

Coordonné par
Jean-François Mattéi

Heidegger

l'énigme de l'être



puf

philosophie

débats

DÉBATS PHILOSOPHIQUES
Collection dirigée par Yves Charles Zarka
Directeur de recherche au CNRS

COORDONNÉ PAR
Jean-François Mattéi
Membre de l'Institut universitaire de France

Heidegger l'énigme de l'être



Presses Universitaires de France

LISTE DES AUTEURS

Pierre Aubenque
Jean-François Courtine
Didier Franck
Jean Grondin
Jean-François Mattéi

Sommaire

<i>Jean-François Mattéi</i> , Avant-propos	9
<i>Pierre Aubenque</i> , Les dérives et la garde de l'être	17
<i>Jean Grondin</i> , Pourquoi réveiller la question de l'être ?	43
<i>Jean-François Courtine</i> , La question de l'être : sens de la question et question du sens	71
<i>Didier Franck</i> , De l'ἀλήθεια à l'Ereignis	105
<i>Jean-François Mattéi</i> , La quadruple énigme de l'être	131

ISBN 2 13 053826 6

Dépôt légal — 1^{re} édition : 2004, août
© Presses Universitaires de France, 2004
6, avenue Reille, 75014 Paris

Avant-propos

JEAN-FRANÇOIS MATTÉI

Un curieux paradoxe s'est attaché à la réception de la philosophie de Heidegger dans les milieux académiques. Il n'a pas peu contribué à la légende qui a embrumé le penseur de Messkirch confiné dans sa « *Hütte* » de Todtnauberg comme l'être retiré dans sa « maison » natale. L'auteur d'*Être et Temps* a en effet répété avec persévérance que la tâche de la philosophie tenait tout entière dans ce petit mot, « être », que le monde moderne, même chez les philosophes de profession, aurait soustrait à notre mémoire. L'épigraphe de Platon, tiré du *Sophiste*, imposait à *Sein und Zeit* en 1927 de poser à neuf « la question du sens de l'être », et l'introduction de l'ouvrage, dès ses premières lignes, constatait que cette question était aujourd'hui « tombée dans l'oubli ». Or le paradoxe ne tient pas à cette amnésie, propre à un temps déshérité, mais à ce que les critiques de Heidegger lui ont imputé la volonté de reconstituer une « ontologie » comme si toute enquête sur l'être était d'emblée suspecte. Certains ont même émis l'hypothèse, dans la lignée de Lévinas, que cette éléction de l'« être », au détriment des « étants » et en particulier de l'étant humain, aurait naturellement conduit Heidegger à cheminer avec le national-socialisme, le champ d'un être totalisant préparant en secret le terrain d'un pouvoir totalitaire.

On ne sache pas, pourtant, en dehors de Platon qui s'était vu reprocher par Karl Popper ses visées hiérarchiques imputables à une dialectique autoritaire, que la philosophie traditionnelle ait été coupable de frayer avec un être si peu fréquentable. On ne sache pas, surtout, que les philosophes, depuis Parménide – mais il avait été sévèrement condamné par Horkheimer et Adorno pour son insistance sur l'unité de l'être et de son reflet rationnel, source de « la destruction des dieux et des qualités »¹ – se soient détournés de l'étude de ce qui *est*, quelle qu'en soit la manifestation, divine, matérielle, spirituelle ou rationnelle. Heidegger ne faisait pourtant que rappeler aux mémoires égarées dans la plaine du Léthé que la philosophie, depuis le *Sophiste* de Platon, mais aussi la *Métaphysique* d'Aristote, avait bien pour unique objet l'« être » dans le retentissement des trois mots grecs : *ti to on*, « qu'est-ce que l'être ? ». Il y avait donc moins une dépendance de Heidegger envers une tradition oubliée qu'une fidélité à ce qui l'amenait à penser à travers cette même tradition, et s'il le fallait, contre elle. Nous pouvons lire, dans le cours de 1952, *Qu'appelle-t-on penser ?*, ces lignes en forme de sentence :

« Un penseur ne dépend pas d'un penseur, mais il s'attache, s'il pense, à ce qui donne à penser, à l'être. »

Et le même cours de prolonger l'insistance, en dépit des incompréhensions et des refus :

« Chaque penseur pense une unique pensée. »²

1. M. Horkheimer et T. W. Adorno, *La dialectique de la Raison. Fragments philosophiques*, 1947, Paris, Gallimard, « Tel », 1974, p. 25.

2. Heidegger, *Qu'appelle-t-on penser ?*, 1951-1952 (publié en 1954), Paris, PUF, 1959, p. 72 et 47.

C'est cette unique pensée – cet « Unique et ce Même »¹ – que les auteurs ici réunis, Pierre Aubenque, Jean-François Courtine, Didier Franck, Jean Grondin et moi-même, avons tenté d'approcher. La quête de l'Être est en effet la requête du Même qui, pourtant, ne saurait être satisfaite que par la multitude des voies d'approches qui conduisent irrésistiblement vers lui, à l'image de ce chemin de campagne qui est un chemin de pensée parcourant les paysages contrastés de la Forêt-Noire. Il nous a paru utile de fournir au lecteur intéressé par la démarche heideggerienne, sinon un Baedeker du monde natal d'où le penseur tirait ses ressources, du moins une série de croquis ou de notes qui tentent d'esquisser le visage de l'être, qu'Aristote disait multiples, ce qui hantera Heidegger, après Brentano.

Pierre Aubenque, le premier à ouvrir la voie, oppose aux « dérives » possibles de l'être vers le verbalisme ou l'ethnocentrisme de l'ontologie grecque, puis allemande, qui ont pu inquiéter les critiques, la nécessité de la « garde » de l'être. Bien au contraire, le questionnement ontologique de départ, chez Heidegger, se détache de toute relativité linguistique ou historique, comme le montre le long dialogue – effectif – avec le P^r Tezuka, disciple du comte Shuzo Kuki qui était venu étudier à Fribourg-en-Brisgau. La recherche du « sens de l'être » ne peut se satisfaire d'un « étant » premier, comme fondement de toute métaphysique ; c'est l'« histoire de l'être » qui est son sens même et permet, peut-être, de remonter vers l'événement originnaire de son apparition, ce que le penseur a nommé *Ereignis*, et qu'il s'agit pour nous moins

1. Heidegger, *Qu'appelle-t-on penser ?*, *op. cit.*, p. 48.

de surmonter que de supporter. Et ce sens est le sens même de notre destin que nous devons interpréter, d'une part, mais aussi accepter en tant que l'homme a la responsabilité – dirons-nous « morale » ? – de sa garde.

Pourquoi « réveiller » alors la question de l'être, demande de façon platonicienne Jean Grondin, en insistant sur la dimension d'*anamnèse* d'une telle question qui a pu surprendre, voire désarçonner, les premiers lecteurs de Heidegger ? Car il s'agit bien avec l'être, d'une *question*, non d'une réponse attendue, qui met en cause, parmi les préjugés hérités de la scolastique, celui pour lequel l'être est une notion évidente. Or, en toute question, on peut distinguer des moments – le « questionné », l'« interrogé », le « demandé » – qui, dans le cas de l'être, orientent vers le *sens de l'être*. Quel est alors le *sens* de la question du « sens de l'être » qui révélerait l'expérience fondamentale de Heidegger ? Sans doute ce surgissement initial ou cette éclosion d'un pur advenir à travers le temps. Mais là où la métaphysique se contente d'explorer l'étant qui éclôt dans la présence et s'offre au regard contemplatif, en oubliant ainsi l'être, la pensée méditante cherche à reconduire à l'être en tant qu'ouverture qui nous laisse dans le délaissement. Et ce serait là l'un des aspects de l'énigme de l'être : cette absence d'une pensée qui garderait sauve la possibilité, et donc l'espoir, de « la divinité du divin ».

Pour Jean-François Courtine, qui s'en tient à la question du « sens de "être" », *Sinn von Sein*, dans *Sein und Zeit*, c'est la *signification* du verbe « être », dans sa dimension sémantique, mais aussi le *phénomène* de l'être, dans son abord phénoménologique, qui doivent tous deux être envisagés. Deux styles d'analyse se rencontrent et se recourent, l'un qui souligne la dépendance de la langue commandant le *Dasein* envers cet « être » qui se dit en un mode multiple, l'autre qui reconnaît que l'« être »

lui-même ne s'appréhende qu'à partir d'une langue privilégiée, la langue grecque puis la langue allemande. Est-ce l'être ou la grammaire qui se déploient à l'origine de toute ouverture ? Faut-il se tenir dans l'être ? Faut-il s'en tenir à la langue ? S'il est vrai, selon Heidegger lui-même, que le destin de l'Europe, et, plus largement encore, le destin de la planète, se trouvent soumis à la puissance de l'être, l'orientation de la question ontologique semble mêler les deux fils conducteurs d'une appréhension logique et d'une appréhension herméneutique qui retournent le sens de la question de l'être en la question du sens.

C'est à l'essence de l'*aletheia*, en reprenant le commentaire heideggerien du fragment 16 d'Héraclite dans un séminaire de 1943, que se consacre Didier Franck. Là où Héraclite pense « ce qui ne sombre jamais », à savoir la *phusis*, Heidegger questionne vers « ce qui émerge toujours » en tant qu'éclaircie (*Lichtung*), laquelle ne se réduit pas à une simple mise en lumière. La vérité de l'être, que les Grecs ont pensée comme *aletheia* ou « non-retrait », doit être pensée plus originellement encore comme l'éclaircie qui octroie l'être. De l'*aletheia* grecque, bientôt subvertie par Platon, il faut remonter vers sa source, la *Lichtung* qui, elle, n'est plus grecque, pas plus qu'elle n'est occidentale puisque la métaphysique n'a jamais réussi à la penser. Cet événement initial, *Ereignis*, où tout se tient dans l'éclaircie du monde, doit être pensé, comme le montre la conférence *Das Ding*, à partir de ce rapport de tous les rapports qui rassemble en une simple chose Terre et Ciel, Divins et Mortels. Ce *Geviert* ou « Quadrat », qui n'est pas une sommation mais un entrecroisement, est le monde lui-même. Il ne relève pas de l'ordre de la démonstration, mais du régime de la monstration qui approprie, en un éternel « jeu de miroir », *Spiegel-Spiel*, la simplicité des Quatre les uns aux autres.

Telle me paraît être, effectivement, l'énigme essentielle de l'être, à la fois dans son surgissement unique et dans son éclosion multiple, une énigme que Heidegger a plus d'une fois posée en identifiant explicitement l'« être même », *Sein*, à l'« énigme », *Rätsel*. Et cette énigme, pourrait-on dire, est double, en un premier temps, puisqu'elle affirme la duplicité de l'être et de l'étant, puis quadruple, en un second temps, puisqu'elle reconnaît avec étonnement, en suivant les analyses d'Aristote, que l'être ne se donne pas seulement « en un mode multiple », *pollachôs legomenon*, mais « en un mode quadruple », *tetrachôs*, écrit Heidegger en grec, dans son commentaire du livre Θ , 1-3 de la *Métaphysique* d'Aristote. Le sens de l'être sera désormais pris en un quadruple sens qui, d'une part, ordonne le *quadrillage de l'étant* et de la métaphysique entière, affirmé à plusieurs reprises par Heidegger, et d'autre part et surtout, commande la *quadrature de l'être*. Nous reconnaissons là l'amande de la pensée heideggérienne, le *Geviert* des quatre conférences de 1949 qui maintient désormais la cohésion des Quatre qui se donnent comme « monde ».

Nous laisserons aux lecteurs, après un bref rappel d'éléments bibliographiques essentiels, le soin de nouer à son aise, ou de dénouer, les ressorts de cette énigme de l'être qui, quelle que soit l'approche choisie, conduit toujours le philosophe à s'émerveiller de cet avènement primordial : que l'être, dont nous discernons les nervures à l'occasion de chaque événement, *soit*. Platon avait nommé un tel ébranlement, qui naît de l'éblouissement multiple de l'être, un *thaumazein*, un « étonnement ». Il n'avait sans doute pas tort de confier un tel coup de tonnerre dont est issue Iris, celle qui relie ciel et terre, mortels et divins, à un dieu¹.

1. Platon, *Théétète*, 155 d. Cf. Hésiode, *Théogonie*, v. 266, 780-785 ; Virgile, *Énéide*, IV, 694-705 ; IX, 5-20.

Bibliographie sélective

- M. Heidegger, *Gesamtausgabe (Œuvres complètes)*, V. Klostermann, Francfort-sur-le-Main, depuis 1977, 102 volumes en quatre sections : I : *Veröffentliche Schriften (1910-1976)*. II : *Vorselungen (1919-1944)*. III : *Unveröffentliche Abhandlungen (1919-1967)*. IV : *Aufzeichnungen und Hinweise*.
- B. Allemann, *Hölderlin et Heidegger*, 1954 ; Paris, PUF, « Épiméthée », 1959 ; 2^e éd. revue, 1987.
- P. Aubenque, In memoriam, *Les Études philosophiques*, 1976.
- J. Beaufret, *Dialogue avec Heidegger*, Paris, Minuit, 4 vol., 1973-1985.
- W. Biemel, *Le concept de monde chez Heidegger*, Louvain, Nauwelaerts, Paris, Vrin, 1950 ; rééd. 1981.
- H. Birault, *Heidegger et l'expérience de la pensée*, Paris, Gallimard, 1978.
- A. Boutot, *Heidegger et Platon*, Paris, PUF, « Philosophie d'aujourd'hui », 1987.
- J.-F. Courtine, *Heidegger et la phénoménologie*, Paris, Vrin, 1990.
- F. Dastur, *Heidegger et la question du temps*, Paris, PUF, 1990.
- D. Frank, *Heidegger et le christianisme. L'explication silencieuse*, Paris, PUF, « Épiméthée », 2004.
- J. Greisch, *La parole heureuse : Martin Heidegger entre les choses et les mots*, Paris, Beauchesne, 1987.
- J. Grondin, *Le Tournant dans la pensée de Martin Heidegger*, Paris, PUF, « Épiméthée », 1987.
- M. Haar, *Le chant de la terre*, Paris, L'Herne, 1985.
— *Heidegger et l'essence de l'homme*, Grenoble, Millon, 1990.
— (éd.), *Cahier Heidegger*, Paris, Cahiers de l'Herne, n° 45, 1983.
- D. Janicaud, *Heidegger en France*, 2 t., Paris, Albin Michel, 2001.
- D. Janicaud et J.-F. Mattéi, *La métaphysique à la limite. Cinq études sur Heidegger*, Paris, PUF, 1983.
- A. L. Kelkel, *La légende de l'être. Langage et poésie chez Heidegger*, Paris, Vrin, 1980.

- R. Kearny et J. O'Leary (éd.), *Heidegger et la question de Dieu*, Paris, Grasset, 1980.
- E. Levinas, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Paris, Vrin, 1949 ; 3^e éd. augmentée, 1974.
- J.-L. Marion, *L'Idole et la distance. Cinq études*, Paris, Grasset, 1977.
- J.-F. Mattéi, *Heidegger et Hölderlin. Le Quadriparti*, Paris, PUF, « Épiméthée », 2001.
- O. Pöggeler, *La pensée de Martin Heidegger. Un cheminement vers l'être*, Paris, Aubier, 1967.
- W. J. Richardson, *Heidegger : Through Phenomenology to Thought*, La Haye, Nijhoff, 1963.
- R. Schürmann, *Le principe d'anarchie. Heidegger et la question de l'agir*, Paris, Seuil, 1982.
- G. Steiner, *Martin Heidegger*, Paris, Albin Michel, 1981 ; rééd., Flammarion, « Champs », 1987.
- G. Vattimo, *Introduction à Heidegger*, Paris, Le Cerf, 1985.
- F. Volpi, *Heidegger e Aristotele*, Padova, Daphne, 1984.
- M. Zarader, *Heidegger et les paroles de l'origine*, Paris, Vrin, 1990.

Les dérives et la garde de l'être

PIERRE AUBENQUE

« L'être est-il un simple mot et sa signification une vapeur ou bien ce qui est nommé avec le mot "être" abrite-t-il le destin de l'Occident ? »

Introduction à la Métaphysique,
trad. G. Kahn modifiée.

« ... *das böse Geschick des Seins*.
« ... le méchant destin de l'être. »

« Der Spruch des Anaximander »,
in *Holzwege*, p. 325.

La pensée de Heidegger est, d'un bout à l'autre d'un cheminement qui ne va pas sans « tournants », une pensée *de* l'être et *sur* l'être et, plus profondément, un débat *avec* l'être pour tenter de lui arracher son sens ou, en tout cas, le premier de ses sens.

Dès 1927, l'année où paraissait *Sein und Zeit*, Heidegger affirmait dans un cours que « l'être est le thème authentique et unique de la philosophie »¹. Cela n'allait pas de soi à une époque où la philosophie paraissait se réduire à une

1. *Grundprobleme der Philosophie* (cours de 1925), *GA*, t. 24, § 3, p. 15. Dans ce qui suit, nous citons Heidegger en principe d'après le texte original allemand ; nous ne citons des traductions que dans la mesure où nous les avons utilisées.

théorie de la connaissance et des valeurs et plus généralement à une anthropologie. Le vieux mot « grec » (en réalité forgé au XVII^e siècle) d'« ontologie » paraissait désigner une discipline vieillie, liée à la scolastique médiévale et largement étrangère à la philosophie des Temps Modernes. En ce sens, Heidegger serait celui qui, en réaction contre l'idéalisme et le subjectivisme alors dominants, aurait redonné vie en plein XX^e siècle à la vieille question de l'être et à la discipline « ontologique ».

Mais, à supposer qu'il en soit ainsi, ce retour à l'être était-il si urgent et par quoi était-il justifié ? Léon Brunschvicg, presque dans le même temps, contestait l'intérêt que nous pourrions porter de nouveau à l'être, car le mot « être » est « le type du mot qui ne peut pas être plus qu'un mot », ce qui condamne l'ontologie – singulièrement celle d'Aristote, mais « sans doute aussi... toute ontologie » – à n'être que « verbale » et, qui plus est, à dépendre de la langue que parle le philosophe et dont inconsciemment il « érige les particularités en conditions nécessaires et universelles de la pensée »¹. Ces critiques de Brunschvicg visaient certes principalement Aristote, mais, à l'époque où elles furent écrites, elles visaient sans doute aussi ceux qui, « dans le désordre de la société », prétendaient s'appuyer sur « les privilèges imaginaires d'une personne ou d'un peuple »².

Ce double reproche de « verbalisme » et d'« ethnocentrisme » adressé à « toute ontologie » n'a cessé ici ou là, de ressurgir contre Heidegger. Il reste peut-être donc opportun d'y répondre. S'agissant de la « vacuité » du mot « être », la philosophie contemporaine, dite analytique, en attribue la responsabilité à l'ambiguïté même du

1. *Les âges de l'intelligence*, Paris, 1934, p. 58-59, 79.

2. *Ibid.*, Introduction.

mot. Russell, dit-on, aurait découvert le premier que le verbe employé pour dire « être » est ambigu, signifiant tantôt, en position de copule, le *est* de la prédication (le ciel est bleu), tantôt l'existence (je suis, Dieu est), tantôt l'identité (je suis Pierre), tantôt la subsomption (le chat est un mammifère). Tous les faux problèmes imputés à la métaphysique seraient nés de la confusion de ces sens. Parler de l'être en tant que tel équivaldrait à ne rien dire, puisque l'abstraction des sens multiples, entre lesquels, suppose-t-on de surcroît, il n'y a rien de commun, ne laisse subsister qu'un cadre vide et, pour tout dire, un simple « mot ». À cela il faudrait répondre que la distinction des sens de l'être est presque aussi ancienne que ce que l'on appelle la philosophie, en l'occurrence grecque. Elle est à l'œuvre dans le *Sophiste* de Platon. Elle est thématisée, et en quelque sorte institutionnalisée, par Aristote, qui a le mérite de coordonner ces différents sens en reconnaissant entre eux une unité au moins focale : celle de la relation des différents sens à un sens unique et premier (l'essence ou la substance).

La seconde objection vise en général la métaphysique grecque et, en particulier, Heidegger, parce qu'il est le seul à reconnaître et à assumer l'enracinement de la métaphysique dans la langue grecque, dans sa particularité. Le verbe « être », avec ses fonctions multiples, n'apparaît sous une telle constellation que dans certaines langues, comme le grec, l'allemand, le français et, plus généralement, le groupe des langues dites indo-européennes. Il est absent, en particulier, des langues sémitiques et des langues extrême-orientales. Si la métaphysique est science de l'être, il ne peut donc y avoir, par exemple, de métaphysique chinoise (indienne ou iranienne peut-être, parce que le sanskrit et le persan sont des langues indo-européennes). Heidegger a revendiqué une telle

particularité, non pour s'en plaindre, mais, croit-on, pour s'en féliciter. Si l'on admet que « le premier et décisif déploiement de la philosophie occidentale... par lequel la question sur l'étant... prit son véritable départ », s'est produit chez les Grecs, alors il faut aussi admettre que « la langue grecque est, avec l'allemand, au point de vue des possibilités de penser, à la fois la plus puissante de toutes et celle qui est le plus la langue de l'esprit »¹. Une telle rencontre, au demeurant fortuite, entre l'esprit et une certaine langue à travers la notion et le mot d'« être » est difficilement contestable sur le plan événementiel. Elle est confirmée par un linguiste aussi peu suspect d'ethnocentrisme que E. Benveniste, qui, après avoir noté que « le grec non seulement possède un verbe "être" (ce qui n'est nullement une nécessité de toute langue), mais... fait de ce verbe des emplois tout à fait singuliers », concluait : « C'est dans une situation linguistique ainsi caractérisée qu'a pu naître et se déployer toute la métaphysique grecque de l'être. »² Mais ce n'est pas là une constatation dont les Européens, héritiers des Grecs, que nous sommes aient lieu nécessairement de s'enorgueillir. Heidegger n'aura de cesse d'atténuer, voire d'inverser, la portée de son hellénocentrisme initial.

Dans le dialogue avec un Japonais reproduit dans *Acheminement vers la Parole*, Heidegger demande à son interlocuteur, qui se plaint de l'indétermination des concepts de sa langue nationale, s'il s'agit là « sérieusement » d'un « manque » et si, mis à part les avantages des langues européennes pour répondre aux besoins de la « technicisation » et de l'« industrialisation », il est « vraiment nécessaire et

1. *Introduction à la métaphysique* (cours de 1935), trad. G. Kahn, p. 25-26, 67.

2. E. Benveniste, *Problèmes de linguistique générale*, Paris, 1966, p. 73.

nécessaire pour les Extrême-Orientaux de courir après les problèmes conceptuels européens »¹. Demeure, en toute hypothèse la possibilité de la tra-duction, c'est-à-dire de la composition, non pas terme à terme, mais d'une structure dans une autre, comme le montre le développement d'une métaphysique arabe d'inspiration grecque grâce à l'utilisation d'équivalences et d'homologies (par exemple, de dénuances verbales pour « traduire » la copule *est*) qui a permis très tôt de traduire en arabe la *Métaphysique* d'Aristote comme ses traités logiques². Dans le dialogue avec un Japonais est envisagée, par-delà l'hétérogénéité des langues, la possibilité d'une « source unique », même si cette source « demeure cachée » à chacun des deux « univers linguistiques » dans lequel nous « habitons »³.

★ ★

Le point de départ du questionnement ontologique dans l'œuvre majeure de Heidegger, qui est *Sein und Zeit* (1927), paraît au premier abord dégagé de toute relativité linguistique, historique ou géographique. Le fondement en est « phénoménologique » ; or le titre « Phénoménologie » exprime une maxime qui peut être ainsi formulée : aller aux choses mêmes, à l'encontre de toutes les cons-

1. *Unterwegs zur Sprache*, Pfullingen, 1959, p. 87.

2. Heidegger envisage expressément cette équivalence qui permet de dire que l'être parle là même où « le mot *est* n'apparaît pas proprement » (*Sein und Zeit*, § 33, p. 160 ; *Identität und Differenz*, p. 154).

3. *Unterwegs zur Sprache*, p. 94, 115. On voit par là que la métaphore de la langue comme « maison de l'être » (*Lettre sur l'humanisme*, éd. bilingue, p. 151, 159), que Heidegger juge après coup « maladroite » (*U. z. Spr.*, p. 90), est pour le moins ambiguë dans ses implications : la maison abrite et protège, mais aussi elle enferme et exclut, ce qui rend « presque impossible » le « dialogue d'une maison à l'autre » (*ibid.*).

tructions sans fondement et trouvailles fortuites, à l'encontre de la reprise de concepts qui ne sont qu'en apparence légitimés, à l'encontre des pseudo-questions qui s'imposent souvent durant des générations à titre de « problèmes »¹. Mais les considérations préliminaires par lesquelles Heidegger aborde le traitement de la question limitent considérablement la perspective de réalisation de cet idéal, peut-être même mettent en question sa réalisabilité même. Dès la première page de *Sein und Zeit*, Heidegger affirme que la première tâche qui s'impose à nous « aujourd'hui » est de poser de façon renouvelée « la question du sens de l'être »². Pourquoi « aujourd'hui » et pourquoi la nécessité de ce renouvellement ? La réponse en est que « la question ainsi dénommée est tombée aujourd'hui dans l'oubli »³. Mais cet oubli n'est pas fortuit ni par conséquent aisément corrigible. Car la tradition, ici la transmission de cette question posée pour la première fois par les Grecs, « dissimule » ce qu'elle « transmet », ne serait-ce qu'en le banalisant et en le présentant comme « allant de soi » ; « elle fait ainsi oublier l'origine »⁴. D'où la nécessité préalable, si l'on peut parvenir à une vision phénoménologique sans présuppositions et sans préjugés, de procéder d'abord à une « destruction de l'histoire de l'ontologie », qui se mue rapidement en une destruction de l'ontologie en général, s'il est vrai que le discours prétendument scientifique suggéré par le mot même d'« onto-logie » est condamné par sa double dépendance historique et linguistique, historique parce que d'abord linguistique, à méconnaître dans son authenticité l'objet propre de sa recherche.

1. *Sein und Zeit*, § 7, p. 27-28.

2. *Ibid.*, p. 1.

3. *Ibid.*, § 1, p. 2.

4. *Ibid.*, § 6, p. 21.

Après ce long préambule, dont nous retrouverons les avertissements tout au long de notre recherche, examinons la façon « phénoménologique » dont Heidegger introduit, au début de *Sein und Zeit*, la question de l'être : qu'est-ce que l'être ? c'est-à-dire quel est le sens de l'être ? Heidegger précisera plus loin¹ qu'il s'agit du « sens de l'être de l'étant ». Les termes de cette question doivent d'abord être analysés. Le « sens », terme qui évoque immédiatement la sémantique, donc le langage, est ce qui se donne à une « compréhension ». Or une compréhension de l'être, de ce que nous pensons lorsque nous employons le mot « être », est ce que nous croyons toujours déjà avoir. L'être est ce qui nous paraît aller de soi, ce qui se comprend de soi-même. Mais qu'est-ce que nous comprenons sous ce vocable, que nous sommes par ailleurs incapables de définir ? En admettant que « nous nous mouvons déjà dans une compréhension de l'être »², nous ne pouvons échapper à la question de savoir si cette compréhension est vraie. Or une telle question ne peut être résolue selon le critère classique de l'adéquation : car à quoi cette compréhension doit-elle être adéquate pour être dite vraie ? L'être n'est pas un objet extérieur, un « référent » parmi d'autres, à quoi nous pourrions mesurer l'exactitude de nos assertions. La notion même de vérité ne mesure pas, mais au contraire présuppose notre compréhension de l'être. Et, d'autre part, par une sorte de cercle, que les logiciens ne sauraient manquer de dire vicieux, l'être est lui-même impliqué dans la question que nous posons sur lui : qu'est-ce que l'être ?

Toute la pensée de Heidegger est en germe dans ces remarques préalables. Il n'y a pas d'ontologie, de discours

1. *Ibid.*, § 5, p. 17.

2. *Ibid.*, § 2, p. 5.

sur l'être qui pourrait s'articuler sur une succession de propositions prédicatives ou, ce qui revient au même, d'assertions vérifiables. Tout au plus y a-t-il, à défaut d'une science, une interprétation de notre compréhension ou de nos compréhensions successives, et donc partielles, de l'être.

★ ★

Le premier Heidegger, celui de *Sein und Zeit*, recourt ici à une fondation existentielle. La compréhension de l'être est une particularité, un privilège, mais peut-être aussi une charge, qui sont le propre d'un certain étant, qui n'est pas un étant parmi d'autres, mais celui pour lequel il est dans son être question de cet être qu'il est et, par là même, de l'être en général¹. L'homme n'est pas seulement l'animal qui possède la parole ; il est aussi, et de ce fait, l'animal herméneutique, c'est-à-dire celui qui, par-delà le désordre et la confusion des phénomènes externes, les objets d'expérience, mais aussi internes, les états de conscience, essaie de leur reconnaître ou de leur donner un sens. Le cercle objectif que nous rencontrons plus haut – comment parler de l'être sans avoir une pré-compréhension de l'être ? – se redouble ici d'un cercle existentiel : comment se comprendre comme étant sans avoir une idée de l'être ? et comment comprendre l'être sans avoir déjà en soi une pré-compréhension de son propre être ? La question d'une herméneutique de l'existence humaine, que Heidegger nomme *Dasein*, « être-là », et qui est le seul mode d'existence susceptible de s'ouvrir à l'être en général, devient dès lors, sous le

1. *Ibid.*, § 4, p. 12.

nom d'ontologie fondamentale, la tâche préalable à la constitution de l'ontologie en général – avec cette réserve lancinante que, pour constituer une ontologie du *Dasein*, il faut déjà avoir une pré-compréhension de l'être en général.

Tel est le nœud à proprement parler indénouable sur le fondement duquel Heidegger va bâtir sa philosophie. En termes classiques on pourrait voir là une aporie, c'est-à-dire une impasse, l'absence au moins momentanée de tout chemin. Mais l'aporie va devenir pour Heidegger le chemin même de la recherche. L'aporie témoigne de la nécessité où est l'homme (le *Dasein*) d'arracher la vérité de l'être, autre nom de son sens (« Le sens de l'être est la vérité de l'être ») à son voilement (*Verborgenheit*). Dans ce procès de dé-voilement, la temporalité est doublement à l'œuvre : temporalité du *Dasein* d'abord, qui rend impossible l'adéquation pleine et entière à un être qui se révélerait dans sa présence ; plus profondément, temporalité de l'être qui, toujours à mi-chemin d'une dispensation (*Geschick*) et d'un retrait (*Entzug*), de la proximité et de la réticence, se tient dans l'entre-deux d'une historicité qui ne fait qu'un avec lui-même. Nous aurons à revenir sur les conséquences de cette historicité de l'être, plus radicale que celle du *Dasein*, et qui, obstacle à la révélation de l'être, en est en même temps, sa condition¹.

L'analyse de Heidegger se poursuit d'abord sur un plan que l'on pourrait dire logique, où entre seulement en jeu la nécessité des concepts. Nous nommons « étant » tout ce dont nous disons que c'est ou que c'est quelque chose ou que c'est tel ou tel – à vrai dire, « en différents sens » – donc « tout ce dont nous parlons, que nous pensons, à

1. *Zeit und Sein*, éd. bilingue (trad. F. Fédier), in *L'endurance de la pensée*. Pour saluer Jean Beaufret, 1968, p. 48, 50.

quoi nous nous rapportons ; étant est également ce que nous sommes nous-mêmes et la manière dont nous sommes »¹. Qu'y a-t-il de commun à ces occurrences du participe « étant » ? Il est sans doute vain, ne serait-ce qu'à cause de la diversité des sens, de chercher un genre commun de l'étant, dont les différentes occurrences du terme seraient les espèces. Aristote avait déjà reconnu que l'étant (*to on*) n'est pas un genre. En revanche, il est permis de faire ce qu'Aristote n'avait pas osé : dissocier l'être et l'étant. Derrière chaque étant il y a l'être de cet étant, ce qui, à chaque fois de façon diverse, le constitue comme étant. L'être en tant que fondement est au-delà (au-dessus ou au-dessous, selon la métaphore qu'on voudra) de l'étant. Mais de ce fait – c'est là la remarque décisive – l'être ne peut être lui-même un étant. Car, s'il l'était, il faudrait se demander quel est l'être de cet étant qu'est l'être, et ainsi de suite à l'infini. L'être diffère radicalement de l'étant ou des étants, dont il est pourtant solidaire : il n'y a pas d'étant sans être, mais il n'y aurait pas non plus d'être sans les étants qui le manifestent et en même temps le dissimulent en accaparant à chaque fois pour eux seuls l'être auxquels ils participent. C'est cette différence de l'être et de l'étant, qui est en même temps une complémentarité, qu'il faut à tout prix préserver. Heidegger la nomme différence ontologique ou différence onto-ontologique, si l'on réserve l'adjectif « ontologique » pour ce qui ce rapporte à l'être et si l'on nomme « ontique » ce qui a trait à l'étant.

Mais cette différence est difficile à penser, car, alors même que nous cherchons l'être, nous ne rencontrons dans notre expérience que des étants qui certes manifes-

1. *Sein und Zeit*, § 2, p. 6-7.

tent l'être de quelque façon, mais ne peuvent s'identifier à lui, puisqu'ils n'en sont que des manifestations partielles : on pourrait dire, avec la scolastique, qu'ils *ont* l'être, puisqu'ils participent à lui, mais qu'ils ne *sont* pas l'être. N'ayant plus affaire qu'à des étants et non à l'être lui-même, nous cherchons alors, au-delà des étants multiples et multivoques, le principe qui fonde leur commune « étantité ». En bonne logique, ce principe est l'être. Mais comme seuls les étants sont représentés et que l'être, avons-nous vu, n'est pas un étant, nous n'avons aucune représentation possible de l'être comme principe. Nous sommes alors tentés de substituer à l'être, pour exercer sa fonction de principe, un Étant premier et exemplaire, à partir duquel nous pensons pouvoir dériver la série de la totalité des étants. Cette substitution est le *proton pseudos* qui fonde la métaphysique comme discipline, le point de départ d'une immense dérive, dont Heidegger va dénoncer inexorablement les étapes.

Cette substitution est d'abord celle d'une question à une autre. À la question initiale : Quel est le sens de l'être ? se substitue celle-ci : quel est l'Étant premier et exemplaire ? Cette seconde question ne manque en elle-même ni d'intérêt ni de pertinence. Mais, outre qu'en bonne logique, on ne peut y répondre avant de savoir ce que signifie l'être de l'étant, y compris de l'étant éventuellement premier, cette seconde question, si elle prétend être première et même exclusive, usurpe en la travestissant la structure même de la première. À la question du sens se superpose, comme si c'était la même, la question de la meilleure ou de la plus haute exemplification de ce sens, dont on ne se demande plus dès lors en quoi il réside. S'il est permis de le dire en jouant sur la double signification historique du mot *Métaphysique* – métadiscours sur la physique ou science des réalités

supra-physiques – on attendait une sémantique de l'être ; on se trouve en présence d'une science du super-étant¹.

Ce super-étant, l'être suprême (*ens summum*) de la métaphysique, est celui qui réalise au plus haut degré le sens premier de l'être de l'étant. Or nous savons depuis Aristote que ce sens premier est l'*ousia*, le propre de ce qui est étant, on pourrait traduire : l'étantité. Mais ce que l'étant a de plus propre est ce qui le réalise le plus éminemment : non pas une détermination commune et vague, mais une détermination fondamentale et fondatrice. Depuis Platon, cette détermination est celle de l'*ousia* au sens d'essence ou de substance. Avec lui et après lui, *ousia* devient le nom propre de l'être. Or l'*ousia* est entendue par les Grecs comme *parousia*, « présence » et, qui plus est, présence permanente et perdurante, ce qui relègue dans les marges quasiment non étantes de l'étantité tout ce qui relève du mouvement et de la temporalité. S'agissant de l'expression même du temps, de sa « grammaire », le temps présent (*paron*) devient la dimension essentielle et primordiale du temps : le passé et le futur, dira Aristote, n'en sont que des formes déclinées, des « chutes » : ce qui n'est plus présent ou ce qui n'est pas encore présent. Cet étant premier ne peut être adéquat à l'étant dans sa totalité, dont il n'est qu'une partie. Mais il paraît en être la partie fondatrice, une partie totale en quelque sorte, puisque de ce *proton* on pense pouvoir dériver par déduction logique, par émanation ou même

1. La possibilité de cette substitution est annoncée dès les premières pages de *Sein und Zeit*, mais la question de l'« étant exemplaire » (qui est ici le *Dasein*) y est encore présentée comme « provisoire » (*vorgängig*) et non comme substitutive (§ 2, p. 7). Heidegger avertit néanmoins que ce qui est décisif est le « choix correct de l'Étant exemplaire ». En fait, c'est ce choix qui décide prématurément du sens de l'être.

par production dans l'hypothèse d'une théologie créationniste, la totalité des autres étants. Dans ce schéma abstrait et par là même modulable, mais universellement contraignant, se laisse reconnaître ce que Heidegger a dénoncé comme la « constitution onto-théologique de la métaphysique », concrétisation, dans la mesure où Dieu est le nom que la métaphysique donne traditionnellement au *proton*, de ce que l'on pourrait nommer plus formellement une constitution onto-proto-logique.

Cette onto-proto-logie tourne donc autour de la notion centrale d'*ousia* – *essentia*, mais non de l'être – *esse*, lequel, quoiqu'il soit le thème même de la question, est « oublié », offusqué qu'il est par la diversité tout au plus classifiable (« catégorisable » dans la terminologie d'Aristote) de ses apparitions et de la première d'entre elles.

Un autre terme clé court tout au long de cette histoire de l'ontologie : celui d'*hypokeimenon*, *subjectum*, « sujet ». De même qu'*ousia*, dans son étymologie, est une forme verbale dérivée du verbe « être », *hypokeimenon* est une expression qui s'enracine dans une structure essentielle au langage, la forme de la proposition prédicative : S est P. À ce propos, comme d'ailleurs à propos du verbe « être », qui, propre aux langues indo-européennes, a des équivalents structurels dans toutes les langues, on peut se demander si, derrière la particularité de la forme prédicative, il n'y pas une structure universelle, une sorte d'existential inscrit dans l'acte même de parler. Benveniste a montré que c'est une nécessité pour toute langue de pouvoir « joindre » un terme à un autre pour constituer une assertion. En termes très généraux, on pourrait dire qu'il y a ce dont je parle et ce que je dis de ce dont je parle, ce qui correspond à la distinction de ce que nous appelons sujet et prédicat. Mais, si une « jonction » est

nécessaire entre le prédicat et le sujet (sans quoi il n'y a pas de phrase, mais seulement succession de termes juxtaposés), il y a plusieurs façons d'exprimer cette jonction : elle est assurée dans la plupart des langues indo-européennes, par une copule explicite, qui est généralement le verbe « être ». Mais il y a aussi ce que les linguistes appellent phrase nominale, où les deux termes sujet et prédicat, plus fréquemment dans l'ordre inverse, paraissent simplement juxtaposés : par exemple, « bleu le ciel ». Il n'y a aucune nécessité de sous-entendre ici le verbe être, ou quelque verbe que ce soit. Mais la copule n'est pas pour autant absente : elle réside dans le silence, la « pause » que le locuteur doit introduire entre les deux termes, s'il veut que leur juxtaposition soit perçue comme une phrase. Même dans la phrase nominale, phrase sans copule explicite, il y a, dit Benveniste, une « copule », une jonction, qui est le « morphème-zéro » constitué par la « pause »¹.

Or cette analyse de la phrase est presque aussi ancienne que la philosophie, encore une fois grecque. Pour expliquer le phénomène de l'erreur, où je dis une chose autre que l'autre qu'elle est (par exemple, si je dis que le ciel est rouge, alors qu'il est bleu), Platon admet que le discours (*logos*) n'est pas seulement discours de quelque chose (dans ce cas, tout discours serait vrai), mais discours de quelque chose *sur* quelque chose, *logos tinos peri tinos*. Tout discours est une « synthèse », laquelle implique une scission, une dualité, qui seule permet de parler, mais avec le risque de parler faux. Aristote reprend à un mot près cette analyse : tout discours monstratif (*apophantikos*) (et non pas seulement performatif) dit quelque chose de

1. Benveniste, *op. cit.*, p. 157, 188.

quelque chose (*ti kata tinos*). *Kata* est la préposition qui exprime techniquement la relation du prédicat au sujet dans la prédication (*kataphasis*). Dans cette analyse, que l'on trouve au début du *De interpretatione* et qui est reprise par Heidegger au début de *Sein und Zeit* (§ 6), on voit qu'il n'est pas question du verbe « être ». C'est que le mot « être » n'est pas essentiel à la prédication. On peut, on l'a vu, le remplacer par un silence. Aristote, dans ses traités logiques, où il est pourtant question de la structure de la proposition, emploie plus volontiers (peut-être justement parce qu'elle permet d'éviter le mot « être ») la forme : B appartient (*hyparchei*) à A, pour dire : A est B. Dans les cours de l'époque de Marbourg, Heidegger donnait à la prédication une dénomination plus formelle : c'est la « structure de l'en-tant-que » (*Als-Struktur*), au sens où, dans la proposition prédictive, je parle d'une chose *en tant qu'*elle est une autre. Ce petit mot « *als* », plus universel et moins marqué que le verbe « être », est une préfiguration, peut-être involontaire à ce niveau de l'analyse, de la réponse à la question du sens de l'être de l'étant.

Cette analyse remarquable suffirait à laver Heidegger de tout soupçon d'ontologisme. Le fait que le verbe « être » joue, dans certaines langues le rôle de copule dans la proposition introduit dans ces langues un élément d'impureté et d'arbitraire. Impureté d'abord, puisqu'une relation purement syntaxique, donc fonctionnelle, est exprimée par un verbe qui, comme tout verbe, possède un sens lexical déterminé, s'agissant du verbe être le sens de la permanence par opposition au devenir. Platon disait dans le *Timée* qu'on ne peut dire sans contradiction qu'une chose *est* en devenir, puisque le verbe « être » est un antonyme du verbe « devenir ». À moins que, pour éviter cette contradiction, on envisage la chose en devenir *sub specie permanentiae*, autrement dit, qu'on considère

le devenir comme une forme amoindrie et déficiente de la permanence.

On pourrait exprimer cette impureté en disant que le verbe être est comme le bruit de fond qui accompagne tous nos discours d'hommes occidentaux. Proprement non nécessaire à la communication, il en est pourtant pour nous l'accompagnement obligé et inconscient. Le propos de Heidegger est de réactiver l'étonnement devant cet être superfétatoire et pourtant omniprésent en essayant d'en thématiser le sens ou plutôt les sens et, dans ce cas, le premier d'entre eux. Nous avons vu que pour les Grecs ce sens premier est celui de la présence. On pourrait imaginer que, dans d'autres langues, cette fonction centrale de synthèse puisse être exercée par un autre verbe, la seule condition étant qu'il possède un sens important et universalisable qui dépasse toutes les divisions catégoriales, ce que dans la tradition scolastique on appelait un « transcendantal », comme par exemple l'unité, peut-être aussi la force, la vie ou l'acte, ce qui nous amènerait à considérer, ce qui n'est pas absurde et pourrait même avoir un sens « métaphysique » fort, que tout ce qui est se définit par le fait qu'il produit des effets, qu'il vit ou qu'il est en acte¹.

On sait que la métaphysique grecque a pris un autre départ, qui n'a pas fini de nous entraîner dans son sillage.

1. Sous le nom d'« ethno-philosophie », des tentatives ont été faites, autour de 1950, en partie sous l'influence de Heidegger, pour dégager la « métaphysique » implicite sous-jacente à telle ou telle langue non indo-européenne. Cf. entre autres A. Kagame, *La philosophie bantou-rwandaise de l'être*, Bruxelles, 1956. Le défaut peut-être inévitable de ces tentatives de compréhension est qu'elles sont menées, en l'occurrence par des Africains occidentalises, du point de vue de la science comparatiste occidentale et interprétées comme une variante de la « philosophie de l'être » (la nôtre), non comme une alternative à celle-ci. Dans le cas où il s'agirait véritablement d'une alternative, Heidegger parlerait d'un « autre commencement » que le commencement grec.

L'un des jalons qui nous permet de nous orienter rétrospectivement sur ce chemin est encore un mot, celui d'*hypokeimenon*, *subjectum*, sujet. L'*hypokeimenon* est d'abord, comme nous l'avons vu, le sujet de la proposition. En deçà de toute théorétisation grammaticale, il est ce dont nous parlons, ce *sur* quoi nous parlons et qui est, le fondement, la base de tout ce que nous en disons. C'est là évidemment une métaphore, comme le rappellent ceux qui traduisent le mot grec, cité par Heidegger, par « sous-jacent » ou même « gisant au fond ». Pourquoi une métaphore ? Parce que la relation méta-linguistique qui nous fait parler du langage ne peut-être exprimée, dans ce langage même, car, comme le dit Wittgenstein, « ce qui s'exprime dans le langage, nous ne pouvons pas l'exprimer par lui » ; la forme logique ne peut s'exprimer, elle peut seulement « se montrer »¹. Or la métaphore est une monstration latérale qui, faute de pouvoir dire la chose directement, la suggère par des analogies et autorise par là des comparaisons. La relation sujet-objet est analogue à la relation empirique entre une base, un fondement, un substrat et ce qui s'y agrège ou lui advient ; le mot « accident », qui désigne ce qui arrive (*accidit*) à une chose qui « subsiste » par ailleurs, participe de la même métaphore. Dans la pensée grecque, l'*hypokeimenon*, le substrat, est ce qui perdure sous les modifications, les accidents qui lui adviennent. Au premier livre de la *Physique* d'Aristote, ce mot est bien près de désigner la matière, à cette réserve près que la matière doit déjà être déterminée pour jouer le rôle de substrat. L'expression *hypokeimenos chronos* désigne le temps présent, preuve que le présent est perçu comme la dimension fondamentale

1. *Tractatus logico-philosophicus*, 4.121.

du temps, par rapport à laquelle le passé et le futur ne sont que des « chutes » (*casus*). La métaphore du substrat perdurant dans un éternel présent envahit l'autre mot clé de la métaphysique grecque, celui d'*ousia*. L'*ousia* est comprise comme ce qui se tient sous..., en grec *hypostasis*, en latin *sub-stantia*. Ainsi se constitue un entrelacement de sens en partie arbitraire, mais qui va donner sa marque (*Prägung*) à ce que les commentateurs d'Aristote entendent le plus souvent, par une autre métaphore, sous le nom de « métaphysique », ce qui vient au-delà et se tient au-dessus de la physique.

Mais l'avatar le plus spectaculaire de l'*hypokeimenon* – en latin *subjectum* – est celui qui, avec le commencement des Temps Modernes, lui fait désigner le sujet humain, la subjectivité. Le lien entre les deux usages est évidemment l'idée de fondement, *fundamentum certum et inconcussum* selon le mot de Descartes. Ce qui est désormais le fondement n'est plus l'étant empiriquement saisissable, la chose même, mais le sujet qui la pense, et par rapport auquel la chose n'est plus qu'un ob-jet (*Gegen-stand*) représentable (dernier avatar d'une « présence » réduite à la pensabilité), calculable et finalement manipulable et disponible pour la mainmise technique que le sujet humain prétend désormais exercer sur la totalité de l'étant. Selon le mot heureux d'un traducteur de Heidegger (A. Préau), l'être se trouve « arraisonné » (pour l'allemand *gestellt*), c'est-à-dire arrêté dans sa course comme un bateau en pleine mer, sommé de fournir des justificatifs et finalement requis pour des tâches de « rationalisation », de domination planétaire et, nous dirions aujourd'hui, de globalisation.

À cette « histoire de l'être » Heidegger a consacré une grande partie de ses écrits après le « tournant » de 1934-1936 : ses premiers linéaments se trouvent dans le cours sur Nietzsche de 1934-1936 (publié plus tard) et la

conférence de 1937 sur « L'époque des conceptions du monde »¹. Cette histoire de l'être se distingue radicalement des conceptions traditionnelles de l'histoire de la philosophie et, en particulier, de son histoire hégélienne sur un point décisif : il n'y a pas pour Heidegger de « césure », encore moins de « révolution », qui marquerait le début des Temps Modernes. Heidegger affirme paradoxalement la continuité de cette histoire, illustrée par la permanence de la structure de l'*hypokeimenon* – *subjectum*. Qu'il s'agisse du concept de « subjectivité » que Heidegger attribue aux Grecs ou de la « subjectivité » des Modernes, c'est bien la même structure qui est à l'œuvre et qui imprègne l'ontologie implicite des Modernes comme l'ontologie explicite des Anciens. Il n'y a pas plusieurs époques dans l'histoire de l'être, mais une seule « époque », terme que Heidegger reprend ici dans le sens grec d'*epoché*, qui signifie : retenue, suspension, suspens². L'être se tient en réserve en même temps qu'il se dispense, se donne ou est donné (Heidegger joue sur l'expression allemande : *es gibt*, pour dire : « il y a »), pour constituer un destin (*Geschick*). Mais il n'y a pas de novation véritable dans ce destin, qui est tout entier dans son premier commencement chez les Présocratiques. Il y a une constance têtue dans les phases diverses de ce destin qui, en dépit de cette diversité, ne font qu'égrener les litanies du « même ». Ainsi, au début du cours sur Parménide³, Heidegger nous dit que la phrase de Parménide « Être et penser sont le même » dit fondamentalement la même chose que la phrase de Kant : « Les conditions de possibilité de l'expérience sont les condi-

1. In *Holzwege* (*Chemins qui ne mènent nulle part*), p. 69 sq.

2. « Der Spruch des Anaximander », in *Holzwege*, p. 312.

3. *Parménides* (cours de 1942-1943), GA, t. 54.

tions de possibilité de l'objet d'expérience. » Il veut dire par là que le thème épigonal de la pensabilité totale de l'étant, de la logicisation de l'être, est déjà présent dans la thèse inaugurale du surgissement « simultané » de la pensée et de l'être. Mais ce qui sépare la fin de cette histoire de son commencement, c'est l'oubli progressif de la question initiale et de la temporalité « extatique » qui était à l'œuvre en elle. « Ce qui donne le plus à penser » en notre temps de pensabilité généralisée, « c'est que nous ne pensions pas encore » ce qui est à penser¹.

Peut-on échapper à cette histoire de l'être, qui est en même temps l'histoire de son oubli ? Heidegger a suggéré plusieurs réponses à cette question. La première serait de réactiver la différence ontologique en exhaussant l'être au-delà de l'étant et en veillant soigneusement à préserver cette transcendance. Ainsi la pensée de l'être se garderait-elle de se dégrader en une ontologie de l'étant. Mais quel serait le contenu de cette pensée de l'être, si l'on songe que les pesanteurs du langage vont dans le sens d'une perpétuation de l'ontologie ?

Heidegger a aussi suggéré que l'être devrait porter d'autres noms davantage susceptibles de préserver son identité. L'un de ces noms serait *Ereignis*. « Événement appropriant ». L'être est d'abord un événement au sens de ce qui survient sans cause apparente : c'est bien plutôt lui qui va être la cause de ce qui suit. Il est le commencement d'une histoire dont les enchaînements sont contraignants, difficilement réversibles, sans être pourtant nécessaires². En ce sens, il est aussi l'avènement d'un destin. Heidegger, jouant sur l'étymologie du mot « *Ereignis* » veut aussi et en même temps faire signifier à ce mot

1. *Was heisst Denken ? (Qu'appelle-t-on penser ?)*, p. 3.
2. *Zeit und Sein*, in *L'endurance de la pensée*, p. 57.

l'appropriation réciproque de l'homme et de l'être. « L'Événement approprie l'homme et l'être dans leur coexister essentiel »¹. Si la remontée au fondement nous fait passer de l'étant à l'être, puis de l'être à l'Événement de la dispensation originaire, cette démarche d'exhaussement, de dépassement de l'étant, puis de l'être, vers l'*Ereignis* n'est pas réversible, car aucun de ces termes ne peut être subordonné à un principe de raison qui garantirait leur déductibilité. Ici résonne le sens temporel d'événement. L'Événement est ce qui condamne l'être à ne se dévoiler que dans une histoire, où les hommes ont leur part. « L'être a besoin de l'homme », sans lequel il ne serait qu'une potentialité inarticulée.

Nous avons vu comment Heidegger, parti d'une définition de la métaphysique traditionnelle comme science de l'étant dans sa totalité, prétendait dépasser cette métaphysique de l'étant vers une pensée de l'être, qui elle-même dépasse l'être – notion trop déterminée et déjà trop dérivée – vers l'Événement originaire qui le rend seul possible. Mais la tâche d'un dépassement de la métaphysique se heurte à l'obstacle déjà pressenti par *Sein und Zeit*. Déjà pour remonter de l'étant à l'être, « ce ne sont pas seulement les mots, c'est surtout la "syntaxe" qui le plus souvent nous manque »². Qu'en sera-t-il lorsqu'il s'agira de remonter de l'être à l'*Ereignis* ? Dans sa *Lettre sur l'Humanisme*, Heidegger imputait au langage l'impossibilité d'achever *Sein und Zeit* selon le projet initial. Si l'herméneutique du *Dasein* a bien été achevée, la partie qui devait être consacrée à l'être (le paragraphe « Temps et être » et la deuxième partie tout entière qui devait

1. *Identität und Differenz*, p. 27. Sur la « co-appartenance » de l'homme et de l'être, cf. « Zur Seinsfrage », in *Wegmarken*, p. 236-237.
2. *Sein und Zeit*, § 8, p. 39.

s'intituler « Principes d'une destruction phénoménologique de l'ontologie selon le fil conducteur de la problématique de la temporalité » n'a pas été publiée « parce que la pensée ne parvint pas à exprimer de manière suffisante ce tournant et n'en vint pas à bout avec l'aide de la langue de la métaphysique »¹. Un peu plus tard, il formulera ainsi la tâche interrompue et sa difficulté : « La question "Qu'est-ce que la métaphysique ?" interroge sur la métaphysique et en même temps au-delà d'elle. Elle naît d'une pensée qui est déjà engagée dans le dépassement de la métaphysique. Il appartient à l'essence de tels passages qu'ils parlent encore, dans certaines limites, la langue de ce qu'ils aident à dépasser. »² Comment penser non métaphysiquement la métaphysique avec un langage dont la syntaxe est fondamentalement métaphysique ? Comment détruire ou même seulement déconstruire le sol sur lequel nous reposons et, de surcroît, avec les moyens que ce sol et lui seul peut nous procurer ? Si le langage est notre logos – langage et raison – comment déconstruire ce logos avec les instruments qui sont ceux du logos lui-même ? Il y a là ce que J. Habermas a appelé, à propos de Derrida et de sa critique du logocentrisme, une contradiction performative. Mais le reproche, si c'en est un, vise d'abord Heidegger lui-même.

★★

Heidegger a vécu intensément cette contradiction. Les fragments et essais qu'il a lui-même publiés après *Sein und Zeit* retracent les jalons de cet effort toujours recom-

1. *Lettre sur l'humanisme*, trad. R. Munier, p. 27.

2. Postface à *Was ist Metaphysik ?* (1943), in *Wegmarken*, p. 99.

mencé pour dépasser par le langage les limites du langage, pour dire l'indicible. Si Heidegger a échoué dans la réalisation de cette tâche impossible, que reste-t-il de cet échec même ?

D'abord, le minutieux inventaire de cet échec, de ses causes et de ses conséquences, non pour l'homme Heidegger, mais pour l'humanité tout entière. Entretenir l'aporie vaudrait mieux que de mal la résoudre. Susciter toujours de nouveau l'étonnement devant l'être, cela vaut mieux que de finir par le considérer comme allant de soi. Heidegger subvertit de l'intérieur la métaphysique pour la faire sortir de ses gonds et, si l'on veut, la déconstruire. Mais plus important que ce qu'il s'agit de détruire est l'acte même par lequel nous nous y efforçons.

Disons-le, pour finir, en termes plus positifs. L'être me paraît avoir chez Heidegger une double fonction. Il est d'abord l'indication d'une tâche herméneutique généralisée, le titre pour une interprétation globale de notre destin. De ce point de vue, ce que Heidegger appelle l'histoire de l'être n'est pas seulement une histoire du problème de l'être, à quoi la méditation proprement dite sur l'être ne devrait rien d'essentiel. C'est le contraire qui est vrai. Car même si l'histoire de l'être est l'histoire de l'oubli de l'être, elle est en même temps l'histoire de sa manifestation ambiguë, si l'on veut, et oblique. Mais y en a-t-il une autre ? Dans son épaisseur, son obscurité, sa facticité, l'histoire de l'être est l'Événement même ou du moins ce qu'il y a en lui de visible et d'historiquement agissant. Heidegger va jusqu'à écrire : « L'histoire de l'être est l'être lui-même. »¹ L'être n'est pas autre chose que sa dispensation par et dans le discours des hommes et, à travers celui-ci, dans leurs modes d'action et de production.

1. *Nietzsche*, II, p. 486, 489.

Ici apparaît la fonction prospective de l'être, fondée sur la « différence ontologique » et l'obligation quasiment morale d'autodépassement, d'ouverture à l'autre et de renouvellement qu'elle implique. On comprend par là que Heidegger, par un de ces étonnants retournements qu'il n'a eu de cesse d'imposer aux chemins qu'il explore, ait pu finir par renoncer à l'ambition qui fut un moment la sienne de faire violence à la métaphysique pour la surmonter. Il écrit, ou plutôt il dit, dans sa conférence de 1962 sur « Temps et être » : « Penser l'être sans l'étant, cela veut dire : penser l'être sans égard pour la métaphysique. Un tel égard règne encore dans l'intention de dépasser la métaphysique. C'est pourquoi il s'agit [maintenant] de renoncer au dépassement et de laisser la métaphysique à elle-même »¹, c'est-à-dire de la laisser dire l'être jusqu'à travers ses dérives, dont la succession même en constitue d'une certaine façon la manifestation. L'acharnement de la destruction-déconstruction fait place à la sérénité de l'acceptation, mais aussi de l'attente².

L'histoire de l'être apparaît ainsi sous un jour nouveau. L'oubli de l'être, pourrait-on dire, a fait histoire. Il est l'histoire même de l'être et des hommes, l'Événement qui ne reviendra plus et dont il faut supporter (*verwinden*) plutôt que surmonter (*überwinden*) les conséquences. Mais qui dit histoire dit aussi ouverture et inachèvement. Il est arrivé à Heidegger de parler du « méchant destin de l'être » (*das böse Geschick des Seins*)³. Mais le fait que ce destin nous soit précisément destiné, que nous soyons libres de l'accepter ou de le refuser, en tout cas de

1. *Zeit und Sein*, in *L'endurance...*, p. 66-68.

2. Voir *Gelassenheit*, Pfullingen, 1959, p. 26-28. Sur l'attente (*Warten*), p. 44.

3. *Holzwege*, p. 325.

l'infléchir, confiée à l'humanité, à qui incombe la « garde » de l'être puisque l'homme en est aussi bien le « berger »¹, une responsabilité qui va bien au-delà de l'ontologie et de son histoire : une responsabilité qu'il faut bien dire, même si Heidegger n'aimait guère le mot, *morale*.

1. *Lettre sur l'humanisme*, p. 104 ; *Holzwege*, p. 321, où, dans l'expression *Hut des Seins*, « garde de l'être », le génitif est manifestement objectif. Ce n'est pas l'être qui tient l'homme sous sa garde, comme certains l'ont compris, mais c'est l'homme qui tient l'être en sa garde.

Pourquoi réveiller la question de l'être ?

JEAN GRONDIN

UNE QUESTION DOUBLEMENT FONDAMENTALE POUR HEIDEGGER

Selon Heidegger, la question de l'être est la question absolument fondamentale de la philosophie, mais aussi de l'existence elle-même. Thèse très forte, que personne n'avait vraiment défendue avant lui, mais qui avait le bonheur d'arrimer l'interrogation philosophique à celle que l'homme est pour lui-même dès lors qu'il se trouve confronté à la question de l'être, et de son sens. Or la thèse plus complète, quoique un peu méchante, de Heidegger est que la question de l'être en est une devant laquelle *et l'homme et la philosophie* tendent à se défilier, tant il s'agit d'une question déstabilisante, qui vient ébranler toutes les certitudes.

L'oubli de l'être incarne donc le point de départ de cette pensée anamnétique (comme le sont toutes les grandes philosophies depuis Parménide et Platon). Oubli que l'auteur de *Sein und Zeit* (= *SZ*) paraîtra imputer à une forme inauthentique de l'existence, mais qui aurait si lar-

gement dominé la pensée occidentale que le dernier Heidegger finira par y voir la conséquence d'un destin historique, celui de la métaphysique. Il n'empêche, que ce soit sous la forme de la répétition expresse de la question de l'être dans *SZ* ou celle de l'*Andenken* (du « souvenir pensant ») de la dernière philosophie, il s'agit toujours de rappeler la pensée et l'existence à leur question essentielle, celle de l'être.

L'IRRITATION DES LECTEURS

Les lecteurs de *SZ* ont eux-mêmes été désarçonnés par l'ampleur et la simplicité de cette thèse. Ils ont plutôt été fascinés par la puissance des réflexions de Heidegger sur le temps, la mort, l'angoisse ou le « on ». Procédant de ces expériences radicales de la finitude, la pensée de Heidegger leur apparaissait largement anti-métaphysique. C'est pourquoi ils n'ont pas immédiatement vu la nécessité d'une reprise de la question de l'être posée par Aristote. La plupart des phénoménologues qui ont voulu prolonger l'effort de pensée de Heidegger ont d'ailleurs expressément contesté la primauté que ce dernier reconnaissait encore au thème de l'être. Cela est particulièrement évident chez Levinas qui s'est très tôt demandé si l'ontologie était vraiment la discipline fondamentale de la philosophie, critique de Heidegger qui visait, en fait, l'ambition ontologique, c'est-à-dire totalisante et, à ses yeux, totalitaire, de toute la tradition. Il fut suivi par Derrida, dont la pensée de la déconstruction était aussi, voire d'abord une destruction de la question de l'être : si Heidegger nous apprend formidablement bien à décoder le

langage de la métaphysique, n'est-ce pas la question de l'être elle-même – et le rêve d'une présence enfin pleine du sens ou de la vérité de l'être (comme *aletheia* ou *Ereignis*), que n'aurait pas encore abandonné Heidegger – qu'il nous oblige à déconstruire¹ ? Jean-Luc Marion hérite de cette mise à distance lorsqu'il parle de la « construction » par Heidegger de la question de l'être. L'auteur du livre *Dieu sans l'être* (1982) cherche aussi à promouvoir une « phénoménologie sans l'être », fondée sur l'idée de donation, jugée plus originelle encore que celle de l'être. Tout se passe un peu comme si le tout dernier Heidegger (celui du « *es gibt* » et de sa donation sans raison) se trouvait alors retourné contre celui qui aurait maintenu la primauté, encore trop métaphysique, de la question de l'être.

Cette critique du primat de l'ontologie en phénoménologie française faisait écho à un soupçon analogue formulé depuis longtemps en Allemagne, même si ses inspirations étaient souvent fort différentes. Dans des articles publiés à la fin des années 1920, importants puisqu'il s'agissait d'une des premières réactions philosophiques à *SZ*, Georg Misch disait redouter dans la reprise heideggérienne de la question de l'être une rechute dans la métaphysique, c'est-à-dire pour lui un recul par rapport à l'historicisme de Dilthey. L'élève le plus illustre de Heidegger en Allemagne, Hans-Georg Gadamer, parlait encore, il est vrai, d'un « tournant ontologique » de l'herméneutique, mais son propos n'était pas de relancer la question de l'être pour

1. J. Derrida, La « Différance », dans le *Bulletin de la Société française de philosophie*, 27 janvier 1968, 95 : « Et pourtant la pensée du sens ou de la vérité de l'être, la détermination de la différence en différence ontico-ontologique, la différence pensée dans l'horizon de la question de l'être, n'est-ce pas encore un effet intra-métaphysique de la différence ? »

elle-même, mais de souligner la nature essentiellement langagière de notre expérience du monde (« il n'y a pas de compréhension de l'être sans langage »). Ce n'était donc pas la primauté de la question de l'être, mais l'analyse heideggérienne de la compréhension et du langage qui l'inspirait. Résumant un sentiment assez répandu, Klaus Held a parlé d'une question dont l'évidence ne s'imposerait pas au regard phénoménologique – l'être n'étant jamais donné comme tel dans l'intuition – et qui témoignerait seulement de l'attrait un peu particulier qu'aurait toujours exercé la pensée du Stagirite (sinon la scolastique...) sur Heidegger. Encore s'agissait-il là des critiques les plus tendres ! Faut-il mentionner les plus malveillantes et les plus polémiques ? On pensera, bien sûr, à Adorno qui n'avait de cesse de stigmatiser, dans des pamphlets virulents et hargneux, le jargon de la question de l'être : futile question crypto-mystique qui trahirait surtout une fuite face à la réalité sociale et qui n'aurait pas assez médité la leçon de Hegel selon laquelle l'être équivalait au vide le plus total et à l'absence de pensée... Ernst Tugendhat, ex-élève de Heidegger, connu pour sa répudiation du concept heideggérien de vérité, s'autorisait, pour sa part, de la philosophie analytique pour décréter que la question de l'être n'avait pas d'objet et restait, en tout état de cause, sans réelle pertinence philosophique¹.

1. G. Misch, *Lebensphilosophie und Phänomenologie*, Bonn, Cohen, 1930, 3^e éd., Darmstadt, 1967 ; voir aussi ses cours de la même époque, publiés sous le titre *Der Aufbau der Logik auf dem Boden der Philosophie des Lebens*, Fribourg/Munich, Alber, 1994 ; H.-G. Gadamer, *Vérité et méthode* (1960), Seuil, 1996 ; T. Adorno, *Dialectique négative* (1966), Payot, 1978 ; E. Tugendhat, « Heideggers Seinsfrage », dans ses *Philosophische Aufsätze*, Francfort, Suhrkamp, 108-135 ; K. Held, « Heidegger und das Prinzip der Phänomenologie », dans A. Gethmann-Siefert/O. Pöggeler (dir.), *Heidegger und die praktische Philosophie*, Francfort, Suhrkamp, 1989, 111-139.

Singulier paradoxe : autant la question de l'être apparaissait primordiale à Heidegger, autant elle est apparue – après une première vague assez « philontologique » (Sartre¹, Jaspers, Marcel, etc.), aujourd'hui un peu oubliée – superfétatoire à la plupart de ses héritiers. La question de l'être est-elle, oui ou non, essentielle à la phénoménologie et à la philosophie ? S'agit-il, plus fondamentalement encore, de la question la plus urgente de l'existence humaine ?

LA VIGILANCE D'UNE QUESTION PLUS IMPORTANTE QUE LA RÉPONSE

Ces critiques ne faisaient que confirmer aux yeux de Heidegger que l'oubli de l'être était assez viscéral, même auprès de ses élèves les plus immédiats. Désespéré, il demandait dans une lettre à Hermann Mörchen : cher ami, « pouvez-vous me nommer une seule étude qui ait vraiment repris ma question du sens de l'être *comme question*, qui l'ait méditée de manière critique, soit pour l'affirmer ou la rejeter ? »².

1. Assurément, Sartre a parlé de l'être et d'ontologie dans le titre de son œuvre maîtresse, mais dans la dichotomie *L'être et le néant*, l'être désigne d'abord l'être que n'est pas l'homme, c'est-à-dire l'être en soi, totalement inintéressant. Cet être sert surtout de toile de fond négative pour donner plus de profil au « néant » ou à la liberté de notre existence. Comme le confirme la définition qu'il en donne (*L'Existentialisme est un humanisme*, Nagel, 1946, 12), son existentialisme est « une doctrine qui rend la vie humaine possible et qui, par ailleurs, déclare que toute vérité et toute action impliquent un milieu et une subjectivité humaine ». On ne saurait donc parler chez Sartre d'une réelle primauté de la question de l'être, ni d'un grand intérêt porté à son déploiement historique.

2. Lettre du 6 novembre 1969, citée dans H. Mörchen, *Adorno und Heidegger*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1981, 637.

Car c'est d'abord cela la question de l'être chez Heidegger : l'amorce d'une question. *Nur dies*, « que cela », aimerait-on ajouter, en reprenant le mot de *De l'expérience de la pensée* (1947) qui faisait un peu écho aux derniers soupirs des *Énéades* de Plotin, *monon pros monon* (seul vers le seul). Cette question, Heidegger l'a rencontrée au tout début de son itinéraire, dans les manuels de son professeur de théologie dogmatique, Carl Braig, mais aussi chez Duns Scot, et il n'a cessé de la retourner dans tous les sens dans une œuvre qui gravite autour d'un seul livre, inachevé, mais qui, avec le temps, a pris des proportions titanesques : 102 tomes sont prévus dans l'édition des *Œuvres complètes* (= *GA*), dont Heidegger a dit, dans un projet de préface, qu'elle ne proposait que « des chemins et non des œuvres », à seule fin « d'inciter à poser cette question de manière toujours plus questionnante ».

Comme s'il était plus impératif de creuser la question elle-même, Heidegger en a toujours différé la réponse. « Différance » qui s'est d'abord traduite, dramatiquement, par la non-publication de la troisième partie de *SZ*, « Temps et être », où Heidegger avait pourtant promis d'apporter une « réponse concrète » à la question du sens de l'être (*SZ* 19).

On sait depuis peu que Heidegger a décidé que les derniers écrits à paraître dans l'édition de ses œuvres seraient ses « cahiers noirs » (*schwarze Hefte*) où il consignait ses réflexions les plus personnelles et sans doute les plus révélatrices. Peut-être faudra-t-il attendre l'achèvement de cette édition, dans quelques décades, avant de connaître le fin mot des inquiétudes qui tourmentaient Heidegger lorsqu'il remuait la question de l'être. On peut soupçonner, avec Gadamer, qu'elles étaient pour une large part reli-

gieuses¹. Le titre du centième tome prévu dans la *GA* le laisse déjà un peu deviner : *Vigiliae*. Titre latin qui révèle aussi que, pour le Heidegger plus secret, l'espace de la pensée n'était peut-être pas exclusivement occupé par les Grecs et les Allemands.

On en trouve un renversant témoignage dans un petit texte autobiographique de 1937-1938, intitulé « Mon chemin de pensée jusqu'ici », qui s'est glissé dans le tome 66 de la *GA* :

« Non, mais qui voudrait nier que tout le parcours suivi jusqu'à maintenant s'accompagnait, silencieusement (*verschwiegen*), d'une explication avec le christianisme – une explication qui n'était pas et qui n'est pas un "problème" happé au hasard, mais qui concernait la sauvegarde de l'origine la plus intime – celle de la maison familiale, de la patrie et de mon enfance – et qui était *en même temps* un détachement douloureux par rapport à cette origine. Seul celui dont les racines ont été aussi profondément marquées par un monde catholique intensément vécu peut deviner quelque chose des nécessités qui ont agi sur le parcours emprunté jusqu'ici par mon questionnement comme des vagues sismiques souterraines. »²

Heidegger a lui-même assez peu parlé, publiquement, de ces secousses souterraines – qu'il a préféré taire (*verschweigen*) – et il serait bien présomptueux de vouloir le faire pour lui. Mais on peut au moins tenter de comprendre en quoi ces origines ont pu l'amener à ranimer la question de l'être.

1. Voir H.-G. Gadamer, *Les chemins de Heidegger*, Vrin, 2002, 29, 189. Le projet de préface et l'indication au sujet des cahiers noirs se retrouvent dans les plus récents prospectus de la *GA* de Klostermann.

2. *GA* 66, 415.

LA JUSTIFICATION FORMELLE
DE LA QUESTION DE L'ÊTRE DANS SZ

Pourquoi faut-il à tout prix relancer la question de l'être ? Bien que Heidegger semble partout présupposer qu'il s'agit de la question directrice, autant pour la philosophie, pour l'existence que pour notre destin, il lui est parfois arrivé d'en justifier expressément la primauté. Il le fait notamment dans la magistrale introduction à SZ, précisément intitulée « Nécessité, structure et primauté de la question de l'être ». Ce texte mériterait un commentaire assidu. On en retiendra seulement les leçons et les principaux « arguments », avant de revenir à la question qui nous occupe – pourquoi répéter la question de l'être ? – qui n'est peut-être pas entièrement résolue par ce texte, qui reste un peu protreptique et général.

Si Heidegger parle d'une nécessité, d'une structure et d'une primauté de la question de l'être, c'est que celles-ci n'allaient pas du tout de soi à son époque, encore dominée par le néokantisme, mais dont l'autorité avait commencé à s'effriter dans les années 1920, marquées, philosophiquement, par une puissante réception de la pensée de Kierkegaard, manifeste dans l'œuvre de Jaspers, mais surtout dans la théologie dialectique de Barth et Bultmann. Dans ce qui correspondait déjà à une secousse sismique, la priorité de l'inquiétude foncière qui est celle de l'existence avait déjà supplanté l'horizon épistémologique et logique qui restait prépondérant au sein du néokantisme, mais aussi, soutiendra discrètement Heidegger, au sein même de la phénoménologie husserlienne (dont les plus importantes manifestations livresques

étaient des « Recherches logiques » et des « Idées en vue d'une phénoménologie transcendante »). Cette vague « existentialiste », Heidegger la connaît bien, il s'y ralliera même, à sa manière, dans l'introduction à SZ, mais, comme s'il s'en méfiait un peu (Kisiel y a insisté)¹, il s'inspire davantage de la scolastique et de la philosophie transcendante ambiante afin de justifier la nécessité d'une reprise expresse de la question de l'être.

S'il est nécessaire de relancer la question de l'être, dit en effet Heidegger, c'est que son escamotage apparaît soutenu par trois préjugés, hérités de la scolastique, mais qui méritent un examen plus approfondi : 1/ l'être est le concept le plus universel ; 2/ il est indéfinissable et 3/ si évident que chacun le comprend spontanément. Heidegger suit ici la logique classique de la définition (*definitio fit per genus proximum et differentiam specificam*) – on ne saurait trop dire s'il le fait ironiquement ou le plus sérieusement du monde, car c'est une logique qu'il finira par déconstruire –, et en se réclamant d'auteurs qui n'étaient pas des références obligées à l'heure du néokantisme ou de l'existentialisme kierkegaardien : Aristote, Thomas d'Aquin, Hegel, mais aussi Pascal. Or, ces préjugés, Heidegger ne les réfutera pas vraiment (en fait, il les partage), se contentant de les énumérer pour « rappeler » les raisons pour lesquelles la question de l'être pourrait apparaître superflue. En quoi la « nécessité d'une reprise expresse de la question de l'être » (titre du § 1) en découle-t-elle ? Elle résulte en réalité du troisième préjugé, qui fait de l'être une notion qui va de soi. Cette évidence pourrait n'être qu'apparente, laisse

1. T. Kisiel, *The Genesis of Heidegger's Being and Time*, Berkeley/Los Angeles, California UP, 1993, 275.

entendre Heidegger, car ce qui est compris par là est loin d'être évident. C'est précisément sur cette évidence, moins évidente qu'il n'y paraît, que sera fondée la « nécessité » d'une reprise de la question de l'être : « Que toujours déjà nous vivions dans une compréhension de l'être et qu'en même temps le sens de l'être soit enveloppé dans l'obscurité, voilà qui prouve la nécessité fondamentale de répéter la question de l'être. »¹ Conclusion forte, mais quelque peu hâtive, car ce que Heidegger dit ici de l'être vaut de plusieurs de nos concepts, sinon de tous. En effet, nous vivons tous dans une certaine compréhension de l'amitié, du sens, du bonheur (etc.), dont le sens se trouve aussi un peu enveloppé dans l'obscurité, mais sans que l'urgence d'une interrogation philosophique expresse sur ces notions ne soit démontrée par là. Pourquoi distinguer ici le thème de l'être parmi tant d'autres ? La question reste donc entière : pour quelle raison faut-il relancer coûte que coûte la question de l'être ?

Ce qui milite en faveur de cette nécessité, comme le concédera Heidegger quelques pages plus loin, c'est tout au plus « la noblesse de sa provenance » et « l'absence d'une réponse déterminée à la question » (SZ 8-9). Or la nécessité d'une reprise de la question de l'être n'est que suggérée par là, d'autant que la noblesse d'une descendance peut elle-même être soumise à une destruction. Jusqu'à nouvel ordre, on ne peut donc parler que d'une nécessité faible, mais que les développements sur la structure et la primauté de la question de l'être viendront renforcer.

1. SZ 4 ; trad. E. Martineau (citée ici), Authentica, 1985, 28 ; trad. F. Vezin, Gallimard, 1986, 27 ; nous soulignons.

En présentant la « structure formelle » (§ 2) de la question de l'être, Heidegger dira s'appuyer sur la structure qui est celle de toute question et qui comporterait trois moments constitutifs. Il reprend ici des développements qu'il avait présentés dans son enseignement. Dans un cours de 1923-1924, il avait même fait ressortir pas moins de douze moments structuraux en toute question ! Fait plus significatif encore, cette structure avait alors été exposée sans référence expresse à la question de l'être¹. Le thème de la question est, en effet, très ancien dans l'œuvre de Heidegger. Il y a d'ailleurs consacré l'une de ses premières conférences, et à ma connaissance sa toute première, « Question et jugement ». Prononcée dans un séminaire de Rickert le 10 juillet 1915, elle n'a été publiée que récemment. Elle atteste que la réflexion sur la structure logique de la question fut l'un des points de départ de toute l'interrogation de Heidegger et au sens précis où le philosophe s'est très tôt demandé si la logique propositionnelle classique était à même de cerner ce qui était visé par le suspens d'une question : c'est que ce sens ne peut être pleinement compris qu'à partir de l'acte de la question lui-même, c'est-à-dire que si l'on est soi-même pris par la question². Cela sera aussi vrai, comme on le verra, de la question de l'être : elle ne peut être comprise que si l'on passe par l'être du *Dasein*, lequel sera d'ailleurs formellement introduit dans SZ comme l'être qui se caractérise par sa capacité de poser des questions (SZ 7).

1. GA 17, 73. L'application à la question de l'être se produira en 1925 (GA 20, 194 sq.).

2. *Frage und Urteil*, Martin Heidegger / Heinrich Rickert, *Briefe 1912 bis 1933 und andere Dokumente*, Francfort, Klostermann, 2002, 80-90, ici 88.

En toute question, dit SZ, on peut discerner trois moments :

- a) un « questionné », un *Gefragtes* ; il s'agit en l'occurrence, nous le pressentons, mais sans savoir encore ce qui est *demandé* par là, de l'être ;
- b) un « interrogé », un *Befragtes*, c'est-à-dire un destinataire auquel nous aurons à adresser la question ; nous apprendrons bientôt qu'il s'agit du *Dasein* et de sa compréhension de l'être ;
- c) il y a, enfin, un *Erfragtes*, que Vezin traduit par le « point en question » et Martineau par le « demandé » : ce qui est demandé, c'est ce que l'on veut savoir lorsque l'on pose une question, le sens ou le but de la question, bref, la question derrière la question.

Que cherche-t-on à savoir lorsque l'on pose la question de l'être ? Heidegger répond : le sens de l'être. Mystérieuse formule, mais qui recevra un sens d'abord assez prosaïque au § 2 : il ne s'agit pas, rassurons-nous, de tirer au clair le sens de l'existence, mais seulement d'élucider, en le portant à la lumière du concept (SZ 6), ce qui est compris sous le concept d'être. Si l'être fait l'objet d'une compréhension vague et immédiate, comme le rappelait le § 1, on n'en possède encore aucun concept clair (SZ 8). On pourrait avoir l'impression que Heidegger se présente ici comme un philosophe analytique qui cherche tout simplement à rendre plus clair ce que l'on entend communément sous le terme d'être.

Si c'est cela le « sens » de la question de l'être, on aimerait bien en connaître le sens ! Même après avoir élucidé la structure formelle de la question de l'être, le sens de notre question — pourquoi relancer la question de l'être ? — reste entier. S'agit-il uniquement de tirer au clair le sens du mot « être » ? Si c'est le cas, à quelle fin ?

En suivant la terminologie de Heidegger : quel est donc l'*Erfragtes* de l'*Erfragtes*, le sens de la question sur le sens de l'être ? Un constat : le § 2 voué à la structure formelle de la question de l'être n'a pas véritablement répondu à cette question.

Tout au plus l'a-t-il fait indirectement en laissant entendre, à la fin du § 2, et dans l'esprit de la conférence de 1915, que dans cette question, l'être de celui qui questionne se trouvait lui-même affecté par la question¹. Soit, mais en quoi ? On devine que la question est pressante pour le *Dasein* lui-même, s'il est vrai, comme on l'apprendra sous peu, que le *Dasein* est l'être (on dira l'étant, pour calquer l'allemand, même si le français est ici meilleur) pour lequel il y va en son être de cet être même. Heidegger parlera ici de la primauté ontique de la question de l'être, dont il ne sera question qu'au § 4. Comme pour différer encore l'attaque de cette primauté, primordiale entre toutes, Heidegger traitera d'abord de la primauté « ontologique » de la question de l'être (§ 3).

Ce que Heidegger nomme primauté ontologique correspond, en réalité, à une primauté *scientifique* du thème de l'être. L'analyse de Heidegger prend ici un tour presque transcendantal, qui bénéficiait à l'époque d'une évidence aveuglante, mais que Heidegger infléchira dans un sens plus ontologique. Le néokantisme partait lui-même du fait de la science afin d'en reconstruire les conditions de possibilité, logiques et subjectives. On verra que c'est une argumentation similaire qui conduit Heidegger à marquer la primauté dite ontologique de la question de l'être.

Toute science, explique-t-il, s'intéresse à une certaine région de l'étant. Elle s'y prend à l'aide de concepts fon-

1. SZ 8, voir GA 20, 200.

damentaux, le plus souvent puisés à même l'expérience préscientifique, mais qui ne sont pas eux-mêmes quelque chose d'étant ou d'ontique. Ils concernent plutôt, dit Heidegger, l'être de tel ou tel domaine d'étant. Les concepts fondateurs des mathématiques, de la physique ou des sciences humaines ne peuvent donc relever que d'une réflexion de nature ontologique : « Mais dans la mesure où chacun de ces domaines est conquis à partir de la région de l'étant lui-même, une telle recherche préalable et créatrice de concepts fondamentaux ne signifie rien d'autre que l'interprétation de cet étant quant à la constitution fondamentale de son être. »¹

Cependant, ce n'est pas aux sciences elles-mêmes qu'il incombe de procéder à cette clarification ontologique, mais à la philosophie, comprise comme « logique productive » des sciences. SZ reconnaît ainsi une ambitieuse primauté ontologique, et scientifique, à la philosophie. C'est à elle qu'il revient d'élaborer les ontologies spécifiques sur lesquelles reposent les sciences de l'étant. Husserl parlait ici d'ontologies régionales.

Mais ce qui intéresse Heidegger au § 3, c'est – avant ces ontologies régionales elles-mêmes – la primauté de la question de l'être. C'est que toute explication ontologique, comme celle que la philosophie doit mettre en œuvre pour les sciences positives, doit avoir élucidé au préalable le sens de l'être. Cette clarification du sens de l'être constitue dès lors la tâche première d'une ontologie qui se veut fondamentale :

« Certes le questionnement ontologique est plus originaire que le questionnement ontique des sciences positives. Néanmoins, il reste lui-même naïf et opaque si ses investigations du sens de l'être de l'étant laissent le sens de l'être en général iné-

1. SZ 10 ; tr. Martineau 31 ; tr. Vezin 34.

lucidé. Et justement, la tâche ontologique d'une généalogie non déductive des différents modes possibles de l'être requiert que l'on s'entende préalablement sur "ce que nous visons proprement par le mot 'être'". La question de l'être recherche donc une condition apriorique de la possibilité non seulement des sciences qui explorent l'étant qui est de telle ou telle manière et se meuvent alors toujours déjà dans une compréhension de l'être, mais encore des ontologies mêmes qui précèdent les sciences ontiques et les fondent. Toute ontologie, si riche et cohérent que soit le système catégoriel dont elle dispose, demeure au fond aveugle et pervertit son intention la plus propre si elle n'a pas commencé par clarifier suffisamment le sens de l'être et par reconnaître cette clarification comme sa tâche fondamentale. »¹

Même si Heidegger dit se méfier d'une déduction généalogique, il est patent qu'il défend la primauté ontologique de la question de l'être par le biais d'une réduction à des niveaux de réflexion toujours plus élémentaires. Antérieurement aux sciences ontiques, il y a les ontologies qui les supportent, mais avant celles-ci, et les fondant, une ontologie fondamentale doit avoir débroussaillé le sens de l'être :

Sciences ontiques	leur tâche : l'exploration d'un domaine d'étant
Ontologies	leur tâche : l'élucidation des concepts fondamentaux qui circonscrivent le mode d'être de cet étant
Ontologie fondamentale	sa tâche : la clarification du sens de l'être comme de la « condition apriorique de ces ontologies »

1. SZ 11 ; Martineau 32 ; Vezin 35.

La primauté ontologique de la question de l'être au § 3 vise ce dernier niveau de réflexion, qui s'impose comme le plus fondamental dans l'ordre philosophique des raisons. Heidegger se donne à nouveau la peine de spécifier ce qui doit être atteint par là, savoir une clarification, une fois pour toutes, de « ce que nous visons proprement par le mot "être" »¹. Si Heidegger peut faire penser à un phi-

1. SZ 11. On notera que dans ce texte, le terme d'être se trouve tantôt sans, tantôt entre guillemets. E. Tugendhat s'en est indigné (*Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung*, Francfort, Suhrkamp, 1979, 168), estimant que la question prenait alors un tout autre sens en allemand : s'interroger sur le sens d'un mot entre guillemets, c'est simplement s'enquérir de sa signification (qu'un dictionnaire ou une clarification conceptuelle peut donner), mais lorsqu'on s'interroge sur le sens de quelque chose sans guillemets, on veut en connaître la finalité : quel est le sens de l'art monochrome, de l'antimondialisation, etc. ? Ce n'est peut-être pas par hasard si Heidegger laisse (et le plus souvent) tomber les guillemets. Quand il les utilise, on peut bien dire que c'est le sens du mot « être » qu'il cherche à tirer au clair. Mais sans guillemets, la question du sens de l'être devient plus ambiguë, car elle paraît alors déborder le cadre d'une clarification sémantique. Mais quel est alors son sens ? Difficile à dire, mais je pense que Heidegger a toujours visé un sens de l'être qui transcenderait en quelque sorte, mais pour le faire naître, l'espace du langage que nous tenons sur lui. On le pressent, dans la troisième section projetée de SZ, lorsqu'il distingue expressément la question de la temporalité (*Zeitlichkeit*) du *Dasein* de la temporalité de l'être lui-même (*Temporalität*). N'y a-t-il pas, semble alors se demander Heidegger, une temporalité propre à l'être lui-même (comme pure émergence) qui précède tous les projets du *Dasein* ? Mais comment parler de cette temporalité de l'être lui-même sans passer par le *Dasein* ? D'où, sans doute, l'échec de la 3^e partie de SZ : elle n'arrivait pas à dire le « temps » de l'être sans se servir des notions d'horizon et de schème, qui relevaient encore d'une pensée trop subjectiviste. Il fallait donc dire l'être, et sa temporalité, autrement. C'est le pari de la seconde philosophie qui prend le parti (déconcertant peut-être, mais il n'est pas catastrophique qu'il en soit ainsi, dit Heidegger !) de se mettre à l'écoute de l'être tel qu'il se donne dans l'histoire de l'être. Cette écoute n'est cependant envisageable qu'à la faveur d'un « saut » (*Sprung*), insiste Heidegger, qui entre, enfin, dans le sens de l'être lui-même. C'est la tâche qu'il assigne à sa pensée de la *Besinnung* (GA 66), déjà présentée dans

losophe analytique lorsqu'il a recours à de telles formules pour défendre la nécessité d'une enquête sur le sens de l'être, il se présente un peu comme un penseur transcendantal au § 3 quand il cherche à fonder la primauté de la question de l'être sur le fait qu'elle permet de cerner les conditions de possibilité de toute visée d'objet et de toute entreprise scientifique.

Or les réflexions consacrées à la primauté ontologique de la question de l'être au § 4 vont montrer que le fait premier pour Heidegger n'est peut-être pas, comme pour les néokantien, celui de la science, mais celui d'un être qui est terrassé par le souci de son être. « Primauté ontologique » veut dire que la question [du sens] de l'être est non seulement prioritaire dans la hiérarchie des savoirs, elle l'est aussi pour un étant bien spécial qui a nom *Dasein* et qui se distingue ontologiquement « par le fait qu'il y va en son être de cet être même », suivant la formule célèbre que Heidegger avait déjà souvent employée dans ses cours¹. Elle vise, bien entendu, le souci qu'est pour soi-même tout individu, souci qui finira d'ailleurs par résumer tout l'être du *Dasein* au § 41. C'est une inquiétude qui non seulement caractérise le *Dasein* en propre, mais qui le traque, au plus intime de son être, à telle enseigne que l'un de ses plus grands soucis sera de s'en décharger, donc de se soustraire à la question trop vertigineuse qu'il est pour soi-même. D'où la fuite du *Dasein* vis-à-vis de la question de son être. Le *Dasein* sera donc le plus souvent là sur le mode de l'absence à soi. Heidegger a parfois parlé à cet

« Science et méditation » (*Essais et conférences*, trad. mod. D. Préau, Gallimard, 1958, 76) : « s'engager dans le sens [de l'être] (*sich auf den Sinn einlassen*), telle est l'essence de la méditation ». Plus question ici de guillemets pour parler du sens de l'être.

1. GA 20, 405 ; GA 21, 220.

égard d'un *Wegsein*, d'un être-ailleurs, d'un être loin de soi, bref, d'un *Dasein* qui se défile ou qui n'est pas tout à fait « là ».

L'oubli de soi du *Dasein* tient, à coup sûr, à une fuite face à sa temporalité, ou sa mortalité. Fuite dans l'inauthentique, estime Heidegger, puisqu'elle ferme les yeux sur la condition qui est celle de tout *Dasein* et à partir de laquelle pourraient se déterminer tous ses projets. Le *Dasein* authentique – entendons authentiquement là, au lieu d'être ailleurs – serait un *Dasein entschlossen* (résolu ou décidé, traduit-on en français, mais le terme *ent-schlossen* lu à la Heidegger veut surtout dire « non verrouillé »), c'est-à-dire un *Dasein* résolument ouvert à son propre être. Ce sera d'ailleurs chez Heidegger la forme privilégiée de la conscience de soi.

QUEL LIEN Y A-T-IL ENTRE LES DEUX PRIMAUTÉS ?

Au § 4, cette primauté ontique de la question de l'être du *Dasein* se trouve dépeinte de manière saisissante, mais on peut se demander ce qu'elle a à voir, après tout, avec la *Seinsfrage* dont il a été question dans les premiers paragraphes. Jusqu'à maintenant, on avait un peu le sentiment qu'il était seulement question de clarifier, conceptuellement, ce que l'on entend par le terme d'être (§ 2) ou encore de tirer au clair les conditions ontologiques de la démarche scientifique (§ 3). Posons donc la question directement : peut-on identifier sans reste la question du sens de l'être en général à celle du souci qu'est pour lui-même le *Dasein* ? S'agit-il vraiment de la même question ? Heidegger ne confond-il pas Aristote et Kierkegaard ?

Il importe de distinguer ici les perspectives de SZ et de la dernière philosophie. C'est que le dernier Heidegger sera un peu enclin à atténuer la question du souci du *Dasein* pour son être, préférant mettre l'accent sur l'événement de l'être lui-même, dans l'ouverture duquel se tiendrait le *Da-sein*. La *Lettre sur l'humanisme* dira en 1946 que le « là » du *Dasein* dans SZ cherchait uniquement à pointer cette éclaircie de l'être (GA 9, 323), la notion de souci étant alors un peu réinterprétée dans le sens d'un souci pour l'être.

Or SZ était ici on ne peut plus explicite : la primauté ontique n'apparaît qu'au § 4 (donc assez tard et après la primauté ontologique), mais cette priorité était bien celle du souci que représente son être pour tout *Dasein*. Il y va en chaque *Dasein* de cet être même, de son être-possible (*Seinkönnen*) qui est en attente d'ouverture (*Ent-schlossenheit* au sens de Heidegger). Il faut donc poser la question pour SZ : quel lien Heidegger cherche-t-il à établir entre la question du souci du *Dasein* et la question du sens de l'être ?

Heidegger ne le dit jamais en termes aussi tranchés, mais la nature du lien qu'il cherche à faire voir ne fait guère de doute. Même s'il n'en est question qu'au § 4, Heidegger part bel et bien, les premiers cours sur l'herméneutique de la facticité le confirment, du *Dasein* comme d'un être qui est talonné par le souci de son être. Être tellement habité par la mort, que le *sum moribundus* incarnera sa certitude la plus intime, bien avant le *cogito*, dira un cours de 1925 (GA 20, 437). Je suis « là », mais bigre, pour un temps seulement. C'est aussi cela, le sens du titre « Être et temps ».

Mais quel nœud y a-t-il entre ce souci, ou cette angoisse, et la question plus générale de l'être telle qu'elle a été posée dans la vénérable tradition aristotéli-

cienne ? Le lien réside en ceci que, selon Heidegger, toute compréhension de l'être apparaîtra dictée par ce souci de l'être temporel du *Dasein*. Heidegger en aperçoit l'indice le plus éloquent dans la tendance à concevoir l'être véritable de manière « intemporelle », comme présence permanente. De pénétrantes analyses historiques de Heidegger s'emploieront à montrer à quel point cette lecture de l'être comme *permanence dans la présence* aurait porté toute l'histoire de l'ontologie, de l'être éternellement présent de Parménide, en passant par l'idée toujours identique de Platon, la substance d'Aristote, l'*ipsum esse subsistens* du Dieu médiéval jusqu'au *cogito* érigé en fondement inébranlable par les modernes.

Sur quoi repose, en dernière instance, ce singulier privilège de la permanence dans l'intelligence de l'être, sinon, laisse supposer Heidegger, sur un déni de la temporalité du *Dasein* ? Réveiller la question de l'être, c'est mettre en lumière ce rapport, oublié, refoulé, entre l'être et l'intemporalité et se demander si le lien entre l'être véritable et le temps ne peut pas être pensé d'une manière plus radicale encore¹.

ET L'EXPÉRIENCE FONDAMENTALE POUR HEIDEGGER ?

Nous avons parlé d'une justification formelle pour caractériser la manière dont Heidegger « argumente », dans l'introduction à *SZ*, en faveur de la priorité de la

1. Voir mon étude sur « Le sens du titre *Être et temps* », dans *L'horizon herméneutique de la pensée contemporaine*, Vrin, 1993, 17-35.

question de l'être. Justification formelle et quelque peu cérémonieuse qui ne dit peut-être pas tout, car la question de fond peut encore être posée : pourquoi est-il vital de ressusciter la question de l'être ? Afin de tirer au clair le sens d'un vocable polysémique ? Dans le but de jeter les assises d'une ontologie fondamentale qui serait à même de fonder les ontologies régionales, qui viendraient à leur tour fonder les sciences positives ? Pour repenser l'être de l'homme à partir des expériences limites de la mort, de l'angoisse et de l'appel à la conscience qui en résulte ?

Un peu de tout cela sans doute, mais quel est le motif vraiment premier pour Heidegger ? Le texte de *Besinnung* parlait d'une explication silencieuse avec le christianisme qui aurait accompagné tout le parcours du penseur. Des considérations d'espace nous empêchent de rouvrir ici le dossier complexe que constitue la question du religieux chez Heidegger¹. Elle a déjà fait l'objet d'une littérature abondante et bien avant que ne soit publié le tome 60 de la *GA* réunissant quelques cours sur la phénoménologie de l'expérience religieuse, indispensables bien sûr, mais qui restent néanmoins assez elliptiques. Nous tâcherons seulement de faire voir, et à très grands traits, le lien qu'il pourrait y avoir entre cette expérience et notre seul sujet ici, la justification de la question de l'être.

Très tôt s'est imposée à Heidegger une expérience de l'être comme surgissement (*physis*), présence (*Anwesenheit*), éclosion (*aletheia*) et pur advenir (*Ereignis*). Or, selon Heidegger, cette expérience en est une qui s'offre à

1. Voir l'excellente présentation de Jean Greisch, *Le Buisson ardent et les lumières de la raison. L'invention de la philosophie de la religion*, tome III : *Vers un paradigme herméneutique*, Paris, Cerf, 2004, 499-734 (« Quel dieu peut encore nous sauver ? Le tournant ontologique de l'herméneutique et ses conséquences. Martin Heidegger »).

l'homme de manière insigne et qui a même besoin de lui, car sans lui, cette ouverture, cette échappée de l'être ne serait pas. Mais l'homme ne contrôle pas cette échappée. Il y est (d'où son nom de *Da-sein*), il en est, étant lui-même brusque surgissement, in-quiète éclosion dans l'ouvert du présent. C'est cela l'expérience fondamentale de Heidegger. Il l'a rappelé dans un entretien donné en 1969 : « L'idée fondamentale de ma pensée est justement que l'être – ou, si l'on préfère, l'ouverture de l'être – a besoin de l'homme et que l'homme n'est, à son tour, homme que pour autant qu'il se tient dans l'ouverture de l'être. »¹

On comprend qu'il s'agisse aussi d'une intelligence de l'être comme « temps », mais d'un temps qui n'est pas celui des horloges. Le temps de l'être – celui que la troisième section de *SZ* cherchait, mais encore sans succès, à distinguer du temps du *Dasein* – tient au fait qu'il est pur déroulement ou déploiement de soi, simple advenir, ce que vient marquer chez Heidegger le terme d'essence (*Wesen*) entendu au sens verbal et qui vient connoter une certaine processualité. C'est que *wesen* peut aussi être un verbe en allemand, assurément très archaïque à l'indicatif (*es west*), mais dont la forme reste bien audible dans certains verbes composés (*verwesen*, se décomposer) ou dans le participe passé du verbe être (*gewesen*). Heidegger aime beaucoup cet « archaïsme » (tout comme celui de l'être

1. R. Wisser, *Martin Heidegger im Gespräch*, Fribourg/Munich, Alber, 1970, 69 (traduit dans M. Haar (dir.), *Martin Heidegger*, Paris, Éd. de l'Herne, 1983, 94). La formule est assez frappante, mais il ne s'agit pas d'une grande révélation, l'idée d'une solidarité essentielle de l'être et de l'homme, confiés l'un à l'autre (*einander übereignet*), étant souvent mise en relief chez Heidegger. Voir « Identité et différence », dans *Questions I*, 264 sq. (*Identität und Differenz*, 1957, 18-19), *Essais et conférences*, 144 (*Vorträge und Aufsätze*, 120), et *passim*.

écrit à l'ancienne, *Seyn*, « estre »), qui vient un peu rappeler qu'antérieurement à la fixation sur l'étant, il y a, il y a toujours eu un « se déployer » temporel de l'être, une « essence » de l'être qui n'est pas une chose carrée, ni une idée, mais un jaillissement, auquel nous avons part le temps d'un séjour qui reste imparti par l'être.

Heidegger reconnaît volontiers que l'émergence de l'être est nécessairement aussi éclosion de quelque chose, donc d'un étant surgissant dans la présence et qui s'offre à un regard¹. C'est ainsi que les choses se passent. Seulement, la pensée qu'il appelle métaphysique en est une qui se serait crispée, d'une manière trop exclusive, sur l'étant qui se présente de cette manière et qui peut être capté par une prise. Le danger (autre grand *leitmotiv* heideggérien) est que l'étant ne soit alors compris qu'à partir de ce regard dominateur porté sur lui. C'est ce qui se serait produit lorsque Platon aurait entendu l'être comme *eidōs*. Sans s'en rendre compte, il aurait alors situé l'étant dans la perspective d'une « supervision », dont serait née la volonté d'explication et de contrôle de la métaphysique, dont le subjectivisme de la modernité ne serait que le dernier avatar.

Si l'expérience fondamentale est pour lui celle de l'être comme libre épanouissement, éprouvé comme la « merveille des merveilles », Heidegger a aussi très tôt senti que s'était consolidée, dans la foulée du platonisme qu'a relayé l'épistémologie (« l'être ne se comprend qu'à partir de son idée, donc, en germe, à partir du regard subjuguant porté

1. L'essence (*wesen* au sens verbal) devient alors l'essence (ou le concept) que fixe un regard, perdant un peu son caractère de surgissement. Cette dualité est bien marquée dans le titre de l'essai de Heidegger « Sur l'essence (*Wesen*) et le concept (*Begriff*) de la *physis* » (1939), trad. F. Fédier, dans *Questions II*, Gallimard, 1968, 165-276 (*GA 9*, 237-300).

sur lui »), une intelligence un peu technique de l'étant, qui venait en quelque sorte gommer, mais sans l'abolir, le mystère et le jaillissement initial de l'être, sans oublier le nôtre. Sans doute dira-t-on que Heidegger ne s'est que tardivement intéressé à la technique. Ce n'est pas tout à fait vrai. Dès *SZ*, il se demandait si la perspective objectivante de la *Vorhandenheit*, qui conçoit l'étant subsistant comme *res extensa*, était la seule manière d'envisager la présence de l'être. Plus fondamentalement encore, son appel à l'expérience du temps des premiers chrétiens (« veillez, car le Seigneur viendra comme un voleur dans la nuit »)¹ cherchait déjà à affoler le temps comptable et sécurisant des horloges. À chaque fois, la question de fond demeure la même : le rapport technique ou objectivant à l'être est-il le seul et vraiment fondamental ? Ne procède-t-il pas d'un oubli ou du recouvrement d'une expérience plus originelle encore ? Heidegger n'a rien contre la technique, ni contre le platonisme, il estime seulement que la construction d'un être qui serait soumis d'emblée à une visée comptable de rationalisation vient peut-être obnubiler l'expérience du don gratuit de l'être, qui éclôt sans pourquoi.

De là l'idée heideggérienne – très simple au fond – d'un oubli de l'être qui aurait marqué toute la métaphysique. Il ne s'agit pas d'une thèse sur un thème qui aurait été malencontreusement oublié dans les manuels de métaphysique, mais d'un jugement porté sur la conception technique de l'être (comme *Vorhandenheit*, *Gegenstand* ou *Bestand*) qui ensorcelle autant notre temps. Conception qui a ses raisons et ses succès, mais qui tend à réduire l'être à l'ordre du productible, camouflant ainsi l'indisponibilité

1. Marc 13, 33, 35 ; Matthieu 24, 42 ; 1 Thess. 5, 2. Cf. GA 60, 102, 124, 150.

plus ancienne de l'être. Si cet être ne nous dit rien – même la philosophie post-heideggérienne, on l'a vu, n'y comprend rien – c'est parce qu'on ne peut rien en faire. Justement, répond Heidegger, mais cette expérience pourrait nous rappeler que tout ne relève pas de l'ordre du faire et du calcul.

Le drame de cette intelligence technique est qu'elle se coupe de tout lien à un ordre supérieur. C'est cet ordre, cette mesure (*Mass*) que vient finalement pointer le thème de l'être et de son oubli. Dans un monde où tout dépend ultimement de l'homme, le divin n'a plus lieu d'être ou n'apparaît que pour répondre à un besoin humain, d'apaisement ou d'explication. Il n'est plus qu'une idole fabriquée par l'homme, dépourvue de toute hauteur divine. Penser l'être, dira Heidegger dans ses manuscrits les plus personnels connus à ce jour, cela revient donc à penser la détresse de la divinité des dieux (*die Not der Gottschaft der Götter*)¹, c'est-à-dire à penser un dieu qui soit encore divin. D'après Heidegger, le plus vif symptôme de cette désolation est qu'elle ne soit plus éprouvée comme telle dans un monde où tout fonctionne, parce que tout est « sous contrôle ». Il parle alors de la détresse de l'absence de détresse, ou d'un oubli de l'oubli.

On répète souvent que notre époque en est une du désenchantement du monde. Heidegger parle plutôt, suivant Hölderlin, d'une *Gottesverlassenheit*, d'un « délaissement » des dieux, qui signifie non seulement que les dieux ne sont plus requis, par nous, mais aussi que ce sont eux qui nous ont en un sens abandonnés, entendons : abandonnés à nos propres idoles technologiques, n'étant plus là pour tenir en échec notre désir de contrôle. La pensée heideggérienne est ici moins théophanique qu'on

1. GA 66, 255-256.

pourrait croire : une locution courante en allemand dit d'une personne qui semble avoir perdu la tête qu'elle est *von allen guten Geistern verlassen*, « abandonnée par tous les bons esprits ». On dirait en français qu'elle est privée de sa bonne étoile.

Néanmoins, l'idée d'un oubli de l'être sourd bel et bien d'une détresse que l'on peut qualifier de religieuse, au sens le plus ample, le plus indécis, du terme. Le propos de Heidegger n'est assurément pas d'offrir des solutions ou des palliatifs à cette affliction. Au point où nous en sommes, « seul un dieu peut encore nous sauver », gémit Heidegger, après Cicéron¹. Il espère, au contraire, l'attiser, en criant dans le désert de l'absence de détresse que la condition humaine reste en proie à une dérélition que ne peuvent satisfaire les réponses technicistes, les seules qui soient admises aujourd'hui. On le sent dans ce cri du cœur de Heidegger :

« Interrogez l'Être ! Et dans son silence – entendu comme le lieu de naissance de la parole – répond le dieu. Vous avez beau ratisser tout l'étant, nulle part ne se montre la trace du dieu. »

La formule est si osée que l'on se demande si l'on a bien lu. Le règne de l'étant serait celui de l'absence du dieu, alors que c'est par le silence de l'être qu'un dieu pourrait encore nous interpeller ? Et c'est de là que naîtrait le langage ? Loin d'être un *hapax*, la formule en est une que Heidegger reprend rituellement dans tous ses manuscrits de la fin des années 1930². Son sens est clair :

1. *Ad Familiares*, l. XVI, ep. 12 (à propos de la guerre civile) : *nisi qui deus (...) subvenit, salvi esse nequeamus*.

2. GA 66, 353 : *Frage das Seyn ! Und in dessen Stille, als dem Anfang des Wortes, antwortet der Gott. Alles Seiende mögt ihr durchstreifen, nirgends zeigt sich die Spur des Gottes*. Formules identiques dans GA 69, 31, 105, 211, 214,

dans un monde où la volonté de maîtrise de l'étant a fini par chasser toute expérience de l'impondérable, seule une autre pensée (*Andenken*) de l'être pourrait sauvegarder l'espoir de la divinité du divin. Vigile qui a peut-être tout à voir avec le réveil de la question de l'être.

221. Voir aussi *Essais et conférences*, trad. mod., 178 ; *Vorträge und Aufsätze*, 145 : « Les mortels n'habitent que dans la mesure où ils attendent les divins comme des divins. Espérant, ils leur opposent l'inespéré. Ils attendent les présages de leur venue, mais sans méconnaître les signes de leur absence. (...) Au milieu même du malheur de l'absence de salut, ils attendent encore le salut qui s'est retiré. »

La question de l'être :
sens de la question
et question du sens

JEAN-FRANÇOIS COURTINE

La visée de la présente étude n'est pas de contribuer, d'une façon ou d'une autre, à l'examen de la « genèse » de *Sein und Zeit*, en général, ni moins encore de suivre pas à pas l'histoire riche et complexe de la pensée du jeune Heidegger de 1919 à 1927 ou 1929¹. Je voudrais simplement, de manière beaucoup plus simple et concrète, montrer comment le propos de *Sein und Zeit*, *i.e.* aussi bien son amorce, son intention déclarée, se rattache directement et littéralement au questionnement platonico-aristotélécien, en sa fine pointe métaphysique ou ontologique, c'est-à-dire aussi, et de manière beaucoup plus précise, à sa dimension *sémantique* : le questionnement, défini comme « philosophique », portant désormais expressément sur la « signification », au fil conducteur d'une question directrice qui s'énoncerait

1. Cf. aujourd'hui, après le travail de pionnier de Dieter Thomä, *Die Zeit des Selbst und die Zeit danach. Zur Kritik der Textgeschichte Martin Heideggers 1910-1976*, Suhrkamp, 1990, les recherches précieuses de Theodor Kisiel, *The Genesis of Heidegger's Being & Time*, University of California Press, 1993. Voir aussi John Van Buren, *The Young Heidegger, Rumor of the Hidden King*, Indiana University Press, 1994.

non pas tant sous la forme socratique : τί ἐστι ; mais bien plutôt au titre du τί σημαίνει.

Je ne sais pas si la question ainsi reformulée, dans sa nature de question, est « socratique » (on peut en douter) ; c'est en tout cas ainsi que Heidegger caractérise l'institution platonico-aristotélicienne du philosophe, celle-là même qu'il entend justement répéter au seuil de *Sein und Zeit*. C'est donc sur la nature exacte de cette « répétition » que je voudrais m'arrêter dans un premier temps, avant d'examiner si et dans quelle mesure celle-ci demeure fidèle à l'institution platonico-aristotélicienne ou si elle lui fait subir une transformation radicale dont il conviendra alors d'apprécier les effets et les conséquences.

Mais commençons d'abord par le commencement ou mieux la question du commencement :

Où et par quoi commence au juste l'ouvrage de 1927 ? Pour tenter de répondre à cette question, il importe d'abord de souligner une particularité typographique ou éditoriale qui n'a pas toujours été suffisamment remarquée : l'ouvrage comporte, après sa dédicace à Edmund Husserl, après une « Vorbemerkung », qui apparaît avec la 7^e édition, en 1953, et après, selon l'usage germanique, la table des matières, une première page, numérotée 1, mais qui ne reçoit aucun intitulé, juste avant le § 1 de l'Introduction qui fournit, elle, une tête de chapitre (« Exposition de la question du sens de l'être »), à telle enseigne que cette page 1 n'est pas répertoriée dans la table des matières. Nous considérerons dans ce qui suit cette page comme l'« exergue » de *Sein und Zeit*¹.

1. Dans l'Introduction qui figure en tête de la réédition, en 1949, de la Leçon inaugurale : « Qu'est-ce que la métaphysique ? », à titre de « Retour au fondement de la métaphysique », Heidegger caractérisait ce que nous nommons ici « exergue » comme un « Vorwort » : « So konnte es zu seiner

Partons donc de cet exergue (dont la fonction est tout sauf simplement décorative) constitué par une citation du *Sophiste*, 244 A¹ :

... δῆλον γὰρ ὡς ὑμεῖς μὲν ταῦτα (τί βούλεσθε σημαίνειν ὁπόταν ὄν φθεγγῆσθε) πάλαι γινώσκετε, ἡμεῖς δὲ πρὸ τοῦ μὲν ὄμεθα, νῦν δ' ἠπορήκαμεν.

À la lettre, l'ouvrage commence donc, avant l'exposition de sa « question » directrice, dans l'Introduction qui est aussi méthodologique, par un passage du *Sophiste* de Platon, passage que Heidegger cite en grec, avant d'en donner une traduction explicitante. Cette citation est à la fois ce qui permet de « faire un commencement » (selon la formule de Hegel au seuil de la *Science de la logique*) et ce qui définit programmatiquement l'enjeu de l'ouvrage.

À la question de savoir où commence proprement et véritablement *Sein und Zeit*, il faut donc répondre, en un sens : « au beau milieu d'un Dialogue de Platon » ! Réponse qui, nous le verrons, est et n'est pas pertinente.

Zeit nötig werden, erneut dem nachzudenken, was denn mit dem ὄν, dem Wort "seiend", eigentlich gesagt sei. Demgemäß wurde die Frage nach dem ὄν wieder in das Denken geholt (vgl. S. u. Z. Vorwort). Allein dieses Wiederholen redet die platonisch-aristotelische Frage nicht bloß nach, sondern fragt in das zurück, was sich im ὄν verbirgt » (*Wegmarken*, GA 9, p. 380, éd. Fr.-W. von Herrmann, Klostermann, 1976) ; trad. fr., *Questions I*, Paris, Gallimard, 1968, p. 41.

1. John Sallis est un des premiers à en avoir proposé une analyse très stimulante, in *Delimitations, Phenomenology and the End of Metaphysics*, chap. 8 : « Were Does Being and Time Beginn ? », p. 98-118, Bloomington, Indiana University Press, 1986 ; analyse à laquelle je dois beaucoup dans ce qui suit. Cf. aussi Fr.-W. von Herrmann, *Hermeneutische Phänomenologie des Daseins, Eine Erläuterung von « Sein und Zeit »*, I, Klostermann, Francfort, 1987, p. 1-19 ; cf. aussi Jean Greisch, *Ontologie et temporalité, Esquisse d'une interprétation intégrale de Sein und Zeit*, Paris, PUF, 1994, p. 71-74.

Examinons donc plus en détail cette page 1, sans titre et qui n'est ni *Vorrede*, ni *Vorwort* ; je traduis la traduction que Heidegger donne du grec qu'il vient de citer :

« Car manifestement, vous êtes bel et bien depuis longtemps familiers de ce que vous visez à proprement parler lorsque vous employez l'expression "étant". Mais, pour nous, si nous croyions certes auparavant le comprendre, voici que nous sommes tombés dans l'embarras. »

La citation est immédiatement suivie d'une « annonce » : celle de la nécessaire répétition et de l'élaboration de la question du sens de « être ».

Avant de revenir sur cette annonce, je voudrais rappeler très brièvement – le texte est bien connu – le contexte à partir duquel la citation est prélevée : l'Étranger d'Élée s'adresse ici à Théétète, mais en réalité il se tourne vers ceux (« vous » (ὕμεῖς)) qui ont été préalablement caractérisés comme ceux qui cherchent à établir « combien et de quelle nature sont les étants » (242 C). Il semble d'ailleurs qu'aux yeux de l'Étranger Parménide lui-même doit être compté au nombre de ceux qui, avec bonne humeur ou avec entrain (εὐκόλως), nous entretiennent et raisonnent en se précipitant dans cette entreprise de discriminer « combien » et « de quelle nature » – « quels » sont les étants – ἐπὶ κρίσιν... τοῦ τὰ ὄντα διορίσασθαι πόσα τε καὶ ποῖά ἐστιν.

En quoi consiste la « précipitation » ici dénoncée ? C'est ce que l'Étranger vient tout juste de déclarer, quand il a indiqué à Théétète la « méthode » à suivre, le chemin qu'il faut emprunter si nous voulons réfuter la thèse de Parménide, formulée en 237 A (c'est le célèbre Fragment 7 du *Poème*) :

« Non jamais tu ne plieras de force les non-êtres à être. De cette route de recherche écarte plutôt la pensée. »

Quelle est donc cette méthode, ou mieux ce chemin (ὁδός) à suivre en vue de la réfutation de la thèse de Parménide, thèse si ruineuse quand il s'agit de dire, différemment, « qui » est le sophiste et « qui » le philosophe¹ ? Précisément le chemin de la *question*, du *questionner* ou de l'élaboration rigoureuse de la *question* : le chemin qui conduit :

« ... sur ce qui paraît actuellement clair, à porter d'abord notre examen (τὰ δοκοῦντα νῦν ἐναργῶς ἔχειν ἐπισκέψασθαι πρῶτον), de peur que, n'en ayant encore qu'une vue trop trouble par endroits, nous ne nous y mettions trop facilement d'accord comme en une affaire bien jugée » (ῥαδίως δ'ἀλλήλοις ὁμολογῶμεν ὡς εὐκρινῶς ἔχοντες – 242 B-C).

Par rapport à cette exigence d'examiner à fond ce qui semble aller de soi d'emblée – l'exigence d'interroger ce qui s'offre tout d'abord ou de prime abord comme un bon terrain d'entente –, il apparaît que ceux-là (nos prédécesseurs, qu'on pourra anachroniquement nommer Pré-socratiques) nous semblent bien nous raconter des histoires (μῦθόν... διηγείσθαι), comme on le fait à des enfants. Ils racontent en effet comment les étants viennent à être à partir d'autres étants et comment ils se métamorphosent.

C'est également à ce passage que Heidegger se réfère aussi très clairement au § 2 de *Sein und Zeit* (p. 6) :

« Philosophiquement, le premier pas à faire pour arriver à entendre le problème de l'être, c'est déjà de ne pas μῦθον τινα διηγείσθαι, "ne pas raconter une histoire", c'est-à-dire ne pas déterminer l'étant comme étant en sa provenance par le recours à un autre étant <ou mieux : en le reconduisant à un autre étant>, comme si l'être avait le caractère d'un étant possible. »

1. Cf. aussi Platon : *le Sophiste*, § 37, trad. fr., Gallimard, 2001, p. 235 sq.

L'Étranger avait de son côté fait remarquer : À ceux-là (e.g. ceux qui posent que le Tout est le chaud-et-le-froid), nous demanderons :

« Vous tous pour qui le Tout est le chaud et le froid ou quelque couple de cette sorte, que pouvez-vous bien mettre sous ce vocable que vous appliquez au couple, quand vous dites et que le couple et que chacun de ses membres "est" ? »
(...τί ποτε ἄρα τοῦτ'ἐπ'ἀμφοῖν φθέγγεσθε, λέγοντες ἀμφω καὶ ἐκάτερον εἶναι ;)

Qu'est-ce que ce « est » ajouté aux deux autres termes ? Disons-nous qu'il y a désormais trois termes et non plus seulement deux : « chaud et froid », ou qu'il y a, d'un seul bloc, le « Tout » qui est « chaud-et-froid » (« comme si, glose Heidegger, être (*Sein*, εἶναι) avait le caractère d'un étant possible ! »).

C'est donc à ces hommes et à leur manière de parler de l'étant (respectivement du non-étant)¹ que l'Étranger s'adresse juste avant le passage cité en exergue de *Sein und Zeit*. Tant qu'ils se borneront à raconter leurs histoires, ils ne parviendront même pas à entrer dans l'embarras, l'aporie relative au sens du « est » ou de l'εἶναι.

Au risque de verser dans la micrologie, je crois utile d'examiner de très près la suite de cette première page de *Sein und Zeit*, car le jeu des guillemets et de l'italique est particulièrement intéressant dans la reprise et l'annonce.

1. Je rappelle que juste avant le passage qui nous intéresse et qui sert d'exergue à SZ, en 243 B, l'Étranger avait formulé une première fois l'« aporie », à propos cette fois du « μη ὄν » : « Quand l'un d'eux élève la voix pour dire que l'être est, fut, devient multiple ou unique ou double ; quand un autre raconte le mélange du chaud au froid, après avoir posé le principe des dissociations et associations ; par les dieux, Théétète, comprends-tu quelque chose à ce qu'ils disent l'un ou l'autre ? Pour moi, dans un âge plus jeune, toutes les fois qu'on énonçait l'objet qui présentement nous embarrasse, le non-être (τὸ μη ὄν), j'imaginai l'entendre exactement. Et maintenant tu vois quel est encore, à son sujet, notre embarras. »

Je cite :

Haben wir heute eine Antwort auf die Frage nach dem, was wir mit dem Wort « seiend » eigentlich meinen ? Avons-nous aujourd'hui une réponse à la question de ce que nous visons proprement avec le mot « étant » ?

Je souligne : la question porte d'abord sur le sens ou la signification d'un petit mot, en grec ὄν que Heidegger restitue ici très littéralement par « seiend » (le mot est entre guillemets dans le texte).

Keineswegs. Nous n'avons absolument pas de réponse, nous n'avons de réponse en aucune façon¹.

« Und so gilt es denn, *die Frage nach dem Sinn von Sein* <italiques dans le texte> erneut zu stellen. »

Puisque nous n'avons pas, nous non plus aujourd'hui, de réponse à la question de l'Étranger, puisque nous ne sommes pas beaucoup plus avancés que lui, il s'agira donc de poser à nouveau, de reposer à nouveaux frais, dans une réélaboration de la question, le problème de la signification, ou mieux ici du sens (*Sinn*) de « être ».

Ainsi, la problématique du jeune Heidegger jusqu'à *Sein und Zeit* inclusivement serait beaucoup moins ladite « Question de l'être » (*Seinsfrage*) ou « question en quête de l'être » (*die Frage nach dem Sein*), que celle du sens, voire du « sens d'être » (*Seinssinn*) ; cette problématique s'élabore dans un cadre étranger à l'ontologie (comme « ontologie générale »), voire radicalement critique par

1. Nous n'avons pas de réponse et, nous le verrons, nous n'avons pas non plus de question ! La question pour nous ne se pose plus ! Nous ne sommes pas même entrés dans l'embarras, l'aporie. D'où, dans SZ, les questions du § 1 et la mise en évidence des préjugés qui barrent la route à la position même de la question. Cf. aussi *Platon : le Sophiste*, trad. fr. citée, p. 422.

rapport à celle-ci, comme cela ressort clairement du cours de Fribourg (semestre d'été 1923), *Ontologie – Hermeneutik der Faktizität*¹. Dans la brève introduction de ce cours où il examine rapidement le titre même d'« ontologie » et ses usages lourdement connotés, contre Kant, contre l'« esprit de Luther », en référence à la néo-scholastique, voire à la « scolastique phénoménologique » ; ou encore par rapport à la distinction « ontologie formelle », « ontologies régionales », ou à titre de « théorie de l'objet » (*Gegenstandstheorie*), Heidegger récusé sans réserve toutes ces acceptions qui sont « radicalement insatisfaisantes », qu'il s'agisse d'ontologie au sens traditionnel ou d'aujourd'hui², et propose un déplacement décisif : de l'ontologie

1. GA 63, éd. Käte Bröcker-Oltmanns, Francfort, Klostermann, 1988.

2. L'ontologie « prend d'emblée pour thème l'être-objet, l'objectualité d'objets déterminés, qui sont objets d'une vise théorique indifférente... », sans jamais les envisager « à partir du *Dasein* et des possibilités du *Dasein* » ; du même coup, « elle se barre l'accès à l'étant qui est décisif au sein de la problématique philosophique, à savoir le *Dasein*, à partir duquel et pour lequel "est" la philosophie » (*op. cit.*, p. 3). Cf. aussi, pour la critique du « mot d'ordre » « ontologie », *Vom Wesen des Grundes*, in GA 9, *Wegmarken*, n. 14, p. 133-134, où Heidegger, comme il le fera à nouveau peu après dans le *Kantbuch* ne réinvestit la problématique ontologique qu'au titre d'une « *ausdrückliche Grundlegung der Ontologie* ». Faisant écho à *Sein und Zeit*, Heidegger évoquera aussi le « fondement (*Fundament*) pour la possibilité d'une ontologie ». On peut noter aussi – sans nous y arrêter ici – que la distinction de l'ontique et de l'ontologie, soit encore la « différence ontologique » (*ontologische Differenz*), telle qu'elle apparaît expressément pour la première fois dans l'essai de 1928 en hommage à Husserl, induit une nouvelle détermination de l'ontologique, au titre de l'élaboration du « problème de l'être » : « "ontologique" – le terme pris dans son acception philosophique-populaire – vise ce qui devrait bien plutôt être nommé "ontique", à savoir cette attitude qui laisse être l'étant en lui-même, tel qu'il est et comme il est » (*ibid.*, p. 134). Voilà qui ne suffit justement pas à fixer la tâche de l'ontologie (*cum emphasi*), à savoir, encore une fois, « poser le problème de l'être », à partir de la question du sens et du sens d'être d'un étant insigne : le *Dasein*.

à l'*herméneutique de la facticité*. Anticipativement, on dira que l'analytique du *Dasein*, à titre d'*ontologie fondamentale* dans *Sein und Zeit*, reprend et intègre à son propos la tâche d'une herméneutique de la facticité. C'est donc ce dernier terme qui supporte à présent tout le poids de l'entreprise qui aura prétendu changer de terrain, de manière décisive, par rapport à toute ontologie. Heidegger ne s'y trompe évidemment pas quand il présente en ces termes particulièrement denses, et en usant de toutes les possibilités de la typographie, la facticité : « *Facticité* sert à désigner le caractère d'être de "notre" *Dasein* "propre". L'expression signifie de manière plus précise : à chaque fois (*jeweilig*) cet être-là (*Dasein*)..., pour autant que, à la mesure de son être (*seinsmäßig*), il est "là" dans son caractère d'être. »¹

« *Sinn von Sein* » : la tournure reprend tout naturellement la précédente formulation de l'exergue : qu'est-ce que nous visons (*meinen – σημαίνειν*) à proprement parler, qu'est-ce que nous entendons, qu'est-ce que nous voulons dire, quand nous employons ce petit mot : « étant », *seiend*. Ce qui correspond tout à fait, me semble-t-il, aux types de questions posées par l'Étranger, e.g. en 244 B : De ceux qui disent que le Tout est Un (*οἱ λέγοντες ἐν τὸ πᾶν*), nous devons essayer d'apprendre « ce qu'ils peuvent bien entendre par être » (*τί ποτε λέγουσι τὸ ὄν...*, *τί ἡγοῦνται τὸ ὄν...*, *οἱ λέγοντες δηλοῦν αὐτό*, 243 D 4 sq.). D'où la question : *τί δέ ; ὄν καλεῖτέ τι ;* (ce que Diès² traduit bien, me semble-t-il, ainsi : « Eh bien, sous le nom d'être, entendez-vous quelque chose ? »).

J'insiste ici sur l'importance qu'il y a à traduire « *Sinn von Sein* » par sens de « être », quitte à ajouter – mais en

1. *Ontologie, Hermeneutik der Faktizität*, p. 7.

2. Platon, *Le Sophiste*, Paris, Édition des Universités de France (Les Belles Lettres), 1950.

français il est difficile de faire autrement – des guillemets. C'est ce que confirme immédiatement la phrase suivante du texte qui nous retient.

Sind wir denn heute auch nur in der Verlegenheit, den Ausdruck « Sein » nicht zu verstehen ? Keineswegs.

Je laisse ici de côté l'interprétation du texte : ce qui est clair en tout cas, c'est qu'il s'agit, dans le *Sophiste*, comme dans la réélaboration ici programmée, de savoir si et comment nous comprenons ces « mots », ces « termes » ou ces expressions : « étant », « être », « est ». Il n'y a pas lieu, à ce point de l'analyse, d'introduire de différences dans la signification de ces trois termes. Ce qui vient en question, c'est donc bien, de manière générale, le sens du verbe « être » (comme nous disons aujourd'hui), le sens de sa fonction dans l'économie langagière et, au premier chef, dans la proposition apophantique¹. Telle est bien aussi, nous y reviendrons, la question du *Sophiste*, le Dialogue de Platon.

« Sommes-nous seulement encore aujourd'hui dans l'embarras, ou mieux dans l'aporie (*in der Verlegenheit sein* traduit ici précisément le grec ἀπορέω – ἠπόρηκαμεν disait l'Étranger) parce que nous ne comprenons pas l'expression "être" ? En aucune façon ! »

Und so gilt es denn vordem, allererst wieder ein Verständnis für den Sinn dieser Frage zu wecken.

Il importe donc tout d'abord et avant tout de réveiller, réactiver l'intelligence du sens de cette question ! – Puisque, aussi bien, c'est la question elle-même qui pour

1. C'est encore dans les mêmes termes que Heidegger, dans l'*Introduction à la métaphysique*, en 1935, cherchera à relancer la question de l'essence de l'être (*Wesen des Seins*), à partir de la considération d'un « mot », celui précisément dont la signification paraît aujourd'hui la plus « vide ». Nous reviendrons plus loin sur la démarche de l'*Introduction*, à travers et au-delà du mot ou mieux du verbe « être » ou « est ».

nous a cessé de faire sens, d'avoir du sens, de manifester une portée ou un enjeu véritables. Nous pouvons certes reconnaître une proposition interrogative à son point d'interrogation, mais à lui seul un point d'interrogation ne suffit pas à constituer une authentique question. Il nous faut donc retrouver le sens de l'interrogation, de la problématique platonicienne, ou aussi bien platonico-aristotélicienne, ré-allumer, comme le dira quelques pages plus loin Heidegger, la « gigantomachie » (γίγαντομαχία περί τῆς οὐσίας). C'est là encore, avec une nouvelle référence au *Sophiste*, une des premières citations du § 1. Mais c'est aussi – disons-le par anticipation – dans le § 1 que se trouve accompli, subrepticement, le glissement de la question du sens de « être » à la question de l'être (*die Frage nach dem Sein, die Seinsfrage*, § 1, dernier paragraphe, p. 4). Quoi qu'il en soit de ce point capital, dans ce même dernier paragraphe, Heidegger récapitule le premier acquis de ce pré-commencement : Pour nous, ce n'est pas seulement la réponse à la question qui fait défaut, mais c'est la question elle-même qui s'est obscurcie : elle est pour nous devenue « richtungslos » : nous n'avons plus de direction, d'orientation, de fil conducteur (*Leitfaden*) pour aborder la question : nous ne savons plus ni comment nous y prendre, ni de quoi il retourne, ce dont il y va essentiellement avec cette question (*das Erfragte*). D'où l'exigence qui s'impose à nous de réélaborer enfin, et comme pour la première fois, suffisamment, la position-de-la-question : « die Fragestellung ausarbeiten » – et Heidegger de souligner *stellung*, dans « Fragestellung » : reposons donc la question, problématisons à nouveau la question¹.

1. J. Greisch (*op. cit.*, p. 73) présente très rigoureusement cette nouvelle position selon la figure du chiasme, celui qui fait passer de la question : « Quel est le sens de l'être ? » (*Frage nach dem Sinn des Seins*) à la question : « Que veut dire poser la question du sens de l'être » (*Sinn der Seinsfrage*).

Revenons au pré-commencement (à ce que nous avons nommé l'exergue) :

« Die konkrete Ausarbeitung der Frage nach dem Sinn von "Sein" ist die Absicht der folgenden Abhandlung. »
« L'élaboration concrète de la question du sens de "être" est la visée, l'intention du présent travail, du présent traité. »

Ici encore, je souligne : être ou mieux « sens de être », et le terme « être » est à la fois donné entre guillemets (en allemand) et, comme si cela ne suffisait pas, en italique. Qu'indique cette double « marque » ? À nouveau très clairement, me semble-t-il, que le point de départ de la question, dans sa référence platonicienne, est bien « sémantique », à savoir : que veut dire le mot « être » (« est », « étant ») ? La phrase suivante nous emporte dans les plus grandes difficultés de l'ouvrage, et je ne m'y arrête pas quant à sa portée ou sa teneur. Je remarque simplement que dans cette phrase l'expression « Seinsverständnis » s'entend tout naturellement, et en fonction de ce qui précède, au sens de « compréhension de "être" ».

Die Interpretation der Zeit als des möglichen Horizontes eines jeden Seinsverständnisses überhaupt ist ihr vorläufiges Ziel.
[...] « L'interprétation du temps comme horizon possible de toute compréhension de l'être en général est son but provisoire. »

Le passage du *Sophiste* (244 A) qui nous a retenu avait déjà été cité par Heidegger dans son cours du semestre d'été 1925¹. Après avoir rappelé la question de l'Étranger,

1. GA 20, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, p. 179. – Rappelons aussi – au moins à titre d'indication pour la question ici différée : l'interprétation du temps comme horizon possible de toute compréhension de l'être –, que c'est dans ce même cours que Heidegger retranscrit le sens d'être de l'*ego sum* et la certitude de son rapport à soi (*cogito sum*) en *sum*

Heidegger note : si la question : « Que signifie "être" » était posée par Platon et Aristote de manière si vivante, et si elle devient ensuite comme « muette », c'est précisément parce que l'on a négligé ou oublié le « sol » (*Boden*) sur lequel avaient été conquises et élaborées les « déterminations ontologiques et les catégories », parce que l'on a perdu de vue l'expérience portante de la recherche (*die forschende Erfahrung*). Indiquons, par parenthèse, que le souci du sol est encore ce qui caractérise le projet de la *Fundamentalontologie* de *Sein und Zeit* : relancer la question : « Que signifie "être" », à partir d'un fondement (*Fundament*), d'un sol plus originaire que celui des Grecs, celui du *Dasein* lui-même comme temps¹. Ce cours de Marbourg est également tout à fait important pour notre propos, par son objet et sa structure : une très longue partie préparatoire (182 p.) y est en effet consacrée à l'étude de la genèse et de la percée de la recherche phénoménologique : le fil conducteur de l'analyse est ici

moribundus : « La certitude que je suis moi-même dans mon venir-à-mourir (*Sterbenwerden*) est la certitude de fond du *Dasein* même, et tel est l'authentique énoncé du *Dasein*, tandis que le *cogito sum* n'est que l'apparence illusoire d'un tel énoncé... L'énoncé adéquat et qui touche le *Dasein* en son être devrait s'entendre : *sum moribundus*, non pas *moribundus* en tant que gravement malade ou blessé, mais dès lors que je suis, je suis *moribundus* – car c'est le <terme> *moribundus* qui donne en premier lieu au *sum* son sens » (p. 438-439). Cf. aussi, *ibid.*, p. 440 : « C'est seulement dans le mourir que je peux, en un sens, dire absolument "Je suis". » C'est ainsi et à cette condition que l'être et son sens se trouvent transférés au « ich bin ». Cf. encore *Der Begriff der Zeit*, éd. H. Tietjen, Tübingen, Niemeyer, 1989, p. 11 : <le *Dasein*> « dieses Seiende, das wir jeder selbst sind, da jeder von uns in der der Grundaussage trifft : Ich bin. Die Aussage "Ich bin" ist die eigentliche Aussage vom Sein vom Charakter des *Daseins* des Menschen. Dieses Seiende ist in der *Jeweiligkeit* als meiniges. »

1. Cf. la Conférence de Marbourg (1924), *Der Begriff der Zeit*, p. 19 : « Le *Dasein* conçu dans sa plus extrême possibilité ontologique est le temps lui-même... »

l'intentionnalité, dans son rapport à la conscience (*Bewußtsein*), elle-même définie, à partir des *Ideen* de 1913, comme « être pur », « être absolu », « être absolument donné ». Or c'est en ce point précisément que Heidegger accroche sa critique la plus directe de l'absence de question du sens de « être » chez Husserl, en déplorant une double lacune ou une double négligence (*Versäumnis*, § 13) :

Versäumnis der Frage nach dem Sinn von Sein selbst und nach dem Sein des Menschen in der Phänomenologie <souligné par nous>. « Dans la phénoménologie se trouvent négligées ensemble et solidairement la question du sens de l'être même et la question de l'être de l'homme. »

Or c'est dans ce contexte hautement problématique et critique qu'apparaît déjà la référence au *Sophiste*. On retrouve naturellement aussi, dans le cours du semestre précédent¹, expressément consacré à l'étude de ce Dialogue de Platon, cette référence centrale (244 A). Nous y reviendrons dans un instant, mais auparavant, suivons encore un instant le mouvement de *Sein und Zeit*, en son premier commencement.

Après ce premier moment « positif », qui correspond à l'exergue et à son explicitation : répéter la question, réallumer la *gigantomachie* (*γιγαντομαχία*), retrouver le sens de l'aporie, vient le moment critique : ce que Platon et Aristote avaient découvert (et cela exemplairement dans leur critique des « présocratiques »², à travers le « parricide »

1. GA 19, *Sophistes*, p. 435-499, trad. fr., Paris, Gallimard, 2002.

2. Rappelons que lesdits Présocratiques ne jouent aucun rôle particulier dans l'économie de pensée du premier Heidegger (jusqu'en 29-30). Cf. Marilène Zarader, « Le miroir aux trois reflets », in *Revue de Philosophie ancienne*, 1986, p. 5-32. Le commencement de la tradition philosophique est clairement platonico-aristotélicien, ou même, si l'on veut « socratique ». Cf. GA 22, *Grundprobleme der antiken Philosophie*, semestre d'été 1926. Ce

accompli par l'Étranger sur Parménide) a été aussi recouvert ; il est tombé dans l'oubli, un oubli qui plonge donc ses racines jusque dans l'ontologie ancienne elle-même. C'est ce qui fait toute l'exigence de reprise et de transformation de la question et de sa structure de question : il s'agira (je résume drastiquement) de substituer la question « qui ? » à la question « quoi ? » (*Sein und Zeit*, § 12, p. 54), de restreindre la portée des catégories aristotéliennes (celles de la *Vorhandenheit*) et de dégager les existentiels qui correspondent à l'être et au mode d'être de cet étant que nous sommes : l'être-là, le *Dasein*. La transformation, qui se veut radicale, de la question ou mieux de la « *Fragestellung* » consiste donc à trouver un autre « sol » et un autre « fil conducteur » pour son élaboration¹. Ce pourquoi la répétition implique nécessairement

commencement platonico-aristotélicien qui s'est lui-même défini dans son débat avec les Présocratiques. – S'il nous faut aujourd'hui poser à neuf la question du sens de « être », c'est à la fois, à l'instar de Platon/l'Étranger, contre ceux qui « racontent des histoires » plutôt que de se tourner vers les choses mêmes (*to pragma auto – τὸ πρᾶγμα αὐτό*, Platon, *Lettre VII*), mais c'est aussi dans un débat avec Platon et Aristote, avec leurs réponses. – On suivra ici les précieuses indications de W. F. von Herrmann, *Hermeneutische Phänomenologie des Daseins. Eine Erläuterung von « Sein und Zeit »*, Francfort, Klostermann, 1987, p. 10 : « Heidegger stellt an den Anfang von SZ das Platon-Zitat, um damit zu bekunden, daß seine Frage nach dem Sinn von Sein keine neue und originelle Frage, sondern die älteste Frage des abendländischen Denkens ist. Die Frage nach dem Sinn von Sein versteht sich geschichtlich als ein Wiederaufgreifen dieser ältesten, schon in die vorplatonische Zeit hineinreichende Frage. Allein, mit dieser selben Frage greift er nicht auf dieselbe Art der Fragestellung Platons und der Griechen auf. Dieselbe Frage wird neu gestellt in der Weise einer radikal gewandelten Fragestellung und Fragerichtung. » C'est ce dernier point qui ici nous retient.

1. Qu'on nous permette de citer ici, un peu longuement, ce passage décisif du cours de 1924-1925, *Platon : le Sophiste* (trad. citée, p. 422-423) : « Relativement à la première tâche de toute ontologie possible, il faut dire positivement que celle-ci réside dans la *préparation*, à savoir la préparation de la donnée d'un *sol* pour l'interrogation du sens de *être* en général. *La question du*

aussi un moment de « destruction » (*Destruktion, Abbau*) : la confrontation avec les « préjugés » qui ont eu pour effet d'occulter la « questionnabilité » de la question. Comme on le sait, Heidegger examine très rapidement et de manière quasi programmatique, trois préjugés :

- a) la généralité du concept d'être ; l'être déterminé comme « transcendant » ; l'unité analogique de l'être ;
- b) l'indéfinissabilité du concept d'être ;
- c) l'évidence moyenne du concept d'être,

avant d'aborder, au § 2, l'examen de la structure formelle de toute question en général, et la structure spécifique de la question de « être ». Mais déjà, dans ce § 1, qui expose les « préjugés » qui barrent l'accès à la position à nouveaux frais de la question de l'être (*Sein und Zeit*, p. 5), on relève les mêmes ambiguïtés déjà pointées dans l'exergue et son commentaire : Heidegger y note en effet :

« Der Sinn von Sein muß uns... schon in gewisser Weise verfügbar sein. Angedeutet wird : wir bewegen uns immer schon in einem Seinsverständnis. Aus hier heraus erwächst

sens de être – ce que signifie en général être, au sens de la proposition de Platon citée plus haut – n'est pas l'ultime question (Endfrage) de l'ontologie, et il est impossible d'y répondre en accumulant des résultats ontologiques. C'est au contraire au commencement que se trouve la question du sens de être, parce qu'à toute question concrète portant sur la structure ontologique déterminée d'un étant, elle doit procurer son fil conducteur possible quant au sens. D'un autre côté, il ne suffit pas de poser la question de l'être de manière formelle, ni de vouloir y répondre d'une manière tout aussi formelle. Il faut comprendre au contraire que cette problématique du sens de l'être requiert elle-même une élaboration, à savoir celle du *sol* sur lequel il est en général possible d'interroger l'étant quant à son être. Il faut dé-couvrir et élaborer le milieu dans lequel peut et doit en général se déployer la recherche ontologique. Sans la découverte et l'élaboration rigoureuse de ce milieu, l'ontologie ne vaut guère mieux que la théorie de la connaissance du néo-kantisme de naguère. Poser la question du sens de être, cela ne signifie autre chose qu'élaborer la problématique de la philosophie en général. »

die ausdrückliche Frage nach dem Sinn von Sein und die Tendenz zu dessen Begriff. Wir wissen nicht, was "Sein" besagt. Aber schon wenn wir fragen : "Was ist 'Sein' ?" , halten wir uns in einem Verständnis des "ist", ohne daß wir begrifflich fixieren können, was das "ist" bedeutet. Wir kennen nicht einmal den Horizont, aus dem her wir den Sinn fassen und fixieren sollten. *Dieses durchschnittliche und vage Seinsverständnis ist ein Faktum.* »¹

« Le sens de "être" devra nous être déjà accessible en quelque manière <si nous voulons poser à nouveaux frais la question de l'être> : nous avons indiqué que nous nous mouvons toujours déjà au sein d'une compréhension de l'être. C'est d'elle que surgit la question explicite du sens de "être" et c'est d'elle que se nourrit la tendance à le conceptualiser. Nous ne savons pas ce que "être" veut dire. Mais dès l'instant où nous posons la question : "qu'est-ce que 'être' ?" , nous nous tenons dans une compréhension du "est", sans pouvoir fixer conceptuellement ce que signifie le "est". Nous ne connaissons pas même l'horizon à partir duquel nous devrions en saisir et en fixer le sens. *Cette compréhension courante et vague de l'être est un fait.* »

Ces lignes sont évidemment décisives pour notre propos, car on y voit clairement comment s'opère le passage de « Sinn von Sein » à « Seinsverständnis », même si Heidegger maintient la pointe de la question comme question du « est » (de la copule ?). Dans la mesure où Heidegger, comme cela arrive souvent dans la suite de

1. Cf. aussi GA 20, p. 194 : « Von diesem "Sein" als unbestimmter Bedeutung und Begriff machen wir ständig Gebrauch, so weitgehend, daß wir gar nicht wissen, daß wir "Sein" in unbestimmter Bedeutung gebrauchen. So steht es auch im folgenden, bei der Ausarbeitung des Fragens : Was "ist" Sein ? Was "ist" zu seinem "Sein" gehörig ? Wir leben immer schon in einem Verständnis des "ist", ohne daß wir genauer sagen könnten, was das eigentlich bedeutet. Damit ist angezeigt, daß das Verständnis von "Sein" und ein gewisser Begriff von "Sein" immer schon da ist. »

Sein und Zeit et de l'œuvre entière, part ainsi du terme, du verbe « est » dans ses emplois multiples¹, on est tenté de croire qu'il pose alors que dans toute compréhension langagière, dans toutes les propositions, se trouve présente une entente, fût-elle implicite, de l'être, de « être », conformément à ce qu'Aristote soutient en *Métaphysique* Δ, 7, 1017 a 23-30 :

« les catégories sont les catégories de l'être, dont le sens, les acceptions se distribuent selon la multiplicité catégoriale » : ὁσαχῶς γὰρ λέγεται <τὰ σχήματα τῆς κατηγορίας>, τοσαυταχῶς τὸ εἶναι σημαίνει.

Aristote poursuit : « à chacune des catégories répond un sens de l'être », et c'est la même chose de dire « l'homme est bien portant » et « l'homme se porte bien », « l'homme est se promenant » et « l'homme se promène ». Mais – et c'est ce qui fait toute la difficulté ou l'ambiguïté de sa position – la thèse heideggerienne est ici aussi que la compréhension de l'être dépasse largement la compréhension de la langue, la compréhension langagière ou linguistique, celle dont le « milieu » est le *logos*. L'être s'étend bien au-delà de la langue ou du « logos » défini comme « logos apophantikos » : poser à neuf la « question de l'être », c'est même justement abandonner le fil conducteur platonicien du « logos »².

Quand on dit : l'être ou le sens de l'être s'étend bien au-delà de la langue, il convient naturellement de préciser qu'il s'agit ici de la « Sprache » entendue comme « logos » et « apophansis », car Heidegger fera aussi de la langue, on le sait bien, la « maison de l'être » : « la maison

1. Cf. en particulier dans *l'Introduction à la métaphysique*, la section consacrée à « la grammaire et l'étymologie du mot être ».

2. Cf. *Platon, Sophiste*, § 79-80.

de la vérité de l'être »¹. Ou encore, c'est la fin de la *Lettre* : « Le langage <pour la pensée à venir> est le langage de l'être, comme les nuages sont les nuages du ciel. »² C'est là un point tout à fait fondamental qui interdit, me semble-t-il, de retenir ici l'objection apparemment forte, formulée à plusieurs reprises par Ernst Tugendhat³ : Tugendhat note en effet, que même dans le cadre de cette seconde acception de la thèse que l'être va bien au-delà de la langue, il demeure que Heidegger reste toujours et doit nécessairement rester orienté sur le « est » (on le voit notamment dans le cours de 1941, *Grundbegriffe* qui présente une longue variation sur ce thème)⁴ ; c'est en effet le « est » qui constitue l'élément porteur pour toute compréhension langagière en général et pour la compréhension de telle ou telle proposition. Sur quoi d'autre s'orienter d'ailleurs quand on entend questionner l'être ? En posant que toute compréhension, même en tant que compréhension non langagière, est compréhension de l'être, Heidegger affronte une tout autre difficulté que celle pointée par Tugendhat : celle de savoir ce qu'il

1. *Brief über den « Humanismus »*, GA 9, Wegmarken, p. 318. Nous prenons ici la liberté de renvoyer à notre étude : « The destruction of logic : From Λόγος to language », in *The Presocratics after Heidegger*, éd. David C. Jacobs, SUNY, State University of New York Press, 1999, p. 25-53.

2. *Ibid.*, p. 364.

3. Ernst Tugendhat, « Die Seinsfrage und ihre sprachliche Grundlage », « Heideggers Seinsfrage », repris in *Philosophische Aufsätze*, Suhrkamp, 1992 ; et déjà, *Vorlesungen zur Einführung in die sprach-analytische Philosophie*, leçons 5 et 6, Suhrkamp, 1976.

4. Cf. GA 51, p. 30 : Nous disons « Cet homme est de Souabe » ; « le livre est à toi » ; « l'ennemi est en retraite », « c'est rouge à babord », « Dieu est » ; « en Chine, c'est l'inondation », « la timbale est en argent » ; « le soldat est à la guerre » ; « le doryphore est dans les champs », « la conférence est dans l'auditorium 5 » ; « Sur tous les sommets / Est le repos... ». Et déjà, *Introduction à la métaphysique*, GA 40, p. 95-96 ; trad. fr., G. Kahn, Paris, Gallimard, 1967, p. 97.

faut entendre par « être », quand la compréhension de l'étant est toujours sous-tendue par et orientée sur le « est », ou sur un « Ist-sagen », explicite ou non. Si donc dans *Sein und Zeit* une certaine tension demeure non résolue : tantôt l'être s'entend phénoménologiquement ou comme phénomène¹, à la mesure d'une « compréhension » non langagière, tantôt il s'entend en référence à l'énonciation du « est », ou mieux et ultimement au « Je suis », il appartiendra à Heidegger d'en reprendre tous les termes, à partir du cours de l'été 1934 : *Logik als die Frage nach dem Wesen der Sprache*, et l'année suivante, dans *l'Introduction à la métaphysique*. Mais avant d'aborder ce dernier point, revenons un instant à *Être et Temps*.

Au seuil de *Sein und Zeit*, comme nous l'avons rappelé, la question de l'être est d'emblée, et en référence à Platon, déterminée comme question relative aux usages du verbe « être » et du « participe verbal » : « étant », « seiend ». Heidegger renvoie encore, au § 1, aux expressions du type : « le ciel est bleu », « je suis joyeux » (p. 4) et il énumère différents usages du participe « seiend ». Mais deux pages plus loin, nous lisons ceci, qu'on aura bien du mal à concilier avec la question initiale :

Ibid., 6-7 : « Nous appelons "étant" beaucoup de choses, et dans beaucoup de sens. Étant : tout ce dont nous parlons, tout ce que nous visons, tout ce par rapport à quoi nous nous comportons de telle ou telle manière – et encore ce que nous sommes nous-mêmes et la manière dont nous le sommes. L'être se trouve dans le "que" et le "quid", dans la réalité, dans l'être-sous-la-main, dans la subsistance, dans la validité, dans l'être-là, dans le "il y a". »

1. Cf. notamment, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, GA 20, p. 423 : « Dieses Phänomen "Sein", das aller Seinsforschung als bestimmend vorangeht, gilt es herauszuarbeiten. »

L'énumération est ici assez stupéfiante, car la suite des termes appellerait plutôt des distinctions, des différenciations par rapport aux acceptions, à dégager, de « être » ou de l'être. Mais Heidegger poursuit :

« Sur *quel* étant le sens de l'être doit-il être déchiffré, dans quel étant la mise à découvert de l'être doit-elle prendre son départ ? Ce point de départ est-il arbitraire, ou bien un étant déterminé détient-il une primauté dans l'élaboration de la question de l'être ? Quel est cet étant exemplaire et en quel sens a-t-il une primauté ? »

En un sens tout est dit ou en tout cas décidé avec cette batterie de questions ! L'élaboration « concrète » de la question sera « herméneutico-phénoménologique », et non pas linguistique ou logique ! L'étant exemplaire à partir duquel déchiffrer (*ablesen*) le « sens » de l'être est le « Dasein » qui devient ainsi comme l'unité focale à laquelle se laissent reconduire les différentes acceptions de l'être¹.

Pourquoi le « Dasein » est-il susceptible de fournir un nouveau fil conducteur ? Précisément parce qu'il est caractérisé en son être par la « compréhension de l'être » ; parce qu'il est l'étant qui, en son être, se rapporte à son être même ; parce qu'il est, aussi bien, celui qui *pose* la question de l'être. Heidegger trouve là, semble-t-il, comme un redoublement de la question initialement référée à Platon : nous sommes invités à nous poser la question même que posait l'Étranger d'Élée : « Que signifie "étant" ? », mais nous sommes aussi invités à nous poser la question : « Qu'est-ce que se poser cette question ? » Pour Heidegger, l'ontologie grecque est essentiellement « dialectique », en ce qu'elle s'enquiert du sens

1. SZ, p. 7.

de l'être (ou de son « concept » comme le dit aussi curieusement Heidegger) en interrogeant le « logos », en prenant pour fil conducteur le « logos ». Elle est donc onto-logie en un sens insigne et s'oppose ainsi radicalement à ce que Heidegger nomme de son côté « onto-logie-fondamentale » ; celle-ci interroge en effet un autre étant exemplaire, le « Dasein », à savoir cet étant qui est lui-même déterminé par son ouverture à la compréhension de l'être, et plus encore par son ouverture à la question de l'être. Le *Dasein*, comme le souligne très justement Derrida¹, est ce que « nous » sommes dès lors que nous ne savons de nous que cela : nous avons « le pouvoir ou plutôt la possibilité de questionner, nous avons l'expérience du questionnement ». La question directrice peut alors s'énoncer comme question du « qui ? ». Qui suis-je, qui sommes-nous ? Cet étant que nous sommes, ce « nous » qui, au début de l'analytique existentielle, ne doit avoir d'autre nom que *Da-sein*, n'est choisi comme étant exemplaire pour la question de l'être que depuis l'expérience de la question, la possibilité du *Fragen*, telle qu'elle s'inscrit dans le réseau du *Gefragte*, l'être, de l'*Erfragte*, le sens de l'être, du *Befragte der Seinsfrage*, à savoir de l'étant que nous sommes et qui devient ainsi l'étant exemplaire ou privilégié pour une lecture... du sens de l'être.

On mesure l'importance du renversement accompli, dès le commencement, si l'on songe seulement par exemple au mouvement de la question ontologique en *Métaphysique Z 1* : la question depuis toujours demandée et qui nous laisse toujours dans l'aporie : τὸ πάλαι τε καὶ νῦν καὶ ἀεὶ ζητούμενον καὶ ἀεὶ ἀπορούμενον, τί τὸ ὄν, τοῦτό

1. J. Derrida, *De l'esprit. Heidegger et la question*, Paris, Galilée, 1987, p. 37.

ἔστι τίς ἡ οὐσία) (on est évidemment tenté de voir ici un rappel conscient du *Sophiste*, 244 A), la question : τί τὸ ὄν, c'est, autrement et plus précisément demandé, la question : τίς ἡ οὐσία, qu'est-ce que c'est que la substance, ou, si l'on veut suivre une précieuse indication de Jacques Brunschwig, la question : Qu'est-ce qui est proprement et exemplairement « substance »¹ ?

On accordera donc à E. Tugendhat qu'une réelle ambiguïté caractérise la reprise ou la répétition heideggérienne de la question de l'être : par sa référence à Platon et par les premiers paragraphes de l'Introduction de *Sein und Zeit*, Heidegger engage une double question : celle relative à la signification du verbe « être » et celle qui a trait à un « phénomène », nommé « l'être » (*das Phänomen : Sein*)².

Autrement dit, Heidegger semble bien télescoper deux questions hétérogènes : la question « sémantique » de la signification du verbe « être » et la question du « sens » d'un phénomène, le phénomène « être », qui devient phénomène insigne, phénomène par excellence (selon cette acception du phénomène : ce qui précisément d'abord et le plus souvent ne se montre pas !). Pour éla-

1. J. Brunschwig, « Dialectique et ontologie chez Aristote », in *Études aristotéliennes, métaphysique et théologie*, coll. « Vrin-Reprise », 1985, p. 193.

2. GA 20, p. 423. Cf. SZ, § 7 C : « Was ist es das, was in einem ausgezeichneten Sinne "Phänomen" genannt werden muß ?... Offenbar solches, was sich zunächst und zumeist gerade nicht zeigt, was gegenüber dem, was sich zunächst und zumeist zeigt, verborgen ist, aber zugleich etwas ist, was wesentlich zu dem, was sich zunächst und zumeist zeigt, gehört, so zwar, daß es seinen Sinn und Grund ausmacht.

« Was aber in einem ausnehmenden Sinne verborgen bleibt... ist nicht dieses oder jenes Seiende, sondern... das Sein des Seienden... Der phänomenologische Begriff von Phänomen meint als das Sichzeigende das Sein des Seienden, seinen Sinn, seine Modifikationen und Derivate. »

borer « concrètement » la question, Heidegger dégage enfin un étant « insigne », dont le premier trait est précisément le « sens de la question », la possibilité de questionner en fonction d'une « pré-compréhension » de l'être qui le caractérise antérieurement à tout « logos ».

Dès le début de *Sein und Zeit*, Heidegger souligne que la question de l'être (*die Frage nach dem Sein*) doit être posée (*gestellt*), i.e. pas seulement lancée au petit bonheur : « Was ist Sein ? » La question, doit être instruite, argumentée, documentée. Ce que Heidegger nomme de son côté : *die Ausarbeitung der Seinsfrage*. Mais afin d'être élaborée comme recherche véritable, la question doit déjà pouvoir faire fonds sur quelque chose de pré-donné, de donné préalablement, l'être : « On ne s'interroge pas pour savoir s'il y a en général quelque chose comme de l'être, mais on demande ce qui est visé par là, ce que l'on comprend par là, à savoir avec le <mot> "être". Ce dont on s'enquiert, c'est donc du sens de être, de telle sorte que "être" qui est à déterminer est déjà compris en une certaine façon, au sens d'une pré-compréhension tout à fait indéterminée. » La question est une « Bestimmungsfrage », une question de détermination/définition, qui implique donc un *Vorgegebenes*. Là encore, le point de départ ne saurait être purement et simplement « logico-linguistique » :

Es ist ein Verständnis des Ausdrucks « Sein » da, obzwar hart an der Grenze des bloßen Wortverständnisses. « Est présente une compréhension de l'expression "être", même si celle-ci est à la limite d'une simple compréhension verbale. »

La question est donc posée à partir de la « pré-compréhension indéterminée de cette expression "être" ». « Was besagt "Sein" ? » Mais cette pré-compréhension, encore « vague et dépourvue d'orientation » est déjà une « compréhension ». La rétrospection, assurément stylisée, que

propose Heidegger, plus de quarante ans après, lors d'un des séminaires du Thor, nous paraît, sur ce point, tout à fait éclairante :

« Que veut dire maintenant *Seinsfrage* dans *Être et Temps* ? Dans *Être et Temps*, la question n'est pas : qu'est-ce que l'étant ? mais : qu'est-ce que le "est" ? – Aussitôt, on tombe dans des difficultés. En effet, si le "est" est, il est un étant ! Et si, d'autre part, il n'est pas, sera-t-il la simple copule vide d'un jugement ? – De cette aporie, il faut sortir. D'un point de vue purement grammatical, être n'est pas seulement un verbe, c'est un auxiliaire. Mais si l'on questionne plus avant que la grammaire, il faut demander : être, en tant qu'infinitif, n'est-il qu'une abstraction dérivée du "est" – ou bien ne peut-on dire "est" que si par avance l'être est ouvert et manifeste ? – C'est pourquoi *Être et Temps* attaque la question dans l'optique du sens de l'être. – Sens, *Sinn*, a dans *Être et Temps* une signification tout à fait précise, même si aujourd'hui elle est devenue insuffisante. Que veut dire *Sinn von Sein* (sens le l'être) ? Cela se comprend à partir du domaine de projet (*Entwurfsbereich*) que déploie la compréhension de l'être (*Seinsverständnis*)... *Sinn* se comprend à partir de *Entwurf* qui s'explique par *Verstehen*. »¹

Pour Platon, l'interrogé (*das Gefragte*), c'était le « logos » et la « Hauptfrage » correspondante était donc onto-logie ! Pour Heidegger, l'interrogé, c'est le « Dasein », i.e. aussi bien celui qui pose la question, mais encore et plus celui qui est défini par la question, dans son « qui ? » et qui, se

1. *Questions IV*, Paris, Gallimard 1976, p. 267-268. Cf. aussi *ibid.*, p. 278 : « Question de l'être signifie traditionnellement question de l'être de l'étant, autrement dit question de l'étance de l'étant, où se détermine l'étant en tant qu'étant. Cette question est la question métaphysique. Dès *SZ*, pourtant, "question de l'être" prend un sens tout différent. Il s'y agit de la question de l'être en tant qu'être. Cette question porte thématiquement, dans *SZ*, le nom de "question du sens de l'être". »

rapportant à son être (celui pour lequel en son être il est question de son être même), est également d'emblée caractérisé par la « compréhension de l'être ». On a quitté d'emblée, en dépit du pré-commencement, et de l'exergue, le « logos », le fil conducteur du « logos », on a quitté la compréhension que Tugendhat nommait « langagière » ou « linguistique ». Et quand, au milieu des années 1930, Heidegger renoue expressément avec la dimension langagière de la question de l'être, quand il « répète » une nouvelle fois la question du *sens* de « être », c'est dans le cadre d'une tout autre conception de la langue.

Si, formulée dans sa plus grande généralité, la question directrice de l'*Introduction à la métaphysique* est bien : « Qu'en est-il de l'être ? » (*Wie steht es um das Sein ?*), l'élaboration de cette question doit demeurer « intimement liée au questionnement sur le mot »¹ et donc affronter d'emblée le risque de n'interroger qu'une sorte d'« idole verbale », de « fétiche »². C'est pourquoi, dans les deux premières sections du cours, Heidegger envisage résolument l'hypothèse que, pour nous, le mot être ne soit plus qu'un mot vide, dépourvu de sens, ou, en termes nietzschéens, « la dernière fumée d'une réalité qui se volatise », une « erreur » : l'erreur de l'être³. Tout l'effort de Heidegger, dans ces deux premières sections, sera, sans jamais laisser de côté le mot (*Wort*) au profit de la compréhension (*Seinsverständnis, Verstehen*) ou du domaine

1. GA 40, p. 95 : « ... die Seinsfrage bleibt innig verhaftet dem Fragen nach dem Wort ». Cf. aussi *ibid.*, p. 94 ; trad. fr., p. 97 : « L'être même est attaché au mot en un sens tout autre, et plus essentiel, qu'aucun étant ne l'est. »

2. GA 40, p. 36 ; trad. fr., p. 44.

3. GA 40, p. 39 ; trad. fr., p. 47.

ouvert en projet (*Entwurfsbereich*), de reconduire, à travers l'analyse de nombreux énoncés, le sens du substantif verbal ou de l'infinitif « être » au « est », pour en déployer les acceptions multiples. La démarche est parfaitement résumée dans l'introduction de la troisième section : « La question de l'essence de l'être » :

« ... nous comprenons le substantif verbal "être" à partir de l'infinitif, qui de son côté renvoie au "est" et à la multiplicité que nous avons exposée. La forme verbale déterminée et particulière "est", la troisième personne du singulier de l'indicatif présent, a ici un privilège »¹.

C'est encore cette même démarche qui conduit Heidegger à récuser les questions d'abord formulées : « Où réside et en quoi consiste l'être ? » ; « Est-il à contresens, contre le sens de l'être, de questionner vers ce qui est en soi derrière ces aspects (*Anblicken*) ? L'être se trouve-t-il dans ces aspects ? »² Ou encore à proposer un dépassement, qu'on n'ose caractériser comme « dialectique », de la thèse de la généralité indéterminée ou de la vacuité de l'être³. C'est comme « pleinement-indéterminé » que l'être est « éminemment déterminé » ; et si la signification de l'être est vide, c'est aussi parce que « l'être n'est en rien un étant et n'est pas non plus un composant de l'étant »⁴. En bref, et dans une formulation rigoureuse :

1. GA 40, p. 98 ; trad. fr., p. 100.

2. GA 40, p. 38 ; trad. fr., p. 46.

3. Cf. la « récapitulation » proposée dans les *Concepts fondamentaux*, trad. fr., P. David, Paris, Gallimard, 1985, p. 93 : « L'être est ce qu'il y a de plus vide et de plus commun. L'être est ce qu'il y a de plus évident et de plus galvaudé. L'être est ce qu'il y a de plus fiable et de plus ressassé. L'être est ce qu'il y a de plus oublié et de plus contraignant. Mais en même temps : L'être est profusion et unicité. L'être est retrait et origine. L'être est a-bîme et réticence. L'être est mémoire et libération. »

4. GA 40, p. 93 ; trad. fr., p. 96.

« Le mot “être”, dans toutes ses modifications, se rapporte à l'être même qui est dit, d'une façon essentiellement différente de celle dont tous les autres noms et verbes de la langue se rapportent à l'étant qui est dit en eux. »¹

Le fait d'orienter ainsi résolument l'interrogation sur le « est », en récusant l'idée de considérer l'être sans l'étant et indépendamment de l'ouverture, essentiellement liée à la langue, telle qu'elle pivote autour du « est », sans qu'il soit pour autant nécessaire de l'articuler en « propositions », coupe court à toute tentative de réunification des acceptions multiples de l'être, selon un schéma analogisant, dont nous avons vu qu'il n'était pas tout à fait étranger à *Sein und Zeit*, et au projet de l'ontologie-fondamentale. L'être ou le « est » est assurément caractérisé par son unicité², mais celle-ci tient précisément à ceci que « le “est”, c'est-à-dire l'être, abrite en soi la multiplicité (*Vielfalt*) dont le déploiement (*Faltung*) permet seul que nous nous rendions accessible un étant multiple (*mannigfaltiges Seins*) », et cela, plus encore, « de la façon dont (*wie*) il est à chaque fois »³. Indéterminité, vacuité sont donc deux traits rigoureusement non pertinents pour l'affaire en question : la multiplicité des acceptions de l'être. Et cela, non pas simplement parce que – comme la grammaire et

1. GA 40, p. 94 ; trad. fr., p. 97.

2. GA 40, p. 86 ; trad. fr., p. 90 : « Le mot “être” est certes un nom général et, en apparence, un mot parmi les autres. Mais cette apparence est trompeuse. Ce nom, et ce qui est nommé par lui, c'est quelque chose d'unique en son genre (*einzigartig*). C'est pourquoi toute illustration (*Veranschaulichung*) au moyen d'exemples est fautive au fond. » Quand il s'agit d'arbres – au moins dans certaines contrées du monde –, on sera peut-être tenté de dire du « chêne » qu'il est l'arbre par excellence, celui qui illustre le mieux ce qu'est l'arbre en général (*überhaupt*), mais jamais aucun étant singulier ne saurait valoir comme un « exemple » pour l'être.

3. GA 40, p. 97 ; trad. fr., p. 99. Cf. aussi, p. 96 : « In dem “ist” eröffnet sich uns das Sein in einer vielfältigen Weise. »

l'étymologie suffisent à l'établir – le mot « être » n'est pas tout à fait un mot comme les autres, mais de manière beaucoup plus radicale, parce que, s'il est mesuré à l'aune des autres mots de la langue, le mot « être » n'est tout simplement pas un mot : il n'entre dans aucune des distinctions usuelles, s'agissant des mots. On dira que, pour le mot « être », nous devrions pouvoir distinguer « la forme du mot, la signification du mot et la chose même » (*Sache*). L'hypothèse est déjà douteuse, car avec de simples explications de mot nous sommes encore loin d'appréhender la chose et l'essence de la chose ; et s'agissant de l'être, on ne saurait « dépasser le point de vue de la signification et en venir à la chose même... Il n'y a, dans le cas de l'être, aucune chose qui réponde au mot et à la signification “être” »¹. L'être ne constitue pas un « cas » particulier dans la langue – ou dans certaines langues indo-européennes –, et pas davantage un « fait » relevant de considérations linguistiques. Ce dont témoigne cette autre hypothèse, longuement développée par Heidegger, et dont il faut bien mesurer toutes les conséquences :

« Supposons qu'il n'y ait pas cette signification indéterminée d'“être”, et que nous ne comprenions pas non plus ce que signifier veut dire. Qu'y aurait-il alors ? Seulement un nom et un verbe de moins dans la langue ? Non. Dans ce cas, il n'y aurait pas de langue. Il n'arriverait pas du tout que, dans les mots, l'étant s'ouvre *comme tel*, qu'il puisse être appelé et discuté. Car dire l'étant *comme tel*, cela implique : comprendre d'avance l'étant *comme étant*, c'est-à-dire son être. Supposé que nous ne comprenions pas du tout l'être, supposé que le mot “être” n'ait pas même cette signification évanescence, eh bien alors, dans ce cas, il n'y aurait absolument aucun mot. Nous-mêmes ne serions absolument pas

1. GA 40, p. 93 ; trad. fr., p. 96.

capables d'être ce que nous sommes. Car "être homme" signifie : "être un disant" (*ein Sagender sein*)... Si par ailleurs notre essence ne se trouvait pas en la puissance de la langue, tout l'étant nous resterait fermé : l'étant que nous sommes nous-mêmes non moins que l'étant que nous-mêmes ne sommes pas. »¹

Ainsi la compréhension de l'être se voit accorder un primat ou une prééminence (*Vorrang*) qui, en un sens, coïncide avec les analyses de *Sein und Zeit*², à ceci près pourtant que cette compréhension se tient tout entière « sous la puissance de la langue » et que l'être même (ou faut-il dire le sens de « être », le « est » ?) demeure ultimement rattaché à un « mot »³. D'où les nombreuses formules, à l'encontre des premières analyses qui s'attachaient à la factualité (c'est un fait que le mot « être »...), qui soulignent sinon la nécessité absolue de la compréhension de l'être entée sur la langue, du moins le pré-requis, la contrainte que constitue le « mot » :

« Vu que nous sommes toujours et essentiellement forcés (*genötigt*) de dire l'être d'une certaine façon, partons de là en ayant égard à l'être qui s'y trouve dit. »⁴

Or c'est ici – et nous concluons par là – que surgissent quelques difficultés nouvelles, bien plus considérables, nous semble-t-il, que celles pointées par E. Tugendhat

1. GA 40, p. 87-88 ; trad. fr., p. 91.

2. De SZ, Heidegger déclare, en 1935 : « Dans *Sein und Zeit*, la question sur le sens de l'être, pour la première fois dans l'histoire de la philosophie, est posée et développée expressément comme *question*. Dans ce livre se trouve aussi exposé amplement ce qui est entendu par "sens"... » (GA 40, p. 89 ; trad. fr., p. 93).

3. GA 40, p. 94 : « Das Sein selbst ist in einem ganz anderen und wesentlicheren Sinne auf das Wort angewiesen als jegliches Seiendes. »

4. GA 40, p. 95 ; trad. fr., p. 97.

quand il s'interrogeait sur l'hésitation, typique de *Sein und Zeit*, à choisir entre deux « modèles » : l'un logico-linguistique, l'autre phénoménologique-herméneutique. L'hésitation – si tant est que le terme convienne en quoi que ce soit – caractéristique de l'*Introduction à la métaphysique* est d'un tout autre ordre : elle a trait à l'orientation profondément divergente des styles d'analyse. Ou bien en effet, Heidegger entend faire ressortir comme détermination fondamentale du *Dasein*, ceci qu'il est un « disant » (*ein Sagender*), placé sous la « puissance de la langue », et qui dit, en modes multiples, toujours l'être, dès lors qu'il se rapporte à l'étant comme tel, à soi-même, au monde en général, mais dans cette perspective la « grammaire et l'étymologie du mot "être" » se voient essentiellement secondarisées, puisque aussi bien cette détermination demeure absolument pertinente indépendamment du « fait » que « nous » parlions une langue à verbe « être », issue de la famille indo-européenne, et dans laquelle le « est » voit reconnaître sa prééminence, ou non. Ou bien, il adhère à une forme de « relativisme linguistique » à la Benveniste qui, dans sa célèbre étude « Catégories de pensée et catégories de langue », posait clairement et en partant de l'examen d'un « fait de langue » que « c'est ce qu'on peut dire qui délimite et organise ce qu'on peut penser »¹. Ce qui, dans le cours de 1935, vient encore

1. *Problèmes de linguistique générale*, t. I, Paris, Gallimard, 1966, p. 70. Cf. aussi *ibid.*, p. 71 : « Le grec non seulement possède un verbe "être" (ce qui n'est nullement une nécessité de toute langue), mais il a fait de ce verbe des emplois tout à fait singuliers... Il s'agit bien de données de langue, de syntaxe, de dérivation... c'est dans une situation linguistique ainsi caractérisée qu'a pu naître et se déployer toute la métaphysique grecque de l'"être"... » Thèse à peine atténuée quand Benveniste introduit, quelques pages plus loin (p. 73), la notion de prédisposition : « Tout ce qu'on veut montrer ici est que la structure linguistique du grec prédisposait la notion

compliquer singulièrement cette alternative, c'est l'extraordinaire surdétermination historique ou historique de la question : « qu'en est-il de l'être ? » ; « qu'en est-il de son sens ? » ; comment le verbe « être », a-t-il pu, chez « nous », les « Allemands », le « peuple métaphysique », perdre toute signification et devenir un mot vide :

« L'être est-il un pur vocable et sa signification une vapeur, ou bien est-il le destin spirituel de l'Occident ? »¹

Et Heidegger le redira avec insistance, quelques pages plus loin :

« Nous avons mis la question vers l'être en connexion avec le destin de l'Europe, où se trouve décidé le destin de la planète (*Erde*), et il faut considérer encore qu'à l'intérieur de ce destin, pour l'Europe même, notre être-là historial (*unser geschichtliches Dasein*) se révèle comme le centre (*Mitte*). »²

Qu'en est-il de l'être ? Qu'en est-il de la langue ? On a vu comment les deux questions se trouvaient étroitement imbriquées et comment la question du sens s'orientait sur le « est ». Mais c'est une chose de s'interroger sur le rapport à l'être (*Bezug zum Sein*) ouvert par la langue, en prenant *par exemple*, pour fil conducteur, au sein des langues dites indo-européennes, le grec, puis l'allemand – s'il est vrai que, comme le notait aussi Benveniste, il faut ici entrer dans le concret d'une situation historique et linguistique –, mais c'en est une autre, toute différente,

d'« être » à une vocation philosophique. » Sur la question du « relativisme linguistique », à propos de Heidegger, on peut consulter l'étude de Gregory Fried, « What's in a word? Heidegger's grammar and etymology of "Being" », in *A Companion to Heidegger's Introduction to Metaphysics*, éd. Richard Polt et Gregory Fried, Yale University Press, 2002, p. 125-142.

1. GA 40, p. 45-46 ; trad. fr., p. 48. Cf. aussi, p. 53.

2. GA 40, 45 ; trad. fr., p. 53 ; cf. aussi p. 61-62.

que d'historialiser en bloc rapport à la langue et rapport à l'être, jusqu'à faire de ce qui est à chaque fois « le rapport d'un peuple à l'être » ce sur quoi se fonde « la destinée de la langue »¹. Ce n'est plus seulement le *Dasein*, pour autant qu'il est primairement et essentiellement un « disant » (*ein Sager*, *ein Sager*) qui se trouve placé sous la « puissance de l'être » et sous la « puissance de la langue » (*in der Macht der Sprache*)², mais « nous » qui formons le peuple du « milieu ». L'historialisation aura ici bouleversé si profondément les deux termes entre lesquels pouvaient sembler hésiter les analyses de *Sein und Zeit* : le « sens » appréhendé sur un plan logico-linguistique d'un côté, et le « phénomène : être », appréhendé herméneutiquement de l'autre, qu'on n'ose même plus parler de « relativisme linguistique » pour caractériser le déplacement ainsi opéré en 1935. Qu'en est-il de l'analytique du *Dasein* et de son avenir, quand le *Dasein* se trouve ainsi radicalement historialisé à la mesure du « Dasein d'un peuple » ?

1. *Ibid.*, p. 54 ; trad. fr., p. 62.

2. *Ibid.*, p. 88 ; trad. fr., p. 91.

De l'ἀλήθεια à l'Ereignis¹

DIDIER FRANCK

I

Comment accéder à l'essence de l'ἀλήθεια sans partir de ce qui en est la source et la ressource : la λήθη ? Et si « ce qu'est le retrait est exprimé pour la première et dernière fois dans le κρύπτεσθαι d'Héraclite »², la manière dont celui-ci comprend l'ἀλήθεια n'est-elle pas alors, plus que toute autre, susceptible de nous en indiquer l'essence ?

Depuis l'Antiquité, Héraclite a été nommé l'Obscur et c'est par la mention de cette épithète que Heidegger ouvre et achève l'essai qui, consacré à l'ἀλήθεια, vise à élucider le sens de cette obscurité. Héraclite est l'« Obscur » en raison même de ce qu'il s'attache à penser : le se-celer de l'être³, mais il est aussi le Clair « car il dit l'éclairant puisqu'il tente d'en convoquer l'éclat (*Scheinen*) dans la langue de la pensée. L'éclairant dure pour autant qu'il

1. Sur le contexte où s'inscrit cette étude, cf. Du même auteur, *Heidegger et le christianisme*, Épiméthée, PUF, 2004.

2. « Protokoll zu einem Seminar über den Vortrag "Zeit und Sein" », in *Zur Sache des Denkens*, p. 56. Il s'agit bien sûr du fragment 123.

3. Cf. *Heraklit*, GA, Bd. 55, p. 28 et sq.

éclaire. Nous nommons son éclaircir l'éclaircie (*die Lichtung*). Ce qui lui appartient, où et comment elle advient, cela reste à méditer. Le mot "clair" signifie : luminescent, rayonnant, illuminant. L'éclaircir octroie l'éclat, libère l'éclatant dans un apparaître. La libre vastitude (*das Freie*) est le domaine du non-retrait que régit le déceler. Qu'est-ce qui appartient nécessairement à celui-ci, décellement et éclaircie sont-ils, et dans quelle mesure, la même chose, ce sont là encore des questions »¹. N'est-ce pas à ces dernières que fait justement écho Héraclite lorsqu'il demande τὸ μὴ δύνον ποτε πῶς ἄν τις λάθοι, comment quelqu'un peut-il demeurer caché devant ce qui ne sombre jamais ? N'est-ce pas alors en vue de l'éclaircie et du décellement qu'il convient d'interroger ce fragment 16 ? Sans doute, mais ne risque-t-on pas ainsi d'ajouter une interprétation aux autres, interprétation que rien ne distinguera fondamentalement des autres puisqu'elle en prendra simplement la suite ? À cette objection, Heidegger répond en reconduisant la parole d'Héraclite au domaine de ce qui est à penser, en indiquant le site depuis lequel il se tourne vers elle : « Le caractère toujours autre de chaque interprétation dialoguée est le signe d'une plénitude non dite, celle de ce que Héraclite lui-même n'a pu dire que selon les perspectives qui *lui* étaient octroyées. Vouloir se lancer à la poursuite de la doctrine objectivement conforme d'Héraclite est un projet qui se soustrait au danger salutaire d'être atteint par la vérité d'une pensée. » Puis, allant à la ligne, il prévient : « Les remarques suivantes ne conduisent à aucun résultat (*Ergebnis*). Elles montrent dans l'*Ereignis*. »²

1. « Aletheia (Heraklit, fragment 16) », in *Vorträge und Aufsätze*, GA, Bd. 7, p. 265-266.

2. *Ibid.*, p. 269.

Quelle est la portée de cet avertissement que souligne la typographie ? Il signifie d'abord que c'est depuis l'*Ereignis*, depuis ce qui n'est plus grec, que Heidegger s'enquiert ici de l'ἀλήθεια, de ce qui caractérise le grec comme tel. Il signifie ensuite, et le second point dépend du premier, que, d'une certaine façon, c'est aussi depuis la plénitude réservée de l'*Ereignis* que Héraclite pouvait voir et dire l'ἀλήθεια. L'interprétation du fragment 16 devrait alors nous permettre de préciser le rapport entre l'ἀλήθεια et l'*Ereignis*, entre ce qui est grec et ce qui ne l'est plus pour en être l'essence.

Héraclite y pose une question : πῶς ἄν τις λάθοι, comment quelqu'un peut-il demeurer en retrait devant ce qui ne sombre jamais, τὸ μὴ δύνον ποτε. Que signifient ces derniers mots ? Τὸ δύνον est lié au verbe δύω, pénétrer dans, s'enfoncer, se coucher (en parlant d'un astre), bref entrer dans le cèlement. Τὸ μὴ δύνον ποτε, c'est ce qui ne sombre jamais dans le cèlement ou le retrait. Sous la forme d'une question oratoire, Héraclite affirme donc que, devant ce qui ne sombre jamais dans le retrait, personne ne peut demeurer caché. Partant, que désigne positivement ce qui est dit ne sombrer jamais ? « Aussitôt que nous ne saisissons plus séparément les mots porteurs, τὸ δύνον et λάθοι, et que nous les entendons dans l'ensemble intact de la parole », répond Heidegger, « il devient clair que celle-ci ne se meut nullement dans le champ du cèlement mais dans le domaine tout simplement opposé. Un léger déplacement de l'ordre des mots sous la forme τὸ μήποτε δύνον manifeste instantanément ce dont parle la phrase : de ce qui ne sombre jamais. Et si nous convertissons intégralement la tournure négative en l'affirmation correspondante, alors seulement nous entendons ce que la parole nomme par "ce qui ne sombre jamais", à savoir : ce qui toujours émerge. En grec, cela

devrait se dire : τὸ ἀεὶ φύον. Cette locution ne se trouve pas chez Héraclite qui néanmoins parle de la φύσις »¹. Mais si cette dernière est ce qui toujours émerge, c'est-à-dire se décèle, quel est son mode de décèlement propre ?

Contre l'usage prosaïque, Héraclite ne dit donc pas τὸ μὴ ποτε δύνον mais τὸ μὴ δύνόν ποτε. La tmèse met en relief la négation. Quel est alors le sens de cette dernière ? La négation peut se dire par μὴ ou par οὐ. Selon la terminologie des grammairiens, οὐ marque la négation objective et μὴ la négation subjective, οὐ nie directement quelque chose et μὴ nie indirectement quelque chose de quelque chose d'autre qui n'est pas lui-même nié, exprime une défense ou une prohibition. « Μὴ... ποτε signifie donc : que... ne... jamais. Quoi donc ? Que quelque chose soit autrement qu'il n'est. » La négation porte sur le sens verbal du participe et τὸ μὴ δύνόν ποτε doit être compris comme : le pourtant-bien-ne-somber-jamais (*das doch ja nicht Untergehen je*)². Mais nommer ainsi la φύσις, n'est-ce pas dire que le décèlement est toujours tourné vers le cèlement ? « Les mots τὸ μὴ δύνόν ποτε, le pourtant-bien-ne-somber-jamais, désignent les deux : décèlement *et* cèlement, non comme des événements différents et passant de l'un à l'autre mais comme une seule et même chose. »³ Le fragment 123 selon lequel φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ, l'émergence accorde sa faveur au se-celer, n'en est-il pas la confirmation ?

Quelle est en effet la portée de cette juxtaposition de φύσις et de κρύπτεσθαι qui rapproche surgir-hors-du-

1. *Ibid.*, p. 275. Dans la prose attique, μὴ... ποτε, pas une fois, jamais, s'écrit en un seul mot, μὴποτε.

2. *Ibid.*, p. 276.

3. *Ibid.*, p. 277.

retrait et se-mettre-en-retrait ? Elle ne signifie pas l'alternance ou la succession de deux états mais décrit le mode d'accomplissement du décèlement lui-même. « L'émerger est comme tel toujours déjà incliné vers le se-clore (*dem Sichverschließen*). Dans celui-ci, celui-là demeure en réserve, à l'abri (*geborgen*). En tant que se-mettre-en-retrait et à l'abri (*Sichverbergen*), le κρύπτεσθαι n'est pas un simple se-clore mais un abriter (*Bergen*) où demeure préservée la possibilité essentielle de l'émergence et auquel appartient l'émerger en tant que tel. Le se-mettre-en-retrait se porte garant de l'essence du se-déceler. À l'inverse, dans le se-mettre-en-retrait, règne la retenue de l'inclination au se-déceler. Que serait un se-déceler qui, tourné vers l'émergence, ne se retiendrait pas ? Φύσις et κρύπτεσθαι ne sont pas alors séparés l'un de l'autre mais inclinés l'un vers l'autre. Ils sont le même. C'est seulement dans une telle inclination que l'un accorde à l'autre son essence propre. Cette faveur en elle-même adversative est l'essence du φιλεῖ et de la φιλεῖ. Dans cette inclination qui incline l'un dans l'autre l'émerger et le se-mettre-en-retrait repose la plénitude d'essence de la φύσις. »¹

Interprété comme φύσις, émergence hors du retrait et n'y sombrant jamais, τὸ μὴ δύνόν ποτε désigne donc « le domaine que fonde et régit l'intimité mouvante du déceler et du celer », le domaine du retrait et du non-retrait, le domaine de l'ἀλήθεια. Comprise selon l'unité adversative qui lui est propre, celle-ci est alors « l'inapparence de toute inapparence [...] puisqu'elle offre le paraître à toute apparition »², voire le domaine des domaines « où croît ensemble (*concrescit*) tout ce qui

1. *Ibid.*, p. 278-279.

2. *Ibid.*, p. 279.

appartient à l'événement (*Ereignis*) du déceler éprouvé comme il convient »¹, c'est-à-dire dans son unité avec le celer lui-même.

Revenons en arrière. Si les mots τὸ ἀεὶ φύον par lesquels Heidegger traduit « ce qui toujours émerge » sont absents des fragments d'Héraclite, la substitution de τὴν φύσιν à τὸ μὴ δύνόν ποτε n'est-elle pas entachée d'arbitraire ? Ce n'est pas sûr car, à la place du mot ἀειφύον et dans un fragment auquel Heidegger fait référence sans en citer intégralement le texte, nous trouvons le mot ἀειζῶον : toujours vivant. Le fragment 30 dit en effet : « κόσμον τόνδε, τὸν αὐτὸν ἀπάντων, οὔτε τις θεῶν οὔτε ἀνθρώπων ἐποίησεν, ἀλλ' ἦν ἀεὶ καὶ ἔστιν καὶ ἔσται πῦρ ἀειζῶον, ἀπτόμενον μέτρα καὶ ἀποσβεννύμενον μέτρα, ce monde, le même pour tous, ni un dieu ni un homme ne l'a produit mais il était toujours, est et sera feu toujours vivant, s'allumant en mesure et s'éteignant en mesure. » Que veut dire « toujours vivant », quel est le sens grec du vivre ? « Dans ζῆν, dans ζάω, parle la racine ζα- », dit Heidegger². Ζα- a la fonction d'un préfixe intensif. Mais comment en préciser la signification sans procéder depuis les noms et les verbes qu'il vient modifier ? C'est ainsi que Pindare parle de ζαθέα Πύλω, la divine Pylos ou de Ἴσθμῶ τε ζαθέα, l'Isthme divin. Pindare, commente alors Heidegger, « nomme ζάθεος les lieux et les montagnes, les prairies et les rives fluviales lorsqu'il souhaite dire que les dieux, ceux qui, paraissant, regardent-dans, s'y sont souvent et proprement laissé voir, y vinrent en présence dans une apparition. Ces lieux sont particulièrement sacrés parce qu'ils émergent exclusivement dans le laisser-apparaître du

1. *Ibid.*, p. 280.

2. *Ibid.*, p. 281. Sur cette interprétation exclusivement poétique de ζα-, cf. *Heraklit*, GA, Bd. 55, p. 93 et sq.

paraissant ». Si « ζα- désigne le pur laisser-émerger dans et pour les modes de l'apparaître, du regarder-dans, de l'irruption, de l'arrivée »¹, alors vivre, ζῆν, ne saurait signifier autre chose qu'émerger dans la clarté. Bref, « ζωή et φύσις disent la même chose : ἀειζῶον signifie ἀειφύον, signifie : τὸ μὴ δύνόν ποτε »².

Dans le fragment 30, le mot ἀειζῶον succède au mot πῦρ, le feu. Que faut-il entendre alors par feu sinon ce monde qu'aucun homme ou dieu n'a jamais produit ? Mais si le feu éclaire, embrase, consume et anéantit tout à la fois, quel est celui de ses caractères descriptifs qui permet de le penser comme coextensif au monde ? D'une part, le feu donne une étendue à la clarté et d'autre part, selon un fragment découvert par K. Reinhardt, il est aussi, pour Héraclite, τὸ φρόνιμον, le méditant³. Que signifie ce titre ? Méditer, c'est rassembler toutes choses dans leur être et le feu peut être compris comme « le méditant » parce qu'il rassemble en exhibant et exposant dans la présence. Et si rassembler est le premier sens de λέγειν, on peut en conclure que « τὸ Πῦρ, le feu, est ὁ Λόγος », feu dont « la méditation est le cœur, c'est-à-dire la vastitude hébergeante-éclairant, du monde »⁴.

Ἀειζῶον signifiant ἀειφύον, le feu toujours vivant est un autre nom pour τὸ μὴ δύνόν ποτε. C'est donc comme émergence perpétuelle hors du se-celer que le feu est ignescent. Mais il est aussi ce qui éclaire et « si nous le pensons comme le pur éclaircir (*das Lichten*) », dit alors

1. *Ibid.*, p. 281. Cf. *Pythiques*, V, 70 et *Isthmiques*, I, 32.

2. *Ibid.*, p. 282.

3. Cf. K. Reinhardt, « Heraklits Lehre vom Feuer », in *Vermächtnis der Antike*, p. 41-71.

4. « Aletheia (Heraklit, fragment 16) », in *Vorträge und Aufsätze*, GA, Bd. 7, p. 283.

Heidegger, « celui-ci n'apporte pas seulement le lumineux (*die Helle*) mais en même temps la libre-vastitude où toutes choses, surtout les adverses, viennent à paraître. Éclaircir est donc plus que simplement illuminer (*Erhellen*), plus aussi que mettre à jour (*Freilegen*). Éclaircir est la mise-en-avant dans la libre-vastitude, mise-en-avant qui rassemble en méditant (*das sinnend-versammelnde Vorbringen*), est l'octroi de la présance »¹.

Comment faut-il penser cette éclaircie dès lors qu'elle est plus et autre chose qu'une mise en lumière ou quel est le rapport entre éclaircie et lumière ? Partons de l'apparaître. Tout ce qui paraît vient à la lumière. Mais s'il n'y a pas de lumière sans ombre, l'une et l'autre ne peuvent entrer en contraste qu'au sein d'une dimension préalable qui les ouvre l'une à l'autre. « Nous nommons cette ouverture qui octroie un possible laisser-paraître et montrer, l'éclaircie », dit Heidegger en précisant peu après que « la lumière peut bien pénétrer dans l'éclaircie, dans son ouvert, et laisser jouer en elle le clair et l'obscur. Mais en aucun cas la lumière ne crée d'abord l'éclaircie, à l'inverse celle-là, la lumière, présuppose celle-ci, l'éclaircie ». Au-delà des rayons et des ombres, « l'éclaircie est l'ouvert pour tout ce qui vient-en-présance, pour tout ce qui s'absante »².

Plus encore, l'éclaircie ouvre l'accès à la présance. « Avant tout l'éclaircie octroie la possibilité du chemin vers la présance et octroie la possible présance de ce chemin lui-même. L'*ἀλήθεια*, le non-retrait, nous devons les penser comme l'éclaircie qui octroie l'être et la pensée

1. *Ibid.*

2. « Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens », in *Zur Sache des Denkens*, p. 71 et 72 ; cf. p. 74.

dans leur présance réciproque. »¹ L'éclaircie ouvre l'être à la pensée et la pensée à l'être. Pourquoi la pensée ne s'est-elle pas alors initialement tournée vers l'*ἀλήθεια* qui la noue à l'être ? Nous l'avons vu, si la *λήθη*, le se-celer, le se-mettre-à l'abri, est le cœur même de l'*ἀλήθεια* ou éclaircie de la présance, la pensée ne saurait se tourner vers ce qui, par essence, se dérobe en se retirant. Mais comment dire cela sans avoir fait l'expérience du retrait lui-même et comment cette dernière pourrait-elle avoir lieu si, avant d'être celle de la présance, l'éclaircie n'était celle de son retrait ? Dès lors que la présance se retire devant le présent, le retrait appartient à la présance et l'éclaircie de la présance est celle de son retrait. Et n'est-ce pas parce que l'éclaircie est celle du retrait de la présance, de la présance comme retrait, que la pensée est susceptible d'accéder à ce qui lui était initialement ou presque inaccessible ?

Si avant d'être celle de la présance, c'est-à-dire l'*ἀλήθεια*, l'éclaircie est bien celle du retrait et du se-celer propres à la présance du présent, ne recèle-t-elle pas alors ce qui donne lieu à l'*ἀλήθεια* comme à la présance et « dans le se-celer (*Sichverbergen*) de l'éclaircie de la présance, ne règne-t-il pas encore un abriter (*Bergen*) et prendre-en-garde (*Verwahren*) qui octroie d'abord le non-retrait pour qu'ainsi le présent puisse apparaître dans sa présance »² ? Sans répondre immédiatement à cette question, précisons-en la portée. Si le *κρύπτεσθαι* héraclitéen abrite la possibilité du non-retrait et de la présance, de l'être et de l'*ἀλήθεια*, il recèle du même coup l'éclaircir de l'éclaircie elle-même, de cette éclaircie au sein de laquelle nous accédons à l'étant et, d'une certaine façon, à

1. *Ibid.*, p. 75.

2. *Ibid.*, p. 78.

l'être. Dès lors, remonter de l'éclaircie de la présence ou ἀλήθεια, à l'éclaircie du retrait de la présence qui en est l'essence même et à l'abriter qui lui est propre, n'est-ce pas remonter à la source même de l'ἀλήθεια et excéder ce qui est grec vers ce qui ne l'est plus ? Dans le même contexte et à propos de quelques-uns des concepts les plus fondamentaux de la métaphysique, Heidegger avertit que nous ne pourrions jamais les déterminer de façon suffisante « sans d'abord faire, de manière grecque, l'expérience de l'Αλήθεια comme non-retrait pour ensuite, par-delà le grec, la penser en tant qu'éclaircie du se-celer »¹. Ailleurs, après avoir déclaré que « notre pensée d'aujourd'hui a pour tâche de penser de manière encore plus grecque ce qui fut pensé de manière grecque », il précise : « Relativement à l'essence de l'apparaître, cela se laisse bien expliquer. Quand la présence elle-même est pensée comme apparaître, alors le venir au clair dans le non-retrait règne sur la présence. Le non-retrait advient (*sich ereignet*) dans le déceler comme un éclaircir. Cet éclaircir lui-même demeure cependant et à tout point de vue impensé en tant qu'événement (*Ereignis*). S'engager à penser cet impensé signifie : s'occuper plus originellement de ce qui fut pensé de manière grecque, le voir dans sa provenance essentielle. Quant à son mode, ce regard est grec, relativement à ce qu'il voit il n'est cependant plus, plus jamais, grec. »²

Dès lors que la différence entre ce qui est grec et ce qui ne l'est plus, entre ce qui appartient à l'histoire de l'être et

1. *Ibid.*, p. 79. En 1938-1939, Heidegger tenait déjà « la conception du non-retrait comme ouverture de l'étant pour non grecque en un sens remarquable » ; cf. *Besinnung*, GA, Bd. 66, p. 316.

2. « Aus einem Gespräch von der Sprache », in *Unterwegs zur Sprache*, GA, Bd. 12, p. 127.

ce qui n'en relève plus, est celle de l'ἀλήθεια et de l'*Ereignis* – mot dont la traduction par « événement » n'épuise pas, tant s'en faut, le sens –, n'est-ce pas en continuant d'interroger la manière dont Héraclite pense la première que nous serons en mesure de réaccomplir le chemin qui mène au second ? Revenons donc au fragment 16. Πῶς ἔν τις λάθοι, comment quelqu'un peut-il demeurer caché... ? demande Héraclite. Le caractère oratoire de cette question signifie, nous l'avons déjà dit, que nul ne saurait se soustraire à ce qui ne sombre jamais ou se dérober à l'éclaircie. Mais pourquoi ? Tant que nous ignorons qui désigne le pronom indéfini, nous ne pourrions évidemment répondre. À qui donc le pronom-adjectif interrogatif τις renvoie-t-il ? Aux hommes certes mais aux dieux également puisque ni les uns ni les autres n'ont produit ce feu toujours vivant qu'est le monde. Comment pourraient-ils alors être toujours assignés à ce qui ne sombre jamais si l'éclaircie ne régissait leur présence elle-même ou encore si « ne-pas-demeurer-caché » et « venir-en-présence » ne signifiait une seule et même chose ?

Mais l'éclaircie ne concerne-t-elle que les seules présences humaine et divine, que la seule présence des ζῶα, des vivants ? Rien n'est moins sûr car si, comme le dit Heidegger dans une formule dont la compréhension entraîne de proche en proche celle de toute sa pensée, si « présence (*Anwesen*) signifie : demeurer hors du cèlement en avant dans le déèlement (*aus der Verbergung her in die Entbergung vor wahren*) »¹, alors l'éclaircie où se déploie l'unité adversative du cèlement et du déèlement concerne bien la présence de tous les présents et ce quels

1. « Aletheia (Heraklit, fragment 16) », in *Vorträge und Aufsätze*, GA, Bd. 7, p. 284.

qu'ils soient. Il reste toutefois que le sujet grammatical du fragment 16 est « quelqu'un » et non « quelque chose ». Faut-il en conclure que cette parole héraclitéenne n'a qu'une simple portée régionale ou y voir au contraire le signe du rapport singulier qui lie les hommes et les dieux à l'éclaircie elle-même ?

Ce rapport est en effet singulier à double titre. D'une part les hommes et les dieux ne vont jamais sans les plantes et les animaux, la montagne, la mer et les étoiles, « choses qui, en un autre sens, sont divines et humaines », bref sans le ciel et la terre auxquels, chacun à leur manière, ils sont essentiellement ouverts, d'autre part et surtout « ils ne peuvent jamais demeurer cachés dans leur rapport à l'éclaircie ». Pourquoi ? La réponse vient sur le champ : « Parce que leur rapport à l'éclaircie n'est rien d'autre que l'éclaircie elle-même dans la mesure où celle-ci rassemble et retient dans l'éclaircie les dieux et les hommes. »¹

Comprise comme la dimension au sein de laquelle se déploie l'unité adversative du cèlement et du décèlement, unité qui règne sur la présence de chaque présent, l'éclaircie les laisse paraître en les rassemblant dans la présence. Nous ne saurions donc déterminer le rapport des hommes et des dieux à l'éclaircie sans procéder depuis leur propre mode de présence. Mais ceux-ci et ceux-là ne sont évidemment pas présents sur le même mode. Quelle est la différence et surtout affecte-t-elle, en son fait, le rapport à l'éclaircie ? Après avoir évoqué le fragment 53 selon lequel πόλεμος, l'explication conflictuelle, laisse paraître certains présents comme des dieux et d'autres comme des hommes, Heidegger commentait : « Cela veut dire : l'éclaircie qui dure laisse venir en présence

1. *Ibid.*, p. 285.

dans le non-retrait les dieux et les hommes de telle sorte qu'aucun d'entre eux ne puisse jamais demeurer caché. [...] Toutefois, la présence des dieux est autre que celle des hommes. En tant que *δαίμονες, θεάοντες*, les dieux sont ceux qui regardent-dans, dans l'éclaircie du présent, présent qui concerne les mortels à leur manière puisqu'ils le laissent reposer-devant dans sa présence sans cesser d'y prêter attention. »¹ En d'autres termes, si les dieux viennent-en-présence en tant qu'ils regardent dans l'éclaircie et les hommes en tant qu'ils regardent depuis l'éclaircie, les uns et les autres tirent leur être ou présence du rapport à l'éclaircie.

Quel est-il, comment advient-il, quel en est le mode de déploiement ? À la différence des autres présents, les hommes et les dieux « ne sont pas seulement illuminés (*beleuchtet*) dans l'éclaircie mais rendus lumineux par elle et pour elle (*aus ihr zu ihr er-leuchtet*). Ils peuvent alors ainsi, à leur manière, accomplir (amener à la plénitude de son essence) l'éclaircir et par là garder l'éclaircie. Les hommes et les dieux ne sont pas seulement exposés à la lumière (*belichtet*), fût-elle suprasensible, en sorte que, devant elle, ils ne puissent jamais se dissimuler dans l'obscurité. Ils sont dans leur essence éclaircis (*gelichtet*). Ils sont éclairés (*er-lichtet*) : appropriés à l'événement de l'éclaircie et, pour cette raison, jamais celés mais décelés (*in das Ereignis der Lichtung vereignet, darum nie verborgen, sondern ent-borgen*) et cela pensé encore en un autre sens. De même que les éloignés appartiennent aux lointains

1. *Ibid.*, p. 284. Sur le sens du verbe *θεάομαι*, *Blicken*, regarder, l'assimilation des dieux aux regardants et la détermination de l'homme comme celui dont le regard répond à la vue (*Blick*) qu'offre ce qui se montre, comme celui dont le regard répond à celui de l'être, comme le regardé (*Angeblickte*), cf. *Parménides*, GA, Bd. 54, p. 152-162 et particulièrement p. 158 et 160.

(wie die Entfernten der Ferne gehören), de même les décelés (die Entborenen), au sens qu'il convient maintenant de penser, sont confiés à l'éclaircie qui les abrite, les tient et retient (der bergenden, sie haltenden und verhaltenden Lichtung zugetraut) »¹. Présents dans l'éclaircie, les hommes et les dieux ne le sont évidemment pas au même titre que le ciel et la terre dès lors qu'ils sont ouverts à la présance en tant que telle. Mais comment pourraient-ils être ouverts à la présance sans l'être d'abord à son éclaircie et comment pourraient-ils être ouverts à l'ouvert ou à l'éclaircie dans l'éclaircie sans être eux-mêmes et par vocation éclaircis en tant qu'éclairants et ce d'autant plus que l'ouvert est l'éclaircie ? Que signifie alors ce rapport incomparable à tout autre sinon que les hommes et les dieux sont appropriés à l'éclaircie de telle sorte que cette appropriation (Er-eignis) est l'éclaircir même et du même coup l'événement s'il en fut jamais ? Et dans cette appropriation les hommes et les dieux sont nécessairement toujours décelés puisqu'ils sont l'éclaircie – dans une autre langue on dirait : toujours dans la vérité de l'être car leur être en est le lieu – ou encore nécessairement remis dans leur être, c'est-à-dire confiés, à l'éclaircie qui, nous l'avons vu, ne va pas sans un abriter.

Mais le fragment 16 porte-t-il bien sur le rapport des hommes et des dieux à l'éclaircie en tant que domaine des domaines ? Si les mots τὸ μὴ δῦνόν ποτε et λάθοι par lesquels commence et finit ce fragment nomment le décellement et le cèlement dont seule l'éclaircie ouvre le rapport, c'est sans nul doute le domaine des domaines, le domaine de l'ἀλήθεια qui est pris en vue. Et si questionner est propre à l'homme et aux dieux, la forme interro-

1. *Ibid.*, p. 285.

gative de cette parole d'Héraclite indique que ce dernier « pense l'éclaircir celant-décelant, le feu du monde, dans un rapport à peine visible à ceux qui, par essence sont éclairés et qui ainsi, en un sens insigne, sont à l'écoute de l'éclaircie à laquelle ils appartiennent (der Lichtung Zu-hörende und Zugehörige sind) »¹ ? La question d'Héraclite ne signifie-t-elle pas alors que le rapport du feu du monde aux dieux et aux hommes est tel que les uns et les autres « appartiennent à l'éclaircie non seulement en tant qu'ils sont exposés à la lumière et mis en vue mais comme ces inapparents qui, à leur manière, co-apportent l'éclaircir, le prennent-en-garde et le transmettent dans sa durée »² ? Mais ainsi comprise, cette question ne reçoit-elle pas son sens de l'Ereignis et, d'une certaine manière, ne montre-t-elle pas les hommes, les dieux et le feu du monde depuis l'Ereignis, voire dans l'Ereignis si ce dernier est « le milieu se découvrant et se médiatisant lui-même (die sich selbst ermittelnde und vermittelnde Mitte) dans lequel doit être par avance repensée toute essence (Wesung) de la vérité de l'être »³ ? N'est-ce pas alors de l'ἀλήθεια à l'Ereignis que nous a acheminé l'interprétation de la parole d'Héraclite ou, plus précisément, de l'éclaircie de la présance au seuil de l'appropriation de l'être à l'homme et de l'homme à l'être, appropriation depuis laquelle il y a et l'homme et l'être puisqu'elle est l'éclaircir de l'éclaircie ? Parcourir ce chemin, n'est-ce pas alors comprendre la différence entre penser depuis l'éclaircie et penser l'événement (Ereignis) de l'éclaircir – événement qui advient dans, par et surtout comme appropriation (Er-eignis) réciproque de l'être et de

1. *Ibid.*, p. 286.

2. *Ibid.*

3. *Beiträge zur Philosophie*, GA, Bd. 65, p. 73.

l'homme —, n'est-ce pas surtout se porter au lieu du partage ou de la décision¹ entre ce qui est grec et ce qui ne l'est plus ou pas encore ?

II

Si tout étant ou tout présent se tient dans l'éclaircie, il n'en demeure pas moins comme soustrait à l'éclaircie dans l'éclaircie même puisque son être n'y est pas aussi accessible que lui. L'éclaircie où l'étant vient en présence est donc d'abord celle du retrait de l'être. Elle n'est pas circonscrite ou limitée par ce retrait mais elle est « éclaircie pour ce qui se-cèle ». Et Heidegger ajoute : « Nous pouvons et devons comprendre cette détermination du se-celant — vue depuis l'éclaircie de l'étant — comme une première caractérisation essentielle de l'être lui-même. » Le se-celer de l'être est néanmoins de nature particulière car l'étant qui se tient dans l'éclaircie ne saurait nous y être accessible en tant que tel sans que l'être ne se soit d'une manière ou d'une autre préalablement laissé voir. Il faut alors en conclure que l'être « simultanément se montre et se retire », que « le se-refuser hésitant est ce qui est proprement éclairci dans l'éclaircie et à quoi d'ordinaire nous ne prêtons pas attention »². L'hésitation est un trait de l'être. La vérité n'est donc pas seulement l'éclaircie de l'étant, c'est-à-dire le non-retrait du présent ou ἀλήθεια mais plus originellement « l'éclaircie pour le se-celer hésitant »³.

1. Sur le sens que peut avoir la « décision » dans un tel contexte, cf. *Beiträge zur Philosophie*, GA, Bd. 65, p. 87 et sq.

2. *Grundfragen der Philosophie*, GA, Bd. 45, p. 210.

3. *Ibid.*, p. 211. Cf. *Beiträge zur Philosophie*, GA, Bd. 65, p. 346.

L'éclaircie de l'étant concerne notre être dans la mesure où c'est en elle et par elle que nous pouvons accomplir ce qui nous est propre, à savoir nous rapporter à l'étant en tant qu'étant, qu'il s'agisse de celui dont nous nous préoccupons ou de celui que nous sommes. Et si l'éclaircie du présent est proprement celle de la présence et de son retrait, de la présence en son retrait, l'éclaircie du retrait ou du se-celer est alors le véritable lieu ou abri de notre être puisque nous ne saurions nous rapporter à l'étant comme tel sans être auparavant rapporté à l'être, bref sans être rapporté à l'être lui-même, c'est-à-dire à son retrait. Nous sommes donc bien confiés à l'éclaircie du retrait qui nous abrite et tel est le sens du jeu de mot, autorisé par la chose même, selon lequel, tout comme les éloignés appartiennent aux lointains, *die Entborenen* signifie à la fois les décelés et ceux dont l'être appartient à ce qu'abrite (*bergen*) l'éclaircie du se-celer (*Sichverbergen*). Cette éclaircie toutefois ne saurait être le site de l'essence de l'homme sans que la seconde ne soit nécessaire à la première, appelée par elle. Qui est alors l'homme sinon « celui qui est requis (*gebraucht*) par l'être pour soutenir l'essence de la vérité de l'être »¹ ? Mais comment l'homme pourrait-il être ainsi nécessaire à l'éclaircie ou à la vérité de l'être sans y être approprié ou transproprié et par cette appropriation même contribuer à l'éclaircir ? « En tant qu'essence de l'éclaircie du se-celer, le *Da-sein* appartient à ce se-celer lui-même qui se déploie (*west*) comme ap-proprietion. »² Abritant l'éclairé-éclairant que nous sommes, l'éclaircie du retrait abrite donc rien moins

1. *Beiträge zur Philosophie*, GA, Bd. 65, p. 318. À l'époque de *Sein und Zeit*, Heidegger affirmait déjà : « Vérité "il y a" pour autant et aussi longtemps que le *Dasein* est » ; cf. *op. cit.*, § 44 c, p. 226.

2. *Ibid.*, p. 297.

que l'*Ereignis*, c'est-à-dire l'appropriation de l'être à l'homme et de l'homme à l'être, appropriation dans et par laquelle l'événement de l'éclaircir a lieu et dont proviennent par conséquent l'ἀλήθεια et la présence. En déterminant l'essence de la vérité comme « la mise à l'abri éclairante de l'appropriation (*die lichtende Verbergung des Ereignisses*) »¹, Heidegger ne dit pas autre chose.

Penser et voir l'appropriation, c'est alors voir et penser dans l'appropriation. L'appropriation de l'homme à l'être et de l'être à l'homme qui est l'éclaircir même est « le rapport de tous les rapports »², le rapport qui précède tous les autres et dans le milieu duquel ils peuvent seulement avoir lieu. Engagé dans l'appropriation, « nous ne pouvons jamais poser l'*Ereignis* devant nous, que ce soit à titre de vis-à-vis ou comme ce qui englobe tout »³ et seule l'appropriation peut mettre fin à l'empire de la représentation. Penser l'appropriation, c'est en effet renoncer à séparer l'être et l'homme et Heidegger proposera de renoncer au mot « être » parce qu'il « isole et sépare »⁴.

Si l'essence de ce qui est grec est essentiellement autre que grec, il n'y a plus alors rien de grec dans l'appropriation. Mais que faut-il entendre par là sinon la fin de l'histoire de l'être et du règne de la différence ontologique ? La fin du retrait de l'être et de son destin, parce que l'accès à l'appropriation suppose que le retrait se soit montré comme retrait. « La métaphysique est l'oubli de l'être, c'est-à-dire l'histoire du cèlement et du retrait de ce qui donne être. L'entrée de la pensée dans l'*Ereignis*

1. *Ibid.*, p. 344.

2. « Der Weg zur Sprache », in *Unterwegs zur Sprache*, GA, Bd. 12, p. 256.

3. « Zeit und Sein », in *Zur Sache des Denkens*, p. 24.

4. « Zur Seinsfrage », in *Wegmarken*, GA, Bd. 9, p. 408.

équivalait à la fin de cette histoire du retrait. L'oubli de l'être est « levé » (*“hebt” sich “auf”*) avec l'éveil à l'*Ereignis*. »¹ La fin du règne de la différence ontologique, puisque celle-ci ne va pas sans l'insurrection du présent contre la présence, sans cette modification de la présence en constance que le retrait de la λήθη rend possible, bref sans le retrait du retrait auquel, à sa manière, l'appropriation met un terme.

La différence ontologique surmontée, il est possible de revenir sur le séjourner-ensemble propre à l'essence de cette chose qu'est la cruche. Si le retrait de l'être et de sa vérité donne libre cours à « la fureur de la persistance »² qui anéantit tout séjourner-ensemble, à l'inverse l'*Ereignis* où, avec l'être, disparaît du même coup la constance, doit au moins en favoriser le déploiement. Mais comment ? Il y a dans l'essai sur l'ἀλήθεια et le fragment 16 d'Héraclite une courte proposition que rien n'annonce et qui demeure tout à la fois sans explication et sans suite. Après avoir interprété le feu méditant comme l'éclaircir qui donne la présence, l'être, et avant d'assigner cet éclaircir au se-celer, Heidegger écrit simplement ceci : « L'événement-appropriant (*Ereignis*) de l'éclaircie est le monde. »³

Quel est le sens de cette proposition ? Reprenons la description de *La chose*. Après avoir montré que « l'offrande du liquide est offrande dans la mesure où elle laisse demeurer (*es verweilt*) le ciel et la terre, les divins et les mortels », Heidegger précisait : « Mais maintenant, demeurer n'est plus le pur et simple persister d'un subsis-

1. « Protokoll zu einem Seminar über den Vortrag “Zeit und Sein” », in *Zur Sache des Denkens*, p. 44.

2. « Der Spruch des Anaximander », in *Holzwege*, GA, Bd. 5, p. 359.

3. « Aletheia (Heraklit, fragment 16) », in *Vorträge und Aufsätze*, GA, Bd. 7, p. 283.

tant. Demeurer approprié. Demeurer porte les quatre à la clarté de leur propre. À partir de la simplicité de cette clarté, ils sont confiés les uns aux autres. Unis dans ce l'un-à-l'égard-de-l'autre, ils sont hors retrait (*unverborgen*). »¹ Demeurer signifie donc persister ou approprier. Quelle est la signification et la portée de cette distinction ? Comme le montre l'interprétation de seconde phrase de la parole d'Anaximandre, un présent persiste et persiste à part, demeure en son séjour, cantonné en soi, sans égard pour les autres, lorsque la présence est modifiée en constance, régie par l'*ἀδικία* et la différence ontologique. « Mais maintenant », c'est-à-dire après que l'oubli de l'être ait été levé par l'accès à l'appropriation, demeurer peut signifier séjourner-ensemble et c'est bien en ce sens que, « la simplicité des quatre demeure dans l'offrande du liquide »². Passer d'une manière de demeurer à l'autre, c'est alors passer de l'*ἀλήθεια* à l'*Ereignis*, de ce qui est grec à ce qui ne l'est plus. Toutefois, comment le demeurer-ensemble peut-il approprier ? « “Sur terre” veut déjà dire “sous le ciel”. Tous les deux signifient aussi “demeurer devant les divins” et impliquent “en appartenant à la communauté des hommes”. »³ Le ciel et la terre, les divins et les mortels sont appropriés ou s'approprient réciproquement dans la mesure où aucun d'entre eux ne va sans les autres, dans la mesure où, pour parler de manière grecque, chacun reçoit son « être » de celui des autres auxquels il est ainsi remis en propre : confié. Ce n'est donc pas le séjourner-ensemble qui donne lieu à l'appropriation mais l'appropriation qui a lieu comme le

1. « Das Ding », in *Vorträge und Aufsätze*, GA, Bd. 7, p. 175.

2. *Ibid.*

3. « Bauen Wohnen Denken », in *Vorträge und Aufsätze*, GA, Bd. 7, p. 151.

séjourner-ensemble. Et si le persister-isolément accomplit l'*ἀδικία*, l'oubli de l'être et son destin métaphysique, le séjourner-ensemble par contre se déploie comme *Ereignis*, c'est-à-dire aussi comme l'éclaircir de l'éclaircie. Telle est la raison pour laquelle « demeurer porte les quatre à la clarté de leur propre », telle est la raison pour laquelle, « confiés les uns aux autres », les quatre sont du même coup confiés à la clarté de l'éclaircie : hors retrait mais en un sens suffisamment initial pour n'être plus grec.

La cruche est cruche dans et par l'offrande où se rassemblent la contenance et le vide, l'offrande est offrande dans et par le séjourner-ensemble du ciel et de la terre, des dieux et des mortels. Tout ce que rassemble le versément oblatif et qui est la cruche même, est donc rassemblé dans et par le séjourner appropriant du quadrat. « Ce rassemblement simple sous forme multiple est l'essence de la cruche » et si, pour désigner le rassemblement, le vieil haut allemand disposait du mot *thing*, il est alors possible de nommer *Ding*, chose, la cruche ainsi comprise. « L'essence de la cruche est le pur rassemblement oblatif du simple quadrat en un séjour (*Weile*). La cruche se déploie (*west*) comme chose. La cruche est la cruche en tant qu'une chose. Mais comment la chose se déploie-t-elle ? La chose chose (*das Ding dingt*). Le choser (*das Dingen*) rassemble. Appropriant le quadrat, le choser en assemble le séjour (*Weile*) dans quelque chose à chaque fois de séjour (*in ein je Weiliges*) : dans cette chose-ci, dans cette chose-là. »¹ Quelle est alors la différence entre la chose et le présent si l'une est à chaque fois de séjour et l'autre ce qui séjourne-toujours-en-passant (*das Je-Weilige*) ? La chose reçoit son titre de séjour du séjour-

1. « Das Ding », in *Vorträge und Aufsätze*, GA, Bd. 7, p. 175.

ner-ensemble des quatre, c'est-à-dire de l'*Ereignis*, le présent tire son caractère séjournant de l'*ἀλήθεια* en tant qu'elle provient de la *λήθη*. Le séjournier de la chose est propre à la chose, le présent, l'étant, est redevable de son séjour à la présence, à l'être. Ici et là le séjour n'a donc pas le même sens et si tout présent-séjournant peut s'établir à demeure aux dépens des autres à raison du retrait de l'être ou de la *λήθη*, la chose ne le saurait puisqu'elle est en elle-même offerte au séjournier-ensemble et à l'appropriation.

Comment l'unité du ciel et de la terre, des divins et des mortels s'accomplit-elle ? Elle n'est pas la sommation encore métaphysique du ciel et de la terre, des dieux et des mortels mais l'entrecroisement des quatre à la faveur duquel chacun vient à son propre. L'unité de l'éclaircir n'est ni humaine ou divine, ni terrestre ou céleste, mais celle de l'intervalle à partir duquel les uns et les autres parviennent à ce qui leur est propre « Chacun des quatre reflète à sa manière l'essence des autres. À sa manière, chacun est ainsi renvoyé par spécularité à son propre au sein de la simplicité des quatre. »¹ Que signifie ici « refléter » ou, plus précisément, quel est le trait de la relation spéculaire apte à décrire le mode d'unité des quatre ? Avant d'être le site de l'image, le miroir est ce par l'intermédiaire de quoi quelque chose d'autre peut apparaître, venir à soi et à ce qui lui est propre. Le ciel reflète la terre parce que la terre est proprement ce qu'elle est sous le ciel. La réflexion approprie et en appropriant éclaire puisque, pour rappeler à nouveau ce qui confère à cette description toute sa portée, l'appropriation dont les quatre sont indissociables, à supposer qu'ils puissent

1. *Ibid.*, p. 180.

en être distingués, l'appropriation est l'éclaircir même. « Éclairant chacun des quatre, la réflexion en approprie les unes aux autres l'essence propre et ce dans la simplicité de la propriété (*Vereignung*). Reflétant selon ce mode appropriant-éclairant, chacun des quatre se transmet (*sich zuspielet*) à chacun des autres. Le refléter appropriant libère chacun des quatre à son propre mais lie ces libérés dans la simplicité de leur mutualité essentielle. »¹

En rassemblant le ciel et la terre, les mortels et les divins, la chose les rapproche les uns des autres. Mais rapprocher le lointain en tant que lointain, qu'est-ce sinon l'essence de la proximité ? Relativement à la chose, cela implique qu'elle n'est pas « dans » la proximité mais que la proximité règne sur le rassemblement qu'elle est ; concernant le ciel et la terre, les divins et les mortels, cela signifie que chacun d'entre eux quatre est ouvert aux autres dans leur éloignement même, c'est-à-dire ouvert sur leur propre retrait. Comprendant le rapport du ciel et de la terre, de l'homme et du dieu, comme un « vis-à-vis-l'un-de-l'autre », Heidegger précisait : « Sous le règne du vis-à-vis-l'un-de-l'autre, chacun, l'un pour l'autre, est ouvert, ouvert dans son se-celer ; ainsi l'un s'étend jusqu'à l'autre, l'un s'en remet à l'autre et chacun demeure ainsi lui-même ; l'un est sur l'autre en tant qu'il y veille, le garde, sur lui en tant qu'il le voile. »²

Si s'en remettre à un autre en y prenant abri sans cesser d'être soi, c'est se confier ou être confié, alors l'unité appropriante-éclairante du quadrat s'accomplit comme confiance. « Le refléter qui lie dans ce qui est libre (*ins Freie*) est le jeu qui confie les uns aux autres chacun des

1. « Das Ding », in *Vorträge und Aufsätze, GA*, Bd. 7, p. 180-181.

2. « Das Wesen der Sprache », in *Unterwegs zur Sprache, GA*, Bd. 12, p. 199.

quatre à partir du tenant pliant-joignant de la appropriation. Aucun des quatre ne s'obstine sur sa particularité séparée. À l'intérieur de leur appropriation, chacun des quatre est, au contraire, exproprié vers un propre (*enteignet zu einem Eigenen*). Ce propre expropriant est le jeu-miroir du quadrat. C'est à partir de ce propre que la simplicité des quatre est mise en confiance. » Allant à la ligne, Heidegger ajoute alors : « Nous nommons monde le jeu-miroir (*Spiegel-Spiel*) appropriant de la simplicité de la terre et du ciel, des divins et des mortels. »¹

L'éclaircir de l'éclaircie est l'appropriation de l'être à l'homme et de l'homme à l'être, appropriation abritée dans le se-celer. Mais si l'homme ne va pas sans les dieux, le ciel et la terre, l'appropriation advient comme leur unité et le quadrat est alors ce à partir de quoi toutes choses s'entre-appartiennent et reposent dans l'éclaircie : le monde. Élevé au rang de l'éclaircir, « devant tout présent »², le monde ne désigne plus alors le *κόσμος* ou l'ensemble des présents mais, « événement-appropriant de l'éclaircie » et, à ce titre, gardant et rassemblant les choses en leur octroyant de séjourner-ensemble selon une confiance que nulle constance ne saurait rompre puisqu'aucun des quatre ne peut s'obstiner sur sa particularité, le monde est d'un seul et même trait « la vérité de l'essence de l'être »³ et le mode sur lequel s'accomplit la déférence. Tant que l'être n'est pas subordonné au monde en tant qu'événement-appropriant de l'éclaircie – l'éclaircie de l'être ne relève pas de l'être – la déférence confiante est aussi impossible qu'impensable ou, pour le dire autrement, préciser le mode d'accomplissement de la

1. « Das Ding », in *Vorträge und Aufsätze*, GA, Bd. 7, p. 181.

2. *Ibid.*, p. 175.

3. « Die Gefahr », in *Bremer und Freiburger Vorträge*, GA, Bd. 79, p. 48.

déférence requiert le passage de l'ἀλήθεια à l'Ereignis, de ce qui est grec à ce qui ne l'est plus pour en être l'essence, requiert par conséquent la fin du destin de l'être et du règne de la différence ontologique. S'opposant à l'analytique existentielle pour laquelle le monde est une structure du *Dasein*, une manière d'être, Heidegger peut alors affirmer que « le monde n'est pas un mode de l'être ni soumis à celui-ci. L'être reçoit en propre son essence du monder du monde (*dem Welten von Welt*). Cela suggère que le monder du monde est, en un sens encore inexpérimenté du mot, l'approprier »¹.

Vérité de l'essence de l'être, le monde n'est ni un fondement ni une condition de possibilité et n'est passible d'aucune explication. « Le monde se déploie (*west*) en tant qu'il monde. Cela veut dire : le monder du monde n'est ni explicable par autre chose ni fondé sur autre chose. » Cela veut donc dire encore : le monde est un jeu et ce jeu spéculaire où, confiés les uns aux autres, les quatre se montrent les uns par et dans les autres, est « la ronde de l'approprier (*der Reigen des Ereignens*) »². Mais cette ronde n'est pas un cercle venant entourer et réunir après coup le ciel, la terre, les dieux et les mortels pris un à un, elle est « l'anneau qui s'enroule (*der Ring der ringt*), règne en ordonnant tandis qu'il joue comme miroitement »³.

Une telle détermination du monde ne va pas sans un bouleversement de ce qu'on peut nommer le régime de monstration. Si on entend par phénomène ce qui se montre soi-même, il n'y a rien de plus originairement métaphysique que la phénoménologie car c'est seulement depuis et pour l'étant que le se-montrer peut passer pour

1. *Ibid.*, p. 48-49.

2. « Das Ding », in *Vorträge und Aufsätze*, GA, Bd. 7, p. 181.

3. *Ibid.*, p. 182.

l'essence de l'éclaircie. Lorsque, après avoir défini la vérité comme « l'éclaircie appartenant à l'être en tant qu'appropriation », Heidegger ajoute que « l'essence de la vérité ne peut jamais être interrogée à partir du se-montrer »¹, il ne dit rien d'autre. Quel est donc le régime de monstration propre au monde comme appropriation et éclaircie ? Si chacun des quatre est proprement ce qu'il est dans et par les autres, reflétant et reflété tout à la fois, il est tout à la fois montré et montrant dans et par l'appropriation-éclaircie. Et ce qui vaut pour les quatre vaut pour la chose qui en est le rassemblement. Chaque chose montre le monde et est montrée en et par lui ou, pour le dire dans la langue révolue de ce qui s'évanouit dans l'appropriation, chaque étant montre l'être grâce auquel il est montré ou se montre. Aucune chose ne pourrait être ainsi montrée-montrante si l'appropriation ne se confondait pas avec l'éclaircir même. Car c'est bien l'appropriation des quatre les uns aux autres qui déploie l'événement de l'éclaircie, l'éclaircir de l'éclaircie. Montrer ne signifie donc plus se montrer aux dépens de l'être et de son éclaircie mais montrer l'éclaircir dans l'éclaircie, montrer l'*Ereignis* dans l'*Ereignis* et, du même coup, y être montré².

1. *Besinnung*, GA, Bd. 66, p. 314.

2. Cf. A. Lowit, « Que signifient les *δοκούντα* du poème de Parménide ? », in *Heidegger Studies*, 1995, p. 123 et sq. où le passage du grec à ce qui ne l'est plus est déjà compris comme celui du « se-montrer » au « montrer dans l'*Ereignis* ».

La quadruple énigme de l'être

JEAN-FRANÇOIS MATTÉI

« Pourquoi et dans quelle mesure ce sont précisément ces quatre moments qui supportent et disposent d'avance une position métaphysique fondamentale comme telle, voilà une question qui ne se pose plus et à laquelle il n'y a plus de réponse à partir de la Métaphysique et par elle : l'énoncé de ces moments est déjà un effet du dépassement de la Métaphysique. »

Heidegger,
*Chemins qui ne mènent nulle part*¹.

Heidegger présente cette définition singulière de l'Être dans son étude sur « La détermination ontologico-historiale du nihilisme » : « Que "lui", l'Être, *donne à penser* et cela non pas par moments ni sous un quelconque rapport, mais sous tous les rapports, parce que essentiellement ; que "lui", l'Être livre la pensée à son essence – voilà un trait de l'Être même. L'Être même est l'énigme. » Et, quelques pages plus loin, il revient sur la même sentence : « Lorsque la pensée se dispose à penser, elle se trouve déjà avouer l'énigme de l'histoire de l'Être. »²

Une telle énigme a pu déconcerter les lecteurs de Heidegger dès lors qu'elle s'est offerte sous des formes très dif-

1. Heidegger, « L'époque des conceptions du monde », 1938 (publié en 1950), *Chemins qui ne mènent nulle part*, Paris, Gallimard, 1962, p. 93.

2. Heidegger, « La détermination ontologico-historiale du nihilisme », 1944-1946 (publié en 1961), *Nietzsche II*, Paris, Gallimard, 1971, p. 298 et 303.

férentes, pour d'aucuns opposées, des premiers écrits phénoménologiques aux interprétations des poètes, les commentateurs hésitant à suivre l'auteur dans un « tournant » qui les conduisait bien au-delà des analyses reconnues, et rassurantes, de *Sein und Zeit*. Y aurait-il un fil d'Ariane pour suivre ce nouveau Thésée qui est allé affronter l'énigme de l'Être dans son repaire caché ? À la vérité, nous ne sommes pas démunis de fil conducteur quand nous prenons conscience de notre errance au cœur de la tradition métaphysique. L'orientation de Heidegger n'a en effet guère varié depuis le § 7 de *Sein und Zeit* dans lequel il opposait « la question directrice du sens de l'être », qui commande la démarche métaphysique, à « la question fondamentale de la philosophie en général » : c'est cette dernière qui conduira plus tard au dépassement de la métaphysique pour accéder à l'« autre pensée » du *Geviert*.

Heidegger a assuré clairement le sens de son cheminement dans les notations autobiographiques qui ponctuent son œuvre. L'indication la plus révélatrice se trouve dans le texte tardif de 1963, *Mon chemin de pensée et la phénoménologie*. Le jeune Heidegger aurait été éveillé à la philosophie par la dissertation de Franz Brentano sur *La diversité des acceptions de l'être d'après Aristote* qui était, depuis le lycée de Fribourg en 1907, son « unique appui » pour accéder à la compréhension du champ philosophique. Et Heidegger de souligner l'étrange nature du *thaumazein* qui éveilla sa curiosité : « Dans sa trop grande imprécision, 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 ? »¹ Un an plus tôt, en avril 1962, la *Lettre à Richardson* avait levé le voile sur l'ouvrage qui

1. Heidegger, « Mon chemin de pensée et la phénoménologie », 1963 (publié en 1969), *Questions IV*, Paris, Gallimard, 1976, p. 162.

conduisait vers cette signification « directrice et fondamentale » de l'étant. Reconnaisant que la dissertation sur Aristote fut « le premier écrit philosophique » sur lequel il n'avait jamais cessé de « travailler à fond », Heidegger ajoutait cette remarque sur la manière dont il avait abordé la question de l'être :

« Brentano met en exergue à son livre la phrase d'Aristote : τὸ ὄν λέγεται πολλαχῶς. Je traduis : "L'étant se manifeste (à savoir conformément à son être) de multiples manières." Dans cette phrase s'abrite la question qui a décidé du chemin de ma pensée : quelle est la détermination simple et unitaire de l'être qui régit toutes ces multiples significations ? »¹

Heidegger donne un tour plus précis à son enquête sur la question décisive en allant plus loin que Brentano et, paradoxalement, qu'Aristote lui-même. Il montre que cette question initiale, τὸ ὄν λέγεται πολλαχῶς, éveille deux autres questions, étroitement imbriquées, et qui n'ont été problématisées ni par Brentano ni par Aristote. La première question – « que veut donc dire être ? » – est la question *fondamentale* à laquelle se soumet la métaphysique tout entière, entendons la question du *sens de l'être*. La seconde question, la question *directrice* de la métaphysique, est subordonnée à la précédente et s'avère plus étrange du fait de la double scission qui la traverse : « Dans quelle mesure (pourquoi et comment) l'être de l'étant se déploie-t-il selon ces quatre modes qu'Aristote n'a toujours constatés qu'en les laissant indéterminés dans leur provenance commune ? »

Cette question du quadrillage de l'étant, aussitôt énoncée, n'est plus rapportée au seul Aristote, mais à

1. Heidegger, « Lettre à Richardson », *Questions IV*, *op. cit.*, p. 180. Souligné par l'auteur.

l'ensemble de la tradition métaphysique placée sous l'égide d'un étant à la signification quadruple dont l'unité s'avère d'emblée énigmatique :

« Il n'est besoin que de nommer ces quatre modes dans le langage de la tradition philosophique pour que nous soyons frappés dans leur apparition par leur caractère dès l'abord incompatibles. L'être comme proprement être, l'être comme possibilité et actualité, l'être comme vérité, l'être comme figure que présentent les catégories. Quel sens de l'être parle dans ces quatre acceptions ? Comment peuvent-elles entrer dans une harmonie compréhensible ? »¹

Heidegger élude la question de cette harmonie qu'il présuppose, et se contente de revenir à son interrogation première, celle de « l'être en tant qu'être », sans envisager la nécessité du quadruple sens de « l'étant en tant qu'étant ». Mais cette question métaphysique, rapportée à Aristote, est plus mystérieuse que la question pré-métaphysique à laquelle elle est soumise : car si la formulation de la question unitaire – qu'est-ce que *l'être* ? – va en quelque sorte de soi, celle de la question multiple – quels sont les *quatre modes* de l'étant ? – semble d'autant plus étrange que seul Aristote, dans l'histoire de la philosophie, se serait arrêté sur un tel nombre.

Heidegger ira dès lors vers l'être par ces quatre chemins, en revenant inlassablement dans son œuvre sur les significations multiples de l'étant. Sa quadruple frappe détermine en effet l'ensemble du champ métaphysique, ce qui revient à dire, non que la métaphysique est d'origine aristotélicienne, mais que son terrain est soumis à un quadrillage secret qui s'est imposé à Aristote sans que ce dernier

1. *Ibid.*, p. 180.

n'en saisisse la provenance. La thèse heideggérienne ne conduit pas seulement à affirmer l'identité de la philosophie et de la métaphysique, mais à reconnaître l'identité de la « métaphysique » avec la pensée aristotélicienne qui appréhende l'étant sous une forme quadruple. Heidegger va peu à peu resserrer la philosophie sur la métaphysique, la métaphysique sur la *Métaphysique* d'Aristote, et, en définitive, la *Métaphysique* sur les quatre modalités en une de l'étant, telles qu'elles s'expriment aux livres Γ, 2, 1003 *b* et E, 2, 1026 *a-b* du texte du Stagirite.

Telle est l'interprétation qui paraît s'imposer de la lecture heideggérienne du livre de Brentano sur Aristote. Mais, dans sa lecture, Heidegger introduit trois innovations dans le découpage quadruple de l'étant par rapport à Brentano comme par rapport à Aristote lui-même.

1 / Heidegger retient la partition du livre E, 2, mais lui adjoint une nouvelle partition quadruple, celle des quatre causes, absente chez Brentano, alors qu'elle règne sur l'ensemble du livre A de la *Métaphysique*.

2 / Il établit le principe de ces partitions en avançant qu'elles se prennent relativement à « un terme unique », ou encore à « une même nature » (Γ, 2, 1003 *a* 33) et à « un même principe » (1003 *b* 6). L'être est pensé par Aristote comme un *πρὸς ἓν λεγόμενον*, un « énoncé vers l'un » en lequel s'enracinent ses significations multiples.

3 / Après avoir parcouru le terrain de la métaphysique, Heidegger tente le « saut » (*Sprung*) hors de son sol en laissant derrière lui le quadrillage réglé de l'étant. Il sera ainsi conduit à aborder la question fondamentale de l'être qui lui dévoilera la présence d'une partition plus originale, celle du *Geviert* ou *Quadrupart*. Au quadrillage de l'étant répondra désormais, en une *Stimmung* initiale qui a précédé la constitution de la métaphysique, la *quadrature* de l'être.

Sans examiner toutes les partitions quadripartites d'Aristote, qu'il s'agisse des quatre modes de l'être, des quatre genres d'étant, des quatre acceptions de la substance ou des quatre questions de la connaissance¹, je m'attacherai à la partition décisive, celle des quatre causes, qui donne le coup d'envoi de la *Métaphysique*. La « sagesse » (σοφία) traite en effet « des premières causes et des premiers principes », c'est-à-dire du « suprême connaissable »². Leur caractère commun, c'est d'être « l'initial » (τὸ πρῶτον) à partir duquel il y a soit « ce qui est » (ἔστιν), soit « ce qui devient » (γίγνεται), soit « ce qui est connu » (γινώσκειται). En commentant ce texte, dans *Ce qui fait l'être essentiel d'un fondement ou « raison »*³, Heidegger cherche ce que les trois fondements – l'essence, l'existence et la vérité – possèdent en commun. Cet ensemble de quatre causes, ordonnées explicitement deux à deux, constitue un système complet : la forme et la matière, d'une part, la cause motrice et la cause finale, de l'autre.

Or dès 1922, dans son cours sur les *Interprétations phénoménologiques d'Aristote*, Heidegger s'interrogeait sur les « quatre causes originelles » (vier Ursachen) qui « résultent de la problématique ontologique » des étants par nature⁴. Sept années plus tard, il ramènera la triple division des principes supérieurs chez Aristote – le fondement de l'être, le fondement du devenir, le fondement de la connaissance – à « un fractionnement de la “cause” en quatre espèces » : la cause matérielle, la cause formelle, la

1. J'ai analysé l'ensemble de ces partitions au chapitre premier de *Heidegger et Hölderlin. Le Quadriparti*, Paris, PUF, 2001, p. 33-85.

2. Aristote, *Métaphysique*, A, 1, 981 b 28. Cf. 982 a 2, 982 b 3, 982 b 10.

3. Heidegger, « Ce qui fait l'être essentiel d'un fondement ou “raison” », 1929 (publié en 1949), *Questions I*, Paris, Gallimard, 1968.

4. Heidegger, *Interprétations phénoménologiques d'Aristote*, 1922 (publié en 1992), Mauvezin, TER, 1992, p. 51.

cause efficiente et la cause finale¹. Il met en évidence, d'une part, que « la cohésion interne de ces classifications », celle des causes (αἰτίαι) et celle des fondements (ἀρχαί), « reste dans la pénombre » ; d'autre part, que la métaphysique n'a pas exploré la possibilité de trouver « ce qu'il y a de “commun” entre les différentes “espèces” de causes »². Heidegger pousse plus loin son enquête en supposant qu'Aristote a tenté de comprendre « avec leur cohésion systématique, le fondement qui motive leur nombre de quatre ». On retrouvera cette question d'un tout homogène et ramifié, vingt ans plus tard, dans la conférence de 1949, *Das Gestell*, reprise et modifiée en 1953 sous le titre *La question de la technique*. Si la technique se ramène à l'instrumentalité comprise comme le rapport de la fin recherchée aux moyens utilisés, elle se fonde nécessairement sur la causalité. Or la philosophie a toujours ramené l'instrumentalité à « la quadruple causalité », celle de la *causa materialis*, de la *causa formalis*, de la *causa finalis* et de la *causa efficiens*. Mais, à son tour, la causalité cache son essence sous une unité que la philosophie n'a pas été en mesure d'interroger :

« À vrai dire, depuis des siècles, on fait comme si la doctrine des quatre causes était une vérité tombée du ciel et qu'elle fût claire comme le jour. Le moment, toutefois, pourrait être venu de demander pourquoi y a-t-il précisément quatre causes ? Quand on parle d'elles, que veut dire à proprement parler le mot “cause” ? À partir de quoi le caractère causal des quatre causes se détermine-t-il de façon si une qu'elles soient solidaires les unes des autres ? »³

1. Heidegger, « Ce qui fait l'être essentiel d'un fondement ou “raison” », *Questions I*, op. cit., p. 87.

2. Heidegger, *ibid.*, p. 88.

3. Heidegger, « La question de la technique », 1953 (publié en 1954), *Essais et conférences*, Paris, Gallimard, 1958, p. 12. Souligné par l'auteur.

Heidegger prend le risque d'avancer que la connaissance métaphysique est tout entière façonnée par un tel quadrillage. Le texte de 1930 sur *L'essence de la liberté humaine* traite explicitement des quatre significations de l'étant chez Aristote ; l'être des catégories, l'être par accident, l'être selon la puissance et l'acte, l'être comme vrai et comme faux. Heidegger les envisage l'un après l'autre dans le chapitre II intitulé « La question directrice de la philosophie » après avoir déterminé quatre étapes dans la compréhension pré-conceptuelle de l'étant à partir de l'*ousia*. Cette dernière se présente comme « être et mouvement », « être et substance », « être et être quoi », « être et effectivité ». En aboutissant par d'autres voies à « la signification quadruple de l'όν », Heidegger reconnaît que celle-ci n'a jamais été clarifiée par la tradition et que, chez Aristote, « les quatre sens restent simplement distingués factuellement ». Il conclut en ces termes :

« Pourquoi ces sens-là et eux seuls ? Par rapport à quoi sont-ils discernés ? Sur ce point Aristote ne nous apprend rien. »¹

C'est le cours de 1931 sur *Aristote, Métaphysique Θ 1-3* qui nous apprend quelque chose. Il part d'une première division entre l'être des catégories et l'être en puissance et en acte, pour qualifier l'étant de « double », διχῶς, là où l'on attendait un étant « simple », μοναχῶς. Nous sommes de nouveau « en pleine obscurité » d'autant que l'étant va encore se dupliquer, d'une part en vrai et faux, ce qui le déploie maintenant en trois, τριχῶς, d'autre part comme accident, ce qui conduit, non pas à un étant triple, τριχῶς, mais bien « quadruple », τετραχῶς². Heidegger joue sur la

1. Heidegger, Schelling. *Le traité de 1809 sur l'essence de la liberté humaine*, 1936 (publié en 1971), Paris, Gallimard, 1977, p. 83.

2. Heidegger, *Aristote, Métaphysique Θ 1-3*, 1931 (publié en 1981), Paris, Gallimard, 1991, p. 21.

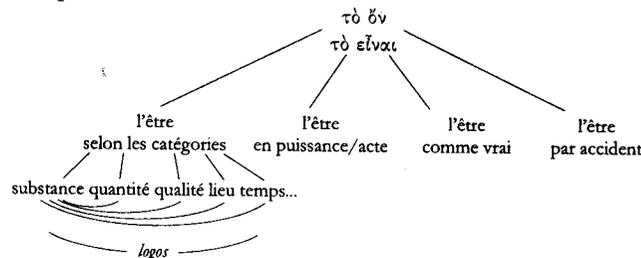
duplicité, la triplicité et la quadruplicité des « plis » de l'étant, en insistant sur le fait qu'Aristote s'est contenté de les juxtaposer sans établir ni leur cohérence, ni leur unité. Il conclut en ces termes sur le « quadruple plissement de l'étant » :

« Celui-ci s'est d'abord différencié en deux (διχῶς), plus tard en trois (τριχῶς) et finalement en quatre (τετραχῶς). Et toujours Aristote répète : τὸ ὄν λέγεται πολλαχῶς. Mais il en reste assurément à une juxtaposition »¹.

L'interprétation heideggérienne de la pluralité des significations de l'étant bascule au moment même où le πολλαχῶς, qui semblait se perdre en une énumération éparse, se cristallise en un τετραχῶς, de telle sorte que la multiplicité s'identifie désormais à la quadruplicité :

« Ce πολλαχῶς, dit à propos de ὄν, c'est-à-dire de εἶναι, veut dire le plus souvent les quatre modes cités de l'être, même là où parfois seulement deux ou trois modes sont énumérés : πολλαχῶς = τετραχῶς. »²

Heidegger esquisse alors la figure qui, au sein du πολλαχῶς = τετραχῶς primitif, distingue le πολλαχῶς « plus restreint » des diverses catégories, tout en étant lui-même surplombé par l'unité de l'όν dont Aristote n'a pas réussi à rendre raison³ :



1. Heidegger, *Aristote, Métaphysique Θ 1-3*, op. cit., p. 23.

2. *Ibid.*, p. 24.

3. *Ibid.*, p. 26.

La question décisive, qui commandera la recherche de Heidegger après 1935 et le conduira jusqu'à la pensée du *Geviert*, se trouve au § 6 :

« Qu'est-ce que l'être pour qu'il puisse ainsi se déployer de manière quadruple ? Cette quadruplicité vers quoi Aristote oriente la question de l'être est-elle de manière générale la multiplicité la plus originelle de l'être ? Si elle ne l'est pas, pourquoi donc ? Pourquoi Aristote se heurte-t-il précisément à ce chiffre quatre ? »¹

Ce chiffre n'est pas innocent. La même année, le cours *De l'essence de la vérité* consacré à l'allégorie de la caverne de la *République* et au *Théétète* interprète les deux dialogues à partir de quatre articulations. Le chapitre premier, « Les quatre stades à travers lesquels la vérité a lieu », divise le récit platonicien en « quatre sections » qui caractérisent les « quatre stades de l'avoir lieu symbolisé par l'allégorie »² : 1 / la situation de l'homme dans la caverne ; 2 / la « libération » de l'homme à l'intérieur de la caverne ; 3 / la libération véritable vers la lumière originelle. C'est dans ce troisième stade que Heidegger pose « quatre questions sur les rapports constitutifs de l'ἀλήθεια », questions dont l'auteur souligne le nombre et l'articulation à plusieurs reprises³ ; 4 / la redescende de l'homme libre dans la caverne. Heidegger insiste sur l'importance des quatre stades qu'il découvre dans le récit même si « Platon n'a pas lui-même opéré expressément de partition en stades au moyen d'une numération quelconque »⁴.

1. *Ibid.*, p. 52.

2. Heidegger, *De l'essence de la vérité*, 1931-1932 (publié en 1988), Paris, Gallimard, 2001, p. 39. Souligné par l'auteur.

3. Heidegger, *De l'essence de la vérité*, *op. cit.*, p. 63, 65, 66, 77, 79, 84.

4. *Ibid.*, p. 109.

Ce découpage déterminant, puisqu'il commande la constitution du mythe, et, au-delà, le déploiement de la vérité, est présenté comme le découpage propre de Heidegger. Il va de nouveau jouer, dans la partie du texte consacré au *Théétète*, sous la forme du « déploiement progressif de l'ensemble des rapports perceptifs ». La recherche de Socrate, de la ligne 185 a 8 à la ligne 186 c 6, se déroule en effet « en quatre étapes bien distinctes »¹. La première étape concerne la perception de l'étant en tant que tel. La deuxième étape présente la recherche de l'âme qui perçoit au-delà du perçu. La troisième étape interroge directement l'âme ; au cours de cette étape, nous trouvons quatre découpages subordonnés, a), b), c), d), qui reviennent à deux reprises dans les § 30 et 32, le second découpage quadripartite étant systématiquement noté en italiques². La quatrième étape est consacrée à l'être-homme et à son engagement. Enfin, le § 46 et dernier de l'ouvrage conclut sur « la recherche principale » de Platon pour la mise à jour de l'erreur, en montrant qu'elle se déroule « conformément à ce qui est en cause, en quatre étapes ».

Ces divisions platoniciennes avaient été anticipées, au semestre d'hiver 1924-1925, par le cours de Marbourg consacré au *Sophiste*. Dans la partie introductive consacrée à « la conquête de l'ἀλήθεια » chez Aristote, Heidegger distingue dans les analyses du livre A, 2 de la *Métaphysique*, « quatre moments essentiels de la σοφία ». L'auteur s'appuie sur le passage 982 a 8 - a 20 qui est développé dans les lignes suivantes. En premier lieu, le sage est celui qui connaît πάντα, « toutes choses prises ensemble » traduit

1. Heidegger, *De l'essence de la vérité*, *op. cit.*, p. 209. Souligné par l'auteur.

2. *Ibid.*, p. 247, 250, 251 et 254.

Heidegger, sans avoir la connaissance de chaque chose en particulier. « Ensuite », le sage est celui qui est capable de découvrir « les choses difficiles et malaisément accessibles à la connaissance humaine », τὰ χαλεπὰ. « En outre », le sage est celui qui connaît les causes « avec plus d'exactitude », τὸν ἀκριβέστερον, ce qui lui donne la faculté d'enseigner. « De plus », la σοφία est une science que l'on choisit « pour elle-même », αὐτῆς ἕνεκεν, à seule fin de savoir. « Nous avons bien là, commente Heidegger, quatre moments à travers lesquels le *Dasein* quotidien s'exprime sur ce qu'il tient pour σοφός et sur la σοφία, de sorte que "dans ces quatre moments est pris en vue un dé-couvrir qui se dirige sur les premiers principes de l'étant pris purement et simplement comme tels". »¹

Pour mettre en évidence l'articulation des « quatre moments » de la σοφία qu'il analyse en détail dans le § 14 et dans le § 16, Heidegger laisse de côté la dernière caractéristique qu'Aristote accorde à la σοφία. Aristote ajoute en effet, en 982 a 16-19, une détermination finale plus générale : « Enfin une science dominatrice est, à nos yeux, plus une sagesse que la science qui lui est subordonnée ; ce n'est pas en effet au sage à recevoir des lois, c'est à lui d'en donner ; ce n'est pas lui qui doit obéir à autrui, c'est à lui au contraire que doit obéir celui qui est moins sage. » L'existence des cinq caractères de la sagesse est vérifiée dans la suite immédiate du texte, de 982 a 21 à 982 b 7, lorsque Aristote les développe un à un. Il est donc manifeste que Heidegger, en omettant la dernière caractéristique de la science, apparente dans le classement aristotélicien à deux reprises, cherche à trouver dans la *Métaphysique* un ensemble de « quatre moments essen-

1. Heidegger, *Platon : Le Sophiste*, 1924-1925 (publié en 1992), Paris, Gallimard, 2001, p. 97.

tiels » qu'il nomme en grec dans le titre du § 14 : πάντα, χαλεπώτατα, ἀκριβέστατα, αὐτῆς ἕνεκεν. La σοφία est ainsi interprétée comme une quadripartition qui culmine dans ce « quatrième et dernier moment » où la sagesse montre son caractère « autonome » et révèle par là même « l'autonomie de l'ἀληθεύειν »¹. La vérité de la philosophie serait ainsi établie sur ces quatre moments essentiels qui scandent l'ensemble du champ thématique de l'ἀληθεύειν.

Une division quadripartite plus ambitieuse intervient dans le séminaire de 1939 sur la *Physique* d'Aristote. Heidegger interroge le terme grec de φύσις et reconnaît en lui la parole fondamentale qui nomme les relations essentielles de l'homme à l'étant. La tradition philosophique les a exprimées par un ensemble de quatre couples canoniques qui se voit articulé de façon systématique : 1 / Nature et Grâce (Sur-Nature) ; 2 / Nature et Art ; 3 / Nature et Histoire ; 4 / Nature et Esprit. Cette quadripartition, enracinée une nouvelle fois dans Aristote, se trouve rapprochée de Hölderlin dont Heidegger cite l'hymne *Comme au jour de fête...*, pour identifier la *Nature* que chante le poète à l'*Être* que cherche le penseur. Comme la *Nature* est, selon Hölderlin, au-dessus des dieux et plus ancienne que les âges, l'*Être* est, selon Heidegger, plus ancien que tous les étants et au-dessus de la divinité. La parole directrice de la métaphysique – *Être* – et la parole fondamentale de la pensée – *Nature* – se recourent au cœur de l'origine et échangent leurs déterminations principielles. Et de même que l'*Être* est premier par rapport aux quatre modes de l'étant, la *Nature* est première par rapport aux quatre distinctions qui se réfèrent à elle.

1. Heidegger, *Platon : Le Sophiste*, op. cit., p. 120. Souligné dans le texte.

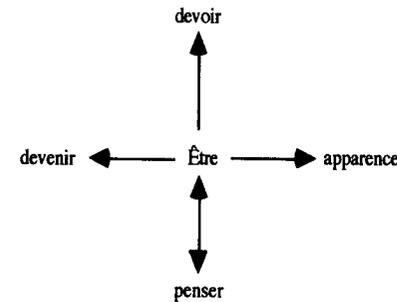
Pour justifier cette rencontre surprenante d'Aristote et de Hölderlin au détour du commentaire de la *Physique*, il faut se reporter au cours de 1935 *Introduction à la métaphysique*. Cet ouvrage présente d'entrée une structure remarquable. Il est d'abord divisé en quatre parties : 1 / la question fondamentale de la métaphysique ; 2 / la grammaire et l'étymologie du mot « être » ; 3 / la question sur l'essence de l'être ; 4 / la limitation de l'être. Mais sa quatrième partie se trouve à son tour divisée en quatre chapitres dévolus aux quatre déterminations essentielles de l'être : 1 / Être et Devenir ; 2 / Être et Apparence ; 3 / Être et Penser ; 4 / Être et Devoir. Heidegger transpose le τετραχῶς des quatre divisions aristotéliennes en quatre nouvelles scissions qui sont autant de délimitations de l'être par rapport aux déterminations distinctes dont il est l'origine.

Au début de cette quatrième partie, Heidegger livre sans justifier leur nombre ni leur nature quatre brèves formules qui limitent le déploiement de l'être : être et devenir, être et apparence, être et penser, être et devoir. Il ajoute que « la délimitation se produit à quatre points de vue qui sont liés les uns aux autres » et souligne leur « connexion essentielle ». Ces quatre scissions dont il est précisé qu'« elles pénètrent tout savoir, tout faire et tout dire »¹, ne manquent pas d'évoquer la quadripartition du séminaire de 1939 sur Aristote. Elle se retrouve intacte, en 1949, dans l'introduction tardive à *Qu'est-ce que la métaphysique ?*, où la métaphysique, une nouvelle fois, est qualifiée de « dimorphe »². Le rapprochement des deux

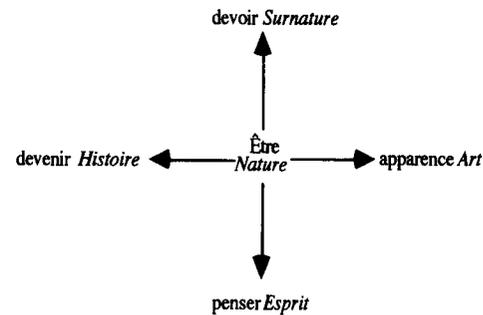
1. Heidegger, *Introduction à la métaphysique*, 1935 (publié en 1953), Paris, PUF, 1958, p. 105.

2. Heidegger, « Qu'est-ce que la métaphysique ? », *Questions I, op. cit.*, p. 41. Cf. p. 36.

partitions est d'autant plus impératif que Heidegger dessine le diagramme de la figure des limitations de l'être :



Si nous nous reportons au séminaire sur Aristote qui identifie Nature et Être, cinq ans plus tard, nous constatons que les deux tétrades correspondent terme à terme :



La conclusion de l'*Introduction à la métaphysique* rappelle que la question fondamentale a été traitée à l'aide des « quatre scissions : être et devenir, être et apparence, être et penser, être et devoir » de sorte que la délimitation de l'être – laquelle commande « tout savoir, tout faire et tout

dire », et donc le champ de la métaphysique entière – demeure tributaire des « quatre points de vue » [...] liés les uns aux autres¹. Mais Heidegger s'engage plus loin encore, en un pas décisif qui va l'éloigner de la métaphysique pour l'amener, cette même année avec Hölderlin, à faire le saut vers l'« autre pensée » :

« Une question originnaire et poussée jusqu'au bout à travers les quatre scissions conduit à comprendre ceci : l'être qu'elles encerclent doit lui-même être transformé en un cercle entourant tout l'étant et le fondant. La scission originnaire qui, par sa connexion intime et sa discession originnaire, porte l'histoire, est la distinction de l'être et de l'étant. »²

Ce tétramorphisme de l'étant, désormais accusé à partir de la Duplicité initiale, revient de façon cyclique dans les textes de Heidegger entre 1935 et 1952. Il creuse patiemment ses quatre « sillons dans l'aire de l'être »³, et fait ainsi de la métaphysique « l'histoire des marques de l'être »⁴. Je me contenterai de retenir les plus significatives de ces quatre marques.

Le cours de 1937, *L'Éternel Retour du Même*, est divisé en « quatre sections » dont « les quatre points suivants » exposent le contenu : A / exposé provisoire de la doctrine de l'Éternel Retour du Même ; B / exposé d'une position métaphysique fondamentale ; C / interprétation de la doctrine de l'Éternel Retour en tant que dernière position métaphysique fondamentale ; D / la fin de la

1. Heidegger, *Introduction à la métaphysique*, op. cit., p. 215.

2. *Ibid.*, p. 219.

3. Heidegger, « Le déploiement de la parole », 1957-1958 (publié en 1959), *Acheminement vers la parole*, Paris, Gallimard, 1976, p. 157.

4. Heidegger, « Protocole d'un séminaire sur la conférence "Temps et Être" », 1962 (publié en 1969), *Questions IV*, op. cit., p. 74.

philosophie occidentale et son « autre commencement »¹. Le troisième et le quatrième points renvoient, pour l'un, au cours *La volonté de puissance en tant que connaissance*, pour l'autre à *La détermination ontologico-historiale du nihilisme*, de telle façon que *L'Éternel Retour du Même* apparaît comme le noyau de l'interprétation heideggérienne. L'ordre des quatre sections est justifié par le fait que la position métaphysique fondamentale ne sera comprise que lorsque « nous aurons franchi le quatrième degré », lequel éclaircira rétrospectivement, par le recours à « l'autre pensée », l'ensemble des points qui balisent le champ de toute « position métaphysique fondamentale »².

L'année suivante, la conférence *L'époque des conceptions du monde* définit « l'essentialité d'une position métaphysique fondamentale » par le retour de quatre moments distincts : 1 / le mode sur lequel l'homme est homme ; 2 / l'interprétation de l'essence de l'être de l'étant ; 3 / le projet essentiel de la vérité ; 4 / le sens d'après lequel l'homme est mesure. Ces moments sont si peu arbitraires qu'aucun d'eux ne peut se comprendre indépendamment des trois autres. Comme dans le cours sur Aristote, Heidegger insiste sur le lien nécessaire de ces moments avec la totalité de la métaphysique, mais aussi avec son dépassement :

« Pourquoi et dans quelle mesure ce sont précisément ces quatre moments qui supportent et disposent d'avance une position métaphysique fondamentale, voilà une question qui ne se pose plus et à laquelle il n'y a plus de réponse à partir de la Métaphysique, et par elle : l'énoncé

1. Heidegger, « L'Éternel Retour du Même », 1937, *Nietzsche I*, op. cit., p. 205-206.

2. *Ibid.*, p. 206.

même de ces moments est déjà un effet du dépassement de la Métaphysique. »¹

En 1940, dans son étude sur *Le nihilisme européen*, Heidegger reprend trait pour trait ces quatre moments et les applique à tout le champ de la métaphysique jusqu'à sa fin dans le nihilisme. Les points de vue qui permettent de distinguer la sentence de Protagoras sur l'homme-mesure et la thèse de Descartes sur le sujet humain découlent de l'essence d'une position métaphysique fondamentale. Quels sont ces points de vue ?

« Nous en dégagerons quatre. Une position métaphysique fondamentale se détermine : 1 / par la manière dont l'homme en tant qu'homme *est lui-même* tout en se sachant lui-même ; 2 / par le projet de l'étant sur l'être ; 3 / par la délimitation de l'essence de la vérité humaine ; 4 / par la manière selon laquelle à chaque fois l'homme prend la "mesure" et la donne pour la vérité de l'étant. »

Une fois de plus, Heidegger met en évidence le fait qu'« aucun des quatre moments essentiels d'une position métaphysique fondamentale ne saurait être compris isolément par rapport aux autres », chacun caractérisant de son propre point de vue « la totalité d'une position métaphysique fondamentale »².

Cette quadripartition revient régulièrement dans le texte jusqu'à la conclusion très ferme qui porte sur la relation à l'étant et la relation à l'être. Elle répond par avance aux objections que le lecteur pourrait adresser aux classements heideggériens :

« Avons-nous arbitrairement suscité ces quatre points de vue ou bien eux-mêmes se tiennent-ils dans un

1. Heidegger, « L'époque des conceptions du monde », 1938 (publié en 1950), *op. cit.*, p. 93.

2. Heidegger, « Le nihilisme européen », 1940, *Nietzsche II, op. cit.*, p. 111 (trad. légèrement modifiée).

interne enchaînement, de telle sorte qu'avec l'un, les trois autres sont posés du même coup ? Si le second cas était le vrai, et que de ce fait les quatre points de vue dussent désigner une structure unie, alors s'élève la question suivante : comment se situe cette structure circonscrite par les quatre points de vue eu égard à ce que nous avons nommé la relation de l'homme à l'étant ? »¹

Il est remarquable que, dans ce texte déterminant, l'interprète mentionne l'existence d'une *structure* circonscrite par les quatre déterminations évoquées et qui provient d'« une structuration d'abord sans nom »². Heidegger n'hésite pas alors à mener jusqu'au bout son hypothèse sur la « structuration » en quatre de la métaphysique :

« Dans ces quatre points de vue se trouve ainsi au préalable éprouvé et revendiqué, encore que de façon inexprimée et inexprimable, cette seule et même chose : le rapport de l'homme à l'être. La structuration unie annoncée par les quatre points de vue n'est rien d'autre que la relation de l'homme à l'étant, la construction d'essence de cette relation. »³

Cette structuration rapportée à la relation de l'homme à l'étant se retrouve dans le cours de 1941 sur les *Concepts fondamentaux*. Lors de sa récapitulation de la méditation de l'être, Heidegger compose deux séries parallèles de quatre refrains qu'il met en évidence par l'emploi des caractères italiques :

*« L'être est ce qu'il y a de plus vide et de plus commun.
L'être est ce qu'il y a de plus évident et de plus galvaudé.
L'être est ce qu'il y a de plus fiable et de plus ressassé.
L'être est ce qu'il y a de plus oublié et de plus contraignant. »*

1. Heidegger, « Le nihilisme européen », *Nietzsche II, op. cit.*, p. 162-163.

2. *Ibid.*, p. 163.

3. *Ibid.*, p. 164.

En regard de cet étrange poème, nous pouvons lire :

« L'être est profusion et unicité.
L'être est retrait et origine.
L'être est a-bîme et réticence.
L'être est mémoire et libération. »¹

Cette litanie était déjà présente l'année précédente, à la fin du texte sur *Le nihilisme européen*, sous forme d'un groupe d'antinomies² qui ne recoupe pas exactement le tableau précédent, disposé symétriquement en deux strophes de quatre sentences. Le cours de 1952, *Qu'appelle-t-on penser ?*, insistera en écho sur la quadruplicité de la métaphysique en la rapportant cette fois au *penser* : « 1 / Que signifie le mot "penser" ? 2 / Comment la doctrine traditionnelle de la pensée définit le penser ? 3 / Quelles conditions nous permettent de penser de façon adéquate ? 4 / Qu'est-ce qui nous appelle à penser ? » Le motif primitif des quatre déterminations résonne une fois de plus dans un accord unique : « Les quatre modes énumérés ne sont pas juxtaposés l'un à l'autre extérieurement. Ensemble, ils s'entre-appartiennent. C'est pourquoi ce qu'il y a d'inquiétant dans la question "Qu'appelle-t-on penser" est moins dans la multiplicité que dans l'unité de sens qu'indiquent les trois modes. »³

La suite du texte interroge l'unité de ces quatre modes qui ne s'ajoute pas à leur ensemble à la façon d'un toit, et envisage cette union à partir de la dernière question :

1. Heidegger, *Concepts fondamentaux*, 1941 (publié en 1981), Paris, Gallimard, 1985, p. 93.

2. Heidegger, « Le nihilisme européen », *Nietzsche II*, *op. cit.*, p. 198-200.

3. Heidegger, *Qu'appelle-t-on penser ?*, 1952 (publié en 1954), Paris, PUF, 1959, p. 127-128. Le leitmotiv des quatre modes revient p. 127, 128, 129, 136, 227, 228, 240, 241, 242, 243.

« Qu'est-ce qui nous appelle à penser ? » L'être est présent, quoique dissimulé, dans ce mode qui donne la mesure de la pensée de telle façon que cette quatrième question déploie la structure quadruple, tout comme dans l'*Introduction à la métaphysique*, la scission « être et penser », l'une des quatre scissions aux côtés de « être et devoir », « être et apparence », « être et devenir », se trouvait privilégiée comme source de l'ensemble ; ce privilège était matérialisé par la double flèche qui unit l'« être », au centre de la figure croisée, au « penser »¹. Heidegger met alors un terme à son cheminement en livrant les quatre sentences finales qui, dans la caducité de la métaphysique, ouvrent la voie à l'« autre pensée » : « 1 / La pensée ne conduit pas à un savoir tel que les sciences ; 2 / La pensée n'apporte pas une sagesse utile à la conduite de la vie ; 3 / La pensée ne résout aucune énigme du monde ; 4 / La pensée n'apporte pas immédiatement de forces pour l'action. »²

L'ensemble de ces textes laisse entendre que le tétramorphisme de la connaissance métaphysique serait le reflet d'un quadriparti du monde vers lequel la métaphysique n'a jamais pu remonter. Il apparaîtra peu à peu à travers les textes sur Hölderlin dès 1934-1935, essentiellement dans la partie du cours consacrée à l'Hymne *Le Rhin*. Après avoir dégagé au § 11 « les quatre éléments essentiels », *vier Wesensstücke*, composant le « ton fondamental », *Grundstimmung*, de l'Hymne *La Germanie* dans l'unité d'une puissance « emportante », « importante », « ouvrante » et « fondatrice »³, Heidegger oriente sa lec-

1. Heidegger, *Introduction à la métaphysique*, *op. cit.*, p. 208 et 209.

2. Heidegger, *Qu'appelle-t-on penser ?*, *op. cit.*, p. 243.

3. Heidegger, *Les Hymnes de Hölderlin*, 1935-1936 (publié en 1980), Paris, Gallimard, 1988 p. 133-143.

ture du Rhin selon « quatre points » (*vier Punkte*) qui distribuent le § 19 en quatre sous-parties à partir des vers 46 et 47 :

« Énigme est bien ce qui pur a surgi. Même
Le Chant, à peine lui est-il licite de le dévoiler. »

Ces vers consacrés à l'énigme (*Rätsel*) du pur surgissement sont aussitôt pensés sous une quadruple détermination :

« Ein Vierfaches wird hier genannt und in einen inneren Bezug gefügt »,
« Une quadruple chose est ici énoncée, et ajoutée en sa corrélation interne. »¹

La « quadruple chose » se présente comme : a) ce qui a purement surgi (*Reinentsprungenes*) ; b) ce surgissement comme secret (*Geheimnis*) ; c) le chant (*der Gesang*) comme poésie ; d) la poésie comme ayant – « à peine » (*kaum*) – la permission de dévoiler le secret. Soit : le monde, le secret, la poésie, le dévoilement.

On reconnaît dans ces deux couples : [1] le surgissement du monde comme ouverture du ciel ; [2] le secret de la terre comme repli sur soi, cette articulation cosmique étant développée, la même année, dans *L'origine de l'œuvre d'art* ; [3] le chant des poètes chez les hommes ; [4] la permission, accordée par les dieux, de dévoiler le secret, cette articulation poétique étant ajoutée à la première pour faire advenir le monde dans la parole. Dans la langue de Hölderlin, ce qui a surgi, le Rhin, est le « nouveau-né » (*das Neugeborenen*), et l'origine, constituée de deux puissances antagonistes, est nommée les « parents » (*Eltern*). Les parents du fleuve sont « la

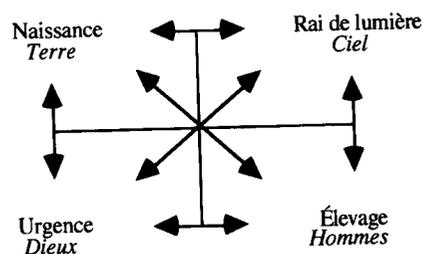
1. *Ibid.*, p. 221.

Terre-Mère » (*die Mutter Erd'*) et « le Tonnant » (*der Donnerer*) comme puissances contraires de la Terre et du Ciel. Pour dévoiler l'énigme, il faut se détourner du fleuve et s'interroger sur la Terre et le Ciel, auxquels le poète a donné les noms de « Naissance » et de « Rai de lumière ».

Le rayon de lumière est l'éclair, et l'éclair Zeus, le dieu du Ciel qui permet à l'obscur – la Terre retirée en son giron – de s'ouvrir au lumineux. Terre et Tonnant (*Erde und Donnerer*), ou Naissance et Rai de Lumière (*Geburt und Lichtstrahl*) sont les puissances de l'origine que l'on ne peut penser isolément. Sans le Rai de lumière, la naissance reste aveugle et refermée sur soi ; mais sans la poussée de la Naissance, le Rai de lumière n'a rien à éclairer. Il faut rapprocher ces puissances de deux autres puissances « l'Urgence » (*die Noth*) et « l'Élevage » (*die Zucht*) : ce second couple, apparié par le poète aux vers 49 et 50, régit le cours du Rhin et permet à Heidegger de croiser ces déterminations, en voyant dans l'élevage « externe » la nécessité, comprise paradoxalement comme « sans attaches » (*Unangebundene*) et, dans l'urgence « interne », la liberté, comprise tout aussi paradoxalement comme « ce qui donne le lien » (*Bindungbringende*). Heidegger peut faire état de l'« entrecroisement » (*überkreuzenden*) des quatre aspirations, Naissance et Rai de lumière, Urgence et Élevage, dans « l'être intégral de ce qui a purement surgi » (*im ganzen Sein Reinentsprungen*)¹. Et, soudainement, le texte présente « une ébauche » (*einen Aufrix*) pour éclairer la « structure essentielle » (*Wesenbau*) de « ce qui pur a surgi ». La figure quadripartite de « Naissance et Rai de lumière, Urgence et Éle-

1. *Ibid.*, p. 226.

vage » se déploie de façon effective en un diagramme en croix dont l'« originelle unicité » (*ursprüngliche Einigkeit*) manifeste le monde tel qui repose en lui-même :



Nous assistons au surgissement du *Geviert* avec les quatre puissances adverses articulées autour du centre énigmatique où se conjuguent les voix du Destin. Ces quatre figures entrent dans un entrecroisement manifesté par le chiasme Naissance - Rai de lumière / Urgence - Élevage. Sur l'axe vertical, Naissance et Urgence se rapportent l'une à l'autre, car ce qui arrive nécessairement comme *Dieux* prend sa source dans la *Terre* ; parallèlement le Rai de lumière du *Ciel* est ce qui apporte aux *Hommes* la liberté, dans l'Élevage, comme lien propre de l'humanité. Quant aux axes centraux, ils articulent la *Terre*, comme Naissance dans l'origine, aux *Hommes* soumis à l'Élevage, en recoupant, au centre de l'énigme, le Rai de lumière du *Ciel* que conduit l'Urgence des *Dieux*. Les Quatre s'entrecroisent autour de l'« Énigme », *ein Räthsel*, présente au premier vers de la strophe IV.

L'origine déploie dans le poème ses quatre nervures qui mettent en relief les actes essentiels des Quatre : le monde *surgit*, la terre *dissimule*, le poète *chante*, le dieu *permet*. Ces déterminations de *La Germanie* et du *Rhin* - emportement, importation, ouverture et fondation ;

rai de lumière, naissance, élevage et urgence ; surgissement, secret, chant et permission - relèvent d'un « entrecroisement d'adversités », *eine sich überkreuzende Gegenstrebigkeit*, qui s'articule en « une unité originelle », *ein ursprüngliche Einheit*¹. Ce sont ces quatre instances cosmiques, présentes dès 1934-1935, qui prendront, au fil des textes sur Hölderlin et, surtout, dans les quatre conférences de décembre 1949 du Club de Brème, *La Chose* (*Das Ding*), *Le Dispositif* (*Das Ge-Stell*), *le Danger* (*die Gefahr*), *le Tournant* (*Die Kehre*), la figure du *Geviert* ou *Quadriparti*. Car les pôles opposés du monde que révèle l'« autre pensée » sont bien au nombre de quatre et « sont joints dans l'unité d'un unique *Quadriparti* » (*sie sind in ein einziges Geviert eingefaltet*)². Sans reprendre des analyses que j'ai développées ailleurs³, il suffira, pour donner le fin mot de l'énigme de l'être, de rappeler ce passage de la conférence *La Chose* dans lequel les Quatre déploient une tout autre quadrité que celle de la métaphysique aristotélicienne. Elle est la *quadrature* de l'être dont le *quadrillage* de l'étant n'est que l'écho oublié de la raison métaphysique. En lisant ces lignes surprenantes, nous comprenons pourquoi tout énoncé des quatre moments est, au dire de Heidegger un « effet du dépassement de la Métaphysique » :

« Le jeu de miroir du monde est la ronde de l'Avènement (*Ereignis*). C'est pourquoi la ronde ne commence pas par entourer les Quatre comme un cercle. La ronde est l'Anneau (*Ring*) qui s'enroule sur lui-même

1. Heidegger, *Les Hymnes de Hölderlin*, op. cit., p. 228.

2. Heidegger, « Das Ding », *Einblick in das was ist. Bremer und Freiburger Vorträge, Gesamtausgabe*, t. 79, Francfort, Klosterman, 1994, p. 11 ; « La chose », *Essais et conférences*, op. cit., p. 205.

3. J.-F. Mattéi, *Heidegger et Hölderlin. Le Quadriparti*, op. cit., p. 189-271.

pendant qu'il joue le jeu des reflets. Faisant advenir, il éclaire les Quatre dans la splendeur de leur simplicité. Faisant resplendir, l'Anneau partout et ouvertement transproprie les Quatre dans l'énigme (*das Rätsel*) de leur être. »¹

Une telle énigme, dont les termes n'ont pas changé depuis les premiers textes de Heidegger, prendra la forme de « la biffure en croix », *die Kreuzweise Durchstreichung*, dans la lettre à Jünger : ~~ÊTRE~~. Il s'agira moins d'en finir avec l'être de l'étant, qui se donne sous la forme du quadrillage de la métaphysique, que d'évoquer « les quatre régions du Quadriparti », *die vier Gegenden des Gevierts*, et « leur assemblément dans le Lieu où se croise cette croix », *deren Versammlung im Ort der Durchkreuzung*². Cette quadrature de l'être se trouvait déjà pressentie, comme la dimension originaire du monde, dans le § 22 de *Sein und Zeit*. La préoccupation du *Dasein* était en effet définie comme déterminée d'emblée par les *Himmelsgegenden*, les « contrées célestes » ou « points cardinaux » qui s'ouvrent naturellement selon les quatre moments du « levant, midi, couchant, minuit » en fonction des places privilégiées de l'astre solaire³. Ces « contrées célestes » ou ces « coins », *Gegenden*, ne sont autres que ce que Heidegger découvrira plus tard chez Hölderlin comme « Naissance et Rai de

lumière, Urgence et Élevage », et qu'il saura penser, en un mode nouveau, comme « Terre et Ciel, Divins et Mortels ». Le chiasme initial du monde réussira ainsi à nouer l'énigme de l'être pour mieux éclaircir le dénouement de la métaphysique.

1. Heidegger, « Das Ding », *op. cit.*, p. 19 ; « La chose », *op. cit.*, p. 215 (trad. A. Préau).

2. Heidegger, « Contribution à la question de l'être », 1956, *Questions I*, *op. cit.*, p. 232. Dans l'édition originale, « Über "Die Linie" », *Freundschaftliche Begegnungen*, Francfort, Klostermann, 1955, l'Être est barré à onze reprises : p. 31, 32, 35, 36, 42, 44.

3. Heidegger, *Sein und Zeit*, § 22, p. 103 ; *Être et temps*, trad. F. Vezin, Paris, Gallimard, 1986, p. 143 ; trad. É. Martineau, Paris, Authentica, 1985, p. 93.

DÉBATS PHILOSOPHIQUES

Collection dirigée par Yves Charles Zarka

Cette collection entend présenter des études nouvelles sur les auteurs et les questions majeures de la philosophie pour ouvrir un accès direct et aisé aux débats qui donnent impulsion et vie à la pensée.

Une innovation philosophique consiste moins dans la découverte d'une réponse que dans l'invention ou la redéfinition d'une question, qui relance l'aventure de la pensée humaine dans une direction jusqu'alors inconnue. Ces questions innovantes sont abordées en vue de fournir des dossiers fiables sur l'état actuel des connaissances.

En associant la rigueur de l'analyse, la nouveauté des approches et la clarté de l'expression, les volumes s'adressent à un large public d'étudiants et d'enseignants, ainsi qu'à tous ceux qui sont animés par le désir de connaître.

Y. C. Z.

OUVRAGES PARUS

Diderot et la question de la forme, coordonné par Annie Ibrahim.

Spinoza : puissance et impuissance de la raison, coordonné par Christian Lazzeri.

Montaigne et la question de l'homme, coordonné par Marie-Luce Demonet.

Descartes et la question du sujet, coordonné par Kim Sang Ong-Van-Cung.

Le sens moral, coordonné par Laurent Jaffro.

L'esthétique naît-elle au XVIII^e siècle ?, coordonné par Serge Trottein.

Qu'est-ce que la vérité ?, coordonné par Martine Pécharman.

Fichte : Le moi et la liberté, coordonné par Jean-Christophe Goddard.

Platon : l'amour du savoir, coordonné par Michel Narcy.

La découverte du principe de raison, coordonné par Luc Foisneau.

Wittgenstein : métaphysique et jeux de langage, coordonné par Sandra Laugier.

Platon : Les formes intelligibles, coordonné par Jean-François Pradeau.

Hume : La société civile, coordonné par Claude Gautier.

Machiavel : « *Le Prince* » et *le nouvel art politique*, coordonné par Yves Charles Zarka et Thierry Ménissier.
Habermas : *L'usage public de la raison*, coordonné par Reiner Rochlitz.
Foucault : *Le courage de la vérité*, coordonné par Frédéric Gros.
Freud : *Le moi contre sa sexualité*, coordonné par Pierre-Henri Castel.
Condillac : *L'origine du langage*, coordonné par Aliénor Bertrand.
Kant : *La rationalité pratique*, coordonné par Michèle Cohen-Halimi.
Aristote : *Bonheur et vertus*, coordonné par Pierre Destrée.
Rawls : *Politique et métaphysique*, coordonné par Catherine Audard.
Heidegger : *L'énigme de l'être*, coordonné par Jean-François Mattéi.

Imprimé en France
par Vendôme Impressions
Groupe Landais
73, avenue Ronsard, 41100 Vendôme
Août 2004 — N° 51 299

Heidegger

l'énigme de l'être

« Lorsque la pensée se dispose elle se trouve déjà avouer l'énigme de l'histoire de l'Être », écrivait Heidegger dans son *Nietzsche*. Si la tâche de la philosophie tient toute entière à ce petit mot, « être », soustrait à la mémoire, à quoi tient alors l'énigme de son oubli ?

Textes de Pierre Aubenque, Jean-François Courtine, Didier Franck, Jean Grondin et Jean-François Mattéi.

Jean-François Mattéi est professeur à l'Université de Nice et membre de l'Institut Universitaire de France.

Coordonné par
Jean-François Mattéi

Heidegger

l'énigme de l'être



REVENDEZ
VOS LIVRES TOUTE L'ANNÉE

PLACE SAINT-MICHEL
& STRASBOURG-ST-DENIS

NEUF
12,00€

PUF
112416

HEIDEGGER ET L'
FONDS

puf.com



14/08/04

puf

debat

philosophie