chérubinique*, Éd. du Cerf, 1994.

APOLLINAIRE, *Œuvres poétiques*, Gallimard, « La Pléiade », 1965.

ARISTOTE, *Œuvres*, Les Belles Lettres.

AUGUSTIN saint, *Confessionum*, Bibliothèque augustinienne vol. 13 et 14 (édition bilingue), Institut d'études augustinienne, 1992.

–, *Soliloquia*, Bibliothèque augustinienne vol. 5, Desclée de Brouwer, 1948.

–, *De vera religione*, Bibliothèque augustinienne, vol. 8, Desclée de Brouwer, 1982.

–, *Enarrationes in Psalmos*, Patrologie latine, Migne ; trad. fse : *Commentaires sur les Psaumes*, éd. Poujoulat et Raulx, Bar-le-Duc, 1864-1873.

BAUDELAIRE, *Œuvres complètes I*, Gallimard, « La Pléiade », 1975.

BECKETT, *Poèmes*, Éd. du Minuit, 2002.

BERKELEY, *Œuvres I*, trad. collective, PUF, 1985.

Biblia sacra vulgata.

BLOY, *Exégèse des lieux communs*, Idées, Gallimard, 1968.

BONAVENTURE saint, *Itinéraire de l'esprit vers Dieu*, trad. H. Duméry, Vrin, 1994.

BOSSUET, *Œuvres*, Gallimard, « La Pléiade », 1961.

BOUCHET A. DU, *L'ajour*, *Poésie*, Gallimard, 1998.

–, *Dans la chaleur vacante*, *Poésie*, Gallimard.

BOUSQUET, *Traduit du silence*, Gallimard, coll. « L'Imaginaire », 1968.

CHAR, *Œuvres complètes*, Gallimard, « La Pléiade », 1995.

CHRÉTIEN, *Traversées de l'imminence*, L'Herne, 1989.

–, *Loin des premiers fleuves*, Éd. de la Différence, 1990.

–, *Effractions brèves*, Obsidiane, 1995.

–, *Entre flèche et cri*, Éd. de la Différence, 1996.

–, *Joies escarpées*, Obsidiane, 2001.

CIORAN, *Œuvres*, Gallimard, coll. « Quarto », 1995.

CLAUDEL, *Œuvre poétique*, Gallimard, « La Pléiade », 1967.

CORBIÈRE, *Les amours jaunes*, « Poésie/Gallimard », 1973.

(PSEUDO-) DENYS L'ARÉOPAGITE, *Œuvres complètes*, trad. M. de Gandillac, Aubier, 1943.

DESCARTES, *Œuvres philosophiques*, Éd. Alquié, 3 volumes, « Classiques Garnier ».

DESNOS, *Corps et biens*, « Poésie/Gallimard », 1968.

DU BELLAY, *Les Regrets*, « Poésie/Gallimard », 1967.

ECKHART, *Traité et sermons*, trad. A. de Libéra, GF, 1995.

HEGEL, *Phänomenologie des Geistes*, Werke 3, Suhrkamp, in Schriftenreihe « Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft », 1993 ; *Phénoménologie de l'Esprit*, trad. J. Hyppolite, Aubier, 1941.

–, *Préface et Introduction de la Phénoménologie de l'Esprit*, éd. bilingue, trad. B. Bourgeois, Vrin, 1997.

–, *Wissenschaft der Logik*, éd. F. Gogemann et W. Jaeschke, F. Meiner Verlag, 1986, 1992, 1994 : 1) *Das Sein* (1812) ; 2) *Die Lehre vom Wesen*

- (1813) ; 3) *Die Lehre vom Begriff* (1816) ; trad. fse *Science de la Logique*, trad. P.-J. Labarrière et G. Jarczyk, Aubier, 1972, 1976, 1981 : 1) *L'Être* ; 2) *La Doctrine de l'Essence* ; 3) *Doctrine du Concept*.
- , *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* (1830), F. Meiner Verlag, 1991 ; trad. fse *Encyclopédie des Sciences philosophiques* (1827-1830), trad. B. Bourgeois, Vrin, 1970 et 1988 : I. *La Science de la Logique* ; III. *La philosophie de l'Esprit*.
- , *Notes et fragments, Léna 1803-1806*, éd. bilingue, trad. P.-J. Labarrière et G. Jarczyk, Aubier.
- , *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, t. VI, trad. P. Garniron, Vrin, 1985.
- HÖLDERLIN, *Poésies*, éd. bilingue, trad. G. Bianquis, Aubier, 1943.
- , *Œuvres*, Gallimard, « La Pléiade », 1967.
- HUGO, *La Légende des siècles*, Gallimard, « La Pléiade », 1950.
- , *Œuvres poétiques*, Gallimard, 3 tomes, « La Pléiade », 1964, 1967 et 1974.
- HUSSERL, *Husserliana (Hua) I, Cartesianische Meditationen*, Martinus Nijhoff, La Haye ; *Méditations cartésiennes*, trad. M. de Launay, PUF, 1994.
- , *Hua II, Die Idee der Phänomenologie ; L'idée de la phénoménologie*, trad. A. Lowit, PUF, 1994.
- , *Hua III, I, Ideen I ; Idées directrices pour une phénoménologie*, trad. P. Ricœur, Gallimard, 1950.
- , *Hua IV, Ideen II ; Recherches phénoménologiques pour la constitution*, trad. E. Escoubas, PUF, 1982.
- , *Hua V, Ideen III ; La phénoménologie et les fondements des sciences*, trad. D. Tiffeneau, PUF, 1992.
- , *Hua VI, Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie ; La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, trad. G. Granel, Gallimard, 1976.
- , *Hua IX, Phänomenologische Psychologie ; Psychologie phénoménologique (1925-1928)*, trad. P. Cabestan, N. Depraz, A. Mazzù, Vrin, 2001.
- , *Hua X, Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins ; Leçons sur la conscience intime du temps*, trad. H. Dussort, PUF, 1970.
- , *Hua XII, Philosophie der Arithmetik ; Philosophie de l'arithmétique*, trad. J. English, PUF, 1972.
- , *Hua XVII, Formale und Transzendente Logik ; Logique formelle et logique transcendantale*, trad. S. Bachelard, PUF.
- , *Hua XVIII, XIX, XX, Logische Untersuchungen ; Recherches logiques I ; II, 1 ; II, 2 ; III*, trad. H. Elie, A.-L. Kelkel et R. Schérer, PUF, 1969-1974.
- , *Die Philosophie als strenge Wissenschaft*, in *Hua XXV, Aufsätze und*

- Vorträge (1911-1912), Kluwer Academic Publishers ; *La philosophie comme science rigoureuse*, trad. M.-B. de Launay, PUF, 1998.
- [HUSSERL et] FINK, *Sixième Méditation cartésienne*, Millon, 1994.
- Saint JEAN DE LA CROIX, *Œuvres complètes*, Éd. du Cerf, 1997.
- , *Nuit obscure. Cantique spirituel*, trad. J. Ancet, « Poésie/Gallimard », 1997.
- JOUBERT, *Carnets*, Gallimard, 2 tomes, 1994.
- KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, Suhrkamp, 1997. Trad. fse : *Critique de la raison pure*, trad. A. Tremesaygues et B. Pacaud, PUF, coll. « Quadrige », 1993.
- , *Kritik der praktischen Vernunft*, Suhrkamp, 1991. Trad. fse : *Critique de la raison pratique*, trad. F. Picavet, PUF, coll. « Quadrige », 1993.
- , *Opus postumum*, trad. F. Marty, PUF, 1986.
- LAFORGUE, *Les Complaintes et les premiers poèmes*, « Poésie/Gallimard », 1979.
- LAO-TSEU, *Tao-tê-king*, trad. F. Houang et P. Leyris, Éd. du Seuil, coll. « Points », 1979.
- LA TOUR DU PIN (DE), *La Quête de joie suivi de Petite somme de poésie*, « Poésie/Gallimard ».
- MALLARMÉ, *Œuvres complètes*, Gallimard, « La Pléiade », 1945.
- , *Correspondance complète* (1862-1871) suivi de *Lettres sur la poésie* (1872-1898), Gallimard, coll. « Folio », 1995.
- MICHAUX, *Œuvres complètes I et II*, Gallimard, « La Pléiade », 1998 et 2001.
- , *Face à ce qui se dérobe*, Gallimard, 1975.
- , *Jours de silence*, Fata Morgana, 1978.
- MOLIÈRE, *Œuvres complètes II*, Gallimard, « La Pléiade », 1971.
- MONTAIGNE, *Œuvres complètes*, Éd. du Seuil, 1967.
- NIETZSCHE, *Kritische Studienausgabe* (KSA) 4 : *Also sprach Zarathustra*, de Gruyter, éd. de 1988. Trad. fse : *Ainsi parlait Zarathoustra*, trad. G.-A. Goldschmidt, Livre de poche, 1983.
- , KSA 5 : *Jenseits von Gut und Böse ; Zur Genealogie der Moral*, éd. G. Colli et M. Montinari, dtv/de Gruyter, éd. de 1988. Trad. fse : *Par-delà bien et mal*, trad. C. Heim, Gallimard, 1971 ; *La généalogie de la morale*, trad. I. Hildenbrand et J. Gratién, Gallimard, 1971.
- , KSA 6 : *Der Fall Wagner ; Götzen-Dämmerung ; Der Antichrist ; Ecce homo ; Dionysos-Dithyramben ; Nietzsche contra Wagner* ; dtv/de Gruyter, éd. de 1988. Trad. fse : *Crépuscule des idoles ; Le cas Wagner* suivi de *Nietzsche contre Wagner ; L'Antéchrist*, suivi de *Ecce homo*, trad. J.-C. Hémerly, 3 volumes, Gallimard, coll. « Folio », 1974.
- , KSA 7-13 : *Nachgelassene Fragmente* (1869-1889), dtv/de Gruyter, éd. de 1988.

- , *Der Wille zur Macht. Versuch einer Umwertung aller Werte*, Kröner, 1964.
- , *La volonté de puissance I et II*, trad. G. Bianquis, Gallimard, coll. TEL, 1995.
- , *Le livre du philosophe*, trad. A. Kremer-Marietti, GF, 1969.
- NOVALIS, *Fragmente*, éd. bilingue, Aubier, 1973.
- , *Hymnen an die Nacht*, éd. bilingue, Aubier, 1943.
- PASCAL, *Œuvres complètes*, éd. Lafuma, Éd. du Seuil, 1963.
- PÉGUY, *Œuvres poétiques complètes*, Gallimard, « La Pléiade », 1957.
- PLATON, *Œuvres complètes*, Les Belles Lettres, 1920 s.
- , *Œuvres complètes*, trad. L. Robin et J. Moreau, Gallimard, « La Pléiade », 2 volumes, 1965.
- PLOTIN, *Ennéades*, Les Belles Lettres, 1925 s.
- PRÉSOCRATIQUES (LES), fragments traduits par J.-P. Dumont, D. Delattre et J.-L. Poirier, Gallimard, « La Pléiade », 1988.
- Die Fragmente der Vorsokratiker*, gr. et alld de H. Diels, éd. W. Krantz., Berlin, 1951.
- REVERDY, *Plupart du temps*, Gallimard, 1969.
- , *Main d'œuvre*, Gallimard, 2000.
- RILKE, *Les Élégies de Duino*, éd. bilingue, Éd. du Seuil, coll. « Points », 1972.
- RIMBAUD, *Œuvres complètes*, Gallimard, « La Pléiade », 1972.
- SARTRE, *La nausée*, Gallimard, coll. « Folio ».
- , *L'être et le néant*, Gallimard, 1943.
- SAINT-JOHN PERSE, *Œuvres complètes*, Gallimard, « La Pléiade », 1972.
- SUPERVIELLE, *Œuvres poétiques complètes*, Gallimard, « La Pléiade », 1996.
- TAULER, *Sermons*, trad. E. Hugueny, G. Théry et M.-A.-L. Corin, Éd. du Cerf, 1991.
- TOLSTOÏ, *La mort d'Ivan Illitch*, trad. F. Flamant, Gallimard, coll. « Folio », 1997.
- TZARA, *L'Homme approximatif*, « Poésie/Gallimard », 1968.
- VALÉRY, *Œuvres I et II*, Gallimard, « La Pléiade », 1957 et 1960.
- VERLAINE, *Œuvres poétiques complètes*, Gallimard, « La Pléiade », 1962.

Sélection d'études.

- Cahier de l'Herne « Martin Heidegger »*, Paris, 1983.
- ALLEMANN (B.), *Hölderlin et Heidegger*, PUF, 1959.
- BENOIST (J.), « Heidegger et l'obsession de l'identité », *Revue philosophique de Louvain*, 1996, vol. 94, n° 1.
- , *Autour de Husserl. L'ego et la raison*, Vrin, 1996.

- BERNET (R.), *La vie du sujet. Recherches sur l'interprétation de Husserl dans la phénoménologie*, PUF, 1994.
- BERTAUX (P.), *Hölderlin ou le temps d'un poète*, Gallimard, 1983.
- BIRAULT (H.), *Heidegger et l'expérience de la pensée*, Gallimard, 1978.
- BOURGEOIS (B.), *Études hégéliennes*, PUF, 1992.
- BOUTOT (A.), *Heidegger*, PUF, 1989.
- , *Heidegger et Platon : le problème du nihilisme*, PUF, 1987.
- BRAGUE (R.), *Du temps chez Platon et Aristote*, PUF, 1982.
- , « La phénoménologie comme voie d'accès au monde grec. Note sur la critique de la *Vorhandenheit* comme modèle ontologique dans la lecture heideggerienne d'Aristote », in J.-L. Marion et G. Planty-Bonjour, *Phénoménologie et métaphysique*, PUF, 1984.
- , *Aristote et la question du monde*, PUF, 1988.
- , *Europe, la voie romaine*, Gallimard, coll. « Folio », 1999.
- CARON (M.), *Lire Hegel*, Ellipses, 2000.
- , « De la liberté de la volonté à la souveraineté de l'État. Fondements de la politique hégélienne », in E. Zernik (coord.), *La pensée politique*, Ellipses, 2003.
- , *La Trinité de saint Augustin*, Ellipses, 2004.
- CHRÉTIEN (J.-L.), « La réserve de l'être », *Cahier de l'Herne « Martin Heidegger »*, 1983.
- , « De l'espace au lieu dans la pensée de Heidegger », *Revue de l'enseignement philosophique*, 1982.
- , *L'antiphonaire de la nuit*, L'Herne, 1989.
- , *De la fatigue*, Éd. de Minuit, 1996.
- COURTINE (J.-F.), *Heidegger et la phénoménologie*, Vrin, 1990.
- , « Les *Recherches logiques* de Martin Heidegger : de la théorie du jugement à la vérité de l'être », in *Heidegger 1919-1929 : De l'herméneutique de la facticité à la métaphysique du Dasein*, Vrin, 1996.
- DAVID (P.), « Un chant nouveau », *Cahier de l'Herne « Hölderlin »*, 1989.
- DEPRAZ (N.), « Husserl », *Gradus philosophique*, GF, 1994.
- ENGLISH (J.), *Le vocabulaire de Husserl*, Ellipses, 2002.
- FEICK (H.), *Index zu Heideggers « Sein und Zeit »*, Niemeyer, 1968.
- FRANCK (D.), *Heidegger et le problème de l'espace*, Éd. de Minuit, 1986.
- GARRIGUES (J.-M.), « Hölderlin, du « Dieu présent » au « Dieu plus médiateur d'un Apôtre » », *Cahier de l'Herne « Hölderlin »*, 1989.
- GILSON (É.), *L'être et l'essence*, Vrin, 1981.
- GRANIER (J.), *Le problème de la vérité dans la philosophie de Nietzsche*, Éd. du Seuil, 1966.
- GREISCH (J.), *Ontologie et temporalité. Esquisse d'une interprétation intégrale de « Sein und Zeit »*, PUF, 1994.
- GRONDIN (J.), *Le tournant dans la pensée de Martin Heidegger*, PUF, 1987.
- HAAR (M.), *Le chant de la terre*, L'Herne, 1987.

- , *Heidegger et l'essence de l'homme*, Millon, 1990.
- , *La fracture de l'histoire*, Millon, 1995.
- , *Nietzsche et la métaphysique*, Gallimard, TEL, 1993.
- , *Par-delà le nihilisme. Nouveaux essais sur Nietzsche*, PUF, 1998.
- HERRMANN (F.-W. VON), *Die Selbstinterpretation Martin Heideggers*, Meisenheim am Glan, A. Hain, 1964.
- , *Subjekt und Dasein. Interpretationen zu « Sein und Zeit »*, Klostermann, 1974.
- , *Heideggers Philosophie der Kunst*, Klostermann, 1980.
- JANICAUD (D.), *Heidegger en France*, 2 volumes, Albin Michel, 2001.
- LEVINAS (E.), *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*, Vrin, 1930.
- MABILLE (B.), *Hegel. L'épreuve de la contingence*, Aubier, 1999.
- , « Idéalisme spéculatif, subjectivité et négations », in J.-Ch. Goddard (dir.), *Le transcendantal et le spéculatif dans l'idéalisme allemand*, Vrin, 1999.
- MARQUET (J.-F.), « Mort, mystère et oubli dans la pensée de Heidegger », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 1985, n° 3.
- , « Genèse et développement d'un thème : l'isolement », in *Heidegger 1919-1929 : De l'herméneutique de la facticité à la métaphysique du Dasein*, Vrin, 1996.
- , *Singularité et événement*, J. Millon, 1995.
- , *Miroirs de l'identité : la littérature hantée par la philosophie*, Hermann, 1996.
- , « Système et sujet chez Hegel et Schelling », *Revue de métaphysique et de morale*, 1968.
- , « Singularité et absolu dans la philosophie de Hegel », *Restitutions*, Vrin, 2001.
- , « Husserl : le pôle et le flux », *Restitutions*, Vrin, 2001.
- , « Hölderlin, l'Église esthétique », *Miroirs de l'identité. La littérature hantée par la philosophie*, Hermann, 1996. Première publication in *Cahier de l'Herne « Hölderlin »*, sous le titre « Structure de la mythologie hölderlinienne », 1989.
- MARION (J.-L.), « L'interloqué », *Cahiers Confrontations, Après le sujet qui vient*, 1989, n° 20.
- , *Réduction et donation*, PUF, 1989.
- MONTET (D.), *Les traits de l'être. Essai sur l'ontologie platonicienne*, J. Millon, 1990.
- MOREAU (J.), *La construction de l'idéalisme platonicien*, Paris, Boivin, 1939.
- , *Réalisme et idéalisme chez Platon*, PUF, 1951.
- POULET (G.), *Études sur le temps humain*, t. II : *La Distance intérieure*, Plon, 1952.

PÖGGELER (O.), *Der Denkweg Martin Heideggers*, Gunther Neske, Pfullingen, 1963. Trad. fse par M. Simon : *La pensée de Heidegger*, Aubier-Montaigne, 1967.

–, « L'être comme événement appropriant », *Cahier de L'Herne « Martin Heidegger »*, 1983.

RICHARD (J.-P.), *L'univers imaginaire de Mallarmé*, Éd. du Seuil, 1961.

RICŒUR (P.), *Soi-même comme un autre*, Éd. du Seuil, coll. « Points », 1990.

–, *À l'école de la phénoménologie*, Vrin, 1986.

RIVELAYGUE (J.), *Leçons de métaphysique allemande*, 2 volumes, Grasset, 1992.

VERNANT (J.-P.), *L'univers, les dieux, les hommes*, Éd. du Seuil, 1999.

WAELEHENS (A. DE), *La philosophie de Martin Heidegger*, 7^e éd., Louvain, Nauwelaerts, 1971.

WEIZSÄCKER (V. VON), *Der Gestaltkreis*, Stuttgart, 1973, p. 160.

ZARADER (M.), *Heidegger et les paroles de l'origine*, Vrin, 1990.

–, *La dette impensée*, Éd. du Seuil, 1990.

TABLE DES MATIÈRES

PRÉFACE	I
AVANT-PROPOS	11
<i>Note sur le texte</i>	16
<i>Remerciements</i>	17

INTRODUCTION GÉNÉRALE

LE MOI ET LE SOI

1) Le problème de la subjectivité	21
<i>a) Des contradictions de la subjectivité à leur cristallisation dans une parole de Delacroix : nécessité de se mettre à l'écoute des implications de cette parole, 21. –</i>	
<i>b) Première écoute : la distinction du soi et du moi, 24.</i>	
<i>– c) Seconde écoute : sortir de soi pour atteindre le soi en son essence, 34.</i>	
2) Mallarmé ou l'intuition d'un chemin	40
<i>a) Les révélations de la confrontation à la nuit : le soi comme simultanéité d'un mouvement d'aspiration protentionnelle et de concentration rétentionnelle, 44.</i>	
<i>– b) La tentation de se fuir dans les clartés produites et de se réduire à l'étant, 50. – c) La ressaisie du soi en son propre : la terre de l'énigme, 54.</i>	
3) Termes fondamentaux de la problématique heideggerienne : la structure du soi	63
<i>a) L'idem et l'ipse, 66. – b) La question de la possibilité d'une structure : identité et ouverture, 74. –</i>	
<i>c) Résultat : démarche du présent travail, 83.</i>	

PREMIÈRE SECTION

DU MOI AU SOI :
 DÉCONSTRUCTION DE LA SUBJECTI(VI)TÉ
 ET DÉGAGEMENT DE L'ÊTRE-TEMPORAL
 DE L'IPSÉITÉ

CHAPITRE PREMIER : La phénoménologie et la question du commencement radical : de l'ego transcendantal au soi comme précompréhension de l'être	93
1) La relation de Heidegger à Husserl. Un difficile contrepoint sur la base d'un thème pourtant même : l'essence de la subjectivité	95
2) Heidegger face à l'ego transcendantal de la phénoménologie husserlienne	135
a) <i>La rection du soi par l'être, contre l'instauration de la subjectivité transcendantale, 137. – b) L'ego : un fondement laissé impensé. Difficultés de la tentative husserlienne, 166.</i>	
3) La critique heideggerienne de la structure de l'ego transcendantal	190
a) <i>S'adonner à la donnée : le dégagement de la précompréhension de l'être, 191. – b) L'ego mené à son propre éclatement : ek-stase et com-portement, 216.</i>	
4) L'insatisfaction d'un phénoménologue aux prises avec la phénoménologie : la critique heideggerienne des présuppositions historiques d'une phénoménologie transcendantale de l'ego	249
a) <i>Limitation du visible et extension du regard : la nécessité d'un pas dans l'opaque, 253. – b) Husserl et la tradition du visible, 264. – c) Variations sur le regard : le soi et l'Hinsicht, 282. – d) Le regard phénoménologique rendu à sa source. L'inapparent et l'origine du soi, 296.</i>	

5) Conclusion et envoi. Le commencement radical en sa vérité et sa teneur d'énigme : de la précompréhension de l'être à l'histoire de la relation du soi avec l'être	316
CHAPITRE II : Déconstruction historique de la conception ontique de l'ipséité	325
1) Prémisses d'une métaphysique de la subjecti(vi)té	327
a) <i>La résistance initiale du soi à son fond « léthal », 328. – b) La décision platonicienne : l'installation de la pensée du soi dans la visibilité du sans-retrait, 363.</i>	
2) La métaphysique de la subjectité : de l'ὑποκείμενον à la différence métaphysique	400
a) <i>La con-firmation aristotélicienne de la décision platonicienne : la disparition de toute référence à la relation du soi au retrait et l'aménagement conceptuel d'une existence dans le sans-retrait, 407. – b) Le soi et la mise à disposition croissante de son οὐσία. L'objectif d'une fluidité principielle pour le séjour de l'ipséité, 451. – c) L'héritage recueilli après le tournant platonicien-aristotélicien : la rection herméneutique du schème hypokeiménique et l'instauration de la différence métaphysique (essentia/existentia), 477.</i>	
3) La métaphysique de la subjectivité : de la <i>res cogitans</i> à son dispositif (<i>Gestell</i>)	506
a) <i>Le glissement cartésien vers le subjectum : l'application de la subjectité à l'ego et le désamorçage de l'ampleur problématique de la question du soi, 507. – b) Effectuation d'une démiurgie programmée : technicisation et disposition du monde dans la subjecti(vi)té, 541.</i>	
CHAPITRE III : Acheminement vers le soi propre	557
1) Le soi perdu dans son idole : volonté de volonté, Volonté de puissance	560
a) <i>La position dogmatique du nihilisme comme condition d'affirmation d'une maîtrise totale de la</i>	

subjectivité sur l'étant, 563. – b) Le soi au rebours de son essence et les horizons effacés, 601.

- 2) Ipséité et animalité 642
a) La modernité et son sens commun : la confusion de l'animalité et de l'essence de l'homme, 644. – b) Identité animale et structure fondamentale de l'être-homme : l'ouverture d'un champ de pensée pour la manifestation d'un nouveau type d'identité, 653. – c) La sphère du soi propre et ses « contours » d'immensité. L'accès à la manifesteté de l'étant, 683.
- 3) Du sujet transcendantal à l'ipséité :
 la lecture heideggerienne de Kant 704
a) Les possibilités ouvertes par les profondes ambiguïtés propres à la subjectivité kantienne, 707. – b) Les paradoxales grandeurs de la finitude : la cessation du divorce de la temporalité et de l'ipséité et l'ouverture à l'impact du monde, 720.
- 4) Conclusion et envoi. Des comportements intentionnels
 du soi à l'ouverture de leur fond comme *Dasein* 758

CHAPITRE IV : *Dasein* et ipséité 773

- 1) Ex-sistence et signification ontologico-structurale
 de la mienneté 773
- 2) Le soi en son existentialité 803
*a) Ouverture, être-au-monde, souci et préoccupation, 803. – b) La spatialité du *Dasein* et son être-ouvert, 827 – c) Angoisse et esquivé de l'abîme, 837. – d) Le Mit-*Dasein* et le dépassement de la *Verfallenheit*, 847. – e) Le sens de la *Verfallenheit*, 863. – f) Angoisse et assumption de l'abîme, 884.*
- 3) La possibilité d'une totalité structurale de l'ouverture :
 l'être-à-la-mort 895
*a) L'être-à-la-mort comme signe de la destination de l'être, 899. – b) Maintenir l'ouverture : *Erschlossenheit* et *Entschlossenheit*, 916. – c) L'appel du *Gewissen* : la vibration de l'être, 932.*
- 4) « Toute l'âme résumée » : la temporalité 939

SECONDE SECTION

L'ÊTRE ET LE SOI :
L'IPSEITÉ DANS L'EREIGNIS

INTRODUCTION : Sens méthodologique et sens ontologique du « Tournant » (<i>Kehre</i>). La structure du soi : matrice de la <i>Kehre</i>	965
CHAPITRE PREMIER : Le soi et la teneur de l'ἀλήθεια	1013
1) Transcendance et néantissement : l'habitation du soi dans le sans-fond	1013
a) <i>Le soi face à son fond : transcendance constituée et transcendance transcendantale</i> , 1015. – b) <i>Une ipseité ouverte par l'élasticité de l'abîme : différence ontologique et instantialité dans la Nichtung</i> , 1030. – c) <i>La proximité structurelle du soi à la transcendance du non-étant</i> , 1045.	
2) La vérité du soi : la liberté et le <i>Seinlassen</i>	1074
a) <i>Sujet, objet et concordance : le règne impensé de l'ipseité sur les distinctions qu'elle rend possibles</i> , 1075. – b) <i>La manifesteté comme source de la structure prédicative et intentionnelle de la pensée</i> , 1090. – c) <i>Liberté de l'homme et liberté de l'être : le Seinlassen originaire</i> , 1107.	
3) Le soi dans l'ἀλήθεια : la lumière de l'être et sa nuit .	1130
a) <i>La structure du soi prise dans le jeu du retrait. La rection du dévoilement et du dévoilé par le voilement</i> , 1132. – b) <i>Les trois niveaux de la vie de la Lichtung et la communion impensée du soi avec l'obscurité native de la source luminante</i> , 1149. – c) <i>La réserve de l'être et la lumière préservante</i> , 1182. – d) <i>Circu- larité d'abîme : le déploiement du soi et le sens de bonté du Seinlassen. La retenue de l'être comme dégä- gement de l'espace pour un appel</i> , 1202.	

CHAPITRE II : La relation de l'être et de l'homme :**pensée, poème et parole 1229**

- 1) Le Λόγος : la pensée comme Pose recueillante,
et antéprédicative mémoire de l'être 1229
- 2) Le νοῦς et l'essence de la pensée 1278
 - a) *De l'appartenance à l'écoute de l'appartenance : savoir rendre grâce à la destination, 1282. – b) La participation qualitative de la structure du soi à la « texture » propre de l'être : la chair pensive et l'essence ubiquitaire de la pensée, 1307. – c) Le sens ultime de la spatialité de la pensée et son ouverture à ce qui l'envoie à elle-même : en chemin vers la Parole, 1333.*
- 3) La Parole de l'être et son répondant 1346
- 4) Le soi poématique et l'œuvre d'art 1379
 - a) *La structure poématique de l'ipséité et l'accompagnement de la Parole de l'être, 1382. – b) À l'écoute de la vérité de l'œuvre d'art : l'assomption par le soi de sa structure poématique, 1416.*

CHAPITRE III : La structure du soi : l'Ereignis 1445

- 1) De la Selbstheit (ipséité) à la Selbigkeit (Mêmeté) :
l'origine comme Ereignis 1445
 - a) *La Mêmeté : Différence et Pli, 1453. – b) L'isolement ontologique et la relation de l'être-homme au sacré : le déploiement de l'Ereignis, 1495.*
- 2) La réalité humaine dans l'Ereignis : le soi et le don . 1559
 - a) *Le Regard de l'être et l'identité, 1561. – b) Le temps, l'être et leur commune présence : le dégagement de l'être-temporal et la révélation de l'Ereignis comme visage de la pure donation, 1599. – c) Le soi au cœur du don de l'Ereignis, 1639.*

CONCLUSION : DE L'ÊTRE ET DE L'ÊTRE-HOMME	1677
<i>Table des abréviations</i>	1729
<i>Bibliographie</i>	1731