

De l'insistance dans l'Être
Humanité et *Da-sein* dans la pensée de l'*Ereignis* (1936-1944)

Thèse de doctorat

César Gómez Algarra

Sous la direction de
Sophie-Jan Arrien et François Jaran
Octobre 2022



UNIVERSITÉ
LAVAL



VNIVERSITAT
ID VALÈNCIA

Résumé

À partir des années 1930, insatisfait des résultats de l'analytique existentielle qu'il a élaborée dans *Être et temps*, Heidegger reconsidère sa méthodologie philosophique. Le concept de *Dasein*, cet être que nous sommes à chaque instant, qui fonctionne en tant que point de départ et guide l'enquête ontologique sur le sens de l'être, sera désormais critiqué en raison de ses insuffisances foncières. Il se révèle notamment l'héritier du sujet transcendantal, voire le fondement d'une anthropologie philosophique renouvelée. Or le tournant (*Kehre*) dans la pensée heideggerienne constitue également une réélaboration de l'idée du *Da-sein*, un projet radical qui vise à fonder l'essence humaine dans un nouveau rapport à l'être. Dans ce travail, nous analysons en détail le concept de *Da-sein*, tel qu'il est esquissé dans les écrits privés et les *Cahiers noirs* de Heidegger, récemment publiés. Pour faire face à ce que le philosophe allemand dénonce comme une fixation de l'être humain à la fin de la modernité, et dans le cadre conceptuel d'un questionnement historique de l'Être, le *Da-sein* doit être compris désormais comme ouverture de la *possibilité de transformer l'essence humaine*. Cependant, cette possibilité de transformation radicale, héritière du projet nietzschéen, exige de faire un pas en dehors de la métaphysique – exigence qui va parfois trop loin, lorsqu'elle implique de laisser sombrer l'essence humaine dans le champ de l'inhumain.

Resumen

A partir de los años 1930, cada vez más descontento con la analítica existencial que había elaborado en *Ser y tiempo* (1927), Heidegger se replantea su proceder metodológico. El concepto de *Dasein*, que orientaba la investigación como punto de partida para desarrollar la pregunta por el sentido del ser, es criticado ahora como un heredero del sujeto trascendental, incluso como el protagonista de una antropología filosófica renovada. El cambio radical del viraje (*Kehre*) en el pensar heideggeriano es también una reelaboración de la idea de *Da-sein*, un proyecto que la reciente publicación de los escritos privados (los tratados y los *Cuadernos negros*) nos permite analizar en detalle. Para combatir lo que el filósofo denuncia como fijación del ser humano al final de la época moderna, y en el marco de un preguntar histórico por el Ser, el *Da-sein* debe comprenderse ahora como la *posibilidad de transformar la esencia humana*. Sin embargo, esta posibilidad de transformación radical, heredera del proyecto nietzscheano, implica un paso fuera de la metafísica –un paso que va demasiado lejos a veces, hundiéndose en una especie de esencia inhumana.

Table des matières

<i>Résumé</i>	II
<i>Resumen</i>	III
Table des matières	IV
Remerciements	IX
INTRODUCTION.....	1
PREMIÈRE PARTIE	20
Chapitre I : De la φύσις à l'effectivité [<i>Wirklichkeit</i>] : histoire de la fabrication	26
§ 1. <i>La φύσις</i> comme surgissement [<i>Aufgehen</i>]	29
§ 2. <i>L'ἀλήθεια</i> et la désoccultation	36
§ 3. <i>L'évidement de l'être dans l'ἰδέα</i> : Platon	39
§ 4. <i>Production, achèvement, principes et causalité</i> : Aristote	43
§ 5. <i>L'actus et la creatio romano-chrétiennes</i>	50
§ 6. <i>Le transfert des déterminations de l'être à l'être humain</i>	54
Chapitre II : L'anthropologisme et la philosophie moderne	59
§ 7. <i>Caractérisation de l'anthropologisme selon l'histoire de l'Être</i>	59
§ 8. <i>La pensée humaine : la représentation selon la loi de la fabrication</i>	67
a) <i>Le projet représentant</i>	68
b) <i>L'origine de la représentation, la représentation comme origine</i>	73
c) <i>Le « vide » de la représentation : indétermination et a priori</i>	75
d) <i>La représentation et le calculable</i>	78
e) <i>L'illimité et le démesuré</i>	81
§ 9. <i>La réflexion selon la loi de la fabrication</i>	85
a) <i>Les présupposés métaphysiques de la réflexion</i>	86
b) <i>Le soi réflexif et l'essence de l'être humain</i>	91
Chapitre III : La fixation de l'essence humaine	101
§ 10. <i>Animalité, esprit, passions</i>	104
§ 11. <i>Le problème de l'élevage et de la culture de l'être humain comme but</i>	115
§ 12. <i>L'animal historicum : la science historique et le règne de l'expérience vécue</i>	131
DEUXIÈME PARTIE	147
<i>Jalons de l'histoire de l'Être : commencement, préparation, décision, saut</i>	148
Chapitre IV : Les tonalités fondamentales du <i>Da-sein</i>	160
§ 13. <i>La détresse et les tonalités dans l'autre commencement</i>	169
a) <i>La détresse</i>	170
b) <i>Les tonalités dans l'autre commencement</i>	175

§ 14. <i>Les tonalités du Da-sein</i>	178
a) <i>L'effroi</i> [Erschrecken]	178
b) <i>La retenue</i> [Verhaltenheit]	181
c) <i>L'épouvante qui dépossède</i> [Ent-setzung]	186
d) <i>La douleur</i> [Schmerz]	193
Chapitre V : <i>La pensée du Da-sein</i>	203
Chapitre VI : <i>La fondation du Da-sein et la fondation de la vérité de l'Être</i>	226
§ 15. <i>Fonder comme sonder</i> [ergründen] <i>l'abîme</i> [Abgrund]	230
a) <i>Sonder l'abîme : le fondement et le non-fondement</i> [Un-grund] <i>selon le premier et l'autre commencement</i>	231
b) <i>Sonder le refus de l'Être</i>	237
§ 16. <i>Fonder le Da-sein dans le projet</i>	245
a) <i>Critiques du projet du Dasein : transcendance et subjectivité</i>	247
b) <i>Le projet et le déploiement d'essence de l'Être</i>	251
c) <i>La liberté oscillante du projet : l'élan</i> [Schwung] <i>et le contre-élan</i> [Gegenschwung]	254
§ 17. <i>La fondation du Da-sein comme clairière</i> [Lichtung]	263
TROISIÈME PARTIE	274
Chapitre VII : <i>Qui est le Da-sein ?</i>	277
§ 18. <i>Être-soi et ipséité</i>	278
a) <i>La question du « qui »</i>	280
b) <i>Le détour par l'Être</i>	283
c) <i>Contre l'intériorité</i>	288
d) <i>La mienneté</i>	291
e) <i>Le Da-sein et l'appropriation du soi</i>	292
f) <i>Ipséité vide et réflexion originnaire</i> (M. Richir et A. Schnell)	296
§ 19. <i>La mort et l'être-ailleurs</i> [Weg-sein]	300
a) <i>Le refus de la mort métaphysique</i>	303
b) <i>La mort et le déploiement d'essence de l'Être</i>	306
c) <i>Le déclin, l'être-ailleurs et le sacrifice</i>	311
§ 20. <i>La singularité du Da-sein et le fondement de l'humanité historique</i>	321
a) <i>Les peu nombreux et les à venir</i>	322
b) <i>Le Da-sein singulier et historique</i>	327
c) <i>L'humanité historique</i>	332
Chapitre VIII : <i>De l'essence inhumaine du Da-sein</i>	343
§ 21. <i>Le Da-sein et l'être humain</i>	344
a) <i>Contre l'étant humain</i>	344
b) <i>Le Da-sein humain</i>	347
c) <i>L'être humain dans le Da-sein</i>	350

<i>d) Le Da-sein non humain</i>	353
§ 22. <i>L'inhumanité</i>	355
<i>a) Déshumanisation</i>	355
<i>b) La (dé)mesure de l'Être et l'essence humaine</i>	359
<i>c) La pauvreté de l'essence humaine</i>	365
CONCLUSION	370
§ 23. <i>Du Da-sein au mortel : l'abandon de l'histoire de l'Être</i>	374
§ 24. <i>La fuite de l'essence humaine et l'être de distance</i>	380
<i>Conclusiones</i>	386
Bibliographie.....	388

A mi yaya

Quand un grand penseur veut se constituer en institution contraignante pour l'humanité future, on peut admettre avec certitude qu'il a dépassé l'apogée de sa force et qu'il est très las, très proche de son couchant.

Aurore, § 542, Nietzsche.

Como si el hombre no fuera el mismo, señor, el mismo en todas partes: siempre tan inferior en la precisión de sus instintos a los más brutos animales y tan superior continuamente a la idea que de él logran hacerse los filósofos que comprenden las civilizaciones.

Tiempo de silencio, L. Martín-Santos.

L'homme, bien sûr ! Et quoi d'autre s'il n'est pas là ?

Entretiens, J. Gracq.

Trouver une métaphore pour l'être humain n'est sans doute pas nécessaire ; nous avons tellement de tentatives pour le définir.

La vérité nue, H. Blumenberg.

Remerciements

Je voudrais commencer en remerciant mes deux directeurs de thèse. François Jaran m'a toujours encouragé à poursuivre mes recherches, sans pour autant m'avoir caché les difficultés de cette tâche. À Sophie-Jan Arrien je lui dois aussi l'ensemble des pages qui suivent. En m'octroyant la bourse du Laboratoire de Philosophie Continentale, il y a déjà plus de cinq ans, elle m'a permis de mener à bien un travail qui, autrement, risquait d'être abandonné. Pour cela, elle m'a offert la possibilité d'habiter deux ans au Canada – déménagement certes inespéré, mais aussi un rêve d'enfance oublié. Et encore plus, elle m'a fait confiance pour poursuivre mes inquiétudes concernant la pensée de l'*Ereignis*. Je remercie aussi C. Sommer, dont j'admire profondément son travail, et qui a eu la bonté d'accepter un séjour virtuel à l'ENS pendant les derniers mois de rédaction, en me rassurant sur la pertinence de plusieurs de mes choix méthodologiques et de recherche. Finalement, je dois beaucoup à l'enseignement de mes deux anciens directeurs (de mémoire de licence et de maîtrise) : Manuel Jiménez Redondo et Emmanuel Cattin.

Je remercie aussi mes collègues, Jean-François Perrier, Jean-François Houle, Thomas Aït-Kaci et David Hereza. Avec eux, j'ai eu l'occasion de discuter sur les difficultés et sur les obstacles inhérents à mon sujet. Grâce à leur lecture de plusieurs de mes textes et articles, ils m'ont aidé à devenir toujours plus rigoureux et clair, par rapport à des problèmes complexes et nécessairement obscurs. Un grand merci aussi à tous mes amis qui, d'une façon ou d'une autre, m'ont encouragé dans ce projet : Víctor, Sol, Joan, Mika, Pedro, Vera, Roger, Marco et Natacha.

Ma famille a le mérite de m'avoir soutenu sans fléchir, et d'avoir été particulièrement patiente avec ma frustration – inhérente à tout travail créateur mais non moins fatigante. Je les remercie ici de tout cœur. Enfin, *last but not least*, merci à Celia. C'est elle qui m'a aidé à chaque étape de la rédaction. Elle sait mieux que quiconque si le *Da-sein* est l'être humain ou pas : peu de médecins peuvent affirmer cela. Sans sa douce compréhension, il aurait été très difficile pour moi de mener ce travail à bon port.

Muchas gracias.

Valencia-Palma-Sóller

INTRODUCTION

L'essence humaine et l'histoire de l'Être

Dans son monumental ouvrage sur le procès de légitimation de la modernité, H. Blumenberg s'interrogeait et s'attaquait aux contre-figures anti-modernes, mettant en avant le projet heideggérien comme un de ses représentants majeurs. Le métaphorologue affirmait ainsi qu'une seule chose est réservée à l'être humain dans l'histoire de l'Être : sa soumission¹.

D'une certaine façon, et sans vouloir réduire ni pénétrer davantage la phénoménologie historique de son auteur, il est possible d'apprécier combien sa critique résume un vaste et complexe ensemble de critiques adressées à la philosophie de Heidegger, surtout du « second » Heidegger, notamment aux postulats de l'histoire de l'Être². En effet, en réduisant le sens de l'être de l'étant aux correspondants envois historiques de l'Être [*Geschicke des Seyns*], qui déterminent l'ensemble de ce qui nous entoure, il semble indéniable pour de nombreux philosophes – dont Blumenberg, Ricœur ou Derrida – que la tâche fondamentale de la philosophie heideggérienne, peut-être déjà avant mais surtout après le tournant [*Kehre*], n'était autre que celle d'ébranler les concepts les plus chers à la tradition occidentale moderne³. Notamment tous ceux qui relèvent de la liberté, de la volonté et de l'autonomie du sujet : concepts qui seraient minés de l'intérieur, ébranlés quant à leur origine et quant à leurs présupposés. Dès lors que l'Être est à penser dans son déploiement historique, dans son séjour essentiel en tant que *Wesen*,

¹ H. Blumenberg, *La Légitimité des Temps Modernes*, Paris, Gallimard, 1999, p. 217. Sur la critique de l'histoire de l'Être, qui se retrouve disséminée dans l'ensemble de la phénoménologie historique de Blumenberg, il est important d'évoquer aussi son travail sur le mythe. Cf. *Arbeit am Mythos*, Berlin, Suhrkamp, 1989, p. 319 ; Cf. *La vérité nue*, Paris, Seuil, 2022, p. 224.

² On sait que Heidegger a justifié, au moins partiellement dans sa « Lettre au Père William J. Richardson » [1962], la distinction entre une *première* et une *deuxième* étape de sa pensée (*GA* 11, p. 143-152). Nous citons selon la pagination de l'œuvre complète (*Gesamtausgabe*), qui est aussi indiquée dans les traductions françaises et espagnoles disponibles. Pour les textes de Heidegger, nous avons consulté ces traductions françaises et espagnoles, dont nous nous inspirons pour élaborer nos propres traductions. Quelques-unes de nos traductions se rapprochent plus de la version publiée, comme c'est le cas de la traduction de *Méditation* d'A. Boutot ou des *Aportes a la filosofía* de D. V. Picotti. Cependant, même dans ce cas, nous avons modifié nombreux de ses choix, indication qui doit être prise en compte pour le reste des références, aussi bien celles de Heidegger comme celles d'autres auteurs. La référence complète des traductions est à la fin, dans la *Bibliographie*.

³ À ce sujet, Cf. J. Grondin, *Le tournant dans la pensée de Martin Heidegger*, Paris, PUF, 1987.

que reste-t-il à l'être humain ? Condamné à être le support – voire le suppôt – de ces envois qui déterminent le sens de l'être et de l'étant tels qu'ils se donnent à une époque précise, l'être humain moderne apparaîtrait bel et bien comme ce visage frêle dont la disparition peut se prophétiser¹.

Or s'agit-il véritablement d'une disparition de l'être humain dans le texte heideggérien ? C'est à cette question essentielle que nous aimerions répondre dans ce travail. Formulons-la sans ambages : les centaines de pages que Heidegger a consacrées à son projet de l'histoire de l'Être peuvent-elles être rassemblées et réduites à cette histoire aux allures eschatologiques, où nous, en tant qu'êtres humains, n'avons plus rien à « faire », et dans laquelle nous devons nous contenter d'une attente, d'une espérance, voire d'une sérénité [*Gelassenheit*] non-métaphysique qui semble pour le moins ambiguë ?

Comme le début de la *Lettre sur l'humanisme* l'expose en 1947, Heidegger a voulu réfléchir à partir des nouvelles voies sur l'essence et le déploiement d'essence [*Wesen*] de l'action et de l'agir [*Handelns*] humains, qui demeurait inconnue à la fin de la modernité². D'autres philosophes et commentateurs ont tenté de combattre cette image, limitée et limitante, de la place de l'être humain dans la pensée heideggérienne. Parmi plusieurs, nous pourrions citer ici F. Dastur, dont les propos rassemblent remarquablement une autre possibilité herméneutique permettant de saisir la place de l'être humain au sein de l'histoire de l'Être. Elle insiste sur le fait que « la rupture radicale qu'il [Heidegger] opère avec l'anthropocentrisme qui régit depuis son début la pensée moderne ne signifie cependant pas l'abandon pur et simple de la question de l'homme », et que l'« on ne peut trouver chez le dernier Heidegger l'idée que l'être aurait la capacité de se manifester par lui-même en employant l'homme comme un simple médium »³. Entre ces deux choix, comment pourrions-nous trancher ? Une analyse approfondie s'impose, dans le but d'atteindre une réponse profonde et satisfaisante au problème suivant : quel est le rôle, le sens et la portée que possède l'être humain, en son essence, au sein de l'histoire de l'Être ?

¹ Cf. M. Foucault, *Les mots et les choses*, Paris, Gallimard, 2011, p. 398.

² GA 9, « Lettre sur l'humanisme », p. 313. Nous avons choisi de traduire le mot-clé de *Wesen* par déploiement d'essence. Pour ses dérivés, *Un-wesen* sera rendu par in-essence ou par déploiement inessentiel. Enfin, et suivant les choix adoptés par Levinas et D. Franck pour ne pas perdre la teneur active du concept, *Wesung* sera traduit par *essance*, et *Anwesung* comme *présance* ou comme *arrivée à la présence* (D. Franck, *Heidegger et le christianisme*, Paris, PUF, 2000).

³ F. Dastur, *Heidegger et la question anthropologique*, Louvain, Peeters, 2003, p. 8-9.

La parution des écrits privés à titre posthume, depuis les *Contributions à la philosophie* [*Beiträge zur Philosophie*] en 1989 jusqu'à *Das Ereignis* en 2009, ainsi que d'autres textes connexes (comme les *Cahiers noirs* et les notes de relecture), nous offrent l'annonce de cette possibilité autre de saisir l'essence humaine, qui reste largement à explorer en détail¹. En effet, les écrits de l'histoire de l'Être offrent au lecteur un traitement profond et particulier des problèmes classiques qui appartiennent à la métaphysique et à la philosophie en général : les tonalités affectives, l'histoire, l'identité, la mort, le peuple et la communauté, la divinité et l'essence même de la pensée et de l'être humain sont abordés à partir d'un questionnement radical.

À partir de ce questionnement, souvent surprenant, Heidegger cherche à écarter le risque de toute tendance subjectiviste et transcendantale, dont *Être et temps* portait encore la marque et la trace, comme il le juge durement par moments. C'est que l'œuvre de 1927 faisait du *Dasein* cet être que nous sommes à chaque instant : l'être qui, en vertu de sa compréhension de l'être [*Seinsverständnis*], assume la fonction de point de départ pour mener à bien l'interrogation sur le sens de l'être². Un tel procédé méthodologique, malgré ses justifications rigoureuses dès les premières pages, apparaît *a posteriori* comme insuffisant, voire ambigu, pour Heidegger. Par ce biais, le *Dasein* aurait été pensé à l'instar du sujet transcendantal ou de l'être humain tel qu'il a été appréhendé selon la tradition métaphysique : deux déterminations qu'il juge, dans les années trente et quarante, comme incapables de nous fournir une définition authentique de l'essence humaine. Mais avant d'exposer le rôle et la portée que la question de l'essence humaine représente dans les écrits privés relatifs à l'histoire de l'Être, il est pertinent d'expliquer la nature de ces derniers et le contexte de rédaction. Leur statut singulier dans l'œuvre

¹ Dans l'ordre chronologique de parution et non dans l'ordre de œuvre complète : *L'histoire de l'Être* [*Die Geschichte des Seyns*, GA 69, 1998] ; *Métaphysique et nihilisme* [*Metaphysik und Nihilismus*, GA 67, 1999] ; *Sur le commencement* [*Über den Anfang*, GA 70, 2005] et *Das Ereignis* [GA 71, 2009]. À ces textes il faut ajouter le volume sur *Hegel* [GA 68, 1993] et les plus de 1500 pages de notes manuscrites de *Zum Ereignis-Denken* [GA 73.1 et 73.2, 2014], tout comme les commentaires de l'œuvre publiée de *Zu eigenen Veröffentlichungen* [GA 82, 2018]. Enfin, il faut ajouter aussi des textes tels que *Zum Wesen der Sprache und Zur Frage nach der Kunst* [GA 74, 2010], les *Leitgedanken zur Entstehung der Metaphysik* [GA 76, 2009] qui rassemble des textes sur la genèse de la métaphysique et de la science moderne et les quatre premiers volumes des *Cahiers noirs*, de GA 94 [2014] à GA 97 [2015].

² SuZ, § 2.

heideggérienne, ainsi que l'histoire complexe de sa réception, méritent plusieurs éclaircissements initiaux.

*

Une fois abandonnée la tâche d'une analytique existentielle du *Dasein* et la tentative d'élaborer une ontologie fondamentale, tout comme le développement d'une métontologie ou une métaphysique du *Dasein*, le projet heideggerien n'a cessé d'évoluer et de se transformer, de façon chaque fois déterminante¹. Nous considérons qu'à l'intérieur de ces transformations, le corpus de textes remarquables et « ésotériques », quoique fragmentaires et schématiques, que Heidegger rédige frénétiquement en quelques années, constitue un document clé dans son œuvre². S'ils ne livrent pas une doctrine absolument « secrète » dont on n'aurait que pressenti l'envergure, ils demeurent essentiels afin de saisir un changement de premier ordre dans la pensée de l'Être, dont les échos reviennent jusqu'aux derniers écrits de l'auteur. Mais il ne s'agit pas, non plus, de voir dans ces textes hermétiques une sorte d'expérience de pensée qui se limite à préfigurer des développements plus clairs et approfondis dans les textes d'après-guerre, désormais classiques, sur le *Gestell*, l'essence de la technique, la nature de la pensée ou de la chose [*Ding*] par rapport au *Geviert* qui lie divins, mortels, ciel et terre. Au contraire, les possibilités abritées dont foisonnent ces textes obscurs – aussi denses que riches – pourraient bien représenter une voie de pensée à part entière, et qui mérite une analyse en détail afin de soupeser ces possibilités mêmes, multiples par essence.

Quand Heidegger écrivait en 1949 que le mot recteur [*Leitwort*] de sa pensée était depuis 1936 celui d'*Ereignis*, les spécialistes faisaient face sinon à un vide, du moins à plusieurs lacunes dans l'œuvre du philosophe fribourgeois³. Le concept apparaissait certes dans des textes d'après-guerre, tout comme dans des conférences et des cours des années trente, mais on savait que le « maître-ouvrage » était encore caché, et ce ne fut

¹ À ce sujet, Cf. F. Jaran, *La métaphysique du Dasein. Heidegger et la possibilité de la métaphysique (1927-1930)*, Bucarest, Zeta Books, 2010.

² Cf. C. Sommer, « *Für die Wenigen – Für die Seltenen. Doctrine ésotérique et art d'écrire chez Heidegger* » in A. Schnell (dir.), *Lire les Beiträge zur Philosophie de Heidegger*, Paris, Hermann, 2017, p. 7-24 ; Cf. P. Trawny, *Adyton. Heideggers esoterische Philosophie*, Berlin, Matthes & Setz, 2011.

³ GA 9, « Lettre sur l'humanisme », p. 316, note a.

qu'à partir de 1989 que toute une nouvelle dimension de l'*Ereignis* et du fameux « tournant » devint accessible au public – et aux chercheurs. Ces derniers attendaient avec impatience le texte, qui était censé livrer enfin la pensée « occulte » du roi caché de la Forêt Noire, et dont O. Pöggeler – qui avait eu accès ou bien au manuscrit ou au moins à des considérations de l'auteur lui-même sur cette œuvre singulière – affirmait que c'était le deuxième grand livre de Heidegger après *Être et temps*. Les attentes avaient été comblées ? Rien n'est moins sûr.

Plus de vingt ans plus tard, le séisme « académique » de la publication des *Contributions* et du reste des écrits fut dépassé par celui des *Cahiers noirs*, dont la – première ? – réception a fait couler beaucoup d'encre, sans qu'il soit nécessairement facile de s'orienter et de bien déterminer le rôle de ces troublants « journaux de pensée », comme les ont baptisés quelques-uns de leurs interprètes les plus importants. Le débat que P. Trawny, l'éditeur des *Cahiers noirs*, a pour ainsi dire « forcé » au sein du contexte académique, a reçu une attention accrue ces dernières années, alors que les congrès et les volumes collectifs se succédaient à un rythme atypique, ce qui n'implique pas que les connaissances philosophiques sur ce corpus se soient accrues au même rythme¹. L'exagération et l'hyperbolisme d'un tel débat a conduit de nombreux philosophes soit à vouloir bannir rétroactivement l'ensemble d'une pensée, à partir de contre-sens flagrants,

¹ Le coup de pistolet inaugural aurait été l'ouvrage polémique de P. Trawny, en 2014, puis sa version augmentée un an après, *Heidegger und der Mythos der jüdischen Weltverschwörung*, Francfort-sur-le-Main, Vittorio Klostermann, 2015 (en français, *Heidegger et l'antisémitisme. Sur les « Cahiers noirs »*, Paris, Seuil, 2014). On consultera ses contributions dans d'autres volumes, parmi lesquels nous ajoutons les traductions à l'anglais des séminaires sur Hegel. Voir aussi F.-W. v. Herrmann et F. Alfieri, *Martin Heidegger. Die Wahrheit über die « Schwarzen Hefte »*, Berlin, Duncker und Humboldt, 2017 (publié d'abord en italien, *Heidegger – La verità sui Quaderni Neri*, Brèche, Morcelliana, 2016, traduit par P. David - *La vérité sur les Cahiers noirs*, Paris, Gallimard, 2018) ainsi que plusieurs articles parus, notamment dans les *Heidegger Studies*. Enfin, pour citer les principales parutions collectives qui portent exclusivement ou majoritairement sur les *Cahiers noirs* et qui en général contiennent des études d'une qualité hétéroclite : P. Trawny et A. J. Mitchell, *Heidegger, die Juden, noch einmal*, Francfort-sur-le-Main, Vittorio Klostermann, 2015 ; W. Homolka et A. Heidegger, *Heidegger und der Antisemitismus. Positionen im Widerstreit*, Fribourg-en-Brisgau, Herder, 2016 ; M. Heinz et S. Kellerer, *Martin Heideggers « Schwarze Hefte »: Eine philosophisch-politische Debatte*, Berlin, Suhrkamp, 2016 ; H.-H. Gander et M. Striet, *Heideggers Weg in die Moderne*, Francfort-sur-le-Main, Vittorio Klostermann, 2017 ; A. Denker et H. Zaborowski *Zur Hermeneutik des « Schwarzen Hefte »*, Herder, Fribourg-en-Brisgau, 2017 ; D. Espinet, G. Figal, T. Keiling et N. Mirković, *Heideggers "Schwarze Hefte" im Kontext*, Tubingue, Mohr Siebeck, 2018 ; J. Malpas et I. Farin, *Reading Heidegger's Black Notebooks (1931-1941)*, Cambridge, MIT Press, 2015 ; G. Fried, *Confronting Heidegger : A Critical Dialogue on Politics and Philosophy*, Londres, Rowman & Littlefield, 2019 ; A. J. Mitchell et P. Trawny, *Heidegger's « Black Notebooks »: Responses to Antisemitism*, New York, Columbia University Press, 2017 ; F. Brencio, *La pietà del pensiero. Heidegger e i Quaderni Neri*, Pérouse, Aguaplano, 2015. Enfin, qu'on nous permette de clore cette liste avec ce que D. Janicaud affirmait dans le contexte d'une autre querelle : « Le problème n'est pas de savoir s'il faut polémiquer en philosophie, mais plutôt comment et à quel niveau » (« La phénoménologie éclatée » in *La phénoménologie dans tous ses états*, Paris, Gallimard, 2009, p. 158).

soit à vouloir purifier – et à épurer – Heidegger de tout soupçon idéologique, jusqu'à faire de Todtnauberg le sommet d'une tour d'ivoire sans équivalent¹.

Quand les deux positions assument des partis pris aussi décisivement univoques et limités, quand on perd l'art de la *Nuancierung* prôné par Nietzsche, et quand l'herméneutique patiente qui caractérise le travail philosophique empêche de voir les phénomènes qui se manifestent et dont il faut rendre raison, il ne reste qu'à revenir au texte, suivant le chemin le plus attentif et rigoureux possible. Ce débat ayant maintenant ralenti, nous retournons lentement à une période d'accalmie interprétative. Cependant, des nouveaux travaux sur la pensée « posthume » de Heidegger et sur l'actualité de l'*Ereignis* paraissent encore, où l'intérêt philosophique et scientifique est manifeste dans l'attention et la rigueur de ses lectures². Et cela, sans pour autant laisser de côté un contexte politique et idéologique qu'il ne convient jamais d'ignorer, sous peine de faire de Heidegger le penseur abstrait de l'Être par excellence³.

*

¹ F.-W. von Herrmann, « Die Reinheit des seinsgeschichtlichen Denkens », *Heidegger Studies*, 33, 2017, p. 303-309. Cf. J. Grondin, « The Critique and Rethinking of *Being and Time* in the first *Black Notebooks* », in J. Malpas et I. Farin (dir.), *Reading Heidegger's Black Notebooks*, *op. cit.*, p. 95-108.

² En français, on remarquera notamment les livres édités par A. Schnell, *Lire les Beiträge zur Philosophie op. cit.* et plus récemment, par S.-J. Arrien et C. Sommer, *Heidegger aujourd'hui, op. cit.* qui inclut une étude d'É. Pinat sur l'état de la question : « Continuer la recherche. Heidegger en France, 1990-2020 ». En anglais, les dernières contributions significatives sont celles éditées par G. Fried et R. Polt, *After Heidegger ?*, Londres, Rowman & Littlefield, 2017, et celles de G. Figal, D. D'Angelo, T. Keiling et G. Yang, *Paths in Heidegger's Later Thought*, Bloomington, Indiana University Press, 2020. En espagnol il y a plusieurs travaux qui prennent en compte l'ensemble des écrits privés, mais qui souvent restent des introductions et ne pénètrent pas dans les problématiques avec la profondeur requise. tels que D. V. Picotti, *Heidegger. Una introducción*, Buenos Aires, Quadrata, 2010 ; Á. Xolocotzi, R. Gibu, V. Huerta, P. Veraza, *Heidegger. Del sentido a la historia*, Mexique, Plaza y Valdés, 2014. Par rapport aux monographies, on songera aux derniers travaux de D. Vallega-Neu, R. Polt, C. Sommer, C. Serban, S. Gourdain, C. Vishnu Spaak ou L. Basso-Monteverde, parmi plusieurs autres et que nous aurons l'occasion de citer au cours de notre recherche.

³ Si nous devons rassembler la « *Grundstimmung* » concernant la *Wirkungsgeschichte* des *Cahiers noirs*, un seul mot nous vient à l'esprit : déception. En effet, nombreux sont les commentateurs qui semblaient attendre autre chose : soit l'accès à la « véritable » pensée secrète de Heidegger – encore plus secrète que celle des *Contributions* –, soit une preuve sans appel de sa culpabilité et la corruption de sa pensée par un antisémitisme récalcitrant. Certes, quelques-uns ont essayé de surinvestir ces deux possibilités (plus souvent la deuxième que la première), mais le résultat habituel demeure celle d'une déception sans ambages. Il se pourrait que les *Cahiers* nous offrent, malgré leur intérêt et la richesse de quelques passages, l'image d'un penseur trop *humain*, médiocre à plusieurs niveaux, et pas du tout immunisé contre tous les slogans idéologiques de son temps. Mais n'oublions pas – contre Heidegger lui-même – que *se questo è un filosofo, anche questo è un uomo*. Cf. GA 94, « Ü II », § 74, p. 28 : « Dans l'acte de philosopher ne jamais penser aux "autres" – au "Tu", mais aussi peu au "Je" ; penser seulement au et pour l'origine de l'être [*Im Philosophieren nie an die "Anderen" – an das "Du" denken, aber ebensowenig an das "Ich", einzig an und für den Ursprung des Seins*] ».

Dans ces circonstances, nous ne pouvons pas échapper à la question première et fondamentale : pourquoi « retourner » à Heidegger – si tant est que la pensée du XX^e et XXI^e siècle ait vraiment réussi à en sortir ? Et quel intérêt à vouloir pénétrer dans ce massif – toujours fragmentaire, changeant et problématique – que constituent les écrits privés des années trente et quarante ? La réponse a déjà été anticipée par F. Dastur : Heidegger aurait été un des derniers philosophes à avoir posé à nouveaux frais la question de l'essence humaine, en voulant interroger son rapport à l'être dans un sens qui serait plus originaire. Et il ne le fait pas – idée que nous retrouvons encore assez souvent – en hypostasiant l'Être jusqu'à faire de lui l'instance providentielle qui *décide* le destin de l'être humain, comme si le sens même du tournant pouvait se résumer à une « personnalisation » radicale de l'Être en tant que tel. À ceci, nous voudrions ajouter : dans les écrits de l'*Ereignis*, la question de l'essence humaine est reprise en traversant un chemin dont la radicalité et la cohérence méritent que nous considérions ses acquis, ses vertus et ses limites, aussi bien pour les études sur Heidegger que pour des projets phénoménologiques contemporains. C'est en suivant cette voie que nous voudrions développer une hypothèse interprétative pour l'ensemble des textes privés, rédigés principalement entre 1936 et 1944. Notre thèse est la suivante : c'est à partir de la définition de l'essence humaine, et plus précisément à partir de sa transformation en *Da-sein*, que nous sommes en mesure d'accéder au centre de la pensée de l'*Ereignis* et de l'histoire de l'Être¹. Toutefois, plusieurs difficultés et objections s'imposent à nous qui risquent de délégitimer cette hypothèse de lecture avant même de commencer à la dérouler.

Premièrement, pourquoi aborder ce corpus à partir d'une notion telle que le rôle de l'être humain [*Mensch*], alors que son décentrement dans la pensée heideggérienne l'a

¹ En ce sens – et si bien nous n'éviterons pas des références explicatives quand il sera pertinent – notre but n'est pas de comparer ni de mesurer la différence qui sépare la thématization du *Dasein* dans *Être et temps* et les textes de la période 1936-1944 avec la place qu'elle occupe au sein de l'histoire de l'Être, mais d'évaluer la teneur et la cohérence conceptuelles du *Da-sein* dans ce corpus dense mais limité. Des perspectives plus ou moins comparatistes ont déjà été produites, telles que F.-W. von Herrmann, « Dasein and Da-sein in *Being and Time* and in *Contributions to Philosophy (From Enowning)* » in F. Schalow (dir.), *Heidegger, Translation and the Task of Thinking. Essays in Honor of Parvis Emad*, Heidelberg, Springer, 2011, p. 213-224 et M. de Beistegui, « The Transformation of the Sense of *Da-sein* in Heidegger's *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)* », *Research in Phenomenology*, 33, 2003, p. 221-246. Malgré tout, un travail approfondi d'interprétation reste à faire, qui procéderait par une lecture systématique des textes, tout comme de la relecture constante que Heidegger effectue de ses propres concepts, avec la distance nécessaire afin de bien évaluer en quoi les deux notions se séparent et en quoi pas.

rélégué à un deuxième plan, et encore plus après le tournant ? Pourquoi tenter de lire cette pensée comme une réactualisation de la question portant sur l'essence humaine, alors que l'unique question à laquelle Heidegger aurait cherché à répondre est celle de la question de l'être en tant que tel ? À ce sujet, plusieurs remarques de Heidegger lui-même peuvent nous aider à problématiser les différentes possibilités et différentes voies à explorer. Comme nous le lisons dans le cours du premier semestre de 1941, le philosophe se défend des interprétations anthropologiques et anthropologisantes d'*Être et temps*, et rappelle que, quand il faut choisir entre un point de départ anthropologique ou un autre, il s'avère qu'

À y réfléchir un tant soit peu, nous ne tardons pas à remarquer qu'en de telles réflexions est en jeu un « ou bien – ou bien » qui en fin de compte refoule tout questionnement en quête de l'*être* de l'étant vers la question en quête de l'être humain : ou bien on pose la question de l'étant comme tel en partant de l'être humain, tel qu'il se tient, dit-on, « au beau milieu » de l'étant ; ou bien on pose la question de l'être de l'étant purement à partir de l'être lui-même, pour être immédiatement instruit du fait que l'être se trouve déjà en relation avec l'être humain, raison pour laquelle il est recommandé de commencer d'emblée et exclusivement par l'être humain. En cette alternative (ou bien en partant de l'être humain ou bien en partant de l'être) demeure partout décisif ce qui chaque fois se trouve pensé conjointement tout en demeurant implicite – à savoir le rapport de l'être à l'être humain. La question n'est même pas posée de savoir si un tel rapport, et lui précisément, ne pourrait être éprouvé comme tel plus en amont ; de savoir si la relation de l'être à l'humain, ainsi envisagé n'imposerait pas une manière tout autre de questionner vers l'être *et* tout autant vers l'être humain¹.

Nous sommes de l'avis que c'est dans les écrits de l'histoire de l'Être, tout comme dans les autres textes « privés » de la période 1936-1944, que nous retrouvons la tentative la plus conséquente et aboutie de questionner autrement sur ce rapport, sur l'être « *et* » sur l'être humain, et c'est le sens premier et fondamental de cet « *et* » que nous voudrions développer tout au long de cette recherche.

Une telle interrogation, qui se déploie non pas sur un des deux pôles, mais à partir du rapport entre les deux, est une problématique constante dans les écrits posthumes,

¹ GA 49, § 11, p. 72 : « Bei einigem Nachdenken bemerken wir sogleich, daß in solcher Überlegungen ein Entweder-Oder im Spiel ist, das zuletzt alles Fragen nach dem *Sein* des Seienden auf die Frage nach dem *Menschen* zurückdrängt : Entweder stellt man die Frage nach dem Seienden als solchem vom Menschen aus, der doch angeblich “in der Mitte” des Seienden ist, oder man stellt die Frage nach dem Sein des Seienden rein vom Sein selbst her, um dann sogleich darüber belehrt zu werden, daß hier schon das Sein in Bezu zum Menschen steht, weshalb es sich empfiehlt, doch sogleich und nur vom Menschen aus zu fragen. Bei diesem Entweder-oder (entweder vom Menschen aus oder vom Sein aus) bleibt nun überall das Entscheidende, was man doch jedesmal schon mitdenkt, unbefragt – und das ist der Bezug des Seins zum Menschen. Die Frage bleibt ungefragt, ob nicht gerade dieser Bezug als solcher ursprünglich erfahrbar werden kann ; ob nicht der anders erfahrene Bezug des Seins zum Menschen zu einer ganz anderen Art des Fragens nach dem Sein *und* nach dem Menschen zwingt ».

abordée par voies multiples. Ainsi, Heidegger s'interroge dans *L'histoire de l'être* [1938-40] sur

Si le fondement essentiel [*Wesensgrund*] de l'être humain est le rapport à l'être [*Bezug zum Sein*], alors le changement de l'être humain [*Wandel des Menschen*] peut provenir seulement du changement de ce rapport. Mais le rapport se transforme à partir de ce à quoi il se rapporte – à partir de l'Être et que ceci exige sa vérité essentiellement en tant que vérité à fonder¹.

Mais, si c'est le rapport entre l'être humain et l'Être qui constitue notre essence, quelle forme adopte alors le rapport privilégié entre les deux ? Dans ce travail, nous voudrions démontrer qu'un tel rapport est à comprendre à partir du *Da-sein*, et que celui-ci est à saisir non pas comme un étant mais comme la transformation du mode d'être essentiel propre à l'être humain. Plus précisément, nous tenterons d'exposer la place centrale qu'occupe la notion d'insistance [*Inständigkeit ; Inständigkeit*] dans l'Être, insistance qui caractérise le *Da-sein* en propre et définit son rapport intime à l'Être.

D'une certaine façon, la notion d'insistance est la reprise de la compréhension de l'être, *Seinsverständnis*, concept clé avec lequel commençait *Être et temps*. Cependant, la compréhension est transformée et complétée dans le cadre du projet de l'histoire de l'Être, où celui-ci est à saisir dans son déploiement « historique » et afin d'ouvrir une nouvelle voie à la pensée, hors de la fixation des concepts à l'époque moderne de la fin de la métaphysique – aussi baptisée, comme nous le verrons, époque de la fabrication [*Machenschaft*]. Ainsi, dans une note de travail appartenant à la période que nous voulons analyser ici, Heidegger écrit – et ceci constitue le fil directeur que nous voudrions suivre dans toute sa profondeur, en enrichissant progressivement sa définition : « l'événement fondamental de l'être-humain – c'est l'in-sistance [*Das Grundgeschehnis des Menschseins – ist die In-ständigkeit*] »².

Par ce biais, ce que nous voulons mettre au premier plan c'est la valeur centrale et heuristique du *Da-sein* dans la pensée de l'*Ereignis*, question que Heidegger semble

¹ GA 69, § 84, p. 99 : « Ist der Wesensgrund des Menschen der Bezug zum Sein, dann kann der Wandel des Menschen nur aus dem Wandel dieses Bezuges kommen. Der Bezug aber wandelt sich aus dem, wozu er Bezug ist – aus dem Seyn und daß dieses seine Wahrheit wesentlich als zu gründende fordert ». Sur ce point, voir aussi *Sur le commencement* [1941] : « Si l'être est en tant qu'*Er-eignis* du *Da-sein* et par là laisse déployer son essence au rapport à l'être humain et ainsi caractérise l'essence humaine, ici ne doit pas s'ouvrir le rapport entre l'être et l'humain ? / Ici l'être lui-même ne doit pas être livré à ce rapport et ainsi à l'apparence, selon laquelle il serait établi à travers l'être humain et seulement de façon humaine ? [*Wenn das Sein als Er-eignis des Da-seins ist und darin den Bezug zum Menschen wesen läßt und so das Menschenwesen auszeichnet, muß da nicht der Bezug von Sein und Mensch sich auf tun ? / Muß da nicht das Sein selbst sich diesem Bezug überlassen und damit dem Schein, als werde es durch den Menschen erst und menschlicherweise erstellt ?*] » (GA 70, § 154, p. 175).

² GA 73.1, p. 423.

reconnaître lui-même à certains moments. En effet, dès le premier volume des *Cahiers*, dans le carnet des « Réflexions IV » [1934-36] cette dimension est mise en avant dans l'auto-interprétation de sa pensée que le philosophe nous offre. Il écrit alors que

Mon questionnement : l'effort de fonder le *Da-sein* en tant que fondement de la vérité de l'être. Ce faisant, il n'arrive qu'à faire signe dans la direction où peuvent apparaître la nécessité et les voies vers une telle fondamentation¹.

Cette remarque est à compléter avec d'autres passages que nous trouvons dans le même carnet, où nous lisons que pour Heidegger c'est « le bouleversement vers le *Da-sein* en tant qu'effectuation de la vérité de l'être – ma seule volonté »². Mais ces indications sont à prendre avec précaution, dans la mesure où elles dessinent un contexte herméneutique qu'il s'agira d'éclaircir peu à peu.

Heidegger place au centre de sa pensée le *Da-sein*, et non pas l'être humain en tant que tel, en s'éloignant de toute perspective objectivante qui le traiterait comme un étant. C'est que la primauté du *Da-sein* n'est pas accessible par la voie directe et simple d'une interrogation sur l'être humain ou sur l'être en tant que tel ; c'est le « *et* » comme rapport qui lie l'être et l'humain qui requiert d'être élucidé afin de déterminer la nouvelle essence de l'humanité elle-même. Ainsi, c'est la transformation de l'essence humaine en *Da-sein* qui est visée, comme nous tenterons de le montrer au cours des pages qui suivent. Enfin, que le *Da-sein* lui-même comporte un rôle névralgique au sein du projet de l'histoire de l'Être est aussi repérable dans quelques remarques des *Contributions* et au sein de ce texte lui-même, où Heidegger défend que l'ensemble des six fugues – les parties qui composent l'œuvre – est à réunir dans l'insistance dans le *Da-sein*, « qui indique l'être des humains à venir », et qu'il est la « *crise* entre le premier et l'autre commencement » de l'histoire³.

Dès lors que nous tentons de placer le centre de notre intérêt dans la possibilité de transformer l'essence de l'être humain, nous devons faire face nécessairement à l'influence décisive que Nietzsche aura eu sur Heidegger dans ces années trente et

¹ GA 94, « Ü IV », § 268, p. 292 : « Mein Fragen, einzig die Bemühung, *das Da-sein* als den Grund der Wahrheit des Seyns zu gründen. Aber es bleibt nur ein Hinzeigen auf die Notwendigkeit und die Wege solcher Gründung ».

² GA 94, « Ü IV », § 172, p. 259 : « Die Umwälzung zum *Da-sein* als Erwirkung der Wahrheit des Seyns – mein einziger Wille ».

³ GA 65, § 39, p. 82 : « All diese Fügungen müssen in solcher Einheit bestanden werden aus der Inständigkeit im *Da-sein*, die das Sein der *Zufünftigen* auszeichnet » ; § 173, p. 295.

quarante. Comme nous le verrons, cet essai de transformation de l'être humain en *Dasein* constitue à la fois l'héritage et la récusation du *Versuch* d'un dépassement de l'être humain vers le surhumain et vers le type supérieur tel que le début du *Zarathoustra* annonçait : « *Je vous enseigne le surhumain. / L'être humain est quelque chose qui doit être surmonté. Qu'avez-vous fait pour le surmonter ?* »¹.

Il semble alors que nous nous décidons à suivre une lignée d'interprètes qui auraient défendu précisément que, suivant les mots de P. Trawny, c'est Nietzsche qui « serait finalement le maître caché de Heidegger »². Mais par là, nous ne voulons pas affirmer non plus que Nietzsche serait le seul « maître » ou la seule influence philosophique privilégiée dans les écrits privés de l'histoire de l'Être et dans les autres textes de la période, au détriment de celle de Hölderlin. Ce serait absurde de vouloir séparer leur influence – elle est indissociable – afin de faire jouer Nietzsche contre Hölderlin pour minimiser l'importance de ce dernier, dont le philosophe fribourgeois aura rappelé jusqu'à la fin de sa vie la place centrale que sa poésie occupe au sein de son œuvre³. Cependant, un certain privilège herméneutique sera accordé au philosophe du marteau puisque, même si les *Contributions* sont certainement un *Hölderlinbuch* caché et que les concepts déployés tout au long des pages de la pensée de l'*Ereignis* fonctionnent souvent comme des remaniements et des traductions *seynsgeschichtlich* des termes hölderliniens, il est indéniable qu'en essayant de penser la transformation de l'être humain en *Da-sein*, Heidegger n'aura cessé de se mesurer et de se confronter à la pensée du dernier métaphysicien et à sa tentative d'élevage [*Züchtung*] d'un être humain supérieur⁴.

*

¹ KSA 4, APZ, « Prologue », § 3.

² P. Trawny, *La liberté d'errer, avec Heidegger*, Paris, Indigène, 2014, p. 9.

³ GA 16, p. 678 : « Ma pensée se tient dans un rapport incontournable [*unumgängliche Bezug*] au poème de Hölderlin ».

⁴ En fait et jusqu'à un certain point, les *Cahiers noirs* permettent de nuancer le sens de la confrontation avec Nietzsche, en montrant qu'au-delà de son refus catégorique et de sa définition en tant que dernier métaphysicien, Heidegger évoque la volonté de le « transmettre au futur » et reconnaissait en lui « l'incontournable » (GA 94, « Ü V », § 26, p. 325 ; GA 97, « A V », p. 464). Par ce biais, nous voulons souligner aussi qu'une analyse en profondeur du poids conceptuel de la pensée et de la poésie hölderlinienne en ce qui concerne le *Da-sein* est possible mais que, dès lors que notre but est d'accéder à l'ensemble du projet de l'histoire de l'Être et au sens de son affrontement avec la tradition de la philosophie occidentale, nous avons jugé préférable de prioriser la portée polémique et la portée conceptuelle de la transformation de l'être humain en *Da-sein*.

Par rapport aux interprétations passées ayant mis en avant l'importance centrale du *Da-sein* au sein de la pensée de l'*Ereignis*, il est important de rappeler ici que d'autres auteurs et commentateurs – bien qu'à partir de voies différentes – ont partagé avec nous cette hypothèse interprétative. Notamment, R. Schürmann dans *Des hégémonies brisées* et M. de Beistegui dans *Truth and Genesis* ont défendu l'importance de la nouvelle pensée du *Da-sein* dans les *Contributions*, surtout face à son usage dans *Être et temps*, et aussi par rapport aux critiques que Heidegger adresse au *Dasein* dans le cadre de l'analytique existentielle¹. Mais comme ces avancées se limitent encore aux *Contributions*, nous croyons pertinent et nécessaire de suivre leur voie et continuer à défricher cette obscure pensée, en prenant en compte l'ensemble des écrits privés et des textes de la période 1930-1940, qui nous permettent de rassembler la cohérence et la volonté d'interroger à nouveau ce qui appartient à l'essence humaine.

Ce qui nous conduit à une deuxième difficulté de notre hypothèse herméneutique : comment lire – et ordonner, hiérarchiser ou pas – les différents textes appartenant à l'histoire de l'Être, ou à ce qu'on pourrait nommer le projet de l'*Ereignis* et de l'autre commencement de la philosophie ? Certes, il n'est pas suffisant d'évoquer les témoignages auto-interprétatifs de Heidegger afin de justifier le rôle premier accordé au *Da-sein* dans ces textes et sa démonstration devra s'élaborer progressivement tout au long de notre recherche. Mais pourquoi et en quoi les écrits et les autres textes posthumes constituent-ils un noyau et représentent-ils une unité indissociable ? Est-ce que les *Contributions* ne sont pas le point de repère principal à partir duquel le reste des manuscrits doivent être lus et examinés attentivement ?

¹ Ce dernier avait aussi été des premiers à remarquer l'importance de l'insistance [*Inständigkeit*] dans le cadre conceptuel des *Contributions*, en écrivant que « the *Da-sein* ex-ists only insofar as he in-sists » (M. de Beistegui, *Truth & Genesis. Philosophy as Differential Ontology*, Bloomington, Indiana University Press, 2004, p. 132). Plus récemment, des auteurs tels que A. Schnell, P. Slama, S. Gorgone, L. Berger et D. Vallega-Neu ont souligné ce concept, d'une façon plus ou moins directe. Enfin, un des rares travaux à explorer quelques remarques liées au *Da-sein* dans le récemment paru volume 82 est celui de P. Veraza, « La transformación conjunta del *Da-sein* y el método en las "Laufende Anmerkungen zu Sein und Zeit" », *Apéiron*, 9, 2018, p. 135-145. Cependant, à notre connaissance aucun travail n'élabore une interprétation de l'ensemble de ces textes en s'en servant comme clé de lecture essentielle. Cf. A. Schnell, « Ereignis et *Da-sein* dans les *Beiträge zur Philosophie* », in *Lire les Beiträage...* », *op. cit.*, p. 159-178 ; P. Slama, « Les *Beiträge zur Philosophie* comme philosophie transcendantale du vouloir », in *ibid.*, p. 231-252 ; S. Gorgone, « Das Ereignis des Menschen und die Aufgabe des Daseins », *Heidegger Studies*, vol. 33, 2017, p. 111-128 ; L. Berger, « Attention as the Way of Being », *Gatherings: The Heidegger Circle Annual*, 10, 2020, p. 111-156 ; D. Vallega-Neu, *Heidegger's Poietic Writings*, Bloomington, Indiana University Press, 2018. Plus loin de nous, nombreux auteurs ont essayé d'élaborer une interprétation « totale » de l'œuvre heideggérienne à partir de la question de l'essence humaine, dont l'essai de M. Haar demeure un travail remarquable qui préfigurait plusieurs développements à venir : *Heidegger et l'essence de l'homme*, Grenoble, Jérôme Millon, 1990.

Nous récusons de plein front cette clé de lecture, établie (volontairement ou involontairement) par des auteurs tels que O. Pöggeler, F.-W. von Herrmann – et peut-être même par certaines affirmations de Heidegger lui-même¹. Il est possible que le premier à nuancer et à critiquer l'importance des *Contributions* ait été R. Schürmann, qui, dans sa vaste enquête historique sur l'analytique des principes, lui accordait une place ambiguë et paradoxale, l'élevant et la nuancant par un même mouvement : « Œuvre maîtresse de la pensée de l'être ? Loin de là – mais sans doute la plus significative. Loin comme l'est de la périphérie le centre, dans l'aire métaphysique »².

Mais de nos jours, nous ne sommes même pas sûrs qu'elle soit la plus significative. R. Schürmann ne connaissait pas et ne pouvait pas connaître la suite des écrits de l'*Ereignis*, encore moins pressentir le choc des *Cahiers noirs*. Et quelques années après la mort, la recherche heideggérienne devait se confronter à un nouveau texte presque aussi long que les *Contributions* – plus explicite et plus dense par moments – *Méditation*. Le phénomène se répéta quatre fois, avec des œuvres qui paraissaient chaque fois plus schématiques et télégraphiques, en reprenant quelques passages que nous connaissions déjà, mais d'autres qui méritaient d'être lus rigoureusement. Nous ne voulons certes pas diminuer l'importance des *Contributions* : elles représentent sans aucun doute l'écrit le plus abouti formellement, et il est difficile de ne pas trouver dans ces pages la totalité des thèmes que le reste des textes aborderont à partir de nouvelles perspectives³. Mais cela ne justifie pas, à notre avis, le rôle privilégié et presque exclusif

¹ O. Pöggeler, *Der Denkweg Martin Heideggers*, Pfullingen, Neske, 1963, p. 145. À ce sujet, nous renvoyons au travail pionnier de von Herrmann, *Wege ins Ereignis*, Francfort-sur-le-Main, Vittorio Klostermann, 1994 et à son introduction plus accessible aux *Contributions*, *Transzendenz und Ereignis. Heideggers « Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis). Ein Kommentar »*, Würzburg, Königshausen & Neuman, 2019. Il est certain que plusieurs des travaux – notamment des élèves de von Herrmann mais pas seulement – dont notamment ceux dans le sillage du *Companion to Heidegger's Contributions to Philosophy* et au-delà, ont été dépassés progressivement avec la parution du reste des écrits privés. On pourrait opposer ici d'une part, l'accent que D. Vallega-Neu porte progressivement vers les volumes 70 et 71 et, d'autre part, les remarques de P.-L. Coriando dans un article de 2017. P.-L. Coriando reconnaît que « la réception "positive" de cette œuvre n'était pas du tout exempte d'une émotion beaucoup trop irréfléchie, et de ce fait, qu'elle souffrait des limites inhérentes à toute première approche », mais elle ne conteste pas son statut de « chef d'œuvre de l'histoire de l'être ». Cf. D. Vallega-Neu, *Heidegger's Poietic Writings*, *op. cit.*, p. 12 ; P.-L. Coriando, « Besoin de l'être », in A. Schnell (dir.), *Lire les Beiträge...*, *op. cit.*, p. 310.

² R. Schürmann, *Des hégémonies brisées*, Mauvezin, Trans-Europ-Repress, 1996, p. 644. Comme R. Schürmann ajoute après : « Pourquoi ce texte plutôt qu'un autre ? Parce qu'il énonce avec la plus grande urgence – je ne dis pas : la plus grande clarté – le différend dans l'être même, rencontré à l'institution de l'hégémonie moderne chez Luther et Kant. Il ne cesse de varier la double prescription, effet des ultimes quotidiens que sont la natalité et la mortalité : donc de varier la dissension originaire d'être ».

³ Comme plusieurs auteurs l'ont remarqué, parmi lesquels nous citons les propos de S. Elden, les *Contributions* sont un *atelier de travail* (« workshop »). Et si c'est le cas, cette nature correspondrait à l'ensemble des écrits qui essaient, chacun par des voies différentes, de dire l'*Ereignis*, de penser à partir

qu'on a accordé parfois à ce texte et qui, malgré ses possibles réussites, demeure troublant et surtout, relève d'une pensée toujours en chemin. C'est ce qu'un autre Heidegger met en avant, en procédant à se relire sans arrêt¹.

Ainsi, nous pouvons lire ses propres critiques dès *Méditation* et *L'histoire de l'Être*, allant jusqu'à affirmer dans des notes de relecture, que « les Contributions ne sont pas le chemin [*Auch die Beiträge sind nicht der Weg*] »². La révision constante de la part du philosophe de sa propre œuvre inaugure alors la voie à une autre option méthodologique non moins problématique : celle de considérer chaque volume comme un jalon à part entière, en le distinguant de façon décisive par rapport aux autres écrits. Mais cette perspective herméneutique n'est pas exempte de difficultés, et risque d'élever au statut d'œuvre délimitée et cohérente ce que, nous l'avons déjà souligné, est une pensée prise dans un mouvement constant de progression et de rénovation. Nous ne voulons pas non plus homogénéiser les écrits de l'*Ereignis* jusqu'au point de faire un tout indissociable, et il est patent que des déplacements s'opèrent en très peu de temps – ce qui est particulièrement repérable par rapport au problème des tonalités fondamentales, ou quant au rapport de l'Être à la puissance et à la volonté. Ainsi, si nous ne cherchons pas à nier ni l'unité ni la différence, c'est que nous considérons que le projet de l'*Ereignis* – dans les années 1936 jusqu'à la fin de la guerre – est malgré tout susceptible d'être rassemblé selon une perspective cohérente mais non moins multiple : celle de la transformation de l'essence humaine en *Da-sein* dans le cadre de l'histoire de l'Être et de l'autre commencement de la philosophie³.

de lui et à sa mesure. Cf. S. Elden, *Speaking Against Number. Heidegger, Language and the Politics of Calculation*, Édimbourg, Edinburgh University Press, 2006, p. 139 et ss.

¹ Sur les critiques de Heidegger de ses propres écrits, voir GA 69, § 1, p. 5 : « Le simple regroupement augmenté des “Contributions” et de la “Méditation” sont encore cadres, mais aucun ajointement, la “Méditation” est un centre, mais non pas source [*Der einfache gewachsene Zusammenschluß der “Beiträge” und der “Besinnung” ; die “Beiträge” sind noch Rahmen, aber kein Gefüge, die “Besinnung” ist eine Mitte, jedoch nicht Quelle*] ». Voir aussi la relecture des *Contributions* dans la réflexion sur son œuvre « tentée », dans GA 66, « Compléments sur mes vœux et volontés », p. 427. Par ailleurs, remarquons que c'est peut être cette nature instable et dynamique qui comporte quelque chose de séduisant pour nous – et de repoussant pour d'autres. Accéder aux manuscrits d'un philosophe – et surtout à ceux d'un philosophe de l'envergure de Heidegger – c'est comme pénétrer dans la chambre où les concepts sont en train d'être élaborés, comme si nous tentions de réaliser le rêve inatteignable d'attraper la pensée au moment même où celle-ci advienne et à partir d'où elle résonnera dans le reste de son œuvre ; là où par la suite la forme aboutie fixe une identité qui n'en demeure pas moins irréaliste. Enfin, c'est peut être notre façon propre de respecter le *dictum* des œuvres complètes : *Wege, nicht Werke*.

² GA 82, « Eine Auseinandersetzung mit “Sein und Zeit” », p. 186.

³ La délimitation chronologique, justifiée par la rédaction du premier écrit et la majorité des *Cahiers*, ne nous empêchera pas pour autant de renvoyer aux cours, aux premières « Réflexions » et aux postérieures « Remarques » quand il sera pertinent, bien que le noyau des *Cahiers* concentre l'essentiel de notre argumentation. Enfin, soulignons aussi que d'autres problématiques pourraient être relevées – comme cela

Ensuite, comment intégrer les *Cahiers noirs* à l'unité de ce projet philosophique qu'est l'histoire de l'Être ? Nous considérons que, malgré la différence de nature qui ne peut pas être ignorée, les différentes « Réflexions [*Überlegungen*] » et « Remarques [*Anmerkungen*] » appartiennent à la même constellation conceptuelle qu'est celle de l'histoire de l'Être. D'une certaine façon, les *Cahiers* semblent assumer le rôle d'un laboratoire de pensée, où Heidegger tente différentes approches, concepts et arguments, dont quelques-uns sont repris – parfois tels quels et sans aucune modification – et d'autres ne sont pas trouvables ailleurs. En ce sens, la nature hétérogène de ces textes, héritiers hétérodoxes du style nietzschéen, ne doit pas nous empêcher de les reconnaître aussi bien comme des témoignages éloquents que comme des textes philosophiques. Si la structure principale de notre travail se soutient à partir des écrits privés et des manuscrits, il est indéniable que plusieurs passages des *Cahiers* permettent de fournir les réponses déterminantes aux problèmes que nous abordons. De même pour les notes de relecture des œuvres publiées, rédigées au cours de la même période et rassemblées dans le volume 82 de la *Gesamtausgabe*, qui nous permettent d'approfondir plusieurs arguments, et cela à partir de différents angles. Comme le souligne de façon très pertinente H. Seubert, ces notes de relecture, tel le visage de Janus, peuvent être interprétées soit en regard d'*Être et temps* et des autres textes publiés, soit – et c'est cette deuxième perspective que nous privilégierons dans ce travail – en tant que sentier qui conduit jusqu'à la pensée des *Contributions* et l'histoire de l'Être¹.

En ce qui concerne les cours et les conférences contemporaines aux écrits privés, ils seront évoqués là où leur clarté aide à préciser ou à rendre explicite des difficultés majeures. Certes, il ne faut pas lire Heidegger à la lettre quand il paraît rabaisser ses propres cours et les réduire à de « simples » leçons d'histoire de la philosophie, comme s'ils n'avaient rien à voir avec l'affaire [*die Sache*] de sa propre pensée. Au contraire, et parmi plusieurs inquiétudes appartenant à l'histoire de l'Être, il est indéniable que la question sur « qui est l'être humain ? [*Werfrage*] » ou tout le contexte conceptuel de la préparation, décision et saut, transparaissent aussi dans les textes « exotériques » de la

a été déjà le cas – au fil directeur qui lie l'ensemble de ces textes, telles que le dernier dieu ou la différence Être-étant. Mais en cherchant à déchiffrer l'ensemble du corpus à partir du *Da-sein*, nous n'écartons pas ces problématiques mais nous tentons de rendre raison d'elles à partir d'un concept basal qui permet d'explicitier la totalité du projet heideggérien.

¹ H. Seubert, *Ende der Philosophie oder Anfang des Denkens*, Fribourg-en-Brigau, Karl Alber, 2019, p. 186. Au sujet du volume 82, Cf. W. McNeill, *The Fate of Phenomenology: Heidegger's Legacy*, Londres, Rowman & Littlefield, 2020 ; Cf. R. Polt, « A Running Leap into the There. Heidegger's "Running Notes on Being and Time" », *Graduate Faculty Philosophy Journal*, 41, 1, 2020, p. 55-71.

période des années trente et quarante. Mais il n'en demeure pas moins vrai que la grande majorité des arguments que nous trouvons dans les cours sont exposés et développés en profondeur dans l'ensemble des écrits privés. Ainsi, bien que nous évoquerons les cours afin d'éclairer certains points, c'est surtout les écrits privés et les *Cahiers noirs* qui constituent le corpus premier et décisif de notre recherche, et c'est seulement en analysant ces manuscrits privés que la réponse à la question sur le *Da-sein* et l'humanité sera susceptible de recevoir une formulation claire et déterminante.

Finalement, nous voulons remarquer que notre essai prétend s'écarter de ce que l'on pourrait considérer comme la possibilité d'un « nouveau » Heidegger. Ces tentatives – qui demeurent toujours une tentation, ajouterait Nietzsche – risquent d'être plus égarantes que fécondes. Dans les mots de B. Babich, il se pourrait que « nous [devions] encore commencer à lire Heidegger » puisque « nous ne [le] connaissons pas »¹. C'est aussi à cette même exhortation de patience dans l'interprétation que référerait A. Boutot, quand il écrivait – s'opposant aux lectures pseudo-révolutionnaires et aux répétitions d'un jargon technique – sur un simple « parti pris de méthode : fidélité au texte heideggerien et maintien à son endroit d'une certaine distance »². Nous entendons suivre ces indications de mesure, afin de rendre raison d'un problème saillant qui concerne une période clé dans l'œuvre heideggerienne et d'interroger si ces écrits possèdent la « force d'avancer [*Kraft des Vor-lassens*] » que l'auteur voulait confier à la postérité³. Notre but est de déblayer le chemin, à travers l'analyse de l'ensemble des écrits de l'*Ereignis* et des manuscrits adjacents, vers cette pensée hermétique, au ton parfois grandiloquent, où toute l'histoire de la philosophie occidentale prétend être réduite en quelques pages.

Cette pensée, celle de l'histoire de l'Être, est aussi et malgré tout cohérente, déployant un réseau conceptuel qui tient plus à une histoire de la philosophie créatrice et féconde qu'à un projet messianique qui s'égare dans un mysticisme vide et vain. En tentant d'accéder à cette œuvre à partir du concept névralgique de *Da-sein* comme

¹ B. Babich, « The “New” Heidegger », in T. Georgakakis et P. J. Ennis (dir.), *Heidegger in the Twenty-First Century*, Heidelberg, Springer, 2015, p. 178 : « we have yet to begin to read Heidegger. We do not know Heidegger ». Et B. Babich ajoute que « Once we begin to read an author we *think we know*, even when we do know this author, *perhaps especially when we do know the author*, we find ourselves on the realm of the unexplored : finding nuances, sometimes whole ranges of riches missed the first time, contexts we failed to see and points we realize may be vanishing from our grasp even as we notice them now for the very first time. We know a text, we know an author, only in our vain conviction that we know ».

² A. Boutot, *Heidegger et Platon. Le problème du nihilisme*, Paris, PUF, 1987, p. 6 et ss. Bien évidemment, plus de trente ans se sont écoulés depuis cette exhortation, ce qui équivaut à souligner que ni la *fidélité* ni la *distance* ont à être les mêmes.

³ GA 66, « Compléments sur mes vœux et volontés », p. 428.

transformation de l'essence humaine, nous voudrions aussi mettre en avant de quelle manière Heidegger réactualise la question traditionnelle portant sur « Qu'est-ce que l'être humain ? [*Was ist der Mensch ?*] ». Nous croyons que, malgré leur densité, voire leur obscurité, les écrits privés en cause recèlent des possibilités multiples qui restent à ouvrir et méritent d'être parcourues, dans la mesure où elles peuvent nous donner encore à penser. Et cela, au-delà du fait que nous soyons parvenus à une époque qui ne pense pas encore ou ne pense pas du tout. Que le déploiement et l'explicitation de cette question, ainsi que de sa réponse ou de ses possibles réponses, puissent donner un éclairage – même minimal – à une question qui nous incombe toujours et à laquelle la philosophie actuelle doit encore faire face, presque un siècle après la rédaction de ces textes, constitue l'espoir admis et reconnu de notre recherche.

*

Notre investigation est divisée en trois parties. Dans une première partie, nous chercherons à préciser le statut et le sens de l'humanité telle que l'histoire de la métaphysique occidentale l'a élevée et placée au centre de l'étant, afin de mieux déterminer quelle compréhension de l'être humain cherche à affronter Heidegger. Pour ce faire, nous procéderons dans notre premier chapitre à expliciter le développement historique de la fabrication [*Machenschaft*] comme suite des déterminations essentielles propres à l'être et à l'étant. Les écrits privés exposent ces déterminations depuis le début de la philosophie grecque et le surgissement de la φύσις, jusqu'au commencement de la modernité, en passant par l'évidement de l'être dans l'idée (Platon), sa dimension productrice (Aristote) et finalement sa portée créatrice et effective dans la scolastique chrétienne.

Une fois arrivés au seuil de la philosophie moderne, nous présenterons dans un deuxième chapitre la figure principale à travers laquelle l'essence humaine a été saisie depuis Descartes : l'anthropologisme métaphysique. Par ce biais, nous tâcherons de comprendre comment la pensée – depuis Descartes jusqu'à Nietzsche – a privilégié le rapport de l'être humain à l'être, octroyant à l'être humain une puissance productrice qui se reflète dans l'élévation de la représentation à la totalité de l'étant et au fil conducteur de la pensée. Avec le déploiement de la représentation, c'est aussi la faculté de la réflexion

qui est développée, par où l'humain lui-même est traité suivant le fil de la fabrication, à savoir comme un étant effectif et présent.

Enfin, dans notre troisième chapitre, nous exposerons en quoi ce traitement de l'être humain conduit à la limitation et à la fixation de son essence propre. Dès lors que tout est saisi comme étant et comme ob-jet représenté, nous-mêmes finissons par subir le même sort. Plus précisément, l'être humain à l'époque de la fabrication se trouve ainsi réduit à la figure de l'*animal historicum*, où tout ne lui est plus accessible qu'à travers la frénésie de ce qu'il vit sous la forme d'une expérience vécue [*Erlebnis*] ; que ce soit par ses sentiments, ses passions, ses instincts et même son savoir, tout ne devient qu'un objet vécu comme expression et éloignée d'une expérience historique de l'Être. Par là, l'être humain se voit bloqué et fixé dans son essence en tant qu'in-essence [*Un-wesen*], incapable de sortir du domaine de la pensée métaphysique qui fait de lui toujours un quoi [*Was ; quid*] et non un qui [*Wer*].

Après avoir exposé la figure de l'humanité à l'époque de la fabrication, nous devons nous tourner vers les manières dont la pensée doit se transformer afin de sortir de l'in-essence [*Un-wesen*] dans laquelle l'être humain moderne s'est égaré, presque irrémédiablement. Cette deuxième partie aura une volonté partiellement propédeutique, dans la mesure où, reprenant la notion heideggérienne de préparation [*Vorbereitung*], tout comme celle de décision [*Entscheidung*], nous tenterons de déployer les principaux jalons de l'histoire de l'Être et comment par là, le *Da-sein* est lui-même pensé aussi et en même temps. Ainsi, dans notre quatrième chapitre nous nous concentrerons d'abord sur les tonalités fondamentales qui éveillent l'expérience de l'Être-*Ereignis* et, par là, supposent la première brisure du blocage fabricatif de l'essence humaine et vers son au-delà. Comme nous le verrons, les écrits privés déploient une myriade de tonalités, allant de l'effroi [*Erschrecken*] et la retenue [*Verhaltenheit*] jusqu'à la douleur [*Schmerz*]. Mais toutes ces tonalités, multiples par essence, font signe vers la simplicité d'un seul et même phénomène qu'adoptent plusieurs formes : le déploiement d'essence de l'Être comme refus [*Verweigerung*] et comme abîme [*Ab-grund*], qui est inséparable du *Da-sein* lui-même comme être intonné [*gestimmt*].

Puis, afin de penser une telle essence refusante et abyssale dans toute son envergure, nous analyserons dans notre cinquième chapitre le rôle de la pensée et ses

concepts mêmes au sein de l'histoire de l'Être. Cela nous permettra de préciser le sens performatif et inventif de la pensée comme *Er-denken*. En ce qui concerne l'ensemble de ces déterminations « préparatoires », nous montrerons comment elles se réunissent au sein d'un seul phénomène : l'insistance dans l'Être propre au *Da-sein*.

Pour conclure avec notre deuxième partie, nous aborderons dans le sixième chapitre une des problématiques centrales concernant la pensée de la vérité de l'Être et du *Da-sein* : sa fondation [*Gründung*]. Tout d'abord, nous expliciterons le rapport entre le fonder comme sonder [*ergründen*] l'abîme, dans le fondement qui est absence de fondement. Puis et à partir de cette fondation, nous devons rendre raison de comment l'Être et le *Da-sein* s'entr'appartiennent dans le mouvement du projet [*Entwurf*] propre à la pensée de l'*Ereignis*. Finalement, nous exposerons comment c'est par la fondation que surgit le *Da-sein* comme clairière [*Lichtung*] de l'Être lui-même.

En ayant explicité le sens du *Da-sein* dans la fondation, nous serons enfin en mesure de nous consacrer à analyser en détail les conséquences de la transformation de l'essence humaine à travers celui-ci. Notre troisième partie portera sur la problématique dimension humaine ou inhumaine du *Da-sein*. Dans notre septième chapitre nous retracerons le fil problématique de la *Werfrage* et de ses ramifications. Nous analyserons en quoi le *Da-sein* est « lui-même » [*Selbst ; Selbstheit ; Selbstsein*] en un sens radicalement différent des philosophies du « Je » et de la subjectivité, pour expliquer en quoi cette ipséité relève de son rapport insigne à la mort. En effet, la mort réapparaît dans le cadre de l'histoire de l'Être, mais son sens est modifié et transformé par rapport à ses élaborations antérieures. La mort, dans son déploiement, fait signe vers le plus essentiel et extrême de l'Être comme refus abyssal, et exhorte le *Da-sein* à insister dans un tel refus afin d'accomplir sa tâche insigne : fonder une humanité autre, historique et à venir [*zukünftiges Menschentum*] et donc une humanité singulière qui n'est plus à penser sous le signe de l'universel. Finalement, dans notre huitième et dernier chapitre, nous devons questionner la légitimité et la prégnance de cette nouvelle essence, et demander si Heidegger, en déplaçant tout le poids de ce que constitue notre humanité dans le rapport à l'Être et dans rien d'autre que ce rapport, n'aura pas prôné la transformation de l'humain comme quelque chose de foncièrement *inhumain*.

PREMIÈRE PARTIE

L'humanité à l'époque de la fabrication

Le surgissement de l'essence fabricative de l'étant est très difficile à appréhender historiquement, parce qu'au fond, et depuis le premier commencement (plus exactement depuis l'effondrement de l'ἀλήθεια) il se pose dans l'effectuation¹.

GA 65, § 67, p. 132.

À l'époque de l'abjection, le déploiement d'essence de l'être est dilapidé dans l'inessence et est la fabrication².

GA 70, § 156, p. 177.

¹ « Das Heraufkommen des machenschaftlichen Wesens des Seienden ist geschichtlich sehr schwer zu fassen, weil es im Grunde seit dem ersten Anfang des abendländischen Denkens (genauer seit dem Einsturz der ἀλήθεια) sich in die Auswirkung setzt ».

² « Im Zeitalter der Verworfenheit ist das Wesen des Seins in das Unwesen verschleudert und ist die Machenschaft ».

En premier lieu, nous devons analyser ce que Heidegger, quoique sous une multiplicité de noms, conçoit unitairement : la fin de l'époque moderne et l'achèvement de la métaphysique. De façon plus fondamentale, nous devons analyser la place qu'occupe l'être humain dans cet achèvement. Cette fin marque l'époque où l'Être abandonne complètement l'étant, laissant régner sans partage la conception la plus vide et générale de l'être, et par là, l'époque où domine ce que le philosophe nomme fabrication, *Machenschaft*¹. Selon lui, l'époque de la fabrication, c'est l'époque où, face à la question « qu'est-ce que veut dire être ? », « qu'est-ce que veut dire que quelque chose est ? », la pensée semble désormais accepter que toute réponse doit passer d'abord par l'étant [*das Seiende*]. Cependant, une telle approche ne fournit pas une vraie réponse à la question, en ceci que l'étant est appréhendé uniquement comme étant présent, comme étant effectif qui se trouve déjà là à portée de la main. Par ce biais, la réponse est décidée d'avance : l'être est l'étant, il est ce qui est, de telle façon que son sens et ses déterminations s'épuisent dans la présence effective de ce que nous retrouvons donné là d'avance : comme étant, comme en train d'être, *seiend*. Mais de quelle façon cet état de choses est arrivé *historiquement* ?

Dans notre première partie, nous voulons éclaircir et rendre explicite la réponse heideggérienne à cette question, telle que les écrits privés et les *Cahiers* posthumes l'exposent. Pour ce faire, nous devons traverser l'ensemble des déterminations de l'être (et de l'étant) que le philosophe identifie, depuis le commencement grec des présocratiques jusqu'aux représentants modernes, passant par la philosophie de Platon et

¹ Sur la traduction de *Machenschaft*, plusieurs choix se présentent à nous, entre machination, machinerie (R. Schürmann), règne-du-faire (D. Pradelle) ou fabrication (A. Boutot). Les deux premières priorisent le sens « machinique » et technique, qui n'est certainement pas étranger au concept de *Machenschaft*, et à partir duquel on a insisté sur son caractère annonciateur du *Gestell* en tant que dispositif technique. Mais l'idée de conspiration, d'action sournoise menée par l'être humain est complètement à rejeter, compte tenu du commentaire que Heidegger lui-même fait dans le § 61 des *Contributions* et le § 41 de *Die Geschichte des Seyns*, où il souligne que la *Machenschaft*, comprise au sens quotidien et humain, « est une conséquence éloignée de celle qui est pensée dans l'histoire de l'Être ». Celle de « règne-du-faire » nous semble correcte pour l'essentiel, mais demeure une formulation un peu forcée et étrange à nos yeux. Nous adoptons alors la traduction d'A. Boutot, compte tenu que *fabrication* garde aussi bien la dimension productrice qui lui appartient à juste titre, que celle du faire, que ça soit humain ou in-humain. Rappelons aussi ce que Heidegger écrit dans le troisième volume des *Cahiers* : « Animal rationale : Homo faber » (GA 96, « Ü XV », p. 270). Sur la relation problématique entre *Machenschaft* et *Gestell*, voir A. Schild, « *Machenschaft* ? – La tournure de fond en comble grecque... de la seule et unique histoire-destinée de l'estre ! » (Ière et IIème partie), *Heidegger Studies*, 33, 2017, p. 175-198 et 34, 2018, p. 147-190 et I. Schüßler, « *Machenschaft* und *Gestell* » in C. Lotz, H. Friesen, J. Meier et M. Wolf (dir.), *Ding und Verdinglichung*, Leyde-Boston, Brill, 2012, p. 63-97.

d'Aristote et par la scolastique chrétienne. Une telle traversée historique est précisément ce que Heidegger appelle l'*histoire de l'Être*, la *Geschichte des Seyns*.

Avec le projet heideggérien d'une histoire de l'Être, il s'agit donc de retracer les modifications et les déplacements successifs que l'être a subis quant à son sens et à ses déterminations propres, depuis le premier commencement grec jusqu'aux derniers grands représentants de la philosophie occidentale, Hegel et Nietzsche, pour aboutir ensuite à son effacement dans l'étant lui-même à l'époque moderne de la fabrication. En ce sens, l'histoire de l'Être n'est pas une histoire des faits et des événements passés, pas plus qu'elle n'est une collection ou une énumération des pensées des philosophes au cours des dernières deux mille cinq cents années. Elle ne se veut pas une histoire de la philosophie au sens habituel, et ne se limite pas à exposer les doctrines des grands penseurs depuis l'Antiquité jusqu'à nos jours, où ce qui paraît le plus important c'est comment chaque auteur a conçu, à sa façon, la vérité, le bien, la société, etc. De même, elle se sépare de l'histoire culturelle et de l'histoire des concepts, représentée au début du XX^e siècle par Cassirer et par le néokantisme. Enfin, l'histoire de l'Être ne cherche pas non plus à être une histoire conceptuelle déduite rationnellement à la façon de l'histoire hégélienne, suivant une logique dialectique qui progresse d'une détermination à une autre. À l'opposé, cette histoire prétend porter le regard de façon exclusive sur les transformations de l'être et leur portée sans suivre un ordre strictement chronologique (puisque les différentes modifications et déterminations de l'être s'enchevêtrent)¹. L'histoire de l'Être tente d'expliquer comment chaque époque pense l'être dans sa différence et dans son rapport à l'étant ; non seulement elle thématise la manière dont l'être se sépare de l'étant, mais montre aussi de quelle façon les deux finissent par se confondre au point de ne plus pouvoir être distingués².

Ce sont ces transformations historiques de l'être que Heidegger nomme l'essance [*Wesung*] et le déploiement d'essence de l'Être [*Wesen des Seyns*], attribuant un sens verbal et actif au concept traditionnel et déterminant d'essence³. Il s'agit donc de

¹ On pourrait évoquer plusieurs figures d'un tel enchevêtrement. Par exemple, la façon dont Heidegger identifie une lecture dynamique de l'être aussi bien dans l'ἐνέργεια thématifiée par Aristote que dans la *vis activa* de la monadologie leibnizienne, ou comment deux pensées aussi différenciées que celles de Descartes et Nietzsche se rejoignent dans leur quête « volontariste » de la vérité.

² Comme nous le lisons dans *Méditation* : « au commencement et à la fin de la métaphysique, la différence de l'être et de l'étant fait défaut », mais elle « fait défaut de façon chaque fois différente, et pour des raisons chaque fois différentes » (*GA* 66, § 108, p. 374-375).

³ Pour conserver ce sens verbal et actif, nous traduisons *Wesen* par déploiement d'essence, ce qui nous paraît le choix le moins problématique.

considérer l'histoire de la philosophie uniquement à partir de ces déploiements, comme une histoire constituée par ces transformations elles-mêmes, à travers leur enchaînement – enchaînement qui ne serait ni causal ni logique. Selon cette perspective, ce sont ces transformations qui ponctuent les différentes époques de leur détermination d'être correspondante : φύσις, ἰδέα, ἐνέργεια, *actualitas*, volonté, effectivité, vie, etc. Ces différentes époques semblent supposer malgré tout une certaine unité et une certaine totalité : celle de l'identité minimale d'une seule histoire de la métaphysique occidentale, identité discutable à juste titre mais qui, à son tour, mériterait d'être nuancée au sein du projet heideggérien tel qu'il se déploie dans les textes posthumes – ce que nous aurons l'occasion de montrer par la suite¹.

Soulignons aussi le reproche que l'on pourrait adresser à l'histoire de l'Être de représenter une histoire foncièrement abstraite et unilatérale, puisqu'elle se concentre de façon exclusive sur ce qu'est l'être sans jamais tenir compte d'autres conditions et d'autres facteurs qui pourraient l'affecter : ni le social, ni le politique, ni l'économique, ni n'importe quelle science naturelle ou humaine ne viendraient troubler la fermeture et l'auto-suffisance (apparentes) de l'être selon cette histoire². Si ce reproche peut sembler justifié, et qu'il est difficile d'écarter l'apparence d'un surinvestissement hyperbolique de l'être face à tout autre phénomène, cette critique omet néanmoins de tenir compte de la place et du rôle précis que Heidegger accorde à cette histoire en tant que manière de faire l'histoire de la philosophie. Il se pourrait alors, et nous y reviendrons, que juger l'histoire de l'Être à l'aune de tels critères « externes » équivaut à ne pas l'envisager dans sa légitimité propre et délimitée (et peut-être plus modeste que ce qu'elle paraît), exigeant d'elle davantage que ce qu'elle peut réellement fournir.

Enfin, au regard de cette histoire telle qu'elle est postulée par Heidegger, l'époque moderne constitue l'accomplissement de la métaphysique et de ses concepts intimes qui y déploient leur figure la plus haute – et aussi la plus dangereuse et brutale. Nous l'avons déjà souligné : ces concepts, dans leur multiplicité, se regroupent ou plutôt culminent sous la notion névralgique de *fabrication* [*Machenschaft*]. Notre première partie tentera

¹ Sur la critique d'une prétendue unité de l'histoire de la métaphysique, nous trouvons un exemple privilégié chez P. Ricoeur, *La métaphore vive*, Paris, Points, 1997, p. 395-396. On consultera aussi l'ouvrage collectif dirigé par Y.-C. Zarka et B. Pinchard consacré à la question : *Y a-t-il une histoire de la métaphysique ?*, Paris, PUF, 2005.

² Fermeture et auto-suffisance apparentes, puisqu'il serait tout à fait possible d'analyser et de critiquer cette histoire en tant que le produit d'une idéologie bien concrète : celle du « Jargon de l'authenticité », tel qu'Adorno l'a dénoncé. Cf. Adorno, *GS* 6.

donc d'analyser dans toute sa profondeur ce qu'implique et déploie l'histoire de l'Être sous l'idée de fabrication, et ce, plus particulièrement, en lien avec la position fondamentale que l'être humain occupe à la fin de celle-ci. Ces deux questions, fabrication et humanité, sont liées, puisque pour Heidegger l'époque où la fabrication domine est aussi caractérisée par le trait fondamental de l'être humain devenu sujet et seigneur de tout étant, *Herr des Seienden*. Comme nous le verrons, cette position est plus problématique que ce qu'il semble à première vue et ne se limite pas à voir dans l'être humain moderne le « maître et dominateur de la nature » que Descartes préconisait. Du point de vue de l'histoire de l'Être, il y a un déplacement qui s'opère dans l'histoire de la métaphysique, de façon presque imperceptible mais non moins inéluctable. À travers ce déplacement, l'être humain comme possesseur de tout *faire* se révèle être aussi et en même temps l'« esclave » de la fabrication, incapable de penser autrement, de *se* penser autrement que comme sujet et comme *animal rationale*.

Notre première partie se veut alors la plus fondamentalement « historique », dans la mesure où nous traiterons plus directement la façon dont Heidegger lit, par le biais de la fabrication et des concepts imbriqués en elle, l'histoire de la philosophie dans son rapport à l'histoire de l'Être. L'enjeu le plus important au regard plus restreint de notre problématique sera le suivant : il s'agit dans cette première étape de faire ressortir dans le détail et à travers cette analyse historique ce que Heidegger conçoit comme humanité moderne et les déterminations métaphysiques de l'essence humaine. C'est cependant cette conception à laquelle il veut se confronter. Nous considérons qu'une première caractérisation, bien que négative, de notre humanité peut fonctionner comme fil conducteur afin de mieux rejoindre toute la portée et la signification du *Da-sein* comme nouvelle définition de l'essence humaine. En procédant ainsi, nous renversons les propos de R. Polt, qui considère que c'est en traitant le versant positif de la pensée de l'Être, ce qu'elle cherche à construire, que nous apercevons le mieux à quoi il s'oppose¹. Il s'agit pour nous, au contraire, de définir et de saisir l'envergure de ce à quoi il s'oppose, en tant qu'« ennemi » conceptuel, pour faire ressortir par après en quoi le projet de l'histoire et de la pensée de l'Être en général, et plus particulièrement le nouveau sens du *Da-sein* qui

¹ R. Polt, *The Emergency of Being*, Ithaca et Cornell, Cornell University Press, 2011, p. 6-7.

se déploie en lui, portent en eux une dimension polémique qui possède son sens et une légitimité propre¹.

Cette première partie sera constituée de trois chapitres. Nous retracerons d'abord l'évolution historique qui conduit de la φύσις comme surgissement jusqu'à la progressive primauté du *faire* comme effectivité, au sein duquel la fabrication se déploie totalement. Ceci nous permettra d'appréhender le sens et le déroulement historiques essentiels propres à la fabrication (*Chapitre I*). Ensuite, nous analyserons en détail comment la domination de la fabrication se déplace vers l'être humain, ce que Heidegger caractérise comme l'anthropologisme métaphysique. Nous verrons alors de quelle manière la fabrication détermine le sens de la pensée humaine, notamment à partir de la représentation et de la réflexion modernes (*Chapitre II*). Finalement, nous dégagerons les conséquences décisives que la fabrication entraîne dans la compréhension scientifique de l'être humain. Selon Heidegger, elle conduit à une fixation de l'essence humaine et à l'impossibilité d'une transformation, impossibilité qui se révèle dans le passage de l'*animal rationale* à sa définition en tant qu'*animal historicum* (*Chapitre III*).

¹ Par là, nous nous inspirons des réflexions qu'évoquait J. Taubes sur l'enseignement qu'il avait reçu de C. Schmitt, à savoir qu'il y a des formules qui sont essentiellement *polémiques* et dont le sens même doit être appréhendé principalement à partir de la portée de son opposition. Cf. J. Taubes, *Die politische Theologie des Paulus*, Paderborn, Wilhelm Fink, 2003, p. 46.

Chapitre I : De la φύσις à l'effectivité [*Wirklichkeit*] : histoire de la fabrication

Au premier commencement fut seulement saisissable, depuis la ruée immédiate de l'étant en tant que tel (φύσις, ιδέα, οὐσία), l'arrivée à la présence, retenue comme étalon de mesure pour toute interprétation de l'étant¹.

GA 65, § 139, p. 260-261.

Si la fabrication est un concept qui englobe la totalité des caractéristiques de l'histoire de la métaphysique c'est que, selon l'interprétation que Heidegger en fait, c'est dans et par la fabrication que la métaphysique, en son sens essentiel, arrive à un certain lieu qu'il ne serait plus possible de dépasser. En quoi consiste alors et plus concrètement la fabrication, pour qu'en elle, à travers le mûrissement du « temps de [son] hégémonie », la métaphysique se déploie complètement, et ce, jusqu'à « l'accomplissement de la modernité »²?

Tous les textes de la période 1936-1944 traitent longuement de la fabrication et essayent de la définir suivant différentes voies. Dès le premier écrit de l'histoire de l'Être (les *Contributions*) jusqu'au dernier (*Das Ereignis*) la fabrication est thématifiée en détail, même si certaines nuances conceptuelles peuvent être repérées. Mais ce sont les *Cahiers noirs* qui nous offrent un témoignage relevant de son élaboration progressive³. Même si le terme de *Machenschaft* ne disparaît pas complètement, il devient presque anecdotique. Par exemple, nous trouvons seulement six occurrences de *Machenschaft* dans les *Cahiers noirs* de *Vigilae und Notturmo* (GA 100), rédigés entre 1952 et 1957, et quelques usages éparses dans des textes des années 1960 et 1970, mais dans un contexte différent, concernant plutôt le sens d'une planification humaine⁴.

Pour une première approche de la *Machenschaft*, une tentative de la cerner à partir de ses déterminations historiques peut se révéler d'une grande utilité. En effet, Heidegger consacre de nombreuses pages à expliquer comment ce phénomène était déjà contenu *in nuce* dans le commencement grec de la philosophie, ce qu'il nomme aussi le premier

¹ « Im ersten Anfang wurde davon aus dem unmittelbaren Ansturm auf das Seiende als solches (φύσις, ιδέα, οὐσία) nur die Anwesenheit faßbar und maßstäblich für alle Auslegung des Seienden festgehalten ».

² GA 66, § 134, p. 405.

³ GA 79, « Das Ge-Stell » [1949], p. 32 ; Cf. GA 7, « L'essence de la technique » [1953], p. 21 et ss.

⁴ Cf. GA 13, « Das Wohnen des Menschen » [1970], p. 219 ; GA 15, « Seminar in Zähringen » [1973], p. 388.

commencement de la pensée, *der erste Anfang*. Nous suivrons donc cette lecture heideggérienne de l'histoire de la philosophie, en ceci qu'elle nous permet d'appréhender comment apparaissent les premières lueurs de la fabrication dans la détermination de l'être comme φύσις et comme surgissement (§ 1), puis dans l'ἀλήθεια comme désoccultation (§ 2). Avec ces deux déterminations se fait jour la manière dont progressivement l'être laisse sa place à ce qui se montre et à ce qui arrive à la présence (l'étant), plutôt que de demeurer dans l'acte de se montrer lui-même tel que le déploient le surgissement et la désoccultation. Ensuite, nous aborderons le passage à l'être comme ἰδέα et comme détermination de ce qui est le plus général (§ 3), jusqu'à atteindre la primauté de l'œuvre dans les concepts aristotéliens tels que τέχνη, ποιεῖν ou ἐνέργεια (§ 4) et le rôle de l'*actus* et de l'*ens creatum* à travers la scolastique chrétienne (§ 5). Pour finir ce chapitre, nous ressaisirons les acquis dégagés en exposant brièvement de quelle manière l'ensemble de ces déterminations de l'être est transféré au sein de l'être humain lui-même (§ 6). Ceci nous permettra de nous placer au seuil du sens moderne de l'être dans son lien intime au *faire*, de l'agir et de la volonté comme facultés humaines (*Chapitre II*).

Une remarque méthodologique s'impose encore à nous. Les concepts que nous allons exposer maintenant ont été abordés par Heidegger tout au long de son œuvre et dans plusieurs de ses textes contemporains de notre corpus et au-delà. Ces concepts apparaissent aussi bien dans des conférences auxquelles nous avons accès depuis longtemps que dans des cours ou des essais, documents que la recherche heideggérienne n'a pas manqué de sonder. Ainsi, on pourrait évoquer ici l'importante conférence de 1939 sur le concept de φύσις chez Aristote, les cours consacrés à Héraclite en 1943-1944, où quelques sections sur l'ἰδέα et sur la romanisation de l'ἐνέργεια jusqu'à l'*actualitas* dans le volume du *Nietzsche II*¹. Cependant, si dans notre recherche nous avons préféré privilégier des passages des écrits privés et des *Cahiers noirs* pour rendre compte de ces déterminations de l'être, réunissant ainsi des développements souvent fragmentaires et séparés, c'est pour mieux dégager et mieux souligner le fil que nous avons à suivre dans cette première partie. Il s'agit pour nous de montrer comment, selon Heidegger, si l'avènement de la *Machenschaft* se produit à partir de l'époque moderne, celle-ci n'en est

¹ GA 9, « Sur l'essence et le concept de Φύσις », p. 239-303. À nos yeux, ce texte a un statut ambigu, voire paradoxal, quant au problème de la φύσις. L'analyse, très proche du texte aristotélien, cache ce qui apparaît avec plus de clarté à la fin : que cette définition de la φύσις chez Aristote n'épuise pas les possibilités originaires de la φύσις présocratique (p. 300) ; GA 6.2, « La métaphysique comme histoire de l'être », p. 363-415 ; GA 55, *Héraclite*.

pas moins préparée à travers l'histoire de la philosophie occidentale. De ce point de vue, l'avantage herméneutique de la discussion à partir des écrits privés des années trente et quarante repose sur le fait qu'ils ont toujours déjà en vue le problème de la *Machenschaft* et de son histoire, et qu'ils sont beaucoup plus explicites à ce sujet que le reste de l'œuvre déjà publiée. Pour cette raison, nous nous appuyerons surtout sur des passages des *Contributions* [1936-38] et de *Méditation* [1938-39], complétant nos analyses avec le reste des écrits privés et avec certains passages de la première section des *Pensées directrices* [1936-41]. Nous montrerons ainsi qu'à travers tous ces concepts tels qu'ils apparaissent dans notre corpus (de la φύσις présocratique jusqu'à l'*actualitas* scolastique) se font jour les traits chaque fois plus décisifs de la fabrication, qui marquent progressivement les différentes déterminations de l'être.

Pour Heidegger, la fabrication pourrait être réductible à deux tendances fondamentales qui s'entr'appartiennent : d'une part, 1) la disparition progressive du sens de l'être à même l'étant, comme un processus d'abstraction croissante où le premier finit par être appréhendé à partir du deuxième, sans considérer ce que veut dire le fait que l'étant *est*. Ou, d'autre part et plus concrètement, 2) la domination correspondante du faire et de l'effectif comme déterminations constitutives, qui assurent que l'étant n'est saisi que comme quelque chose de *fait* et d'effectivement présent : ce qui se donne là, ce qui est présent et rien de plus. C'est sur ces deux tendances que nous allons porter notre regard dans ce premier chapitre, avant d'analyser dans les chapitres suivants l'autre dimension qui, pour ainsi dire, les tient ensemble et les complète : la place assumée par l'être humain dans la fabrication, tout comme le déploiement des déterminations de l'être comme relevant de ses capacités et facultés propres. Mais pour l'instant, nous devons nous concentrer sur les déterminations métaphysiques de l'être, tout en soulignant que ces déterminations seront peu à peu transférées à cet « organe central », statut « organique » que va assumer l'être humain comme sujet ou conscience, parmi des nombreuses figures. Comme nous l'avons souligné plus haut, cette approche historique tente d'échapper à la logique dialectique de la métaphysique, et il ne s'agit en aucun cas de saisir l'histoire de la fabrication comme s'il s'agissait du déroulement des figures de la conscience de la *Phénoménologie de l'esprit*. Le rapprochement est cependant difficile à éviter, et nous aurons l'occasion d'y revenir : Hegel est le nom qui apparaît le plus souvent chez

Heidegger pour caractériser *a contrario* l'histoire de l'Être, opposition qui demeure toujours la voie d'un possible rapprochement¹.

§ 1. *La φύσις comme surgissement* [Aufgehen]

Commençons alors par la toute première détermination de l'être où la fabrication peut déjà s'entrevoir : la φύσις.

À quel premier sens, grec et commençant, correspond donc la protodétermination de l'être comme φύσις selon Heidegger ? Pour lui, celle-ci n'est en aucun cas à confondre avec la « nature » ou avec le « naturel », sa traduction en *natura* étant déjà un signe de l'avancée imparable de la fabrication². Selon le philosophe, la première manifestation de la φύσις se comprend – bien que « très grossièrement », – comme surgissement, en tant que *Aufgang* et *Aufgehen*³. C'est ce premier éclair que Heidegger a identifié dans ses interprétations des penseurs présocratiques : Anaximandre, Héraclite et Parménide⁴. Leurs pensées recèleraient un commencement des possibilités plus originaires pour comprendre l'être et son sens – commencement que l'être-φύσις comme surgissement contiendrait en lui. Soulignons cependant, comme le note D. O. Dahlstrom, que les noms propres des présocratiques manquent souvent dans les écrits privés⁵. Ce que nous devons

¹ Notons déjà que, malgré cette opposition tranchée, l'histoire hégélienne est caractérisée par lui comme la première « histoire philosophique de la philosophie » (GA 65, § 110, p. 213). Il est question de ce problème dans la section « Le concept d'idée de Hegel », avec le sous-titre « la première possibilité d'une histoire philosophique de la philosophie à partir de sa première fin » où sont exposés les concepts principaux de l'histoire hégélienne aux yeux de Heidegger. Cette reconnaissance, comme toute appréciation sur Hegel faite par notre auteur, est à nuancer. La section se conclut à la p. 214, sur la remarque que cette première histoire est aussi la « dernière possible de ce type ».

² GA 66, § 104, p. 369. Voir aussi GA 71, § 8, p. 13.

³ GA 66, § 104, p. 366.

⁴ L'interprétation des présocratiques s'inaugure notamment à partir du cours du semestre d'été 1932 (GA 35), continue jusqu'aux derniers cours avant la fin de la guerre, entre 1942 et 1944 (GA 54 ; GA 55 ; GA 78), et se poursuit dans une multitude d'essais et conférences des années suivantes. Cf. GA 5, « Der Spruch des Anaximander » [1946] ; GA 7, « Logos » [1951], « Moira » [1952], « Aletheia » [1954].

⁵ D. O. Dahlstrom, « Being at the Beginning : Heidegger's Interpretation of Heraclitus », in D. O. Dahlstrom (dir.), *Interpreting Heidegger. Critical Essays*, Cambridge, Cambridge University Press, 2011, p. 137. Ces figures des premiers penseurs sont essentielles non seulement par la façon dont elles inaugurent l'histoire de l'Être, mais aussi par la forme fragmentaire sous laquelle leur pensée est arrivée jusqu'à nous. À ce sujet, nous lisons dans les « Réflexions V » [1937] des *Cahiers noirs* que ce qui souvent a été perçu comme un manque – leur statut fragmentaire – est au contraire un avantage herméneutique. Heidegger défend alors l'idée – discutable et loin d'être évidente – selon laquelle le potentiel des penseurs essentiels tiendrait au fait que « nous n'avons pas leurs “Œuvres complètes”, et surtout pas leur “Correspondance” ; pas de recherches possibles allant fureter du côté de leur “âme”, de leur “personnalité” » (GA 94, « Ü V », § 125, p. 390). Et le passage conclut avec une question : « Allons-nous profiter du fait qu'en son secret l'histoire ne nous a transmis que les fragments, pour enfin apprendre quelque chose de la manière dont nous

exposer constitue alors une élaboration plus générale de l'être comme φύσις, telle que le philosophe l'identifie dans l'ensemble des penseurs présocratiques – même si cet ensemble risque de ne pas être si unitaire que Heidegger le prétend¹.

Selon le philosophe, c'est donc dans ces textes inaugurateurs de la pensée occidentale que voit le jour la première détermination de l'être comme φύσις et surgissement. Celui-ci est l'acte même d'amener quelque chose à la présence, de le faire entrer dans cette présence. Autrement dit, avec la φύσις comme première détermination de l'être se montre comment ce qui « *est* » (et qui n'est pas encore l'étant constitué et défini) est reconduit « dans son surgissement envers lui-même », et donc qu'il n'apparaît que comme ce qui surgit de lui-même en tant que tel². En ce sens, nous pouvons considérer comme exemple la façon dont l'arbre pousse et sa semence croît. Petit tout d'abord, ses branches deviennent de plus en plus grandes, sans qu'en même temps le fond de la terre, le phénomène d'où l'arbre lui-même provient, nous soit complètement saisissable. En d'autres termes, selon Heidegger la φύσις détermine le surgissement de l'arbre sans que celle-ci, la φύσις, soit à même d'être appréhendée comme un processus unitaire.

La dénomination de l'être comme φύσις indique donc avant tout le mouvement ou déploiement de l'apparaître même de l'étant, avant toute formalisation et limitation de la pensée, phénomènes « ontologisants » qui n'advieront qu'à partir de Platon et d'Aristote. Contrairement à une « nature » qui fonctionnerait déjà à travers un schéma préfiguré de lois, de causalité et de production, la φύσις sous sa première forme de surgissement constitue une première captation originaire de l'être. Elle est ce qui amène ce qui *est* à la lumière, ce qui le fait surgir à partir d'une obscurité initiale et la dés-occulte par cette voie. Notons enfin que, selon Heidegger, dans cette « désoccultation [*Entbergung*] » première, la φύσις elle-même n'apparaît pas comme telle. Elle demeure occulte, en retrait : elle aime à se cacher³. Ainsi envisagée, la φύσις serait comme le fond d'absence à partir duquel peut surgir ce qui est : la présence de ce

avons à faire venir devant nous une œuvre de la pensée, et à la transmettre à ceux qui viendront après nous ? ». Sur la question du fragmentaire, voir aussi GA 71, § 83, p. 61-62.

¹ Comme le note C. Sauder à juste titre, Heidegger semble effacer les singularités du concept de φύσις chez chaque présocratique (« De la ποιησις à la φύσις. L'interprétation heideggérienne des Grecs dans les années 30 », in S.-J. Arrien et C. Sommer, *Heidegger aujourd'hui*, Paris, Hermann, 2021, p. 344).

² GA 65, § 84, p. 171 : « Das Seiende in seinem *Aufgang* zu ihm Selbst (Griechentum). »

³ Pour l'interprétation heideggérienne de la φύσις d'Héraclite, qui parfois semble avoir la prééminence face aux autres présocratiques, voir l'ouvrage désormais classique de M. Zarader, *Heidegger et les paroles de l'origine*, Paris, Vrin, 1985, p. 33-47.

qui est – sans que pour autant, dans ce mouvement de surgissement, la φύσις ne se montre complètement.

À partir de cette monstration partielle, Heidegger peut souligner l'ambivalence entre ce qui se montre désoculté et le surgissement lui-même qui demeure « occulte », abrité et caché¹. Suivant cette lecture de la φύσις des présocratiques, il y aurait alors une certaine indétermination entre le surgissement et ce qui surgit, de telle sorte que ces deux dimensions ne puissent être séparées. Cependant, c'est bien ce premier surgissement de quelque chose qui « est » qui expose l'arrivée à la présence, la présence [*Anwesenung*] de l'étant. Ce terme, *Anwesenung*, peut être traduit par le néologisme *présance* pour mieux insister sur sa dimension active et propre au commencement. Or nous préférons le rendre par venue ou arrivée à la présence, par où il faut saisir qu'elle est la mise en place et ce qui donne naissance au surgissement de la présence [*Anwesenheit*], aussi bien au sens spatial que temporel.

L'arrivée à la présence qui appartient à la φύσις est alors ce par quoi ce qui *est* apparaît et surgit. Mais l'arrivée à la présence, à son tour, advient ou surgit *sans* pourquoi : elle est le phénomène du surgissement qui se manifestera à partir de là dans une constance, subsistance ou stabilité [*Beständigkeit*] postérieure. En apparaissant et en se maintenant, c'est par la stabilité, par le fait que quelque chose se maintienne ferme et fixe, que l'attention portée vers le surgissement se détourne, pour viser chaque fois plus cette constance. Celle-ci va être élevée avec d'autres déterminations ontologiques, telles que la temporalité et la spatialité, voire même avec la détermination permanente de l'être comme οὐσία : ce qui subsiste et ce qui, « dans l'histoire de la φύσις [,] passe au premier plan et se détermine à partir de la constance (durée du ὑποκείμενον) »². Par ce biais, c'est le chemin vers la prééminence de l'étantité de l'étant qui commence à se dégager, avant même que l'être du surgissement et l'étant qui surgit soient vraiment séparés.

En tant que première expérience de l'être et de l'étant, nous devons saisir comment c'est d'abord la φύσις qui, régissant et se déployant comme surgissement, a fini par élever l'étant au rang de présence constante. Selon Heidegger, c'est par là que la φύσις peut favoriser et déterminer cette position privilégiée de la présence constante comme la plus essentielle, celle où l'étant présent se comprend comme ce qui est déjà et d'emblée donné

¹ GA 66, § 104, p. 366.

² GA 66, § 104, p. 366, note a : « Gemäß der Geschichte der φύσις rückt aber die οὐσία Anwesenung in den Vorrang und bestimmt von sich aus die Beständigkeit (Dauer des ὑποκείμενον) »

là-devant. C'est alors dans sa présence constante que l'étant se comprend de premier abord : il vient à la présence et apparaît par ce surgissement et par ce mouvement qui, en même temps, voile ce qu'était le surgissement de la φύσις elle-même. Un déplacement conceptuel s'est opéré – « imperceptible » à première vue – dans l'histoire de la philosophie, qui reconduit subrepticement l'attention de la φύσις vers les φύσει ὄντα [choses ou étants naturels]. Par cette voie, pour Heidegger la « vision » métaphysique des choses et des étants est inaugurée. Pourquoi ?

C'est que, dès que les choses naturelles acquièrent une dimension spatio-temporelle, et qu'elles apparaissent dans l'espace et dans le temps comme présentes, elles vont devenir aussi saisissables. Ainsi s'établit la relation hautement significative entre la φύσις et un sens originaire de la *perception* [*Vernehmen*], traduction heideggérienne du νοεῖν grec¹. La φύσις, comme première détermination de l'être, comme le surgir de « quelque chose » entraîne, dans et par l'arrivée à la présence de l'étant, le rassemblement et l'identification de ce « quelque chose » comme constituant l'étant lui-même. De cette façon, l'attention progressivement portée vers les φύσει ὄντα, comme des choses naturelles et des étants présents, permet l'appréhension perceptive de ce qui est présent comme visible.

Dans plusieurs sections de *Méditation*, le philosophe explique ce sens premier de toute perception en partant de son opposé : son rapport à l'imperceptible et à l'absent. En d'autres termes et tout comme la φύσις, la perception elle-même se déploie comme un surgissement à partir de l'absence, mais en conservant son lien avec cette absence elle-même. Nous lisons ainsi que

Ce règne [de la φύσις] cherche à dire qu'un étant est impliqué dans le déploiement essentiel de la désoccultation – donc que cet étant n'est pas seulement non-occulté lui-même, mais qu'il est déterminé dans son essence à appartenir à la φύσις pour autant qu'elle étend son règne sur lui. Avoir ainsi part à la désoccultation et à la stabilisation constante de l'arrivée à la présence, c'est *per-cevoir*, c'est-à-dire accueillir perceptivement et avoir d'avance ce qui est désocculté comme tel ; percevoir, c'est en soi et du même coup rassembler dans l'unité, laquelle ne signifie justement pas l'uniformité, mais l'arrivée à la présence de ce qui, en allant apparemment à l'encontre, déploie son essence sur le mode de l'absence².

¹ Le mot allemand *Vernehmen* pourrait être traduit par *appréhender* ou par *percevoir*. La première option, *appréhender*, si elle transmet bien le jeu d'attrapper, demeure néanmoins assez abstraite. Nous préférons conserver donc la deuxième, *percevoir*, tout en gardant à l'esprit l'indétermination d'un tel percevoir. Il ne relève pas (encore) du domaine du visuel, ni du tactile.

² GA 66, § 104, p. 366 : « Dieses Walten meint Jenes, daß ein Seiendes einbezogen wird in das *Wesen* der Entbergung – mithin nicht nur selbst unverborgen ist, sondern in seinem *Wesen* bestimmt wird durch die Überwältigung der φύσις zu einer Zugehörigkeit zu ihr. Diese Zugehörigkeit zur Entbergenden Beständigkeit der Anwesenheit ist das *Ver-nehmen*, d. h. das *ver-nehmende* Aufnehmen und Vor-haben als solchen; das

Ce qu'il nous faut saisir ici, c'est de quelle façon le rapprochement entre φύσις et perception, *Vernehmen*, comme « rassemblement » à partir de l'absence devient visible. Par ce biais, quelque chose se fait présent et devient perceptible. Un tel rapprochement n'est pas fortuit. À travers lui, Heidegger veut souligner l'imbrication mutuelle entre φύσις et νοεῖν (mais aussi du λέγειν, qui renvoie dans ces textes à une autre figure de la *Vernehmung* originare) comme configurant les premières déterminations de l'être et de son surgissement, et surtout de son « rassemblement » dans une unité¹.

Le déploiement de ces deux concepts directeurs de la philosophie grecque que sont νοεῖν et λέγειν fonctionnent alors comme des dimensions « proto-perceptives ». Elles constituent une sorte de principe d'unité qui ne relève pas encore des facultés ou des puissances humaines – mais auxquelles un tel principe sera néanmoins transféré par la suite². Ce que la φύσις met en lumière, c'est comment le « νοεῖν définit un rapport originel, à savoir la disponibilité elle-même en quête, pour ainsi dire, du domaine qu'elle ouvre déjà d'une certaine manière, disponibilité pour ce qui *s'avance à partir de soi-même* et qui est *éclosion même et rien d'autre* »³. En même temps, le νοεῖν-perception fait signe à une première façon d'appréhender ce qui est uni et ce qui a surgi à travers le surgissement de l'être comme φύσις.

Malgré sa caractérisation comme « la modalité de ce regard grand ouvert [...] au tout début de la philosophie gréco-occidentale », le principe de rassemblement unitaire du νοεῖν et du λέγειν n'est pas non plus tourné exclusivement, selon Heidegger, vers le sens optique que la philosophie de Platon développera par la suite⁴. À ce niveau, le νοεῖν n'indique pas encore et essentiellement la dimension de visibilité « perceptible » de l'ἰδέα, à partir de laquelle le philosophe voit la façon dont l'être se généralisera et s'évidera davantage. Ce point est précisé au § 105 de *Méditation* : contre une opinion très

Vernehmen ist in sich zugleich Sammlung auf die Einheit, die gerade nicht das Einerlei bedeutet, sondern die Anwesenheit dessen, was scheinbar gegen sich ab-west ».

¹ Heidegger reprend ainsi les acquis de ses premières interprétations de la philosophie grecque en général et de la philosophie aristotélicienne en particulier, tout en les replaçant dans la nouvelle constellation conceptuelle de l'histoire de l'Être. Cf. GA 62, « Interprétations phénoménologiques d'Aristote [1922] », p. 354-399 ; Cf. GA 19.

² Cette considération permet aussi à Heidegger d'affirmer qu'avec la φύσις, « le νοεῖν et le λόγος accomplissent en revanche plus essentiellement, et sans être liés aux sens, la perception et le recueil présentifiants [*wogegen νοεῖν und λόγος wesentlicher und ohne auf Sinne bezogen die gegenwärtigenge Vernehmung und Sammlung leisten*] » (GA 66, § 105, p. 369).

³ GA 76, p. 17 : « Das νοεῖν ist ein ursprünglicher Bezug, nämlich die selbst ihren Bereich gleichsam erspürende und so in gewisser Weise schon öffnende Bereitschaft zu dem, *was aus sich hervorkommt* und das *Hervorkommen selbst ist und nichts außer diesem* ».

⁴ GA 76, p. 16.

répandue, les Grecs n'auraient pas été, tout simplement, un peuple de « visuels ». Les présocratiques ne se sont pas bornés à penser l'être à partir d'un « organe des sens ». Au contraire et selon le déploiement de l'histoire de l'Être, c'est seulement parce que le surgissement de la φύσις a (à son insu) une première dimension optique qui se révèle à travers la perception du νοεῖν, que, dans la suite, nous pouvons être reconduits à un fond d'absence plus originaire et vers lequel la φύσις fait signe¹.

Dans la mesure où la détermination de la φύσις relève du surgissement comme « avancée » et « éclosion » à partir de soi-même, il est pertinent de souligner que l'interprétation de l'étantité qui se fait jour à partir d'elle demeure (d'abord) éloignée de n'importe quelle compréhension de causalité et d'explication par des moyens et des fins². Selon Heidegger, le développement profond d'une pensée de la φύσις hors de toute visée causale et téléologique n'a pas eu lieu dans le premier commencement grec de la pensée.

Le philosophe fribourgeois ne voit pas ici un quelconque manque ou défaut de conceptualisation, mais il défend la fécondité de ce chemin non exploré, qui ne reconduirait pas de la φύσις à un autre étant, en s'interrogeant par voies multiples sur la possibilité de faire « l'expérience de la constance et de l'arrivée à la présence, maintenus (comme surgissement, ἀλήθεια) comme surgir à partir de lui-même »³. Ce qui revient à dire que, si dans le premier commencement la présence [*Anwesenung*] n'a pas été pensée à partir du surgir lui-même, alors le surgissement de l'être comme φύσις n'a pas été éprouvé dans toute sa richesse et toute sa profondeur. Au contraire, dans le commencement grec, c'est l'étant comme ce qui *est* qui a fini par recouvrir la détermination de l'être en tant que φύσις. Ainsi, même si la φύσις ne devait pas être expliquée (au moins premièrement) en la ramenant à un autre étant ou phénomène qui rendrait compte de celle-ci en l'ayant produite, cela n'empêche pas que malgré tout, et de façon paradoxale, la « φύσις se manifeste au commencement sous les traits de l'étant lui-même »⁴.

Enfin et selon Heidegger, c'est par cette voie que la φύσις est arrivée à être elle-même et qu'elle pourra s'élever au titre d'étant premier, de telle façon qu'elle finit par être appréhendée « en tant qu'être (et en totalité) [...] le suprêmement étant »,

¹ GA 66, § 105, p. 369.

² L'interprétation de la φύσις comme complétude d'un mouvement est déjà pour Heidegger une modification, aristotélicienne, de celle-ci, et donc de toute « explication reconduisant à un autre étant [*auf anderes Seiendes (!) zurückleitende Erklärung*] » (GA 65, § 100, p. 195).

³ GA 65, § 97, p. 190.

⁴ GA 66, § 23, p. 96.

mécompréhension décisive du caractère originaire du surgissement comme ce qui est *sans pourquoi* : ce qui ne peut être reconduit à un autre être antérieur ou supérieur, mais qui doit être pensé à partir de son propre surgissement¹.

D'une certaine façon, nous pourrions envisager l'histoire de la φύσις selon l'histoire de l'Être comme le développement de la primauté croissante du visible, qui 1) met en avant de façon chaque fois plus décisive ce qui est présent, placé et situé devant, et 2) saisit le sens de la perception et du rassemblement à partir et au-delà du νοεῖν et du λέγειν originaires, qui gardaient encore en eux la dimension correspondant au non-présent et à l'occulté. Ce déplacement paraît par moments inéluctable, puisque la φύσις en tant que telle, c'est le surgissement, ce qui n'est jamais ni appréhendable ni visible – comme l'est justement ce qui a surgi, ce qui « *est* ». Ainsi, nous ne pouvons posséder un savoir de l'être-φύσις qu'à partir de ce qui a surgi comme étant présent, et non dans le surgissement de l'arrivée à la présence elle-même. En d'autres termes, la φύσις ne peut apparaître et se donner à voir que conjointement à son absence mais au-delà d'elle : elle se montre par son occultation et dans son rapport à l'être de ce qui surgit et est présent – ce qui peu à peu va prendre les traits de l'étant.

Plus précisément, Heidegger considère ce recouvrement comme un « déclin [*Untergang*] » nécessaire de la φύσις dans le premier commencement grec. La φύσις était « condamnée » à s'effondrer, traçant ainsi le destin de l'histoire de l'être. En voilant le lien intime entre l'occultation et la désoccultation que le surgissement portait en lui, la métaphysique se tourne (presque) exclusivement vers ce qui est « désocculté » : ce qui surgissant, devient présent, et attire l'attention au-delà du mouvement voilant-voilé – qui lui est pourtant indissociable. Pour Heidegger, c'est en interrogeant ce mouvement que nous sommes en mesure d'appréhender mieux comment la φύσις a dû souffrir, non seulement une « dénaturalisation » de son surgissement originaire, mais aussi l'ensemble de ses modifications successives jusqu'à arriver à l'époque moderne.

¹ GA 66, § 108, p. 374. La citation se poursuit ainsi : « lorsque ce commencement parvient à son accomplissement, l'étant (abandonné par l'être) devient le suprêmement étant et pour ainsi dire le substitut de l'être ». Voir aussi le § 106, où Heidegger écrit : « Penser l'être au sens de φύσις, c'est autre chose qu'expérimenter la φύσις (en tant qu'être), le "en tant qu'être" pouvant d'ailleurs être omis parce que la φύσις étend sa domination sur "tout", c'est-à-dire sur l'étant en entier, et se montre par là comme le suprêmement étant ».

Mais afin de mieux comprendre l'ensemble de ces modifications selon l'histoire de l'Être, nous devons exposer maintenant le sens du lien entre l'occultation et la désoccultation comme constituant une détermination de l'être. Si pour le philosophe, au cours de cette histoire c'est le privilège de la présence et de ce qui a surgi (l'étant) qui triomphe du surgissement (l'être comme φύσις), une telle victoire n'est pas sans rapport avec ce qui demeure occulté ou désocculté dans ce phénomène, et donc avec la façon dont le premier commencement grec a problématisé ce phénomène de désoccultation en le pensant comme vérité, comme ἀλήθεια.

§ 2. L'ἀλήθεια et la désoccultation

L'histoire des modifications de l'être, telle que Heidegger la conçoit et telle que nous tentons de la retracer ici, est liée à l'histoire de la vérité, de l'ἀλήθεια et de son déplacement – voire de son effacement. Terme capital dans l'œuvre heideggerienne, le philosophe l'a abordé et analysé sous des angles différents, toujours en quête d'un concept plus originaire de la vérité qui soit éloigné de la notion traditionnelle de vérité comme correspondance et *adaequatio*. Bien que Heidegger ait articulé très tôt et de maintes façons la prééminence de l'idée d'ἀλήθεια sur celle de la vérité-*adequatio* – comme correspondance entre deux pôles – il nous suffit dans le cadre de ce chapitre d'exposer en quoi l'ἀλήθεια doit être pensée au fil de l'histoire de l'Être qui va de la φύσις jusqu'à la fabrication¹. Comme nous le lisons dans les *Contributions*, « l'ἀλήθεια est le caractère fondamental de la φύσις »². En ce sens, nous allons voir qu'elle se déploie aussi comme désoccultation au sein du surgissement lui-même. L'ἀλήθεια va être comprise comme ce qui laisse apparaître l'étant, ce qui relève de la vérité dans un sens originaire qui montre et manifeste ce qui est avant toute captation perceptive de l'étant présent. C'est ainsi

¹ Cf. Le cours du semestre d'hiver 1924-25 (GA 19) ; SuZ, § 44.

² GA 65, § 186, p. Sur le rapport entre φύσις et ἀλήθεια, voir les travaux de R. Capobianco dans lesquels il élève ce rapport au statut d'identité mutuelle : les deux ne seraient qu'un autre nom pour nommer l'être chez Heidegger. Interprétation intéressante à laquelle plusieurs passages de l'œuvre heideggerienne semblent donner pied, mais difficilement tenable si nous analysons le déploiement de la fabrication dans l'histoire de l'Être à partir des écrits privés, démarche que l'auteur ne mène pas, et volontairement. À ses yeux, le *Ur-text* de l'œuvre heideggerienne dans les années 1930 ce n'est pas les *Contributions* mais l'*Introduction à la métaphysique*. Cf. « The Greek Experience of Nature-Physis-Being » et « The Early Saying of Physis as Being (as Aletheia) », in *Heidegger's Way of Being*, Toronto, University of Toronto Press, 2015, p. 38-49, p. 50-64. Pour une approche critique, Cf. A. Vigo, « Heidegger en torno a la conexión entre φύσις y ἀλήθεια », *Claridades*, 13, 1, 2021, p. 125-148.

qu'elle est envisagée dans l'ensemble des écrits privés et des *Cahiers*, de façon explicite dans la cinquième partie-fugue des *Contributions* [1936-38], mais aussi dans les premières sections de *Das Ereignis* [1941-42]¹.

À ce niveau de l'histoire de l'Être, l'interprétation de l'ἀλήθεια reprend en partie le même schéma interprétatif de la φύσις que nous suivons tout au long de ce chapitre. Ce schéma met en avant de quelle façon, tout comme le surgissement ambigu de la φύσις au premier commencement grec de la pensée, l'ἀλήθεια est à appréhender à la fois comme désoccultation de quelque chose qui « est », que dans son rapport constitutif à ce qui demeure toujours occulté et voilé. Un passage de *Das Ereignis* rend plus explicite le problème de l'ἀλήθεια : « Mais [ce qui] dans la φύσις [est] plus propre au commencement, c'est déjà l'occultation, qui en tant que sa transformation et sa provenance déploie son essence [dans] l'ἀλήθεια. [L']Occultation [*Verbergung*] se fonde dans l'être-occulté [*Verborgenheit*] »². En d'autres termes et pour Heidegger, dans le surgir propre à la φύσις, c'est l'ἀλήθεια qui fait plus explicitement signe au fonds d'absence et à l'occultation d'où provient essentiellement ce qui *est*. C'est ce fonds d'absence, occulté, qu'indique précisément la dimension du Λήθη, de l'oubli, qui appartient à l'ἀλήθεια elle-même. Et c'est le *a-* privatif qui met en avant que l'ἀλήθεια, en tant que détermination de l'être, constitue le processus d'arrachement par rapport au fonds obscur qui concerne ce qui est.

Or, comme le philosophe note au § 209 des *Contributions*, c'est au cours du premier commencement grec que l'ἀλήθεια va finir par perdre le sens du *a-* privatif³. Pourquoi ? Et que faut-il entendre par cette perte ? Dans un passage de *Das Ereignis*, Heidegger rappelle que l'ἀλήθεια devait faire signe de façon « positive » à ce qui reste toujours occulte et abrité, lui « donnant la mesure propre » et donc qu'elle était reliée à ce qui ne s'épuise pas dans le surgissement et l'arrivée à la présence⁴. Mais plus tard, elle s'est transformée progressivement en « désoccultation de l'étant, jamais de l'Être » et cela « parce que l'ἀλήθεια elle-même a constitué cette interprétation commençante de l'étantité (φύσις, surgissement), ιδέα, visibilité »⁵. Ce que Heidegger identifie et nomme « la chute [*Entsturz*] » ou « l'effondrement [*Einsturz*] » de l'ἀλήθεια, n'est autre chose

¹ GA 65, « Le déploiement d'essence de la vérité », p. 327-370 et GA 71, « I. Der erste Anfang. A. ΑΛΗΘΕΙΑ », p. 9-31.

² GA 71, § 78, p. 58.

³ GA 65, § 209, p. 332.

⁴ GA 71, § 10, p. 15 et § 7, p. 13.

⁵ GA 65, § 209, p. 332.

que le passage d'une primauté du phénomène de la désoccultation, comme détermination de l'être lui-même, à ce *qui* se montre dans une telle désoccultation : ce qui se donne comme présent et qui, par la suite, va devenir *l'étant*.

À travers ce processus, l'ἀλήθεια aurait été « arrachée » de la φύσις comme surgissement de l'être, où ce qui est le « plus commençant » c'est l'occultation elle-même, le fond d'absence qui demeure caché dans le mouvement du surgir¹. Progressivement, l'ἀλήθεια ne va plus constituer la désoccultation de l'être en tant que tel mais renvoyer, dans l'histoire de l'Être qui mène jusqu'à la fabrication, à ce qui est désocculté : au rassemblement d'une unité objective comme *l'étant* qui a surgi, qui est présent et qui est perceptible – et donc à ce que nous avons déjà évoqué à travers le rapport perceptif et rassemblant de νοεῖν et du λέγειν².

Une fois que l'attention de la pensée peut être portée vers ce qui est présent, visible et identifiable comme tel, alors la pensée elle-même va opérer un regroupement des caractéristiques de l'étant pour pouvoir le penser à partir de son identité. Selon Heidegger, par là s'efface peu à peu l'appréhension de l'être comme surgissement de la φύσις et comme désoccultation de l'ἀλήθεια, puisque l'unité de ce qui est peut se séparer de ce qu'était justement ce surgissement et cette désoccultation. Cette séparation donne lieu à une nouvelle façon d'appréhender l'être en tant que tel, façon qui nous permet d'avancer dans l'histoire de l'Être vers la détermination effective de l'être propre à l'époque de la fabrication. Mais, avant d'arriver à ce stade, l'être lui-même sera vidé et généralisé davantage, ce qui n'arrivera qu'à partir de la thématization platonicienne. Désormais, avec Platon, l'être commence à se concevoir selon les caractéristiques de l'étant présent et permanent, en suivant les déterminations de l'être comme *ιδέα*.

¹ GA 71, § 78, p. 58. Dans la mesure où l'ἀλήθεια renvoie de façon plus déterminante au lien avec ce qui demeure occulte, Heidegger semble hésiter et défendre parfois qu'en tant que détermination de l'être au premier commencement grec, elle serait encore plus essentielle et première que la φύσις, ne pouvant pas constituer un « moment » de celle-ci. Cf. GA 71, § 9, p. 14, § 18, p. 19 et § 38, p. 27.

² Soulignons enfin que selon Heidegger, c'est cette unité et cette identité qui constitueront les fondements pour une autre pensée de la vérité, dont le privilège de l'identité permet de paver le chemin vers les déterminations ultérieures de l'*adaequatio*, de la rectitude, de la vérité dans l'énoncé, etc. Cf. GA 65, § 210 et § 233.

§ 3. L'évidement de l'être dans l'ἰδέα : Platon

Nous devons tout d'abord chercher à mieux comprendre comment, selon l'histoire de l'Être, la φύσις se délie et se vide de son sens originaire de surgissement, de manière que la détermination de l'étant s'interprète désormais à partir de ce qui a surgi, donc de ce qui se montre et se rend visible. C'est sans doute un des déplacements conceptuels les plus importants pour Heidegger, puisqu'il a déterminé de façon décisive l'évolution de la philosophie occidentale jusqu'à nos jours. Cette nouvelle attention portée vers l'étantité rend possible sa captation à partir de l'ἰδέα, appréhendant aussi bien le domaine du « visible » que la permanence de sa présence constante comme οὐσία. Heidegger affirme alors que « Dans son début, la première fin est déjà déterminée par le début de la métaphysique, début au cours duquel l'être est interprété comme ἰδέα »¹. Par cette voie, nous sommes en mesure de mieux expliquer de quelle façon la fabrication, conjointement à la thématization des idées chez Platon, avance sans cesse avec l'ἰδέα en tant que détermination de l'être. L'auteur précise dans les *Contributions* que cette domination du platonisme n'est pas simplement « la conséquence d'opinions doctrinales comme transformations de la doctrine platonicienne »². Son déroulement relève bien plutôt de « l'histoire de la pensée à l'intérieur du premier et de l'autre commencement », et donc appartient de plein droit à l'histoire de l'Être³.

Bien que Heidegger semble être par moments plutôt « bienveillant » dans sa considération de la philosophie de Platon, allant jusqu'à juger positivement que « l'ἰδέα est surtout un sauvetage [*Rettung*] de la φύσις – l'apparaître surgissant dans l'ouvert de la présence constante [*das aufgehende Erscheinen in das Offene der beständigen Anwesenung*] », l'étape platonicienne dans l'histoire occidentale doit être conçue, malgré tout, comme faisant partie de ce déclin nécessaire qui défigure l'expérience de l'être comme φύσις et finit par sombrer dans la fabrication⁴. En priorisant la détermination de l'être comme ἰδέα, les sens premiers de la φύσις et de l'ἀλήθεια se voient transformés et irrémédiablement limités, de telle façon que leur rapport premier au surgissement et à

¹ GA 69, § 147, p. 154 : « Das erste Ende ist in seinem Beginn schon bestimmt durch den Beginn der Metaphysik, in welchem Beginn das Sein als ἰδέα ausgelegt wird ». Nous traduisons *Beginn* par *début* afin d'établir bien la différence avec le commencement au sens originaire : *Anfang*.

² GA 65, § 110, p. 216.

³ *Ibid.*

⁴ GA 69, § 159, p. 159. Voir aussi GA 94, « Ü V », § 91, p. 367 : « Platon hat durch seine "Ideenlehre" die ἀλήθεια ebenso sehr noch gerettet, wie er zugleich das Fragen nach ihr endgültig unterbunden hat ».

l'occultation s'efface encore davantage. À travers la thématization platonicienne, l'arrivée à la présence constante du surgissement est reconduite et reliée de façon essentielle à l'ἰδέα, et à partir de celle-ci et de façon encore plus marquée, aux déterminations de ce qui subsiste et est constant, l'οὐσία.

Avec l'ἰδέα, ce n'est plus tant le surgir de l'arrivée à la présence qui est pensé par là, mais la présence de l'étant qui à travers elle apparaît et surgit. Chez Platon, l'étant qui est étant « dans sa présence constante » aurait fini par correspondre à l'être en tant que « le vu dans sa visibilité (ἀλήθεια) »¹. En outre, remarquons aussi que la primauté de la présence, de l'arrivée à la présence dans l'ἰδέα, entraîne une des premières divisions fondamentales de la philosophie occidentale : l'être (de l'étant) et le devenir. L'être-ἰδέα reçoit la marque de l'étantité en tant que présence et constance, comme ce qui reste immobile et sans changements, et en conséquence la compréhension du devenir devient ce qui « jaillit et périt comme non-étant, in-étant [*Un-seiende*] »². Par cette voie, tout ce qui n'est pas considéré en tant qu'étant, advenant comme présence constante, finit par être réduit au statut de non-présent, muable et volatile. L'in-étant commence à être déterminé en tant que fugacité, et défini comme ce qui disparaît dans le temps, situé à l'opposé de la permanence essentielle propre à l'ἰδέα³. Ainsi, et suivant Heidegger, nous faisons face à une étape supplémentaire et décisive de la modification de la détermination de l'être-φύσις en ἰδέα. En ce sens, s'il y avait encore une « vérité » originnaire dans la première détermination de l'être comme φύσις, celle-ci est déformée et transfigurée dans la philosophie de Platon. Tout ceci conduit Heidegger à voir dans la détermination de l'ἰδέα une première étape de la métaphysique, par où l'être sera progressivement et décisivement reconduit à l'étant et à ses caractéristiques propres.

En séparant l'être de l'étant dans son surgissement – donc dans ce qui était lié de façon essentielle et s'appartenait mutuellement dans et comme φύσις –, la conception de Platon dégage la voie pour une généralisation et une abstraction progressives de l'être lui-même. Dans la perspective de l'histoire de l'Être, c'est à partir de Platon que l'être de ce qui a surgi et se maintient dans la présence revêt plus d'importance – et non plus le

¹ GA 65, § 110, p. 209.

² GA 65, § 100, p. 195. Sur le problème du devenir et son accomplissement dans l'histoire de l'Être, voir aussi GA 66, § 75.

³ Dans *Méditation*, Heidegger laisse entendre que cette stabilisation constante était à même d'être comprise dans le νοεῖν. Celui-ci devient progressivement une saisie perceptive, où « le perceptible est lui-même appréhendé comme un possible point d'arrêt et d'appui dans le changement [*Vernehmung begriffen und das Vernehmbare selbst als der mögliche Anhalt und Halt im Wechsel ergriffen*] » (GA 66, § 17, p. 86).

surgissement qui éclot et qui commence en tant que tel. Par rapport au déploiement conjoint de l'ιδέα avec ce qui est présent, ce que nous devons saisir ici tient à la façon dont c'est à partir des « plusieurs [Vieles] » qu'est opéré un rassemblement de la multiplicité dans l'identité de l'« Un unificateur [einigende Eine] »¹. C'est ce phénomène de rassemblement et d'identification que Heidegger évoque quand il renvoie au κοινόν de l'ιδέα platonicienne – ce qu'il avait repéré dans le νοεῖν et dans la perception comme réunion de ce qui est présent et a surgi, et qui va devenir la détermination de l'étant lui-même. Comme il le souligne dans *Méditation* :

L'Être abandonne bien plutôt au commencement la souveraineté à l'étant qui pour la première fois se porte au paraître dans l'être en tant que surgissement. Le primat de l'étant, qui fixe désormais le but et la mesure de la détermination de l'être, fait que le surgissement est transféré à l'essence de ce qui se montre et apparaît. Ce déploiement d'essence de l'être est le fondement de l'interprétation ultérieure de l'être comme étantité au sens du κοινόν de l'ιδέα ; l'étantité est le « visage », l'aspect et la visibilité. Il ne subsiste plus rien ici de la béance et en même temps de la fascination du surgissement qui, ouvrant l'ouvert, ménage, pour ce qui est présent et fait face, l'arrivée à la présence dans sa stabilisation constante².

Ainsi, avec le κοινόν de l'ιδέα, le philosophe identifie déjà l'être comme ce qui relève de l'étant, comme l'étantité réunissant le général et ce qui perdure dans son inaltérabilité au cours du temps. L'ιδέα comme détermination de l'être devient l'étantité, ce qui fait de l'étant ce qu'il est³. Elle est alors ce qui peut être retrouvé au sein de plusieurs étants : elle peut être séparée d'eux et pensée par elle-même comme l'unité qui lie et conserve cette multiplicité sous une nouvelle identité. Ensuite, c'est cette unité qui, peu à peu, finira par être élevée au rang du suprême étant.

Pour Heidegger, le κοινόν en tant que première forme de la généralisation de l'être est d'une part ce qui conduit à la position d'un étant suprême au-delà des autres étants – ce sera Dieu, la nature ou la cause suprême. D'autre part, le κοινόν conduit vers la primauté de l'être comme ce qui équivaut à l'être le plus général – et par là, préfigure les élaborations postérieures de l'*a priori*. Comme nous le lisons dans *Méditation*, avec l'ιδέα c'est « cette différenciation [entre l'être et l'étant] [qui] présente aussitôt le sceau

¹ GA 65, § 110, p. 209.

² GA 66, § 65a, p. 194 : « Das anfängliche Seyn überläßt dagegen die Herrschaft dem im Sein als Aufgang erstmals in das Erscheinen sich verlegenden Seienden. Der seitdem für die Bestimmung des Seins ziel- und maßgebende Vorrang des Seienden führt dazu, den Aufgang auf das Wesen des Seins ist der Grund für die dann folgende Auslegung des Seins als Seiendheit im Sinne des κοινόν der ιδέα ; Seiendheit ist "Gesicht" – Aussehen und Sichtsamkeit. Nichts mehr vom aufgähnenden und zugleich einfangenden Aufgang, der Offenes eröffnend dem Anwesenden und Widerwendigen die Anwesenung in seine Beständigkeit einräumt ».

³ À ce sujet, voir aussi GA 6.2, p. 371-373.

[*Gepräge*] suivant : l'être – ce qui pré-cède l'étant et ainsi ce qui est commun (κοινόν) à tout étant – le γένος en général : l'étantité »¹.

Il serait aisé de critiquer cette interprétation heideggérienne, en lui reprochant de défigurer la thématization des ἰδέαι chez Platon pour pouvoir lier de façon essentielle la présence constante de l'étant (comme οὐσία) avec l'ἰδέα. La philosophie platonicienne n'est-elle pas, précisément, la grande élaboration de l'ἐπέκεινα τῆς οὐσίας, d'un au-delà du substrat présent et constant ? Est-il légitime de voir déjà dans l'ἰδέα une détermination de l'être en tant qu'étantité du plus général ? Dans le contexte de notre recherche, nous voudrions souligner – au-delà de sa rigueur historico-conceptuelle – comment Heidegger a déjà prévu cette critique et offre une amorce de réponse dans le § 110 des *Contributions*. Dans les pages les plus importantes des écrits privés en ce qui concerne le problème de l'idéalisme (de Platon jusqu'à Hegel), le philosophe reconnaît au sujet de l'ἐπέκεινα τῆς οὐσίας qu'il s'agit bien d'un projet par lequel « il a été tenté, en progressant sur les mêmes chemins, c'est-à-dire sur ceux de l'appréhension de l'arrivée à la présence, de sortir au-delà de l'étantité »². Malgré tout, à ses yeux la question elle-même était déjà posée en termes d'étantité, en élevant l'être à l'étant suprême : d'abord comme φύσις, maintenant comme ἰδέα. Ce qui n'équivaut pas à affirmer que Platon aurait tenté de penser, à travers l'ἰδέα, une façon d'expliquer l'être par l'étant. Heidegger refuse cette interprétation trop réductrice, ce qui ne l'empêche pas de défendre malgré tout que c'est à partir de la philosophie de Platon (et d'Aristote) que la métaphysique de l'étantité se configure de façon décisive. Comme nous le lisons dans *L'histoire de l'Être* [1938-40] : « À aucun moment Platon et Aristote n'expliquent l'être à partir de l'étant. Mais ce[tte façon de] s'accrocher à l'être en tant que différencié de l'étant force en même temps l'appel à l'ιδεῖν (“idées”) et au κατηγορεῖσθαι (“catégories”) »³.

Ainsi, la catégorisation métaphysique de l'être comme ἰδέα constitue le fondement de toutes celles qui vont lui succéder, et Heidegger ira jusqu'à affirmer que l'ἰδέα est « l'interprétation de l'ἀλήθεια à travers laquelle se prépare toute détermination ultérieure de l'étantité comme objectualité, et qui met un terme à la question au sujet de l'ἀλήθεια

¹ GA 66, § 107, p. 371 : « Diese Unterscheidung hat sogleich das Gepräge : Sein – das Vor-herige zum Seienden und so das allem Seienden Gemeine (κοινόν) – γένος überhaupt : Seiendheit ».

² GA 65, § 110, p. 210.

³ GA 69, § 115, p. 133 : « Nirgends freilich erklären Plato und Aristoteles das Sein aus dem Seienden. Aber dieses Festhalten am Sein als de zum Seienden Unterschiedenen zwingt doch zugleich in die Berufung auf das ιδεῖν (“Ideen”) und das κατηγορεῖσθαι (“Kategorien”). Das Sein wird zum Apriori ».

comme telle pour toute l'histoire de la philosophie occidentale »¹. Le surgissement (tel que la φύσις le déployait comme arrivée à la présence indissociable dans son surgir) et la désoccultation (l'ἀλήθεια qui renvoie à ce qui demeure occulte) représentent deux phénomènes décisifs qui maintenant se séparent et se différencient davantage de ce qui surgit et est désocculté. Par ce biais, surgissement et désoccultation sont « recouverts » par la détermination de l'être comme ἰδέα qui, opérant à partir du (plus) général, en vient à se généraliser et à s'évider encore plus. Mais pour Heidegger, cette transformation ne représente qu'une étape dans l'aboutissement de la première fin du premier commencement grec, selon le chemin de l'histoire de l'Être qui conduit à la fabrication. Une fois que l'être est pensé comme ἰδέα, la voie est désormais ouverte pour reconsidérer comment la fabrication peut advenir. Autrement dit, au fur et à mesure que la pensée s'éloigne du surgissement originaire de la φύσις, il va s'avérer possible d'envisager l'être selon de nouveaux paradigmes conceptuels, plus proches du domaine du « faire », tels que le sont la production et la causalité à la fin du premier commencement grec.

§ 4. *Production, achèvement, principes et causalité : Aristote*

(τέχνη, ποιεῖν, ἐνέργεια, ἔργον, αἴτιον, τέλος)

En dégagant le chemin vers une conception plus vide et générale de l'être, le premier pas qui conduit au déploiement total de la fabrication est déjà atteint à partir de l'interprétation de l'être (de l'étant) en tant qu'ἰδέα. Selon Heidegger, il s'avère qu'après l'ἰδέα platonicienne, la transformation et la dérivation de la φύσις première comme « une sorte d'étantité » est encore plus perceptible chez Aristote qui, à ses yeux, relie explicitement φύσις et οὐσία, et par là, relie la φύσις et la présence et la stabilité de l'étant². Ainsi, tel qu'il l'expose dans un texte de 1939 issu des *Pensées directrices* et concernant la naissance de la métaphysique, il y aurait deux concepts de φύσις : un sens originaire (comme surgissement) et un sens « dérivé », et c'est à ce dernier que le concept aristotélicien appartiendrait, ce qu'il nous faut éclaircir maintenant. Malgré cela, pour

¹ GA 65, § 109, p. 208 : « ἰδέα ist diejenige Auslegung der ἀλήθεια, durch die jene spätere Bestimmung der Seiendheit als Gegenständlichkeit vorbereitet und die Frage nach der ἀλήθεια als solcher für die ganze Geschichte der abendländischen Philosophie notwendig unterbunden wird. »

² GA 76, p. 40-41.

Heidegger, le Stagirite aurait eu le mérite insigne d'être le dernier des Grecs à essayer de « sauver » l'essence première de la φύσις¹.

À cette première étape de recouvrement – voire d'évidement – par l'idée de ce que le *surgissement* portait encore en lui et amenait à la lumière pour prioriser ce qui a surgi, nous devons ajouter une seconde étape par laquelle la φύσις sera marquée par la primauté du « faire ». Soulignons cependant que par *premier* et *second* nous visons ici un sens historico-chronologique, dans la mesure où il est possible d'identifier le recouvrement aussi bien dans l'ιδέα-κοινόν chez Platon que dans la thématization de l'ἐνέργεια chez Aristote. Mais nous devons remarquer aussi que ces deux dimensions sont imbriquées et s'entrecroisent dans plusieurs de ses textes : elles sont essentiellement concomitantes, et les deux indiquent la primauté croissante d'un sens relatif au faire et à la production dans le premier commencement grec de la philosophie. Ce sens du *faire*, c'est l'analyse aristotélicienne de la τέχνη qui va le mettre en avant dans l'histoire qui mène jusqu'à la fabrication. Or que nous faut-il saisir avec la τέχνη et quel est son rapport précis avec la détermination de l'être ?

Dans ces interrogations initiales, Heidegger considère que la détermination de l'être devient progressivement « technique » chez Aristote : le Stagirite s'interroge sur les conditions, les causes et l'organisation qui rend possible qu'il y ait de l'être et de l'étant. Par ce biais, l'être va se révéler progressivement modifié suivant la primauté du *faire* et de la production, bien que toujours encore dans un sens grec, éloigné pour l'instant de ce que sera la production moderne. Mais pour bien comprendre l'avènement de la fabrication nous devons appréhender comment l'être et l'étant vont pouvoir être pensés à partir du *faire* et être liés à la ποίησις et à la τέχνη, sans tomber dans une vulgaire « dévalorisation » ou « dévaluation [*Abwertung*] » de l'étant comme ce qui devient, apparaît et disparaît dans le temps².

Ce sens du *faire*, que nous comprenons de façon intuitive par rapport à un comportement et une action humains, doit néanmoins être ramené ici à son fondement premier, qui relève de la détermination de l'être et qui, en ce sens, serait foncièrement non humain. Ainsi, Heidegger écrit

¹ *Ibid.* Plus concrètement, nous lisons : « Et qu'Aristote ait pourtant cherché à sauver l'essence initiale de la φύσις, comme s'il avait encore dans l'oreille un écho de cette essence, voilà ce que révèle l'effort avec lequel il a tenté de fixer le καθ' αὐτό ». Cf. GA 9, « Sur l'essence et concept de la Φύσις », p. 243.

² GA 65, § 61, p. 126.

Que quelque chose se fasse à partir d'elle-même, et en conséquence soit faisable par un procédé correspondant, le *faire-à-partir-de-soi-même* est l'interprétation de la φύσις accomplie à partir de la τέχνη et de son cercle de référence, de telle façon que la prépondérance de ce qui est valide arrive maintenant au faisable et au se-faire (Cf. le rapport entre ιδέα et τέχνη), ce qu'on appelle simplement la fabrication¹.

Quand le surgissement et le surgir, dans son amener l'étant à la présence, dans sa venue à la présence, commencent à être pensés comme *faire* [*machen*], la φύσις se voit définitivement transformée. Par cette voie, le « lien significatif » entre celle-ci et la *Machenschaft*, au sens essentiel de l'histoire de l'Être, devient plus clair, « dans la mesure où elle [la φύσις] est prise au sens large comme forme de la ποιήσις (faire) »². L'arrivée à la présence et la constance de ce qui surgit dans et par la φύσις sont désormais questionnées par rapport à ce qu'elle *fait*. Si la φύσις est un *faire*, l'arrivée à la présence de l'être ne se déploie plus comme le surgissement à partir de soi-même. L'être comme φύσις et comme surgissement devient peu à peu un « s'ouvrir à l'étant » et un « s'y connaître dans celle-ci, son étantité, une (la) τέχνη »³.

Selon Heidegger, chez Aristote et puisque la φύσις au sens dérivé va revêtir progressivement les caractéristiques de la production et du *faire*, alors celle-ci peut se déployer comme τέχνη – de façon certes surprenante et apparemment paradoxale. Cette dernière, éloignée de la détermination première (présocratique) de la φύσις, indique le maniement de ce qui se produit et a été produit, de ce qui est amené là-devant, voire comme une *installation*, *Einrichtung*. Par ce biais, la τέχνη comme préfiguration de la production moderne est à comprendre à partir du mettre à disposition constante de ce qui est (ce qui est réuni et rassemblé une fois surgi) en tant qu'étant présent, de sorte qu'une nouvelle détermination de l'être se fait jour chez Aristote. Avec elle, l'accent est encore plus porté sur l'étant présent que sur son surgissement, puisque le *faire* et « l'être-produit implique[nt] une proximité (une arrivée à la présence) éminente de ce qui est constamment présent à titre d'étant »⁴. En d'autres termes, à partir d'Aristote, Heidegger voit aussi bien dans la φύσις que dans la τέχνη un sens producteur du « faire quelque chose ».

¹ *Ibid* : « Daß sich etwas von selbst macht und demzufolge für ein entsprechendes Vorgehen auch machbar ist, das *Sich-von-selbst-machen* ist die von der τέχνη und ihre Hinblickskreis aus vollzogene Auslegung des φύσις dergestalt, daß nun schon das Übergewicht in das Machtbare und Sich-machende zur Geltung kommt (vgl. das Verhältnis von ιδέα und τέχνη), was kurz die Machenschaft genannt sei ». À ce sujet, voir aussi GA 65, § 97, p. 191.

² GA 69, § 41, p. 46-47.

³ GA 65, § 97, p. 190.

⁴ GA 66, § 63, p. 177.

La modification aristotélicienne de la détermination de l'être se complète et s'approfondit à partir du traitement de l'ἐνέργεια et des diverses modalités de l'accomplissement¹. À nouveau, comme avec l'ἰδέα platonicienne, Heidegger met en avant une certaine ambivalence dans ce concept, qui « cherche à retenir la dernière lueur de l'essence de la φύσις » tout en « donnant aussi le coup d'envoi à la perte définitive, qui va se propager aussitôt, du déploiement d'essence commençant de l'Être »². Cependant, après l'évidement de l'être comme ἰδέα, la pensée grecque va atteindre une nouvelle dimension, celle de la production dans l'ἐνέργεια. Cette dernière, qui avait déjà été abordée en détail dans le cours de 1931 sur Aristote (GA 33) et qui réapparaît aussi dans les textes déjà mentionnés du *Nietzsche II* [« La métaphysique comme histoire de l'être »], nous intéresse surtout par la façon dont elle fait signe vers la dimension *productrice* de l'être dans l'époque de la fabrication. C'est cette dimension qui, comme nous le verrons par la suite, prépare un certain sens déterminant de l'agir, de l'action et de l'effet, mais qui ne se fera jour qu'avec la scolastique chrétienne (§ 5).

Heidegger résume le sens de l'ἐνέργεια chez Aristote au § 76 de *Méditation* comme suit : elle est ce qui « désigne corrélativement le fait d'être prêt et *produit*, la présence pure et simple (arrivée à la présence dans le pro-duit – se tenir debout et subsister) »³. C'est justement dans la mesure où cette arrivée à la présence est comprise en corrélation avec la production que Heidegger peut caractériser l'ἐνέργεια non plus comme surgissement et comme arrivée de l'étant dans la présence mais comme entrée « dans l'œuvre en tant qu'œuvre »⁴. L'ἐνέργεια ne relève pas encore (exclusivement) de l'action, humaine ou non, d'un producteur, mais commence déjà à paver le chemin pour cette interprétation subséquente. Ce qui est hors de doute pour Heidegger c'est qu'il y a dans l'ἐνέργεια la dimension productrice d'un faire qui ne fera que s'accroître au fur et à mesure que l'histoire de la métaphysique avance, en favorisant ce qu'il juge comme « interprétation de l'efficient et de l'efficace », à savoir, de ce qui fonctionne correctement et produit une réussite, donne un résultat dans le monde⁵. Selon Heidegger, c'est cette interprétation qui conduit finalement à ce que « l'étant a été aperçu uniquement

¹ GA 66, § 114, p. 381.

² GA 66, § 65a, p. 195.

³ GA 66, § 76, p. 289.

⁴ *Ibid.*

⁵ GA 66, § 65a, p. 191.

sous la figure de l’“effectif” et a d’emblée prédessiné ce qui sera désormais tenu pour “être” »¹.

Aristote opère un pas décisif, dans la mesure où c’est à partir de lui que la question sur l’être de l’étant est posée pour la première fois avec autant de clarté, conjointement à la question sur la provenance et l’origine de cet être et de cette étantité : l’origine de la présence qui est produite, œuvrée, installée. L’indétermination du surgissement et de sa désoccultation telle qu’elle appartenait à la φύσις et à l’ἀλήθεια se transforme alors en la question plus fondamentale et déterminante du premier commencement grec : la question du « pourquoi ? ». Ce qui revient à s’interroger sur l’origine, sur ce que les Grecs vont nommer l’ἀρχή et l’αἴτιον. Plus précisément, avec cette interrogation est questionnée, d’une part, l’origine dans son rapport à la φύσις, et d’autre part, la φύσις elle-même comprise en tant qu’origine. Chez Aristote, une telle interrogation se modifie et finit par devenir un questionnement approfondi sur l’unité et la diversité des causes qui se déploient à partir de l’origine, des αἴτια.

À ce sujet, Heidegger souligne au § 118 de *Méditation* que cette considération causale est justement guidée « par le projet de la φύσις – entrer en présence en surgissant [aufgehendes An-wesen], et par suite pro-venir – en soi l’arrivée à la présence est orientée sur l’« à partir de quoi »². C’est cette orientation, qui dépend intimement de la thématization de Platon mais qui se poursuit dans la *Métaphysique* d’Aristote, qui peut être tenue pour une *explication ontique*, en ceci qu’elle ouvre la porte à tous les approfondissements postérieurs sur la causalité et sur la cause de l’étant³. Comme nous le lisons dans *Das Ereignis*, cette étape est à comprendre comme celle où, tout comme la φύσις, « l’ἰδέα [...] se déplace dans le domaine de la possibilisation [du rendre-possible, *Ermöglichung*] et ainsi de l’explication, de la condition, de la mise en place – αἴτιον; αἴτιον est ἀρχή »⁴. En d’autres termes et de façon encore plus marquée, à partir de l’αἴτιον, c’est l’étant lui-même et non plus l’être qui « entre en présence dans le fait qu’“il soit” »⁵.

¹ *Ibid.*

² GA 66, § 118, p. 389.

³ Cf. GA 6.2, p. 377.

⁴ GA 71, § 2, p. 11 : « die ἰδέα aber als ἀγαθόν rückt in den Bezirk der Ermöglichung und damit des Erklärung – des Bedingens – des Herstellens – αἴτιον ; αἴτιον ist ἀρχή ». Par là nous devons comprendre ἀρχή au sens du premier commencement grec, et non au sens originaire de commencement d’autres possibilités qu’il est censé revêtir dans l’histoire de l’Être, comme indique Heidegger après : « Mais l’ἀρχή commençante n’est pas αἴτιον ».

⁵ GA 66, § 97, p. 333.

Enfin, Heidegger voit aussi dans la thématization de la causalité de l'être et dans la détermination des effets de la cause, la dimension nouvelle de son τέλος. Ce concept n'est pas seulement à comprendre par sa traduction courante en « fin » ou en « but ». Tel qu'il est exposé dans les écrits privés, notamment vers la fin de *Méditation*, il relève précisément de l'accomplissement ou de l'être-accompli et fini, du mener quelque chose jusqu'à sa limite propre – limite qui, comme nous le verrons, disparaîtra au fur et à mesure que le premier commencement grec se déploie jusqu'à la fabrication. Heidegger écrit alors que : « le τέλος, qui était au commencement une détermination de l'arrivée à la présence et de sa rondeur reposant entièrement en soi-même – un écho de la φύσις –, se change en *finis*, en “but” posé d'avance et au loin pour une pro-gression dans cette direction ; la pro-gression finit par devenir elle-même le but »¹.

C'est donc la différence entre le surgissement et ce qui surgit, la différence entre ce qui est chaque fois plus décisivement pensé comme l'être et l'étant, qui « dans l'ajointement de la métaphysique, rend possible les ἀρχαί, αἴτια, *principia*, principes, causes, conditions et valeurs, et rend nécessaire la mutation historique des positions métaphysiques fondamentales »². À travers l'appréhension de la causalité et des principes, la φύσις est devenue une détermination foncièrement différente de l'être. Tout l'intérêt a été porté, peu à peu, vers ce qui surgit, sur son origine et sa direction. Pour Heidegger et selon l'histoire de l'Être, à partir du problème aristotélicien de la φύσις comme causalité et de son explication en termes de ce qui arrive à la présence, une autre dimension essentielle de la fabrication se fait jour. C'est la tendance explicative d'où découlera, en dernière instance, la domination totale et obsessionnelle de la pensée calculatrice moderne, pensée qui conçoit tout à partir d'un schéma « moyens-fins » et poursuit inlassablement la recherche de nouveaux buts efficaces et effectifs.

Si, selon Heidegger, dans la philosophie d'Aristote nous trouvons non seulement la dernière manifestation de la φύσις mais aussi son point de non-retour, c'est à cause de la tension ontologique qui se déploie dans l'ensemble de son œuvre, tension qui va se rapprocher progressivement vers la stabilisation décisive qui configure « l'appareillage de la métaphysique » et la fixation de la langue de la philosophie pour les siècles à venir³.

¹ GA 66, § 88, p. 318.

² GA 66, § 108, p. 375.

³ GA 71, § 71, p. 52. Il n'est pas sans intérêt d'évoquer ici les commentaires révélateurs de M. Richir dans une série d'entretiens avec S. Carlson : « Ce qui me gêne dans l'ontologie, dans le concept même d'ontologie et dans la démarche qui s'engage dans l'ontologie, c'est l'idée grecque, issue d'Aristote beaucoup plus que de Platon – chez Platon, il y a toujours l'ironie ! –, que l'être doive se penser comme

Pour Heidegger, bien que les formulations et les inquiétudes de Platon et d'Aristote sont toujours « vivantes » et relèvent d'une urgence de la pensée, nous voyons déjà chez eux poindre le processus de stabilisation qui sera complété dans le déploiement de l'histoire de la métaphysique occidentale. Une fois la pensée grecque « fixée », celle-ci détermine décisivement le coup d'envoi pour la scolastique et la modernité postérieures, et peut être présentée « comme début de ce qui, par la suite, deviendra d'une parfaite banalité »¹. Les divisions ontologiques aristotéliennes concernent ainsi une « interprétation technique » en tant que quadrillage de l'être et de l'étant qui, comme tel, ne cessera de s'accroître « pour tout l'Occident »². En dernière instance, la preuve définitive de ce quadrillage, dans les mots de Heidegger, serait que « le ποιούμενον de la ποιήσις et le πρακτόν de la προαίρεσις sont expressément entrés dans le champ des déterminations de l'être », de telle façon que « les φύσει ὄντα sont devenus du même coup *un* secteur, certes éminent, mais un secteur malgré tout de l'étant parmi d'autres »³.

Toute cette nouvelle compréhension de la φύσις la lie progressivement au « faire », et transforme le sens grec du ποιεῖν jusqu'à aboutir à une priorité *productrice* qui concerne le « produit » et le « producteur », et donc qui concerne non seulement la présence donnée et effective de l'étant (*fait*) mais aussi ce(lui) qui fait parvenir à cette présence. Selon les mots de Heidegger dans *Méditation* :

Car l'ἐνέργεια n'est plus comprise au regard de l'être et dans le souvenir de l'essence [*Wesung*] (à peine éclaircie) au sens de la stabilisation de la présence dans la constance, mais l'ἔργον est expliqué en faisant référence à quelque chose qui est lui-même sous-la-main [*Vorhandenes*], en l'occurrence ce qui est à faire et celui qui le fait (ποιεῖν). L'interprétation du ποιεῖν se dégrade dans la mesure où l'accent est désormais mis sur l'accomplissement [*Vollzug*], ce qui constitue, une fois encore, un pas essentiel qui éloigne toujours plus de l'être entendu comme constance de l'arrivée à la présence⁴.

Nous sommes à même de comprendre un peu mieux en quel sens la φύσις se modifie et devient progressivement *fabrication* dans l'histoire de l'Être. Les transformations

une stabilité. L'ontologie comporte toujours le risque de s'enfermer dans des stabilités déterminées, et dans des structures de stabilités : des structures stables de stabilités, qui sont censées être données depuis toujours et pour toujours » (M. Richir, *L'écart et le rien. Conversations avec Sacha Carlson*, Grenoble, Jérôme Millon, 2011, p. 55),

¹ GA 66, § 126, p. 397.

² GA 66, § 63, p. 177. Pour Heidegger, nous pouvons constater aussi cela dans plusieurs remarques sur d'autres divisions conceptuelles, par exemple, la différence entre *forme* et *contenu*. Cf. GA 65, § 97, p. 191.

³ GA 66, § 110, p. 378.

⁴ GA 66, § 65a, p. 195 : « Denn ἐνέργεια wird nicht mehr begriffen im Hinblick auf das Sein und aus der Erinnerung an die kaum gelichtete Wesung im Sinne der Beständigung der Anwesenheit sondern das ἔργον wird erklärt im Rückblick auf das, was selbst ein Vorhandenes ist: das Machende und sein Macher (ποιεῖν). Und noch einmal um einen Wesensschritt weiter entfernt vom Sein als Beständigkeit der Anwesenheit verfällt die Auslegung des ποιεῖν auf die Hervorhebung des Vollzugs ».

historiques de la métaphysique, où Platon et Aristote jouent un premier rôle décisif – et que Heidegger va jusqu'à considérer comme « la première fin du premier commencement » – inaugurent une histoire de déclin nécessaire de la φύσις¹. Suivant ce déclin et à travers la primauté de ce qui surgit comme étant ce qui est visible, le détournement du sens originaire de la φύσις (comme surgissement) conduit peu à peu mais inéluctablement au sens privilégié du *faire* et de la *productivité*, et qui deviendra le sens d'effectivité – que le déploiement de la fabrication finira par radicaliser². Enfin, la possibilité qui se prépare dans ces textes fondateurs de la métaphysique grecque laisse libre le chemin vers la thématization plus profonde de la primauté du *faire* et de l'*effectif*, ce qui aura lieu à partir des traductions latines de l'hellénisme et surtout, à partir de sa reprise par la théologie et la scolastique chrétiennes³.

§ 5. *L'actus et la creatio romano-chrétiennes*

Dans l'ensemble des écrits privés et des *Cahiers noirs* posthumes, Heidegger consacre relativement peu de pages à l'« épisode » romano-chrétien de l'histoire de l'Être. Même s'il s'interroge parfois sur la dimension d'une *romanisation* ou d'une sorte de recouvrement de la romanité, celle-ci reçoit une attention somme toute réduite, apparaissant dans certaines sections éparses des *Contributions*, de *Méditation* et du début des *Pensées directrices*⁴. Ceci pourrait tenir au fait que, pour le philosophe fribourgeois, l'humanité romaine et chrétienne s'est définitivement éloignée de l'ambiguïté féconde et encore vivante du commencement grec. Selon le déploiement de l'histoire de l'Être, une fois que la philosophie platonico-aristotélécienne s'est définitivement accomplie, « le cadre et le domaine de fondation pour la foi juive (Philon) et chrétienne (Augustin) se

¹ GA 65, § 110, p. 211.

² *Ibid.*

³ Une des grandes absences dans l'histoire de l'Être est celle de l'hellénisme tardif, comme le stoïcisme et le néoplatonisme. Notons néanmoins une réflexion intéressante dans les « Remarques I » [1942-47] sur le stoïcisme, où Heidegger se montre particulièrement proche de Nietzsche : « Le calme stoïcien est le simple calme métaphysique, qui est atteint à travers le repli sur soi, à travers le ne-pas-se-laisser-affecter, à travers la protection. Ce "calme" ne surgit pas de la quiétude » (GA 97, « A I », p. 33).

⁴ GA 66, § 65a, p. 195-196. Nous trouvons ainsi plusieurs passages éparpillés dans les *Contributions* (§ 52, § 61 et § 67), dans *Méditation* (§ 65 et § 108 particulièrement) ou dans GA 76, p. 15-49.

révèle », cadre auquel Heidegger lie l'abandon graduel de l'être comme surgissement et comme désoccultation du domaine originaire de la pensée¹.

Ce moment romano-chrétien nous permet toutefois de faire ressortir un point important concernant les déterminations de l'être dans le premier commencement, eu égard à l'évolution de la fabrication et à son lien avec l'être humain. Comme Heidegger y insiste souvent en effet, le pas décisif de cette nouvelle transformation des déterminations de l'être vers sa transformation dans la fabrication advient avec les traductions latines – et leur inéluctable déformation – des concepts fondamentaux de la philosophie grecque². La première transformation, aussi banale que profonde source d'erreur, se fait jour avec la traduction de φύσις par *natura*, dans ce que le philosophe voit comme un passage décisif à la φύσις réduite comme « domaine fondamental de l'étant dans sa totalité »³. S'ouvre ainsi la possibilité pour la φύσις-*natura* de devenir un objet maniable pour l'être humain et pour ses concepts : projet qui conduira plus tard jusqu'à la science et la technique modernes.

À cette traduction, nous devons en ajouter une autre, concomitante et encore plus décisive en ce qui concerne l'avènement de la fabrication : celle de l'ἐνέργεια par *actualitas*, *actus* et *agere*. Selon Heidegger, elle constitue la « fixation » de la métaphysique dans la « romanité » par la primauté de l'*actio*. Avec celle-ci, la pensée s'éloigne définitivement jusqu'à laisser derrière elle la première manifestation de l'origine grecque de l'être en tant que φύσις⁴. Comme le philosophe le souligne dans *Méditation* :

La mauvaise interprétation [*Mißdeutung*] de l'ἐνέργεια consiste en ce qu'elle est pensée à partir de l'« énergie » comme force efficiente et *actio* alors qu'ἐνέργεια signifie l'arrivée à la présence dans l'« œuvre » et en tant qu'œuvre, c'est-à-dire l'arrivée à la présence dans ce qui est pro-duit et qui ainsi se tient et se maintient. L'*agere* et l'*actus* latins sont foncièrement incapables de nommer cela ; ce qui veut dire que la romanisation réinterprète ce qui est en cause en le déracinant complètement⁵.

¹ GA 65, § 110, p. 211 : « Mit dieser Entfaltung des *ersten* Endes des ersten Anfangs (mit der platonisch-aristotelischen Philosophie) ist die Möglichkeit gegeben, daß *sie* dann, und in *ihrer* Gestalt fortan die griechische Philosophie überhaupt, den Rahmen und den Begründungsbereich für den jüdisch (Philo) christlichen (Augustinus) Glauben hergibt. »

² Sur la *romanisation* de l'être dans le passage de l'ἐνέργεια à l'*actualitas*, le *Nietzsche II* demeure fondamental (GA 6.2, p. 374-383). Puis, sur la *romanisation* de la vérité et de la fausseté (*Falsum* ; ψεῦδος), voir aussi le semestre d'hiver 1942-43 sur Parménide, GA 54, p. 57-63.

³ GA 76, p. 42.

⁴ GA 76, p. 5.

⁵ GA 66, § 65, p. 187 : « Die *Mißdeutung* der ἐνέργεια denkt sie von der "Energie" als Vollzugskraft und *actio* her ; ἐνέργεια aber meint Anwesenung im "Werk" und als Werk, d. h. Anwesenung im Her-gestellten und solcher Art Ständigen und Beständigen. Das lateinische *agere* und *actus* vermag dieses gar nicht zu nennen ; d. h. die Romanisierung vollzieht eine völlige und entwurzelnde Umdeutung ».

Ce déracinement complet, comme il le précise quelques pages après, fait que « le mot latin *actus*, *agere* est incapable de nommer la moindre chose de ce qui parle dans le dire grec du mot ἐνέργεια », et cela parce qu'en lui la détermination de l'être priorisant l'action et le résultat s'est accentuée de façon décisive¹. Selon Heidegger, ce qui vient à la présence n'est plus à comprendre comme surgissant dans le surgissement, mais comme ayant été *fait*, et par là, comme ce qui peut être *créé*. Désormais, le cadre conceptuel est placé pour que l'expérience de l'étant ne soit comprise qu'à partir de l'optique de l'*ens creatum* et de ce qui (ou celui qui) l'a créé.

Selon l'histoire de l'Être, le procès de « romanisation » se poursuit encore davantage dans la dogmatique chrétienne, qui met en place la question de la provenance de l'étant en reprenant et en développant encore le problème de la « relation de cause à effet ». Dans l'établissement de cette métaphysique chrétienne, le sens du divin comme θεῖον est modifié de façon radicale par rapport à la nature de son interrogation grecque. La transformation latine met le poids sur l'interprétation du θεῖον comme origine, comme ἀρχή, puisque le divin, dit Heidegger, peut « en effet être interprété comme ce qui entre en présence d'avance et chaque fois »². Mais, à partir de la considération du divin comme arrivée à la présence, le θεῖον devient progressivement le « plus étant », mais aussi « le premier étant », « l'étant primordial [*das Ur-seiende*] », la « cause [*Ur-sache*] » et « l'étant qui conditionne tous les autres étants »³. En d'autres termes, le divin lui-même est élevé au statut de détermination de l'être et à la fois, comme ce qui donne l'être. Cette interprétation défigure davantage le premier sens de l'être et de l'arrivée à la présence comme surgissement de la φύσις et surtout, de sa provenance, de telle façon que finalement « tout étant est expliqué dans son origine comme *ens creatum* et où le Créateur [*Schöpfer*] est le plus connu, tout étant [est expliqué comme] l'effet de cette cause qui est le plus étant [*die seiendste*] »⁴. Ainsi, après la φύσις et son élévation progressive au rang d'étant suprême et de cause productrice, ce sera le dieu créateur qui, à son tour, acquerra ce pouvoir d'une façon décisive et encore plus absolue, « prédominant [*allbeherrschend*] » comme *causa sui*⁵.

¹ GA 66, § 65a, p. 195-196.

² GA 66, § 108, p. 373.

³ GA 67, § 90, p. 94.

⁴ GA 65, § 52, p. 110.

⁵ GA 65, § 61, p. 127.

Selon Heidegger, c'est conjointement à l'élévation du dieu chrétien au statut de *causa sui* que le transfert de la « puissance » de l'ἐνέργεια à l'*actus* divin représente une interprétation fautive mais néanmoins décisive pour la suite de l'histoire de l'Être. À partir de cette interprétation, une conséquence essentielle découle pour le déploiement de la fabrication. Le transfert conduit à une primauté encore plus décisive de la détermination de l'être comme action, comme l'*agere* de ce qui est *effectif*. Pour Heidegger, cette interprétation romano-chrétienne représente un jalon fondamental de l'histoire occidentale, qu'il différencie d'autres tendances de cette même histoire. Il expose ainsi dans *Sur le commencement* [1941] le chemin « platonico-christiano-théologique » ou la voie « causative-démiurgique » – conjointement à la voie de la représentation et de la subjectivité – comme étant toutes des étapes décisives avant le déploiement total de la fabrication¹. Dans le phénomène de Dieu comme *causa sui* et dans son élévation au statut de rapport cause-effet en tant que tel, Heidegger ne voit rien d'autre que « l'éloignement essentiel de la φύσις et en même temps la transition vers l'éclosion [*Hervorkommen*] de la fabrication comme déploiement d'essence de l'étantité dans la pensée moderne »².

Selon l'optique heideggérienne de l'histoire de l'Être, l'histoire de la métaphysique reçoit ainsi la détermination décisive de l'être comme détermination de l'*effectif*. Elle constitue la traduction moderne et la conséquence nécessaire du triomphe de l'*actus* et de l'*actualitas* latins, triomphe qui met définitivement en avant la primauté de l'action comme effectivité jusqu'à arriver à l'époque de la fabrication. C'est cette primauté qui caractérise dorénavant l'être et l'étant et qui, ensuite, ouvre la voie à ce que l'effectivité soit finalement élevée comme critère pour tout étant « possible ou nécessaire »³. En d'autres termes, et comme nous le lisons dans *Méditation*, « ce qui “est” au sens le plus haut, c'est, suivant les appréciations habituelles, l'étant pour autant qu'il est *effectif*. L'“effectivité”, voilà la valeur suprême. Elle a le sens de l'être sous-la-main de ce qui a un effet ; avoir un effet et uniquement cela »⁴. Or, si à travers ce chemin, l'être comme

¹ GA 70, § 59, p. 74.

² GA 65, § 61, p. 127.

³ GA 6.2, p. 376. Soulignons aussi que ce schéma interprétatif se maintient presque identique dans les premières années d'après-guerre, et nous pouvons lire un résumé des questions principales dans l'importante conférence sur Anaximandre, de 1946 : « Cependant, il se prépare bientôt une époque de l'être en laquelle l'ἐνέργεια est traduite par *actualitas*. Ce qui est grec est enseveli et n'apparaît plus, jusqu'à nos jours, que sous la frappe romaine. L'*actualitas* devient effectivité. L'effectivité devient objectivité. [...] Le virage décisif dans l'envoi de l'être en tant qu'ἐνέργεια repose sur le passage vers l'*actualitas* » (GA 5, « La parole d'Anaximandre », p. 371).

⁴ GA 66, § 65, p. 187 : « Im höchsten Sinne “seiend” ist, nach der gewöhnlichen Schätzung, das Seiende als *wirkliches*. Die “Wirklichkeit” gilt am höchsten. Sie bedeutet das Vorhandensein des Wirkenden ; Wirkendheit und nichts anderes ».

effectivité a été atteint, il nous reste encore à déterminer le rôle précis qu'assume chez Heidegger l'être humain lui-même, en tant qu'il est pensé au sein de cette histoire philosophique qu'est l'histoire de la fabrication.

§ 6. *Le transfert des déterminations de l'être à l'être humain*

Ce que nous avons exposé jusqu'à présent nous permet de dégager deux dimensions essentielles de l'avènement *seynsgeschichtlich* de la fabrication et de ses successives transformations, quant au sens de l'être (1) et au statut de l'être humain (2). La première dimension, c'est la détermination de l'être qui, partant de la φύσις et de l'ἀλήθεια et, traversant les concepts d'ἰδέα, d'ἐνέργεια, de ποιεῖν, de *creatio*, d'*actus* et d'*actualitas*, finit par révéler au grand jour un sens qui marque chaque fois plus la dimension du faire et de l'effectif de l'être. C'est en cela que la fabrication – en tant qu'éloignement de la φύσις du commencement grec et comme détermination de l'effectivité de l'être – est préparée, ce que dans les écrits privés et dans les *Cahiers noirs* va être appelé aussi l'inessence ou le déploiement inessentiel de l'Être, *Unwesen des Seyns*¹. Désormais, pour Heidegger, l'être n'est plus ni déterminé ni pensé comme le surgissement et la dés-occultation qui auparavant lui étaient inséparables. L'être n'est plus envisagé comme arrivée à la présence, comme le mouvement même à partir duquel quelque chose surgit et vient à la présence, sans que pour autant il se manifeste dans sa totalité, demeurant ainsi dans une dynamique de présence sur le fond de l'absence et de ce qui demeure occulte. Au contraire, maintenant l'être devient manifeste exclusivement dans la présence qui ne cache plus rien, de façon que la détermination de l'*être* est réduite à cette présence qui ne sera plus considérée que dans sa capacité d'agir et de produire des effets et que nous ne pouvons appréhender qu'à partir de l'étant comme ce qui *est*.

Mais ce n'est qu'avec la modernité que ces dernières transformations se révéleront au grand jour et aboutiront, comme nous le verrons, à la domination gigantesque de l'effectivité et à la primauté de l'expérience vécue [*Erlebnis*]. Cependant, comme nous l'avons souligné, la primauté du sens de l'être comme effectivité demeure partielle et insuffisante pour saisir l'envergure totale de la fabrication à la fin de la métaphysique. À

¹ GA 65, § 50, p. 107.

cette domination il faut ajouter une deuxième dimension tout aussi fondamentale : le transfert de ces mêmes déterminations de l'être à un étant privilégié par rapport à tous les autres.

Ce transfert est assuré à partir du passage à la primauté du visible comme présent et constant, primauté que la φύσις comme détermination de l'être a (inévitablement) produite, et qui se relie avec une caractérisation première de l'essence humaine. Comme Heidegger l'écrit dans *Méditation*, une fois que le surgissement de la φύσις a été fixé, désormais c'est l'être humain qui « est envisagé de prime abord dans sa constitution corporelle puisque c'est bien elle qui dure, c'est-à-dire qui est étant »¹. Selon Heidegger, dans l'histoire de la métaphysique, de la φύσις jusqu'au dieu créateur et producteur et au-delà, il y a un déplacement essentiel. À travers ce déplacement, c'est l'être humain qui est pensé selon les déterminations de l'être, et qu'il reçoit peu à peu les pouvoirs qui correspondent à ces mêmes déterminations. Ces déterminations de l'être, transférées à l'humain, assument la forme des facultés qui, à l'origine, n'étaient pas pensées en lui ou ne lui correspondaient pas en propre. Ainsi, les premières figures qui préparent le chemin vers la subjectivité sont le νοεῖν et le λέγειν qui, une fois qu'elles ont été séparées, « arrachées » de la φύσις, seront léguées à l'être humain, « lui-même recevant maintenant son essence comme ζῶον λόγον ἔχον »². Plus précisément, c'est à partir de Platon que le νοεῖν est caractérisé par Heidegger comme une première figure de la perception en tant que faculté. Celle-ci, tout comme le λέγειν, devient la faculté de rassemblement qui, à son tour, prépare le sens moderne de *Vor-stellen* et des formes d'appréhension et de pensée subjectives et idéalistes³.

À ce niveau, il ne serait pas impossible de reprocher à l'histoire de l'Être de projeter la suite des déterminations et d'anticiper des concepts philosophiques postérieurs dans et dès les premières élaborations de la pensée du commencement grec. Mais d'une certaine façon, cette anticipation est inévitable, puisque pour Heidegger c'est seulement parce que l'histoire de l'Être s'achemine vers sa fin que nous sommes à même

¹ GA 66, § 17, p. 85-86. Comme nous le lisons dans *L'histoire de l'Être*, c'est bien cette décision qui est en jeu entre l'être humain appartenant à la φύσις (l'être humain *physique*) et son essence autre : « L'être humain, qui, humainement, est cet étant-là, est libéré dans le commencement pour l'inclusion dans la φύσις, où son humanité transite vers l'autre commencement d'une transformation dans le *Da-sein* qui déploie désormais son essence [*Der Mensch, der jenes Seiende menschentümlich ist, wird dann anfänglich freigestellt in den Einbezug der φύσις, oder sein Menschentum geht über in den anderen Anfang einer Verwandlung in das erst so zu erwesende Da-sein*] » (GA 69, § 49, p. 56).

² GA 69, § 115, p. 133.

³ GA 71, § 73, p. 54-55.

d'appréhender de façon rétroactive les déterminations de l'être dans leur rapport et leur enchevêtrement mutuels.

Dans le cas précis du rapport perceptif comme *voeiv*, le philosophe prend soin de marquer une distance essentielle avec la figure qu'adoptera la perception humaine à partir de la modernité. Le transfert des déterminations de l'être vers l'être humain n'est pas encore à interpréter uniquement comme « subjectivité » ou « subjectivation », la subjectivité et le « Je » restant séparés pour l'instant¹. Cette voie est préparée, mais pas encore accomplie. Puis, un tel transfert est aussi identifiable par rapport au privilège croissant de la visibilité de l'*idéa* et de la perception, où quelques traits de ce qui deviendra la « représentation » comme fil directeur de la pensée semblent déjà partiellement repérables. Dans le § 110 des *Contributions*, Heidegger souligne qu'avec le développement du platonisme, aussi bien l'*idéa* comme étantité visible « qui donne la mesure », « déterminante [*maßgebend*] », que le *voeiv* et le *λόγος*, ont été ramenés à la *ψυχή*, et que c'est à partir de ces trois notions que son déploiement se poursuivra chez Aristote et au-delà : dans la *ratio* comme faculté humaine de l'âme ou de l'*ego* humain, etc.².

Suivant le fil historique du transfert des déterminations de l'être, nous retrouvons aussi l'attribution progressive du *ποιεiv* et de l'*ἐνέργεια* comme *faire* (et comme production, *actus* et réalisation) à l'être humain, ainsi que son élévation au rang de faculté humaine. Cette attribution se poursuit avec l'instauration de l'être divin comme étant supérieur et producteur du reste de l'étant, ce qui rend possible l'octroi des pouvoirs divins d'*agir* à un autre être. Dès que l'étant est *fait*, il peut devenir ce qui est effectif, et l'être lui-même peut devenir le *faire* comme effectuer [*Wirken*], comme « faire producteur de causes [*verursachende Machens*] »³. Par là, le chemin est dégagé pour une attribution du *faire* à « l'agir humain [*menschliches Tun*] »⁴. Ce transfert des « pouvoirs », qui par moments semble revêtir les traits d'un processus de « sécularisation » – sur lequel Heidegger s'est rarement interrogé mais qu'il a parfois

¹ GA 69, § 154, p. 157.

² GA 65, § 110, p. 210, 214. Pour Heidegger, avec l'*idéa* est rendue possible une sorte d'« avoir devant », un regard contre quelque chose, que le philosophe caractérise alors comme la disponibilité d'avoir « le véritablement étant chaque fois en-face » (§ 110, p. 220). Voir aussi GA 71, § 29, p. 23.

³ GA 6.2, p. 377.

⁴ *Ibid.*

évoqué, « ne serait-ce que pour l'écarter »¹ – fonctionne comme suit. Désormais, c'est « l'étant suprême comme cause de tout étant [qui] assume le déploiement d'essence de l'Être. Cet étant, jadis fait [*gemacht*] par le dieu créateur, devint ensuite le fait produit [*das Gemächte*] de l'être humain, dans la mesure où maintenant il est seulement pris et dominé [*beherrscht*] dans son objectualité »². Si nous pouvons lire dans les *Contributions* que « dans la fabrication tient [...] l'interprétation chrétienne-biblique de l'étant comme *ens creatum* »³, c'est aussi parce que, au fur et à mesure que l'histoire de l'Être avance, l'être humain comme *ens creatum* va devenir le *creator* de tout *ens creatum*, le possesseur du reste des étants.

L'histoire de l'Être mobilise ainsi, conjointement à la dé-divinisation de l'étant suprême, les concepts propres à une « élévation » de l'être humain à Dieu, ce qui nous permet d'anticiper aussi le rôle premier que l'étant-humain va avoir dans la modernité. À nouveau, notons que malgré la volonté heideggérienne de s'en éloigner complètement, il est difficile de ne pas voir dans ce déroulement de l'histoire de l'Être une sorte d'histoire aux allures hégéliennes-feuerbachiennes. Même si ce n'est que pour le renverser, Heidegger semble accepter le schéma de « divinisation » de l'humanité, et il est pertinent de se demander jusqu'à quel point il ne répète pas ce schéma *malgré lui*, et quelles limites peuvent découler de cette répétition. Cependant, il reste hors de doute que dans l'histoire de la fabrication telle qu'il la conçoit, l'élévation aux traits divins de l'être humain est un « moment » qui doit être replacé et questionné à nouveau.

En conclusion, le transfert des déterminations « créatrices » et « divines » finit par concerner l'être humain lui-même, et il devient alors le *faiseur* et le *producteur* de l'être et de l'étant en tant que tel⁴. Selon Heidegger, ce sont tous ces moments qui rythment

¹ J.-C. Monod, *La querelle de la sécularisation*, Paris, Vrin, 2002, p. 14. L'auteur met en avant aussi la critique possible de la sécularisation à l'histoire de l'Être : « Mais cette thèse a au moins l'avantage sur l'interprétation de l'"Histoire de l'être" telle que la construit Heidegger de ne pas surévaluer, comme sous l'effet d'une extraordinaire "déformation professionnelle", le rôle de la métaphysique dans l'histoire ». Sur la critique de la sécularisation et son rapport à la fabrication, voir aussi les « Remarques II » [1947-48], GA 97, « A II », p. 145-146. Selon P. Slama, Heidegger reprend et radicalise la sécularisation wébérienne, en montrant que la foi technologique n'a rien d'un « assèchement » mais plutôt d'un « réenchantement ». Cf. « Une figure psycho-théologique dans la pensée de Heidegger », in *Heidegger aujourd'hui*, op. cit., p. 415.

² GA 65, § 52, p. 111 : « Das oberste Seiende als Ursache alles Seienden übernahm das Wesen des Seyns. Dieses ehemals vom Schöpfergott gemachte Seiende wurde dann zum *Gemächte* des Menschen, sofern jetzt das Seiende nur in seiner Gegenständlichkeit genommen und beherrscht wird ».

³ GA 65, § 67, p. 132.

⁴ GA 95, « Ü VII », p. 66 : « comment, à partir de ce qui a été produit par le Dieu créateur, [l'étant] devient le re-présenté pour l'être humain qui s'installe en sujet, [et] comment la représentéité, en tant qu'essence de l'étant (l'ob-jektivité), s'intensifie toujours plus dans la surpuissance, [en tant que] déploiement

l'histoire de l'Être et qui nous dirigent vers une compréhension déterminée et limitée de l'être et de l'étant comme effectivité, *Wirklichkeit*, où l'agir humain occupe une place prépondérante comme agir effectif. Par le même tour de force, l'être humain va se déployer chaque fois davantage comme un étant qui serait fixé à travers ces mêmes déterminations et facultés. Pour le philosophe, nous assistons déjà aux prémisses de la *représentation* et de la *réflexion* humaines, avec lesquelles se dégage le chemin jusqu'au « déploiement postérieur de conscience, ob-jet et conscience de "soi" » que nous allons analyser plus en détail dans notre prochain chapitre¹.

Dans tous ces phénomènes, Heidegger voit, à partir d'un regard rétroactif sur le premier commencement de la pensée – ce qu'il appelle une remémoration, *Erinnerung* – les tendances qui aboutiront à l'abandon de l'être : comment la pensée priorise définitivement l'arrivée à la présence à partir de ce qui est présent, en tant qu'étant là-devant et en tant qu'effectif. Mais aussi et chaque fois davantage, de le penser comme ce qui est posé et représenté par quelque chose ou par quelqu'un². Dès lors que la position et la représentation seront ramenées à l'acte d'un être humain, nous retrouvons ici le fondement – explicite ou implicite – du rôle chaque fois plus décisif de la dimension humaine dans la constitution de l'être de l'étant.

Comme nous allons le voir, cette évolution conceptuelle définit pour Heidegger l'essence de l'histoire de la philosophie occidentale en tant que telle. Suivant ses mots, nous pourrions nommer cette tendance : anthropologisme ou anthropomorphisme, mais on pourrait parler aussi d'*humanisme métaphysique*³. Ce n'est toutefois qu'avec l'avènement des philosophies modernes du sujet que cet anthropologisme métaphysique se montrera en plein jour. C'est ce que nous tenterons de montrer dans notre deuxième chapitre, en analysant les diverses manifestations de l'être humain moderne, que le philosophe identifie en suivant l'élévation des facultés humaines au rang de fil directeur d'appréhension de l'étant présent. Cela nous permettra de mieux saisir l'envergure de l'ennemi auquel Heidegger va s'opposer et répliquer en prônant une transformation du *Da-sein* : l'humanité métaphysique en tant qu'humanité de la fabrication.

inessentiel de l'Être (φύσις-τέχνη) et fabricatif qui se voile [wie aus dem durch den Schöpfer-Gott Hervorgebrachten das Vor-gestellte für dem zum Subjektum sich einrichtenden Menschen wird, wie die Vorgestelltheit als das Wesen des Seienden (Gegenständlichen) das immer mehr sich verhüllende machenschaftliche Unwesen des Seyns (φύσις-τέχνη) in die Übermacht steigert] ».

¹ GA 65, § 110, p. 220.

² GA 65, § 52, p. 112 et § 258, p. 423.

³ GA 66, § 61.

Chapitre II : L'anthropologisme et la philosophie moderne

Et inéluctablement à partir de l'être humain : *humain* et être ; mais humain non pas « Je » malgré sa « mienneté », mais humain non pas « sujet » (parce que pas de certitude, d'objectivité et de valeur) ; mais humain non pas *anthropologique* – (personne – esprit – corps ; *animal rationale*), mais humain non pas *anthropomorphe* – subjectivité inconditionnelle, plutôt *Da-sein* – mais intriqué dans les brouissalles métaphysiques¹.

GA 67, § 56, p. 61.

L'abandon de l'être et l'être humain anthropologique se correspondent².

GA 71, § 276, p. 254.

§ 7. Caractérisation de l'anthropologisme selon l'histoire de l'Être

Comme nous l'avons déjà mentionné, la première détermination essentielle que l'être humain reçoit dans notre tradition est – Heidegger n'aura pas cessé de le rappeler tout au long de son œuvre – celle de l'être humain comme ζῷον λόγον ἔχον. C'est cette définition grecque qui sera reprise, et déjà déformée, dans sa traduction latine comme *animal rationale*. La réflexion critique sur cette définition, éparpillée dans l'ensemble des écrits privés – mais surtout dans *Méditation* – et des *Cahiers noirs*, préfigure celle que nous retrouvons dans la *Lettre sur l'humanisme* [1947]³. À savoir que dans l'histoire de la métaphysique, celle-ci n'a pas questionné suffisamment ce qui constitue l'essence de l'humain, son *humanitas*, et qu'elle s'est contentée d'interroger son *animalitas*⁴. Par là se développe l'idée selon laquelle, au premier commencement de la pensée, l'être humain est d'abord saisi comme un étant, et pas n'importe lequel parmi d'autres, mais qu'il est

¹ « Und unausweichlich vom Menschen her : *Mensch* und Sein ; aber Mensch nicht “Ich” trotz der “Jemeinigkeit”, aber Mensch nicht “Subjekt” (weil nicht Gewißheit und Objektivität und Wert) ; aber Mensch nicht *anthropologisch* – (Person – Geist – Seele – Leib ; *animal rationale*), aber Mensch nicht *anthropomorph* – unbedingte Subjektivität, sondern *Da-sein* – aber verstrickt in das metaphysische Gestrüpp »

² « Die Seinsverlassenheit und der anthropologische Mensch entsprechen sich ».

³ Notamment, du § 51 au § 61 de *Méditation*.

⁴ GA 9, p. 323.

d'emblée un être vivant, un animal vivant [ζωή], doué d'une faculté supplémentaire qu'il possède en propre. Celle-ci, que ça soit le λέγειν comme λόγος, la *ratio* comme raison ou entendement et ses autres dérivés, lui assure la capacité [*Vermögen*] de « penser », de réunir une multiplicité dans une unité et à travers cette capacité, de se différencier de tous les autres vivants¹.

Selon cette optique de différenciation, il s'agit malgré tout d'interroger l'être humain comme s'il s'agissait d'un *étant* ; la question se dirige vers le *quoi* humain et prend ainsi la forme d'une *Wasfrage*. En ce sens, c'est toujours une question relative à ce qu'il est, à son *quid*, qui sert à déterminer justement le « caractère de *quoi* [*das Washafte*] » de l'être humain². Ensuite, dans la mesure où la question du *quoi* s'« oriente dans le domaine de l'explicable et du constatable », l'être humain s'avère déterminé par l'animalité³. Pourquoi ? Selon Heidegger, dès que nous questionnons l'être humain comme *quelque chose*, il est inévitable que ses caractéristiques ontiques (propres à un étant) soient privilégiées au-dessus de toute autre possibilité. D'où sa primauté animale. Nous retrouvons cette question exposée de manière encore plus précise dans un des paragraphes fondamentaux de *Das Ereignis* [1941-42] :

La métaphysique questionne vers le déploiement d'essence de l'être humain, en demandant : qu'est-ce que l'être humain ? Dans ce « que » elle admire l'animal présent et son équipement sous-la-main [*vorhandene Ausstattung*] avec la *ratio*. La question [...] sur l'être humain doit développer cette question du *quoi* à travers tous les points de vue possibles sur la constitution de l'animal rationnel⁴.

À partir de cette caractérisation et jusqu'à celle que Nietzsche avancera comme surhumain (mais aussi comme animal non-fixé), l'histoire de la philosophie peut être réduite aux yeux de Heidegger à une série de figures de l'être humain où celui-ci, en tant qu'*animal rationale*, n'a jamais été vraiment compris en son essence – voire où il a souffert d'une « absence d'essence [*Wesenslosigkeit*] » totale⁵. Mais en quel sens peut-on parler d'une absence d'essence selon cette définition de l'être humain ? Quels problèmes entraîne-t-elle pour que Heidegger s'y oppose avec autant de force ? Si la réponse

¹ À ce sujet, voir GA 71, § 205, p. 197-198.

² GA 66, § 58, p. 148.

³ *Ibid.*

⁴ GA 71, § 184, p. 157 : « Die Metaphysik fragt nach dem Wesen des Menschen, indem sie fragt : Was ist der Mensch ? In diesem "Was" blickt sie auf das anwesende animal und seine vorhandene Ausstattung mit der ratio. Die [...] Frage nach dem Menschen muß diese Wasfrage nach allen nur möglichen Hinsichten der Beschaffenheit des vernünftigen Tieres entwickeln ».

⁵ GA 70, § 124, p. 142. Voir aussi GA 66, § 69, p. 225.

complète à la question d'une absence d'essence ne pourra être explicitée en détail que dans notre troisième chapitre, nous pouvons déjà ici exposer quelques points essentiels.

D'abord, ces figures multiples, malgré leurs différences apparentes, nous font appréhender l'être humain sous une seule et même optique : il est toujours pensé comme un étant auquel on ajoute a posteriori une faculté ou une qualité, voire en hypertrophiant une des facultés qui est censée se trouver déjà en lui, pour ensuite expliquer l'étant et la connaissance de l'étant à partir de celle-ci. Ces facultés peuvent être et ont été diverses au long de l'histoire. Elles font signe vers l'animal pensant et connaissant, vers celui qui déploie la pensée comme *ratio* et entendement, tout comme elles font signe aussi vers la capacité d'être un animal politique et social (Aristote, Marx) ou d'être celui qui doit prendre en charge sa propre existence (Kierkegaard, Jaspers), etc.

Nous pourrions affirmer que pour Heidegger la définition d'*animal rationale* et de tous ses avatars n'est pas complètement fautive, mais plutôt qu'elle n'est pas assez radicale, puisqu'elle ne saisit pas ce qui constitue l'essence la plus propre de l'être humain. Au contraire, une telle définition reconduit toujours notre regard à une faculté privilégiée, mais dont le privilège serait discutable. C'est en ce sens que la définition traditionnelle de l'être humain renvoie déjà à une certaine *absence* d'essence, dès lors que l'être humain n'est pas considéré à partir de son essence propre, et qu'il n'est pas envisagé à partir de son rapport à l'être. Selon Heidegger, même si l'on peut affirmer et défendre que l'être humain est un animal politique, rien n'est vraiment démontré par là sur ce qui est proprement humain. Il s'agit d'un simple ajout (être capable de vivre une vie politique) à l'essence d'un être vivant compris et délimité comme animal. Dans la mesure où l'essence humaine demeure identifiée à partir de l'animal, et qu'elle dépend encore d'une détermination qui ne pense l'être humain qu'en se distinguant de ce dernier (et qui par là et en même temps ne le pense que dans son rapport d'exclusion à cette essence animale), pour le philosophe il nous est impossible d'atteindre par cette voie ce qui constitue son essence la plus intime et authentique.

Cependant, la caractérisation d'*animal rationale* et ses dérivations n'est pas seulement un type de définition qui se révèle insuffisante et partielle. Elle est encore plus problématique dans la mesure où, selon l'histoire de l'Être, la définition se déploie en même temps par un procédé hypertrophique qui humanise ou « hominise » la totalité de l'étant. C'est ce procédé que le philosophe va nommer et identifier comme *anthropomorphisme*. Un tel procédé fonctionne d'abord comme une élévation des

facultés humaines à titre de « fil directeur du reste de l'étant » et de l'étantité, qui détermine par la suite le sens et la teneur de tout ce qui est. Dans les écrits privés, ces facultés sont traitées de façon hétérogène et reçoivent une attention assez différente selon le cas. Mais, comme il est clairement exposé dans le § 193 des *Contributions*, l'enjeu pour Heidegger est que

Le déploiement d'essence de l'être humain est déterminé depuis longtemps dans la direction des composants corps, âme, esprit ; le mode de stratification et compénétration, la façon dont un a la primauté sur l'autre, sont différents. Également se modifie le rôle que chaque fois un de ses « composants » assume comme fil directeur et point de référence de l'étant restant (par exemple la conscience dans l'*ego cogito* ou la raison ou l'esprit ou, dans son intention chez Nietzsche, « le corps » ou l'« âme »)¹.

Ainsi, le philosophe procède en faisant ressortir dans l'histoire telle ou telle faculté humaine, allant du *voẽtv*-perception jusqu'à l'esprit, de même qu'il mentionne plusieurs appréhensions historico-métaphysiques de l'être humain : *ψυχή*, *ego*, âme, conscience ou corps. Chacune d'entre elles, à sa façon, peut fonctionner et a fonctionné comme « fil directeur » pour déterminer à son tour ce qu'est l'étant, pour rendre raison de celui-ci et l'expliquer en conséquence. Toutefois, cette explication se déploie toujours à partir d'un horizon relatif à ce qu'est l'humain, de telle façon que l'étant ne peut plus être abordé sans un détour qui passe par l'être humain. C'est ce que Heidegger va nommer l'*anthropologisme*, lui-même indissociable de l'anthropomorphisme – au point que, par moments, les deux semblent être des concepts interchangeable.

Le projet de l'histoire de l'Être s'oppose à cette démarche qui relève d'une détermination essentiellement limitée et problématique aux yeux de Heidegger. Elle est problématique dans la mesure où l'être humain est ainsi lui-même élevé au statut de condition de possibilité (ce qui relève aussi d'une certaine perspective qu'on pourrait qualifier de « transcendantale ») pour penser tout ce qui est ou peut être². L'humain est alors conçu comme le point de départ qui délimite l'être et l'ensemble de ce qui est, la « totalité de l'étant ». Si ceci constitue le sens intime de l'anthropologisme et de

¹ GA 65, § 193, p. 312-313 : « Das Wesen des Menschen wird seit langem in der Richtung der Bestandstücke Leib, Seele, Geist, bestimmt ; die Art der Schichtung und der Durchdringung, die Weise, wie je das eine vor den anderen einen Vorrang hat, sind verschieden. Ebenso wandelt sich die Rolle, die jeweils eines dieser "Bestandstücke" übernimmt als Leitfaden und Richtpunkt der Bestimmung des übrigen Seienden (z. B. das Bewußtsein im *ego cogito* oder die Vernunft oder der Geist oder der *Absicht* nach bei Nietzsche "der Leib" oder die "Seele") ».

² Et à l'inverse, c'est à partir d'une détermination de l'étant lui-même que nous recevons l'indication sur ce qu'est l'essence humaine. Plus particulièrement : « Toute détermination de l'essence humaine dépend de la question : comment comprenons-nous l'étant en entier, dont l'étant – appelé humain – fait partie ? Toute tentative de délimitation de l'essence de cet étant est sauvegardée dans une interprétation de l'étant en entier, que celle-ci ait déjà été pleinement accomplie ou que ses conditions d'accomplissement n'aient guère été réfléchies » (GA 66, § 60, p. 157).

l'anthropomorphisme, il ne va pas sans entraîner des difficultés. Lesquelles ? Pour le philosophe fribourgeois, une limitation foncière propre au caractère anthropologique est le fait qu'à partir de celui-ci, « la relation de l'être humain à l'étant ne dépend que de l'humain » et que le sens d'une telle relation semble déjà décidée d'emblée comme « relation humanisante »¹. Selon cette doctrine, il va devenir évident (presque indéniable) que l'être humain a son mot à dire sur l'être, sur ce qu'il est et sur comment il est – voire sur comment l'être se rattache à l'humain. Autrement dit, il va traiter l'être comme s'il était quelque *chose*. Par là, c'est l'être humain qui finira par *décider* de l'être lui-même, ce qui entraîne que l'humain pourrait être pensé aussi bien « sans » qu'« à travers » ce rapport à l'être. À l'opposé, la tâche que le projet de l'histoire de l'Être se propose est justement de penser l'essence humaine en s'appuyant *exclusivement* sur son rapport à l'être, mais en essayant de ne point l'objectiver ni le traiter comme une chose.

Or – et c'est une question sur laquelle Heidegger s'interrogeait déjà dès le début d'*Être et temps* mais sur laquelle il ne cessera de revenir dans sa production ultérieure –, toutes les interrogations et les recherches scientifiques (anthropologiques, biologiques, psychologiques) sur la nature de l'être humain risquent de demeurer des affairements confus aussi longtemps que nous restons enfermés dans une conceptualité qui détermine « humainement » tout ce qui est². Une telle démarche reconduit toujours l'être (sciemment ou pas) à quelque chose d'humain. Pour Heidegger, l'essence humaine comme ce qui est digne de question, comme ce qui doit être questionné et examiné, n'est jamais accessible par cette voie³. Nous aurions tort de nous interroger sur l'essence humaine à partir de ses facultés ou d'autres caractéristiques, qui ne seront, en fin de compte, qu'insuffisantes – voire arbitraires. Pourquoi prioriser la *ratio*, le langage ou même la dimension politique afin de *séparer* l'être humain de l'animal et le déterminer ainsi ? Toutes ces facultés doivent être reliées à une essence propre qui les rassemble et leur donne leur sens, essence qui n'aurait pas été identifiée et pensée dans le premier commencement de la philosophie. L'essence humaine, comme ce qui est rigoureusement propre et unique à l'être humain, doit se placer « en deçà » ou « en dehors » de la distinction animale et du caractère de « supplément » et d'« ajout » que constituent ses facultés.

¹ GA 66, § 61, p. 160.

² Cf. *SuZ*, § 10.

³ GA 65, § 193, p. 313.

Ainsi, dans l'histoire de la métaphysique telle que Heidegger la lit, l'être humain a toujours été appréhendé à partir d'une ou de certaines de ses facultés, en élevant celles-ci au premier rang dans la détermination de l'être de l'étant : que ça soit le *voε̃iv*, le *λόγος*, la *ratio* ou l'esprit, etc. De ce point de vue, la trame interne de la philosophie occidentale devient aussi l'histoire de ces déterminations humaines, et c'est pour cette raison que l'histoire de la métaphysique semble contenir une dimension anthropologique et anthropomorphique. En ce sens, le philosophe défend qu'il y aurait une imbrication mutuelle qui fait que « l'anthropomorphisme [est] une partie constituante de la métaphysique »¹. Mais, à quel moment l'anthropomorphisme et l'anthropologisme ont commencé à régner dans l'histoire de la métaphysique ? Nous avons vu dans notre premier chapitre qu'un sens humain des déterminations de l'être commençait à poindre avec le *voε̃iv* et avec la notion de *creatio* et d'*actualitas* scolastiques. Cependant, le sens humain de ces déterminations ne dominait pas encore, ni dans la pensée grecque ni à l'époque médiévale. Qu'est-ce qui est arrivé pour que l'être humain puisse se placer au centre de tout type de pensée qui questionne sur ce qui est ?

À première vue, la réponse de Heidegger quant à l'avènement historique de l'anthropologisme paraît ambiguë et pose problème. Pourquoi ? D'une part, il semble défendre qu'il est impossible de retracer complètement cette naissance. En ce sens, il apparaît que pour lui « l'émergence de l'anthropologie n'est pas considérée ici comme point de départ d'une orientation et d'un courant spécifique dans l'histoire de la philosophie et de la métaphysique »². Notamment, pour lui l'anthropologisme « ne se prête pas à une "systématique" en bonne et due forme que l'on pourrait développer et exposer puisqu'il ne fait jamais que renvoyer à une seule et même proposition directrice », de telle façon qu'il n'apparaît pas tout à fait discernable historiquement, suivant une logique chronologique qui serait nécessairement limitée³. Ceci pourrait être expliqué du fait que les déterminations de l'être, telle que nous les avons exposées dans notre premier chapitre, possédaient *in nuce* un sens anthropologique possible, sans pour autant être encore déployées complètement dans cette direction.

¹ GA 96, « Ü XIII », § 7, p. 81.

² GA 66, § 69, p. 225.

³ GA 66, § 61, p. 161. Juste avant, nous lisons que « le véritable support de l'anthropomorphisme est donc la métaphysique elle-même qui fournit le cadre dans lequel l'affirmer aussi bien que le nier » (GA 66, § 61, p. 160).

Mais, d'autre part, le philosophe va exposer de façon précise la définition historico-métaphysique d'anthropologisme au § 61 de *Méditation*, en indiquant déjà plusieurs points qui vont être fondamentaux pour nous. Le philosophe reconnaît alors que l'anthropologisme et l'anthropomorphisme seraient

la conviction explicite ou implicite, ouvertement défendue ou admise tacitement, selon laquelle l'étant en entier *est* ce qu'il est, et est tel qu'il est, en vertu de, et conformément à l'acte de représenter considéré lui-même comme un processus biologique survenant à côté d'autres, en l'humain, c'est-à-dire dans l'animal doué de raison. L'étant, ce qu'on appelle ainsi et connaît sous ce nom, est un fabricat humain. [...] L'anthropomorphisme peut se ramener à tout moment, et de façon évidente pour tout un chacun, à ce qui en est le principe premier et dernier, à savoir que tout ce qui est représenté, tout ce qui est dit, tout ce qui est interrogé est nécessairement « humain »¹.

Pour Heidegger, l'anthropomorphisme a donc partie liée à la représentation [*Vorstellung*]. Avec elle, le sens anthropologique possible des déterminations de l'être va éclater au grand jour. Que faut-il comprendre par représentation ? La représentation est le concept moderne qui hérite et modifie ce que nous avons déjà mis en avant comme détermination du *voẽtv* et de la perception de l'étant présent. Cependant, elle concrétise l'acte de re-présenter, *re-praesentare*, ce qui correspond à une opération par laquelle quelque chose de présent est posé devant nous, *vor-stellen* : quelque chose qui est rassemblé et délimité en tant qu'une unité. Or comment devons nous appréhender, plus exactement, le sens du rapport entre représentation et être humain ? En quoi est-ce toujours l'être humain qui apparaît et qui s'affirme lui-même, qui devient décisif et nécessaire dans la représentation ?

Notre but est donc d'explicitier de quelle manière et en quel sens la représentation moderne fonctionne comme une détermination de l'être et de l'étant, et en même temps, d'exposer la place que l'être humain assume au centre de cette représentation. Nous verrons alors pourquoi la représentation relève de la détermination historique de l'être, et de quelle façon son déploiement poursuit aussi l'avancée de la fabrication et constitue une étape fondamentale de celle-ci. Il nous faudra analyser en quoi la représentation constitue alors une étape décisive quant au sens de l'être et de l'étant : plus précisément, en quoi elle conduit à privilégier ce sens comme effectivité. En même temps,

¹ GA 66, § 61, p. 159 : « Der Anthropomorphismus ist die ausgesprochene oder unausgesprochene, die zugestandene oder unerkantete Überzeugung, daß das Seiende im Ganzen *ist*, was es ist und wie es ist, kraft und gemäß des Vorstellens, das im Menschen, d. h. im vernunftbegabten Tier, als ein Lebensvorgang unter anderen abläuft. [...] Das Seiende, und was man so nennt und kennt, ist ein menschliches Gemachte. Der Anthropomorphismus kann sich jederzeit und für jedermann einleuchtend auf seinen ersten und letzten Satz zurückziehen, daß eben doch alles Vorgestellte, Gesagte und Erfragte "menschlich" sei ».

nous devons expliquer pourquoi c'est avec la représentation que le rôle de l'être humain se fait encore plus insignifiant dans l'histoire de la métaphysique. Autrement dit, nous devons élucider en quoi la représentation doit être comprise comme un acte nécessairement humain, et donc, pour ainsi dire, de quelle façon l'être humain, en représentant, peut *faire*, *produire* et *donner la mesure* à l'être. Par là, nous exposerons en détail comment les concepts philosophiques modernes ont thématiquement le rapport de l'être humain à l'être.

Finalement, en poursuivant cette voie critique, et dès lors que la représentation peut assumer aussi la forme d'une représentation de l'être humain en tant que tel, nous serons amenés à éclaircir comment l'humain lui-même a été pensé au sein de cette tradition moderne. Nous verrons alors comment ces deux dimensions, une pensée (humaine) qui prend la forme de la représentation de l'être et de l'étant, et de la représentation de l'être humain lui-même, constituent le sens profond de l'anthropologisme à partir de l'époque moderne. Ainsi, nous tâcherons d'approfondir le sens de l'essence humaine qui se manifeste ici et pourquoi Heidegger entend la combattre et tente de la dépasser.

Nous devons maintenant nuancer et laisser (partiellement) de côté l'approche plus explicitement *historico-chronologique* de notre premier chapitre en la remplaçant par une approche plus « conceptuelle », afin de rendre raison de la logique déployée par la représentation¹. Par cette voie, nous tâcherons d'éclaircir l'affrontement avec les concepts de la tradition philosophique moderne, avec laquelle Heidegger lui-même a dialogué sans arrêt, même si c'est pour essayer de la surmonter. Cette voie nous permettra d'avancer aussi dans l'analyse du déploiement historique de la fabrication, puisque la pensée comprise en termes de représentation concerne, d'une part, la détermination effective de l'être et, d'autre part, l'ensemble de la philosophie moderne et de l'idéalisme allemand selon ses concepts directeurs : sujet, en-soi, conscience, conscience de soi, etc. Puis, il nous faudra expliciter en détail quelles conséquences vont découler de la définition de l'être humain comme l'être qui *ne pense qu'en représentant*. Ceci nous permettra d'avancer d'un pas supplémentaire dans l'analyse de l'anthropologisme. Si celui-ci commence à régner à l'époque moderne et à empêcher toute autre façon de penser l'être, il n'en demeure pas moins que, selon le diagnostic heideggerien, c'est à l'époque finale de la fabrication qu'il dominera sans partage.

¹ Ce qui n'empêche pas que, de Descartes jusqu'à Hegel, plusieurs penseurs seront convoqués à l'occasion.

§ 8. La pensée humaine : la représentation selon la loi de la fabrication¹

Selon l'histoire de la métaphysique, la fabrication s'explique à travers l'*étantité* comme re-présentéité, dans laquelle est dirigée la productivité dans toute sa dégénération².

GA 69, § 41, p. 46.

Si nous devons déterminer dans ses grandes lignes le point de départ de ce que Heidegger identifie comme relation entre *représentation* et *anthropologisme*, il semble bien que ce serait l'avènement de la philosophie cartésienne. Pour lui, l'anthropologie c'est « le terrain de Descartes », et il affirme sans ambages que la métaphysique moderne en tant qu'anthropologisme commence avec la philosophie cartésienne³. En même temps, comme nous le lisons dans les *Contributions*, c'est après Descartes que « la pensée vient comme “pensée” à dominer, et l'étant même devient en raison du même fondement historique, *perceptum* (représenté), *ob-jet* [*Gegen-stand*] »⁴. Le traitement heideggérien du problème de la représentation – abordé surtout dans ses textes sur l'histoire de la métaphysique (*Nietzsche II*, 1939-46) et la conférence sur « L'époque des conceptions du monde [1938] » – nous intéresse ici principalement à deux niveaux que les écrits privés déploient en détail :

1) En tant que fil directeur de la pensée, la représentativité [*Vorgestelltheit*] est la forme prédominante à travers laquelle l'être humain (se) pense. Cela a lieu, comme nous aurons l'occasion de le voir, selon l'essence fabricative qui va se radicaliser à partir de la modernité, en poursuivant la réduction du tout de l'étant à la généralité de ses structures. Par ce biais, l'être va s'avérer réduit, évidé de toute détermination, où il deviendra, en dernière instance, quelque chose qui peut facilement être remplacé suivant le sens de ce qui est présent, de l'effectivité.

¹ Les deux sections suivantes reprennent et approfondissent une première approche que nous avons déjà développée dans notre article « “Nadie comprende lo que ‘yo’ pienso aquí”. Críticas de la primera persona y *Selbstheit* en el pensar del *Ereignis* », *Studia Heideggeriana*, vol. X, 2021, p. 35-51.

² « Metaphysikgeschichtlich erläutert sich die Machenschaft durch die Seiendheit als Vor-gestelltheit, in der es auf Her-stellbarkeit in jeder Abartung abgesehen ist ».

³ GA 65, § 69, p. 134 : « Que l'“anthropologie”, même aujourd'hui, devienne à nouveau le centre de la scolastique des conceptions du monde, montre de façon encore plus pressante que toute preuve scientifico-historique de dépendances qu'on est à nouveau disposé à se placer complètement sur le terrain de Descartes ».

⁴ GA 65, § 134, p. 254.

2) En tant que forme de la pensée et faculté insigne de l'être humain, la représentation révèle les limitations d'une appréhension partielle et insuffisante de l'étant. Selon Heidegger, à travers le « représenter » apparaît clairement pourquoi l'être humain comme sujet constitue une déformation de ses possibilités plus originaires. Autrement dit, dans la pensée comprise comme représentation se montre déjà une certaine réification et fixation de ce qu'*est* l'essence de l'être humain dans l'histoire de la métaphysique. Par là, la représentation fait aussi signe vers la nécessité d'abandonner cette essence humaine propre à la modernité, afin de rendre possible une autre expérience de l'ensemble de ce qui est.

a) Le projet représentant

Par représentation, Heidegger mobilise un terme habituel dans la pensée philosophique moderne, qui lui sert à réunir plusieurs philosophies très différentes sous un même chapeau, réunion que lui-même nomme à plusieurs moments « le projet représentant [*vorstellenden Entwurf*] ». À ses yeux, c'est ce projet insigne qui caractérise l'histoire moderne – même s'il peut être retracé dans l'histoire de la philosophie occidentale en son ensemble. Il est la conjonction, d'une part, de la représentation comme appréhension de « l'étant en entier dans son étantité » et d'autre part, « de la décision de caractériser l'essence de l'humain comme *animal rationale, persona* et *subjectum* », déterminant par cette voie le « fondement même de toute métaphysique »¹. Avec la représentation, nous assistons ainsi à la concrétisation des deux tendances que Heidegger voyait dans le déploiement de l'histoire de l'être et que nous avons déjà mentionnées : 1) la voie platonico-christiano-théologique, qui doit être pensée avec 2) la voie de la subjectivité comme « *représentative [repräsentativ]*, en tant que représentabilité [*Vorgestelltheit*] et certitude »². Selon le philosophe, la représentation va donc devenir une façon de « *faire* », de produire et de délimiter ce qu'est un étant, ce qui peut même être compris et appréhendé comme un étant. Mais de quelle façon advient cette détermination *fabricative* du sens de la représentation et de son rapport à tout ce qui est (ou qui peut être) ?

¹ GA 66, § 100, p. 362.

² GA 70, § 59, p. 74.

En premier lieu, le projet représentant constitue la suite cohérente de ce que la primauté du percevoir comme *voeĩv*, du produire et de l'acte créateur comme *ποιεĩv* avaient commencé à déployer. En ce sens, le projet même doit être envisagé comme une nouvelle étape du déploiement d'essence de l'être selon l'optique de l'histoire de la fabrication. Il résulte ainsi que le projet représentant définit la nature de la pensée à tel point que c'est à travers lui que se décide même « l'horizon dans lequel il est seulement permis de parler de l'étantité »¹. Ceci est plus clairement exposé dans un passage important de *Méditation* [1938-39] consacré à « La pensée de l'histoire de l'Être et la question de l'être », dont nous tirons l'extrait suivant, fondamental pour nous. En interrogeant les limites du premier commencement de la philosophie, Heidegger indique à travers un regard rétrospectif que

le rapport réciproque entre perception et être a pour essence, dans sa forme terminale, la *fabrication*, laquelle a placé tout ce qui « est », y compris le représenter et le produire eux-mêmes, sous la loi de la fabricabilité [*Machbarkeit*], délimitant ainsi inconditionnellement le champ de ce qui, dans cette histoire, peut encore survenir à titre d'« étant »².

Plus concrètement, si la représentation moderne est d'abord l'héritière défigurante de la perception-*voeĩv* comme faculté de percevoir, elle retient de celle-ci la capacité de réunir et de rassembler en une unité ce qui a été dégagé à partir d'une multiplicité. Mais, en ayant partie liée à la transformation de l'*ιδέα*, du *ποιεĩv*, de l'*actio* et de l'*agere*, la représentation revêt de surcroît un caractère davantage « historico-fabricatif ». Elle n'est pas simplement « perceptive », mais peu à peu va devenir synonyme d'un *faire* producteur de l'étant, ce que l'influence du platonisme, à partir de la conception de l'*ιδέα* comme généralité, va déterminer de façon décisive. Par là, la transformation de la perception-*voeĩv* en *représentation* modifie son sens d'une façon encore plus décisive, pouvant se rapporter plus explicitement à l'être humain.

À ce sujet, Heidegger écrit dans les *Contributions* que « penser c'est, dans la détermination habituelle, courante depuis longtemps, le re-présenter quelque chose dans son *ιδέα* en tant que *κοινόν*, re-présenter quelque chose en général »³. C'est en ce sens que la représentation hérite et reprend les caractéristiques de ce que nous avons déjà

¹ GA 66, § 97, p. 340.

² GA 66, § 97, p. 350 : « Daher ist auch erst aus dem anderen Anfang zu wissen, inwiefern das Wechselverhältnis von Vernehmung und Sein in seinen endehaften Gestalten zum Wesen die *Machenschaft* hat, die alles, was "ist", auch das Vorstellen und Herstellen selbst, unter das Gesetz der *Machbarkeit* gestellt hat, um so unbedingt zu umgrenzen, was in solcher Geschichte je noch als "Seiendes" soll aufkommen können ».

³ GA 65, § 27, p. 63.

présenté auparavant comme la domination du κοινόν platonicien selon l'histoire de l'Être¹. Ainsi définie, la représentation est une captation de ce qui est le plus général à partir d'une multiplicité, ce que Heidegger aborde sous différents angles². Au même titre que le schéma perception-voεῖν-λέγειν, la représentation est concevable à partir des traits transformés de l'ιδέα et du κοινόν : le représenter opère en priorisant l'unité de ce qui est perçu et réuni, unité qui est pensée comme une généralité, « en tant que rassemblement dans le présent du plus constant qui soit »³.

Enfin, le philosophe précise le sens de la représentation en soulignant en quoi elle concerne la captation de l'étant comme « rassemblement du présent constant ». La représentation se déploie à partir d'une division insigne entre ce qui est représenté et celui qui représente. Elle place et amène devant soi l'étant différencié, comme ob-jet [*Gegenstand*], différenciation qui se pense toujours déjà en termes d'étantité, en tant que ce qui « est » est présent et fait face. Mais fait face à « quoi » ou à « qui » ? La représentation constitue le procédé de différenciation ou de séparation [*Unterscheidung*] par lequel un pôle unitaire – qui peut assumer aussi bien la forme de sujet, du « Je » ou d'autres figures (l'esprit, le corps) – se sépare et pose devant lui quelque objet ou quelque « chose » qui lui serait externe. Ainsi, à partir de la modernité et de l'avènement historique de l'*ego cogito*, ce n'est plus le dieu créateur mais c'est l'être humain qui va assumer la place du pôle unitaire de la représentation – au point que selon la philosophie moderne, il n'y a que lui qui pourrait assumer cette place.

Selon Heidegger, la représentation en tant que « position » de quelque chose extérieur à ce pôle-unitaire humain reçoit le sens d'une action, d'un faire producteur mené à bien par l'être humain – relevant de la détermination du ποιεῖν et de l'ensemble de ses dérivations. En même temps, cette façon de comprendre la représentation est devenue à tel point habituelle et courante que la seule idée de sortir de ce schème pour concevoir autrement notre pensée suppose un problème difficile à surmonter. Ce point est abordé

¹ GA 65, § 110, p. 217 : « gemeint die Übersteigerung, die im κοινόν als solchem liegt, die Seiendheit als das Generelle (γέννη – Kategorien – “über” und “vor” dem Seienden, a priori). Hier bleibt der Bezug und die Art des Unterschiedes ganz unklar ; man begnügt sich mit der Feststellung des κοινόν und seiner Folgen ».

² C'est ainsi qu'il souligne, par exemple, que le représenter dissimule la singularité de ce qui est à penser à travers le maniement d'un « plusieurs » (GA 70, § 26, p. 44).

³ GA 66, § 97, p. 345 et GA 68, p. 52. Plus concrètement, avec la modernité, l'ιδέα ne sera plus l'universel au sens grec pour devenir « le *perceptum* capté par l'*ego* dans le *percipere*, “*perceptio*” dans l'ambiguïté de notre mot “re-présentation” », de sorte que « dans l'interprétation de l'ιδέα comme *perception* le platonisme devient idéalisme, c'est-à-dire l'étantité de l'étant est maintenant (esse = verum esse = certum = esse = ego percipio, cogito me cogitare) représentativité, l'étant est pensé “idéalistement” » (GA 65, § 110, p. 212).

dans les premières pages de *Sur le commencement* [1941], dans un style un peu surprenant pour le contexte des écrits des années 1930 et 1940 – qui refuse souvent tout argument sous la forme d’un exemple, d’une comparaison ou des « images ». Pour exposer à quel point notre pensée est habituée à se concevoir comme « représentante », Heidegger avance l’exemple de la représentation des corps célestes et de leurs mouvements, en précisant que nous pourrions affirmer d’eux qu’ils sont effectivement là, « même *quand* [*wenn*] il n’y a personne qui les représente ». Mais déjà, *quand* nous affirmons cela, nous sommes forcés à penser et à reconnaître « qu’alors, quand il n’y a aucune représentation, il n’y a pas non plus d’“alors” [*dann*] ni de “quand” [*wann*] »¹. Et Heidegger conclut de façon décisive qu’ainsi, par la représentation, il paraît que « tout être est posé par l’être humain et se déploie par ses grâces [*Gnaden*] »². L’essentiel pour nous ici est que selon cette caractérisation et suivant le schéma de la représentéité [*Vorgestellttheit*], celui qui représente s’arroge déjà le statut de sujet comme « producteur et *possesseur* » de ce qu’il représente lui-même³. Sous une première forme, nous faisons face à l’illusion éminemment moderne que le philosophe essaye de dénoncer : que tout être serait toujours quelque chose de représenté par l’humain.

Au sein de l’histoire de l’Être, la représentation est alors définie d’une façon simplifiée et formelle, comme si – toujours dans *Sur le commencement* – « on prend le penser lui-même comme un représenter quelque chose » et comme « si on laisse ce quelque chose reposer sur lui-même selon l’opinion généralement admise (...) qu’il doit être pris en tant que x »⁴. Heidegger remarque que cette façon de concevoir la pensée est déjà une opinion limitée, puisque dans le « représenter quelque chose », on oublie l’essentiel (de ce) qui était à penser : la différence entre le pôle qui représente et la représentation. La différence ne devrait pas être portée à soi par la représentation elle-même, en tant qu’acte humain et déploiement « par ses grâces », mais au contraire plutôt amenée par l’Être lui-même.

¹ GA 70, § 3, p. 14.

² *Ibid.* À ce sujet, voir aussi le § 61 de *Méditation*, où Heidegger insiste sur le rapport entre anthropomorphisme et humanisation de l’étant, par où « l’être est représenté par la grâce du représenter, quelque chose de fait [*Gemächte*] par l’animal raisonnable. Dans l’anthropomorphisme se tient la pré-décision sur l’être en tant qu’un produit de l’être humain hominisé [*vermenschte Menschen*] » (p. 162).

³ GA 69, § 148, p. 155.

⁴ GA 70, § 57, p. 69 : « das Denken selbst als Vorstellen von etwas nimmt und das Etwas auf sich beruhen läßt nach der billigen Feststellung, daß es ganz leer als x genommen werden soll ».

Selon lui, c'est précisément cette détermination active et humaine à laquelle « nous devons renoncer », en tant qu'« habitude de vouloir assurer [*sicherstellen*] l'essence [*Wesung*] de l'Être comme représentable à volonté [*beliebig*] par tout le monde à tout moment »¹. Au contraire, le philosophe va tenter, à partir d'un effort conceptuel mené chaque fois plus loin, de mettre en avant le caractère toujours singulier et insolite de l'Être. C'est aussi en ce sens que Heidegger peut insister sur la façon dont le projet de l'histoire de l'Être constitue une façon de se déprendre des habitudes de pensée communes (représentatives), mobilisant ainsi le vocabulaire de l'étrangeté, de l'inhabituel et du plus singulier². À l'opposé, la représentation se révèle déjà partiellement liée à la fabrication en ceci qu'elle se donne l'apparence d'être la *position* active d'une chose : comme une action et une production que l'être humain (en tant que pôle unitaire de la représentation) *effectue* lui-même. C'est à travers elle que l'étant et l'être [*Sein*] comme sens de l'étant se montrent disponibles à l'être humain. Par ce biais, ils se manifestent comme quelque chose de présent et d'effectif, laissant de côté ce qui devait susciter l'interrogation et la diriger en premier lieu : l'ouverture à ce sens de l'être et de l'étant avant même que celui-ci apparaisse déjà déterminé en tant que disponible et accessible.

Comme Heidegger le souligne dans *Méditation*, « en le représentant [...] l'être apparaît comme "quelque chose" vers quoi l'être humain peut ou non s'acheminer, quelque chose qu'il peut ou non [...] se procurer à lui-même, voire même configurer [...] »³. La représentation, appréhendée comme confluence des tendances effectives que la perception, le ποιῆν et l'*actus* déployaient déjà, pave le chemin vers une détermination qui fait que l'être dépend du vouloir de l'être humain. Autrement dit, elle conduit jusqu'à la détermination de la volonté, en tant que volonté « qui fait tout, [qui] a été prescrite [*verschrieben*] par avance à la fabrication, à toute interprétation de l'étant comme représentable et re-présenté »⁴. Cependant, le sens de la représentation ne s'épuise pas dans son appréhension de l'étant, appréhension comprise comme une action volontaire faite

¹ GA 65, § 133, p. 251.

² Parmi des nombreux passages, voir notamment GA 65, § 23, p. 59 ou § 133, p. 252. Dans les mots d'A. Schnell, la pensée de l'*Ereignis* serait, en « termes richiriens, [...] une pensée de la *Leiblichkeit* du penser en deçà de sa concrétisation et de sa matérialisation dans la sphère de l'étant intramondain ». Il y aurait beaucoup à dire sur les croisements possibles entre la phénoménologie refondée de M. Richir et le projet de l'histoire de l'Être, nous aurons l'occasion d'y revenir dans notre *chapitre VII*. Cf. A. Schnell, *En voie du réel*, Paris, Hermann, 2013, p. 231.

³ GA 66, § 97, p. 340.

⁴ GA 65, § 51, p. 108-109. Voir aussi GA 67, § 149, p. 159 : « Si l'être est "volonté"... À travers le plein déroulement de cette proposition se laisse exposer le déploiement d'essence de la métaphysique moderne ».

par la « grâce » de l'être humain. Cette même action va porter en elle-même une dimension causale. À partir de cette dimension nous pouvons reprendre et approfondir les déterminations de la causalité et de l'origine que Heidegger identifiait chez Aristote et la scolastique chrétienne – et que nous avons déjà présentées dans notre premier chapitre.

b) L'origine de la représentation, la représentation comme origine

En tant qu'accomplissement décisif des tendances que la fabrication déployait déjà dans la première fin du premier commencement (grec) et dans ses reprises médiévales, la représentation, élevée en fil directeur de la pensée, hérite et modifie la problématique des causes et de la causalité que les déformations premières de l'ἀρχή et des αἴτια inaugurent. Heidegger souligne en effet que le projet représentatif est intrinsèquement lié au problème de la causalité, et développe cette question dans la section XXI de *Méditation*, « La question métaphysique du pourquoi »¹. Dans ces pages, il met en lumière, à partir de l'interrogation sur le « pourquoi ? », le passage à la domination explicative de ce qu'est le *quid* de l'étant, de ce qu'il est en son essence. Par là se révèle que « la réponse à cette question [du pourquoi] est cherchée dans une explication par les causes ou par les conditions de représentabilité de l'étant déterminé d'avance comme objet »². L'explication puise dans le fil directeur transversal qu'est la représentativité de l'étant, sa présence et constance en tant que production et fabricant humain, dégagant la valeur même de ce qui *est* comme produit causalement par « ses grâces ».

Plus loin dans le même écrit, Heidegger reprend cette problématique et précise notamment que, dans la mesure où la représentation est conçue comme faculté humaine de production de l'étant, celle-ci s'ajoute à la question de son origine. Il apparaît alors que le pôle-unitaire assumé par l'être humain fonctionne comme la cause originaire et productrice de la représentation. En même temps, si la représentation est indirectement envisagée comme possédant une teneur « causale », ceci n'advient que parce qu'un sens déjà vide et général de l'être est déployé. Selon Heidegger, cette situation implique que désormais, « dans la question de l'ἀρχή, il a bien plutôt d'ores et déjà été décidé que l'être était représenté, sans que cela soulève la moindre question, comme présence [*Anwesenung*]

¹ GA 66, § 74, p. 267-279.

² GA 66, § 74, p. 272. Sur la question « pourquoi ? », voir aussi les *Contributions* : « Le pourquoi peut-il devenir un tribunal [*Gerichtshof*], auquel serait soumis l'Être ? » (GA 65, § 279, p. 508-509).

et stabilité constante, et que l'étant était expérimenté comme quelque chose qui arrive à la présence [*Anwesendes*], qui est constant »¹. Autrement dit, à partir de la modernité, dès que nous posons la question de l'origine de ce qui est, celle-ci ne peut plus trouver de réponse au-delà d'une référence causale : une référence causale à l'étant comme représenté, et une référence à celui qui représente l'étant.

La représentation implique en cela une dimension illusoire et dangereuse : d'une part, parce qu'elle conduit à s'octroyer le titre d'origine ou de cause originaire de l'étant (présent) comme re-présenté, et, d'autre part, parce qu'ainsi déployée, elle revêt tous les habits d'une décision humaine, alors que Heidegger cherche justement à montrer que le rapport à l'Être est hors de portée de toute décision – ou au moins, hors de portée d'une décision qui serait déterminée par la conceptualité historico-philosophique du premier commencement. Le représenter en tant que décision, en tant qu'action libre et volontaire, n'est alors qu'une sorte de mirage qui doit être critiqué, voire supprimé, ainsi que toute compréhension qui reposerait sur les présupposés modernes concernant la liberté et la décision au sens subjectif.

Pour Heidegger, la représentation ainsi conçue déploie une compréhension si vague et si flottante de l'être qu'elle semble pouvoir mettre librement n'importe quoi à la place de ce dernier : tout semble susceptible de devenir un être représenté. Plus précisément, ce que la représentation représente est l'indifférence d'un étant qui peut être n'importe quoi, tant qu'il est déployé par l'action (les « grâces ») de l'être humain. D'un point de vue formel, le « x » de la représentation serait caractérisé comme quelque chose de vide, infiniment substituable. Comme le philosophe l'écrit dans les *Contributions*, cette façon d'envisager l'acte de représenter reste trop indéterminée et aboutit au fait que

l'être demeure alors une « représentation » vide, un porter-devant-soi qui n'apporte rien [*Nichts*], un se-précipiter que, parce que possible en tout et temps et partout en toute occasion avec tout étant, est le plus commun avec tout ce qui est semblable en rapport avec l'étant, mais ainsi « nul »².

Cette « nullité » de la représentation va entraîner plusieurs conséquences qu'il nous faut expliciter à présent. Tâchons donc de déterminer à quoi peut renvoyer, plus précisément, ce sens de l'être comme « représentation vide ».

¹ GA 66, § 97, p. 334.

² GA 65, § 261, p. 443 : « Das Sein bleibt dann, wenn man schon noch zuletzt zugibt, daß es nicht das Seiende "sei", eine leere "Vorstellung", ein Vor-sich-bringen, das Nichts beibringt, ein Sichüberschlagen des Vor-stellens, das, weil jederzeit und überall zu jeder Gelegenheit jeglichem Seienden gegenüber möglich, mit Bezug auf das Seiende das Allem seinesgleichen Gemeinste, so aber "nichtige" ist ».

c) *Le « vide » de la représentation : indétermination et a priori*

La représentation se déploie comme un mode de pensée éminemment vide, dans la mesure où elle apparaît susceptible d'être remplie par n'importe quelle « chose » qui serait capable de prendre la place de ce « x » représenté. Cette chose indéterminée serait celle qui, à son tour, peut devenir l'ob-jet [*Gegen-stand*], ce qui est posé et placé devant le « sujet » ou le « Je » humain et se tient en face de lui. Selon Heidegger, une telle compréhension aussi vide, aussi générale et abstraite de ce qui est représenté ne va pas sans poser de graves difficultés. Même s'il semble être indéterminé, il s'avère que ce « vide » de la représentation ne peut être rempli par une chose que si elle prend la forme limitée de l'étant, présent et sous-la-main [*vorhanden*]. Or, qu'en est-il de l'être, du sens de cet étant qui est posé devant dans la représentation ? Pour Heidegger et en dernière instance, soit la représentation traite l'être lui-même comme un étant, soit elle traite l'être comme ce qui rend possible l'étant lui-même et se montre relié à lui : l'être ne serait que ce qui donne sa détermination à l'étant représenté. Mais pour le philosophe, envisager de cette façon l'être équivaut à retomber dans une conception encore plus indéterminée et vague. Comme il le souligne dans *Méditation* :

L'être semble n'être en effet que la figure affadie de l'étant dont nous avons besoin pour représenter l'étant en général. Ainsi compris, l'être est surajouté à l'étant et lorsqu'on le considère, il est représenté suivant les mêmes formes de représentation dont on se sert pour l'étant : l'être, c'est une fois de plus l'étant, mais l'étant en pleine évanescence¹.

Par cette caractérisation de l'être comme évanescent et comme quelque chose de surajouté, nous devons comprendre aussi et plus précisément sa détermination en tant que condition de possibilité de l'étant. Ceci conduit Heidegger à une critique de toute considération transcendantale de l'être, et de celle-ci sous toutes ses formes : aussi bien comme condition de possibilité que comme ce qui serait placé au-delà ou « en dehors » de l'étant².

Cette question, très vaste, apparaît développée par le philosophe fribourgeois dans l'ensemble des textes des années trente et quarante. Dans le cadre de notre recherche, il

¹ GA 66, § 103, p. 363-364 : « Das Sein nimmt sich aus wie die Verblassung des Seienden, der wir für das Vorstellen des Seienden im allgemeinen bedürfen. So genommen wird das Sein dem Seienden beigeordnet und wenn bedacht, auch in den Formen der Vorstellung vom Seienden vorgestellt : das Sein ist das Seiende noch einmal, nur aber in seiner Verdunstung ».

² Par ce biais, Heidegger cherche à marquer ses distances avec ce qu'il juge désormais les insuffisances méthodologiques et thématiques d'*Être et temps* [1927], où la question de l'être était envisagée comme une recherche des conditions de possibilité pour fonder la légitimité des sciences ontiques (*SuZ*, § 3, p. 11).

nous suffira de préciser les aspects les plus importants quant à la détermination représentative de la modernité qui, dans l'histoire de l'Être, mène jusqu'à la fabrication. D'abord et de manière générale, nous pouvons apprécier dans le projet ontologique une tentative de dépasser toute thématization de l'être comme *a priori* et de toute idée de celui-ci comme transcendant, voire comme le *transcendens* par excellence¹. Avec l'avènement de la modernité et l'instauration de la subjectivité, il s'avère que suivant cette conception, l'être (comme transcendant et comme condition de possibilité de l'objectivité) atteint ici son acmé. Par ce biais, l'être serait envisagé de façon abstraite et générale, et saisi uniquement dans son rapport à l'instance, au pôle unitaire représentant qui prend la forme de la subjectivité humaine. Selon Heidegger, ce sont justement ces notions de subjectivité et de transcendant, qui, projetées dans la captation de l'être, méritent d'être écartées de façon plus décisive². En ce sens, Heidegger identifie dans tout type d'interrogation transcendantale une tendance à capter l'être sous la figure d'un étant, à le saisir finalement sous une forme objectivée et réduite. Mais en quel sens précis se déploie cette critique ?

Avec celle-ci, le philosophe veut insister sur la façon dont l'être, quand il est différencié de l'étant et placé « au-dessus » de celui-ci, aboutit à n'être interprété que comme un supplément, voire comme un « appendice »³. Ainsi envisagé, l'être demeure toujours comme quelque chose de « vide ». L'être serait quelque chose qui est déjà là et doit être assumé comme toujours opérant pour que nous puissions concevoir et représenter l'étant. Par ce biais, il faut appréhender que l'être serait une sorte d'*a priori*

¹ *SuZ*, § 10, C), p. 38.

² *GA* 65, § 110, p. 217-218. Ces pages du § 110 présentent aussi une critique approfondie de la philosophie transcendantale et de toute formule relative à la transcendance de l'être.

³ *GA* 66, § 120, p. 391. La critique de l'*a priori* réapparaît souvent dans ces textes, adoptant plus ou moins le même ton et les mêmes arguments. Soulignons cependant qu'elle relève aussi de cette ambiguïté caractéristique des écrits de l'histoire de l'Être. Ainsi, nous trouvons dans *Sur le commencement* l'idée selon laquelle *Être et temps* oscillerait entre une « interprétation de l'essence humaine » opposée à toute anthropologie et le « questionner de la vérité de l'être, qui n'est plus aucune métaphysique et connaît seulement l'être comme possibilisation et *a priori* » (*GA* 70, § 100, p. 124). Ceci rattache la question au problème du transcendantal et des modalités dans la pensée de l'*Ereignis*, et souligne aussi comment Heidegger oppose à la thématization transcendantale des conditions de possibilité, celle de la *possibilisation* de l'Être. À ce sujet, nous renvoyons aux travaux de I. Macdonald, « L'autre pensée : La possibilité de l'autre commencement et la critique de l'effectivité dans les *Beiträge zur Philosophie* », in C. Perrin (dir.), *Qu'appelle-t-on la pensée ? Le philosophe heideggerien*, Bucarest, Zeta Books, 2014, p. 186-213 ; « Vers une démodalisation du possible : Heidegger et le clivage de l'estre », *Philosophie*, 140, 1, 2019, p. 21-30 et au travail de C. Serban, *Phénoménologie de la possibilité*, Paris, PUF, 2016 ; « La pensée de la fissuration de l'être (Zerklüftung des Seyns) dans les *Beiträge zur Philosophie* » in A. Schnell, *Lire les Beiträgen...*, *op. cit.*, p. 253-270 ; « Que veut dire *Ermächtigung* ? », in S.-J. Arrien et C. Sommer, *Heidegger aujourd'hui...*, *op. cit.*, p. 375-394.

transcendantal : il est à la fois ce qui « antécède » (ou précède) et ce qui est ajouté par la suite afin de rendre raison de l'appréhension de l'étant par un sujet.

Selon sa version la plus « évanescente » et vague, l'être est, en tant que « la précédenche [Vorgängigkeit] de l'étantité par rapport à l'étant », ce qui permet justement à la représentation subjective de se déployer elle-même¹. Pour Heidegger, dans la mesure où c'est le sujet (dit transcendantal) qui représente l'étantité de l'étant, alors c'est au sein de celui-ci que va se manifester la différenciation transcendantale de l'*a priori* comme condition de possibilité de tout rapport avec l'être et avec l'étant. À partir de la modernité, le sujet devient, en tant que celui qui a la capacité de représenter, l'endroit où l'être se place et se révèle – mais l'être déjà évidé de son sens, chaque fois plus susceptible d'être remplacé par quelque chose de présent et d'effectif. Heidegger d'écrire dans *Méditation* :

C'est l'être en tant qu'étantité de l'étant que l'être humain trouve sur son chemin à travers la jouissance utilitaire de l'étant qu'il représente et produit ; il le trouve, mais c'est pour oublier aussitôt ce qu'il a trouvé (l'être) puisque le rapport (en tant que non-rapport) qu'il a avec l'être en l'oubliant lui suffit. La détermination de l'être qui procède chaque fois de cet état d'oubli pose nécessairement l'être comme l'antécédent (*a priori*) ; ainsi posé, l'être devient de plus en plus chose indifférente et persévère toujours davantage dans cet état d'indifférence où tout est *égal* jusqu'à finir par prendre le caractère du pur et simple sous-la-main, de l'immédiat – du vide que l'être humain, devenu entre-temps, sur le fondement de la métaphysique, centre de l'étant, considère comme ne méritant même plus qu'on le dédaigne, une relégation dans laquelle l'oubli de l'être devient un « état » de l'humanité qui semble tout simplement *ne pas être*².

Ici, le danger profond consiste à ne voir dans la différence être-étant qu'un résultat produit par l'être humain, et ce de telle façon, que même cette différence assume finalement la figure d'un « fabricat subjectif » propre à la représentation³.

Heidegger va jusqu'à annoncer que si nous nous libérons de cette conception représentative de l'être comme *a priori*, qui fait de l'être quelque chose de « "relatif" » à un sujet qui représente », alors « la possibilité même de l'anthropomorphisme s'effondre », puisque c'est cette conception qui a placé le sens de l'être au sein de l'être

¹ GA 65, § 112, p. 222-223.

² GA 66, § 49, p. 129-130 : « Das Sein als Seiendheit des Seienden *findet* der Mensch auf seinem Gang durch die vorstellend-herstellende Nutznießung des Seienden, um es (das Sein) dann alsbald zu vergessen und im Vergessen seiner den genügenden Bezug (als Unbezug) zu ihm zu habe. Die aus solcher Vergessenheit jeweils nachträgliche Bestimmung des Seins setzt dieses dann notwendig als das Vorgängige (A priori), durch welche Setzung das Sein immer gleichgültiger und in der Gleichgültigkeit immer beständiger wird und schließlich als das schlechthin Vorhandene, Unmittelbare, festliegt – das Leere, das jedoch der inzwischen auf dem Grunde der Metaphysik zur Mitte des Seienden gewordene Mensch nicht einmal mehr einer Mißachtung würdigt, in welcher Abkehr erst die Seinsvergessenheit sich vollendet und zu einem "Zustand" des Menschentums wird, der schlechthin *nicht* zu sein scheint ».

³ GA 66, § 121, p. 392.

humain, comme relevant de son pouvoir et de sa capacité¹. Soulignons que le philosophe ne cessera d'insister sur l'irreprésentabilité de l'Être, et le problème revient souvent dans les écrits privés : l'Être n'est jamais quelque chose de donné, d'étant ou d'objectif qui se tiendrait en face de n'importe quel pôle unitaire, humain, sujet, « Je », etc. L'Être ne nous « entoure » pas non plus, et il n'apparaît pas de telle façon que nous serions simplement englobés *par* lui. L'Être, selon les mots de Heidegger, « n'est ni autour de l'être humain, ni n'oscille seulement à travers lui comme un étant »².

Enfin, si la représentation est ramenée à un acte de la pensée, fonctionnant comme le fil conducteur à travers lequel la pensée elle-même est comprise en tant que propriété d'un sujet humain, alors tout va être susceptible d'être pensé suivant ce schéma. Mais, par ce biais, ce *tout susceptible d'être pensé* demeure en même temps foncièrement indéterminé. Et c'est cette indétermination formelle qui va entraîner d'autres conséquences liées à l'avènement de la fabrication, problème que nous devons expliciter maintenant.

d) La représentation et le calculable

En déployant son essence de façon indéterminée, la représentation se déploie de façon *illimitée*, illimitation qui va constituer, aux yeux de Heidegger, un caractère décisif et problématique, qui finira par régner à l'époque la fabrication. Un passage important des *Contributions* illustre particulièrement bien en quoi il s'agit d'un problème, et précise quel est le rapport entre la représentation et les limites à mesurer. Nous le trouvons dans le § 70, consacré au développement des concepts de quantité et de qualité dans la philosophie moderne, ce qui aboutit à une analyse du concept de mesure. Selon Heidegger il s'avère ainsi que « le re-présenter et le porter-devant-soi contiennent en soi le “combien” [*wieweit*] et le “dans quelle mesure” [*inwiefern*], l'écart en rapport avec l'étant comme ob-jet »³. Or en quel sens doit-on saisir le lien entre ces deux dimensions, la mesure et la représentation, et quel est leur lien intime à l'avènement historique de la fabrication ?

¹ GA 66, § 94, p. 323.

² GA 65, § 136, p. 256.

³ GA 65, § 70, p. 135.

Si les problèmes de la mesure et de la quantité relèvent d'une dimension importante, qui va se révéler connexe à la représentation moderne, c'est notamment en ce que la représentation manie toujours des étants évidés de leur dimension qualitative. Selon Heidegger, si les étants ne sont plus considérés que dans le fait d'être représentés, la valeur de ces étants va être réduite progressivement à leur quantité. En conséquence, avec cette primauté de la quantité, se fait jour aussi la primauté du *calcul* à l'époque moderne : la représentation ne vise pas la qualité de ce qui est mais seulement la quantité, d'où que pour les penser, le sujet représentant finit par se servir d'une opération de calcul¹. En ce sens, nous lisons dans les *Contributions* qu'avec la modernité « re-présentable veut dire d'une part : accessible au viser [*Meinen*] et au calculer ; et puis : présentable [*vorbringbar*] dans la pro-duction [*Her-stellung*] et la mise en œuvre [*Durchführung*] »². Pourquoi représentation, production et calcul vont-ils ensemble selon Heidegger ? C'est que la représentation, dans sa captation de l'étant comme ob-jet présent et comme « x » formel et vide, dégage le chemin pour la victoire progressive d'une pensée de nature « calculante »³. Calculer est, aux yeux de Heidegger, un maniement non seulement mathématique de nombres et de fonctions, mais, plus précisément, calculer est aussi et surtout une opération intellectuelle de comparaison et de prévision à partir d'étants homogènes – ou plutôt, « homogénéisés ». Dans la mesure où la représentation développe une conception vide et générale de l'étant, elle permet d'avancer vers la primauté du calcul dans la pensée. Dès que la représentation devient proche – voire s'avère inséparable par moments – de l'action de calculer, alors l'appréhension des étants se fait selon une optique qui les mesure de façon quantitative. Enfin, en tant qu'elle revêt une dimension productrice, la représentation finit par prendre la forme d'un calcul compris en tant qu'action humaine. Le calcul est surtout ce que l'être humain peut *faire*. En d'autres termes, avec la modernité c'est l'être humain qui calcule, et tout va devoir être calculé suivant une perspective *anthropologisante*⁴.

¹ GA 65, § 70, p. 137. Le problème de la *qualité* de la *quantité* mérite une confrontation critique avec un penseur (apparemment) opposé à Heidegger : Adorno. À ce sujet, Cf. Adorno, *Dialectique négative*, GS 6, p. 53-57.

² GA 65, § 51, p. 109.

³ Cette dernière concerne, bien entendu, le développement de la science et de la physique moderne. Mais elle est encore plus vaste et son influence dépasse le domaine des sciences de la nature. À ce sujet, voir GA 65, § 76 et GA 76, notamment la deuxième partie sur la genèse de la science moderne.

⁴ GA 69, § 40, p. 46 : « Quand celle-ci [la fabrication] est déterminée à travers le calcul et le calculateur, ceci ne vise pas le désir de profit et essayer d'attraper des avantages. Calculer est ici le nom pour une modification essentielle et ainsi prédéterminée du *λόγος* – l'instaurer planifié et le rapport d'intérêts, l'érection de ceux-ci en tant que buts supérieurs, qui peut-être excluent tout intérêt personnel ».

Avec la détermination de la pensée représentative comme calculatrice, le déploiement de la fabrication franchit une nouvelle étape, où se déploie la relation fondamentale de l'être humain avec l'étant représenté. C'est cette modification qui réduit davantage son rapport avec le sens de ce qui est et avec le sens que les choses portent en elles. Désormais, si les étants ne sont que des étants calculables, toute pensée humaine est reconduite au maniement et à l'affairement selon des calculs – et c'est seulement par cette voie que l'être pourra être appréhendé, dans un sens qui demeure général et vide. Ce qui n'est pas sans rapport avec la dimension causale de la représentation déjà exposée. Heidegger affirme alors qu'ainsi « l'être est décompté en “causes” et “fondements”, et les éléments de ce décompte sont placés au service exclusif du calcul et de la planification de l'étant, et sont de plus en plus à la remorque de ce dernier »¹. En même temps, selon lui c'est ce décompte qui nous aveugle progressivement face à ce qui échappe à tout calcul : l'Être². C'est cette dimension, cette instance qui dépasse le schéma d'une représentation calculable et mesurable, que le projet de l'histoire de l'Être va tenter de mettre en avant et d'élaborer quant à son sens essentiel.

En tout cas, pour Heidegger, puisque il ne peut être calculé que ce qui peut être perçu ou représenté au fil de l'étantité, cette façon de comprendre la pensée, bien « qu'apparemment “logique” », ne serait qu'une forme dérivée et pervertie » de la pensée, qui aboutit à réduire les choses à n'être que dans la mesure où elles sont calculables, et seulement dans cette mesure³. Par cette voie, tout ce qui échappe à des caractéristiques qui peuvent être représentables et calculables exige d'être écarté, puisque ces déterminations non calculables sont jugées comme irrélevantes, comme dépourvues de sens.

Selon le philosophe, la pensée ne devrait pas se borner à être un calcul productif de l'être et des étants. Elle recèle d'autres possibilités, d'autres façons de saisir le sens de ce qui est. Sorte de paralysie de la pensée, le calcul acquiert ici une importance décisive : il constitue une limitation, voire une fixation de la façon dont l'être humain pense en représentant. Quand le calcul s'élève jusqu'à prendre la forme paradigmatique de la représentation subjective, il empêche toute considération de penser l'être selon une autre

Cf. C. Vishnu Spaak, *Interprétations phénoménologiques de la Physique d'Aristote chez Heidegger et Patočka*, Springer, 2017, p. 258 et ss.

¹ GA 66, § 117, p. 338.

² GA 66, § 71, p. 247.

³ GA 70, § 156, p. 177.

perspective qui ne soit celle de l'étant évidé de son sens qualitatif. C'est cet état de choses qui favorise une compréhension réduite de l'être selon son effectivité. Pourquoi ?

Les caractéristiques susceptibles d'être calculées et représentées reviennent, justement, à leur dimension présente et effective, de telle façon que c'est l'effectivité (calculable) de la chose qui est maintenant mise au premier plan. En d'autres termes, avec la représentation de ce qui est calculable nous captions seulement l'étant, et seulement dans la mesure où celui-ci se montre présent et donné en face d'un sujet. Une telle compréhension, enfin, constitue une nouvelle dimension propre à l'avancée de la fabrication, puisque par cette voie ce qui est calculé-représenté finit par correspondre à ce que le sujet moderne est capable de faire et de manier lui-même. Cependant, avec ce déploiement essentiel de la fabrication et sa détermination à travers la représentation et le calcul subjectif, tout devient de l'ordre du calculable, de telle façon qu'en dernière instance, il n'y a rien qui ne pourrait être soumis à ce schéma dans le but d'appréhender ce qui est et ce qui peut être fait.

e) *L'illimité et le démesuré*

Si la représentation peut être comprise comme une action et comme un *faire* humains, c'est parce qu'avec elle l'être et l'étant deviennent *présents*, selon une volonté et une décision qui relèvent d'une teneur essentiellement humaine, de son pouvoir et de « sa grâce ». À partir de cette façon de saisir l'arrivée à la présence de ce qui est, la représentation est envisagée dans la modernité sous la forme d'une *création* et d'une *production* de l'être. Ce dernier est désormais compris comme quelque chose de foncièrement vide et indéterminé mais qui, à la fois, est possédé par l'être humain. En même temps, c'est l'être humain qui, héritant le sens de l'*agere* et de la *creatio*, produit l'être. Ou, plus précisément, la représentation (humaine) est cela seul qui « donne » l'être. Par ce biais, le sens de l'être et de l'étant d'une part, et le sens de la représentation d'autre part, sont devenus inséparables, au point où nous ne pouvons plus comprendre l'un sans l'autre. Cet état de choses est exposé de façon décisive dans une formule frappante des *Contributions*, qui rassemble tout ce que nous avons exposé jusqu'ici. Pour Heidegger,

avec l'avènement de la modernité, il devient manifeste que « l'étant comme tel est le représenté, et seul le représenté est étant [*ist seiend*] »¹.

Nous sommes ainsi amenés à mieux saisir où la représentation prend son point de départ et est mobilisée dans le domaine du présent et de l'effectif. Dans *Sur le commencement*, Heidegger précise davantage comment nous devons comprendre la représentation dans son rapport à l'être et à la fabrication. Avec la modernité, la représentation n'est pas seulement caractérisée comme un « amener-devant-soi » l'étant comme objet, mais aussi comme un amener « l'effectif comme efficace [*Wirksamen*] », amener ce qui est présent et réel comme ce qui peut produire des effets et des résultats². L'être, à son tour, se voit ramené et dépend désormais de l'action humaine, ce qui implique que « maintenant l'être est un effet [*Erwirktes*] de l'étant, à savoir de l'étant humain »³.

C'est en ce sens que, si l'être et l'étant sont produits *dans* et *par* la représentation, cette dernière déploie un lien essentiel à l'effectivité, à ce qui est présent et effectif. Avec la représentation tout va être pensé de façon prégnante sous un signe *actif* et *effectif* qui appartient en propre à l'être humain, et Heidegger peut défendre alors que la représentation est absolument inséparable de la fabrication⁴. La représentation, comprise comme propriété de l'être humain et comme caractérisation éminente de la « nature » de sa pensée, appartient de façon décisive à l'histoire de la fabrication. À savoir, la pensée moderne est une pensée essentiellement représentante, placée au sein du cadre fabricatif, où l'effectivité est le seul sens de l'être qui puisse se concevoir : comme ce qui est (rendu) présent, produit et est susceptible d'être manipulé. Plus précisément, avec la modernité, la primauté de la représentation n'a pas de limites et donc n'a pas de mesure, puisqu'elle peut se déployer sans arrêt et poursuivre son calcul indéfiniment. Ainsi, selon Heidegger, il devient manifeste que

ce re-présenter ne trouve aucune limite au donné et ne veut trouver aucune limite, de telle façon que le représenter est le sans-limites ou ce qui est dépourvu de limites [*Grenzenlose*], et pour lequel précisément, il n'y a pas d'im-possible⁵.

Pour le philosophe, c'est avec l'avènement de l'époque de la fabrication que tout sera mesuré et envisagé selon sa possibilité d'être représenté. En ce sens, le mot d'im-possible

¹ GA 65, § 51, p. 109.

² GA 69, § 24, p. 26.

³ *Ibid.*

⁴ *Ibid.*

⁵ GA 65, § 51, p. 109.

[*unmöglich*] est éludé et perd sa légitimité. Selon cette perspective, ce qui est impossible ne renvoie plus à rien, puisque les choses n'ont de teneur ontologique que dans la mesure où elles peuvent être captées par le sujet représentant. Pour cette raison, Heidegger affirme que le mot d'impossible va finir par être détesté, rejeté comme une idée qui ne correspond pas à l'essence humaine. Au contraire, l'être humain prouve qu'il est capable de tout faire, et c'est cette croyance hyperbolique à ses facultés qui se déploient sans limite qui sera dénoncée¹. Croire que le sujet peut tout faire selon la mesure de la pensée représentante et calculante se révèle alors comme la *démesure* par excellence. Dès lors que tout doit être ramené au *pouvoir-faire* de l'être humain et de ses capacités, la représentation elle-même devient un mode de la pensée qui détermine tout ce qui peut être conçu : tout ce qui est et surtout, tout ce qui est susceptible d'être fait par nous-mêmes en tant qu'êtres humains. Or, contre cette idée hyperbolique, démesurée, Heidegger veut revendiquer la légitimité de ce qui échappe à la représentation. Mais cela n'est pas pensable suivant le schéma de la fabrication. Le philosophe affirme alors qu'à l'opposé,

Ce qui ne revendique rien, ce qui ne laisse pas de trace [...] cela entre difficilement dans le champ de la représentation ; et si jamais la représentation admet dans son champ quelque chose de ce genre, elle n'y voit que faiblesse et nullité à quoi fait défaut ce qui caractérise l'étant en tant qu'effectif (efficace)².

Ce que la pensée de l'histoire de l'Être tente de déployer, c'est justement une critique de la présence et de l'effectivité comme modalité centrale de la « pensée », élevée par le projet représentant, pour aller vers une sorte de représentation qui serait plus originaire, même si celle-ci semble « faible » et « ne revendique rien ». En d'autres mots, il faut tenter de comprendre que notre pensée ne vise pas seulement ni exclusivement les choses qui se donnent à nous comme réelles et présentes. La pensée pourrait bien contenir d'autres possibilités, où ce qui est ne se limite plus à *être là* suivant le schéma de ce qui est produit ou susceptible d'être produit, créé et effectif – tel que le prône la fabrication.

*

¹ GA 65, § 70, p. 136. Voir à ce sujet, S. Gourdain, *Sortir du transcendantal, op. cit.*, p. 275.

² GA 66, § 66a, p. 203 : « Das Anspruch- und Spur- [...] lose will der Vorstellung, die nur das Seiende kennt, schwer eingehen ; und wenn sie solches zugesteht, muß sie es sogleich als das Schwache und Nichtigte bewerten, dem Jenes abgeht, was das Seiende als das Wirkliche (Wirksame) auszeichnet ».

Le rôle de la représentation ne s'épuise pas cependant dans sa capacité à penser l'ensemble des étants et à les capter selon leur dimension effective. En ce sens, si nous nous bornons à comprendre la représentation comme l'appréhension d'un ob-jet qui serait posé devant « nous », notre analyse de la philosophie moderne resterait encore partielle et limitée. Heidegger mentionne ainsi que, suivant sa nature de « représentation double », la représentation « forcée à travers l'*ego cogito*, et frôlée par Leibniz et l'idéalisme allemand » est aussi bien « l'avoir-là » devant nous, que « l'être-là » devant que nous *sommes* nous-mêmes¹. Plus concrètement, à ses yeux non seulement l'avancée cartésienne, mais surtout l'œuvre leibnizienne atteste décisivement la position fondamentale de la re-présentation en tant qu'elle est « pensée unitairement à la fois en son sens moderne et en son sens grec commençant »². Pour Heidegger, dans l'essence de la *monas* et de sa *vis activa* se fait jour un sens décisif de la représentation.

Plus concrètement, il s'y révèle que la re-présentation « présente et pose en même temps devant elle ce sujet, elle le fait venir dans l'ouvert d'une présance (d'une validité) »³. Ce sujet, présupposé par le projet représentant, est posé comme « le premier et le plus proche des étants », et donc précisément comme « nous-mêmes », comme êtres humains⁴. Dès lors que « nous trouvons expressément l'“être” “en nous” », Heidegger défend, avec Leibniz, que

l'étant du genre « humain » est celui qui peut être donné comme tel en premier lieu et qui l'est effectivement ; dans ce cas la position fondamentale de Descartes serait simplement réaffirmée, et la problématique *transcendantale* de Kant du même coup préparée sous la forme d'une problématique « subjective », c'est-à-dire relative à l'objectivité des objets⁵.

Si la représentation se déploie aussi et de façon non moins essentielle comme représentation de celui qui représente, la réflexion en tant que procédé de retour à soi devient, pour Heidegger, l'autre figure insigne de la pensée moderne et surtout, de sa

¹ GA 65, § 186, p. 306. Voir aussi GA 66, § 127, p. 397-398 : « C'est certes Descartes qui a érigé la représentativité et l'égoïté en projet fondamental du projet de l'étantité, mais ce n'est pourtant qu'avec Leibniz, dans la manière dont s'engage à partir de lui l'appropriation [*Aneignung*] originaire de la tradition métaphysique (*substantia – monas ; potentia* comme *vis* et *possibilitas* ; « ἐνέργεια »), que débute la métaphysique moderne proprement dite ».

² GA 66, § 127, p. 397.

³ *Ibid.*

⁴ GA 66, § 127 p. 399.

⁵ *Ibid.* : « Dann wäre nur gesagt : das Seiende von der Art Mensch ist das *zuerst als ein solches* gebbare und gegebene ; dann wäre nur Descartes' Grundstellung bejaht und zugleich die *transzendente* Fragestellung Kants vorbereitet als eine “subjektive”, d. h. auf Objektivität der Objekte bezogene ».

dimension anthropologique constitutive. C'est cette figure que nous devons tenter de mieux comprendre maintenant.

§ 9. *La réflexion selon la loi de la fabrication*

La constellation conceptuelle dans laquelle se déploie la représentation n'est pas compréhensible sans la faculté humaine de se représenter soi-même, en tant que pôle ou sujet représentant qui effectue l'opération du retour réflexif sur soi. Ce mouvement de la pensée caractéristique de la philosophie moderne est une des principales cibles pour Heidegger, et ceci, depuis ses premiers cours¹. Mais, malgré sa continuité, il est important de remarquer que cette critique de la réflexion assume une forme particulière dans le cadre de l'histoire de l'Être, qui a été moins explorée et que nous voudrions analyser maintenant. La réflexion fabricative est dénoncée ici à partir 1) des présupposés métaphysiques qu'elle mobilise et 2) de la figure de l'être humain et de son essence qui se profile à partir de ces mêmes présupposés, à savoir comme un être éminemment réflexif, caractérisé avant tout par la conscience de soi-même. Par là, l'être originaire de ce que – *ou plutôt de qui* – nous sommes serait toujours manqué. Pourquoi ?

C'est une position critique que nous retrouvons dans l'ensemble du projet heideggérien : l'idée selon laquelle l'être humain s'atteint lui-même à travers un procédé réfléchissant est une erreur de principe qui vient accompagner la réduction représentative de l'étantité. Si d'emblée, l'acte de représenter comme position d'un étant en tant qu'objet est une limitation des possibilités de la pensée, réfléchir et *se* réfléchir fonctionne par une sortie hors de soi qui est déjà problématique – puisque pour Heidegger nous ne sommes jamais un *intérieur* qui sort vers l'*extérieur*. La représentation-réflexion prétend donc que c'est dans un mouvement de *retour* que la pensée vient à cerner et à atteindre ce que nous-mêmes *sommes*, alors que ce mouvement entraîne déjà une certaine

¹ Voir notamment les travaux de F.-W. von Herrmann, *Hermeneutik und Reflexion : Der Begriff der Phänomenologie bei Heidegger und Husserl*, Francfort-sur-le-Main, Vittorio Klostermann, 1981. On pourrait aussi évoquer la confrontation et la réappropriation du problème chez les représentants actuels de la phénoménologie de la réflexion, tels D. Zahavi. Pour un parcours résumé et éclairant de ce problème, suivant l'histoire conceptuelle de la réflexion et de sa réception chez le premier Heidegger, nous renvoyons à D. Hereza, « El doble rechazo de la reflexión en *Ser y tiempo* », *Studia Heideggeriana*, vol. X, 2021, p. 139-154.

déformation des possibilités propres à la pensée et de son rapport à l'être. Tâchons maintenant d'explicitier ce phénomène de déformation propre à la pensée réflexive.

Notons d'abord que, si l'on retrouve de façon récurrente dans les écrits privés des critiques de la réflexion, ces dernières s'inscrivent dans une prolongation des thèmes de la « mienneté [*Jemeinigkeit*] » et du couple de l'ipséité [*Selbstheit*] et de la mêmeté [*Selbigkeit*] qu'*Être et temps* [1927] et *De l'essence du fondement* [1929] avaient déjà déployés. Ces critiques réapparaissent notamment dans quelques passages des *Contributions*, de *Méditation* [1938-39] et de *Métaphysique et nihilisme* [1938-39]. En reprenant le problème du soi réflexif dans le cadre de l'histoire de l'Être, Heidegger opère une radicalisation remarquable de ses intuitions antérieures, présentes dans l'analytique existentielle et dans le problème de la transcendance du *Dasein* – voire avant, dans l'herméneutique de la facticité. Par ce biais, le philosophe cherche à dégager une nouvelle pensée du soi originaire comme *Da-sein*, en nuancant encore davantage ce qu'il va considérer des restes encore trop « anthropologisants » de ces concepts avant le tournant : la transcendance du *Dasein*, mais aussi la compréhension de l'être ou le souci [*Sorge*], etc. Cependant, pour l'instant il nous suffit de présenter la caractérisation critique de la réflexion et du sujet réflexif qui est mise en avant dans ces textes.

a) *Les présupposés métaphysiques de la réflexion*

La critique de la réflexion est fondamentale à plusieurs niveaux que nous devons dégager rigoureusement. Pour l'essentiel, la réflexion subjective fonctionne en reprenant formellement ce que nous avons déjà analysé sur la représentation de l'étant comme objet [*Gegen-stand*]. Heidegger prévient néanmoins – et c'est ce qui constitue le noyau de son affrontement avec la philosophie réflexive – qu'« il n'est pas convenu que le “soi” soit jamais déterminable par le chemin de la représentation du Je »¹. En appliquant le schéma du projet représentant à celui qui représente lui-même et donc à celui qui peut être traité de sujet constituant, le sujet se voit inéluctablement transfiguré en tant qu'objet là-devant. Autrement dit, le sujet devient indistinctement objet, ce qui implique pour le philosophe un nouvel enfermement par rapport à ce que le réfléchissant lui-même *est*. Tel qu'il l'expose dans *Méditation*, c'est en se tenant « face à l'étant à titre de celui qui pose l'étant en le représentant et en le produisant », qu'il s'avère que « cette *position*

¹ GA 65, § 30, p. 67.

représentative et productrice fait qu'il détermine son propre *état* et son propre "soi-même" comme quelque chose de statique [*Zuständliches*] »¹.

Or, la réflexion est une défiguration du phénomène en ceci que, dans son mouvement de retour à soi, elle ne retrouve que ce qu'elle-même avait déjà *permis* de trouver et de rencontrer. Selon la terminologie heideggérienne, et comme nous l'avons déjà souligné : se déployant comme représentativité de l'étant, ne peut apparaître dans la réflexion que ce qui est représenté, et donc ce qui est étant, ce qui est présent et *effectif* en tant que tel. À travers le déploiement complet de la représentation, c'est donc par la réflexion que l'être humain peut être le « face-à [*Gegenüber*] », qui est comme « présence constante » et « étant *véritable* », et cela de telle façon que, dans l'histoire de l'Être, « le déploiement postérieur de conscience, ob-jet et conscience "de soi" sont préparés »². Autrement dit, avec l'avènement de la réflexion moderne nous pouvons entrevoir aussi un chemin conceptuel et historique qui conduit vers l'idéalisme allemand.

Ensuite, si le mouvement de retour à soi-même aboutit au pôle-sujet-humain comme l'« étant *véritable* » et précurseur de la conscience (de soi), il faut remarquer aussi que la réflexion se déploie comme pensée de l'unité et de l'identité. Par là, comme nous l'avons déjà mentionné par rapport au projet représentatif, guette toujours le danger d'un rassemblement artificiel de la multiplicité comme fausse identité qui se prétend une *unité*. En outre, dans la réflexion, l'unité à laquelle se voit ramenée ce qui est pensé est aussi, selon Heidegger, une représentation qui supprime le caractère intrinsèquement temporel de l'être. L'identité ne peut être, dans la philosophie du « Je », que primauté de la présence constante. Dans ses mots, « unité veut dire ici, unification, rassemblement originaire dans la mêmeté [*Selbigkeit*] de ce qui est présent et constant ensemble »³.

Ceci implique aussi, comme il le précise au § 102 des *Contributions*, que l'unification identitaire suit « la domination du fil directeur de la pensée comme représentation », et qu'en adoptant la forme « Unité-du-je-pense [*Ich-denke-Einheit*] », elle n'est en fin de compte qu'une déformation d'une pensée plus originaire, voire une simple « tautologie dans le fond »⁴. Cette tautologie, déterminée par le fil de la représentation-réflexion (étantité), essaie de saisir l'identité du « Je » comme l'étant qui

¹ GA 66, § 66a, p. 203.

² GA 65, § 110, p. 220.

³ GA 65, § 100, p. 197.

⁴ GA 65, § 102, p. 200.

pensant, *se* pense : identité du « Je » qui progressivement va se comprendre comme celui qui *se* sait et *se* connaît en tant que cette identité unitaire. Plus concrètement, identité et savoir se radicalisent ensemble dans le chemin de l'idéalisme allemand – et notamment dans l'idéalisme absolu hégélien. Ainsi, la fin du § 102 se tourne vers la façon dont le problème de l'unité-identité est indissociable de celui du « savoir comme se-savoir » en tant que « l'identité la plus haute » et « l'étant authentique »¹.

Pour bien saisir ce point, il nous faut préciser qu'au fil directeur de la représentativité-réflexion s'ajoute aussi le fil déployé par la certitude comme adéquation entre les deux pôles. En quel sens ? Pour Heidegger le représenter est comme « un processus et acte » d'un « se-tenir-dehors [*Hinausstehen*] », mais un tel processus est immédiatement ramené à « l'âme », de telle sorte que le représenter s'enferme dans le pôle du « Je » et dans la « formation de l'objet », « dans l'avoir en face »². Cette compréhension de la représentation-réflexion constitue aussi la voie par laquelle « la certitude en tant qu'interprétation de l'ouvert devient le fondement de la relation sujet-objet »³. Et, dans les mots de *Méditation*, ceci implique que : « sujet-objet : ici, l'être humain est mis en scène en ayant l'assurance de poursuivre la quête de sa propre sûreté »⁴. Plus précisément, nous devons comprendre que l'être humain appréhendé comme sujet est celui qui, en réfléchissant, est surtout mû par sa « volonté de certitude, d'être certain de lui-même » et cherche alors à s'avérer sûr et certain de son être comme présence et comme effectivité⁵.

La présence et l'effectivité de cet être subjectif seront de plus en plus absolutisées selon que le chemin que la conscience doit traverser (pour arriver à elle-même) est plus vaste, plus riche, plus négatif : c'est-à-dire, ce chemin constitue un chemin dialectique⁶. Suivant cette logique, maintenant appliquée à la réflexion, nous sommes conduits à saisir le soi-réflexif comme ce qui est le plus *effectif*, comme étant le « Je » le plus élevé, le plus haut, voire « le plus étant »⁷. Face au « Je-conscience » de Descartes à Hegel, la critique

¹ GA 65, § 102, p. 198-199.

² GA 65, § 193, p. 316.

³ *Ibid.*

⁴ GA 66, § 52, p. 136.

⁵ GA 65, § 103, p. 203.

⁶ GA 65, § 102, p. 199 : C'est aussi pour cette raison que Heidegger peut affirmer que « seulement à partir d'ici peut être conçue la raison pour laquelle le *savoir* même est le fondement de l'étantité et par là l'étant authentique, et pourquoi selon Hegel le savoir absolu est l'effectivité absolue ». Trois pages après, Heidegger expose le chemin conceptuel qui conduit, dans l'histoire suivant le fil directeur de la pensée comme représentation, à fixer « l'horizon du savoir absolu ».

⁷ GA 65, § 110, p. 212.

heideggérienne se dirige surtout sur son statut hyperbolique, dont les déploiements dialectiques ne font qu'approfondir la mécompréhension des présupposés essentiels dans lesquels le je-conscience se meut¹. Comme Heidegger l'écrit dans le carnet des « Réflexions II » [1931-32], de tels présupposés aboutissent à « l'opinion erronée de l'idéalisme, surtout de l'allemand – [que] la conscience est un niveau [*Stufe*] plus haut et modifié de l'être »².

C'est justement cette nature du soi de la réflexion, hypostasiée en tant que conscience, qui constitue l'erreur foncière de l'idéalisme allemand : considérer la conscience comme l'« être », comme le pôle auquel appartient tout savoir comme représentativité, conduit à bloquer toute possibilité de questionnement non seulement sur la vérité de l'Être, mais aussi sur l'essence de l'être humain³. Heidegger expose clairement l'idée d'un rapport entre savoir et conscience réflexive au § 45 de *Méditation* :

Cette conscience peut se développer, à titre de « conscience de soi », en conscience inconditionnée, et inclure la *totalité* du conscient jusqu'à le déterminer dans son être-conscient, c'est-à-dire convertir tout ce qui est en l'être-conscient inconditionné de la raison absolue. L'étantité est alors explicitée au moyen de l'être-conscient et rassemblée dans un état de coappartenance (à la mesure de la conscience).

Sur ce chemin, on n'en vient jamais à interpréter l'être et la vérité d'une manière qui soit plus originaire ; au contraire l'apparence d'inconditionnalité recouvre et empêche toute autre forme de questionnement ; la vérité de l'être est décidée par la position de l'étantité comme conscience, et elle l'est en réalité si définitivement que cette détermination ne peut même plus être interrogée ni pensée comme détermination de la vérité de l'être. L'être-conscient est la détermination suprême, et cela si inconditionnellement qu'il s'identifie à l'Être lui-même⁴.

Cette appréhension de la « totalité du conscient » fait justement de Hegel le philosophe insigne de la fin de la métaphysique et le prélude à l'époque de la fabrication. Hegel annonce ainsi l'idée moderne déjà évoquée d'une conscience (réflexive) et d'une volonté qui veut tout penser (et tout faire), simplement parce qu'elle le *peut*. D'où que le savoir de l'idéalisme allemand est caractérisé comme celui qui « porte le pouvoir fabricant

¹ Heidegger ne considère pas nécessairement que tout « Je » implique une conscience, et à l'inverse. C'est cependant l'état de choses auquel aboutit la philosophie moderne, en ce qu'elle finit par concevoir l'égoïté et le subjectivisme comme foncièrement inséparables.

² GA 94, « Ü II », § 140, p. 54. Cette critique n'est pas sans s'apparenter aux critiques nietzschéennes de la conscience comme étant un phénomène « superficiel ». Parmi plusieurs exemples, nous citons un fragment posthume important – précisément celui que Ricœur cite dans la « Préface » de *Soi-même comme un autre*, Paris, Points, 2015, p. 25-26) – : « Je retiens la phénoménalité également du monde *intérieur* : tout ce qui nous *devient conscient* est d'un bout à l'autre préalablement arrangé, simplifié, schématisé, interprété – » (KSA 13, FP 1887-1888, 11 [113]).

³ GA 67, § 86, p. 91.

⁴ GA 66, § 45, p. 120. Heidegger insiste souvent dans ces textes sur l'impossibilité d'un questionnement réel de la vérité de l'Être chez Hegel. Voir par exemple GA 70, § 173, p. 192 ; GA 68, p. 54 et GA 66, § 75, p. 283-284.

[*machenschaftliche Macht*] de l'étantité jusqu'au déploiement extrême, inconditionnel (la conditionnalité de l'*ego cogito* élevée à l'inconditionnel) et prépare la fin » du premier commencement de la philosophie¹.

Cependant, en élevant le soi de la conscience au niveau de l'être dans le savoir absolu, il serait possible de reprocher à Heidegger l'injustice de voir – y compris chez Hegel, en tant que penseur du *mouvement* dialectique – une réification hyperbolique du soi comme quelque chose d'étant trop « statique ». Sans vouloir légitimer la pertinence de cette interprétation heideggérienne – qui peut être discutée, et à juste titre – il apparaît, comme l'écrit V. Vitiello, que l'inversion de « son principe de vérité » peut être considérée comme la « critique la plus dure » que l'on puisse faire envers la dialectique hégélienne : à savoir, réduire la dialectique à un *faux* mouvement de pensée trop rigide². Mais cette réduction du mouvement dialectique afin de mieux le critiquer peut poser problème à un certain niveau conceptuel : il n'est pas sûr que la dialectique hégélienne soit cette fausse dynamique qui n'avance dans la pensée que parce qu'elle sait déjà (et depuis toujours) ce qu'elle va trouver. Il se pourrait, comme c'est souvent le cas quand on essaie d'attaquer Hegel, que cette image soit davantage une interprétation intéressée de sa philosophie qu'une restitution fidèle et juste, « au terme de laquelle il nous attend, immobile et ailleurs »³. Quoi qu'il en soit, l'idée d'une dialectique rigide et solidifiée reste un reproche récurrent tout au long du XX^e siècle. À nos yeux, et sans épuiser donc toutes les possibilités du texte hégélien, l'interprétation de Heidegger demeure cohérente et pertinente dans ses propres termes : selon le fil critique de l'histoire de l'Être et de l'histoire de la philosophie qui est ainsi esquissée.

De ce point de vue, il s'agit de retourner aux concepts métaphysiques déployés dans la réflexivité du savoir absolu de la conscience. La subjectivité, la conscience et toutes les autres figures dépendent toujours du fil directeur de l'étantité (représentée-réfléchie), et c'est ainsi qu'ils empêchent un questionnement plus originaire sur l'Être en

¹ GA 65, § 104, p. 203. Heidegger ajoute qu'ainsi est empêché « tout pont dans l'autre commencement ».

² V. Vitiello, « Historie y Geschichte en los *Cuadernos negros* de Heidegger », *Pensamiento*, 281, 74, 2018, p. 588. Cette « critique la plus dure » adopte dans l'œuvre de Heidegger plusieurs formes, allant de la confrontation avec la négativité comme origine non-expliquée de la dialectique jusqu'à l'introduction de tout conditionné dans l'inconditionné selon un schéma représentatif, entre autres. Mais la multiplicité de formes représente un schéma qui se repète aussi chez différents auteurs : que ça soit chez Kierkegaard, Adorno, Merleau-Ponty ou Deleuze, la tâche de la critique cherche toujours à annuler la logicité de la dialectique hégélienne, comprise comme « épiphénomène », comme réconciliation artificielle de la souffrance, ou critiquée au titre d'une *hyper-dialectique*.

³ M. Foucault, *L'ordre du discours*, Paris, Gallimard, 2010, p. 74-75.

tant que tel¹. Heidegger dénonce alors le blocage de toute interrogation portant sur la vérité de l'Être et la différence être-étant chez Hegel, qui assume la forme du savoir absolu « en tant que savoir de l'étantité de l'étant en totalité, complètement incapable d'avoir le moindre savoir de l'Être parce que la *certitude absolue* que l'être est représenté exclut que le questionnement et le pouvoir de savoir puissent relever d'une autre nécessité »². Selon l'histoire de l'Être, ce blocage atteint son paroxysme avec l'idéalisme absolu, mais nous le retrouvons annoncée aussi chez d'autres auteurs – notamment chez Kant et ce, malgré ses acquis décisifs. Enfin, comme nous le verrons plus en détail dans notre prochain chapitre, cette obstruction du questionnement d'une pensée de l'Être va bien au-delà de ce que constituent les figures des penseurs, et finit par se radicaliser en tant qu'état de choses habituel à l'époque de la fabrication totale³. Mais avant d'affronter directement cet état de choses, il nous reste encore à déterminer plus précisément en quoi les présupposés métaphysiques de la réflexion aboutissent à une définition limitée et problématique de l'essence humaine.

b) Le soi réflexif et l'essence de l'être humain

Au-delà de la confrontation historique avec l'idéalisme allemand, dont nous avons exposé ici les jalons principaux, la critique de la réflexion comme pensée humaine joue à d'autres niveaux, non moins importants pour nous. Notamment, nous l'avons déjà mentionné, l'idée même d'un retour vers soi repose sur une précompréhension de ce que l'être humain lui-même *est*. Les textes privés des années 1930-1940 reprennent l'opposition à la division subjective (et métaphysique) entre dehors-dedans, qui était déjà traitée dans *Être et temps* avec l'être-au-monde, comme voie erronée pour capturer l'essentiel de ce qui constitue la pensée en propre. Heidegger a toujours refusé de considérer comme suffisante la figure traditionnelle de l'être humain comme animal pensant et sa présentation réflexive – selon laquelle il doit *sortir* de lui-même pour ensuite

¹ Ce serait un questionnement qui toucherait à l'Être avant toute différenciation ou scission transcendante entre conditions de possibilité et ce qui est rendu possible par cette même scission. Si la pensée de l'histoire de l'Être est une pensée opposée à la philosophie transcendante et à ses présupposés métaphysiques sous toutes ses formes, il est intéressant de remarquer que Hegel n'échappe pas non plus à cette caractérisation. Selon Heidegger, celui-ci « n'a jamais dépassé le transcendantal, mais il l'a porté à son effectuation métaphysique ; alors les "conditions de possibilité" deviennent purement conceptualisables seulement à partir de l'inconditionné » (GA 70, § 174, p. 193).

² GA 66, § 75, p. 284.

³ Autrement dit, après le triomphe du hégélianisme décrété par Heidegger dans le positivisme et dans la philosophie de la vie, ce sont les rejetons de la métaphysique et la victoire des *Weltanschauungen* qui vont poursuivre une telle obstruction.

retourner à soi. Cette caractérisation ne rendrait pas justice au phénomène intime de notre essence, et le philosophe insiste souvent sur cette idée. Il souligne que, dans la mesure où « le représentant se représente à soi-même », « ce supporter et se-tenir-dehors [*Hinausstehen*] est répété et repris envers le représentant même »¹. Par ce biais, l'être de celui qui représente est déjà défiguré : l'être humain est déjà conçu à travers l'optique de la représentation de l'étantité et de ce qui est présent.

Pour Heidegger, rien de l'essence de la pensée et de ce que nous sommes ne se révèle à travers le mouvement réflexif. Surtout, le « Soi-étant » que nous retrouvons dans la réflexion ne constitue en aucun cas, et malgré son apparence, l'essence authentique de l'être humain. Le court § 54 de *Méditation* est très instructif à ce sujet et il est remarquable par la façon dont il fait signe vers des problèmes que les herméneutiques du souci de soi développeront plusieurs années plus tard². Il commence par affirmer de façon polémique : « Être soi-même, ce n'est pas se rapporter à soi en faisant retour sur soi – être un Je ou un nous »³. En se déployant dans le domaine de l'étantité et de la représentation, le soi auquel la réflexion prétend arriver semble être plutôt le dangereux produit d'une obsession incontrôlée : celle d'une volonté d'être soi-même « à partir de soi » qui aboutit à une « perte curieuse, avide de Je [*neugierigen ich-süchtigen Verlorenheit*] »⁴. Par ce chemin, la capacité d'être soi-même, l'ipséité, « n'est pas gagnée, mais perdue et déformée [*verstellt*] définitivement »⁵. En définitive, pour Heidegger ce n'est pas en prêtant attention au soi sous cette forme et à partir de ces coordonnées conceptuelles que quelque chose de fondamental peut être atteint.

Selon lui, c'est aussi bien avec l'oubli de soi qu'avec le souci de soi que nous faisons face à deux phénomènes concomitants et qui confluent vers le même état de choses : l'abandon d'un questionnement authentique sur l'essence humaine à l'époque de la fabrication. Il énonce alors que

fuir devant son essence, ce n'est pas seulement s'éviter au sens de s'oublier simplement soi-même. Le soi-même, on peut très bien en effet le rechercher et en prendre

¹ GA 65, § 193, p. 316.

² Cf. M. Foucault, *L'herméneutique du sujet*, Paris, Gallimard-Seuil, 2001 ; P. Ricœur, *Soi-même comme un autre*, *op. cit.*

³ GA 66, § 54, p. 138.

⁴ GA 65, § 19, p. 51.

⁵ GA 65, § 30, p. 67.

soin, le cultiver et même l'intensifier, cela n'empêche pas que l'humain soit en fuite devant son essence¹.

Cette fuite devant son essence, devant ce qui est le plus propre de l'être humain souligne bel et bien ce qui manque dans les questionnements modernes sur le soi : l'Être, qui demeure toujours hors du circuit de la pensée réflexive.

Comme nous aurons l'occasion de le montrer plus tard, cette critique ne vise pas à bloquer toute possibilité de saisir le soi de l'être humain, mais seulement à rejeter son prétendu accès *direct* et *immédiat* à travers la pensée représentative. Si, comme l'écrit F. Raffoul, le soi est un « fil rouge » qui se maintient tout au long de l'œuvre heideggérienne, il a bel et bien un rôle et un sens dans la pensée de l'*Ereignis*, mais son interrogation se veut radicalement plus originaire². Ainsi, ce n'est que par un détour par l'appropriation de l'Être que la mêmeté du soi-étant (vide et présent) est contournable, afin qu'un soi authentique soit susceptible d'apparaître³. Il s'agit, dans le projet de l'histoire de l'Être, de rejoindre par la méditation le pôle d'où tout « sujet », « Je » ou « Nous » peuvent éventuellement surgir comme soi-même, comme ipséité, et pour cela ce sera le rapport à l'Être en tant que tel qui devra être éclairé⁴. Au contraire, ce que nous atteignons par la voie réflexive moderne devient un *étant* figé et qui s'érige essentiellement comme pôle-sujet, comme conscience subjective – mais qui peut aussi bien adopter d'autres formes, de la personnalité du « Je » jusqu'à la forme de la communauté, du peuple, etc. Par le biais de la réflexion – comme par d'autres chemins aussi impraticables, comme serait le détour par le « Tu » – rien d'essentiel concernant le soi ne peut être gagné⁵.

Ceci nous permet de souligner finalement pourquoi, dans l'affrontement avec les concepts de la philosophie moderne et sa dimension anthropologique, Heidegger dénonce une sorte d'« aliénation » de l'être humain par rapport à son essence authentique. C'est une de ses thèses les plus fortes : l'être humain n'a jamais été pensé en tant que lui-même,

¹ GA 66, § 54, p. 139 : « Das Selbst kann vielmehr durchaus gesucht und behütet, gepflegt und gesteigert sein und dennoch ist der Mensch auf der Flucht vor seinem Wesen ».

² F. Raffoul, *À chaque fois mien*, Paris, Galilée, 2004, p. 46. Le travail de F. Raffoul soulève très bien l'importance de la question *qui ?* et la confrontation aux concepts subjectivistes de la tradition, mais en se concentrant surtout sur les textes autour de l'époque d'*Être et temps*.

³ GA 66, § 60, p. 156.

⁴ GA 65, § 197, p. 320. Plus précisément, ce que nous retrouvons ainsi n'est jamais le soi originaire, mais un avatar du *subjectum* « d'origine méta-physique » là où « subjectivité veut dire que ce qui, par excellence, est sûr et certain pour la re-présentation, cela est là-devant » (GA 66, § 41, p. 117).

⁵ GA 94, « Ü II », § 1, p. 6. Heidegger présente ici une liste de voies insuffisantes et artificielles pour acquérir le Soi, parmi lesquelles il souligne non seulement le « Tu », mais aussi la « réflexion sur la situation » et la « dédivinisation » [*Abgötterei*].

et il n'a jamais été authentiquement lui-même dans le premier commencement de la philosophie. La réflexion constitue alors une des figures insignes de l'illusion au sujet de l'essence humaine. À travers la pensée du projet représentatif, elle aboutit à rêver d'un être humain qui se déterminerait lui-même et qui se fonderait sur soi-même, et c'est ainsi que dans la réflexion

la liberté devient ici une détermination de soi par soi, le soi étant alors compris comme quelque chose qui est déjà sous-la-main (en l'occurrence comme un étant rationnel, un étant qui produit et représente l'étant) auquel est ouvert le libre champ de la volonté et de la planification. La liberté ainsi conçue n'est rien de moins que la renonciation immédiate et définitive à la liberté elle-même ; car *renoncer* à interroger l'essence du soi dans son appartenance à l'être, voilà l'élément décisif. L'être humain se raidit contre la vérité de l'être et ce qui, en l'être, est digne de question¹.

Selon Heidegger, ce que nous réussissons à atteindre à travers la réflexion métaphysique c'est toujours un « Je » et un soi artificiel, et cela, quelles que soient les différentes figures qu'il emprunte. Dans la mesure où nous arrivons à lui par un mouvement de retour, ce « Je » se révèle toujours comme éminemment vide². Vide et susceptible d'être infiniment répété, là où il n'y a plus d'expérience non-représentative ni de l'être ni de l'étant, nous sombrons dans l'état de choses propre à l'époque de la fabrication, que le philosophe résume comme suit :

Si l'être humain, aussi dans l'abandon de l'être, se tient encore dans l'ouvert du déploiement inessentiel de l'étant, à chaque moment la possibilité est donnée d'être pour soi, de retourner à soi. Mais le soi [*sich*] et le Soi-même [*Selbst*] déterminé ici comme le même [*Nur-Selbe*] demeure vide et se remplit seulement à partir de ce qui est sous-la-main, trouvable à l'avance et justement entrepris par l'être humain³.

Ainsi, avec le déploiement moderne de la représentation et de la réflexion, Heidegger considère que la question de l'essence humaine est réduite et faussée en ce qu'elle est reconduite encore plus à la question de *ce qui est* : à ce qui est sous-la-main comme un étant présent et *vorhanden*. Désormais, l'être humain n'est lui-même que quand il représente et se représente, quand il produit l'être et l'étant à travers cet acte unique et exclusif à lui.

¹ GA 66, § 55, p. 139-140 : « Die Freiheit wird da zur Selbstbestimmung, wobei jedoch das Selbst als das schon Vorhandene (nämlich als das Vernünftige, das Seiende Vor- und Herstellende) in die Kür des Willens und des Planens genommen wird. Freiheit ist dann sogleich und endgültig Aufgeben der Freiheit ; denn der *Verzicht* auf das Erfragen des Wesens des Selbst im Sinne der Zugehörigkeit zum Sein entscheidet alles. Der Mensch sperrt sich gegen die Wahrheit des Seins und dessen Fragwürdigkeit ».

² GA 94, « Ü II », § 131, p. 48.

³ GA 65, § 197, p. 320 : « Sofern nun der Mensch auch in der Seinsverlassenheit noch im Offenen des Unwesens des Seienden steht, ist jederzeit die Möglichkeit gegeben, für "sich" zu sein, auf "sich" zurückzukommen. Aber das "Sich" und das hieraus bestimmte Selbst als das Nur-Selbe bleibt leer und erfüllt sich nur aus dem Vorhandenen und Vorfindlichen und gerade von Menschen Betriebenen ».

Le triomphe moderne de la représentation et de la réflexion s'avère alors inséparable d'une dimension anthropologique au sein de la métaphysique. Par là, ce triomphe fait signe vers un phénomène précis : l'évitement progressif de la question de l'être en tant que tel, et à partir de là, de la possibilité de penser l'humain dans son rapport exclusif à l'être. Autrement dit, le projet représentant part de l'assomption inquestionnée – mais apparemment évidente et insurmontable – selon laquelle les deux vont ensemble, voire que c'est l'être humain qui détermine l'être. En effet, pour Heidegger,

ce qu'il y a d'essentiel dans l'anthropomorphisme ce n'est pas cette humanisation de l'étant, mais bien la résistance qu'il oppose, sous les formes les plus diverses, à toute possibilité de changement de l'essence de l'humain. C'est pourquoi il sert si volontiers d'échappatoire à toute *exigence* de questionnement décisif¹.

Or, il ne s'agit pas seulement de faire de l'être humain le pivot de toute interrogation sur l'ensemble de ce qui « est », et de tout savoir sur cet ensemble. Le danger profond c'est d'empêcher la pensée d'aborder l'être humain sous une optique différente de celle de « l'humanisation » propre à la représentation et à la réflexion et d'envisager ainsi sa transformation possible. Dès que le projet représentatif fonctionne comme grille pour s'approcher de l'essence humaine, celle-ci apparaît limitée et réduite à ce que la représentation force l'être à apparaître sous certains traits et aspects particuliers. De là, le fait que Heidegger puisse écrire en 1939 que « le plus grand danger pour l'essence humaine est l'absence de questionnement [*Fraglosigkeit*] de lui-même à l'intérieur de l'inquestionnabilité de l'être »².

Le problème est que l'histoire de la philosophie, l'histoire du premier commencement, « comporte des décisions qui sont éminemment questionnables parce

¹ GA 66, § 61, p. 159 : « Und dennoch ist nicht die Vermenschlichung des Seienden sein Wesentliches, sondern der in den verschiedensten Gestalten sich meldende Widerstand gegen jede Möglichkeit eines Wesenswandels des Menschen. Deshalb übernimmt er auch gern die Rolle einer Ausflucht vor *jeder* Forderung eines entscheidenden Fragens ». Cette résistance implique, comme nous lisons dans la suite du texte, que la majorité des tentatives de critique de l'anthropomorphisme doivent se placer au même niveau que lui, et se révèlent par là nécessairement insuffisantes : « L'apparence selon laquelle l'anthropomorphisme serait inattaquable est à ce point tenace que les tentatives visant à le réfuter sont elles-mêmes obligées de se placer sur son propre terrain et d'emprunter les voies qui sont les siennes, du moins tant que la méditation n'a pas atteint une position fondamentale essentiellement plus originaire. La condition pour ce faire est de comprendre que l'humanisation [*Vermenschlichung*] de l'étant – qu'on l'affirme ou la nie – procède d'une hominisation [*Vermenschung*] de l'être ».

² GA 95, « Ü XI », § 11, p. 367 : « Die höchste Gefahr für das Menschenwesen ist die Fraglosigkeit seiner selbst innerhalb der Unfragwürdigkeit des Seins ». Dans un carnet antérieur, les « Réflexions VII » [1938], nous trouvons le passage suivant : « L'anthropologie est la mesure préventive mise en place par l'être humain moderne. Grâce à elle l'être humain se met en posture de *ne plus* vouloir *savoir* qui il est » (GA 95, « Ü VII », § 27, p. 23). Notons aussi qu'au § 19 des *Contributions*, Heidegger souligne que « ne pas vouloir poser cette question [du qui] veut dire : ou éluder la vérité questionnable sur l'être humain ou diffuser la conviction d'être décidé de toute éternité qui nous sommes. » (GA 65, § 19, p. 53).

qu'il n'est pas décidé comment, d'une manière générale, pour quelles raisons et dans quelles perspectives, la question de l'humain devait être posée et de quelle façon il était possible de la trancher »¹. Cependant, pour Heidegger, que toutes ces décisions soient essentiellement problématiques n'empêche pas qu'à la fin et notamment à partir de la modernité, l'anthropomorphisme « bénéficie d'un assentiment spontané » : il est « une croyance qui tombe sous le sens avant toute considération doctrinale, une croyance portée et sans cesse renforcée par l'opinion selon laquelle ce qu'est l'être humain dans son essence ne saurait faire l'objet de la moindre question »².

*

Dans le cadre de notre recherche, il nous intéressait de mettre en avant le sens de l'anthropologisme à partir de la modernité, dans les façons dont il s'érige comme *étalon de mesure* pour le reste de l'étant. Pour cela, nous avons exposé le problème à partir de deux concepts métaphysiques fondamentaux : la représentation et la réflexion. Nous l'avons déjà souligné : l'anthropomorphisme moderne se définit comme l'humanisation de l'étant par le moyen de l'être-représenté. Dans la mesure où la représentation est une détermination fondamentale de l'être dans la philosophie moderne, l'analyse de ces deux concepts nous a permis d'appréhender, à travers plusieurs moments historiques, ce qui constitue un point essentiel pour nous : le déploiement de la pensée humaine sous l'égide de la fabrication dans la modernité, et en même temps, la place de l'être humain au sein de ce déploiement même.

C'est à la fin du premier commencement de la pensée (annoncée par Descartes et accomplie par Hegel et Nietzsche) que surgit au grand jour la croyance inquestionnée selon laquelle l'être humain domine l'être par « sa » pensée. La lecture heideggérienne de la représentation nous aide à saisir comment, dans l'histoire de la fabrication depuis la philosophie grecque jusqu'à son déploiement final dans l'essence de la volonté, le rôle et l'importance de la *dimension humaine* dans son rapport à l'être se radicalise. Le projet de l'histoire de l'Être se déploie de surcroît contre cette façon « unilatérale » de concevoir une pensée qui serait trop humaine. Il part à la recherche d'une nouvelle compréhension

¹ GA 66, § 61, p. 162.

² GA 66, § 61, p. 160.

qui dépasserait la dyade apparemment insurmontable « être et pensée » selon l'optique moderne et humanisante. Le couple « être et pensée » serait alors la forme la plus aboutie que l'anthropologisme moderne déploie, puisque, en dernière instance, elle fausserait une « nature » plus originaire de la pensée¹. Comme détermination selon l'histoire de l'Être, c'est elle qui tient ensemble l'unité et l'identité du premier commencement de la philosophie, rassemblant la question de l'être selon cette perspective métaphysique et finalement, anthropologique.

Malgré ce qu'une interprétation trop pressée pourrait donner à entendre, il ne s'agit certainement pas d'inverser, tout simplement, le sens de ce couple conceptuel, *être et pensée*, de façon à ce que le tout de la pensée soit maintenant dominé par l'Être. Il s'agit plutôt de transformer le rapport en modifiant décisivement sa portée, et de déterminer, ce que nous indiquions déjà dans notre introduction, comment « l'Être requiert l'être humain pour déployer son essence, et [comment] l'être humain appartient à l'Être »². Il n'est pas hyperbolique d'affirmer que, d'une certaine façon, la pensée de l'Être échappe alors à l'humanité telle qu'elle a été conçue jusqu'à présent, c'est-à-dire en tant qu'*animal rationale* et animal qui pense en représentant et réfléchissant. Heidegger de se demander alors si c'est

« nous » qui pensons l'Être ? Ou bien l'Être n'« est »-il pas plutôt quand il fait advenir la pensée à son être le plus propre (la pensée, c'est-à-dire non pas une représentation quelconque, mais la pensée pour autant qu'elle atteint ce qu'elle pense en le pensant [*Erdenken*]), et par là même une essence [*Wesung*] de l'être humain ?³

*

Ce que nous avons exposé jusqu'à présent nous permet d'avancer vers le problème décisif d'une fixation de l'essence humaine, ainsi que de mieux saisir l'absence d'essence qui serait le propre de l'être humain à l'époque de la fabrication. L'anthropologisme métaphysique, en faisant de l'humain un être pensant, et ce, à partir du fil conducteur de l'étantité comme représentativité, appréhende toujours le sujet à travers un schéma

¹ GA 65, § 100, p. 196.

² GA 65, § 133, p. 251.

³ GA 66, § 50, p. 131 : « So denken wir das Seyn von Grund her und durch den Ab-bruch, den wir dem Grund zu denken. Wie aber Solches, ohne nicht doch und allem zuvor das Sein zu denken ? Aber denken "wir" das Seyn ? Oder "ist" das Seyn, indem es das Denken (nicht ein beliebiges Vorstellen, sondern das Erdenken seiner) er-eignet und damit eine Wesung des Menschen ? ».

prédéterminé. Comme Heidegger le rappelle après la guerre dans la *Lettre sur l'humanisme*, ce schéma est caractérisé en partie comme celui de l'*animalitas* ; mais plus profondément, c'est le schéma par lequel règne la primauté de l'étant sur l'être dans sa différenciation même. Ce schéma suppose un obstacle difficile à surmonter, puisqu'en tant que façon déterminante de concevoir la pensée, la représentation moderne bloque toutes les possibilités d'une autre compréhension de son essence. Dans les *Contributions*, cette situation est décrite comme le fait qu'« en principe il n'y a aucune expérience qui pose l'être humain dehors, au-delà de lui-même, dans un domaine inexploré, à partir de laquelle l'être humain actuel peut devenir questionnable »¹. Si l'être humain ne peut être questionné par rapport à son essence, c'est parce qu'à travers la saisie anthropologico-représentative de celui-ci c'est lui-même qui est borné à son étantité, au fait d'être un *étant* humain, présent et effectif, selon le schéma de la fabrication. Comme nous le lisons dans le carnet des « Réflexions VII » [1938], l'anthropologisme propre à la représentation est une réduction de l'être humain à lui-même, une humanisation qui consiste à

Le prendre *ni plus ni moins comme* l'opinion courante prend tout ce qu'elle tient pour un étant : quelque chose sous-la-main où se laissent repérer des facultés spirituelles sous-la-main entre autres et qui, si elles ne le sont pas, à tout moment sont à établir. L'être humain se retrouve ainsi coincé en une modalité de sa représentation, qui lui permet du moins d'échapper à son essence propre et de s'inscrire lui-même simplement dans le reste de l'étant, quitte à y occuper la place centrale. Au fond, cette humanisation de l'humain [cette réduction de l'être humain à lui-même] signifie une seule chose : l'être humain est retiré du rapport à l'être².

Afin de mieux évaluer l'anthropologisme métaphysique dans tous ses versants, nous devons nous attarder maintenant sur le sens intime de cette « inscription » au sein même de l'étant, en analysant dans le détail ce que Heidegger caractérise comme fixation de l'essence humaine et comme enfermement dans l'humanisation [*Vermenschlichung*] et dans l'hominisation [*Vermenschung*]. Autrement dit, une fixation de l'essence humaine qui est en connexion intime avec la fabrication.

Certes, la primauté du faire humain (notamment sous la forme de la pensée représentative) correspond à un reflet ou à un écho de la fabrication comme déploiement

¹ GA 65, § 19, p. 53 : « Grundsätzlich gibt es keine Erfahrung, die jemals den Menschen über sich selbst hinaus setzte in einen unbetretenen Bereich, aus dem her der bisherige Mensch fraglich werden könnte. »

² GA 95, « Ü VII », § 76, p. 82 : « Was besagt dies : den Menschen vermenschlichen ? Ihn *so* nehmen, wie das gemeine Meinen alles nimmt, was es für seiend hält ; als ein Vorhandenes, an dem u. a. auch geistige Eigenschaften vorhanden und falls nicht vorhanden, jederzeit doch herzustellen sind. Der Mensch wird dadurch in eine Weise seines Vorstellens eingezwängt, die ihm selbst am ehesten erlaubt, seinem Wesen zu entgehen und sich selbst einfach in das übrige Seiende, aber doch als seine Bezugsmittel, einzureihen. Im Grunde aber bedeutet diese Vermenschlichung des Menschen nur das Eine : der Mensch wird dem Bezug zum Sein entzogen ».

de l'être, mais ces deux manifestations ne sont pas séparables. Selon Heidegger, ce n'est pas véritablement l'être humain qui *fait* l'être, qui le produit à travers sa représentation et ses dérivés. L'importance progressive accordée à l'humain comme configurateur de l'être de l'étant – à partir de la représentation et de la réflexion modernes et au-delà – ne doit pas cacher le fait que ce pouvoir n'est, finalement, rien de plus qu'une illusion. Si l'humain croit être le seigneur et possesseur de l'étant, s'il croit *faire* l'être, cela n'est pourtant jamais vraiment le cas. En ce sens l'on pourrait affirmer que selon le philosophe fribourgeois, l'Être comme l'irreprésentable « dépasse » toujours l'humain.

En effet, quand il s'agit de caractériser les pouvoirs que l'humanité moderne s'arroge, de façon chaque fois plus excessive, Heidegger va éveiller le soupçon selon lequel, en empêchant indirectement tout questionnement véritable sur l'essence de l'être humain – en considérant cette essence à partir de son *animalitas*, de ses facultés et de sa pensée comme représentation – régnerait la conviction occulte que « la domination anthropologique de l'être humain n'est pas si complètement certaine »¹. Autrement dit, si l'anthropologisme relève de la fabrication, celle-ci n'est pas moins un débordement de ce que l'anthropologisme met en place. La fabrication n'est pas *humaine*, ne relève pas d'un phénomène humain. Penser la fabrication comme production humaine correspondrait à retomber dans le déroulement de sa propre logique. Au contraire, elle est la suite historique des déterminations de l'être qui aboutit à faire régner l'effectivité au-delà de tous les autres sens possibles de ce qui est. En ce sens, le mot de fabrication « vise un déploiement de l'être et non pas quelque chose du comportement et les manières d'un étant déterminé nommé “être humain” », et dépasse ce que l'humain lui-même peut contrôler et dominer². Ce débordement va se manifester de façon encore plus violente à la fin de la modernité : à l'époque où, après Hegel et Nietzsche, la pensée se multiplie et se fragmente dans les différents domaines du savoir et des sciences.

Ainsi, c'est seulement après avoir exposé le problème de la représentation-réflexion que nous sommes en mesure d'avancer d'un pas supplémentaire, ce qui à la fois complète – et *renverse* – la compréhension moderne, métaphysique et anthropologisante de l'être humain. En effet et selon Heidegger, la détermination de tout ce qui *est* comme effectif, et la détermination de ce qui est à partir de l'être humain en tant que son critère

¹ GA 65, § 43, p. 90.

² GA 69, § 41, p. 47 : « Das Wort meint ein Wesen des *Seins* und nicht etwa die Verhaltung und das Gehaben eines bestimmten Seienden genannt “Mensch” ».

et son étalon de mesure, conduit à un retournement par lequel l'être humain lui-même se voit réduit à n'être qu'un étant effectif parmi tous les autres. À la fin de l'époque de la fabrication, et conçu comme celui qui mesure et qui calcule, l'être humain est dépourvu d'essence : réduit finalement à n'être qu'une chose mesurée et calculée de plus, appartenant à la gigantesque liste des étants. Par là, nous aurons fini d'analyser en détail la manière dont l'humanité déploie son essence à l'époque de la fabrication.

Chapitre III : La fixation de l'essence humaine

La fixation de l'être humain, de l'humain qui a eu cours jusqu'à aujourd'hui et qui sera encore actuel pour longtemps, a eu lieu sur le fondement de la métaphysique¹.

GA 95, « Ü IX », § 49, p. 224.

Quels enfers l'être humain doit-il encore traverser avant de comprendre qu'il n'est pas susceptible de se faire lui-même ?

Lettre à H. Arendt, 12 avril 1968.

Dans le but d'analyser le problème de l'essence humaine et sa transformation dans les écrits privés et les *Cahiers noirs* des années trente et quarante, nous devons préciser quelle conception de l'être humain Heidegger entend combattre. Nous avons montré que cette conception est inséparable du processus historique de la fabrication, qui se déploie en élevant le sens de l'effectivité au statut de sens de l'être par excellence. Or à partir de la modernité, le sens de l'effectivité va se révéler inséparable de la pensée proprement humaine. Dans la mesure où l'être humain pense en se représentant, et se représente soi-même dans la réflexion, il finit par être saisi comme un étant effectif à l'instar de toute autre chose. Selon le philosophe fribourgeois, cette façon de concevoir son soi-même va être la cause d'une série de déterminations fondamentales – et problématiques – de l'essence humaine.

C'est dans *Méditation* [1938-39] que ces déterminations et leurs conséquences sont présentées plus clairement. Les sections § 60 et 61 abordent le sens et la portée d'un tel anthropologisme, en précisant pour quelles raisons l'histoire de l'Être et le projet d'une transformation de l'essence humaine exige de s'opposer à celui-ci. En ce sens, dès lors que, comme nous l'avons déjà avancé, pour Heidegger « toute détermination de l'essence de l'être humain dépend de la manière dont nous comprenons l'étant en entier, dont fait partie l'étant appelé humain », alors l'élévation de la représentation de l'étant (comme

¹ « Die Feststellung des Menschen, des bisherigen und noch lange jetzigen, ist geschehen und zwar auf dem Grunde der Metaphysik ».

étant effectif) au statut de fil conducteur de la pensée métaphysique entraîne nécessairement une sorte de réification « effective » et « efficace » de l'être humain¹.

Une telle réification constitue un des aspects majeurs de l'anthropologisme métaphysique que les écrits de l'histoire de l'Être cherchent constamment à ébranler. Le positionnement de l'être humain au centre de l'étant n'est pas intégralement saisissable si l'on n'expose pas en détail la façon dont l'être humain lui-même devient « le socle d'effectuation de ses propres comportements »². C'est que ses comportements – la façon dont il agit, mais aussi sa pensée – vont être complètement *humanisés* dans leur explication : ils ne font sens que dans la mesure où ils se rattachent à l'être humain. C'est à travers ces comportements que l'être humain doit être saisi en son essence : c'est ce que l'être humain fait, et seulement ce qu'il fait, ce qui nous permet de le comprendre – de nous comprendre³. Cependant, l'anthropologisme et l'anthropomorphisme ne sont pas seulement la relation trop humaine à l'être et à l'étantité par la pensée – relation qui déforme le phénomène originaire de l'Être et son déploiement d'essence – mais ils sont aussi la relation trop humaine à tout ce qui entoure, affecte et détermine l'être humain lui-même. Cette relation finit par réduire l'essence humaine de façon décisive, en faisant d'elle un objet, un étant effectif à même d'être pensé selon la perspective de la fabrication. Enfin, c'est cette réduction que Heidegger identifie dans la tradition de la philosophie occidentale, et qui conçoit l'être humain toujours à partir de ses composantes ou de ses facultés. Mais cette définition a fini par laisser de côté le rapport de l'être humain à l'Être, et c'est en ce sens qu'elle mérite d'être reconsidérée. Le philosophe écrit alors de façon polémique dans les *Contributions* : « que l'être humain consiste en corps-âme-esprit, cela ne dit pas grand-chose »⁴.

Dans ce chapitre, nous analyserons avec plus de détail pourquoi la constitution de l'être humain en « corps-âme-esprit » ne nous dit pas « grand-chose » en ce qui concerne l'essence humaine, tout en déterminant positivement ce qu'elle dit par ailleurs. En d'autres termes, il s'agira pour nous de démêler les différents sens que les écrits privés et les *Cahiers* dégagent par rapport à la définition traditionnelle de l'être humain comme *animal rationale*, ainsi que ses transformations respectives. Si Nietzsche, au § 19 de

¹ GA 66, § 60, p. 153.

² GA 66, § 61, p. 161.

³ Heidegger souligne que ces comportements ne vont devenir « effectifs » que dans la mesure où ils ont « en permanence leurs racines en l'être humain » (*Ibid.*).

⁴ GA 65, § 19, p. 50.

l'*Antéchrist*, se lamentait d'une histoire, l'histoire occidentale, comme celle où aucun nouveau dieu n'est apparu depuis deux mille ans, Heidegger à son tour regrette, dans le carnet des « Réflexions VI » [1938], que l'humanité ne se soit attribué aucune nouvelle définition d'elle-même tout en interrogeant ce qui sous-tend cette situation :

Qu'y a-t-il de funeste dans le fait que la plus ancienne détermination de l'être humain se sclérose et demeure ? Est-ce d'ailleurs la plus ancienne, et son origine est-elle une plénitude de savoir à propos de l'être humain ou bien le ratage de ce savoir ? D'où vient à l'être humain cette interprétation de lui-même ? Quand en arrive-t-il enfin à une profonde méfiance à l'égard de cette dernière ? Et comment tombe-t-il sur la source de cette nécessaire méfiance – sur la question en quête de la vérité de l'Être, qui seule peut devenir le lieu où prend son essor le déploiement d'essence de l'être humain ?¹

Dans le cadre de notre recherche, nous devons maintenant approfondir la description de cette fixation « la plus ancienne » de l'essence humaine, le fait que celle-ci « se sclérose et demeure », même dans les interprétations qu'il se donne de lui-même. Cette essence est fixée dans une définition limitée de ce qu'est l'être humain, toujours considéré comme un étant, incapable d'être décrit hors du cadre fabricatif qui ne pense qu'à partir de la représentation et de l'effectivité – et donc, incapable d'être pensé *autrement*, d'interroger sa propre essence à partir de son rapport à l'être.

Pour ce faire, nous devons analyser en particulier trois domaines fondamentaux où cette fixation de l'être humain comme étant se laisse saisir clairement : l'animalité (§ 10), la culture (§ 11) et la science historique (§ 12). Ces trois domaines ne sont pas seulement imbriqués les uns dans les autres, mais à travers eux sera repris et redéployé le fil conducteur de la pensée représentative, pour ainsi atteindre sa dernière figure. Nous verrons que celle-ci correspond à l'époque où la fabrication règne finalement sans partage, empêchant définitivement toute pensée nouvelle *de* l'être humain – au sens génitif subjectif et objectif. Avec cette troisième étape, nous aurons parcouru l'ensemble des points essentiels de l'anthropologisme et de l'humanisme métaphysique dans les écrits privés, et par là nous aurons exposé de quelle manière est déterminée la fixation de l'essence humaine que la transformation de l'être humain en *Da-sein* doit briser.

¹ GA 94, « Ü VI », § 49, p. 451. Voir aussi GA 95, « Ü X », § 44, p. 320 : « Mais alors serait-ce à dire que la définition de l'être humain comme *animal rationale* – sur laquelle repose aussi toute doctrine *chrétienne* de l'être humain – pourrait bien être une erreur et mener l'humain dans l'errance depuis plus de deux millénaires déjà ? ».

§ 10. *Animalité, esprit, passions*

Aussi longtemps que l'essence de l'être humain restera prédéterminée par l'animalité (*animalitas*) la seule question qui pourra être posée est celle de savoir *ce* qu'est l'être humain. Jamais ne sera possible la question : *qui* est l'être humain ?

GA 95, « Ü X », § 44, p. 322.

Nous avons mentionné que Heidegger, s'attaquant tout au long de son œuvre à la définition traditionnelle de l'être humain comme *animal rationale*, critiquait surtout en elle une façon *superficielle* de penser celui-ci. Cette conception classique ne verrait en l'être humain rien de plus qu'un animal doué d'une faculté supplémentaire – que celle-ci soit le *λόγος*, la raison, l'entendement ou la parole. Dans ses mots, le problème est que par cette voie « l'anthropologie fixe définitivement la détermination de l'humain comme “animal”, c'est-à-dire comme “vie” »¹. À partir de là, l'être humain se distinguerait des autres étants, dans la mesure où il porte en lui « la marque distinctive qui le différencie du simple animal »². Selon cette perspective métaphysique, serait manqué aussi bien ce qui est spécifique de l'humanité que ce qui est spécifique de l'animalité. Nous avons déjà exposé comment l'être humain se sert, dans un sens fabricatif (calculant et productif), de la pensée comprise comme *ratio* et faculté représentative. Il est maintenant temps d'approfondir dans le détail comment cette pensée produit un effet de *retour* et fait de l'être humain quelque chose de statique et fixé, dans son animalité mais aussi au-delà de celle-ci.

Les écrits des années 1930 et 1940 abondent en considérations sur le conflit entre humanisation et animalité. Ils sont particulièrement significatifs pour nous puisqu'à travers cette tension, Heidegger veut dénoncer la compréhension moderne de tout ce que constituerait l'humain en propre. Comme nous le verrons tout au long de ce chapitre, la fixation et l'enfermement dans la définition métaphysique de l'humain peuvent être considérés, et le sont par Heidegger, comme un type d'animalisation radicale de l'être humain, de l'*animal rationale* à l'*animal historicum* ou « technique ». Ces considérations

¹ GA 66, § 69, p. 225.

² GA 66, § 104, p. 367.

peuvent certes être interprétées comme une reprise de l'analyse phénoménologique de l'animal comme pauvre-en-monde [*weltarm*] que le cours de 1929-30, les *Concepts fondamentaux de la métaphysique*, avait développée¹. Cette optique interprétative vise cependant trop court, puisqu'il ne s'agit plus tellement dans les années trente et quarante d'une tentative de décrire phénoménologiquement l'animal en l'opposant à l'humain, que d'une caractérisation métaphysique de l'animalité qui, à la fin, concernera davantage l'être humain en tant que tel que les êtres non-humains².

Tout d'abord, et en reprenant la thématization de la φύσις dans son sens métaphysique dérivé que nous avons exposé dans notre premier chapitre, Heidegger commence par établir un rapport entre l'être humain, compris à partir de sa corporéité, et le domaine de ce qui relève de la φύσις, et donc de ce qui peut être compris comme « physique » ou « ontique ». Dans un des premiers paragraphes de *Méditation*, déjà évoqué, le philosophe note que

Dans le cadre de ce déploiement de l'essence de l'être [comme φύσις], l'humain est envisagé de prime abord dans sa constitution corporelle puisque c'est bien elle qui dure, c'est-à-dire qui est étant, et c'est ainsi que l'animalité devient la détermination première – du point de vue métaphysique – de l'être humain ; elle devient quelque chose qu'il importe de conserver compte tenu de sa fragilité³.

D'une certaine façon, la compréhension de l'être humain dans son rapport à la φύσις n'est possible que suivant le sens du premier commencement de la philosophie : ce n'est que là où la présence constante de ce qui a surgi comme étant voile tout autre sens de l'être que le corps-animal est susceptible, *en tant qu'étant*, de s'élever au-delà des autres étants.

¹ Heidegger ne revient presque jamais sur la thématization tripartite du *Da-sein*, de l'animal et de la pierre dans les textes posthumes. Voir les « Réflexions X » [1938-39], où la distinction de pauvre en monde et sans-monde est critiquée comme insuffisante (GA 95, « Ü X », § 15, p. 282). Sur l'animal, Cf. GA 94, « Ü II », § 201, p. 83-84.

² Nous ne voulons pas affirmer par là qu'il n'y aurait pas une pensée de l'animal en tant que tel dans les écrits privés, mais les réflexions plus précises sont éparées et relativement peu développées. Ces références à l'animal constituent la base pour une confrontation avec la question de l'ouvert dans la « Huitième élégie » de Rilke, que Heidegger développera en détail dans d'autres textes, comme c'est le cours de 1941-42 sur Parménide (GA 54) ou « Pourquoi des poètes ? » [1946]. Mais cette confrontation se développe dans les coulisses des écrits posthumes, et concerne aussi le rapport au *Da-sein*. Voir, parmi des nombreux exemples GA 71, § 15, p. 18 ou § 227, p. 211. À ce sujet, Cf. F. Dastur, *La mort*, Paris, PUF, 2007, p. 137-140.

³ GA 66, § 17, p. 85-86 : « Im Gesichtskreis dieser Wesung des Seins erscheint der Mensch zunächst in seiner leiblichen Zuständigkeit als das Dauernde, d. h. Seiende, und so wird die Tierheit die erste Bestimmung – metaphysisch gedacht ; sie wird Gegenstand der Erhaltung gerade innerhalb der Erfahrung ihrer Hinfalligkeit ».

Mais, en comprenant l'être humain à partir de son corps-animal ou animalité, c'est aussi une certaine histoire de l'humanité occidentale qui a été privilégiée et que le philosophe veut décrire afin de mieux la remettre en question. Comme il l'écrit dans *L'histoire de l'Être* [1938-40], « l'expérience de l'essence de l'être humain » surgit métaphysiquement de son « 1. être vivant – φύσει – étant » et « 2. Mais λόγος – νοῦς », et donc de sa détermination dans le rapport à l'étant « à partir d'une faculté plus haute »¹. Cette histoire peut être appréhendée dans tous ses déploiements si nous comprenons que l'humanisation du tout de l'étant est déjà conditionnée par ce processus d'*hominisation* de l'être humain, processus par lequel Heidegger entend « le fait que ce qui constitue la marque distinctive de l'humain en tant qu'humain (au sens de ce qui le différencie à l'intérieur du domaine des êtres vivants) est établi en prenant pour base la pure et simple animalité »². Comme il y insiste, le fait de pourvoir ensuite cet étant humain de « facultés (organes) inférieures et “supérieures” », de « facultés et performances humaines » qui font « l'objet d'une appréciation spécifique », « ne change rien à cette fixation métaphysique de l'être humain », et donc à sa réduction en tant qu'être vivant animal³.

Réduit, fixé comme être vivant en son animalité, l'être humain se voit ainsi reconduit à un domaine métaphysique aussi vaste que problématique : la « vie ». Comme l'a montré H. Schnädelbach, la philosophie allemande du début du XX^e siècle – sous l'influence, notamment, de Nietzsche, de Dilthey et de Bergson – se sert de la vie comme un de ses fils directeurs essentiels⁴. La vie, toujours fluante, instable et dynamique, est élevée au domaine pré-scientifique, pré-théorique et pré-objectif. Elle serait désormais le socle à partir duquel le questionnement philosophique doit puiser ses nouvelles forces pour combattre les concepts rigides propres à la tradition moderne de la conscience. On sait aussi que dans ses premières années comme *Privatdozent*, Heidegger n'échappe pas à cette tendance, allant jusqu'à la boucler conceptuellement dans son projet d'une herméneutique de la vie facticielle⁵. Mais, désormais radicalement éloigné de la

¹ GA 69, § 162, p. 160. Expérience qui, selon Heidegger, aurait été fondée anthropologiquement dans la *Métaphysique* d'Aristote.

² GA 66, § 61, p. 161. Ce que Heidegger entend ainsi par animalisation dans (ou de) l'hominisation elle-même est un processus ambigu, puisqu'il ne s'agit pas seulement de penser le tout de l'étant à partir de sa relation à l'être humain, mais repose aussi sur le fait d'avoir placé devant et élevé d'une façon ou d'une autre, les caractérisations *animales* de celui-ci. Cf. GA 95, « Ü VII », § 76, p. 82-83.

³ *Ibid.*

⁴ Voir le chapitre « *Leben* », de H. Schnädelbach, *Philosophie in Deutschland (1831-1933)*, Berlin, Suhrkamp, 2013, p. 174-197.

⁵ Sur l'élaboration de la vie facticielle dans les premiers cours de Heidegger, Cf. J. Adrián Escudero, *Heidegger y la genealogía de la pregunta por el ser*, Barcelone, Herder, 2010 ; Cf. S.-J. Arrien, *L'inquiétude de la pensée*, Paris, PUF, 2014.

Lebensphilosophie, le philosophe développe dans les écrits privés et dans les *Cahiers* une critique constante et acérée des différents usages conceptuels de la vie – dans lesquels il ne voit plus qu’une rechute dans l’approche théorique et moderne que la vie était censée rejeter.

Cette critique va bien au-delà du simple refus du biologisme comme traitement philosophique de la vie : à travers elle se fait jour la dimension métaphysique de cette dernière. Les comportements humains, saisis à partir de la « vie » et de sa dimension « vitale » rabaissent en effet l’essence humaine à la condition d’un simple être naturel, inséré dans le champ *méta-physique* de la nature. Ils seront progressivement traités comme un accaparement [*Benommenheit*] ou comme des instincts, en tant que caractère d’obscurcissement [*Erdunkelung*] propre à la vie et à son flux incessant, où se retrouve « l’agitation et l’excitabilité [*Aufregung und Erregbarkeit*] »¹. Mais ces explications, comme Heidegger le précise dans une note des « Réflexions XIII » [1939], puisent encore dans la conceptualité moderne de la conscience. Y compris quand il s’agira de partir de son « opposé » que serait l’inconscient, et dont les instincts seraient un reflet de la conscience – comme c’est le cas selon lui dans la physiologie nietzschéenne².

De ce point de vue, Heidegger peut écrire que, si l’époque de la modernité est traversée par l’essence d’une « conscience inconditionnée », celle-ci ne peut en aucun cas « être écartée par la fuite dans l’“inconscient”, surtout parce que l’instinct est devenu également une apparition de l’être-conscient manoeuvrable, à élever [*züchten*] »³. Ceci conduit à la situation d’une limitation ou d’un enfermement déterminant de l’être humain défini comme *étant* naturel⁴. Si par être humain nous appréhendons toujours un être vivant

¹ GA 65, § 154, p. 277. En outre, cette dimension animale n’est pas limitée à un être humain individuel mais, pouvant s’appliquer à tout ce qui assume le rôle de *subjectum*, Heidegger le dénonce aussi sous la forme communautaire du peuple. Comme il l’écrit dans le quatrième carnet des *Cahiers noirs* : « transformer en idole le peuple, qui dès lors est célébré en tant que n’importe quoi d’autre qui se trouve être là-devant, comme tout ce qui est tel, de nature “organique”, et à partir de quoi tout procède de la même manière, c’est-à-dire spontanément, pourvu seulement qu’on y mette assez d’“instinct”. Cette animalisation et mécanisation du peuple ne perçoit pas que le peuple “est” seulement sur le fondement du *Dasein* » (GA 94, « Ü IV », § 53, p. 223).

² GA 96, « Ü XII », § 11, p. 28.

³ GA 71, § 136, p. 100 : « diese Bewußtheit kann nicht durch Flucht ins Unbewußte beseitigt werden, zumal da der “Instinkt” gleichfalls eine Erscheinung der lenkbaren, zu züchtenden Bewußtheit geworden ist ».

⁴ Pour Heidegger, cette insertion ou réinsertion de l’être humain dans le domaine de la « nature » est problématique, dans la mesure où elle se déploie suivant une pré-détermination de celle-ci qui, en tant que primauté de la *natura* latine et de ses développements modernes, est éloignée du sens originaire grec. Comme il l’écrit dans le carnet des « Réflexions VIII » [1938-39], là où la nature a perdu son caractère insolite, éloignée de la φύσις originaire, elle se limite à être le plus évident, ce qui va de soi, aboutissant à une naturalité qui « ne doit le privilège dont elle jouit qu’à une confusion où s’emmêlent la représentation et l’opinion en laissant l’être hors de question » (GA 95, « Ü VIII », § 34, p. 157).

et naturel qui serait caractérisé à partir de son animalité, alors nous pouvons considérer cette définition comme une première limitation de ce qui le constitue en propre.

Malgré tout, ce rapprochement de l'humanité et de l'animalité ne doit pas nous égarer, puisque ce qu'il s'agit ici d'analyser demeure toujours la même chose : le rapport entre humanité et fabrication en tant que voilement du rapport à l'être dans la primauté de l'étant et de l'effectivité. Or il est indéniable selon Heidegger que dans l'histoire de la métaphysique, l'être humain, s'il se rapproche de l'animal comme étant, n'adopte pas le rôle d'un « être quelconque ». Il

n'est pas une espèce animale à côté des autres, mais il est l'étant qui, à partir de la jointure de la métaphysique, a déjà délimité sa propre essence dans la perspective de l'*animal rationale* jusqu'à devenir décisivement, sur la base de cette détermination, aussi bien pur esprit que corps que rien ne bride¹.

Les considérations critiques sur l'animalité vont permettre à Heidegger de mettre en lumière comment cette dimension se transforme et va au-delà d'une compréhension simplement biologique ou scientifico-naturelle de l'être humain. En effet, c'est à partir de cette conception – physico-ontique en premier lieu – que la délimitation de l'être humain va assumer des formes diverses, dont celle de « pur esprit » et de « corps que rien ne bride » sont particulièrement importantes pour nous en tant que figures insignes de l'être humain à l'époque de la fabrication.

Bien que paradoxalement à première vue, le traitement critique du concept métaphysique d'humanité se complète de façon décisive quand Heidegger procède à une nouvelle étape conceptuelle, sautant de la compréhension du corps au sens vital-animal à celui plus « moderne » d'esprit [*Geist*]. Mot d'ordre de la philosophie allemande du XIX^e et du début du XX^e siècle, l'esprit apparaît de façon plurivoque dans les écrits privés des années trente et quarante, dans un contexte où il est aisé de voir, dans sa teneur politique, l'ambiguïté d'une tentative de renouvellement « spirituel » et à la fois le rejet d'une certaine philosophie « vulgaire » de l'esprit dans le national-socialisme². En ce qui nous concerne, nous nous bornerons à la présentation que fait Heidegger de l'esprit comme d'une capacité intellectuelle et cognitive, dérivée fondamentalement de l'animalité.

¹ GA 66, § 97, p. 341.

² C. Sommer, *Mythologie de l'événement*, op. cit., p. 168. L'un des premiers à remarquer cette ambiguïté a été Derrida, dans *De l'esprit. Heidegger et la question*, Paris, Flammarion, 1987.

Nous trouvons une discussion plus précise du problème de l'esprit dans les sections VII et VIII de *Méditation*, consacrées à l'anthropomorphisme¹. En poursuivant la discussion de l'animalité de l'être humain, Heidegger écrit – et nous pouvons voir dans cette critique aussi bien sa confrontation avec la tradition philosophique allemande qu'avec Husserl comme dernier représentant de celle-ci – que « l'esprit [n'est] lui-même qu'une suite de l'animalité et un étage surajouté à l'animalité elle-même », voire une « détermination de l'animalité de l'humain »². Le philosophe souligne en effet que toujours « la hiérarchie *corps – âme – esprit* a prévalu » et continue à prévaloir sous les diverses formes et figures qu'elle revêt³. Cette hiérarchie – qui, ne l'oublions pas, « ne dit pas grand-chose » pour Heidegger – est l'héritière de l'*animal rationale*, et avance par ce biais une définition de l'esprit compris en tant qu'« âme de l'entendement et de la raison », en tant que « forme psychique de la *ratio* » possédée par un sujet ; par ce biais, l'esprit lui-même reprend et développe les facultés modernes que nous avons analysées dans notre deuxième chapitre. L'esprit est alors compris comme une faculté singulière, il est « ce qu'il y a de plus effectif et de plus efficace dans le domaine de la production et de la représentation (*actus purus*) »⁴.

De ce point de vue, la primauté accordée à l'esprit n'est qu'une répétition de la caractérisation traditionnelle de l'être humain comme *animal rationale*, de telle façon qu'en fin de compte, sa dépendance à l'animalité n'en est que plus assurée et fixée. Certes, à première vue, c'est l'esprit qui dans cette hiérarchie est mis en avant, mais, il « ne reste

¹ GA 66, p. 133-157.

² GA 66, § 54, p. 138 ; § 55, p. 141. Sans doute, les sections concernant l'animalité de l'humain et la critique de l'esprit constituent une attaque, peut-être contre la thématization en vogue de L. Klages, mais surtout contre le dernier Scheler dans *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, dont le succès dans la scène intellectuelle allemande dans les années trente est bien connu. Cf. A. Gehlen, *Anthropologische Forschungen*, Munich, Rowohlt Taschenbuch, 1970 p. 14-15. En outre, soulignons aussi que la critique heideggérienne – bien qu'indirectement et de façon plus voilée – pourrait aussi être une confrontation avec les problématiques développées dans les *Ideen II*, que l'auteur connaissait de première main, comme en témoigne la note du § 10, p. 47 d'*Être et temps*.

³ GA 66, § 55, p. 140.

⁴ GA 66, § 55, p. 140-141. Ce n'est pas arbitraire si la citation se poursuit par « cela jusqu'à ce que Nietzsche, dans son inversion du platonisme, le ravale au rang d'adversaire impuissant de l'âme (de "la vie") ». Que dans cette inversion il y a bien plus qu'un platonisme radical ou qu'une philosophie de la vie, cela est aujourd'hui hors de doute, puisque Heidegger se borne (sciemment ou pas) à une compréhension très limitée du corps nietzschéen. Bien qu'il n'avait pas accès à l'ensemble du *corpus* posthume, il est indéniable que sa tentative de réintroduire à tout prix Nietzsche dans un cadre métaphysique qui le dépasse est discutable à plusieurs égards. Les limites de l'interprétation métaphysique de Nietzsche ont été soulignées depuis plus d'un demi-siècle, dont J. Granier aurait été un des premiers à le faire valoir dans son monumental *Le problème de la Vérité chez Nietzsche*, Paris, Seuil, 1966. Sur le même problème et plus proche de nous, en prenant aussi en compte la pensée de l'*Ereignis*, Cf. W. Müller-Lauter, *Heidegger und Nietzsche. Nietzsche-Interpretationen III*, Berlin, De Gruyter, 2014. Dans le cadre de notre recherche, nous aurons seulement l'occasion de souligner quelques aspects de ce débat, concernant le problème de l'humanité à l'époque de la fabrication.

pourtant saisissable que par *rapport à la dimension animale* », délimitant l'esprit dans le domaine traditionnel de l'*animalitas* d'où il provient¹. Finalement, pour Heidegger, aussi bien l'élévation que le rabaissement conceptuels de l'esprit et du spiritualisme se placent au sein des mêmes déterminations métaphysiques (animalité, subjectivité, etc.), bloquant du même coup toute interrogation sur l'essence authentique de l'être humain. D'une part, ceux qui critiquent violemment l'esprit défendent le caractère et les « instincts » comme relevant de l'animalité mais essayent néanmoins de ne pas sombrer dans une conception barbare. D'autre part, ceux qui essayent encore de préserver quelque chose de l'esprit ne font que penser encore et toujours l'être humain à partir de la morale et de la culture, question sur laquelle nous nous pencherons dans notre prochaine section.

Il y a encore d'autres phénomènes qui fournissent la preuve d'une fixation de l'essence humaine en tant qu'*animal rationale* et en tant qu'être vivant. Parmi eux, un phénomène particulièrement important est la mécompréhension psychologique de l'être humain dans la modernité. Nous savons qu'en thématissant une pensée de la *Befindlichkeit* et des tonalités [*Stimmungen*] dans *Être et temps*, Heidegger tentait déjà de renverser les limitations d'une perspective trop axée sur les présupposés métaphysiques propres aux notions d'états mentaux ou d'états d'âme, les confondant avec une sorte de « représentation émotionnelle [*emotional*] », en un « substitut des doctrines des "sentiments" traditionnelles [*Ersatz der bisherigen "Gefühls"-lehre*] »². Cette critique s'aiguise davantage dans les textes des années 1930 et 1940, et le philosophe n'hésite pas à dénoncer les limitations foncières de cette optique dans tous ses aspects. Elles ont pour conséquence que « dans l'interprétation courante jusqu'à présent (*animal rationale*), certes recouverte psychologiquement et mal comprise, le rapport à l'étant est inclus, mais sans qu'il soit fondé ni déployé comme fondement essentiel »³. Autrement dit, pour

¹ GA 66, § 61, p. 141-142. Délimitation qui semble impliquer aussi que l'esprit, souvent entre guillemets dans ces pages, porterait en soi un sens originaire – chargé aussi politiquement, comme l'a remarqué J. Derrida et C. Sommer – allant au-delà du sens habituel et traditionnel que les penseurs de l'époque mobilisent. Comme le laissent entendre plusieurs notes, notamment dans les *Cahiers*, ce sens originaire serait à replacer au sein du *Da-sein* lui-même, relevant de sa détermination essentielle comme *savoir*. Cf. GA 94, « Ü IV », § 52, p. 222.

² GA 82, « Zu Sein und Zeit im Lichte des erlangten inständigen Denkens », § 2, p. 385.

³ GA 65, § 41, p. 84 : « Die Verwandlung des Menschen meint hier das Anderswerden seines Wesens, sofern in der bisher giltigen Auslegung (*animal rationale*), zwar psychologisch versteckt und mißdeutet, der Bezug zum Seienden mitgemeint, aber nicht als der Wesensgrund gegründet und entfaltet ist. Denn dieses schließt ein, die Frage nach der Wahrheit des Seyns zu fragen und "die Metaphysik" ».

Heidegger la psychologie voilerait l'origine d'où les tonalités surgissent véritablement comme rapport à l'Être – aspect que nous analyserons dans notre *chapitre IV*.

Le traitement de l'être humain dans la psychologie, qui se développe très rapidement à l'époque de Heidegger comme science positive de l'esprit, ne serait alors qu'une autre façon limitée de traiter métaphysiquement l'essence humaine. Sa limite tient à ce qu'elle oscille toujours entre la conception animale de l'être humain et l'analyse de ses pensées comme des processus mentaux, dérivés plus complexes de la *ratio* mais qui restent – en tant que « titres étrangers » [*fremden Titeln*] – soumis à la perspective d'une relation sujet-objet et des capacités représentatives propres du sujet¹. Notons que la psychologie ne désigne pas seulement la discipline scientifique et universitaire. Pour Heidegger, elle « concerne toute auto-interprétation que l'on voudra de n'importe quel vécu », comme « la forme d'organisation de l'esprit de la modernité, où l'“esprit” lui-même est hérité de l'humanité de l'Antiquité tardive puis du Moyen Âge et a institué la “culture” comme forme de son affairement »². Par cette « auto-interprétation du vécu » le philosophe vise ici un premier sens de l'*Erlebnis* [expérience vécue] comme toute expérience de l'étant susceptible d'être éprouvée selon les formes modernes d'un étant représenté et effectif.

L'expérience vécue est un des concepts clés de la philosophie de la fin du XIX^e et du début du XX^e siècle. Il s'agit d'un terme névralgique, surtout de la *Lebensphilosophie* de Dilthey et de la phénoménologie husserlienne, dans lesquelles Heidegger s'est formé. Son disciple Gadamer est un des premiers auteurs à avoir rendu raison de son importance décisive dans la mouvance intellectuelle de ce début de siècle, par rapport à sa dimension gnoséologique et biographique³. Retraçant son origine depuis son usage isolé chez Hegel, et traversant l'œuvre de Schleiermacher, Gadamer souligne que l'expérience vécue fait signe vers « l'immédiateté avec laquelle on saisit quelque chose de réel » dans le flux de la vie, tout en mettant l'accent sur la dimension subjective intrinsèque : « le vécu est toujours ce que l'on a soi-même vécu »⁴. Chez Heidegger, et dans les cours des années 1920 qui précèdent la parution d'*Être et temps*, l'expérience vécue représentait encore une possibilité féconde d'accéder à la vie facticielle avant toute catégorisation

¹ GA 94, « Ü II », § 173, p. 69.

² GA 95, « Ü VIII », § 13, p. 108.

³ H.-G. Gadamer, *GW I, Wahrheit und Methode*, p. 66-76 ; Trad. fr. P. Fruchon, J. Grondin et G. Merlio, *Vérité et méthode*, Paris, Points, 2018, p. 108-124.

⁴ H.-G. Gadamer, *op. cit.*, p. 66 ; Trad. fr., p. 110.

conceptuelle. Or dans les écrits heideggériens des années trente et quarante, le concept d'*Erlebnis* apparaît toujours repris de façon critique. L'expérience vécue devient à présent l'ultime avatar de la *subjectivité* métaphysique. En d'autres termes, dans l'expérience vécue, le philosophe identifie le fil de l'étantité-représentative et de l'effectivité, la détermination subjective où ces caractéristiques se rejoignent pour n'accorder sens et valeur qu'à ce qui peut être éprouvé et « expérimenté » par l'être humain¹.

Dans ce cadre historico-conceptuel, la psychologie se révèle comme une dérivation des tendances anthropologisantes, dans la mesure où elle est appréhendée comme ramenant tout à l'être humain, plus précisément comme une « “projection” de tout sur le plan du “vécu” » qui « a fini par capturer l'être humain d'aujourd'hui dans un genre d'intégralité tel qu'il ne reste plus qu'un pas à faire pour achever la transformation [*Verwandlung*] de l'être humain et apercevoir dans toute son ampleur la toute-puissance qu'exerce le “vécu” »². Et précisément, la psychologie se nourrit de cette « suprématie du vécu comme expérience », de sorte que le « *tourbillon* dans lequel ladite définition de l'être humain [comme *animal rationale*] se voit de plus en plus entraînée » est l'endroit « où ce dernier s'enroule toujours davantage sur lui-même jusqu'à être complètement paralysé »³.

Finalement, pour Heidegger la psychologie n'est qu'une reprise d'une typologie humaine et de ses calculs subséquents, par où se développe – de façon semblable au mouvement réflexif du sujet mais maintenant appliqué à une science – « l'“apparence” d'après laquelle l'être humain regarderait en lui-même, là où en vérité (fût-ce dans la “psychologie des profondeurs”) il se traîne en rampant sur la partie la plus superficielle

¹ Dans sa traduction du deuxième volume des *Cahiers noirs*, P. David souligne que l'interprétation de l'expérience vécue pourrait se traduire en français contemporain par l'idée de « faire », au sens de l'industrie culturelle et touristique, tel que l'on dit « faire la Grèce ». Nous retrouvons cette dimension à plusieurs moments des écrits privés et d'autres textes de la période, comme là où Heidegger écrit dans *Méditation* sur le cinéma, art industriel déjà intrinsèquement lié, à ses yeux, à la fabrication : « Ce qui est kitsch, ce ne sont pas les films mais ce qu'ils doivent, par suite de la fabrication de l'expérience vécue, proposer et promouvoir comme valant la peine d'être vécu » (GA 66, § 11, p. 31). Par rapport aux débats de traduction franco-espagnols de l'*Erlebnis*, qu'on nous permette ici d'évoquer les mots de P. Ricœur : « Ce que l'horreur met à nu, c'est l'expérience que la vie a d'elle-même et que l'espagnol *vivencia* dit mieux que le français “vécu” et peut-être même que l'allemand *Erlebnis*. L'imaginaire de la mort dont je viens d'essayer de faire l'exégèse de sens à partir de l'extermination jusqu'à la *massa perdita* est si ancré dans la *vivencia* qu'elle devient indiscernable de l'“angoisse nue de vivre” dans son caractère de “chance” » (*Vivant jusqu'à la mort*, Paris, Seuil, 2007, p. 64-65).

² GA 94, « Ü VI », § 7, p. 423.

³ GA 94, « Ü VI », § 49, p. 451.

de lui-même comme objet sous-la-main et renifle ses propriétés »¹. Cette apparence constitue une fixation déterminante de l'être humain, puisque c'est par cette voie propre à « l'anthropologie (anthropologie au sens strict, biologie et psychologie) », qu'il « est devenu incapable de sortir s'exposer à des décisions essentielles », à s'ouvrir à d'autres possibilités de se comprendre, afin d'échapper à la fixation fabricative de son essence².

Nous faisons face à cet état de choses même dans ce que Heidegger considère la tentative la plus radicale de repenser l'humanité occidentale : les analyses propres à une certaine « psychologie » ou « philosophie de la culture » chez Nietzsche. Malgré les quelques éloges que nous trouvons chez Heidegger des analyses nietzschéennes et la reconnaissance – toujours partielle et ambiguë – de leurs vertus, comme c'est le cas pour la libération des « doctrines » et des « systèmes », elles sont finalement rejetées par Heidegger à cause de leur appartenance à une *Fragestellung* métaphysique³. Ces analyses représentent pour lui la considération la plus profonde philosophiquement concernant la psychologie et ses approches, puisqu'elles ne cherchent pas à expliquer l'être humain à partir de ce qui est déjà donné, mais ont pour but une libération de celui-ci face à ses déterminations antérieures.

Chez Nietzsche, la psychologie devient une arme contre l'idéal ascétique du type humain occidental, qui a prôné une réduction de ses pulsions vitales. Mais ses analyses restent insuffisantes, en ce qu'elles se bornent à un questionnement ontique sur l'étant, et non sur sa différence avec l'être et sur son déploiement d'essence. Comme Heidegger l'écrit dans le carnet des « Réflexions IX » [1939] :

¹ GA 95, « Ü VIII », § 13, p. 106-107 : « Dann "entwickelt" sich der Schein, als blicke der Mensch in sich selbst hinein, wo er doch in Wahrheit nur (auch in der "Tiefenpsychologie") an der Vorderfläche seiner selbst als eines vorhandenen Gegenstandes entlangkriecht und seine Eigenschaften beschnuppert ».

² *Ibid.* Comme Heidegger l'indique juste avant, cette ouverture équivaut à « risquer sa propre détermination à partir du déploiement d'essence ou d'inessence de l'Être ».

³ GA 65, § 42, p. 85 : « Ce qui vient nous faire face comme "psychologie" et comme analyse de soi, dissolution et *Ecce Homo*, avec tout l'intempestif de ce temps désertique, cela a sa propre vérité comme histoire de la pensée, qui chez Nietzsche *cherche* encore ce qui est à penser [*das Zudenkende*] et le trouve toujours dans le cercle [*Umkreis*] de la position questionnante [*Fragestellung*] métaphysique (volonté de puissance et éternel retour du Même) ». Ainsi, il ne s'agirait pas tellement d'un « silence » ou d'une « résistance » face à la dimension psychologique de la pensée nietzschéenne de la part de Heidegger, comme affirme P. Wotling. La parution des écrits privés et des *Cahiers* posthumes nous permet plutôt de considérer l'appréciation heideggérienne dans la même perspective que celle que P. Wotling applique à Eugen Fink : la psychologie serait pour lui « le vecteur inessentiel du contenu essentiel de la réflexion de Nietzsche ». Cf. P. Wotling, *La pensée du sous-sol*, Paris, Allia, 1999, p. 14-15. Cependant, bien que Heidegger, pour des questions d'ordre divers, soit incapable de lire Nietzsche comme « psychologue », il est malgré tout très attentif aux contributions que P. Wotling nomme « psychologiques », et qui iraient de la critique de la causalité jusqu'à celle de l'unité du sujet, bien qu'il les intègre dans son propre cadre de questionnement.

Car tout cela [les vues psychologiques et relevant de la philosophie de la culture chez Nietzsche] n'est à son tour, à ses propres yeux et selon sa propre volonté, qu'une transition vers ces déterminations essentielles qui revendiquent, sous les appellations de « volonté de puissance » et d'« éternel retour », d'être une interprétation de l'étant.¹

Enfin, le philosophe insiste sur le fait que l'interprétation psychologique des instincts humains chez Nietzsche revient à une détermination « de la même racine que les représentations (πάθη – νοήματα) » et donc de l'affect qui vise et pose devant soi un objet ; et cela dans la mesure où « le renvoi aux instincts comme constituant ce que la vie a de proprement vivant n'est possible qu'au sein et sur la base de la conscience comme être con-sciant – c'est-à-dire de la présentification de l'être humain comme un présent là-devant dans l'ordre de la *représentation* »². Ceci revient à dire – argument que Heidegger développe aussi dans ses cours sur Nietzsche – que le fondement de ces analyses dites « psychologiques » repose malgré tout et toujours sur la détermination traditionnelle de l'être humain comme *subjectum*³.

Notons, pour conclure, la formule incisive et polémique (mais aussi discutable dans sa démesure herméneutique) qui résume l'interprétation heideggérienne de la psychologie nietzschéenne comme point d'arrivée de la philosophie moderne. Nous la retrouvons dans *Métaphysique et nihilisme* [1938-39] : « la “psychologie” de Nietzsche comme le déploiement absolu et complet des *Meditationes de prima philosophia* »⁴. Mais, l'importance de Nietzsche, en ce qui concerne le problème de la fixation de l'essence humaine, va encore au-delà de son versant psychologique. Si, comme nous l'avons déjà souligné, selon Heidegger ce sont la psychologie et l'esprit moderne qui ont « institué » la culture comme forme de l'affairement propre à l'humanité moderne, alors la philosophie du marteau et de l'être humain supérieur constitue aussi un jalon fondamental⁵. Ainsi, nous devons encore suivre la pensée nietzschéenne dans notre deuxième section, afin de mieux comprendre une autre dimension de la fixation de l'essence humaine : l'élevage et la culture de l'être humain.

¹ GA 95, « Ü IX », § 47, p. 219.

² GA 95, « Ü IX », § 47, p. 217-218.

³ Voir notamment le cours sur « Le nihilisme européen », dans GA 6.2.

⁴ GA 67, § 42, p. 52.

⁵ GA 95, « Ü VIII », § 13, p. 108.

§ 11. *Le problème de l'élevage et de la culture de l'être humain comme but*

On ne peut pas surestimer l'importance de Nietzsche quant au projet heideggérien d'une histoire de l'Être. En effet, sa présence croissante à partir de 1936 (et donc à partir du tournant) a conduit plusieurs spécialistes à relier la dimension historique de la pensée de l'*Ereignis* avec la lecture de l'histoire du platonisme que Nietzsche élabore¹. Pour certains, c'est son interprétation de la philosophie occidentale comme nihilisme qui donne le coup d'envoi définitif à l'histoire de l'Être. Ainsi, à partir du semestre d'hiver 1936-37 et jusqu'à après la guerre, Heidegger se consacre à une interprétation approfondie de Nietzsche dans ses cours, le présentant comme le dernier représentant de la métaphysique². Sa lecture, axée sur la dimension ontologique de la volonté de puissance et de l'éternel retour du même – et bien qu'elle ait été souvent critiquée – aurait mis en avant le poids fondamental d'un penseur qui était souvent relégué à simple représentant d'une certaine *Kulturkritik*.

Cependant, l'influence de Nietzsche dans l'histoire de l'Être est aussi décisive quant à la question de l'essence humaine, tant par rapport à l'animalité qu'à la corporalité. En effet, Heidegger voit chez lui la dernière figure de l'anthropomorphisme et de l'hominisation métaphysiques, notamment dans son idée de l'être humain comme « animal pas encore fixé [*noch nicht festgestelltes Tier*] »³. Plusieurs pages, notamment des *Cahiers noirs*, sont consacrées à problématiser et à critiquer cette définition désormais classique de *Par-delà le bien et le mal*. Une perspective complète et détaillée sur la justesse de l'interprétation heideggérienne de ce problème dépasse le cadre de notre recherche⁴. Ce qui nous intéresse ici est de saisir comment la pensée onto-historique

¹ Cf. R. Rodríguez, *Heidegger y la crisis de la época moderna*, Madrid, Síntesis, 2010, p. 153-154.

² Le premier cours, maintenant dans GA 43, est consacré à la volonté de puissance comme art. Le dernier, non professé, était prévu pour le semestre d'hiver 1941-42 (GA 50). L'ensemble de ces cours, réunis, et remaniés avec d'autres textes, seront publiés en 1961 dans les deux volumes de GA 6.1 et GA 6.2, qui déterminent la réception de la lecture heideggérienne de Nietzsche. À cela il faut ajouter la conférence de 1943 sur le *dictum* « Dieu est mort », reprise dans les *Holzwege* (GA 5) et les notes des séminaires (entre 1936 et 1944) que nous retrouvons dans GA 87. Après la guerre, le philosophe du marteau réapparaît, notamment dans le cours *Was heißt Denken ?* (1951-52) et dans l'important « Qui est le Zarathoustra de Nietzsche ? » (1953). La parution des écrits privés et des *Cahiers noirs* nous permet de mieux comprendre l'élaboration, dans les coulisses, de l'ensemble de ces interprétations, avec ses transformations et ses nuances.

³ KSA 5, PBM, § 62.

⁴ Plusieurs spécialistes nuancent ou refusent – directement ou indirectement – la légitimité de ce que Heidegger interprète comme la pensée de l'animalité nietzschéenne, où il ne voit donc qu'une dernière figure du *subjectum* moderne, en montrant que la conception de ce dernier n'est jamais aussi simple comme notre auteur le prétend. Nous pensons en particulier à l'œuvre de percée de P. Wotling, *Nietzsche et le*

[*seynsgeschichtliche*] mobilise la définition de Nietzsche de « l'animal pas encore fixé » pour critiquer la figure moderne de l'humanité dans la dernière étape de la fabrication.

Pour l'essentiel, la thèse de Heidegger se résume au fait que Nietzsche, en caractérisant l'essence de l'être humain comme n'étant pas encore décidée ni fixée, « ne fait que prendre acte précisément de sa fixation foncière – mais en même temps sans s'aviser du fait que la fixation qu'il tente d'évaluer est d'ores et déjà accomplie, à ceci près qu'elle n'est pas visible »¹. Par cette voie, l'être humain s'avère être déjà fixé dans son animalité même, et fixé de façon beaucoup plus déterminante parce qu'imperceptible. Or le problème d'une telle limitation ne consiste pas seulement dans l'assomption selon laquelle l'être humain est nécessairement un animal. Cette définition met également en avant – bien qu'à son insu – l'idée éminemment moderne de configuration de soi-même comme l'auto-détermination du soi humain – idée que Heidegger a toujours cherché à combattre.

Pour lui, c'est quand l'être humain croit assumer son destin librement que son essence est fixée de la façon la plus dangereuse. Dans cette perspective, la philosophie nietzschéenne joue un rôle sans équivalent dans les écrits de l'histoire de l'Être². Certes, la problématique n'assume pas chez Nietzsche la forme « typiquement » moderne de l'émancipation de soi que Kant préconisait, mais la philosophie du marteau représente néanmoins la tentative métaphysique la plus radicale d'une pensée qui prétend transformer l'essence traditionnelle de l'humanité. L'idée d'une configuration possible de l'être humain est toujours présente dans la doctrine du marteau – qui cisèle la forme

problème de la civilisation, (Paris, PUF, 1995) où la dimension métaphorique de l'animalité du surhumain comme fauve est exposée en toute clarté. Toutefois, il est possible de préciser déjà, qu'à notre avis, la lecture heideggérienne, très axée sur la dimension fabricative et métaphysique de l'être humain chez Nietzsche, constitue une possibilité qui peut se fonder sur les textes – certains fragments posthumes en particulier.

¹ GA 95, « Ü X », § 44, p. 320.

² La position de Nietzsche est, à notre avis, la plus difficile à cerner dans le projet ontohistorique des années trente et quarante. Tous les représentants de la philosophie moderne, de Descartes à Hegel – bien qu'à des niveaux très différents et soulignant leurs acquis quand cela est considéré pertinent –, sont ramenés en dernière instance à l'histoire de la métaphysique et à ses limites. Hölderlin représente le poète de la transition et celui qui fait signe vers un autre commencement de la philosophie : il a déjà dépassé la métaphysique. Nietzsche est le seul qui, malgré les critiques souvent présentes (par rapport à l'animalité et au surhumain, au renversement du platonisme, la conception de la vérité ou même aux différents types de science historique) est cité à plusieurs moments à côté de Hölderlin comme héraut de l'autre pensée puisque, tout comme le poète, il entretient « un rapport essentiel aux Grecs » et a « accompli une critique des Allemands ». À ce sujet, nous renvoyons au paragraphe fondamental des « Réflexions VII » [1938-39] : GA 95, « Ü VII », § 65. Pour la position privilégiée de Hölderlin face à Nietzsche, voir aussi GA 96, « Ü XIV », p. 199 et GA 97, « A I », p. 13-14. Sur ce problème, Cf. A. L. Coli et G. J. Giubilato, « A figura da Nietzsche nos *Cadernos Negros* (1931-1948). Uma abordagem hermenêutica », *Voluntas*, 12, 1, 2021, p. 1-26.

de cet être – selon un fonctionnement élitiste que Heidegger interprète comme relevant de la doctrine nietzschéenne du génie artistique¹.

Le projet nietzschéen se comprend comme un essai, comme une tentative, *Versuch*, qui a pour objet l'humanité et qui, à son tour, annonce une transformation et un dépassement de l'essai précédent qui visait la transition depuis l'être humain moderne et chrétien – où « beaucoup d'ignorance et d'erreurs se sont incarnées » – vers le surhumain². Mais Heidegger ne voit dans cet essai de transformation que le dernier rejeton d'une considération métaphysique de l'être humain. Par ce biais, l'être humain est toujours traité comme un étant là-devant en suivant la perspective illusoire de son amélioration, telle qu'elle ne peut que sombrer dans l'inessence de la fabrication, masquant son rapport à l'être. Une telle perspective limite l'être humain à un étant présent, qui se donne sous la forme de l'effectivité et dont la valeur se mesure à l'aune de ce qui est efficace, de sa réussite. C'est à ce niveau que nous devons lire dans ces textes la critique d'un point essentiel de la doctrine nietzschéenne : celle d'une sélection ou d'un élevage [*Züchtung*] des types supérieurs de l'être humain, de ses meilleurs exemplaires, qui serait opposé au dressage [*Zähmung*] comme sa contre-partie en tant qu'affaiblissement moral de ses instincts de puissance³. Même si l'élevage est un terme présent depuis les textes de jeunesse de Nietzsche, c'est à son élaboration plus tardive et systématique que Heidegger entend s'opposer. Nous retrouvons une présentation synthétique du concept dans la section « Qu'est-ce qu'aristocratique ? » de *Par-delà le bien et le mal*, où Nietzsche pense « l'élévation du type humain » comme « le dépassement continu de l'humain par l'humain », et présente les différentes voies que ce dépassement doit adopter afin d'arriver à son avènement⁴. En tant que sélection des meilleurs exemplaires, l'élevage est une méthode de modification de l'être humain vers ses tendances supérieures.

¹ À ce sujet, il évoque alors les « manœuvres » douteuses qui consistent à appeler « Nietzsche à la rescousse comme prétendu témoin privilégié de la « politique culturelle » censée être au service « du peuple » ; tout en se gardant bien d'évoquer – ou alors pour l'en excuser – ce que l'on feint alors d'ignorer : que chez lui la « culture » n'a pour « objectif » que de produire d'« exemplaires suprêmes » de l'être humain créateur – autrement dit : c'est « au » peuple qu'il revient d'être au service de ces peu nombreux et d'eux seuls, et non l'inverse » (*GA 95*, « Ü X », § 46, p. 323).

² *KSA 4*, *APZ*, « De la vertu qui prodigue », § 2.

³ *KSA 6*, *AC*, § 3. D'une certaine façon, le dressage détermine l'histoire morale occidentale telle qu'elle est présentée dans *La Généalogie de la morale*, celle qui conduit à une humanité qui « aime mieux vouloir le néant que ne pas vouloir, à une volonté de néant qui n'est, en définitive, qu'un autre nom du nihilisme » (*KSA 6*, *GM*, III, § 28).

⁴ *KSA 5*, *PBM*, « Qu'est-ce qu'aristocratique ? », § 257.

Contrairement à l'interprétation de la doctrine nietzschéenne de la volonté de puissance et de l'éternel retour du même, abordée de façon directe et détaillée dans les cours sur Nietzsche, la question de l'élevage n'est pas traitée dans un texte particulier, mais plutôt latéralement, par détour, chaque fois qu'il est question de la modification de l'essence humaine. Sa reconstruction est donc plus difficile, puisqu'elle apparaît fragmentée dans plusieurs des écrits privés (notamment *Méditation*) et dans les trois premiers volumes des *Cahiers noirs*. Enfin, soulignons que quand Heidegger évoque l'élevage, *Züchtung*, il vise, d'une part, les philosophies biologistes ou raciales que le régime national-socialiste et ses représentants intellectuels ont instaurées. Ainsi, la critique du biologisme comme *Fragestellung* métaphysique nécessairement limitée – à laquelle on avait déjà accès grâce à ses cours – se retrouve aussi dans plusieurs passages des écrits privés et des *Cahiers*, et se complète avec la notion d'élevage¹. Avec cette critique, Heidegger tâche de montrer qu'on ne peut pas rabattre la pensée nietzschéenne à l'usage politique de l'époque sans la manquer de façon essentielle. Cependant, il est manifeste qu'avec l'idée d'élevage, le philosophe fribourgeois vise aussi (et surtout) la doctrine de la sélection chez Nietzsche, dans la mesure où elle représente son fondement conceptuel le plus profond – irréductible au biologisme – : celui qui soutient toute problématique d'une amélioration possible de l'être humain².

La critique heideggérienne de l'élevage chez Nietzsche peut se résumer dans ces mots : malgré sa volonté de transformation de l'humanité, le projet nietzschéen dépend toujours de la définition de l'être humain en tant qu'animal non-fixé, et procède par la suite à un traitement *évaluateur* de sa possible amélioration. En ce sens, pour Heidegger la *représentation* d'un type d'humanité supérieure fonctionne chez Nietzsche comme la position d'un idéal : elle n'est que « le transfert [*Verlegung*] du projet métaphysique de l'étantité », et donc non pas le « dépassement de la métaphysique », mais la « compression [*Einzwängung*] la plus périlleuse [*verfänglichste*] de son essence dans

¹ Voir, parmi plusieurs exemples, le refus de la notion d'élevage biologique du peuple dans GA 94, « Ü V », § 49, p. 338.

² S. Crowell a souligné l'ambiguïté de la notion d'élevage [*Züchtung*], qui porterait une connotation positive dans le premier volume des *Cahiers noirs* (« Reading Heidegger's *Black Notebooks* », in J. Malpas et I. Farin, *Reading Heidegger's Black Notebooks, op. cit.*, p. 34-35). Mais le reste des écrits privés et des *Cahiers* permettent une analyse plus approfondie, notamment à partir de la tension entre élevage et préparation [*Vorbereitung*] du *Da-sein*. De notre part, nous avons tenté une première approche de ce problème à partir de l'opposition heideggérienne à l'élevage chez Nietzsche, dont nous ne reprenons dans ce chapitre que les points qui concernent notre analyse. Cf. « Heidegger contre Nietzsche. Élevage du surhomme et préparation du *Da-sein* », *Les Études philosophiques*, 138, 3, 2021, p. 123-141.

l'absence d'histoire »¹. On pourrait rétorquer, suivant la thèse de P. Wotling, que l'élevage du surhumain ne relève en rien « d'un idéal simplement imaginé », et qu'il est au contraire le développement d'une possibilité non-réalisée de l'être humain tel qu'il s'est donné et qu'il est déjà apparu dans l'histoire². Mais pour Heidegger un tel statut – idéal, mais non-imaginé – ainsi envisagé ne relève pas moins décisivement d'une essence « fabricative ». Pourquoi ? Parce qu'en *calculant* le type d'être humain à l'aune de la volonté de puissance et du déploiement de la puissance elle-même dans une absolutisation de la vie, Nietzsche reprend à un autre niveau la définition traditionnelle d'*animal rationale*. En projetant cet idéal, il répète encore le schéma de la fabrication et finit par traiter l'être humain comme un étant là-devant, un étant présent susceptible d'être manié et exploité.

L'élevage nietzschéen est donc dénoncé dans la pensée ontohistorique comme la forme la plus aboutie d'une tentative métaphysico-moderne de modification et d'amélioration de l'être humain. Mais la critique du *Versuch* nietzschéen nous permet aussi de considérer toute la série de rejets et de figures secondaires qui en découlent, des multiples conceptions du monde jusqu'aux différentes formes de la philosophie de la culture. Ces figures, intimement liées entre elles, reprennent le même schéma fabricatif, et Heidegger entend les questionner à partir de leur fondement. Les écrits privés sont ainsi féconds en critiques de la notion de culture sous toutes ses formes, mais c'est surtout dans les deux premiers volumes des *Cahiers noirs* – dans les carnets qui vont de 1936 à 1939, des « Réflexions IV » jusqu'aux « Réflexions XI » – que nous retrouvons les arguments les plus clairs, particulièrement à cause du débat entamé avec la politique culturelle de l'époque³. Déjà, dans le § 62 de *Méditation*, consacré à l'histoire, Heidegger expose le

¹ GA 96, « Ü XIII », § 105, p. 135.

² P. Wotling, « *Oui, l'homme fut un essai* ». *La philosophie de l'avenir selon Nietzsche*, Paris, PUF, 2016, p. 268. *A contrario*, et nous aurons l'occasion d'y revenir, le *Da-sein* comme essence transformée de l'être humain n'aurait rien d'un *idéal*.

³ Ce qui ne signifie pas, loin de là, que ces remarques se réduisent à des appréciations anecdotiques propres (et limitées) à son époque. B. Radloff a montré l'importance des *Cahiers* en ce qui concerne le problème de la culture et son rapport à l'anthropologisme, la politique et les conceptions du monde, en délimitant clairement comment ces textes déploient « the self-(re)production of mankind as cultural animal » (« The Metaphysics of Cultural Production in the *Black Notebooks* », *Heidegger Studies*, 36, 2020, p. 75). Voir aussi, du même auteur, « Metaphysical Judeo-Christianity and the Politics of Life in Heidegger's *Black Notebooks* », *Heidegger Studies*, 33, 2017, p. 277-302.

problème en présentant le plus essentiel pour nous, le rapport entre sujet humain et fabrication :

La culture, au sens où il s'agit de cultiver et de réaliser des valeurs, et cela derechef à titre de but ou de moyen de l'humanité d'un peuple, d'une nation ou de l'être humain en général, ou encore comme expression de la vie propre à un peuple, la culture en ce sens-là présuppose chaque fois une certaine conception de l'être compris comme fabrication (la productivité représentée), et repose uniquement sur la domination de l'être humain comme sujet ; la pensée en valeurs n'est rien d'autre que l'exténuation la plus extrême de l'être compris comme objectivité¹.

Culture et fabrication, affirme Heidegger, s'entr'appartiennent, en ce que la première mobilise toujours les concepts modernes que la fabrication a érigés historiquement. À partir de leur imbrication nous pouvons comprendre que seulement là où l'étant domine dans son caractère de représenté, maniable et effectif, une relation peut s'établir avec l'être humain capable de se « cultiver ». Pour le philosophe, la culture n'est autre chose que « l'organisation d'un maximum d'« expériences vécues » »². Ce qui veut dire que la culture prend la forme d'un calcul, dans le but de produire et de consommer la plus grande quantité de vécus, lesquels sont compris à leur tour comme des expériences de l'étant dans son effectivité.

Autrement dit, ce n'est que quand l'être humain est élevé au statut de maître et possesseur de tout ce qui *est* que la culture devient décisive, en tant qu'elle fixe l'essence humaine et la perpétuation de cette essence au-delà de toute interrogation. Comme il l'écrit dans les *Contributions*, à l'époque de la fabrication croît le danger de rester sujet, la possibilité du sujet de demeurer inchangé – c'est-à-dire la possibilité d'un sujet compris en tant que l'étant qui possède l'animalité « comme “substance” et le *rationale* comme “culture” »³. Par culture nous devons donc comprendre un dérivé significatif de l'entendement, ayant partie liée à la fabrication et à l'humanisme métaphysique, mais qui se déploie plus concrètement dans son rapport à l'être humain en tant que tel, et qui se comprend de façon insigne comme formation de l'être humain par l'être humain lui-même.

L'origine de la culture comme formation – de soi et des autres – est reconnue par Heidegger comme une tendance difficile à situer historiquement. Cette caractérisation abstraite a ses avantages herméneutiques et permet au philosophe de relier des phénomènes très divers par rapport à sa forme et à son contenu. Mais cette dimension,

¹ GA 66, § 62, p. 168.

² GA 94, « Ü VI », § 137, p. 499.

³ GA 65, § 44, p. 90.

parfois trop indéterminée et flottante éveille aussi le soupçon selon lequel les phénomènes exposés ne seraient pas aussi connectés que notre auteur le prétend réellement. En ce sens, la légitimité historique de ses arguments peut être remise en doute. Ainsi, par moments, comme chez Burckhardt ou chez Nietzsche, Heidegger semble repérer la culture surtout à partir de la Renaissance italienne – mais il le fait en la débarrassant des connotations encore positives que ces deux auteurs lui accordaient. Plus profondément, pour lui la culture ne serait en fin de compte qu’une autre héritière de l’*imperium*, surtout de celui-ci sous la forme chrétienne de l’Église. À ce titre, la culture est caractérisée comme « l’instrument historico-technique de l’esprit romain et roman – de l’esprit de la modernité [*römisch-romanischen neuzeitlichen Geistes*] »¹. Par ce biais, nous pouvons constater qu’avec l’idée de culture, Heidegger vise tout aussi bien l’idéal de la *formation* [*Bildung*] et de l’éducation [*Erziehung*], idéal « solidaire de la “culture” comme détermination de l’humanité de la modernité », que la philosophie allemande avait pris en compte depuis Kant, le romantisme et l’idéalisme allemand².

Comme le philosophe prend soin de souligner, la culture considérée à travers une comparaison historique ne prend la forme, finalement, que des comptes et des décomptes propres à l’industrie culturelle. Selon Heidegger, cette industrie va dépouiller et défigurer l’enseignement de l’Antiquité et des Grecs, puisque le travail de ces représentants industriels consiste en « un durcissement de la nature humaine actuelle », et « qu’ils exhument avec ardeur et soin tout ce que les temps anciens avaient de “bon” et de “beau”, pour le rendre accessible sous la forme la plus attrayante »³. Au contraire, les Grecs du VI^e siècle avant J.C. représentent à ses yeux un exemple privilégié et sans équivalent,

¹ GA 95, « Ü X », § 46, p. 323.

² GA 95, « Ü X », § 13, p. 282. Voir aussi « Ü IX », § 4, p. 185 : « La “culture”, quant à elle, est l’appellation de l’assurance de soi propre aux modernes dans la fabrication de l’étant ». Dans un autre carnet, Heidegger met en rapport la *Bildung* avec la *παιδεία* antique comme sa forme inessentielle, qui « demeure orientée vers un “idéal” » et relève ainsi du platonisme (GA 95, « Ü XI », § 93, p. 430). Nous rappelons ici que notre analyse de la *Kultur* est nécessairement limitée à ce qui nous concerne le plus : le problème de la fixation de l’essence humaine. Mais par cette analyse nous ne prétendons pas épuiser la question, qui reçoit un traitement particulier à cette époque, surtout dans les deux premiers volumes des *Cahiers noirs*. Avant la parution des écrits privés et des *Cahiers*, J. A. Barash avait déjà esquissé quelques idées intéressantes dans *Heidegger et son siècle*, Paris, PUF, 1995, p. 112 et ss. Cependant, à notre avis, une lecture approfondie de ce problème reste encore largement à explorer, bien que quelques approches aient été faites, comme ceux de B. Radloff et de F. Brencio. Une lecture qui, en outre, retracerait concrètement les adversaires que Heidegger vise et qui placerait le problème dans une histoire des idées plus vaste (au moins depuis Herder). Au sein de cette histoire, le philosophe constitue sans doute un des derniers représentants du conflit *civilisation-Kultur*, que N. Elias avait exposé dans la première partie de son classique *Über den Prozess der Zivilisation*. Cf. *La Civilisation des mœurs*, Paris, Calmann-Levy, 1973, p. 11-73.

³ GA 94, « Ü VI », § 137, p. 500.

puisque le Grec était « le seul et unique peuple à n'avoir eu *aucune* culture, parce qu'il se tenait encore en l'Être et n'avait pas besoin d'elle »¹. Par ce biais, la culture, comme tous ses dérivés, n'est jamais mise véritablement en question mais assumée comme « la manière d'être de l'humain à l'époque de la modernité », de telle façon que, dominée par la fabrication, selon Heidegger nous devons « considérer l'éducation comme ce qui n'a déjà plus cours pour nous que sous la forme que lui imprime l'époque »².

Suivant ce concept de culture – aussi bien dans les politiques culturelles propres à l'époque que dans des dérivés plus anciens –, il s'agit d'accomplir un certain idéal qui est mis en place comme but de l'être humain à atteindre, afin de devenir l'« animal instaurateur de valeurs », et donc une version améliorée et supérieure de lui-même³. Heidegger récusera jusqu'à la fin de sa vie toute tentative d'améliorer l'être humain qui partirait d'une considération de celui-ci comme un étant présent là-devant, sous-la-main, susceptible d'être manipulé, voire d'être cultivé – suivant la métaphore botanique traditionnelle, toujours prégnante chez Nietzsche.

Dans le cas de la culture, le problème est lié de façon explicite à celui de la position des buts et des idéaux, par où nous devons comprendre d'une part les valeurs, dont la réalisation permet à l'être humain d'acquérir un statut plus élevé, et d'autre part, le fait que, par ce mouvement, l'être humain lui-même devient un but et un idéal *vides*. Il le devient dans la mesure où, aux yeux de Heidegger, il est réduit à n'être qu'un moyen, un vecteur qui doit s'accomplir et se réaliser dans un but dépourvu de contenu. Dans la mesure où la culture se meut dans ces concepts, alors pour le philosophe elle est à comprendre comme une sorte d'héritière déformée et défigurée du platonisme et de sa doctrine des idées, dont nous avons déjà mentionné auparavant plusieurs points importants quant à la généralité et à la vacuité de l'être que le platonisme instaure. Nous lisons ainsi dans *Métaphysique et nihilisme* :

[la] conséquence essentielle de l'idée est la position de ἀληθῶς ὄν, du καλόν et du ἀγαθόν ; l'étantité de l'étant comme le vrai, le beau et le bon. Cette trinité, qui par la suite sera calculée comme « le sacré », circonscrit aussi le but de la « culture », c'est-à-dire toute appréhension de l'histoire, qui commença avec la Renaissance italienne⁴.

¹ *Ibid.* ; GA 95, « Ü X », § 46, p. 322.

² GA 95, « Ü VII », § 25, p. 21.

³ GA 94, « Ü IV », § 254, p. 285.

⁴ GA 67, § 113, p. 118.

La pensée de l'histoire de l'Être s'oppose de fond en comble à toute reprise métaphysique du platonisme ; notamment par la forme que celui-ci revêt dans la modernité, à travers la culture et ses idéaux.

Nous trouvons une formulation éloquentes du problème de la culture et de ses idéaux dans les carnets des *Cahiers noirs* écrits dans les années 1938-39, où Heidegger développe, conséquence cohérente de ces critiques, l'idée d'une « culture de la culture ». Cette idée, qui « correspond au règne du “*subjectum*” replié sur lui-même » n'est rien d'autre que le risque de se soustraire au « danger et à l'audace de décisions essentielles », et donc à la possibilité intime d'une transformation qui entraînerait une libération face à la fixation de l'essence humaine¹. En dernière instance, la notion de « culture de la culture » prétend dénoncer la situation d'abandon, d'indécision et d'impossibilité du questionnement que déploie le faux triomphe de la culture, à travers les politiques culturelles et autres phénomènes de l'époque, et donc la forme finale qu'adopte le culte lui-même des buts et des idéaux toujours à atteindre. Là où

les valeurs culturelles elles-mêmes se trouvent écartées du champ de la représentation – et il n'est pas jusqu'à ces *objectivations* des *buts visés* qui ne deviennent à leur tour superflues, il n'est pas jusqu'à l'idée même de fixer des objectifs, de s'enquérir du sens des buts visés qui n'apparaisse parfaitement étrange. La plus inquiétante sorte d'absence de but commence avec la transformation de la culture en politique culturelle².

Heidegger critique l'instauration des valeurs et d'idéaux apparemment évidents, comme allant de soi. Ils sont devenus une certitude inébranlable qui doit se poursuivre sans savoir exactement *pourquoi*, là où c'est au contraire l'absence de sens qui domine, comme absence de sens de l'étant qui « sombre dans le comportement de l'affairement, rien d'autre que la fixation violente et forcée d'un sens dans la signification de la position d'une “valeur”, un “idéal” et un “but” et une orientation secrète de toutes les choses vers quelque chose de meilleur »³. Par rapport au fil directeur que nous suivons ici, il faut garder à l'esprit que « ce processus trouve son fondement propre en ceci que, très généralement, c'est l'être humain devenu *subjectum* qui interprète l'essence humaine

¹ GA 95, « Ü X », § 46, p. 323.

² GA 95, « Ü VII », § 12, p. 13 : « Sobald sich die Kultur wandelt in die *Kultur-Kultur*, rücken die *Kulturwerte* selbst aus dem Gesichtskreis des Vorstellens weg – sogar *diese Vergegenständlichung* der *Ziele* werden überflüssig und damit der Gedanke an Zielsetzungen und gar Zielbesinnungen völlig befremdlich. Die unheimlichste Art der Ziellosigkeit beginnt mit der Wandlung der Kultur in die Kulturpolitik ».

³ GA 96, « Ü XII », § 41, p. 59 : « der bloßen Sinnlosigkeit des Seienden versinkt in der Haltung des Betreibens, nicht anders als die gewaltsame und verzwangene Festsetzung eines “Sinnes” in der Bedeutung der Ansetzung eines “Wertes”, eines “Ideals” und eines “Zieles” und einer geheimen “Lenkung” aller Dinge zu einem Besten ».

[*Menschenwesen*] comme “culture” », formation de l’essence humaine par l’être humain, celle-ci traitée comme s’il s’agissait d’un étant¹. Dans la mesure où le fondement n’est autre que le règne de l’être humain comme *subjectum*, alors « toute culture de la culture est l’esclave de ce règne »². D’où alors, en définitive, que Heidegger puisse affirmer de façon radicale que « toute pensée qui se formule en termes d’idéaux “culturels”, de formes “culturelles” – de programmes “culturels” n’est plus aujourd’hui que l’endurcissement de l’être humain dans l’oubli de l’être [l’oubli du rapport à l’être] sous l’emprise duquel il se trouve depuis longtemps »³.

Mais qu’est-ce qu’il nous faut exactement saisir avec la question des « buts » de la culture ? Notons d’abord que ce problème – où il est aisé de repérer à nouveau l’influence de Nietzsche – nous concerne surtout dans la mesure où elle relève d’une autre dimension des dangers propres à la fixation de l’essence humaine. Le processus de la fixation des buts aboutit à fixer l’être humain comme un but parmi d’autres. En questionnant sur les buts, Heidegger songe donc à « ce *vers* quoi il [l’être humain] va en ayant en vue ces objectifs [les objectifs fixés dans ses faits et gestes] »⁴. Dans la mesure où ces buts sont déjà pré-déterminés métaphysiquement à partir du schéma de l’étantité comme réalité effective propre à la fabrication, nous comprenons mieux pourquoi Heidegger refuse toute compréhension de la pensée (et de l’action) en termes de buts aussi bien que de moyens, et tout le vocabulaire qui est relié à ceux-ci :

Les « moyens » en question : l’étant lui-même devenu accessible – l’« effectif » en son effectivité qui s’avère être le vrai en vertu du résultat obtenu. Les « objectifs » ne sont qu’un *prétexte* pour les moyens mis en œuvre – ils revendiquent d’être le centre de l’étant dont l’étantité s’est depuis longtemps déterminée comme « effectivité » et qui sert de masque sous lequel sévit en ses « répercussions » le caractère de puissance qu’aurait prétendument l’être⁵.

Pour Heidegger, l’obsession proprement moderne de l’établissement et de la position des buts à suivre, dénoncée comme l’affairement constant avec l’étant d’une humanité effrénée, relève du fait que l’époque entière est, malgré tout et paradoxalement, dépourvue de buts authentiques. Comme il l’écrit dans *Méditation* : « Ce qui est essentiel

¹ GA 95, « Ü VII », § 12, p. 14.

² GA 95, « Ü X », § 46, p. 324.

³ GA 95, « Ü IX », § 82, p. 248.

⁴ GA 95, « Ü X », § 52, p. 328.

⁵ GA 95, « Ü X », § 52, p. 330 : « Das “Mittel” aber sind das zugänglich gewordene Seiende selbst – das “Wirkliche”, das wirkt und kraft seines Erfolges als das Wahre sich beweist. Die “Zwecke” sind nur ein *Vorwand* für die Mittel – sie beanspruchen die Mitte des Seienden zu sein, dessen Seiendheit sich seit langem als “Wirklichkeit” bestimmt hat und das als Maske dient, in der sich der scheinbare Machtcharakter des Seins “auswirkt” ».

dans l'accomplissement de la modernité qui en est à son début, ce n'est pas que les buts manquent, mais que l'époque soit devenue certaine d'avoir trouvé, dans la vie comme telle, "le" but, et du même coup sa propre éternité »¹. La vie, comprise dans sa frénésie effective et efficace, est maintenant interprétée comme le but à développer et à atteindre, et toute course vers leur accomplissement demeure figée dans le cadre de ce qui est pré-constitué et pré-déterminé selon le schéma de la fabrication.

Dès les *Contributions*, nous trouvons une critique assez développée du problème téléologique des buts, qui touche à plusieurs domaines de la philosophie moderne et contemporaine, et où la culture ne serait qu'un exemple privilégié, à côté d'autres instances telles que la race ou le peuple, pensés comme des buts. Heidegger écrit à ce sujet que là où « culture et conception du monde deviennent des moyens de la lutte technique pour une volonté qui ne veut plus aucun but, alors la conservation du peuple n'est jamais un but possible, mais seulement la condition d'une fixation de buts »². Comme il le précise dans une note de 1938-39, avec la notion de peuple visant l'être humain comme *subjectum*, celui-ci est

compartimenté en diverses qualités, corporelles, psychiques, spirituelles, ayant en vue comme but à atteindre lui-même et sa préservation [...]. N'est-ce pas là la masse érigée en personnalité, et la condition – aussi peu comprise que soumise à une réflexion – élevée à l'inconditionné ?³

Autrement dit, dès que la culture, le peuple ou la race sont les buts à atteindre, tout est réduit à des moyens pour les réaliser, et tout est par la suite calculé à partir de l'étalon de mesure de la fabrication : l'effectivité de ce qui est, ses conséquences et son prétendu résultat comme « succès » [*Er-folg*]. Ces résultats obsèdent l'humanité moderne et, à partir d'eux, elle se révèle « captive » des conséquences de ses actions. Avec la primauté du résultat effectif, l'être humain « s'affaire de plus en plus, jusqu'en son être, à la réduction de l'être humain à lui-même »⁴.

Ce même schéma va se répéter appliqué aux autres « conditions », qui seront à leur tour élevées et radicalisées comme buts à part entière, et qui aboutissent finalement à l'élévation de l'être humain lui-même comme le but suprême. Là où, à travers la culture

¹ GA 66, § 75, p. 285.

² GA 65, § 45, p. 99.

³ GA 95, « Ü VII », § 35, p. 32.

⁴ GA 95, « Ü X », § 41, p. 316. Comme Heidegger l'écrit immédiatement avant : « Le résultat en question n'est pas tant ce qui a été obtenu que ce qui a un effet rétroactif dans la mesure où, une fois ce résultat obtenu, toutes les autres possibilités s'évanouissent qui n'en auraient pas moins pu elles aussi avoir un résultat, à ainsi échouer dans leur prétention à être le vrai ».

et son culte, l'humanité finit par s'ériger en but d'elle-même, elle ne peut échapper à cette pensée sans s'effondrer sous son propre poids. C'est en ce sens qu'il faut interpréter les questions suivantes, afin de surmonter l'obscurité de leur formulation : « Comment ce qui s'est d'emblée érigé en but de soi-même, et qui a placé toutes les fins qu'il poursuit au service de cet unique but, comment cela pourrait-il jamais *mettre en question* un but quelconque sans entraîner par là même son propre anéantissement ? »¹. Aux yeux de Heidegger, dès que l'être humain s'est compris comme un but, suivant un schéma d'amélioration ou d'élévation, alors il se révèle incapable d'interroger la structure téléologique où il s'insère sans disparaître lui-même, au moins quant à la forme qu'il a prise jusqu'à présent.

Le problème des buts, traité de façon ambiguë dans les textes des années trente et quarante, va même au-delà de l'enfermement propre à une pensée déployée selon la schéma fabricatif². D'une part, soulignons qu'il est facile d'apprécier un double sens de « buts » dans l'ensemble des écrits privés, mais aussi dans les *Cahiers noirs*. Si Heidegger dénonce l'érection des buts toujours nouveaux comme poursuite incessante propre à l'époque, il laisse entendre simultanément qu'il y aurait une pensée authentique des buts (ou du but) : celle qui dépendrait de l'Être en tant que tel, de l'interrogation sur son déploiement d'essence, ainsi que sur la différence entre l'être et l'étant. C'est pour cela qu'il renvoie à plusieurs reprises au questionnement incessant sur l'Être en tant que but originaire, où « le chercher lui-même est le but. Et cela signifie : “buts” sont toujours trop au premier plan et se représentent toujours l'Être – et ensevelissent le nécessaire »³. Il arrive donc à Heidegger de caractériser son projet comme « pensée qui fixe des buts [*Ziel setzendes Denken*] », et d'ajouter que par là c'est « non pas quelque but, non pas *le* but en général, mais bien le but seul et singulier de notre histoire qui est posé »⁴. Comme nous le verrons plus en détail, la pensée de l'*Ereignis* tente de dépasser la compréhension métaphysique et fabricative des buts, qui tourne toujours autour des notions de faire, d'action et d'effectivité, de telle façon que « le succès frappe de nullité tout ce qui ne

¹ GA 66, § 75, p. 285 : « Wie soll, was sich selbst zuvor zu dem Ziel seiner selbst gemacht hat und alle Zwecksetzungen in den Dienst dieses Zieles nimmt, jemals nach einem Ziel noch *fragen* können, ohne damit die Selbstvernichtung einzuleiten ? ».

² Sur ce problème, nous nous permettons de référer à un de nos travaux, consacré à l'absence de buts dans le nihilisme et la tentative heideggérienne de le dépasser. Cf. « El nihilismo como ausencia de fines y su superación en el pensar histórico del Ser », *Differenz*, 6, 2020, p. 31-52.

³ GA 65, § 5, p. 18.

⁴ *Ibid.*

réussit pas, et fixe les “principes” et les “critères” à l’aune desquels le succès, et tout ce qui va avec peut et doit être évalué »¹.

D’autre part, avec le problème de l’ambiguïté (et l’absence) des buts, Heidegger dénonce le fait que les buts peuvent être conçus et projetés de deux façons : 1) soit selon la fabrication, 2) soit selon une pensée qui serait *autre*. Ainsi, nous lisons : « l’absence de but, tel serait donc au fond le “but” de l’être humain ? Cette formule spéculaire, qu’importe où que puissent amener à s’égarer des formules de ce genre, se retracte face à la véritable pensée de ce qui est à penser »². Si par absence de buts nous nous bornons à une compréhension encore superficielle, affirmer que l’être humain ne peut pas être le « but » parce qu’il n’y aurait pas de *buts* en général ne serait que sombrer dans le nihilisme le plus effrayant³. Or notre auteur a bien pris acte du diagnostic de Nietzsche et n’est que trop conscient de la difficulté qu’implique affronter un adversaire si lourd. Dans la mesure où, selon Heidegger, l’histoire de la métaphysique est aussi caractérisée elle-même comme l’essence du nihilisme – histoire où l’être s’est évidé de son sens et est devenu *néant* – la pensée ontologique prétend dépasser les deux visages du même phénomène, phénomène qui appartient aussi à l’époque où la fabrication domine⁴.

*

À partir de ce que nous avons exposé sur la culture et la fixation des buts, nous pouvons faire avancer nos analyses d’un pas supplémentaire et arriver à une première conclusion quant au rapport de l’être humain comme animal culturel à l’époque de la fabrication.

Liée à la primauté du calcul et de la science, la culture contribue à la fixation de l’essence humaine sous l’égide de la fabrication. Qui plus est, elle finit par concerner l’essence de la philosophie elle-même. Envisagée à partir de la perspective « culturelle »,

¹ GA 66, § 75, p. 285. Voir aussi *L’histoire de l’Être* : « La fabrication est le fondement de ceci qui est inhabituel, où tout étant est forcé, qu’il semble toujours et de façon évidente, comme si d’une part l’étant serait sous-la-main en tant qu’utilisable et d’autre part, il serait le résultat de l’affairement humain » (GA 69, « *Koivón* », p. 187).

² GA 95, « *Ü X* », § 52, p. 329.

³ À ce sujet, voir les développements sur le nihilisme dans GA 65, § 72.

⁴ GA 67, § 37, p. 48.

la discipline philosophique peut être rabaissée à n'être que cela, une discipline parmi les autres domaines du savoir, voire un « objet culturel ». Comme nous le lisons dans *Méditation*, Heidegger considère qu'à partir du début de la modernité, la philosophie est déjà « jugée à l'aune de ce qu'elle peut signifier pour la “culture” », de telle façon que d'une part, la philosophie-culturelle devient « entièrement dépendante du soin dont on entoure l'étant pour mettre l'humanité en sécurité et la déployer en tant que centre de l'étant »¹. Autrement dit, la culture représente un processus fondamental dans l'avènement de l'anthropologisme métaphysique. Mais, d'autre part, « dans une telle situation [de la philosophie-culturelle], l'inessence est devenue maîtresse de l'essence, réduisant du même coup à néant toute possible mutation de l'essence »². Avec cette formule – assez abstraite – d'une réduction de l'essence comme inessence, Heidegger vise le sens privilégié de l'étant comme présence, effectivité, toujours mesuré à l'aune du succès et de ses conséquences [*Er-folg*]. Ainsi, ces deux dimensions de la culture qui envahissent la philosophie appartiennent à la fabrication : à sa fixation anthropologique et au sens limité de l'être et de l'étant qu'elle instaure.

Pour autant, les critiques acérées de la culture par Heidegger ne mènent *pas* à une sorte de revalorisation et réactualisation de ce qu'on tend à voir comme son opposé par excellence, à savoir la « nature ». Au contraire, l'opposition traditionnelle entre nature et culture, surtout telle que la philosophie moderne l'a envisagée, apparaît dépourvue de sens aux yeux de Heidegger. Pour lui, c'est une distinction qui ne fait que poursuivre sous d'autres voies le même état de choses propre à la métaphysique et à sa fin. Nous trouvons dans *Méditation* la note suivante, selon laquelle le « rejet de la “culture” n'est pas pour autant une sorte de plaidoyer pour l'état de “nature” » mais « rend bien plutôt caduque la différence entre “nature” et “culture”, celle-ci présupposant celle-là »³. Le

« naturel » signifie aujourd'hui et depuis bien longtemps : ce qui s'offre tout bonnement au bon sens – ce qui est compréhensible entendu comme ce qui tombe sous le sens, du fait d'une longue accoutumance à l'expérience de l'étant, devenue une routine dont les origines ne sont plus à la hauteur d'aucun savoir. Invoquer ce qui est « naturel » donne l'impression de se rapporter à l'étant de manière immédiate et puisée à la source. Alors qu'en vérité cette naturalité ne doit le privilège dont elle jouit qu'à une intrication où s'emmêlent la représentation et l'opinion en laissant l'être hors de question ; intrication qui ouvre à son

¹ GA 66, § 67, p. 209.

² *Ibid.* Dans les *Contributions*, Heidegger parle de la “culture” comme progrès ou recul qui n'a rien à voir avec l'histoire de l'Être, « aussi longtemps que la “culture” elle-même signifie la solidification [*Verfestigung*] de l'abandon de l'être de l'étant et exerce l'emmêlement [*Verfilzung*] croissant de l'essence humaine dans son “anthropologisme” » (GA 65, § 116, p. 228).

³ GA 66, § 62, p. 169. En définitive, par cette expérience de la nature, Heidegger ne vise pas la φύσις originaire, celle qui gardait encore la capacité « de susciter l'étonnement, d'être in-solite, d'être tout sauf “naturelle” », mais un sens moderne et réduit du naturel (GA 95, « Ü VIII », § 34, p. 157).

tour toutes les vanes à ce qui est dès lors devenu quelque chose allant de soi selon la science historique¹.

Ainsi, si les conceptions modernes de nature et de culture peuvent être rapprochées, c'est parce qu'elles relèvent et dépendent du même phénomène, le règne de la fabrication telle qu'elle se manifeste dans la domination anthropologique et dans l'appréhension de l'étant en tant que présent, effectif. À cette situation, Heidegger va ajouter un troisième « terme » encore plus fondamental qui englobe nature et culture : la science historique [*Historie*] et son avènement dans la modernité.

Pour Heidegger, en effet, la culture représente « la dernière obstruction en date sur la voie qui mène à l'histoire [*Geschichte*] » et si elle contribue à bloquer toute possibilité d'histoire authentique par la transformation de l'essence humaine, c'est parce qu'elle repose dans une « connexion » avec la science historique². Or comment devons-nous comprendre cette connexion ? C'est que l'histoire, en ce qu'elle évoque selon le philosophe un rapport au passé riche en nouvelles possibilités pour la pensée et pour l'essence humaine, se retrouve altérée et réduite si elle est saisie à travers un filtre objectivant et scientifique³. Si la culture est incapable de mener à une histoire, c'est en raison que la science historique empêche toute approche authentique de celle-ci, dans la mesure où la culture elle-même n'est que « la technique de la science historique » et « correspond à la façon dont s'organisent scientifiquement le calculer en valeurs et la créations de biens, et propage de ce fait l'oubli de l'être »⁴. Mais qu'en est-il, plus précisément, de cette organisation propre à la science historique, comment fonctionne-t-elle ?

Parmi les différentes fixations que nous avons déjà relevées, c'est sans doute à la science historique – à son avènement dans l'historicisme régnant et à ses funestes conséquences (perte d'histoire et anhistoricité) – que le philosophe consacre le plus de

¹ *Ibid.* : « Die "Natur" und das "Natürliche" sind einmal das, was anfänglich die φύσις war ; denn ihr eignete das ganz und gar Erstaunliche, Un-gewöhnliche und Un-natürliche ; womit gesagt ist, was "Natürlich" heute und seit lange meint : das geradehin für einen gesunden Menschenverstand Sich-gebende – jenes, was für eine lange, nicht mehr in ihren Ursprüngen gewußte Gewöhnung der Erfahrung des Seienden das Verständliche ist im Sinne dessen, was sich von selbst ergibt. Die Berufung auf das "Natürliche" erweckt den Anschein der Unmittelbarkeit und des quellhaften Bezugs zum Seienden. In Wahrheit verdankt dieses Natürliche seinen Vorzug einer Verstrickung des Vorstellens und Meinens in die Fraglosigkeit des Seins, die dem Andrang des historisch selbstverständlich Gewordenen alle Schleusel öffnet ».

² GA 95, « Ü VIII », § 16, p. 116.

³ En ce sens, nous pouvons lire que « les planifications ayant en vue une culture générale sont toutefois précipitées et même superflues tant que l'on n'explique pas et l'on n'établit pas si une "culture" peut tout bonnement être encore forte d'une histoire et porteuse d'histoire » (GA 95, « Ü VIII », § 16, p. 114).

⁴ GA 66, § 62, p. 170.

pages dans l'ensemble des écrits privés et des *Cahiers noirs*. Ce qui n'est pas surprenant, dans la mesure où le problème de l'histoire [*Geschichte*] et sa différence avec le traitement scientifique propre à l'*Historie* constitue un des thèmes fondamentaux qui structure l'ensemble de l'œuvre heideggerienne¹. Dès ses premiers travaux, Heidegger s'intéresse au problème de comment aborder le phénomène historique, de comment ménager « un accès phénoménologique à l'histoire » en tant que « donation *préscientifique* », tout en mettant en avant les dangers d'une scientificité excessive qui risque de manquer ce qu'il y aurait vraiment d'événement [*Geschehen*] dans l'histoire². Dans des textes programmatiques importants – tels que la conférence sur « Le concept de temps » de 1924 (GA 64) ou le cours du semestre d'été de 1925 sur l'histoire du concept de temps (GA 20) – la différence entre l'histoire comme événement [*Geschichte*] et l'histoire comme science [*Historie*] est déjà abordée. Elle sera thématifiée plus en profondeur dans *Être et temps*, énonçant et déployant une perspective critique. Par ce biais, la science historique serait à saisir comme une discipline dérivée, secondaire, fondée dans une détermination relative à l'histoire authentique qui mérite d'être explicitée en premier³.

Dans les années trente et quarante, et plus précisément dans les écrits privés que nous analysons, cette différence entre *Geschichte/Historie* est reprise mais radicalisée dans ses conséquences. Comme nous allons le voir, le triomphe de la science historique représente désormais la figure la plus dangereuse d'une fixation de l'essence humaine. En elle, toutes les tendances que nous avons analysées jusqu'à présent confluent de façon décisive : de l'animalisation totale de l'être humain jusqu'à la domination de la vie et la culture à travers la forme déterminée de la pensée représentative comme expérience vécue.

¹ Pour une explication « *scientifico-historique* » de cette différence, Cf. R. Koselleck, « Le concept d'histoire », *L'expérience de l'histoire*, Paris, Gallimard-Seuil, p. 15-99.

² F. Jaran, *Phénoménologies de l'histoire*, Louvain-Paris, Peeters, 2013, p. 21 et ss. Pour une analyse de cette différence dans l'ensemble de l'œuvre heideggerienne, voir aussi F. Jaran, « De la différence entre l'histoire comme événement (*Geschichte*) et l'histoire comme science (*Historie*) chez Heidegger », *Klêsis*, 15, 2010, p. 104-124.

³ *SuZ*, § 6, p. 20.

§ 12. *L'animal historicum : la science historique et le règne de l'expérience vécue*

Mais voilà, l'époque se raidit contre tout ce qui pourrait la pousser à renoncer à ce qui lui garantit, à travers l'instinct et la raison, la puissance de l'être humain en tant qu'animal scientifico-historique¹.

GA 66, § 71, p. 248.

Lorsqu'il parle de l'avènement de la science historique, tout comme c'est le cas pour l'anthropologie, la biologie et la psychologie, Heidegger ne vise pas seulement une discipline particulière mais un phénomène épocal et une tendance interprétative propre à son temps. Cette tendance explicative reprend les avancées des courants intellectuels du XIX^e siècle – l'historicisme, le positivisme et le biologisme – et les radicalise jusqu'à rassembler le tout dans une explication historique qui va transformer le futur et le passé en un présent constant². Nous pouvons lire dans les sections de *Méditation* consacrées à la différence entre histoire [*Geschichte*] et science historique [*Historie*], une présentation des problèmes dérivés du développement de la science, quand celle-ci est conçue selon un calcul historique³. Heidegger écrit alors que « l'historicisme est la domination totale que la science historique, comprise comme calcul du passé, exerce sur un présent afin de fixer définitivement l'essence de l'être humain comme un être, non pas historique, mais *scientifico-historique* [*historisch*] »⁴. Notons que cette domination peut être identifiée non seulement dans les ouvrages plus proprement scientifico-historiques, mais aussi au sein d'autres courants du savoir, comme ce serait le cas de la biologie, de la psychologie ou de l'histoire de l'art. Par exemple, dans ses versions plus simplistes, l'histoire de la littérature et de la peinture se voit réduite à un maniement de concepts objectivés – tels que le style, le symbolisme ou la notion d'influence – avec lesquels il s'agit de

¹ « Doch das Zeitalter sperrt sich gegen jede Absage an das, was ihm als Trieb und Vernunft die Macht des Menschen als des historischen Tieres sicherstellt ».

² GA 66, § 75, p. 284.

³ GA 66, p. 165-185.

⁴ GA 66, § 62, p. 169. Avec le refus de toute *Historie*, Heidegger ne s'oppose pas seulement aux représentants majeurs de l'historicisme du XIX^e et du XX^e, mais aussi – problème qui dépasse le cadre de notre présente recherche – à la thématisation nietzschéenne de l'histoire dans la *Deuxième considération intempestive* dans laquelle Nietzsche, selon Heidegger, toucherait « à une question essentielle de la modernité », mais sans parvenir « à surmonter la science historique à partir de l'histoire pensée dans son essence », se contentant « de protéger les études historiques contre la science » (GA 95, « Ü X », § 70, p. 351). Ce problème reçoit un traitement plus développé dans le séminaire d'hiver de 1938-1939 (GA 46), mais mérite d'être complété avec les *Cahiers noirs*.

comprendre Cézanne ou Joyce en les comparant sans cesse à ce qui les précède et non pas en analysant leur propre travail, à partir de leurs œuvres singulières¹. C'est contre cette tendance réductrice générale que Heidegger tâche ici de s'élever. Essayons de discerner à présent en quel sens concret se déploie, selon lui, un tel calcul scientifico-historique à l'époque de la fabrication.

Ce calcul opère à travers « l'objectivation du passé dans l'état qui est celui du présent », de telle façon que nous aboutissons à la situation dans laquelle « une époque calcule et assure son propre présent expressément comme passé à-venir [*zukünftig*] »². Plus précisément, l'époque moderne pense d'abord tout ce qui relève d'*un* ou *du* passé à partir du schéma de l'objet et de la représentation : les faits historiques ne sont plus des événements véritables ; ils ne sont considérés que sous l'optique des étants sous-la-main, *vorhanden*, ce qui les défigure d'emblée. Comme Heidegger l'écrit dans *Sur le commencement*, ce retour au passé à partir du présent et de l'actuel est la prétention de l'éclaircir à partir d'une « actualité évidente [*selbstverständlichen Gegenwärtigen*] »³. Mais ce qui opère ici c'est aussi « le regard calculeur vers le futur, l'organisation du futur dans le présent » de telle façon que « l'addition du passé au futur est alors seulement l'accomplissement de la science historique dans son essence calculatrice et inconditionnelle, qui ne peut se déployer que sur le fond de la "subjectivité" »⁴. Nous faisons face ici au fonctionnement calculeur de la fabrication, qui annule la temporalité en amont et en aval, en la projetant toujours à partir de l'étantité de ce qui est présent là-devant, posé par un sujet. Cette annulation temporelle et reconduction au statut de présent et d'effectif bloque les possibilités de l'histoire, voire l'histoire elle-même comme possibilité – ce que va tenter de déployer l'histoire de l'Être⁵. Dans les sections consacrées à l'histoire de *Méditation*, Heidegger envisage ce problème à travers d'une séparation de la science historique et de la technique : l'une serait « pro-duction du passé » et l'autre

¹ Les échos de cet historicisme de type néokantien se prolongent dans le XX^e siècle, comme le prouve l'œuvre d'un Panofsky, par exemple. À ce sujet, Cf. la critique de G. Didi-Huberman dans *Devant l'image*, Paris, Minuit, 1990.

² GA 66, § 64, p. 182 ; GA 95, « Ü X », § 69, p. 350.

³ GA 70, § 159, p. 179.

⁴ GA 70, § 164, p. 185 : « Der rechnende Blick auf auf das Zukünftige, die Einrechnung des Zukünftigen in das Gegenwärtige und die Zurechnung des Vergangenen zum Zukünftigen ist dann nur die Vollendung der Historie in ihr unbedingtes rechnerisches Wesen, das erst auf dem Grunde der "Subjektivität" sich entfalten kann ».

⁵ Comme le souligne S. Jollivet, là où l'histoire devient une suite chronologique d'événements, une « approche factuelle et événementielle », alors elle domine en tant que perte de l'histoire de l'humanité moderne et entraîne l'incapacité de s'approprier son histoire en tant que telle. S. Jollivet, « Penser l'histoire après le tournant », in S.-J. Arrien et C. Sommer, *Heidegger aujourd'hui, op. cit.*, p. 130.

« production de l'avenir » mais toutes les deux ne constitueraient que les deux faces d'un même phénomène, en tant qu'« organisation du présent comme objet et état de choses »¹.

Cela nous permet de saisir, au sein du déploiement même de la science historique, la tendance à l'ahistoricité qui lui est concomitante. Ce que Heidegger identifie et nomme *anhistoricité* est l'état dans lequel l'être humain sombre, dès lors que le calcul et la représentation historiques ont été élevés à leur puissance maximale ; état où se révèle son impossibilité d'être ouvert à de nouvelles possibilités historiques. En effet, les tendances scientifico-historiques aboutissent à l'obsession incontrôlée de tout mesurer dans l'histoire. Ceci équivaut à calculer constamment les *res gestae* [choses faites ou réalisées] à partir d'une ligne chronologique et de la « suite d'événements donnés », où ces réalisations sont appréhendées comme des objets que l'humanité a effectués, afin d'expliquer par là ce qu'elle est devenue dans l'actualité. Comme il l'écrit dans *Sur le commencement*, « la science historique est comportement et attitude humaine », et elle « dépend toujours des événements donnés [*Begebenheiten*], parce qu'elle a d'abord fixé le connaissable seulement dans l'étant »². En tant que produit humain, la science historique reprend et répète le fil de la pensée représentative et les diverses tendances de la fabrication que nous avons analysées jusqu'à présent. Elle n'échappe pas, selon Heidegger, à la démesure du calcul maximisé en tant que symptôme du gigantesque [*Riesenhaft*] de la fabrication, par où nous devons saisir le fait que tout est calculé et mesuré suivant son effectivité :

Le surgissement du « gigantesque » se tient dans une relation intérieure avec la prédominance croissante de la science historique, au sens essentiel de l'installation [*Herstellen*] et de la représentation [*Vorstellen*] calculatrices de l'étant dans sa totalité, à partir du centre et pour le centre que constitue la certitude de soi de l'être humain entendu comme *subjectum*. Plus puissamment la science historique se développe dans ce sens, plus non-historique devient l'être humain. Plus ahistorique devient son histoire à travers la science historique, plus durable devient l'humanité dans son hominisation [*Vermenschung*]³.

Ainsi, « l'installation » et la fixation de l'essence de l'être humain par cette voie le rend incapable de s'exposer à de nouvelles possibilités qui seraient hors de la fabrication et qui lui permettraient de subir une transformation de son essence. Pour Heidegger, quand tout

¹ GA 66, § 64, p. 183.

² GA 70, § 159, p. 180.

³ GA 95, « Ü X », § 69, p. 350 : « Deshalb steht das Aufkommen des "Riesigen" in einem inneren Zusammenhang mit der wachsenden Vorherrschaft der *Historie*, in dem wesentlichen Sinne des berechnenden Her- und Vorstellens des Seienden im Ganzen *aus* der Mitte und *für* die Mitte der Selbstsicherung des Menschen als Subjektum. Je mächtiger die *Historie* in diesem Sinne sich ausbreitet, umso ungeschichtlicher wird der Mensch. Je ungeschichtlicher seine Geschichte durch die *Historie* wird, umso dauerfähiger wird das Menschentum in seiner *Vermenschung* ».

est mesuré et calculé à l'aune du faire productif, il n'y a plus d'histoire ni d'événements historiques qui nous affectent de fond en comble : c'est la « fin de l'histoire ».

À plusieurs moments des écrits posthumes, il est question non seulement de l'an historicité, mais aussi d'une décision entre « histoire ou perte d'histoire »¹. C'est en ce sens que le philosophe réfère à un état où « beaucoup de choses se “passent” [*passiert*] » mais « rien n'arrive [*geschieht*] plus vraiment, c'est-à-dire, aucune décision n'est prise »². Rien n'arrive, au sens où rien ne vient troubler et bouleverser l'état de choses soumis à la fabrication. Selon Heidegger, tout ce qui peut *passer* est d'emblée conditionné et mesuré par un sujet ; il n'est valorisé que par sa dimension effective et présente, et donc déjà prédéterminé selon le schéma moderne et fabricatif que nous avons déjà dégagé. Comme toute expérience de l'étant (et de l'être) s'insère dans ce schéma, il ne comporte aucune possibilité vraiment nouvelle. En ce sens, rien n'arrive qui puisse conduire à une autre décision sur le sens de l'être et sur sa différence avec l'étant.

Par ailleurs, en rapport avec ce que nous avons déjà analysé dans l'idée d'une auto-formation de l'être humain, le problème de la science historique se manifeste également de façon décisive dans la croyance illusoire d'une humanité qui se croit capable de *faire* sa propre histoire. Sous le règne de la fabrication, plus concrètement, « l'histoire se retrouve ainsi complètement dans la sujétion [*Verklammerung*] à travers la science historique ; elle est dissoute dans l'objectualité de la science historique – ; elle est un produit [*Gemächte*] du calcul, l'histoire est maintenant “faite” [*gemacht*] »³. Pour Heidegger, « faire » sa propre histoire en ce sens représente le délire ultime d'une humanité qui pense pouvoir organiser, contrôler et planifier tout ce qui *est*. En traitant l'histoire comme un étant maniable, nous pouvons affirmer que « l'ultime conséquence de la domination de l'humain scientifico-historique s'annonce dès lors qu'il commence à pro-duire “scientifico-historiquement” son propre présent, ce qui veut dire : à le disposer en une histoire et à diriger par des calculs prévisionnels son intégration dans la mémoire et la transmission »⁴. Autrement dit, pour Heidegger le problème ne se réduit pas à

¹ GA 65, § 45, p. 96.

² GA 94, « Ü IV », § 219, p. 273.

³ GA 70, § 164, p. 184. Voir GA 67, § 93, p. 97 : « Le début de l'accomplissement de la modernité s'annonce en ceci, que pour la première fois l'histoire universelle est faite [*Der Beginn der Vollendung der Neuzeit kündigt sich darin an, daß jetzt zum erstmal die Weltgeschichte gemacht wird*] ». Sur l'avènement et le triomphe de la science historique, voir aussi GA 65, § 273, p. 492-494.

⁴ GA 95, « Ü X », § 18, p. 285 : « Die letzte Folge der Herrschaft des historischen Menschen kündigt sich dann an, wenn er beginnt, seine eigene Gegenwart schon “historisch” her-zustellen, will sagen : als

concevoir les « choses historiques » comme des étants ou des ob-jets présents et produits par l'être humain. Il est aussi et surtout que l'être humain envisage et planifie ce qu'il peut faire selon le même schéma : si l'histoire est quelque chose de *fait*, elle est aussi quelque chose de *faisable*. En conséquence, ce que le philosophe juge comme une illusion et tente de combattre – à partir des concepts métaphysiques qui la soutiennent – c'est l'idée de contrôler le futur, l'idée de pouvoir le déterminer et décider librement ce qui adviendra à l'humanité dans son ensemble¹.

Le triomphe de la science historique et l'état d'ahistoricité auquel il finit par soumettre l'être humain implique par ailleurs d'autres conséquences que nous devons préciser. De ce qu'on a dit, il découle selon Heidegger qu'à la fin de l'histoire de l'Être, la définition traditionnelle de l'humain comme *animal rationale* se modifie jusqu'à devenir ce qu'il nomme *animal historicum* ; les êtres humains modernes sont définis comme des êtres fondamentalements *historisch*. Avec cette caractérisation le philosophe renvoie, premièrement, non pas au fait que l'être humain serait désormais « l'animal qui serait devenu en quelque sorte “scientifico-historique” », en tant que « l'animal qui appartiendrait au passé », mais qu'il serait devenu « l'animal qui produit et auquel l'être de l'étant se découvre dans l'être produit tout en se dissimulant son caractère de fabrication »². Cette première définition est essentielle pour comprendre que par *animal historicum* et par l'idée d'une humanité scientifico-historique, Heidegger n'entend autre chose que l'humanité telle que nous la retrouvons à l'époque de la fabrication. Mais avec la définition de l'être humain comme *animal historicum*, le philosophe va encore plus loin et la considère même comme la dernière étape de la fixation de l'essence humaine : elle constitue l'achèvement de l'*ego cogito* de Descartes, lui-même tributaire du ζῷον λόγον ἔχον d'Aristote³.

Geschichte zuzubereiten und ihre Einfügung in das Gedächtnis und in die Überlieferung im voraus berechnend zu leiten ».

¹ Cette question relie le problème à des débats de philosophie de l'histoire (Hegel, Marx) et d'historiographie moderne, dont on pourrait mentionner ici les œuvres de Koselleck et de F. Hartog, ou des contributions plus récentes. Cf. B. Bégout et C. Bouton (dir.) *Penser l'histoire*, Paris, Éditions de l'éclat, 2011. Suivant une optique phénoménologique, on pourrait évoquer aussi la critique de M. Richir – qu'on peut trouver fragmentée dans l'ensemble de son œuvre – à l'idée de « faire sa propre histoire » comme relevant d'une « institution symbolique ».

² GA 66, § 64, p. 181.

³ GA 95, « Ü X », § 18, p. 285 : « La conséquence de cette domination de la “science historique” sur l'animal scientifico-historique entraîne l'anéantissement complet d'une possibilité de lutter pour les origines, l'âge d'or du privilège sans entraves du bon sens commence son “éternité”, l'animal scientifico-historique, devenu certain de sa domination scientifico-historique et accomplissant ainsi l'*ego cogito – ergo sum* de Descartes, n'a même plus besoin d'en venir à bout ni même de remémorer ce dont on a pas tenu compte dans son plus propre espace historique de la singularité ».

Comme il l'écrit dans le carnet de « Réflexions IX » [1939], « la dénomination de scientifico-historique n'est pas simplement une solution de rechange pour la désignation "douée de raison" – elle vise plutôt à montrer que le rapport à l'étant comme tel demeure (en fournissant la notification où se trouve aussi impliqué le déploiement du calcul historique propre à notre temps) », là où

il lui faut reconnaître ce rapport comme celui de la représentation visant à expliquer – autrement dit de *ἱστορεῖν* au sens le plus large du terme.

Alors se montre ceci : l'animal nommé humain est fixé comme l'animal scientifico-historique – et l'ultime conséquence de *cette* fixation est l'être humain envisagé comme « surhumain », comme celui qui ne *surmonte* ce que l'humain a été jusqu'à présent que pour autant qu'il prend au sérieux tout ce en quoi il a bien pu se reconnaître jusqu'à présent – à savoir « la vie », l'*animalité* tout court, reconnue comme le fondement essentiel de son être¹.

De la raison à la science historique, c'est donc une certaine façon de comprendre et d'appréhender l'étant et son être qui culminent à l'époque de la fabrication. Cependant, c'est non seulement la caractérisation de *rationale* mais aussi celle d'*animalité* qui se consolide à travers l'avènement de la science historique. Heidegger d'écrire dans *Méditation* : « Tout est désormais parfaitement en ordre – sous l'égide de l'*animalité* (corps – âme), on peut y aller franchement et faire siennes (semble-t-il) toutes les conquêtes spirituelles de l'histoire dans son ensemble, c'est-à-dire qu'on peut maintenant s'adonner à l'historicisme en le poussant à un degré tel que l'historicisme du XIX^e siècle paraît en comparaison totalement insipide »².

D'une certaine façon, cette déformation de l'histoire comme calculatrice et calculée n'est pas tellement surprenante, dans la mesure où selon le philosophe la science historique relève de la même essence que la production et que la technique : les deux sont des phénomènes propres à la fabrication qui répandent l'illusion du pouvoir-faire humain et dominateur sur l'ensemble de ce qui est. En ce sens, et préfigurant en partie les développements des textes d'après-guerre, Heidegger répète souvent dans les écrits privés et dans les *Cahiers noirs* une formule choquante, selon laquelle « la technique est le relevé

¹ GA 95, « Ü IX », § 49, p. 224-225 : « Diese Auslegung des *animal rationale* muß in der ratio dasjenige fassen, was ihr metaphysisches Wesen ausmacht : den Bezug zum Seienden als solchem und sie muß diesen Bezug zum Seienden als solchem und sie muß diesen Bezug erkennen als den des erklärenden Vorstellens – d. h. des *ἱστορεῖν* im weitesten Sinne. / Dann zeigt sich: das Tier Mensch ist festgestellt als das "historische" Tier – und die letzte Folge *dieser* Feststellung ist der Mensch als "Übermensch", als jener, der *über* den bisherigen nur insofern hinausgeht, als er mit seiner Bisherigkeit ernst macht – d. h. "das Leben", *die Tierheit* schlechthin, als den Wesen-bestimmenden Grund in seiner ganzen Tragweite anerkennt ». Et Heidegger poursuit : « le "sur-humain" est à la pointe de la *réduction* de l'humain à *lui-même*, et pour cette raison c'est une fin et non un commencement ; le surhumain – autrement dit le renversement de l'humain platonico-chrétien – reconstruit selon les mêmes déterminations de l'étant qui s'épuisent dans la distinction partout opérée entre être et devenir ».

² GA 66, § 61, p. 142.

scientifico-historique de la nature »¹. Ainsi, ces trois domaines, nature, technique et science historique sont reliés. D'une part, le philosophe affirme que la technique est comme « science historique de la nature », et d'autre part, que la science historique est comme « technique de l'histoire »². C'est à la fin de la modernité que ces trois domaines se rassemblent, selon Heidegger, dans un seul et même phénomène : la vie. Comme il l'explique peu après, c'est parce que « science historique et technique sont *métaphysiquement* le même » que « cette mêmeté correspond en même temps à la mêmeté entre nature et histoire au sens de la "vie", au sens de puissance prégnante se façonnant elle-même »³. Finalement, après être parti du rapport de l'être humain à la vie – dans ses déterminations animales, dans l'esprit, les passions et la culture – nous retrouvons encore la vie avec le dernier phénomène de la fabrication qu'est la science historique.

Cependant, selon Heidegger, c'est cette reconduction de la science historique à la vie dans son déploiement qui, en même temps, la condamne à s'effondrer. Le philosophe précise que

L'historicisme finit nécessairement un jour où l'autre par se supprimer lui-même dans la mesure où, en analysant toutes choses historiquement, c'est-à-dire psychologiquement, et en expliquant tout biologiquement, il fait dériver tout ce qui est de la « vie » et s'assigne donc à lui aussi cette même origine, et apparaît du même coup comme une « expression » « de la vie »⁴.

En provenant et en surgissant de la puissance effective de la vie, la science historique sera toujours reconduite à celle-ci. Dès lors que l'historicisme est conditionné par la vie, il est reconduit à la capacité humaine de faire une expérience *dans et de* la vie (de ce qui est vivant), comme cette puissance qui imprègne et qui rassemble tous les êtres. Mais pour le philosophe, la vie est devenue une détermination réduite de l'être : elle est le flux incessant qui seulement peut se manifester sous la forme représentative-effective de l'étant, mesurable uniquement selon le schéma de la fabrication. L'historicisme constituerait alors une autre position métaphysique, une position encore empêtrée dans les concepts modernes de sujet, d'objet, de représentation et finalement, dans la notion de *vie* et d'expression de la vie. Avec l'auto-effondrement de l'historicisme ne demeure – à

¹ GA 95, « Ü VIII », § 16, p. 116.

² GA 95, « Ü X », § 70, p. 351.

³ *Ibid.*

⁴ GA 66, § 62, p. 169 : « Eines Tages muß das Ende des Historismus durch ihn selbst vollzogen werden, indem er historisch, d. h. psychologisch zergliedernd und "biologisch" erklärend Alles aus dem "Leben" herleitet und sich selbst diese Herkunft zuweist und so als ein "Ausdruck" "des Lebens" erscheint ». De la même façon, pour Heidegger la psychologie elle-même pourrait être saisie comme une science historique des profondeurs de notre âme et de notre inconscient. Cf. GA 97, « A I », p. 91.

la suite de Hegel et de Nietzsche – que la vie en tant qu'inconditionnelle, soit comme esprit, comme corps ou autre, mais toujours en tant que « vie *absolue* », laquelle se révèle toujours fondée sur le *subjectum* moderne et ses dérivés.

À l'époque de la fabrication, la conception de la science historique et de la vie se révèlent indissociables de la forme de l'expression et de ses expériences vécues, ses *Erlebnisse*. En ce sens, la vie, en tant que le flux instable qui précède toute objectivation, n'a de sens et de valeur que dans la mesure où elle se manifeste de façon *subjective* : à travers les expériences et les actions concrètes, matérielles, de l'être humain. Heidegger considère alors que la vie se montre dans les expressions, par où il faut comprendre la manifestation extérieure de l'intériorité humaine, de ses pensées et sentiments, qui sont seulement valorisés dans cette manifestation elle-même¹. Mais par ce biais, la vie, foncièrement inappréhensible, est condamnée à s'exprimer indéfiniment sous la forme déjà pré-déterminée de l'étantité vécue, pour ensuite se défaire et se refaire sans cesse. Selon le philosophe, la vie prend alors la forme d'une boucle indéfiniment répétée où l'on s'affaire avec l'étant, où la vie « se tient en son “devenir” et son écoulement sur autant d'étapes et de marches sûres, pour tout aussitôt les détruire à nouveau, c'est-à-dire en démonter toute l'objectivité et laisser affluer la pure vie »². Toutefois, le démontage de l'objectivité repose sur ce concept même, et ne prend sens qu'à partir de lui.

Heidegger referme ainsi le cercle et réinsère le problème dans les coordonnées que la fabrication déploie : à partir de la subjectivité humaine, toujours expressive, la victoire de l'expérience vécue advient selon l'optique de l'effectivité absolue³. Que faut-il saisir par cette idée de *victoire* ? Pour le philosophe, désormais la valeur de la vie ne tient qu'à son expression subjective, effective, et dont l'importance provient seulement des résultats qu'elle est à même de produire. Ceci conduit à voir dans la vie une puissance aggressive, violente, qui mesure sa force à partir de ses conséquences. Comme il l'écrit dans *Méditation* : « l'expérience vécue n'est plus alors qu'un des éléments du *calcul* par

¹ Soulignons que dans ces textes, la conception heideggérienne de l'expression est très limitée, ce qui mériterait d'une approche critique et comparative avec différents représentants de la philosophie de l'expression, tels que M. Merleau-Ponty, H. Plessner ou E. Nicol.

² GA 95, « Ü X », § 39, p. 310. Sur l'interprétation de Hegel comme domination de l'effectivité et de la vie, nous renvoyons à GA 66, § 75, p. 284. Voir aussi GA 65, § 103 et suivants, où à la p. 203 Heidegger définit l'idéalisme allemand, contre une certaine interprétation (Kierkegaard, Marx), comme « trop proche de la vie [zu lebens-nah] ».

³ Sur le lien intime entre fabrication, effectivité et expérience vécue, voir aussi le troisième volume des *Cahiers* : « L'oubli de l'être laisse l'étant inconditionné de l'étantité et de son déploiement sans limites et assure ainsi l'hégémonie singulière de l'étant au sens du “vivre” qui est dressé et de l'“effectif” qui est instauré » (GA 96, « Ü XIII », § 73, p. 111).

lequel l'essence fabricative de l'étant, lui-même dépouillé du fondement de son être, accède à une domination universelle dans l'exclusivité brute de la violence et de l'activité violente qui est à sa mesure »¹. En outre, cette violence surgit par son *exclusivité* : par le fait de forcer tout étant et toute expérience de l'étant au schéma de l'effectivité et de ses conséquences. Ainsi, l'expérience vécue reprend ce que nous avons déjà analysé dans le cas de la représentation, dont elle hérite et radicalise les présupposés, en tant que « mode fondamental de la représentation du fabricatif »². Par ce biais, elle détermine l'effectivité de ce qui *est*, jusqu'au point où Heidegger écrit : « seulement le vécu [*Er-lebte*] et le vivable [*Er-lebbare*], urgent [*Vor-dringliche*] dans le cercle de la vie [*Er-lebens*], ce que l'être humain porte à soi et réussit à porter devant soi, peut valoir comme "étant" [*seiend*] »³. Selon l'histoire de l'Être, cet état de choses marque un point d'arrêt essentiel : désormais, seulement ce que l'être humain connaît *par* et *dans* sa vie, ce dont il fait l'expérience, peut être considéré comme quelque chose qui *est*. Aux yeux de Heidegger, le rapport à l'être, réduit à cette conception du vivable et de l'effectif, n'a jamais été aussi ténu, aussi fragile.

Enfin, tout est reconduit à la primauté de l'expérience vécue. Tout est calculé à partir de l'étant comme effectif, en allant des faits historiques jusqu'aux sentiments les plus banals. La fin de la modernité, telle que Heidegger l'interprète, est alors conçue comme l'époque où « en réalité on ne fait plus que "ressentir" ce que l'on vit », et si « le vécu devient la seule source d'expérience » c'est que « tout le monde se retrouve dans la forme la plus plate de l'*ego cogito me cogitare* »⁴. Cette indifférence totale constitue le nivellement ultime de la fabrication, où tout peut équivaloir à n'importe quoi, aussi longtemps qu'il soit mesuré à partir de son effet, de ses résultats, de son succès et de ses conséquences essentiellement *humaines*, de telle façon que « l'être humain de la modernité, à savoir l'organisateur du nihilisme, trouve, dans le vécu, matière à se consolider »⁵.

¹ GA 66, § 71, p. 250 : « Das "Erlebnis" ist dann nur noch ein Zubehör der *Rechnung*, durch die das machenschaftliche Wesen des seines Seins entgründeten Seienden in der nackten Ausschließlichkeit seiner ihm gemäßen Gewaltigkeit und Gewalttätigkeit zur vollgültigen Herrschaft gelangt ». Pour une analyse pertinente et critique du sens qu'entretient le rapport entre fabrication, brutalité et violence : Cf. R. Polt, « *Un-wesen* : Tarrying with the Negative in Heidegger's *Black Notebooks* », in G. Fried, *Confronting Heidegger*, op. cit., p. 126-129.

² GA 65, § 51, p. 109.

³ GA 65, § 66, p. 131. Peu après, l'expérience vécue est définie comme « sans limites », pour laquelle « tout est ouvert et rien n'est impossible ».

⁴ GA 94, « Ü VI », § 50, p. 452.

⁵ *Ibid.*

Dans *Sur le commencement*, Heidegger écrit – rassemblant les conséquences de ce problème avec une ironie cinglante – qu’à l’époque de la fabrication

tout ce qui se connaît et ce qui dans le penser et le poétiser est accumulé [*zusammenrafft*] selon la science historique vaut d’avance seulement comme « expression » d’une humanité. La « philosophie » d’un philosophe est « expression » de l’être humain, et la philosophie est dissoute dans la psychologie, c’est-à-dire l’anthropologie de l’humanité [...] Si tout est « expression » de l’être humain, alors il n’y a aucune différence entre le mot du poète et la crotte de nez d’un gamin et divers excréments du corps humain¹.

Cette situation finale où tout est susceptible d’être considéré comme une expression de la vie entraîne alors un calcul incessant des valeurs et des buts, la comparaison et l’évaluation des différentes expériences vécues entre elles. À travers cette confrontation, l’essence de l’être humain est fixée de façon encore plus radicale ; il ne peut être pensé ni interrogé que comme un étant dans son rapport à ses vécus, sans le concevoir à partir d’une autre optique sur ce qui *est*.

Dans cette dernière étape, où la fabrication règne sans partage, l’époque sera caractérisée par Heidegger dans ces pages sous une myriade de titres, comme celle de la mobilisation totale (Jünger), celle du nihilisme (Nietzsche), l’époque de l’absence de sens, *Sinnlosigkeit*, ou l’époque de l’abjection, *Verworfenheit*, non pas au sens « moral », comme il le précise, mais au sens métaphysique². À savoir, l’époque de l’abjection est celle où « l’incapacité de l’humanité concerne son essence et consiste à ce qu’elle n’est plus capable de reconnaître son appartenance à l’Être »³. En quel sens ? Obnubilé par la primauté de l’expérience vécue, où l’étant est toujours interprété selon l’optique de l’effectivité, l’être humain serait incapable de penser l’être autrement qu’à partir du schéma de la fabrication. Ce dernier phénomène de l’« impensabilité » autre de l’être, propre à la fabrication, Heidegger l’évoque avec la formule énigmatique de l’oubli et de l’abandon de l’être, *Seinsvergessenheit* et *Seinsverlassenheit*. Avec ces deux concepts, il ne faut pas imaginer un événement mystérieux, mais seulement l’étape ultime de l’époque de la fabrication que nous retraçons ici : la réduction du sens de l’être à l’effectivité et à l’expérience vécue. Or, si désormais l’être humain ne peut (se) penser autrement, quelle

¹ GA 70, § 156, p. 177 : « Alles was man kennt und was an Denken und Dichten historisch zusammengerafft wird, gilt zum voraus nur als “Ausdruck” eines Menschentums. Die “Philosophie” eines Philosophen ist “Ausdruck” des Menschen, und die Philosophie löst sich in die Psychologie, d. h. die Anthropologie des Menschentums auf. [...] Wenn alles “Ausdruck” des Menschen ist, - man mache ernst mit diesem “wenn” – dann besteht kein Unterschied zwischen einem Wort des Dichters und der Rotznase eines ungewaschenen Bengels und den sonstigen Ausscheidungen des menschlichen Leibes ».

² GA 96, « Ü XII », § 41, p. 58-59.

³ GA 70, § 156, p. 177.

est alors sa place dans cette époque d'abjection, dans l'époque d'oubli et d'abandon de l'être ?

Là où la fabrication domine sans faire face à aucun obstacle, la fixation complète de l'être humain dans son essence est désormais décidée et réussie de façon absolue. Parmi plusieurs définitions avancées par le philosophe fribourgeois, l'humain s'avère être alors l'*animal historicum*. Mais le plus décisif est ceci que l'être humain devient celui qui, représentant et dominant l'étant, se saisit lui-même comme un étant de plus au centre du tout de l'étant, celui qui se manipule et se fabrique suivant une planification organisée calculativement. S'il n'est jamais un animal parmi tous les animaux, ni une bête parmi les bêtes à cause de son rapport à l'« éther de l'Être » – sans lequel nous sombrerions « à l'état de bétail » ou « même en-dessous de cet état » –, le philosophe précise néanmoins qu'à l'époque de la fabrication cette animalisation acquiert une forme très précise¹. L'être humain devient celui qui se perd dans l'affairement envers l'étant, et ces affairements se transforment à leur tour en des nouveaux instincts comparables (mais différents) de ceux dans lesquels l'animal est accaparé. Comme il l'écrit dans les *Contributions*, tout ce processus prépare « la transition à l'animal technifié [*technisiertes Tier*], qui commence à remplacer les instincts, qui deviennent plus faibles et grossiers à travers le gigantesque de la technique »². Dans le carnet des « Réflexions XI » [1939], Heidegger remarque déjà la coappartenance entre la dimension technique et la dimension humaine : « ce n'est pas que l'être humain serait tombé sous l'emprise de la technique, mais bien que : technique et être humain sont tout aussi impliqués dans l'emportement de l'être comme fabrication »³.

Cet accomplissement de l'animalité, qui peut être aussi saisi en tant que « retombée dans l'animal technifié », va de pair avec le développement progressif de sa *brutalitas*, brutalité qui assume plusieurs formes – et non seulement celle propre à la bête de proie nietzschéenne⁴. En effet, comme P. David l'a remarqué, il s'agit, notamment dans les *Cahiers noirs*, d'une considération critique qui enveloppe le sens d'une brutalité

¹ GA 94, « Ü IV », § 86, p. 232. Notons que par cette idée de sombrer « à l'état de bétail », Heidegger semble répéter (à son insu) le schéma traditionnel de l'*animal rationale* : ne serions-nous pas des animaux doués d'un « surplus », notre rapport à l'être ?

² GA 65, § 45, p. 98.

³ GA 95, « Ü XI », § 38, p. 392 : « Der Mensch ist jedoch auch nicht der Technik verfallen, sondern : Technik und Menschenwesen sind *gleichermaßen* in den Fortriß des Seins als Machenschaft eingeschlossen ».

⁴ GA 65, § 152, p. 275.

animale, mais qui est essentiellement liée à la fabrication, bien que ce soit sous une autre formulation. Pourquoi ? D'une part, la *brutalitas* se répand, au-delà de l'*animalitas*, dans les prétendus ajouts, qualités et facultés de l'étant humain, allant de la rationalité jusqu'à « l'essence dévorante du calcul », qui aboutissent à l'étonnante formulation d'une « *brutalitas* de l'Être »¹. Par l'idée d'une *brutalitas* de l'être, notre auteur fait signe à la relation entre celui-ci – l'être réduit à son effectivité nue – et l'être humain. C'est que, si tout est pensé suivant le même fil de la fabrication, alors les déterminations réduites de l'être humain concernent aussi les déterminations de l'être, et à l'inverse. Heidegger écrit à ce sujet que « la *brutalitas* de l'être est le reflet, elle est l'*image en miroir* de l'essence humaine, de l'*animalitas* de l'animal rationnel – par conséquent aussi de la *rationalitas* »². Ainsi, à l'époque de la fabrication s'accomplit et se réalise la définition traditionnelle de l'*animal rationale* sous sa forme finale (et brutale) d'*animal historicum* : l'animal pour qui tout est susceptible de devenir une expérience vécue, pour qui tout peut et doit être mesuré à l'aune de ce qui est effectif, attrapé dans la violence qu'un tel schéma projette non seulement sur les choses, mais aussi sur lui-même.

Ce que nous avons exposé dans cette section nous permet d'appréhender les dangers inhérents et les conséquences de la fixation de l'être humain comme *animal historicum*, aussi bien que toutes ses autres formulations : celui qui est inséré, en tant qu'être vivant, dans le flux de la vie, et qui se laisse emporter dans l'affairement constant des expériences vécues³. Heidegger écrit alors – et c'est ce point qui s'avère fondamental pour notre recherche – que

Si donc erreur il devait y avoir dans le fait de cerner l'être humain comme ζῷον, *animal, Tier* – nous ne faisons ici que *soulever la question* –, alors subsisterait la possibilité,

¹ P. David, « La brutalité de l'animal comptable. Accéder aux *Cahiers noirs* », *Heidegger Studies*, 32, 2016, p. 102-104.

² GA 95, « Ü XI », § 42, p. 394. Sur la *brutalitas*, voir aussi le troisième volume des *Cahiers* : GA 96, « Ü XIV », p. 253). Par ailleurs, la dernière figure et la dernière conséquence de cette *brutalitas*, dans laquelle « l'être humain lui-même en tant qu'étant se fait proprement et de fond en comble *factum brutum* » n'est autre que celle de la « doctrine » et « l'explication raciale », nihilisme radical dans son élévation du tout à l'expression de la race (GA 95, « Ü XI », § 42, p. 396).

³ GA 65, p. 50 : « Jeder "Betrieb", jedes Sichumtun setzt den Menschen in Bewegung, und es bleibt die Frage, ob er damit schon "ist" ». À notre avis, la fixation de l'essence humaine comme *animalitas* pourrait se rapprocher de la critique que M. Richir développe dans le deuxième volume de *Phénomènes, temps et êtres*. Cette critique s'inspire précisément du *Gestell* heideggérien mais la réélabore profondément, et cela, sans avoir pu accéder aux textes que nous analysons présentement. La thèse de M. Richir concerne une *animalisation* totale ou une « hyper-animalité », où l'être humain serait complètement obnubilé et enrhumé dans une institution symbolique. Cf. *Phénoménologie et institution symbolique*, Grenoble, Jérôme Millon, 1989, p. 275-285. Nous remercions J.-F. Perrier de cette précieuse indication, et nous renvoyons à son ouvrage à paraître, consacré à la phénoménologie politique de M. Richir.

peut-être même la détresse pour la nécessité de déterminer en remontant plus haut l'essence de l'être humain – donc non pas d'emblée et génériquement comme animal, et pas non plus d'emblée comme corps et pas non plus par conséquent comme âme, et pas non plus comme esprit et « cœur », sans en faire non plus pour autant un composé de corps, âme et esprit¹.

Enfin, dans ce passage nous retrouvons une indication précieuse qui réunit ce que nous avons développé jusqu'à présent et à la fois nous permet d'avancer vers le problème que nous traiterons dans nos prochaines parties. Si selon Heidegger l'être humain défini comme mélange et composé de « corps-âme-esprit » ne nous dit pas grand-chose, c'est qu'il abrite en lui des possibilités qui vont au-delà de ces caractérisations traditionnelles qui ont fini par fixer son essence et l'enfermer en lui-même. Ces possibilités, comme nous le verrons, sont contenues dans son rapport à l'Être. Et ce rapport doit être envisagé comme quelque chose de complètement différent, qui ne peut pas être analysé selon l'optique de l'étantité et des facultés ajoutées à sa constitution animale. Un tel rapport constitue quelque chose d'autre eu égard à ce que la tradition a institué à travers sa définition toujours présente, comme si l'essence humaine était déjà donnée d'emblée. Cet *autre*, c'est le *Da-sein* comme possibilité insigne de l'être humain, en un sens que nos prochains chapitres auront pour tâche d'éclaircir.

*

Récapitulons, avant d'arriver à notre but, le chemin parcouru jusqu'ici. L'objectif de cette première partie était d'exposer ce qui est en jeu dans l'affrontement et l'opposition constants de Heidegger à la définition traditionnelle métaphysique de l'être humain comme *animal rationale*. Cette analyse s'est déroulée à travers la thématization plurivoque et complexe que le problème reçoit dans l'histoire de l'Être. Après avoir présenté comment la fabrication s'instaure, depuis le premier commencement grec jusqu'à sa fin, pour faire de l'effectivité le sens privilégié de l'être (*Chapitre I*), nous nous sommes consacrés à rendre explicite le fonctionnement de la pensée moderne, là où la représentation et la réflexion humaines donnent la mesure de tout. Autrement dit, là où l'anthropologisme détermine toute façon de thématizer l'être de l'étant (*Chapitre II*). Ceci

¹ GA 95, « Ü X », § 44, p. 321 : « Wenn also im der Umgrenzung des Menschen als ζῷον, animal, Tier, ein Irrtum walten sollte – wir fragen hier nur – dann bestünde die Möglichkeit, ja vielleicht sogar einmal die Not für die Notwendigkeit, das Wesen des Menschen ursprünglicher zu bestimmen – also nicht zuerst und in der Gattung als Tier, dann aber auch nicht zuerst als Leib und demzufolge auch nicht als Seele und deshalb auch nicht als Geist und “Herz” und erst recht nicht als das Mischgebilde von Leib, Seele, Geist ».

nous a conduit, dans ce dernier chapitre, à décrire en détail comment l'anthropologisme métaphysique adopte ses figures définitives, en fixant l'essence humaine sous la guise d'un étant, aussi bien dans l'animalité que dans la culture, dans la science historique et dans la vie, à une époque où la fabrication finit par tout ensevelir.

Pour finir cette première partie, le point sur lequel nous voulons porter notre attention est l'impasse à laquelle mène selon Heidegger cette définition de l'humanité. La réduction de l'essence humaine, qui assume les différentes figures de l'animalité, du *subjectum* et de la conscience de soi jusqu'à l'*animal historicum*, sont toutes une conséquence décisive du déploiement ontohistorique de la fabrication. C'est cette dernière qui détermine éminemment le tout de ce que nous pensons (l'étant comme effectif) et *comment* nous le pensons (à travers la représentation et l'expérience vécue). Ainsi, comme Heidegger y insiste, dans la métaphysique moderne aussi bien que dans ses rejets « culturels » – qu'il s'agisse des conceptions de monde ou des philosophies de la vie – nous pensons en suivant le cadre anthropologique. De cette façon s'infiltré toujours dans la pensée, sciemment ou pas, une des figures qu'adopte l'être humain, ou une faculté qui serait privilégiée par rapport à d'autres.

Tout ceci conduit à une situation finale d'arrêt, de blocage, voire de « sclérose », où l'être humain se voit réduit à n'être que lui-même, où ce « lui-même » est de l'ordre de la mêmeté, de la *Selbigkeit*¹. Par là, il se pense comme un étant parmi les étants, une chose parmi les choses, voire un animal-substance pourvu de diverses qualités. L'être humain serait une chose qui pense, certes, mais une chose qui se borne à *être* dans un sens très limité d'être, et que ni Descartes ni la tradition moderne ne sont parvenus à thématiser en profondeur. Comme Heidegger l'écrit dans les « Réflexions IV » [1934-36] :

Qui nous sommes : savoir cela est à ce point nécessaire que, dans l'absence de ce savoir, nous ne pouvons aucunement décider si nous « sommes », ou bien si nous nous accommodons de l'in-étant [*Un-seiende*], et là, nous nous trouvons à l'avance en tant que « donnés », comme dans le *cogito – sum* !².

¹ Si l'on se servait ici de termes ricœurriens, nous pourrions affirmer que par là l'identité de l'humain se réduit à n'être qu'*idem*, et non plus jamais *ipse*. Cf. *Soi-même comme un autre*, « Préface », *op. cit.*, p. 11-38.

² GA 94, « Ü IV », § 238, p. 279. Notons aussi ce que Heidegger écrit peu d'années plus tard, reprenant ses analyses antérieures de Descartes : « Mais ce qui est décisif dans cette interprétation du sujet, c'est l'étrange "ferme détermination" avec laquelle l'être humain s'installe ici dans le pur et simple étant-là-devant, consacrant ainsi le pas accompli par Descartes qui ne s'est *jamais enquis* de la vérité (du sens) du *sum*, de sa vérité *qua esse*, et maintient encore dans l'oubli jusqu'à l'oubli de l'être lui-même » (GA 95, « Ü VII », § 27, p. 23).

Pour Heidegger, si par cette voie, propre à la modernité, l'être humain prétend s'élever au statut de maître – de la nature, de l'histoire, de la technique ou enfin, de lui-même – son illusion n'en sera que plus dangereuse et dévastatrice. Quand il prétend dominer et configurer toute région de l'étant en planifiant et organisant son « futur », là où son passé est déjà pré-déterminé à travers le filtre de l'étantité effective dans ses résultats et ses effets, l'être humain risque de devenir un esclave de la fabrication et sombrer dans la perte d'histoire. Pris dans cette impasse, l'être humain fait face à la nécessité d'une transformation, d'un changement qui ne peut advenir que comme une rupture et une décision. Non pas une décision au sens habituel et moderne-volontariste de choix, mais, comme nous allons le voir dans notre prochaine partie, au sens plus originaire dans l'histoire de l'Être d'une scission radicale, *Scheidung*, entre l'être et l'étant afin de penser le déploiement de l'Être dans sa différence avec l'étant, hors de toute pensée représentative.

Cependant, il nous faut d'abord savoir comment être en mesure de dépasser – ou simplement d'échapper – aux barrages mis en place à l'époque – et *par* l'époque – de la fabrication et son anhistoricité totale¹. Autrement dit, nous devons suivre Heidegger quand il demande : « quel ébranlement est assez essentiel pour susciter une décision ? Ou alors la *brutalitas* aurait-elle le dernier mot ? »². À une époque où le rapport à l'être n'est plus pensé, qu'il est oublié, abandonné jusqu'au point qu'il semble impossible de penser au-delà de ce qui est faisable et effectuable, qu'est-ce qui reste à l'être humain pour briser cet état d'indécision ? Le philosophe écrit dans *Méditation* :

Dans l'hégémonie de l'expérience vécue, la vie s'enroule inconditionnellement sur elle-même de manière toujours plus violente et toujours plus anodine, de manière toujours plus bruyante et toujours plus inquiétante, si bien que l'être humain, pris par la frénésie de ses « actions » et de ses « fabricats », oublie à jamais qu'il a depuis longtemps oublié l'être. L'oubli de l'oubli est l'événement le plus en retrait de l'hominisation de l'être humain. [...] L'être humain de culture scientifico-historique entreprend ainsi de *mener à bien* cette entreprise funeste qui, dans l'oubli de l'oubli de l'être, précipite l'hominisation de l'être humain dans un abîme qui peut devenir le fondement d'une transformation de l'essence de l'être humain, à supposer toutefois que celui-ci – devenu depuis longtemps aveugle à tout ce qui est privé de fond et à tout ce qui est même complètement abyssal et sans-fond – ne soit pas amené à passer à côté de l'abîme puisqu'en effet en dehors du tout « de la vie », il n'y a désormais même plus le rien. Encore une fois, il s'agit de voir en tout ceci la puissance débridée de la métaphysique occidentale accomplie et de bien prendre la mesure de la

¹ À ce sujet, voir aussi les « Réflexions VI » [1938] : « l'Occident, [...] ce qui l'attend, c'est une perpétuation anhistorique dans la fabrication, qui peut d'autant moins engendrer le dégoût que l'être humain devient plus minuscule et a toujours moins besoin de se remémorer, et moins d'aptitude à méditer le sens » (GA 94, « Ü VI », § 26, p. 433).

² GA 95, « Ü XI », § 42, p. 397.

banalisation de son essence qui a maintenant atteint un degré tel qu'elle en est presque devenue méconnaissable¹.

Une transformation de notre essence est possible, mais seulement à condition que l'être humain n'ignore pas « l'abyssal », l'absence de fondement qui le guette toujours et qui le détermine. Comme nous allons le voir, cette absence le relie à l'Être lui-même, et dans ce rapport à l'Être, aux possibilités abritées dans un autre commencement de la philosophie et de la pensée, dont Heidegger indique qu'elles constituent le « trait distinctif véritablement unique » de l'être humain².

Après avoir saisi l'envergure de la critique de la définition de l'être humain à l'époque de la fabrication, il est maintenant temps de nous concentrer sur ces possibilités occultes contenues dans l'autre commencement qu'est le projet de l'*Ereignis*. Il s'agit pour l'être humain de comprendre comment dépasser le règne de la fabrication en se décidant pour une pensée qui serait au-delà du fil représentatif et de sa réduction de l'essence humaine. Par là seulement pourrons-nous déterminer comment ouvrir la voie vers la transformation de l'être humain en *Da-sein*, en échappant aux rets de l'anthropologisme métaphysique. Ou plutôt à l'inverse, il sera question d'appréhender de quelle manière la transformation de l'être humain en *Da-sein* est nécessaire afin qu'il puisse lui-même fonder cette autre pensée, fondant ainsi la vérité de l'Être. Pour conclure en reprenant les mots de Heidegger, la question qui se pose maintenant est de savoir « où et comment l'être humain moderne arrive à une transformation de son essence, qui l'arrache de l'hominisation et le rend mûr pour les abîmes de l'Être » ?³.

¹ GA 66, § 75, p. 286 : « Immer gewaltsamer und harmloser zugleich, immer lauter und unheimlicher zumal rollt sich in der Vormacht des "Erlebens" "das Leben" in seine Unbedingtheit zurück, damit der Mensch im Rasen seiner "Taten" und "Gemächte" endgültig vergesse, daß er das Sein längst vergessen. Die Vergessenheit des Vergessens ist der verborgentse Vorgang der Vermenschung des Menschen. [...] Der historische Kulturmensch übernimmt so die *Ausführung* jenes Verhängnisses, das in der Vergessenheit des Seinsvergessens die Vermenschung des Menschen an einen Abgrund treibt, der ein Grund werden kann für eine Wesensverwandlung des Menschen, gesetzt, daß er nicht – längst blind geworden für alles Grund-lose und vollends gar Ab-gründige – am Abgrund vorbeitreibt, da ja außerhalb des Ganzen "des Lebens" nicht einmal mehr das Nichts ist. Wiederum gilt es, in all dem die ungehemmte Macht der vollendeten abendländischen Metaphysik zu sehen und gerade die fast zur Unkenntlichkeit gesteigerte Vergemeinerung ihres Wesens im Blick zu halten ».

² GA 66, § 104, p. 367.

³ GA 95, « Ü X », § 35, p. 300 : « Wo und wie kommt der neuzeitliche Mensch in eine Verwandlung seines Wesens, die ihn der Vermenschung entreiß und reif macht für die Abgründe des Seyns ». Cf. GA 82, « Zur Erläuterung von "Sein und Zeit" (1941) », p. 332.

DEUXIÈME PARTIE
Comment penser le *Da-sein* ?
Préparation et fondation

Avant de passer à une analyse plus approfondie de la manière dont nous devons comprendre la transformation de l'être humain en *Da-sein*, une brève précision méthodologique s'impose encore à nous. Il nous faut reconnaître que la nature des écrits privés et des autres textes et manuscrits privés de la période 1936-1944 rend particulièrement difficile une délimitation qui ordonne et réordonne les concepts selon un schéma logique. Un tel schéma logique et conceptuel n'existe pas et nous pouvons même affirmer que son existence irait à l'encontre du projet de la pensée de l'*Ereignis* dans son ensemble. Ce projet, à la différence de la tâche de *Destruktion* qu'annonçait *Être et temps*, ne peut pas être présenté de façon didactique comme un outil et une ressource méthodologiques. Malgré cela, pour les bénéfices de l'explication analytique, il est important d'insister sur quelques caractéristiques fondamentales du type de pensée que l'histoire de l'Être tente de déployer. Les caractéristiques que nous allons introduire ici seront développées tout au long des chapitres qui suivent, mais cette mise au point initiale nous permettra de mieux situer les enjeux de l'histoire de l'Être et d'une pensée qui prétend s'opposer en tout point à celle que la tradition métaphysique a instaurée, mais qui reste par moments inévitablement liée à celle-ci.

C'est précisément la relation à l'histoire de la philosophie qui constitue un des problèmes les plus épineux dans ces textes, et il est important de mettre en avant en quel sens cette nouvelle forme d'histoire demeure un *projet*, dont il faut rendre explicites les déterminations principales. D'abord, comme nous l'avons déjà souligné, s'il y a une identité minimale propre à l'histoire de l'Être jusqu'à l'époque de la fabrication, celle-ci est englobée dans une de ses formes sous le terme de premier commencement [*erster Anfang*], commencement qui va des présocratiques jusqu'à Nietzsche. Face à celui-ci, Heidegger prône la préparation et l'avènement d'un autre commencement de la pensée, aussi bien nommé deuxième ou autre commencement [*anderer Anfang*], source de plusieurs malentendus. À ce sujet, il est pertinent de développer et rendre explicite le problème fondamental : quel est le sens précis des deux commencements dans la pensée de l'*Ereignis* ?

Quand il s'agit d'interpréter cette pensée énigmatique et déroutante, il est devenu monnaie courante d'accepter que le problème de l'autre commencement constitue la preuve non seulement de la radicalité heideggérienne, mais de sa démesure, d'une

arrogance qui prend des allures révolutionnaires et messianiques. Heidegger ne prétend-il pas annoncer un *nouveau commencement* du tout de la philosophie et de son histoire en particulier ? Ne cherche-t-il pas à *re-fonder* toute l'histoire de la philosophie ? Sans doute, l'élection du mot, *Anfang*, mais aussi de nombreux passages des textes de l'époque semblent conduire à cette interprétation. Mais une lecture plus rigoureuse des écrits privés peut nous aider à reconsidérer la difficulté, puisque la notion de « l'autre commencement » n'est en aucun cas un simple nouveau point de départ. Par « commencement » Heidegger renvoie au déploiement même de l'Être comme *Ereignis* et de la pensée au sein de l'histoire de l'Être en tant que telle, et donc à la façon dont l'Être déploie son essence, sa *Wesung*, chaque fois historiquement, comme différence entre l'être et l'étant. Comme nous le lisons dans les *Contributions* : « le commencement, saisi de façon commençante, c'est l'Être lui-même »¹. À savoir, il ne s'agit pas de penser chez Heidegger le commencement sous la guise d'une *cassure*, d'une *tabula rasa*, comme si toute l'histoire philosophique avait été une erreur que l'histoire de l'Être venait réparer. Ici, si le commencement est l'Être lui-même, c'est qu'il représente plutôt l'ouverture de nouvelles possibilités de penser l'être et l'étant, sa différence, hors des cadres privilégiés par la métaphysique ; possibilités qui étaient contenues néanmoins dans plusieurs de ses moments. Cependant, lire ainsi l'histoire de l'Être serait peut-être défendre sa nature plus *philosophique*, au sens un peu plus classique et orthodoxe. En fin de compte, la philosophie n'est-elle pas, depuis Platon jusqu'à Husserl, une tentative incessante de recommencer à nouveau, de rechercher inlassablement l'origine ?

Plusieurs indications des volumes *Sur le commencement* [1941] et *Das Ereignis* [1941-42] nous permettent de nuancer la pertinence de cette perspective herméneutique qui fait du commencement quelque chose de l'ordre d'un nouveau début, point de départ spatio-temporel – ce que le philosophe nomme *Beginn*. D'abord, il faut bien saisir que le premier et l'autre commencements sont intimement liés. Contre l'interprétation la plus évidente, il n'y a pas, comme tel, d'*autre* commencement sans un premier commencement. L'autre commencement n'est ni une suite calculable du premier ni un renversement de celui-ci, mais relève aussi de ce qui commence dans les deux commencements, de son *Anfänglichkeit*. L'autre commencement est « donc précisément appartenance dans le premier commencement [*deshalb gerade Zugehörigkeit in den*

¹ GA 65, § 23, p. 58 : « Der Anfang – anfänglich begriffen – ist das Seyn selbst ».

ersten Anfang] »¹. Plus concrètement, selon Heidegger il ne peut même pas y avoir de *premier* commencement de la philosophie sans un autre qui permette de l’appréhender sous cette optique. Comme nous le lisons dans *Das Ereignis* : « le premier commencement et l’événement qui commence lui-même arrivent seulement à l’expérience dans l’autre commencement »². De même, le philosophe précise que « le premier commencement est remémoré dans le penser à l’avance en direction de l’autre commencement », de façon qu’il n’y a pas un simple refus de la philosophie qui a eu cours jusqu’à aujourd’hui, mais une certaine intégration de celle-ci sous une nouvelle optique³. Ce lien intime entre les deux commencements s’achève par une certaine identité « formelle », dans la mesure où « l’autre commencement n’est pas un deuxième commencement à côté du premier, mais plutôt le même, mais dans l’essence commençante du caractère de commencement [*Anfängnis*] »⁴. Autrement dit, il s’agit du même commencement, pensé à l’aune de l’Être et des possibilités « nouvelles » que celui-ci contient. Cette attention portée au lien indéfectible entre le premier et l’autre commencement permet d’envisager le sens d’une identité minimale de l’histoire de la métaphysique, tout en remettant en question l’idée d’une nature « unitaire » et « totalitaire » de l’histoire de l’Être chez Heidegger. En effet, comme nous tenterons de le montrer dans nos prochaines analyses, ce dernier est tout à fait conscient des différences portées par l’histoire de la philosophie elle-même et, s’il existe un fil directeur qui rassemble le tout de cette histoire, cela ne signifie pas l’épuisement des possibilités historiques autres et multiples.

En ce sens, la pensée de l’*Ereignis*, et particulièrement en ce qui concerne le *Da-sein*, se déploie de façon éminemment préparatoire depuis cet autre commencement, raison pour laquelle Heidegger renvoie souvent dans les écrits privés et dans les *Cahiers* à la notion d’une préparation [*Vorbereitung*]. Comme nous le lisons dans *Sur le commencement*, une telle préparation à la pensée de l’histoire de l’Être doit atteindre « la

¹ GA 70, § 176, p. 195. Voir aussi § 1, p. 12 : « Il [le commencement] doit s’appeler l’“autre”, non pas pour tomber dans le compter ni pour orner le premier avec le numéro 1 ». Ceci pourrait expliquer aussi pourquoi, autour de l’année 1936, Heidegger abandonne le terme de « second commencement » au profit de celui d’un autre commencement. Sur le rapport entre le premier et l’autre commencement, ainsi que le sens du commencement dans l’histoire de l’Être, nous renvoyons au remarquable texte de D. Barbariá, « Der untergehende Anfang », in *Zum anderen Anfang*, Fribourg-en-Brisgau, Karl Alber, 2016, p. 82-96.

² GA 71, § 38, p. 27 : « Der erste Anfang und die Anfängnis selbst bringen sich erst im anderen Anfang zu Erfahrung ».

³ GA 71, § 41, p. 30 : « Der erste Anfang ist erinnert im Vordenken zum anderen Anfang ».

⁴ GA 71, § 341, p. 302. Voir aussi § 252, p. 227 : « L’autre commencement est le commencement différent du premier – le premier est encore différent de l’autre ».

transformation de l'essence humaine à partir du rapport à l'être, à travers celui-ci et pour celui-ci dans le rapport à lui »¹. Cette préparation reçoit une première « aide [*Hilfe*] » à partir de la « remémoration [*Andenken*] » dans le premier commencement². La préparation est alors à saisir comme la forme que la pensée de l'*Ereignis* doit *atteindre* afin que change, d'un côté, son propre déploiement d'essence et, de l'autre, le déploiement de l'être humain, situé jusque-là sous l'égide de la fabrication. La préparation doit permettre de transformer l'être humain pour qu'il ne soit plus celui qui tombe dans l'illusion de « faire sa propre histoire » et qui, en vérité, hésite entre différentes voies qui finissent toutes par se révéler être des impasses. C'est ce que nous pouvons lire dans le « Projet pour Kōivóv » [1939/1940], texte qui clôt le volume *L'histoire de l'Être* :

L'être humain ne peut pas « faire » cette histoire et ne peut jamais intervenir en elle ; tout ce qu'il peut, étant lui-même celui qui est saisi lui-même par le déploiement d'essence de l'histoire, il ne peut que préparer le temps où le plus à-venir de ce qui est à-venir le rencontre à partir de la distance de ce qui est le plus proche (re-trouvé au centre). Aussi longtemps que l'être humain demeure en dehors de cette préparation, il chancelle à la fin d'un long cul-de-sac entre des sorties bloquées. Il a oublié de prendre le chemin du retour, du retour non pas à ce qui a été jusqu'à présent, mais au commencement, cela dont la suprématie a été promptement esquivée par l'humanité occidentale³.

Cependant, lorsque Heidegger évoque le sens de cette préparation, les textes deviennent extrêmement ambigus. À travers l'idée de se *préparer* à un autre commencement, on pourrait penser que Heidegger exhorte à prendre les décisions correctes qui permettraient d'assurer qu'un tel commencement dans l'histoire de l'Être ait lieu de façon *effective*. Or tel n'est pas véritablement le cas. Dans cette pensée, il ne peut plus être question d'une simple série de décisions, au sens d'un progrès qui conduirait à un changement. Cette perspective accepterait comme évidente une série de concepts qui ne sont que – sciemment ou pas – les héritiers des concepts *fabricatifs* en ce qu'ils concernent la définition de l'être humain telle que nous avons tenté de la cerner et de la critiquer dans notre première partie. Dès lors que Heidegger cherche à mobiliser une *préparation* qui

¹ GA 70, § 76, p. 93 : « die Wandlung des Menschenwesens aus dem Bezug zum Sein durch dieses und für dieses in den Bezug zu ihm ».

² *Ibid.*

³ GA 69, « Entwurf zu Kōivóv. Zur Geschichte des Seyns », p. 208 : « Der Mensch kann diese Geschichte nicht “machen” und kann nie in sie eingreifen ; er vermag nur, selbst der Ergriffene ihres Wesens, die Zeit vorzubereiten, da ihn das Kommendste des Kommenden aus der Ferne des Nächsten her trifft (er-mittel in die Mitte). Solange der Mensch außerhalb dieser Vorbereitung bleibt, taumelt er am Ende einer langen Sackgasse zwischen verstellten Ausgängen hin und her. Er hat vergessen, den Weg zurück einzuschlagen, zurück freilich nicht in das Bisherige, sondern in den Anfang, dessen Vorherrschaft das abendländische Menschentum alsbald ausgewichen ist ». Voir aussi le § 80, p. 97 : « L'histoire [n'est] aucun fait humain, elle n'est pas originairement rapportée à l'humain, mais s'assigne au *Da-sein*, à travers lequel est réalisé le dépassement de l'humain ».

doit être *décidée*, celle-ci ne peut plus être reconduite aux différents avatars de la volonté moderne et de la subjectivité de l'*animal rationale*, et ces concepts exigent donc un réinvestissement au sein de l'histoire de l'Être elle-même.

C'est à travers cette voie que nous devons comprendre des notions telles que la décision [*Entscheidung*] ou le saut [*Sprung*]. Ces notions relèvent d'une tension interne au projet de l'histoire de l'Être. En quel sens ? C'est qu'un tel projet se veut absolument radical, au point de constituer un renversement sans précédent par rapport à l'ensemble de la philosophie occidentale, afin d'ouvrir de nouvelles expériences, de nouvelles possibilités, demeurées non-thématisées dans notre tradition. D'où la sémantique qui accompagne et marque ce renversement, au sein de laquelle l'idée d'une décision et d'un saut représentent un point de rupture sans équivalent. La difficulté de la pensée de l'*Ereignis* tient à la nécessité d'une *préparation* qui doit être unique et singulière, mais qui est à la fois accompagnée par l'idée d'une *rupture*¹. Dans la pensée de l'Être, cette rupture assume la forme du *saut*, afin d'atteindre « le domaine authentique de la décision de "l'être" » et des « décisions historiques »².

Par la notion de saut est alors évoqué le risque inhérent au passage à une pensée de l'Être en tant que tel, comme le passage vers une essence humaine qui n'est plus celle du sujet de la fabrication. Ce serait une pensée qui s'est libérée d'assises « représentatrices », qui n'a plus de guide ni de but prédéterminé possible et qui par là rejette « la croyance [eschatologique] qu'un nouvel état de choses est d'ores et déjà assuré »³. À l'instar de la préparation, le saut doit donc être distingué de toute *action* humaine et il en va de même pour l'idée de « décision ». En quel sens ? Heidegger expose ce problème dans l'une des premières sections de *Méditation*, où, reprenant une partie de ce que nous avons déjà analysé et anticipant des problèmes à venir, il affirme que

Cette décision n'est pas l'« acte » d'individus humains, elle est bien plutôt l'effet du choc de l'Être lui-même par lequel la fabrication de l'étant et l'être humain en tant qu'animal scientifico-historique apparaissent séparés de l'abîme de l'Être et abandonnés à leur propre absence d'originarité. C'est pourquoi la préparation de la décision ne signifie pas la mettre en train comme si elle était et pouvait *même* être un fabricat de l'être humain. Ce qui est ici préparé, c'est uniquement l'espace-de-jeu-du-temps dans lequel la transformation de l'*essence* (pas seulement un élevage qui permettrait d'accéder à un niveau supérieur ou

¹ Cf. GA 65, § 115, p. 227 et ss. Dans le § 117, Heidegger décrit le passage du premier à l'autre commencement à partir de l'idée de saut.

² GA 96, « Ü XIV », p. 266.

³ GA 66, § 71, p. 245.

conférerait une autre nature) de l'*animal rationale* doit s'approprier [ereignen] historiquement¹.

Le saut est à saisir comme la préparation – à partir du premier commencement – d'une pensée différente, où des décisions peuvent être prises et qui concernent notre compréhension de l'Être. La décision, soulignera Heidegger dans *L'histoire de l'Être*, est une scission, une *Scheidung*, qui concerne notre rapport avec l'être et l'étant et nous sépare de son appréhension métaphysique traditionnelle². À partir de la décision et du saut, la pensée tente d'atteindre l'Être comme *Ereignis*, comme le « lieu » même du déploiement historique du sens de l'être et de la différence entre l'être et l'étant. Mais, précisément, l'être humain ne pourra accomplir ce saut qu'une fois que son essence sera devenue celle du *Da-sein*.

Du même coup, un tel projet n'utilise pas ces termes au sens décisionniste et volontariste qui les réduirait à une compréhension subjective du « choix » et défigurerait le point névralgique de la transition, *Übergang*, comme simple « passage » à une autre étape. Ce que nous devons comprendre par là, c'est que la transition vers l'autre commencement ne se *décide* pas librement, si nous envisageons toujours ce « librement » selon le sens autonome de Kant ou des autres représentants de la modernité³. Heidegger se demande alors dans les *Contributions* : « Qu'est-ce que ceci, *décision* ? La forme nécessaire d'accomplissement de la liberté. Certainement, de cette façon nous pensons "causalement" et prenons la liberté comme une *capacité* »⁴. Contre cette décision trop subjectiviste, comme acte et procès humain, il s'agit d'appréhender la décision dans l'histoire de l'Être en tant que « clivage qui fend l'Être même [*aufbrechende Klüftung des*

¹ GA 66, § 9, p. 24 : « Jene Entscheidung wird nicht als "Akt" einzener Menschen gefällt, sie ist der Stoß des Seyns selbst, durch den die Machenschaft des Seienden und der Mensch als das historische Tier gegen den Abgrung des Seyns geschieden und der eigenen Ursprungslosigkeit überlassen werden. Deshalb bedeutet Vorbereitung der Entscheidung nicht Anbahnung dieser selbst, als sei sie ein und *noch* ein mögliches Gemächte des Menschen. Vorbereitet wird nur der Zeit-Spiel-Raum, in dem sich die *Wesenswandlung* (nicht eine bloße Höher- oder Umzüchtung) des animal rationale geschichtlich ereignen muß ».

² GA 69, § 166, p. 162. Cf. GA 73.1, p. 29.

³ C'est surtout sur ce point – l'abandon de la liberté morale kantienne – que D. Espinet s'appuie afin de développer une critique de l'autre commencement. Si nous sommes d'accord avec plusieurs points de son analyse, notamment par rapport au diagnostic de la modernité, néanmoins des difficultés demeurent. Surtout, le fait que le « volontarisme ne disparaît pas chez [Heidegger] » puisque « l'histoire de l'être peut et doit être refondée, par le nouveau commencement inaugural invoqué car mis en œuvre par le penseur de l'être lui-même ». Ce qui est discutabile, au moins dans la mesure où il ne va pas de soi qu'une telle volonté soit « radicalement indéterminée mais secrètement animée par la force de frappe du *Dasein* uniquement déterminé à se vouloir lui-même », et que l'histoire de l'Être soit le processus totalisant que l'auteur met en avant. Cf. D. Espinet, « Heidegger lecteur de Kant. Points de vue privés et publics à partir de 1930 », *Archives de Philosophie*, 81, 2, 2018, p. 367 et 369.

⁴ GA 65, § 49, p. 103 : « Was ist dies, *Entscheidung* ? Die notwendige Vollzugsform der Freiheit. Gewiß, so denken wir "kausal" und nehmen die Freiheit als ein *Vermögen* ».

Seyns selbst] », une différence et une séparation possible au sein de l'Être lui-même, et donc jamais d'une façon « moraliste-anthropologique »¹. À l'opposé de cette tendance anthropologisante, la décision elle-même doit être l'ouverture d'un lieu susceptible de transformer ce que nous sommes et comment nous le sommes. Elle est un « situer dans l'espace préparatoire [*vorbereitende Einräumung*] » et pas une « réflexion postérieure [*nachträgliche Reflexion*] »². En ce sens, la décision est une notion qui parcourt toute la pensée de l'*Ereignis*, et nous verrons qu'elle se matérialise et se cristallise à plusieurs niveaux et dans plusieurs déterminations, aussi bien dans les écrits privés que dans plusieurs passages des *Cahiers noirs*.

Si Heidegger tente de rejeter la liberté moderne, c'est à cause de ses présupposés ontologiques et métaphysiques. À ses yeux, cette liberté dépend toujours de concepts, tels que subjectivité ou volonté, qui sont devenus trop lourds et se sont sédimentés en un sens qui n'est plus clair et qui doit être réassumé, devenir explicite quant à son origine, sous peine de renvoyer à une liberté abstraite et vide. Cependant, comme nous aurons le temps de le montrer, il y a un risque qu'en envisageant une critique aussi radicale de la liberté, la pensée heideggérienne de la décision ne devienne encore plus abstraite.

Dans le § 44 des *Contributions*, nous lisons que la décision concerne la transition à une pensée autre que celle de la modernité et implique tous les domaines (la subjectivité, la culture, l'expérience vécue, etc.) que nous avons décrits dans notre première partie³. Dans une longue liste d'exemples de décisions, le philosophe souligne qu'il faut (se) décider contre l'être humain comme sujet et contre l'être comme le plus général. La décision se joue alors entre histoire ou perte d'histoire (le règne fabricatif de l'*Historie*), et cela, face au danger opposé qui serait celui de retomber dans « l'absence de décision [*Entscheidungslosigkeit*] »⁴. Enfin, Heidegger écrit que toutes les décisions se rassemblent dans une seule : savoir « si l'Être se retire définitivement *ou* si ce retrait devient le refus vers la première vérité et vers l'autre commencement de l'histoire »⁵. Si

¹ *Ibid.*

² *Ibid.* Voir aussi GA 65, § 47, p. 102 : « La décision sur la décision (tournant). Aucune réflexion, mais plutôt le contraire de ceci : sur la décision, c'est-à-dire savoir déjà l'*Ereignis* ».

³ GA 65, § 44, p. 92 : « Qu'est-ce qu'est ici décision ? Elle détermine son déploiement d'essence à partir du déploiement d'essence de la transition de la modernité dans son autre [*Was ist hier Entscheidung ? Sie bestimmt ihr Wesen aus dem Wesen des Übergangs der Neuzeit in ihr Anderes*] ».

⁴ GA 65, § 44, p. 90-91 et § 45, p. 96. Voir aussi le carnet des « Réflexions XII », où Heidegger mentionne « le désert de la cécité pour la décision [*Entscheidungsblindheit*] » (GA 96, « Ü XIII », § 128, p. 151).

⁵ GA 65, § 44, p. 91 : « ob das Seyn sich endgültig entzieht *oder* ob dieser Entzug als die Verweigerung zur ersten Wahrheit und zum anderen Anfang der Geschichte wird ».

nous suivons l'interrogation du philosophe dans les écrits rédigés entre 1936 et 1944, la difficulté tient alors à la préparation de cette décision sous sa forme authentique de transition et de transformation.

Pour le philosophe fribourgeois, à la question sur la préparation de la décision doivent répondre le savoir et la volonté pour un « espace de la disposition [*Raum der Verfügung*] » autre que celui de la métaphysique, disposition qui provient de « nécessités occultes [*verborgene Notwendigkeiten*] »¹. Nous avons déjà avancé dans cette première difficulté, en déterminant que les *nécessités* d'une telle décision surviennent comme réponse à la fixation de l'essence de l'être humain, où celui-ci se perd dans l'affairement de l'effectivité et de l'expérience vécue et se révèle alors incapable de changer. Selon Heidegger, l'être humain de la fabrication ne peut pas *décider*. Déjà, nous pouvons anticiper et compléter cette réponse – que nous développerons dans notre prochain chapitre : la décision provient aussi des « nécessités occultes » qui se trouvent dans la « détresse [*Not*] ». Cette détresse constitue l'expérience de quelques-uns, des peu nombreux (*die Wenigen*), qui éprouvent un tel mal-être à l'époque de la fabrication, où le sens de l'être n'est que trop général, trop vide, privé de toutes possibilités authentiques. Dans les mots de Heidegger, cet évidence du sens n'est qu'un autre nom de ce qu'il identifie comme l'*abandon* de l'être². Suivant notre fil directeur, il s'agit pour nous de montrer dans cette deuxième partie de quelle manière la transition à l'autre commencement – auquel appartiennent la préparation et la décision – est rassemblée dans le projet de transformation de l'essence humaine en *Da-sein*. Ce qui n'empêche pas que cette voie puisse elle-même être envisagée aussi comme une possibilité parmi d'autres puisque, comme nous le montrerons, la pensée de l'*Ereignis* est toujours multivoque et se présente sous une myriade de facettes. C'est ce que Heidegger défend lui-même dans les *Contributions*, quand il affirme que le *Da-sein* « [...] requiert la plus longue préparation pour la *pensée* commençante ; mais celui-ci demeure seulement *un* chemin de la *reconnaissance* simultanée dans plusieurs voies élevées de la détresse »³.

Enfin, soulignons aussi que la préparation ne doit pas constituer pour autant une autre voie méthodique qui aurait pour *but* de changer l'essence de l'être humain. Nous l'avons vu, c'est précisément ce que représente selon Heidegger la tentative de

¹ GA 65, § 45, p. 97.

² *Ibid.*

³ GA 65, § 45, p. 98 : « bedarf der längsten Vorbereitung aus dem anfänglich *Denken* ; aber dieses bleibt je nur *ein* Weg der gleichzeitig auf vielen Bahnen anhebenden *Anerkenntnis* der Not ».

l'anthropologisme métaphysique, et ce, jusqu'à Nietzsche. Envisagée (calculée) sous cette perspective métaphysique, la préparation demeurerait réductible à une transformation téléologique et ordonnée qui vise l'être humain comme un *étant* ou comme un *objet* maniable ; en elle le problème serait toujours réinscrit dans un schéma fabricatif de moyens-buts, en représentant le *Da-sein* comme but à atteindre et valeur suprême. À travers la préparation, la fondation du *Da-sein* comme essence de l'humain ne peut plus, à l'inverse, être un idéal tel que l'était encore le surhumain nietzschéen aux yeux de Heidegger. Plus précisément – comme nous pouvons lire dans une note manuscrite décisive, avec laquelle nous annonçons plusieurs concepts-clé de ce chapitre –, « le *Da-sein* n'est pas *quelque chose* comme un "idéal" – de l'être humain. [...] Il n'est ni ce qu'il doit devenir, ni ce qu'il est – mais plutôt ce que l'"être" en tant que tel fonde et pose dans cette nécessité – l'"Entre-deux" »¹. Ainsi, si le *Da-sein* est perçu sous une optique « idéaliste », nous risquons de retomber dans un projet d'amélioration propre à l'humanisme de répéter inéluctablement le schéma fabricatif dénoncé. Comme nous le lisons dans *Méditation*, où est résumée la critique heideggérienne de Nietzsche et de toute entreprise d'amélioration humaniste :

Voudrait-on commencer par faire l'élevage de cette espèce vigoureuse d'êtres humains aptes à entreprendre de fonder l'Être, ce serait toujours et encore penser l'être humain comme sujet de l'étant, de sorte que la seule chose à quoi parviendrait un élevage de ce genre, ce serait simplement de mettre en place un autre mode d'affairement de l'étant qui devrait bien vite se révéler n'être que la continuation de celui qui se pratiquait jusqu'à présent².

Mais le refus de l'élevage comme amélioration n'empêche pas Heidegger, malgré tout, de renvoyer plusieurs fois à l'idée d'une préparation du *Da-sein*, avec ses apparences téléologiques. Nous lisons ainsi que

dans l'essence de cette transformation, la relation occulte à l'Être même – l'attaque [*Anfall*] de l'être doit frapper dans le *Da-sein*. Et pour cette raison la venue des gardiens [*Wächter*] est tributaire d'une préparation, qui peut être très longue et largement méconnue quant à ses buts. Cette préparation doit en même temps être capable de penser d'avance Être et *Da-sein* dans leur relation tournante [*kehrige Bezug*]³.

¹ GA 73.1, p. 289 : « Das Da-sein nicht etwa als "Ideal" – des Menschen. [...] Weder das, was es werden soll, noch das, was es ist – sondern was das "Sein" als solches gründet und in die Notwendigkeit stellt – das "Inzwischen" ». Et la note conclut avec : « Aber nur wenn der Mensch – es vermag – Da-sein – zu gründen – *erfragend* – *schaffen* ! ».

² GA 66, § 12, p. 42 : « Wollte man zuvor die starke Art Mensch züchten, die eine Gründung des Seyns zu bewerkstelligen geeignet wäre, dann bedeutete dies immer noch, den Menschen als das Subjektum des Seienden denken, so daß allein nur eine andere Betreuung des Seienden erzüchtet werden könnte, die sich alsbald nur zur Fortsetzung des Bisherigen bekennen müßte ». A. Boutot traduit ici *Betreibung* par « exploitation », mais nous avons préféré garder le sens plus neutre et moins fort d'« affairement ».

³ GA 94, « Ü V », § 44, p. 335 : « Zudem aber gehört in das Wesen dieser Verwandlung schon der verborgene Bezug zum Seyn selbst – ; der Anfall des Seyns muß in das Da-sein schlagen. Und deshalb ist

Malgré tout, la préparation du *Da-sein* au sein de l'histoire de l'Être prétend échapper à ce schéma métaphysique et fabricatif. Dès lors que le *Da-sein*, en tant qu'essence transformée de l'humain, ne peut plus être conçu comme un *étant* humain telle que la fabrication le fait, alors le dépassement d'un tel schéma peut avoir lieu à partir d'une autre façon de penser et l'humain et la pensée elle-même.

Afin de bien saisir la portée conceptuelle et préparatoire de la pensée de l'*Ereignis* – particulièrement dans son rapport au *Da-sein* – nous devons donc montrer en quoi cette pensée se déploie à partir d'un cadre radicalement différent de celui qui correspondait au premier commencement de la philosophie occidentale. C'est en ce sens que cette deuxième partie concerne plutôt la manière, le *comment*, dont il faut penser le *Da-sein* et la façon dont celui-ci doit être abordé en dehors de toute saisie représentative et conceptuelle qui le traiterait comme un étant parmi d'autres. En d'autres termes, si le *Da-sein* doit être qualifié non pas d'étant mais doit être appréhendé dans son rapport insigne à l'« Être », nous cherchons premièrement à approcher l'Être à partir de ses déterminations principales que la pensée de l'*Ereignis* met en avant et de manière décisive. Ce n'est qu'une fois que nous aurons dégagé de quelle manière le *Da-sein* peut être pensé que nous pourrions en analyser en détail les conséquences au regard d'une nouvelle essence de l'être humain.

Cependant, nous devons préciser une dernière question qui tient à la nature intime du projet de l'histoire de l'Être. Est-ce que cette histoire, qui est souvent caractérisée comme préparatoire, serait essentiellement *propédeutique* ? D'une part, en effet, le projet de l'histoire de l'Être est défini comme un projet qui ouvre la voie à l'altérité d'un « nouveau » commencement, même si celui-ci renvoie aux possibilités de l'Être lui-même¹. Mais, d'autre part, plusieurs passages des écrits privés nous mènent à comprendre qu'une telle préparation constitue *déjà* la transition à cette autre pensée. Avec cette notion clé dans les textes des années 1936-1944, nous devons comprendre non seulement l'insistance de Heidegger sur le caractère provisoire et tâtonnant de sa propre pensée, mais également la dimension essentielle de celle-ci comme transitoire, comme passage

das Kommen der Wächter angewiesen auf eine Vorbereitung, eine vielleicht sehr lange und weithin verkannte in ihren Zielen. Diese Vorbereitung muß zumal das Seyn und das Da-sein in ihrem kehrgen Bezug vorausdenken ».

¹ À ce sujet, voir aussi comment le problème est formulé en 1943, dans une de ses premières versions publiques. Cf. *GA 5*, « Le mot de Nietzsche “Dieu est mort” », p. 210.

d'un premier commencement de la philosophie à un autre¹. Comme il l'écrit dans *Méditation*, le questionnement « étant essentiellement préparatoire, [il] ne peut jamais prétendre commencer décisivement l'histoire de l'Être parce qu'il aurait dépassé ou surmonté les autres possibilités »². Par là il devient plus clair à quel point l'histoire de l'Être est un *projet* : elle est l'ouverture multiple et plurivoque des possibilités d'une nouvelle pensée dans l'autre commencement. Autant dire que Heidegger ne propose pas une doctrine ni un système, mais essaye de frayer plusieurs voies pour s'approcher d'une pensée de l'Être comme *Ereignis*³.

Enfin, en ce qui nous concerne ici, la question touche aussi à un autre point essentiel. À travers la préparation du *Da-sein*, pénétrons-nous dans la transformation insigne de l'essence humaine ? Ou, au contraire, une telle transformation est-elle déjà accomplie par la préparation elle-même ? Cette ambiguïté constitue une partie intrinsèque de la pensée contenue dans les écrits privés, et nous tenterons de l'analyser pour en dégager la puissance conceptuelle et créatrice. Si la séparation entre la préparation et ce qui est préparé n'est jamais totale, nous montrerons aussi dans cette deuxième partie que les déterminations analysées constituent déjà des caractéristiques essentielles de ce qu'est – et qui est – le *Da-sein*⁴.

*

¹ D. Vallega-Neu remarque que, s'il y a une dimension préparatoire de la pensée de Heidegger, celle-ci relève d'une « modestie » propre à sa nature de transition bien que, en même temps, la pensée de l'Être est déjà la transformation de ce qui était censé être préparé. Bien que le terme de « modestie » soit ici discutable, nous sommes d'accord sur l'ambiguïté créatrice de la préparation, ce que nous essaierons de faire valoir tout au long de cette deuxième partie (« Thinking in Decision », *Research in Phenomenology*, 33, 2003, p. 261). Pour des lectures plus unilatéralement « préparatoires », voir M. A. Wrathall, « Heidegger's Place in the History of Being », *Heidegger and Unconcealment*, Cambridge, Cambridge University Press, 2011, p. 191-194.

² GA 66, § 71, p. 231 : « Das Fragen in der ersten Möglichkeit bleibt jedoch im Wissen der beiden anderen ; zumal als vorbereitendes kann es nie beanspruchen, die Geschichte des Seyns entschieden anzufangen im Sinne einer Überwindung der anderen Möglichkeiten ».

³ Pour la critique du système (inspirée de Nietzsche) en tant que mesure inadéquate de la pensée, voir notamment les § 42 et 43 des *Contributions*, ainsi que GA 67, § 150 et GA 71, § 145. Sur le rapport entre puissance et système voir aussi GA 69, § 67. Cf. KSA 6, CI, « Maximes et traits », § 26, p. 63.

⁴ En ce sens, la distinction entre préparation et ce qui est préparé, au moins en ce qui concerne le *Da-sein*, pourrait être récusée comme artificielle, puisque les deux dimensions s'entr'appartiennent. Nous considérons néanmoins – comme nous tenterons de le prouver – qu'une telle distinction 1) est cohérente et qu'elle peut se retrouver dans le texte heideggérien, et 2) qu'elle déploie une fonction *heuristique* fondamentale, permettant d'organiser les déterminations du *Da-sein* à partir d'une « logique » explicative féconde.

Pour élucider comment le *Da-sein* doit être pensé au sein de l'histoire de l'Être, nous procéderons en trois temps. D'abord, il s'agira de rendre explicite comment la nécessité du *Da-sein* doit s'éveiller, et en quel sens les tonalités fondamentales de l'autre commencement permettent à l'humain d'approcher l'expérience de l'Être comme *Ereignis*. Par là, nous montrerons que le *Da-sein* est à comprendre comme foncièrement *intonant* et *intoné* [*stimmende* et *stimmt*] (*Chapitre IV*). Ensuite, nous devons préciser comment nous devons *penser* le *Da-sein* lui-même. Par ce biais, nous expliciterons aussi en quoi le sens du *penser* est transformé. Ceci nous permettra d'élucider le rôle de la pensée *Erdenken* dans le projet de l'*Ereignis* et dans l'histoire de l'Être. Ainsi, nous tâcherons de déterminer comment le *Da-sein* constitue, en relation à l'être humain, une possibilité *pensable* (*Chapitre V*). Après avoir répondu à cette question concernant sa « nature », et pour finir notre deuxième partie, nous aborderons plus longuement comment le *Da-sein* surgit et se déploie en tant que transformation de l'essence humaine. Ce surgissement est inséparable d'une tâche de fondation [*Gründung*], qui vient approfondir le sens de l'*Erdenken* et qui nous permettra de saisir qu'à travers le *Da-sein*, c'est la vérité de l'Être elle-même qui est aussi fondée. Plus concrètement, c'est la vérité comme clairière [*Lichtung*] dans l'abîme [*Ab-grund*] qui déploie son essence dans le site du *Da* (*Chapitre VI*). Dans ces trois chapitres et au fur et à mesure de nos analyses, nous ferons ressortir le noyau commun présent dans toutes ces déterminations de la pensée : l'insistance [*Inständigkeit*] dans l'Être, comme nouveau rapport à celui-ci, insistance à partir de laquelle le *Da-sein* lui-même doit être appréhendé.

Chapitre IV : Les tonalités fondamentales du *Da-sein*

mais nous pensons ici de façon sensible et externe sur les « sentiments » et les « capacités » et les « phénomènes » d'une « âme » ; combien nous sommes loins du déploiement d'essence de la tonalité, [ce qui] veut dire : du *Da-sein*¹.

GA 65, § 136, p. 256.

Le *Da-sein* est intonnant-intoné. Jamais une armature ni une carcasse².

GA 73.1, p. 336.

Si, selon Heidegger, une transformation de l'essence humaine s'avère nécessaire, de quelle façon celle-ci peut elle se déployer, voire être pensée ? Comme nous l'avons exposé dans notre première partie, le philosophe s'oppose frontalement à toute compréhension métaphysico-moderne de l'humanité, où il ne voit que l'aboutissement de la fabrication : un état de choses sans issue et sans vraies *possibilités* nouvelles pour l'être humain. Ces nouvelles possibilités concernant l'essence de l'être humain, ce sont celles que le philosophe va mettre en avant sous le titre de *Da-sein* (« être-là » ou « être le Là », pour reprendre la traduction proposée par Heidegger lui-même) et qu'il s'agit à présent de rendre explicites.

Le concept de *Dasein* comme tel n'est certainement pas nouveau. Il est largement élaboré dans les cours qui précèdent la parution d'*Être et temps*³. Cependant, c'est avec son opus magnum en 1927 que le concept de *Dasein* fera son entrée dans le panorama philosophique jusqu'à nos jours. Heidegger reprend un mot courant du vocabulaire allemand : *Dasein*, traduction du latin *existentia*, veut dire en général existence, comme dans les preuves de l'existence de dieu, *Daseins Gottes*⁴. Mais avec la reprise du mot

¹ « Aber wie gefühlsmäßig und äußerlich denken wir da über die “Gefühle” als “Vermögen” und “Erscheinungen” einer “Seele” ; wie fern stehen wir dem Wesen der Stimmung, will sagen : dem *Da-sein* ».

² « Das Da-sein ist stimmend-gestimmtes. Niemals ein Gestänge und Gerippe ».

³ Notamment à partir du semestre d'été de 1923 sur l'ontologie (GA 63), mais les échos de son élaboration se retrouvent bien avant, préparés par le passage de l'herméneutique de la vie facticielle à celle du *Dasein*. À ce sujet, parmi l'immense littérature, outre l'ouvrage classique de T. Kisiel, *The Genesis of Heidegger's Being and Time*, Berkeley, University of California Press, 1995 ; Cf. J. A. Escudero, *Heidegger y la genealogía de la pregunta por el ser*, Barcelone, Herder, 2010 ; Cf. S.-J. Arrien, *L'inquiétude de la pensée*, Paris, PUF, 2014.

⁴ Il est intéressant de noter que Heidegger revient souvent, dans plusieurs textes posthumes que nous traitons, sur les différents sens courants du *Dasein* ainsi que sur son usage chez Goethe et Schiller.

Dasein, dans *Être et temps*, il tente néanmoins de cerner autre chose. Il veut porter à la lumière un phénomène très singulier : délimiter le mode d'être propre à l'être humain et plus précisément, son mode d'être dans le cadre d'un questionnement sur le sens de l'être. Dans *Être et temps*, il choisit donc le terme pour accentuer cette dimension ontologique et s'opposer à des déterminations conceptuelles chargées d'une histoire très ancienne, devenue problématique entre-temps : sujet, personne, esprit, vie, etc.¹. C'est ainsi qu'il précise au § 9 la définition du *Dasein* comme l'étant insigne dont son essence et son mode d'être c'est l'existence [*Existenz*]. Le *Dasein* c'est l'étant que nous sommes chacun de nous, à chaque instant, enfin l'étant qui a un rapport avec son propre être – et qu'il l'a à partir d'une compréhension de l'être en général [*Seinsverständnis*]².

Dans les années trente, plusieurs raisons conduisent le philosophe à modifier le sens du concept névralgique d'*Être et temps*. Si une analyse en détail de ce problème nous mènerait trop loin en direction d'un travail comparatif, il nous faut cependant expliquer l'insatisfaction qu'éprouve l'auteur quant au traitement du *Dasein* dans l'œuvre de 1927³. En abordant le *Dasein* comme le point central à partir d'où toute la question sur le sens de l'être peut se déployer, Heidegger craint d'avoir fait de lui un héritier du sujet transcendantal – bien qu'à son insu⁴. Plus précisément, le *Dasein* risque même d'être compris comme un équivalent, *mutatis mutandi*, de l'être humain. À savoir, le *Dasein* serait l'être humain qui est capable d'approfondir sa compréhension de l'être en tant que faculté insigne, condition de possibilité *sine qua non* pour chercher une réponse à la question de l'être⁵. Ce problème s'accroît davantage quand l'on considère le choix des thèmes d'*Être et temps*, tout à fait dans l'air existentialiste du temps d'après-guerre : la quotidienneté, l'être-dans-le-monde, l'angoisse, la mort, etc.⁶ Pour s'opposer à cette

Cf. GA 65, § 173, p. 296 ; GA 71, § 216, p. 207-208 ; GA 82, « Zur Erläuterung von "Sein und Zeit" (1941) », p. 282, p. 336.

¹ SuZ, § 10, p. 46-47.

² SuZ, § 9, p. 41 et ss.

³ De même, le but de notre travail n'est pas de (re)mettre en question la pertinence de ces interprétations d'*Être et temps*, ni la validité de l'auto-interprétation heideggerienne elle-même, déchirée entre le fait de déplorer le *Dasein* comme un sujet transcendantal hétérogène ou voir en lui des possibilités originaires autres (Cf. GA 66, § 56). Notons néanmoins que cette question mériterait d'une recherche approfondie qui tienne compte du volume 82.

⁴ Cf. J.-L. Marion, *Étant donné*, Paris, PUF, 2013, p. 425.

⁵ Pour Heidegger, le danger était de réduire la compréhension de l'être à une faculté de l'être humain, et par là, concevoir *Être et temps* comme le projet d'une nouvelle anthropologie philosophique – ce qu'il reconnaît être par moments. Cf. GA 66, § 56, p. 146-147 ; § 90, p. 323.

⁶ Sur la critique de la quotidienneté et de l'être sous-la-main comme déterminations trop humaines, Cf. GA 82, « Laufende Anmerkungen zu "Sein und Zeit" » p. 55 et ss.

tentation anthropologisante et subjectiviste du *Dasein*, l'auteur va entreprendre une réélaboration du concept en tant que *Da-sein*.

À partir des années 1930 et dans les textes que nous analysons, le *Dasein* ne correspond plus tout à fait, comme dans *Être et temps*, à l'étant qui « a l'existence » ni ne correspond en priorité au mode d'être que nous sommes chacun de nous, à chaque instant¹. D'abord, dans le but d'accentuer la modification de son sens et de son rôle, sa graphie change : il n'est plus *Dasein* mais *Da-sein* – voire même *Da-seyn* dans quelques occurrences des années 1941-42 –, afin d'insister davantage sur cette modification². Par ce biais est indiqué plus clairement son sens d'être propre : le *Da-sein* ne renvoie pas au mode d'être d'un sujet ou même d'un étant ontologiquement privilégié³. Il n'est plus l'étant insigne dont il s'agit en priorité de déployer la compréhension originaire qu'il a toujours de l'être⁴. Plutôt que le mode d'être d'un étant, le *Da-sein* indique la façon dont l'être humain peut déployer son essence, doit être « le Là » de l'être, en un sens verbal et actif. Désormais, le *Da-sein est* le Là, détermination qui souligne la possibilité même d'ouvrir le sens de l'être *et* de l'étant, au sens de sa différence. Une telle différence se déploie toujours historiquement, et ne doit pas être questionnée à partir du sens d'être propre à l'étant. Ce serait une perspective encore trop métaphysique et ontologique, que le philosophe réunit sous le titre de question directrice [*Leitfrage*]⁵. Au contraire, l'ouverture du *Da-sein* doit faire partie du déploiement d'essence de l'Être. Il a sa visée dans la tentative singulière d'élaborer une histoire de l'Être et dans ce que Heidegger nomme aussi une question fondamentale [*Grundfrage*] : repenser le sens historique, essentiel, de l'Être dans l'acte de son déploiement et porter ainsi à la lumière un autre commencement de la philosophie⁶. Or c'est cette ouverture qui fait défaut là où l'être humain est devenu l'*animal historicum*. Ainsi, le *Da-sein* va concerner la *possibilité*

¹ La position de Heidegger est ambivalente : s'il considère parfois le *Dasein* dans *Être et temps* comme une étape nécessaire malgré ses insuffisances, d'autres fois il va jusqu'à affirmer qu'un « gouffre infranchissable » sépare le *Dasein* du *Da-sein*. Cf. GA 66, § 56, p. 146.

² Cet usage n'est pas toujours cohérent. Il arrive à Heidegger d'écrire *Dasein* quand ce qui est visé c'est son nouveau sens de *Da-sein*. Parmi plusieurs exemples, Cf. GA 65, § 255, p. 407.

³ Cf. SuZ, § 2.

⁴ Cf. SuZ, § 1.

⁵ Cf. GA 65, § 34, p. 74-77.

⁶ *Ibid.* Dans ces pages, l'auteur considère *Être et temps* comme un chemin vers la *Grundfrage*, mais pas assez « purifié ». Notons cependant que la distinction *Leitfrage-Grundfrage*, qui ouvre les *Contributions*, et même si elle se conserve à quelques passages de *Méditation*, finit par disparaître complètement des écrits privés.

d'une transformation de l'essence humaine, en guise de réponse à la fixation de l'essence à l'époque de la fabrication que nous avons dégagée dans notre première partie.

C'est en ce sens que le concept de *Da-sein* se déploie dans les écrits privés des années trente et quarante, tout comme dans les *Cahiers noirs* et autres textes de la même période. Au sein du projet d'une histoire de l'Être, il est censé représenter une modification profonde de ce que l'essence de l'être humain constitue en propre. Le *Da-sein* n'est plus son mode d'être métaphysique, saisi traditionnellement à l'instar de l'étantité et de l'effectivité, mais une possibilité nouvelle quant à la façon d'appréhender *ce que* et *qui* nous sommes.

*

Si l'essence humaine semble définitivement fixée à l'époque de la fabrication, comment pouvons-nous briser cette fixation afin de la libérer pour déployer ses possibilités plus élevées de *Da-sein* ? Dès lors que la pensée doit affronter une transformation insigne de l'essence humaine, il nous faut d'abord élucider le chemin par lequel cette essence peut elle-même advenir et se transformer.

Pour Heidegger, nous l'avons vu, il ne peut être question de suivre les impératifs d'une raison prétendument universelle, d'avoir la simple volonté de prendre telle ou telle décision, ou de prôner un élevage ou l'éducation d'un autre type d'être humain, non seulement nouveau, mais supérieur à tous les niveaux. Tous ces concepts font partie de l'histoire de la métaphysique comme histoire de la fabrication, et ses fils complexes s'entrelacent, aboutissant à une domination qu'il s'agit maintenant de combattre. Heidegger ne peut recourir à ce qu'il considère être la pensée traditionnelle – représentative, volontariste et subjective – quand ce qui est en jeu c'est précisément d'échapper à l'enfermement que constituent l'anthropologisation et l'hominisation totales. La question repose sur la manière dont nous pouvons *résister* et *dépasser* l'époque d'enfermement propre au règne de la fabrication, à la fin de l'histoire de la métaphysique. Mais comment est-il possible de s'éveiller à une autre pensée, et comment pouvons-nous être amenés vers cette transition dans l'autre commencement ?

Échapper aux schémas de la fabrication, qui constituent la façon commune et habituelle de toute pensée telle que la tradition l'a instaurée, requiert un démontage et une libération des possibilités cachées dans la pensée – et dans l'Être. Or, pour Heidegger, sans une *expérience* [*Erfahrung*] bouleversante de l'Être, sans une nouvelle expérience de la différence entre l'être et l'étant, il est impossible d'échapper à la fabrication, au monopole de l'effectivité et des expériences vécues. Comme il l'expose dans *Méditation*, l'enjeu peut se résumer ainsi :

la pensée du commencement se perd facilement dans ce dilemme : faut-il d'abord que l'être humain soit changé pour qu'ensuite l'Être reçoive de celui-ci la fondation de sa vérité ; ou bien la première chose n'est-elle pas que l'Être amène de lui-même la vérité à son essence propre et oblige l'être humain à prendre une décision ; à moins que ce ne soit ni l'un ni l'autre ?¹

Le dilemme, quand il est exposé en ces termes, met en place deux positions radicalement opposées. Une position pourrait être caractérisée d'« active », tandis qu'une deuxième serait plutôt « passive ». Mais ce dilemme ne peut pas être résolu à partir de cette optique, puisqu'il ne serait, en fin de compte, qu'un point de vue encore moderne, subjectiviste et *machenschaftlich*. Si ce n'est pas un choix *volontaire* de l'être humain, propre à une liberté imbuë d'autonomie, ni une attente indéterminée vers une sorte de décision totalement indépendante de nous, alors quelle possibilité reste-t-il à concevoir ?

Pour faire face à ce problème, la première voie que Heidegger indique – une voie possible parmi d'autres – est celle des tonalités ou dispositions affectives [*Stimmungen*], et plus particulièrement des tonalités fondamentales [*Grundstimmungen*], en tant qu'elles mettent en avant une réélaboration non métaphysique du problème de l'affectivité et, ce faisant, d'une possible épreuve ou expérience [*Erfahren*] non métaphysique de la pensée. Déjà en 1927, les tonalités représentaient un des acquis décisifs d'*Être et temps*, en ceci qu'elles permettaient d'exposer la dimension affective toujours déterminée de la situation propre où se (re)trouve le *Dasein*. Avec les tonalités, Heidegger veut combattre le privilège moderne d'un rationalisme conceptuel excessif, rationalisme qui défend la sobriété et la froideur dans le déroulement de notre pensée. Selon le philosophe, suivant cette perspective rationaliste, la dimension affective de la philosophie se retrouve toujours rabaisée à un deuxième plan. Elle devient l'intériorité émotionnelle de l'âme d'un sujet,

¹ GA 66, § 12, p. 42. Voir aussi le § 55 de *Méditation*, qui commence par problématiser la dépendance mutuelle de l'Être et de l'être humain.

susceptible de « colorer » notre pensée à partir de notre état d'esprit, mais qui nous brouille dès qu'il s'agit de penser en toute *clarté*.

À partir du traitement des tonalités, dans *Être et temps*, Heidegger cherche à dépasser cette réduction moderne en termes de sentiments, de passions, d'images, et de tout ce qui serait lié à la conception de la représentation, de la subjectivité et de l'étantité – dont nous avons vu qu'elle aboutit à la primauté *machenschaftlich* de l'expérience vécue. Il y défend ainsi une approche clairement anti-psychologiste et anti-subjectiviste des tonalités. En tant que catégories existentielles appartenant au *Dasein*, elles concernent la façon d'envisager son mode d'être et son ouverture à l'être. C'est ce que le § 29 de l'œuvre maîtresse de 1927, consacré à la *Befindlichkeit* et aux tonalités, met en avant : la *Befindlichkeit* indique le fait de se *trouver* d'emblée immergés dans une situation qui affecte notre pensée, où nous sommes toujours déjà déterminés par une *Stimmung* singulière qui touche notre rapport d'ouverture au monde – avant toute approche psychologisante de nos états d'âme ou de nos émotions¹.

Parmi les différentes tonalités, Heidegger privilégie en outre quelques *Stimmungen* comme étant capables de rendre manifeste l'être propre au *Dasein* en sa totalité, celles qu'il va nommer des tonalités fondamentales, *Grundstimmungen*². C'est le cas notamment de l'angoisse, traitée dans le § 40 d'*Être et temps*, comme la tonalité à même d'ouvrir pleinement le *Dasein* à lui-même : à partir de l'angoisse – l'expérience du néant où le *Dasein* se retrouve flottant, dans un vide indéterminé – lui est révélée l'indifférence de la totalité du monde en tant que monde et par là, l'ouverture du *Dasein* à son être libre le plus propre³. Dans les années suivantes, Heidegger approfondira son traitement des tonalités fondamentales, en retournant à la question de l'angoisse et la complétant avec la tonalité de l'ennui profond, comme témoignent la conférence « Qu'est-ce que la métaphysique ? » [1929] et le cours du semestre d'hiver 1929-30 consacré aux *Concepts fondamentaux de la métaphysique*⁴. Dans ces œuvres nous voyons poindre l'effort conceptuel du philosophe, qui creuse davantage la façon dont les tonalités affectent le déroulement même de la pensée, déterminant même l'interrogation sur l'être et sur l'étant dans son ensemble.

¹ *SuZ*, § 29, p. 137.

² *SuZ*, § 39, p. 182.

³ *SuZ*, § 40, p. 187-188.

⁴ Cf. *GA* 9, « Qu'est-ce que la métaphysique ? », p. 103-122 ; Cf. *GA* 29/30.

Or, dans le passage du *Dasein* au *Da-sein* à partir des années trente et dans la transition vers le projet d'une histoire de l'Être, comment faut-il saisir le rôle des tonalités fondamentales ? Les tonalités prennent-elles la même forme que dans *Être et temps* ou leur portée se voit-elle modifiée ? C'est plutôt ce dernier cas qui s'impose : bien que les tonalités réapparaissent dans les cours des années trente et dans les écrits privés, elles vont être pensées selon une optique différente – et cela, notamment dès 1934, où elles sont objet d'une interprétation de la poésie de Hölderlin en tant que tonalités propres au *Da-sein* du peuple¹. Les tonalités fondamentales ne représentent plus l'ouverture du *Dasein* à son être intime le plus propre, mais concernent son exposition possible, comme *Da-sein*, au déploiement de la pensée de l'Être elle-même, selon une perspective directement ontohistorique². Mais en quel sens pouvons-nous parler, plus précisément, d'une teneur *historique* des tonalités fondamentales ?

Heidegger tâche alors de proposer une lecture des tonalités qui replace celles-ci au sein de l'histoire de l'Être elle-même. Il doit les penser à l'aune de ce qui, dans les mots d'É. Escoubas, est déterminé en tant que « l'époquité de l'être et donc les "époques" de la philosophie en tant que rapport à l'être »³. En situant les tonalités au sein de cette histoire, il est alors possible de les concevoir comme des tonalités qui, d'une certaine manière, englobent et frappent de leur sceau différentes étapes de l'histoire de la métaphysique elle-même. Selon cette optique et plus précisément, les tonalités qui sont fondamentales dans l'histoire de l'Être seront celles qui déterminent le premier et l'autre commencement – dans leurs similitudes et dans leurs différences.

Pour Heidegger, la tonalité fondamentale qui marque le coup d'envoi pour l'ensemble de l'histoire occidentale du premier commencement est celle de l'étonnement [*Erstaunen* ; θαυμάζειν]. En d'autres termes, si le premier commencement a été inauguré par la pensée grecque, sa tonalité fondamentale est celle que présente Aristote au début de la *Métaphysique* – et que Heidegger cite dans son cours du semestre d'hiver de 1937-38 :

C'est en effet par l'étonnement que les humains, maintenant aussi bien qu'au début, commencent à philosopher, d'abord en s'étonnant de ce qu'il y avait d'étrange dans les choses banales, puis, quand ils avançaient peu à peu dans cette voie, en s'interrogeant sur des

¹ Cf. GA 39.

² Par ce biais, Heidegger poursuit son éloignement de tout risque *subjectiviste* d'interprétation du *Dasein*. À ce sujet, Cf. GA 66, § 90 ; Cf. GA 82, « Laufende Anmerkungen zu "Sein und Zeit" », p. 75 et ss.

³ É. Escoubas, « Analytique de la *Stimmung* », in *Questions heideggériennes*, Paris, Hermann, 2010, p. 61. Pour une analyse des tonalités fondamentales dans les cours de la même période, voir p. 53-66.

sujets plus importants, par exemple sur les changements de la Lune, sur ceux du Soleil et des constellations et sur la naissance du Tout¹.

Comme nous le lisons aussi dans les *Contributions*, c'est donc l'étonnement et l'émerveillement par rapport au fait que « l'étant est, que l'être humain lui-même est, en étant dans ceci qu'il n'est pas [*daß Seiendes ist, daß der Mensch selbst seiend, seiend ist in dem, was er nicht ist*] » qui ont donné naissance à la philosophie². Cependant, pour Heidegger c'est aussi cette tonalité d'émerveillement et de curiosité qui aboutit à vouloir expliquer, manier et calculer l'étant sous toutes ses formes.

Plus précisément il s'avère que dans la mesure où le « premier étonnement est incapable de se refonder lui-même, il ne peut plus renouer avec sa première origine pour s'étonner toujours davantage »³. En effet, par le regard porté toujours vers l'étant à partir de l'étonnement, il y va d'une « familiarité croissante » avec celui-ci, par lequel se perd peu à peu la dimension d'étrangeté dont l'étonnement pourtant provenait, dimension qu'Aristote mentionne explicitement⁴. Progressivement, le θαυμάζειν s'atténue, devient un type de surprise, voire encore moins qu'une surprise, et Heidegger souligne dans le cours d'hiver 1937-38 que la tonalité historique vidée risque de devenir un questionner sous la forme de « la curiosité impertinente et précipitée du vouloir-expliquer »⁵. La philosophie au sein du premier commencement finit alors par porter davantage l'attention vers cette capacité explicative, celle qui rend compte de l'étant par ses causes, ses raisons, et son essence comme *quid*, et non plus vers l'inquiétante étrangeté qui l'avait fait surgir, et sur laquelle Heidegger va tenter de reconduire le regard de la pensée⁶. Contre l'insuffisance de la tonalité fondamentale du premier commencement, une autre tonalité doit maintenant s'éveiller ; ou plutôt plusieurs autres tonalités fondamentales, qui marqueront la nature de l'autre commencement. C'est seulement avec ces tonalités autres

¹ Aristote, *Métaphysique*, 982b10-20 (Tr. dirigée par P. Pellegrin) ; GA 45, § 36, p. 155.

² GA 65, § 17, p. 46.

³ GA 66, § 74, p. 273 : « Das erste Erstaunen vermag sich nicht in den eigenen Ursprung seiner selbst zurückzugründen und immer erstaunender zu werden ».

⁴ *Ibid.*

⁵ GA 45, § 38, p. 172 : « die zudringliche und hastige Neugier des Erklärenwollens ». Le rejet de la curiosité, que nous trouvons déjà thématiquement dans le § 35 d'*Être et temps*, fait de Heidegger une figure particulière dans l'histoire de la curiosité théorique telle que Blumenberg la retrace dans la troisième partie de *La légitimité des Temps Modernes* (*op. cit.*, p. 255-516) et sa critique dans *Le Rire de la servante de Thrace* (Paris, L'Arche, 2000).

⁶ Conjointement à l'épuisement de l'étonnement, il y aurait eu aussi un phénomène de *voilement* des tonalités dans le premier commencement, laissant sans décider leur rapport à l'Être. À ce sujet, voir GA 66, § 71, p. 238 ; § 90, p. 319-320.

que la pensée sera capable de briser l'état sclérosé de l'essence humaine dans la fabrication, d'accomplir la transformation de cette essence en *Da-sein*.

Avec le projet d'un autre commencement de la philosophie, Heidegger doit donc identifier d'autres tonalités fondamentales, susceptibles de susciter une nouvelle relation à l'être et à l'étant. Il met ainsi l'accent sur les tonalités comme voie insigne capable de mener à une expérience de l'Être, suivant le déploiement même de sa différence. Enfin, si les tonalités fondamentales sont inséparables de l'Être, elles sont aussi partie intégrante du rapport possible que l'être humain entretient avec ce dernier, et par là, elles doivent atteindre la transformation de son essence en *Da-sein*.

D'où alors le double rôle qu'accomplissent les tonalités au sein de l'histoire de l'Être. D'une part, nous verrons que c'est à partir d'elles que la pensée est à même de se déployer, et que c'est face à la tonalité comme expérience affective de l'abandon de l'Être [*Seinsverlassenheit*], ce que Heidegger va appeler la détresse [*Not*], que l'être humain peut transformer son essence propre. En effet, pour Heidegger l'abandon c'est l'expérience où l'étant sombre, où son sens s'évanouit et s'épuise dans son être présent et effectif, au-delà des déterminations objectivantes des sentiments et de l'expérience vécue, ouvrant la possibilité de questionner sur le sens même de ce qui *est*. La voie des tonalités est ainsi une voie privilégiée par le philosophe lui-même, qui souligne que c'est à partir des tonalités que l'être humain peut faire une expérience de l'abandon de l'être, expérience capable de s'opposer à l'étonnement du premier commencement.

D'autre part, cette transformation de l'essence humaine advient comme déjà *intonée* par le sens d'une tonalité précise, et par le rapport avec l'être (et avec l'étant) que cette tonalité met en place. Le *Da-sein* est suscité selon une tonalité qui détermine sa relation à l'Être, la façon dont ce dernier a déployé son essence – qu'il a laissée sa marque pour ainsi dire – dans la différence de l'être avec l'étant.

Dans ce chapitre, nous voulons exposer le sens et la structure des tonalités dans leur rapport à l'abandon de l'être et à l'autre commencement de la philosophie, en ce qu'elles constituent des « contre-figures » de la fabrication. La nature toujours exploratoire des textes à analyser rend la tâche particulièrement difficile, puisque l'on dirait que d'un écrit à un autre, l'accent aussi se déplace d'une tonalité à une autre, sans que Heidegger explique réellement la raison d'un tel changement. S'ils s'enchevêtrent

par moments, on peut néanmoins affirmer que les *Contributions* [1936-38] accentuent les tonalités de l'effroi [*Erschrecken*] et de la retenue [*Verhaltenheit*], *Méditation* [1938-39] la tonalité de l'épouvante [*Entsetzung*] et *Das Ereignis* [1941-42] celle de la douleur [*Schmerz*]¹. Le rôle des tonalités dans ces textes – comme celui de toutes les autres déterminations que nous allons dégager – renvoie à des tentatives chaque fois plus radicales d'approcher ou de penser l'Être selon d'autres possibilités, nouvelles par rapport à celles de l'époque de la fabrication².

Nous analyserons en un premier temps la façon dont les tonalités de l'autre commencement peuvent advenir, en dégagant un noyau susceptible d'expliquer de façon générale le rôle des tonalités fondamentales dans la pensée de l'*Ereignis* en nous penchant sur la détresse et l'abandon de l'Être (§ 13). Puis, à partir de ce noyau commun, nous procéderons à une description approfondie de chaque tonalité particulière (§ 14), sans négliger ses nuances particulières : *a*) l'effroi comme rapport inquiétant à l'Être ; *b*) la retenue du savoir ontologique et la distance qu'elle établit avec ce qui est visé ; *c*) l'épouvante qui dépossède comme approfondissement de l'abandon de l'Être dans son refus, et *d*) la douleur élevée au statut d'écart entre le premier et l'autre commencement. Il s'agira ainsi de saisir dans le détail comment les tonalités fondamentales permettent de reconduire l'être humain – ou plutôt quelques humains [*Die Wenigen*] – à accomplir le *saut* et assumer une transformation de leur essence en tant que *Da-sein*.

§ 13. *La détresse et les tonalités dans l'autre commencement*

Dès les premières pages des *Contributions*, comme s'il s'agissait d'inaugurer et de donner le ton à l'ensemble du projet de l'histoire de l'Être, Heidegger insiste sur l'importance du rôle que les tonalités fondamentales de l'autre commencement doivent assumer si doit être brisé l'enfermement métaphysique de la pensée humaine. Mais afin de bien saisir le rôle des tonalités, il est nécessaire d'expliquer d'abord un phénomène

¹ À cela il faut ajouter le premier cours sur Hölderlin du semestre d'hiver 1934-35 (*GA 39*, § 8-11), qui aborde le problème des tonalités sous la figure du ton poétique et du *Dasein* historique d'un peuple. Puis, trois années plus tard, le semestre d'hiver 1937-38 (*GA 45*), plus axé sur le rapport entre les tonalités et le premier et l'autre commencement.

² L'évolution du rôle des tonalités dans les écrits privés nous permettra, en outre, de justifier la compréhension éminemment plurielle de l'Être-*Ereignis* que nous privilégierons.

intimement lié à elles et qui découle directement du règne de la fabrication. Ce phénomène, Heidegger l'appelle la détresse, *die Not*.

a) *La détresse*

Nous avons avancé que les tonalités relèvent de l'Être lui-même, du rapport à celui-ci en tant qu'il s'ouvre toujours déjà intonné affectivement et se manifeste dans la différence avec l'étant. Mais, plus concrètement, les tonalités constituent une réponse qui jaillit – ou plutôt qui *peut* jaillir – de façon involontaire, de l'état d'abandon de l'être que la fabrication déploie. Cet état est, tel que Heidegger le caractérise à plusieurs moments, à comprendre comme l'état de la plus grande détresse.

La détresse surgit comme le constat, le double visage de cette expérience déracinante de la fabrication que nous avons déjà analysée dans notre première partie. La détresse est le « mal-être » qui conduit notre regard vers le fait que l'être s'est évidé de son sens. Dans son déroulement au sein du premier commencement, l'être s'est, pour ainsi dire, « épuisé » dans l'étant ; il n'est désormais qu'une figure vide. Selon Heidegger, nous sommes ainsi forcés de reconnaître que non seulement nulle réponse ne fut apportée à la question concernant l'être, mais qu'en fin de compte, l'être lui-même, devenu le plus habituel et le plus commun, ne pose plus problème si tant est que la question (de l'être) en tant que telle finit par ne plus avoir d'importance : là où l'affairement calculateur avec l'étant règne, questionner sur l'être lui-même semble l'activité la plus absurde et la plus dépourvue d'intérêt.

Au début des *Contributions*, Heidegger décrit ceci expliquant que le phénomène de la détresse se cache au point d'être difficile à éprouver : à « l'époque du besoin sans fin à partir de la détresse occulte de l'*absence de détresse*, cette question [de l'Être] doit apparaître nécessairement comme le bavardage le plus inutile, de laquelle on s'est déjà écarté à temps »¹. Paradoxalement, la détresse assume donc sa forme « la plus haute » en adoptant « le caractère de l'absence de détresse », dans la constatation évidente et banale que tout fonctionne, que tout marche selon une logique effective et que l'être ne vient

¹ GA 65, § 4, p. 11 : « Im Zeitalter des endlosen Bedürfnisses aus der verborgenen Not der *Notlosigkeit* muß diese Frage notwendig als das nutzloseste Gerede erscheinen, über das man auch schon rechtzeitig hinweggegangen ist ».

jouer aucun rôle dans celle-ci¹. Accaparés et affairés par ce qui est *étant* et soumis au rythme incessant en quête des expériences vécues – nous autres, êtres humains, en venons à ne même pas pouvoir faire l'expérience de la détresse. Vécue comme telle, la détresse est déjà le signe de quelque chose : elle révèle un manque, indéterminé, mais ressenti et souffert de façon à montrer une absence, à indiquer l'abandon de l'être dans la domination du tout à l'étant. Bien que presque totale et envahissant tout, la détresse pousse l'être humain à se tourner vers elle, dans une nécessité [*Notwendigkeit*] d'un nouvel ordre. Là en revanche où l'absence n'est pas ressentie comme détresse, l'abandon de l'être demeure caché, jusqu'à devenir presque imperceptible et la fixation de l'essence humaine que nous avons dégagée dans notre première partie s'endurcit. Or c'est à partir de l'expérience de la détresse que nous sommes susceptibles d'éprouver le nivellement général de l'être et de nous rapprocher d'une autre expérience de l'Être.

La détresse définit l'ensemble du projet heideggérien dans les années trente et quarante. Elle constitue le point de départ nécessaire pour une expérience essentielle de l'abandon de l'être. D'une part, l'être humain doit être déplacé – ou plutôt, re-placé ou re-mué, *ver-rücken* – dans une dimension d'inquiétude radicale. Malgré la domination de la fabrication, l'être humain doit reconnaître, au sein de l'expérience où tout fonctionne et tout est effectif, son *illusion* constitutive². D'autre part, c'est « l'éveil de la détresse [*Erweckung der Not*] » elle-même qui représente « le premier remuement de l'être humain dans chaque *Entre* [*Zwischen*] »³. Ce que Heidegger vise ici comme *das Zwischen* c'est justement l'écart de la différence (entre l'être et l'étant, mais aussi entre le premier et l'autre commencement) et donc, la différence à partir de laquelle l'Être déploie son essence de façon historique⁴. En ce sens, nous lisons dans les *Contributions* que « là où [la détresse] s'élève au plus haut, elle exige [*ernötigt*] le *Da-sein* », ramenant ainsi dès les premières pages de l'œuvre la question des tonalités et à travers la détresse,

¹ GA 82, « Hinweise zu "Der Ursprung des Kunstwerkes" », § 15, p. 511 : « Parce que la détresse la plus haute [est] le caractère de l'absence de détresse, elle est intensifiée à travers ceci, qu'on ne peut pas faire l'expérience de la détresse en tant que telle, parce qu'elle ne paraît pas être là [*Weil das höchste Not im Charakter der Notlosigkeit, deshalb wird sie auch aufs höchste gesteigert dadurch, daß sie als solche gar nicht erfahren wird, weil nicht da zu sein scheint*] ».

² Cf. GA 66, § 37, p. 110.

³ GA 65, § 8, p. 26.

⁴ GA 65, § 8, p. 26.

à celle de la transformation de l'être humain comme une transformation nécessaire face au règne de la fabrication¹.

La détresse ne se montre pas cependant de façon « indéterminée », ni se manifeste comme détresse et rien que détresse. Au contraire, selon Heidegger, le phénomène de la détresse éveille des tonalités spécifiques et se révèle inséparable d'elles. Dans les premières sections des *Contributions*, il écrit que, « selon l'expérience commençante de cette détresse », elle « est la tonalité fondamentale qui intone vers la nécessité »². Le philosophe précise cette nature *intonante* de la détresse dans le cours des *Questions fondamentales*, où il affirme que la détresse c'est « la nécessité [qui] se fait nécessité sous le mode de la tonalité »³. Ainsi, détresse et tonalité font partie d'un seul et même phénomène, puisque la première prend toujours la forme d'une tonalité concrète. Autrement dit, c'est à partir de la détresse qu'une autre tonalité fondamentale sera à même de se déployer dans leur rapport essentiel à l'Être.

Enfin, pour Heidegger, la manifestation de la détresse comme tonalité et de l'abandon de l'être ne peut pas être endurée par tout le monde. Cette expérience [*Erfahrung*] n'est pas une expérience « universalisable ». À l'opposé, la tonalité surgit comme l'épreuve d'une détresse que seulement quelques-uns, les « peu nombreux » [*die Wenigen*], seront capables de faire. C'est l'expérience de l'Être en tant que ce qui est inhabituel et mystérieux, qu'uniquement ces peu nombreux peuvent mener jusqu'à ses dernières conséquences. La nature rare et peu commune de la tonalité fondamentale (ou des tonalités fondamentales, comme nous le verrons) fait ainsi signe, chez Heidegger, vers un *élitisme* décisif de la pensée⁴. Si la tonalité ne concerne plus l'être humain tel qu'il est donné, actuel et présent, c'est qu'elle se tourne vers une autre possibilité qui réside en lui, vers la transformation possible de son essence : « Les tonalités « ne [sont]

¹ GA 65, § 17, p. 46. C'est aussi par là que la détresse et sa nécessité sont inéluctables pour la transformation de l'être humain en *Da-sein*, jusqu'au point où elles appartiennent intimement à son essence. Il s'avère que l'être humain, en tant que *Da-sein*, « lui-même déploie son essence en tant que *la détresse*, pose celle-ci même proprement et par là d'abord le Où du Là [*selbst west als die Not, setzt diese selbst eigentlich und damit erst das Wo des Da*] » (GA 82, « Hinweise zu "Der Ursprung des Kunstwerkes" », § 3, p. 507).

² GA 65, § 17, p. 46 : « Je nach der anfänglichen Erfahrung dieser Not ist die zur Notwendigkeit stimmende Grundstimmung ».

³ GA 45, § 37, p. 159.

⁴ En cela, le projet de Heidegger, qui est même caractérisé de « communication occulte [*verborgene Kommunikation*] à travers le déploiement d'essence », hérite sans doute de la communication sélective nietzschéenne (GA 94, « Ü II », § 133, p. 40). À ce sujet, voir les travaux de B. Babich, « Heidegger's Black Night: The *Nachlass* and its *Wirkungsgeschichte* », in J. Malpas et I. Farin, *Reading Heidegger's Black Notebooks*, *op. cit.*, p. 59-86 et de A. U. Sommer, « Nietzsche als Drehscheibe in "die" Moderne. Heideggers Nietzsche in den *Schwarzen Heften* und die Rolle des Philosophen » in H. H. Gander et M. Striet, *Heideggers Weg in die Moderne*, *op. cit.*, p. 71-94.

pas à comprendre comme à l'habitude, à partir de l'être humain et à partir de son état, mais plutôt en s'éloignant de l'être-humain [*vom Menschen weg*] »¹. Ce que Heidegger met en avant ici c'est la *possibilité* d'un éveil par la détresse, éveil *potentiel* pouvant seulement advenir mais loin d'être sûr et définitif. Il n'est, pour ainsi dire, que contenu en germe à l'époque de la fabrication et dans l'expérience de l'abandon de l'être, qui doit se renverser en un autre commencement.

Une remarque s'impose cependant et il est pertinent de se demander si cet éveil, si le chemin vers une autre pensée, est dégagé à partir d'une seule tonalité précise, ou à partir d'une multiplicité de tonalités fondamentales. Autrement dit, en quel sens s'agit-il, dans l'histoire de l'Être, d'une pluralité de tonalités fondamentales ? Comme le souligne H.-H. Gander, une des grandes difficultés de ce problème tient à ce que Heidegger ne se montre pas tout à fait « cohérent » et ne respecte pas « l'univocité dans l'usage terminologique » dans sa mobilisation des tonalités fondamentales ni dans le sens précis qu'il faut leur attribuer². Des *Contributions* jusqu'à *Das Ereignis*, les tonalités vont se multiplier et se transformer. L'importance accordée à une tonalité en particulier par rapport à une autre semble changer en quelques années. Mais le philosophe lui-même est parfaitement conscient de cette nature protéiforme des tonalités qu'il revendique directement en abordant le problème dès le début des *Contributions*. Il écrit alors que :

La tonalité fondamentale de l'autre commencement ne peut presque jamais – et seulement dans la transition [*Übergang*] à celui-ci – être nommée par un nom. Mais la nomination multiple ne nie pas la simplicité de cette tonalité fondamentale et montre seulement l'insaisissable de tout ce qui est simple³.

La thématization des tonalités se déploie donc à partir d'une pluralité de noms qui indiquent toujours le *même* comme ce qui appartient en propre à l'autre commencement⁴. Ces noms multiples ne contredisent pas sa simplicité, au contraire, ils « confirm[ent] sa

¹ GA 82, « Hinweise zu "Was ist Metaphysik" », p. 431.

² H.-H. Gander, « Grund- und Leitstimmungen in Heideggers "Beiträge zur Philosophie" », *Heidegger Studies*, 10, 1994, p. 23. L'auteur suit le fil rouge de la distinction entre tonalités fondamentales et tonalités directrices afin d'appréhender le rôle de celles-ci dans l'histoire de l'Être, bien que mettant en avant ses problèmes et contradictions. À notre avis, la parution du reste des écrits privés nous montre comment les tonalités directrices disparaissent progressivement. Ceci justifie *a fortiori* notre méthode d'interprétation des concepts non pas à partir d'une œuvre principale mais dans l'ensemble du corpus, afin de rendre raison de la *simplicité* qui relie les différents jalons du projet de l'*Ereignis*.

³ GA 65, § 6, p. 21 : « Die Grundstimmung des anderen Anfangs kann nur kaum jemals und gar im Übergang zu ihm durch einen Namen genannt werden. Die Vielnamigkeit aber verleugnet nicht die Einfachheit dieser Grundstimmung und zeigt nur in das Ungreifliche alles Einfachen ».

⁴ D'une certaine façon, ce schéma peut s'appliquer aussi à la tonalité fondamentale du premier commencement. Comme il l'expose dans sa thématization du *θαυμάζειν* dans le cours *Questions fondamentales de la philosophie*, il y aurait tout un ensemble de tonalités reliées à l'étonnement et qui se regroupent en lui (GA 45, § 38, p. 171).

richesse [*Reichtum*] et son étrangeté [*Befremdlichkeit*] »¹. Selon N. Mirković, pour ce qui est des tonalités multiples, « il ne s'agit pas, à travers de tels néologismes, de fixations terminologiques » ; il s'agit plutôt de décrire « la même association d'idées à partir de perspectives différentes », pour modifier et mettre en mouvement le langage de la pensée². Comme le soulignera Heidegger lui-même quelques années plus tard dans *Das Ereignis* [1941-42], la plurivocité de ces noms n'est surtout pas à comprendre comme une « multiplicité [*Mannigfaltigkeit*] » qui met en place une « hiérarchie absolue [*absolute Rangordnung*] », une sélection ou un ordre qui disposerait chaque tonalité à la place qui lui correspond – ce qui constituerait une rechute dans le domaine de la psychologie moderne³.

Enfin, la dimension possible que porte l'éveil des tonalités correspond aussi à ce niveau lui-même préparatoire dans la pensée de l'Être que nous voulons élucider. Bien qu'il ne soit pas possible de référer à une question tout simplement préliminaire – au sens d'une étape *logique* à laquelle succéderait une autre – dans le projet de l'*Ereignis*, il y a bien une certaine dimension de préparation en ce qui concerne la transformation de l'essence humaine. C'est cette dimension que Heidegger lui-même va avancer par rapport aux tonalités fondamentales, puisqu'elles concernent aussi bien la préparation que la décision. Comme il l'écrit dans *Méditation*,

Ce qui est en décision, c'est bien en effet cela ; autrement dit : être déjà approprié par l'Être. Décider, ce n'est pas un simple choix, mais c'est l'être-déterminé par des tonalités fondamentales en vertu desquelles l'essence de l'être humain est éloignée de l'animalité⁴.

Ces tonalités fondamentales viennent répondre à la nécessité [*Notwendigkeit*] pour l'humain d'être relié à l'Être, à la possibilité d'être touché par son rapport avec lui à partir de l'éveil de la détresse – ce qui nous sépare des caractérisations métaphysiques de l'être humain (l'animalité, le corps, l'esprit), propres au premier commencement. Il s'avère nécessaire à présent d'esquisser le sens général d'un tel rapport aux tonalités

¹ GA 65, § 6, p. 22.

² N. Mirković, « Jubilation et Terreur », in A. Schnell, *Lire les Beiträge...*, *op. cit.*, p. 221.

³ GA 71, § 242, p. 218. Preuve de la tension particulière dans la pensée de l'*Ereignis* est le fait que, bien qu'elle refuse toute catégorisation des tonalités, nous retrouvons dans ces écrits des *listes* qui semblent remplir précisément ce rôle. Voir par exemple GA 65, § 6, p. 22 et GA 71, § 246, p. 222. Sur la critique de la catégorisation des tonalités comme « types d'avions », notamment chez O. F. Bollnow. Cf. GA 71, § 249, p. 224 ; Cf. GA 96, « Ü XIV », p. 194 ; « Ü XIV », p. 216-217.

⁴ GA 66, § 39, p. 113 : « *Entscheidung ist dies ; will sagen : schon Ereignung durch das Seyn. Keine bloße Wahl, sondern Be-stimmtheit durch Grund-stimmungen, kraft deren das Wesen des Menschen der Tierheit entrückt wird* ».

fondamentales, avant de parcourir en détail et plus spécifiquement la portée de chaque tonalité particulière dans l'histoire de l'Être

b) *Les tonalités dans l'autre commencement*

À partir de la détresse, les tonalités fondamentales comprises dans un sens onto-historique tentent donc de replacer la pensée dans une dimension inhabituelle et inquiétante, en l'empêchant de se fixer dans une pensée représentative qui fonctionnerait aussi bien sur un étant particulier que sur l'étantité en tant que telle. La représentation moderne, définie par le déploiement absolu de la subjectivité et de la volonté, se borne à ajouter postérieurement les sentiments ou les affects comme quelque chose d'extérieur – de « fragile, vague, pas clair et diffus [*Schwächliche, Schweifende, Unklare und Dumpfe*] » qui vient troubler l'apparente neutralité et froideur d'une pensée visant toujours la certitude¹. Au contraire, pour Heidegger il s'agit de ne plus séparer la pensée et les tonalités. Comme il l'expose clairement au début du cours d'hiver 1937-38, la pensée a sa propre « sobriété [*Nüchternheit*] », et la pure sobriété de la pensée n'est pas « le manque de tonalité », mais au contraire, la plus haute figure de celle-ci². En ce sens – et c'est ainsi que commencent les *Contributions* – il s'agit de reconsidérer les tonalités afin de faire d'elles plus qu'un simple et réducteur « ornement de la pensée »³.

Pour dépasser cette fausse nature d'ornement – et par là dépasser une tendance encore métaphysico-représentative – Heidegger précise dans *Das Ereignis* de quelle manière l'au-delà de ces distinctions est visé. Il écrit que la « tonalité n'est pas indéterminée et abstraite, et [que] le concret n'est jamais la matière », et précise ensuite que celle-ci « est une différence métaphysique » et qu'elle n'est « pas propre au *Da-sein* »⁴. Autrement dit, il n'est pas question dans la pensée de l'*Ereignis* d'une considération sur la sensibilité qui se limite à accompagner ou à déterminer l'entendement, ou à opposer le sensible à l'idéal et à d'autres formules similaires. C'est à travers ce prisme – qui sépare de façon tranchée le domaine du sensible et de l'intelligible – que les tonalités ont été déformées et sont devenues des abstractions psychologisantes, des sentiments qui s'ajoutent au sujet humain. En d'autres termes, si les tonalités relèvent

¹ GA 45, § 1, p. 1-2.

² *Ibid.*

³ GA 65, § 6, p. 21.

⁴ GA 71, § 241, p. 218 : « Stimmung ist nicht unbestimmt und abstrakt und das konkrete ist nie der Stoff ; es sind metaphysische Unterscheidung, nicht da-seinshafte ».

de l'Être lui-même, les « sensibiliser », ou les « psychologiser » équivaldrait alors à les mesurer à un critère (subjectif, représentatif) qui ne leur appartient pas en propre, pour les opposer ensuite à une pensée qui serait vide et abstraite – processus d'« abstraction fantastique », dans les mots de F. Dastur¹. Ce sont ces distinctions et ces clivages que le projet de *l'Ereignis* entend dépasser, et de ce point de vue, Heidegger écrit qu'à l'opposé, « ce que nous nommons tonalité, est là devant [*liegt vor*] [la pensée et la sensibilité] »². Or, cette façon de « se tenir avant », de précéder un tel partage, sera reconduite au sein du *Da-sein*, en tant que transformation possible de l'essence humaine. Face à toute distinction métaphysique, subjective ou psychologique, la tonalité est une dimension affective qui révèle d'emblée le rapport de l'essence humaine à l'Être.

Les tonalités doivent désormais être saisies comme parties d'une nature non métaphysique de la pensée, et c'est par cette voie qu'elles déterminent l'ensemble de l'autre commencement. Elles sont responsables de la transformation de l'essence humaine, mais encore plus, puisque, comme Heidegger l'écrit dans les *Contributions*, « la tonalité fondamentale intone le *Da-sein* et par là la *pensée* comme projet de la vérité de l'Être dans le mot et dans le concept »³. Ce qui revient à souligner non seulement que le *Da-sein* est toujours déjà intonné d'une certaine façon, mais aussi que cette intonation appartient à la pensée de *l'Ereignis* elle-même dans le déploiement de ses concepts propres. Enfin, les deux, le *Da-sein* et la pensée, ne peuvent pas être séparés au sein de l'histoire de l'Être. En tant que tonalités *seynsgeschichtlich*, elles doivent être appréhendées de façon « insistante [*inständiglich*] » à partir de l'expérience de l'Être⁴. Là où nous ne pensons plus les tonalités comme « état affectif de l'humain [*Gefühlzustand des Menschen*] », il faut donc essayer de les appréhender à partir de l'Être, à partir d'un

¹ F. Dastur, *Heidegger et la question du logos*, Paris, Vrin, 2007, p. 71. Cette abstraction concernerait aussi la sensibilisation totale, celle qui ferait des tonalités une question physiologique et ramènerait le problème à l'animalité corporelle et biologique. Au contraire, c'est la tonalité qui « peut enfermer [*einsperren*] l'être humain dans sa corporalité comme dans une prison [*Gefängnis*] ». (GA 45, § 36, p. 154 ; Cf. GA 82, « Laufende Anmerkungen zu "Sein und Zeit" », p. 75). Sur la critique de la déformation biologique des tonalités, Cf. GA 95, « Ü IX », § 37, p. 209-210.

² GA 71, § 352, p. 311.

³ GA 65, § 6, p. 21 : « Allein, die Grundstimmung *stimmt* das *Da-sein* und damit das *Denken* als Entwurf der Wahrheit des Seyns im Wort und Begriff ». Voir aussi les notes de relecture d'*Être et temps*, où Heidegger écrit que : « La tonalité appartient au *Là* en tant que tel. L'intonabilité concerne le *Da-sein*. La déterminité se rapporte au *Da-sein* intonné – insistence – [il] est déterminable et déterminé à partir de sa déterminité, qui pour sa part surgit du *retour* du *Là* – l'intonante violence de la tonalité [*Stimmung gehört zum Da als solchem. Die Gestimmtheit betrifft das Da-sein. Bestimmtheit bezieht sich auf das gestimmte Da-sein – Inständigkeit – ist bestimmbar und bestimmt auf dem Grunde ihrer Gestimmtheit, die ihrerseits der Umkehr des Da entspringt – die Stimmende Gewalt der Stimmung*] » (GA 82, « Laufende Anmerkungen zu "Sein und Zeit" », p. 77).

⁴ GA 71, § 242, p. 219. Voir aussi GA 67, § 61, p. 65.

nouveau sens de l'être et de l'étant, et des nouvelles possibilités qui se déploient au sein de sa différence¹.

À ce sujet, le philosophe précise aussi que sans les tonalités, la pensée risquerait de n'être qu'« un tintamarre forcé de concepts et de vains mots »². Ainsi envisagée, la thématization des tonalités fait partie intégrante et inséparable du questionnement ontohistorique. Elle permet d'accentuer, sans retomber dans un « sentimentalisme » quelconque, la dimension ni volontaire ni objectivante de ce questionnement en précisant qu'il n'est pas un penser figuratif, vide ou abstrait, puisqu'il n'est jamais « non-intonné [*ungestimmt*] »³. Dans l'ensemble des écrits privés des années trente et quarante, il y a toujours une tonalité qui accompagne chaque argument, chaque mot et chaque concept que Heidegger entend développer. Les tonalités se révèlent comme un phénomène de plein droit qui, appréhendé à partir de l'Être, dégage le chemin vers l'autre *pensée* dans l'autre commencement.

Être fidèle à l'esprit de cette pensée exige de nous un éclaircissement de cette *simplicité* qui regroupe l'ensemble des tonalités, et qui, malgré sa volonté d'être pensée sous plusieurs noms, ne manque pas de constituer une « unité de ces tonalités », pour laquelle « manque le mot » ; un mot qui devrait cependant être cherché pour dépasser l'apparence d'une « lâche faiblesse [*feige Schwäche*] »⁴. Cependant, pour assurer la clarté de notre exposition, il s'avère plus fructueux de procéder en parcourant l'ensemble des tonalités fondamentales, une par une.

Dans le but de saisir le sens et la portée phénoménologique qui se déploie dans les tonalités fondamentales, nous procéderons ici à une analyse exhaustive de celles-ci, en nous concentrant sur les tonalités plus importantes que nous trouvons dans l'ensemble des écrits privés – des *Contributions* [1936-38] jusqu'à *Das Ereignis* [1941-42] – sans

¹ GA 71, § 185, p. 171. Voir aussi les « Réflexions IX » : « La tonalité, comme tonalité *fondamentale*, envahit l'être humain comme cet *Ereignis*, à travers lequel il le place dans la différence de l'être et de l'étant, en l'exposant à la décision à leur égard » (GA 95, « Ü IX », § 37, p. 209-210). Autrement dit, les tonalités *sont* « en tant que [*als*] » ce déploiement d'essence [de l'Être] lui-même (GA 82, « Laufende Anmerkungen zu "Sein und Zeit" », p. 79). Il arrive à Heidegger de se référer à une « tonalité de l'Être » ou de définir cette tonalité comme procédant de l'Être (GA 66, § 97, p. 341). Pour une interprétation plus approfondie du difficile § 185 de *Das Ereignis*, nous renvoyons à K. Ziarek, « On Heidegger's *Einmaligkeit* again : The Single Turn of the Event », *Gatherings: The Heidegger Circle Annual*, 6, 2016, p. 92-94.

² GA 65, § 6, p. 21.

³ GA 71, § 352, p. 311.

⁴ GA 65, § 5, p. 14.

laisser de côté d'autres textes, tels que le cours d'hiver de 1937-38 ou plusieurs passages des *Cahiers noirs*. Dès lors que, comme nous l'avons déjà souligné, pour Heidegger il y a une multiplicité de noms pour l'ensemble de ces tonalités, celles-ci sont à même de se regrouper dans la *simplicité insaisissable* que nous évoquions au début du chapitre, et qui représente leur rapport à l'Être¹. En procédant analytiquement, nous essaierons de mieux dégager le sens d'une telle *simplicité* unitaire qui concerne l'Être et l'autre commencement que les tonalités peuvent susciter. C'est à partir de ce fil conducteur que nous pourrons comprendre aussi comment cette unité se regroupe au sein du *Da-sein* lui-même. En suivant cette voie, nous allons tenter d'expliquer en quoi le problème des tonalités fondamentales suppose déjà une première caractérisation de la nature du *Da-sein* comme transformation de l'essence de l'être humain. Commençons par la tonalité fondamentale qui inaugure l'autre commencement selon le premier des écrits privés : l'effroi, *das Erschrecken*.

§ 14. *Les tonalités du Da-sein*

a) *L'effroi* [Erschrecken]

Contre l'étonnement du premier commencement – qui selon Heidegger se convertit en simple curiosité et s'épuise dans le fait d'être toujours entouré par des étants – les *Contributions* mobilisent la tonalité de l'effroi [Erschrecken]. C'est précisément la tonalité que Nietzsche avançait déjà comme source plus originaire de l'étonnement, et elle est pensée par Heidegger comme constituant son contraire, la « riposte » [Gegenhalt] à l'étonnement². Par effroi, le philosophe ne désigne pas une quelconque peur face à un objet menaçant ou dangereux. Pour lui, l'effroi est la tonalité qui nous fait sortir de l'état d'ensommeillement où nous sommes plongés, où règne le sens commun et évidé de l'être, et donc nous fait sortir de ce qui « est pour cela même le plus inconnu, l'abandon de l'être »³. Autrement dit, c'est dans et à partir de l'abandon de l'être que jaillit – en traversant l'expérience de la détresse – la tonalité de l'effroi en tant que tel. Or, si pour le

¹ GA 65, § 6, p. 21.

² GA 65, § 5, p. 15 ; KSA 12, FP 1886-1887, 7 [3] : « l'étonnement est la frayeur atténuée [*das Erstaunen ist die abgeschwächte Furcht*] ». Voir aussi KSA 1, *Sur l'avenir de nos établissements d'enseignement*, « Deuxième conférence » : « Ici notre philosophie ne doit pas commencer avec l'étonnement, mais avec l'effroi [*Hier muß unsere Philosophie nicht mit dem Erstaunen, sondern mit dem Erschrecken beginnen*] ».

³ GA 65, § 5, p. 15.

philosophe l'effroi n'évoque pas une simple *peur* face à un étant, il relève néanmoins de cet état d'inquiétude, voire même de paralysie, que les expériences effrayantes sont censées nous transmettre. Dans le phénomène de l'effroi, quelque chose se manifeste dans une étrangeté menaçante qui n'invite pas à l'approcher ou à la connaître théoriquement – comme c'était le cas de l'étonnement. C'est cette manifestation inquiétante que doit représenter l'expérience de l'Être au sein de l'autre commencement.

Plusieurs passages et notes de relecture, notamment à « Qu'est-ce que la métaphysique ? » [1929], laissent entendre que, pour Heidegger, l'effroi est parfois même « précédé » par l'angoisse. Rappelons que l'angoisse était dans *Être et temps* l'expérience bouleversante où le *Dasein* fait face au néant, à l'indifférence totale du monde en tant que monde et, en conséquence, s'ouvre à son être constitutif propre. Cependant, dans l'histoire de l'Être, l'angoisse serait maintenant définie comme le « pré-nom [*Vorname*] » ou la « pré-tonalité [*Vor-stimmung*] » de l'effroi¹. Selon notre auteur, cette angoisse ne relève en aucun cas d'une sorte de lâcheté propre à l'être humain moderne². Elle n'est pas à rejeter ni même à conquérir, puisqu'il ne s'agit pas ici de triompher d'elle. Au contraire, ce qui est en jeu c'est la « libération de l'angoisse pour la frayeur [*Schrecken*] »³. Se libérer en vue de la frayeur et de l'effroi c'est déjà les assumer, pour les laisser se déployer dans leur « essence fondamentale », en demeurant dans ces tonalités sans les amoindrir⁴. L'histoire de l'Être tente de développer cette tâche de reconnaissance et d'élaboration des tonalités qu'on peut nommer *effrayantes*.

De l'angoisse à l'effroi, ce dernier représente la tonalité correspondante à la dimension inquiétante de l'abandon de l'être. Elle est l'un de ses premiers échos, une première expérience que nous pouvons faire de l'évidement du sens de l'être à même l'étant. Plus précisément, comme Heidegger l'écrit dans les *Contributions* : « cette détresse, comme fondement de la nécessité de la philosophie, est expérimentée [*wird erfahren*] à travers l'effroi dans la jubilation [*Jubel*] de l'appartenance à l'être, qui se dé-

¹ GA 82, « Hinweise zu “Was ist Metaphysik ?” », § 43, p. 431 et § 47, p. 434.

² Soulignons que Heidegger veut s'opposer ainsi aux lecteurs qui ont compris l'angoisse comme étant la tonalité fondamentale de l'être humain, réduisant la « philosophie heideggérienne » à une sorte de doctrine anthropologique de l'être humain angoissé (GA 82, « Zur Erläuterung von “Sein und Zeit” (1941) », p. 313).

³ GA 82, « Hinweise zu “Was ist Metaphysik ?” », § 52, p. 436. Heidegger écrit que la victoire sur l'angoisse n'est qu'une « fuite dans la métaphysique », rattachant alors toute question à sa critique du réalisme héroïque d'E. Jünger (GA 82, p. 438).

⁴ GA 82, « Hinweise zu “Was ist Metaphysik ?” », § 50, p. 435.

place [*rückt*] comme un signe [*Winken*] de l'abandon de l'être dans l'ouvert »¹. De ce point de vue, l'effroi comme réponse ou « conséquence » de l'abandon constitue déjà une preuve du rapport à l'Être lui-même, mais qui semble se donner sur un mode « absent » ou « négatif ». Nous ne devons certainement pas comprendre cette négativité de façon dialectique. De même que pour la détresse, elle n'est pas un simple manque ou une privation, mais doit être saisie à partir de toute l'épaisseur de sa dimension négative, opacité qui renvoie à l'appartenance à l'Être et à son abandon.

Suivant Heidegger, l'effroi est donc la tonalité qui nous ramène à l'ouvert [*Offene*], au sens où il nous laisse face au fait nu et brutal que « que l'étant *est*, tandis qu'avant l'étant était précisément l'étant : que l'étant *est* et que ceci – l'Être – a abandonné et s'est retiré de tout étant et de ce qui paraissait tel »². À partir de l'effroi, tout ce qui avant semblait aller de soi, ce qui était évident, s'évanouit, révélant ainsi le vide constitutif qui guette notre expérience la plus commune et habituelle : celle de l'étant et de ce qui est, dans toute sa simplicité. Comme il l'écrit dans le cours des *Questions fondamentales*, c'est à partir de l'effroi que « se désocculte, derrière toute progressivité et domination de l'étant, le vide obscur de l'absence de buts et l'évitement des premières et dernières décisions »³. Avec cette indication, Heidegger ne situe pas seulement l'effroi dans la constellation du nihilisme diagnostiqué par Nietzsche – en tant qu'époque où il n'y a plus de volonté pour les buts et pour les décisions⁴. Il la rattache aussi et de façon déterminante à la nécessité d'un autre commencement de la philosophie et de la pensée : un commencement qui serait capable d'assumer l'absence de buts qui, à ses yeux, ne fait que s'accroître. Le reflet de l'abîme montre donc que, lorsque « le premier jour de l'étant » ne peut plus être interrogé, lorsqu'il n'y a plus de « miracle de l'étant », c'est alors que l'autre questionnement surgit « de l'effroi face à l'absence de fondement de l'étant, du fait que l'étant n'est fondé sur aucun fondement et que la fondation est même tenue pour superflue »⁵.

¹ GA 65, § 45, p. 99 : « Diese Not, als Grund der Notwendigkeit der Philosophie, wird erfahren durch das Erschrecken im Jubel der Seinszugehörigkeit, die als ein Winken die Seinsverlassenheit ins Offene rückt ».

² GA 65, § 5, p. 15 : « Das Erschrecken läßt den Menschen zurückfahren vor dem, daß das Seiende *ist*, während zuvor ihm das Seiende eben das Seiende war : daß das Seiende *ist* und daß dieses – das Seyn – alles "Seiende" und was so schien verlassen, sich ihm entzogen hat ».

³ GA 45, p. 197 : « Im *Erschrecken*, der Grundstimmung des anderen Anfangs, enthüllt sich hinter alle Fortschrittlichkeit und Beherrschung des Seienden die dunkle Leere der Ziellosigkeit und das Ausweichen vor den ersten und letzten Entscheidungen ».

⁴ KSA 13, 9, [35].

⁵ GA 45, p. 198 : « Das andere Fragen kommt aus dem Erschrecken vor der Grundlosigkeit des Seienden : daß ihm kein Grund gegründet, ja die Gründung für überflüssig gehalten ist ».

L'effroi (re)place ainsi l'être humain face à une sorte d'alternative qui se rencontre à plusieurs reprises dans l'histoire de l'Être et à plusieurs étapes de son déploiement conceptuel. C'est le dilemme d'une décision :

ou bien, malgré le poindre de l'éclosion de l'appartenance mutuelle de l'Être et de l'étant, la question de l'Être est refusée et au lieu de ceci est intensifié l'affairement de l'étant jusque dans le gigantesque, *ou bien* cet effroi gagne en puissance et en espace, effroi qui dorénavant ne laisse plus oublier l'appartenance mutuelle de l'Être et de l'étant et rend questionnable tout simple affairement avec l'étant¹.

La décision évoque, d'une part, la continuation, la perpétuation indéfinie de l'état de choses et, d'autre part, la transformation qui entraîne de s'exposer au risque : celui d'une pensée effrayante, sans assises, sans la certitude propre à l'affairement avec l'étant, pensée qui va s'accroître dans sa radicalité si la tonalité de l'effroi se développe davantage.

Dans les *Contributions*, Heidegger précise toutefois que « l'effroi dans l'abandon de l'être » advient « en tant que retenue fondatrice-créatrice [*in solchem Erschrecken als einem schaffende gründende Verhaltenheit*] »². L'expérience de l'effroi comme première expérience de l'autre commencement va donc devoir être complétée – au moins à ce stade des *Contributions* – par une autre tonalité, celle de la retenue [*Verhaltenheit*]. Cette dernière ne s'oppose pas à l'effroi, mais l'englobe³. Si l'effroi est un premier signe de l'abandon de l'être, nous devons exposer maintenant comment la retenue, à son tour, va au-delà de l'abandon et détermine « le style de la pensée du commencement dans l'autre commencement »⁴.

b) La retenue [*Verhaltenheit*]

Si dans les *Contributions*, l'effroi est présenté comme la tonalité propre à l'autre commencement et qui l'inaugure, la tonalité de la retenue semble constituer un degré

¹ GA 45, p. 207 : « Die Not hat sich dann nur bis zu jener Schärfe entfaltet, die eine Entscheidung, ja die Entscheidung unumgänglich macht : *entweder* wird trotz des Aufdämmerns der Zugehörigkeit des Seins zum Seienden die Frage nach dem Seyn zurückgewiesen und stattdessen das Betreiben des Seienden überall ins Riesenhafte gesteigert, *oder* jenes Erschrecken gewinnt Macht und Raum, das fortan die Zugehörigkeit des Seyn zum Seienden nicht mehr vergessen und alles bloße Betreiben des Seienden fraglich werden läßt. Aber dies ist die Not der Notlosigkeit, daß es gleichgültig bleibt, ob es je noch bis zu dieser Entscheidung kommt ».

² GA 65, § 17, p. 46.

³ Elle l'englobe avec une deuxième tonalité, moins développée dans les textes de l'époque et que nous devons laisser hors de nos analyses : la crainte respectueuse [*Scheu*, à distinguer de la timidité, *Schüchternheit*]. Cf. GA 65, § 5, p. 14.

⁴ GA 65, § 5, p. 15.

« supérieur », dans la mesure où elle représente, pour Heidegger, le « milieu » des autres tonalités, voire le « milieu intonné »¹. La retenue est la tonalité qui regroupe l'ensemble des tonalités et les déploie. Suivant le vocabulaire que les *Contributions* mettent en avant, nous pourrions souligner que l'effroi est la tonalité qui appartient à l'abandon de l'être qui commence à se dévoiler – ce que le philosophe nomme aussi la résonance [*Anklang*]². En d'autres termes, elle inaugure la pensée déployée dans l'histoire de l'Être. Or, face à cette tonalité, la retenue irait au-delà du phénomène de l'abandon de l'être, et semblerait concerner principalement le saut [*Sprung*] dans l'autre pensée, pénétrant l'ensemble du projet de l'*Ereignis*. La retenue caractérise l'acte de la pensée en ce qu'elle maintient une distance – voire une prudence – avec ce qui est à penser ; par là, elle fait signe vers une certaine circonspection et réserve par rapport à l'Être qui est interrogé. Selon Heidegger la retenue est la tonalité fondamentale parmi toutes les autres, car elle porterait dans son nom, de façon insigne, « la richesse » originaire de l'autre commencement³.

La retenue affecte et dispose de part en part la pensée de l'autre commencement, mais plus précisément et en ce qui concerne le *Da-sein*, elle permet de mieux saisir la simplicité du rapport à l'Être que les autres tonalités commencent à mettre en lumière, simplicité qui les relie ensemble. Si l'effroi surgit de la détresse et éveille quelques « peu nombreux » à faire l'expérience de l'abandon de l'être, la retenue fait signe vers la façon dont nous devons nous *tenir* face à cet abandon. Elle précise, pour ainsi dire, une sorte de « conditions de possibilité » à partir desquelles est pensable la transformation de l'essence humaine en *Da-sein*. Là où l'évident du sens de l'être doit être assumé, la retenue indique la façon dont cette assumption peut être mise en place, dans un vocabulaire tout à fait décisif pour nous. À savoir, celui qui évoque l'idée du se-tenir [*stehen*] et se déploie à partir de lui comme in-sistance, *In-ständigkeit*, dès lors que précisément « la retenue [...] intone de part en part et de fond en comble l'insistance »⁴.

¹ GA 65, § 5, p. 15, p. 17.

² GA 65, § 249, p. 396.

³ GA 65, § 6, p. 22. C'est de cette façon que plusieurs commentateurs ont interprété et analysé la retenue, même dans un contexte herméneutique plus vaste : « Mit dem Denken der Verhaltenheit *entschränkt* sich die gestimmte Faktizität erstmals zur stimmenden Seinsgeschichte selbst. [...] Die Verhaltenheit ist keine Stimmung *neben* anderen Stimmungen, sondern die Grund-Dimension der (denkerischen) Existenz ». Cf. P.-L. Coriando, *Affektenlehre und Phänomenologie der Stimmungen*, Francfort-sur-le-Main, Vittorio Klostermann, 2002, p. 152 ; Cf. Á. Xolocotzi, « Diferencia ontológica y retención. Los templos en el pensar ontológico » in *Fundamento y abismo*, Mexique, Porrúa, 2011, p. 71-84. Cf. A. Vigo, « Meditación, historia, contención », *Claridades*, 12, 2, 2020, p. 45-74.

⁴ GA 65, § 31, p. 69.

Plus concrètement, si la pensée du *Da-sein* doit mettre en avant une autre essence de l'être humain, la retenue l'indique déjà, puisqu'elle est une tonalité où le rapport à l'Être n'est plus de l'ordre de la connaissance – en tout cas, il ne l'est pas sous sa forme moderne du savoir objectif, savoir où nous nous *tiendrions* dans l'immobilité ou l'indifférence. Au contraire, Heidegger se pose la question dans les *Contributions de savoir qui est capable de tenir ce rapport à l'Être* :

Que veut dire cela ? [...] *La tonalité-fondamentale de la retenue. L'Unique – historique et insigne – de cette insistance*, qu'ici d'abord et seulement est décidé sur le « vrai ». Quelle constance a cette insistance ? Ou pour le questionner autrement : qui est capable, et quand et comment, d'être le *Da-sein* ?¹

Ainsi, conjointement à la dimension d'une préparation, l'interrogation heideggerienne vise ici à déterminer *qui* serait susceptible de se transformer en *Da-sein* en accueillant la tonalité fondamentale de la retenue². L'enjeu, dans le *saut* à l'autre commencement, c'est de préparer aussi bien une autre pensée de l'Être qu'un autre être humain, et de les préparer dans leur imbrication mutuelle³. La retenue se noue alors à la préparation d'une autre expérience de l'Être, mais aussi d'une autre connaissance quant à celui-ci, dans la mesure où elle fait signe vers un savoir qui ne capte pas son objet dans le but de le saisir complètement, de le dominer sous la guise de la certitude et de l'appréhension défigurante en quoi consiste la représentation⁴.

La retenue met en jeu un autre rapport à l'Être, et celui-ci doit se penser comme un type de savoir qui prendra la forme d'une insistance dans l'Être. Afin de mieux saisir le rapport entre ce savoir et la retenue, une indication du deuxième volume des *Cahiers noirs* peut nous aider. Vers 1938, dans le carnet des « Réflexions IX », nous lisons que

¹ GA 65, § 226, p. 352-353 : « Was heißt es [...] ? *Die Grundstimmung der Verhaltenheit. Das auszeichnend geschichtliche Einmalige dieser Inständigkeit*, daß hier zuerst und allein über das "Wahre" entschieden wird. Welche *Beständigkeit* hat diese Inständigkeit ? Oder anders gefragt : Wer vermag und wann und wie das *Da-Sein* zu sein ? ». Le philosophe revendique alors une certaine « retenue insistante du *Da-sein* » qui doit être élevée comme savoir, en tant que déploiement d'essence du vrai.

² Il se pose une question semblable dans le quatrième carnet des « Réflexions » [1936], en se demandant : « qui pressent quelque chose de la grandeur de la volonté, qui doit se retenir dans la retenue originare ? Qui peut encore faire l'expérience en laquelle, originarement, cette retenue, doit être transpropriée à l'(*Ereignis*) ? » (GA 94, « Ü IV », § 202, p. 267).

³ D'où l'attention portée à la figure du penseur et les risques que celui-ci doit affronter. Heidegger s'interroge sur les possibilités d'un tel danger : « Qui veut être maître dans le domaine de la pensée commençante, doit posséder la retenue du pouvoir-renoncer à l'"effet" [*Wirkung*], il ne peut jamais se laisser tromper par le succès apparent de l'être-nommé et discuté » (GA 65, § 24, p. 60).

⁴ Si la rigueur de l'autre pensée constitue un autre savoir, alors la rigueur de la retenue comme une autre expérience de l'Être entraîne aussi celle d'une autre expérience de la langue. Comme Heidegger l'indique dans les *Contributions*, avec la retenue il ne s'agit surtout pas de faire une « expérience fondamentale [*Grunderfahrung*] » en tant qu'« énoncé, phrase, proposition [*Aussage, Satz, Grundsatz*] » au sens « mathématique ou dialectique » (GA 65, § 38, p. 80).

Seul le questionnement essentiel – qui est et en lequel se fonde la vérité de l'Être – n'est pas au service de mais est lui-même souveraine tonalité fondamentale ; il relève du *savoir originare* de la prééminence de l'Être – il est la *retenue* de ce savoir afin que celui-ci ne se pose pas sur ce qui est su – l'Être – mais porte chaque fois en lui-même la disposition à être transproprié dans l'Être¹.

Autrement dit, la dimension du savoir de l'Être (comme son questionner) doit être *marquée* par la retenue, pour s'opposer à toute appréhension de l'Être qui le réduirait à quelque chose d'externe vers lequel la pensée se tournerait – et sortirait de façon représentative d'elle-même – dans le but de l'atteindre. D'où cette caractérisation, que nous essaierons d'approfondir tout au long de notre recherche, d'un rapport entre le sentir de l'insistance avec le savoir (non-représentatif et non-objectivant) que constitue la pensée de l'*Ereignis*. Ce savoir est défini comme représentant « une telle audace inapparente », qu'« il ne peut qu'être supporté dans la tonalité fondamentale de la retenue »². La transformation de l'essence humaine requiert d'accepter et de maintenir la tonalité de la retenue, sous la forme première d'un rapport persévérant et insistant dans l'Être, dans la différence qui se déploie chaque fois entre l'être et l'étant – sans pour autant réduire, supprimer ou chercher à produire, à posséder cette différence elle-même.

C'est ainsi que la retenue est thématifiée dès le début des *Contributions* comme la tonalité qui concerne davantage la préparation, dans la mesure où elle « détermine le style, parce qu'elle est *la tonalité fondamentale* »³. De ce point de vue, le philosophe va jusqu'à affirmer que la retenue, caractérisée en tant que style, déploie une « rigueur » tout à fait nouvelle dans la pensée⁴. Évidemment, il ne faut pas comprendre le *style* comme une

¹ GA 95, « Ü IX », § 67, p. 238 : « Allein das wesentliche Fragen – welches ist und worin gründet die Wahrheit des Seyns – steht nicht im Dienste, sondern ist selbst herrschaftliche Grundstimmung ; es gehört in das *ursprüngliche Wissen* vom Vorrang des Seyns – und ist die *Verhaltenheit* dieses Wissens, damit dieses sich nicht über das Gewußte – das Seyn – setze, sondern jederzeit die Bereitschaft in sich trage, dem Seyn übereignet zu werden ».

² GA 65, § 124, p. 241 : Dieses Wissen, solche unscheinbare Kühnheit, kann nur in der Grundstimmung der Verhaltenheit ausgestanden werden ». Heidegger relie aussi ces deux notions dans les « Réflexions IV » des *Cahiers noirs* : « dans la retenue se tient l'audace silencieuse [*In der Verhaltenheit liegt die verschwiegene Kühnheit*] » (GA 94, « Ü IV », § 251, p. 284).

³ *Ibid.* Et dans *Zum Ereignis-Denken* : « Der Stil der Verhaltenheit in der Bereitung des *Da-seins* ». (GA 73.1, p. 96 et p. 156).

⁴ Cette question du style, bien qu'elle ne soit pas souvent développée, représente une problématique complexe dans laquelle s'entame un débat avec le grand style de Nietzsche. Comme Derrida l'avait vu, ce qui se fait jour aussi dans le premier volume des cours sur Nietzsche (GA 6.1, p. 124-139) c'est la confrontation avec l'histoire occidentale en son ensemble (*Épérons. Les styles de Nietzsche*, Paris, Flammarion, 1978, p. 59-66). À ce sujet, voir aussi le troisième volume des *Cahiers noirs* : « L'inessence de ce qui appartient seulement au déploiement d'essence de la "totalité" ; l'inessence essentielle c'est le grand style, métaphysiquement nécessaire dans l'accomplissement extrême de la métaphysique, à l'intérieur duquel seulement est possible quelque chose comme un style en général » (GA 96, « Ü XIV », p. 191). Cf. E. Housset, « Style et phénomène. Dilthey, Husserl et Heidegger », *Cahiers de philosophie de l'université de Caen*, 2021, p. 53-62.

sorte de projection ou d'expression personnelle et subjective, ce qui reconduirait très vite le problème à la personnalité et au génie – concepts rejetés ici de façon décisive¹. Quand Heidegger parle d'une rigueur du style de la retenue, il indique par ce biais son opposition à l'idéal d'exactitude de la science moderne, aussi bien qu'au « raisonner » et à la certitude. La rigueur de la retenue comme style d'une pensée est alors non pas la suffisance d'un style qui se prétendrait conclusif, mais elle fait signe plutôt vers une autre « liberté » de l'autre commencement². Ainsi, à l'opposé de la certitude moderne, la retenue est définie dès le début des *Contributions* comme « la certitude de soi de la donation de mesure fondatrice et de la stabilité constante qui s'agit du *Da-sein* [*die Selbstgewißheit der gründenden Maßgebung und der Grimbständigkeit des Daseins*] »³. La retenue se révèle comme une autre « certitude-de-soi », transformée : celle qui donne la mesure nécessaire pour penser la transformation de l'essence humaine en *Da-sein*, en même temps qu'elle fait signe vers la tâche de fonder cette transformation⁴.

*

Ce que nous avons exposé jusqu'à présent nous permet de comprendre quel est le rôle premier de la retenue dans la pensée de l'*Ereignis*, en tant que distance et réserve face à ce qui est à penser – détermination fondamentale propre à l'autre commencement. Il nous permet aussi de souligner à quel point la retenue est liée à plusieurs des concepts directeurs concernant la transformation de l'essence humaine et sa nécessité. Cependant, ce rôle privilégié de la retenue mérite d'être, sinon contesté, au moins nuancé. En effet, déjà dans certains passages des *Contributions* [1936-38], mais surtout à partir de *Méditation* [1938-39] et la première section de *Métaphysique et nihilisme* [1938-39], la retenue laisse sa place à une autre tonalité fondamentale : l'*Entsetzung*, l'épouvante qui dépossède.

¹ Sur la critique de la notion de génie, voir GA 65, § 19, p. 52.

² GA 65, § 28, p. 65. De ce point de vue, la retenue ferait signe vers la liberté qui s'oppose au système, tel qu'il est expliqué par Heidegger au § 39, p. 81.

³ GA 65, § 13, p. 33.

⁴ GA 65, § 13, p. 34 : « ...une histoire, c'est-à-dire, un style du *Da-sein*... ».

c) *L'épouvante qui dépossède* [Ent-setzung]

Avec l'*Entsetzung*, terme difficile à traduire, Heidegger renvoie à la tonalité affective de l'épouvante. De prime abord, on pourrait avoir l'impression que cette tonalité n'est, tout simplement, qu'un autre mot pour l'effroi, puisque les deux appartiennent au champ sémantique de la frayeur¹. Mais, procédant ainsi, nous risquons de projeter une logique conceptuelle étrangère à la tentative heideggérienne, qui cherche à creuser la richesse de tous ses mots, même quand ils ne sont – apparemment – que des synonymes. Malgré le fait que l'épouvante adopte un rôle très similaire (voire identique par moments) à celui de l'effroi, Heidegger va néanmoins l'utiliser pour préciser et nuancer d'autres aspects, aussi fondamentaux, du rapport entre le déploiement d'essence de l'Être et le *Da-sein*².

L'épouvante met en avant le sens de dé-position ou de dé-possession, indiqué de façon singulière par le préfixe *Ent-*. Elle représente la dépossession de l'être humain quant à son rapport habituel, non questionné à l'être. Premièrement, avec l'épouvante qui dépossède, le philosophe concrétise ce que la thématique de l'abandon de l'être avait déjà mis en avant : la façon dont l'étant ne se montre que dans une présence effective où son sens d'être s'évanouit. Toutefois, l'épouvante ne se limite pas à pré-déterminer et approfondir l'ouverture à la détresse et à l'abandon de l'être qui lui est concomitant. Elle révèle aussi la façon dont l'étant disparaît, puisque quand nous sommes saisis par l'épouvante, l'étant lui-même semble s'effacer et ne plus être perceptible pour nous : il n'est plus appréhensible quant à la possibilité de son sens. Ou plutôt – selon les mots de Heidegger – c'est l'épouvante, « dans son sens originaire », qui « néantise » et qui, en déposant l'étant, l'affirme dans un tel dé-poser³. Néantiser et affirmer l'étant dans l'acte de

¹ Dans les premières pages de *Métaphysique et nihilisme*, Heidegger renvoie, au sujet de l'« étonnement et l'effroi qui dépossède en tant que tonalités fondamentales du premier et de l'autre commencement [*Erstaunen und Ent-setzen als Grundstimmungen des ersten und des anderen Anfangs*] », au cours d'hiver de 1937-38 des *Questions fondamentales*. Mais dans les pages mentionnées du cours il n'est pas question de l'épouvante, seulement de l'effroi (GA 67, § 6, p. 18).

² Que l'*Entsetzung* se rattache à la constellation de l'effroi et que jusqu'à un certain point, elle se meuve dans le même cadre conceptuel que ce dernier, c'est certain. Heidegger le reconnaît dans quelques commentaires critiques à « Qu'est-ce que la métaphysique ? », où il définit « la frayeur » comme une « tonalité qui dé-possède [*Der Schrecken als ent-setzende Stimmung*] » et affirme que, si l'angoisse était le « prénom » pour la frayeur, il n'en demeure pas moins que celle-ci « abrite l'horreur [*das Grauen*], qui contient en soi l'épouvante qui dé-possède [*hält an sich das Ent-setzen*] » (GA 82, « Hinweise zu "Was ist Metaphysik ?" », p. 434 et 431). Enfin, dans *Métaphysique et nihilisme*, en commentant « Qu'est-ce que la métaphysique ? », Heidegger identifie aussi directement l'angoisse et l'*Entsetzen* : « l'angoisse – l'épouvante qui dépossède en tant qu'expérience de l'abandon de l'être de l'étant » (GA 67, § 54, p. 59).

³ GA 65, § 269, p. 483 : « Cette épouvante qui dé-possède est un intoner, voire la déchirure originaire de ce qui a rapport à la tonalité elle-même. La tonalité fondamentale de l'angoisse pose dehors l'épouvante qui dé-possède, pour autant que cet épouvante néantise au sens originaire, dé-pose l'étant en tant que tel, c'est-

dé-poser propre à l'épouvante revient à constater que l'étant n'est plus là (devant), au sens où l'on croyait pouvoir faire quelque chose avec lui. Si celui-ci n'est plus posé comme ob-jet, *Gegen-stand*, alors avec la tonalité de l'épouvante nous devons faire face à plus qu'une simple chose présente et constante. L'épouvante nous permet de faire l'expérience de quelque chose d'autre qui devrait reposer derrière l'étant, mais qui n'est pas complètement là. Elle reconduit le regard inquiet de l'habituel à l'inhabituel, de l'étant à son absence, et fait signe par cette voie vers l'autre de l'étant : l'Être. Pour Heidegger, avec l'épouvante il y a une sorte de reconduction du regard dé-possédé. Ce n'est qu'à travers cette tonalité que nous pouvons faire expérience de « la force de l'insistance [*Kraft der Inständigkeit*] dans l'être humain » et par là, « l'ex-périence [*Er-fahrung*] de l'Être » lui-même¹.

Vers la fin des *Contributions*, le philosophe écrit que c'est précisément à partir de l'épouvante que l'autre commencement et la pensée ontologique « sont accordés et pré-déterminés [*wird angestimmt und vor-bestimmt*] »². Avec cette tonalité, en outre, c'est l'essence humaine en tant que *Da-sein* qui est ouverte pour la « détresse de l'absence de détresse qui abrite l'abandon de l'être de l'étant »³. L'épouvante est alors élevée à son tour au niveau de tonalité fondamentale. Elle s'oppose aussi à l'étonnement du premier commencement, et c'est elle qui, face à celui-ci, suscite l'expérience de la détresse de façon à faire « éclater au grand jour l'abandon de tout l'étant loin de l'Être »⁴. C'est en ce sens que Heidegger peut renvoyer alors à ce qu'il y a d'unique et de rare dans ces

à-dire ce néantiser n'est pas un nier, mais plutôt, s'il devait être interprété à partir du comportement qui prend position, il est une affirmation de l'étant en tant que tel, en tant que l'étant dé-posé. Seulement, le néantissement est le dé-poser même, à travers lequel l'Être se transproprie en tant que dé-posséder de la clairière du Là approprié [*Dieses Ent-setzen ist ein Stimmen, ja der ursprüngliche Aufriß des Stimmungshaften selbst. Die Grundstimmung der Angst steht das Ent-setzen aus, sofern dieses Ent-setzen in ursprünglichen Sinn nichtet, das Seiende als solches ab-setzt, d. h. dieses Nichten ist kein Verneinen, sondern, wenn es überhaupt aus dem stellungnehmenden Verhalten gedeutet werden dürfte, ein Bejahen des Seienden als solchen als des Ab-gesetzten. Allein, Nichtung ist eben die Ab-setzung selbst, wodurch sich das Seyn als Ent-setzung der Lichtung des ereigneten Da übereignet*] ».

¹ *Ibid.*

² GA 65, § 269, p. 484.

³ *Ibid.* Voir aussi GA 95, « Ü IX », § 78, p. 245 : « La détresse – en tant que fondement du nécessaire – possible et libre – est seulement à penser dans le dé-posséder qui étonne. Le nom nomme apparemment quelque chose d'« humain » et pourtant le déploiement d'essence de l'humain lui-même seulement est maintenu en tant qu'une stabilité de cette détresse [*Not – als der Grund des Notwendigen – Möglichen und Freien – ist erst in der Grundstimmung des erstaunenden Ent-setzens zu erdenken. Der Name nennt ein Beständnis jener Not*] ».

⁴ GA 66, § 71, p. 236. L'*Entsetzung* « engage à fonder la vérité de l'Être » et, conjointement à l'étonnement, elle est caractérisée comme faisant partie « des tonalités ultimes, c'est-à-dire les plus commençantes, par où s'éprouve l'absence de fondement de la vérité de l'Être et la possibilité de la fonder ».

tonalités, en tant qu'elles se montrent à la mesure de l'Être et de son déploiement d'essence historique.

Suivant le projet heideggérien, l'épouvante indique – comme déjà le faisait partiellement l'effroi – le chemin qui part de la détresse et nous conduit jusqu'à une nouvelle détermination de l'Être. Surgissant dans et à travers l'abandon, le philosophe écrit dans *Métaphysique et nihilisme* que – tout comme l'angoisse dont on n'a pas fait l'expérience [*unerfahrene*] – « l'épouvante [est] dans l'abandon de l'être de l'étant au milieu de la “proximité de l'effectif“ [*Wirklichkeitsnähe*] de toute vie et de la “proximité de la vie“ [*Lebensnähe*] de tout agir humain »¹. En d'autres termes, l'épouvante seulement peut apparaître à l'époque de la fabrication, sous la forme d'une *réponse* au rythme bouleversant des expériences vécues, de l'affairement constant dans l'agir et dans le faire productifs.

Cette expérience de dé-possession, cependant, ne nous donne jamais l'Être comme un objet là-devant, objet qu'il faudrait appréhender ou qui serait susceptible d'être visé intentionnellement. Au contraire, ce que l'épouvante nous montre comme tonalité, c'est la façon dont l'Être n'apparaît et ne peut se donner qu'à travers un mouvement dans lequel lui-même disparaît et se voile. Avec l'épouvante, c'est comme si l'étant lui-même nous échappait des mains. Cependant, une fois que celui-ci s'avère dé-posé – dé-possédé – il n'y a pas un autre *étant* qui le remplace et qui nous soit donné par après. *Épouvantés*, il ne nous reste qu'une certaine intuition : qu'il y a quelque chose d'autre, placé « au-delà » de l'étant, par lequel nous sommes affectés mais qui ne peut pas être atteint suivant la même voie (représentative, objectivante).

Ce mouvement, c'est le phénomène fondamental que Heidegger nomme le refus [*Verweigerung*] de l'Être ; le fait que nous pouvons approcher l'Être, mais que celui-ci ne peut se montrer qu'en même temps qu'il disparaît – là où le sens de l'étant s'effondre, dans cet effondrement même². Et c'est justement la tonalité de l'épouvante qui nous permet de faire l'expérience du refus de l'Être. Si l'Être se refuse et ne se montre qu'en se voilant, ce refus est marqué de façon insigne par la tonalité fondamentale de l'épouvante. Heidegger résume cette question dans des notes à « Qu'est-ce que la

¹ GA 67, § 108, p. 114.

² Par ce biais, le philosophe rejoint la caractérisation originaire de la φύσις, le voilement qui accompagne au surgissement (*Chapitre I*). Mais, en replaçant cette détermination dans son projet d'un autre commencement de la philosophie, il cherche à ouvrir d'autres possibilités, nouvelles, que l'histoire de la métaphysique, comme premier commencement, n'avait pas élaboré.

métaphysique ? » consacrées aux tonalités : « Le dé-posséder pose dehors l'oubli de l'être et déplace dans l'Être en tant que refus »¹. Ainsi, l'épouvante ne va pas sans la dynamique du refus, de telle façon que, pensés selon le cadre ontologique, aucun des deux ne peut assumer le rôle d'origine ou de cause de l'autre.

Le refus caractérise l'expérience de l'Être dans la *Stimmung* de l'épouvante. Parce que biais, l'Être lui-même se dérobe à toute appréhension intellectuelle et objectivante qui le replacerait sous une optique théorico-représentative. Si l'épouvante relève du refus, c'est aussi et surtout parce que cette tonalité, comme dé-posssession de l'étant, indique de façon essentielle la nature in-objectivable, « négative » de l'Être, et Heidegger peut affirmer dans *L'histoire de l'Être* que « le dé-posséder [est] en tant que l'essence de l'Être »². Autrement dit, il n'y a pas d'Être, dans son déploiement d'essence, sans l'expérience qui le sépare – le dé-pose – de l'étant, ce qui détermine par la suite son sens, ainsi que celui de sa différence avec l'être. Caractérisant l'Être qui se-refuse dans son déploiement essentiel face à toute prétention de le saisir, le philosophe peut défendre que « dé-posssession et retrait sont l'Être comme *Ereignis* »³. Cette nature refusante, *verschweigernde*, doit être complétée avec le vocabulaire lié à la déposssession et à la néantisation : le retrait [*Entzug*], la négative [*Weigerung*] et le déni [*Versagen*]. En quel sens ?

C'est qu'avec ce vocabulaire se fait jour la façon dont l'Être, se refusant, est intimement lié au néant – et indissociable de lui. De ce point de vue, l'épouvante sera définie comme la tonalité par laquelle surgit, au-delà mais à partir de l'abandon de l'être, un vide, un néant qui détermine l'Être en son sein⁴. Mais aussi et à l'inverse, c'est l'expérience du néant qui rend possible l'épouvante : « le néant dé-possède. Ce dé-posséder hors de l'étant et loin de tout appel à lui est la tonalité du commencement, à

¹ GA 82, « Hinweise zu "Was ist Metaphysik ?" », p. 435 : « Das Ent-setzen setzt heraus aus der Vergessenheit des Seyns und versetzt in das Seyn als Verweigerung ».

² GA 69, § 122, p. 140.

³ GA 65, § 269, p. 482.

⁴ Comme Heidegger le remarque dans un des premiers paragraphes de *Méditation*, que l'abandon de l'être dans la fabrication et le refus de l'Être soient intimement liés doit nous mener à la constatation suivante, selon laquelle « cet abandon loin de l'être peut aussi devenir la première lueur du refus de l'Être, il peut être un signe lancé jusqu'au cœur du déploiement d'essence de l'Être lui-même comme *Ereignis* (GA 66, § 15, p. 68). Sur cette ambiguïté de la fabrication, en ce qu'elle peut rendre possible une première approche « positive » vers l'Être comme refus et peut agir comme « catalyseur » pour déclencher l'avènement de l'autre commencement, voir GA 66, § 90, p. 319 : « La fabrication défigure complètement l'appropriation [*Er-eignung*], mais elle peut pourtant, à condition d'être expérimentée comme telle, faire signe vers le refus qui laisse l'étant se déchaîner dans l'abandon loin de l'être ».

travers laquelle l'humain (et les dieux) sont *déterminés* »¹. Les deux, le mouvement du refus et le néant de l'Être, sont intimement liés à la tonalité de l'épouvante, jusqu'au point d'être mutuellement impliqués en elle.

Ainsi, à partir de son refus, l'Être se révèle comme ce qui intone dans et à partir d'une certaine absence, voire dans le mouvement même où il se retire de notre appréhension concernant les étants. Comme nous le lisons dans *Méditation* : « L'épouvante, en tant qu'elle dé-possède, place dans l'abîme face auquel il n'y a qu'étant, il transporte dans la vérité de l'Être en tant que fondement du fondement »². Cette caractérisation de l'épouvante et de la dépossession fait signe vers l'Être lui-même dans son rapport, « refusant », à l'étant et au *Da-sein*. Selon Heidegger, « la *dé-possession* caractérise l'*Er-eignis* dans son rapport à l'étant en tant que tel. L'appropriation du *Da-sein* laisse ce devenir insistant dans l'inhabituel face à tout étant »³. Cette notion d'appropriation, *Ereignung*, fait signe ici vers le rapport essentiel à l'Être propre au *Da-sein*. Un rapport qui se met en place à partir de la tonalité de l'épouvante et qui, par ce biais, déploie la définition de l'être-insistant propre à l'humain comme la transformation de son essence⁴.

Dès lors que l'effectivité, élevée au rang de suprêmement réel à l'époque de la fabrication, a laissé de côté l'être, ce n'est que par la détresse, par l'abandon et par l'épouvante que nous pouvons être conduits à un dépassement de l'être humain comme sujet, comme *animal historicum*. En d'autres termes, là où la fabrication a étendu sa domination, l'être humain fixé dans son essence boulimique de sensations effectives se montre la plupart du temps incapable de faire l'expérience de l'épouvante. En reprenant le fil directeur de la transformation de l'essence humaine, et la façon dont celle-ci doit se déployer sans avoir recours au concepts modernes-fabricatifs, Heidegger expose qu'il faut

¹ GA 69, § 169, p. 168 : « Das Nichts ent-setzt. Und dieses Ent-setzen aus dem Seienden heraus und aus jeglicher Berufung auf es weg, ist das anfängliche Stimmen, durch das der Mensch (und die Götter) *bestimmt* werden ».

² GA 66, § 74, p. 274 : « Das Ent-setzen setzt in den Abgrund gegenüber dem nur Seienden, versetzt in die Wahrheit des Seyns als den Grund des Grundes ».

³ GA 65, § 267, p. 470 : « Die *Ent-setzung* kennzeichnet das *Er-eignis* in seinem Bezug zum Seienden als solchem. Die *Er-eignung* des *Da-seins* läßt dieses inständig werden im Ungewöhnlichen gegenüber jeglichem Seienden ».

⁴ Cette dimension est résumée dans les *Contributions* par la formule suivante : « l'Être dé-possède, en ce qu'il appropie [*ereignet*] le *Da-sein* » (GA 65, § 269, p. 483).

Savoir [...] si cet oubli [de l'être] ébranle l'être humain (dans son essence comprise jusqu'ici comme *animal rationale*) et s'il va jusqu'à le déposséder de lui-même en le mettant dans un état d'épouvante qui le transporte dans la détresse d'avoir à fonder son essence d'une tout autre manière, une transposition qui ne peut cependant pas être de son fait qu'il n'a pas non plus organisée lui-même, mais qu'il faut concevoir comme une appropriation par l'Être lui-même¹.

Ce passage montre bien les deux acquis à retenir par rapport à la tonalité de l'épouvante. D'une part, l'épouvante, liée à la dépossession et à la détresse, permet l'expérience de l'Être et de son refus, constituant un indice quant à la nécessité de transformer l'essence humaine. D'autre part, l'expérience ainsi ouverte n'est pas voulue ou choisie, mais survient de façon imprévue et dépasse l'être humain dans son rapport à l'Être.

Enfin, afin de faire ressortir son sens plus originaire, Heidegger sépare souvent le mot, et accentue davantage l'idée de dé-position et de dé-possession. L'*Ent-setzung* comme tonalité dans l'histoire de l'Être insiste alors sur la dimension d'une dé-prise, d'une pensée qui s'est libérée de toute position, *Setzung*, aussi bien dans sa visée d'un étant que dans l'ajout de l'être comme *a priori*, dans la volonté d'atteindre une connaissance sous la forme de l'objet². En ce sens, l'épouvante marque de sa frappe et de façon décisive le savoir de l'autre commencement. Elle détermine le savoir essentiel de l'Être, qui est opposé à la connaissance calculatrice et certaine du premier commencement. Ceci est notamment explicité dans la section « Les dieux » de *Méditation*, où Heidegger présente le problème en évoquant l'existence d'êtres *autres*, déjà transformés dans leur essence,

Des êtres dont le caractère insigne est d'être invisibles et qui – jetés dans le *Da-sein* – transforment l'*animalité* de l'être humain dans l'espace de jeu où oscille une tonalité fondamentale [...], la tonalité de l'épouvante qui dé-possède et é-tonne, des êtres qui ont laissé derrière eux toute forme de science historique (prise au sens essentiel) à travers du savoir qui questionne³.

De ce point de vue, l'épouvante est une tonalité critique du savoir métaphysique et *historisch*, qui se meut toujours dans l'ordre du calcul représentatif de la fabrication.

¹ GA 66, § 68, p. 218-219 : « Ob diese den Menschen erschüttert (in seinem bisherigen Wesen als animal rationale) und ihn sogar ent-setzt in einem Entsetzen, dadurch er in die Not einer ganz anderen Wesensgründung versetzt wird, welche Versetzung jedoch nicht sein Gemächte und seine Veranstaltung sein kann, sondern als Ereignung durch das Seyn selbst begriffen muß ».

² GA 66, § 49, p. 130. Voir aussi GA 71, § 279, p. 254 : « Ce nom [la pensée du commencement] pourrait suggérer l'idée que la pensée ainsi nommée soit, spontanément, la position du commencement et elle-même ce qui commence. Ce qu'elle n'est pas. [Dieser Name [das anfängliche Denken] könnte die Vorstellung nahelegen, das genannte Denken sei spontan die Setzung des Anfangs und selbst das Anfangende. So ist es nicht] ».

³ GA 66, § 71, p. 252 : « Jene mit der Unsichtbarkeit Gezeichneten, die – in das Da-sein geworfen – die Tierheit des Menschen in den Schwingungsspielraum der berückend-entrückenden Grundstimmungen des er-staunenden Ent-setzens verwandeln und ruch das fragende Wissen alle *Historie* (im wesentlichen Sinn) hinter sich bringen ».

Comme le philosophe l'écrit dans *Métaphysique et nihilisme* : « Le dé-posséder pose la fabrication de l'étant dehors et déplace dans le non-fondé de la vérité de l'être – de telle façon que l'humain ne “sait” pas encore, ce qui lui “arrive” et de quelle manière »¹. Par là, et en ouvrant l'être humain à l'expérience de l'Être et de son refus, l'épouvante qui dé-possède supprime la puissance de ce qui n'était mesuré qu'à partir de l'effectif et du présent, et pointe vers quelque chose d'autre, de déroutant, qui n'est pas encore *su* mais reste à *savoir*.

Ce que nous avons exposé jusqu'à présent est déjà révélateur quant à la transformation de l'être humain en *Da-sein*. Heidegger écrit dans les *Contributions* : « La dé-posssession est [...] le retrait de l'*Ereignis* ; qui déploie son essence en retirant tout calcul représentant et en tant que refus »². Si l'*Ent-setzung* empêche toute saisie représentative de l'étant qui accompagne le retrait même de l'Être, à travers cette indication nous sommes en mesure d'avancer vers la transformation de l'essence humaine. Quelques notes contemporaines de *Zum Ereignis-Denken* nous aident à approfondir et à justifier cet aspect de la transformation, où Heidegger renvoie à la relation entre la déposssession et le *Da-sein*. Dans ses mots : « in-sistance est dé-posssession – l'humain doit *se* dé-posséder – se poser dehors de ce sur quoi il était porté »³. À partir de l'épouvante et afin de devenir *Da-sein*, l'être humain doit d'abord apparaître comme dé-possédé *hors* de l'étant. Il doit écarter son regard du sens limité de ce qui est, de telle façon qu'il puisse être re-placé à l'*intérieur* de la différence entre l'être et l'étant, dans le déploiement d'essence de l'Être, où il doit demeurer : *insister*.

Enfin, dès lors que la tonalité de l'épouvante concerne décisivement la transformation du *Da-sein*, elle est aussi liée à l'élitisme des peu nombreux et à un savoir qui ne relèverait plus de la science historique. Contre l'obsession d'appréhender un tel savoir sous l'optique du *subjectif* et des expériences vécues – ce qui défigurerait l'épouvante comme simple peur face aux étants qui nous entourent – il y aurait précisément des peu nombreux qui insistent dans une telle expérience inquiétante.

¹ GA 67, § 6, p. 17 : « Das *Ent-setzen* setzt aus der Machenschaft des Seienden heraus und versetzt in das Un-gegründete der Wahrheit des Seins – so zwar, daß der Mensch noch nicht “weiß”, was ihm und wie ihm “geschieht” ». Nous renvoyons à l'entièreté de ce paragraphe, qui vient compléter le rapport entre l'épouvante et la fabrication.

² GA 65, § 267, p. 470 : « Die *Ent-setzung* [ist] [...] der *Ent-zug* des Ereignisses ; daß es sich jeder vorstellenden Verrechnung entzieht und als Verweigerung west ».

³ GA 73.1, p. 423 : « In-ständigkeit ist *Ent-setzung* – der Mensch muß sich *ent-setzen* – aus dem hinaussetzen, worauf er versessen war ». Voir aussi p. 447, où Heidegger mentionne expressément « l'insistance de l'épouvante qui dépossède [*Die Inständigkeit der Ent-setzung*] ».

L'expérience inquiétante qui surgit dans et à partir de l'Être lui-même. À travers eux, Heidegger tente de montrer de quelle manière

Ce n'est que si l'être humain, sous la figure singulière de ceux qui s'y risquent, s'est laissé intoner en étant emporté dans les bourrasques de cette histoire, et s'il ne mésinterprète plus l'épouvante en un sens psychologique et moral mais la refonde bien plutôt en la reprenant dans la perspective de l'insistance dans le *Da-sein* [...] ce n'est qu'alors qu'il pourra s'engager sur une passerelle menant à des régions où il se préparera à fonder une autre essence de lui-même¹.

La tonalité de l'*Entsetzung*, qui suivant son traitement en profondeur dans les écrits de *Méditation* et de *Métaphysique et nihilisme* présente un ensemble de déterminations essentielles quant à l'autre commencement et au *Da-sein*, sera néanmoins écartée progressivement, pour laisser place à une dernière tonalité fondamentale : la douleur.

d) La douleur [Schmerz]

La douleur apparaît thématiquement principalement dans *Das Ereignis* [1941-42]. Si c'est un indice pour quelques commentateurs, comme D. Vallega-Neu, du changement de ton qui aurait commencé avec l'écrit précédent, *Sur le commencement* [1941], nous considérons plutôt que, pour l'essentiel, et notamment en ce qui concerne le *Da-sein*, la douleur constitue la reprise et la continuation du rapport à l'Être qui appartient à toutes les tonalités fondamentales². Ce qui n'empêche pas qu'il y ait des nouvelles nuances.

À travers la douleur, Heidegger renvoie à l'expérience d'une *déchirure*, d'un arrachement radical entre deux pôles qui demeurent néanmoins unis. Quand nous sommes saisis par la douleur, c'est notre propre corps qui se fait présent avec un bruit intolérable et que nous voulons tenir loin de nous, sans que cela soit vraiment possible. Or, pensée selon l'histoire de l'Être, la douleur concerne non pas cette déchirure corporelle et organique mais le *saut* dans une autre pensée, inhabituelle. Autrement dit, la douleur concerne l'écart entre le premier et l'autre commencement, entre la primauté de l'étant et le déploiement d'essence de la différence avec l'être, et donc la douleur concerne l'expérience de l'Être qui se déploie dans un tel écart, que Heidegger nomme aussi la séparation, *Abschied*. Finalement, notons que la relation entre douleur et expérience relie le statut problématique de la douleur (et de son effectivité) à une confrontation avec Hegel

¹ GA 66, § 71, p. 237.

² D. Vallega-Neu, *Heidegger's Poietic Writings, op. cit.*, p. 157.

et Jünger – qui se poursuivra jusqu’à plusieurs années plus tard¹. Malgré ces particularités, nous défendons néanmoins que la douleur complète ce que la retenue et l’épouvante qui dépossède avaient déjà mis en avant : le déploiement d’essence de l’Être comme refus et la transformation de l’être humain en *Da-sein* qui l’accompagne.

Dès les premières pages de *Das Ereignis*, Heidegger présente la douleur en rapport avec « cette *ex-périence*, la plus éloignée, dans la distance extrême de la proximité, de ce qui atteint ce qui commence du se-tenir à l’intérieur de la différence entre le premier et l’autre commencement »². Nous dé-plaçant et nous re-plaçant dans la différence entre l’être et l’étant, elle est ainsi à distinguer de « la douleur du non-déploiement d’essence du *premier (der Schmerz des Nichtwesens des ersten)* [commencement] », douleur métaphysique équivalente au demeurer fixé dans l’époque de la fabrication, où la différence même est négligée et oubliée³. Si la douleur métaphysique est comprise comme *manque* de quelque chose, l’autre douleur appartient plutôt à « la séparation dans l’autre commencement »⁴. Par cette voie, Heidegger établit une différence insurmontable : celle de la douleur avec toute réduction aux composantes physico-biologiques de l’humain, où les « capacités anthropologiques ou psychologiques “de l’être humain” [seraient] choisies et définies arbitrairement »⁵. Ainsi conçue, la douleur sera toujours comprise comme affectant un *Leibzustand*, piégée dans une conception métaphysique – en tant qu’animale et vitale – de l’état corporel de l’être humain. C’est précisément cette conception que le

¹ Cette question concerne le problème de la douleur transcendantale, évoqué dans le texte de *Über die Linie* (GA 9, « Zur Seinsfrage », p. 385-426), mais qui doit s’éclaircir, comme l’avait déjà signalé C. Malabou il y a plusieurs années et plus récemment O. Huot-Beaulieu, à partir du volume 68 et du problème de la négativité – et donc concerne non seulement le débat avec Jünger-Nietzsche, mais aussi avec Hegel. Nous considérons cependant que le problème mérite d’être réexaminé à la lumière de *Das Ereignis* et du quatrième volume des *Cahiers noirs*. Cf. C. Malabou, « Négativité dialectique et douleur transcendantale », *Archives de Philosophie*, 66, 2, 2003, p. 265-278 ; Cf. O. Huot-Beaulieu, *La négativité en litige : Heidegger, Hegel et l’origine de la dialectique négative*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2017 ; Cf. G. J. Giubilato, « Dolor e historia del Ser : el debate entre Heidegger y Jünger sobre el dolor en la época de la técnica », *Natureza Humana*, 18, 1, 2016, p. 55-68.

² GA 71, § 39, p. 28 : « dieses *Er-fahren*, der fernste, in die äußerste Ferne der Nähe des Anfänglichen reichenden Schmerz des Innestehens im Unterschied des ersten und des anderen Anfangs ».

³ *Ibid.*

⁴ *Ibid.* Comme le souligne D. Franck, la douleur est une tonalité de la différence qui évoque la *déchirure* de l’Être, de telle façon que « penser la dif-férence comme douleur n’est pas humaniser l’être mais penser la douleur humaine depuis l’être qui *est* douleur ». Cf. D. Franck, *Le nom et la chose*, Paris, Vrin, 2017, p. 259.

⁵ GA 71, § 255, p. 233 : « Zunächst allerdings ist bei der Kennzeichnung von “Schmerz”, “Erfahrung” usf. der Schein unvermeidlich, als würden anthropologisch oder psychologisch Vermögen “des Menschen” herausgegriffen und willkürlich definiert ». Voir aussi le § 276, p. 253-254 : « On croit savoir quelque chose de la “douleur”, quand on informe du fait que nous serions en mesure d’objectiver la douleur, par où la douleur est seulement prise comme simple *état corporel* [Man meint etwas vom “Schmerz” zu wissen, wenn man darüber berichtet, daß wir in stande seien, den “Schmerz” zu vergegenständlichen, wobei der Schmerz auch noch als bloßer Leibzustand genommen wird] ».

philosophe retrouve dans les travaux de Jünger, et qu'il dénonce comme des analyses superficielles et banales. À ses yeux, l'écrivain n'aurait jamais *véritablement* écrit sur la douleur¹. Pour Heidegger, et comme nous le lisons dans une série de notes de travail, le texte de Jünger *Sur la douleur* « ne porte pas sur la douleur. Il porte seulement sur la menace qui vient de la douleur ; et cette menace est seulement vue en tant que la grossière mise en danger de la subsistance, simple et nue, de l'être humain »². En mesurant la douleur à l'aune de la volonté de puissance nietzschéenne, Jünger aurait raté aussi bien le déploiement d'essence de la douleur que sa provenance essentielle : l'Être et sa différence³. Ce qui se fait jour ainsi c'est la façon dont la douleur, comprise dans son sens originaire et dans son rapport à l'Être, ne serait pas ressentie par l'être humain à l'époque de la fabrication, Heidegger évoquant une « race d'humains [*Menschengeschlecht*] » qui, ayant sombré dans l'abandon de l'être, serait définie comme la race des « sans douleur [*Schmerzlosen*] »⁴.

À l'opposé de cette défiguration de la douleur, Heidegger affirme dans le § 242 de *Das Ereignis* que « tout ce qui est à penser sur les “tonalités” doit être pensé à partir de l'expérience de l'être et de sa questionnabilité et ceci veut dire, à partir de la douleur de l'histoire de l'Être »⁵. Au-delà d'une possible élévation de la douleur au statut de tonalité fondamentale de l'autre commencement, ce qui nous intéresse surtout ici c'est comment elle est liée à l'expérience de l'Être et en rapport au déploiement du *Da-sein* lui-même. Si par la douleur nous sommes placés dans l'expérience de l'Être, selon Heidegger nous sommes aussi placés *entre* le premier et l'autre commencement. Dans *Das Ereignis* c'est cet *entre* les deux commencements, ouvert *douloureusement*, qui est l'endroit où se réunit « l'Entre entre Être et commencement, entre étantité et Être, entre Être et humain »⁶. En tant que tonalité fondamentale, la douleur doit donc replacer l'humain dans cet *Entre*, afin de transformer son essence, puisque c'est « seulement au

¹ E. Jünger, *Sur la douleur*, Paris, Le Passeur, 1992.

² GA 73.1, p. 800 : « [Es] handelt gar nicht vom Schmerz. Er handelt nur von der Bedrohung, die vom Schmerz ausgeht ; und diese Bedrohung wird auch nur gesehen als die rohe Gefährdung des bloßen nackten menschlichen Bestandes ».

³ *Ibid.*

⁴ GA 73.1, p. 756-757. Comme le remarque P. Slama, cette fermeture à la douleur en tant que voix et expérience de l'Être pourrait se comprendre comme la transformation de l'affairement quotidien d'*Être et temps*, réenvisagé dans l'histoire de l'Être. (« En quoi l'histoire de l'Être de Heidegger est-elle phénoménologique ? », *Bulletin d'analyse phénoménologique*, 14, 1, 2018, p. 11-12). Finalement, rappelons aussi les vers de *Mnemosyne*, que Heidegger a sans doute à l'esprit : « Schmerzlos sind wir, und haben fast die Sprache in der Fremde verloren ».

⁵ GA 71, § 242, p. 218.

⁶ GA 71, § 222, p. 209 : « im Inzwischen zumal das Zwischen zwischen Seyn und Anfang, zwischen Seiendheit und Seyn, zwischen Seyn und Mensch ».

Da-sein comme l'*Entre*, pour qui la douleur de l'expérience est à sa mesure, en tant que la tonalité qui demeure déterminée par la voix de l'Être en tant que dépassée »¹.

Re-placé *dans* et *par* la douleur, l'être humain – transformé et intonné en tant que *Da-sein* – fait l'expérience du déploiement d'essence de l'Être, et c'est ainsi que doit être éprouvée l'expérience de « la singularité de ce qui *est insigne chez l'humain* [*die Einzigkeit der Auszeichnung der Menschen*] »². Heidegger précise immédiatement après que c'est « dans cette expérience » que « surgit le savoir du *Da-seyn* [*entspring das Wissen vom Da-seyn*] »³. Par là, ce dernier se montre détenteur du savoir de l'Être, un savoir que la douleur elle-même déploie. Elle est précisément « l'acuité accomplie de ce savoir [*die erfüllte Schärfe dieses Wissens*] », le savoir qui déploie l'insistance dans la vérité de l'Être⁴. Le philosophe caractérise alors le « déploiement d'essence insistant-supportant de la douleur [*ausständig-inständigen Wesen des Schmerzes*] » en tant qu'essence où « repose l'expérience de l'*Ereignis*, expérience qui porte toujours au savoir la différence dans son histoire »⁵. C'est ainsi la douleur qui place l'être humain comme être insigne dans l'*Entre* de l'être et de l'étant qui le rapproche de l'Être. Ou, à l'inverse, c'est par la douleur que l'Être est « éclairé pour l'humain de l'histoire de l'Être »⁶.

La douleur originale, faisant signe vers l'autre commencement, remet en question l'Être en tant que tel, nous éveillant à sa singularité et à son étrangeté. Autrement dit, selon Heidegger c'est dans la douleur qu'advient la « réserve dans l'Oouvert, propre au *Da-sein* », tout comme « l'étrangeté dans l'Être »⁷. En tant que douleur *seynsgeschichtlich* cependant, c'est aussi grâce à elle, en la traversant, que l'être humain doit persévéraler et insister dans son rapport à l'Être, afin de se transformer en *Da-sein*. Notons que cette douleur constitue l'opposé de la douleur propre à la conscience malheureuse métaphysique, puisque cette dernière est toujours conservée et surmontée dans le cheminement ininterrompu du savoir absolu. À l'inverse, la douleur de l'histoire

¹ GA 71, § 224, p. 210 : « Nur dem *Da-sein* als dem *Zwischen* ist der Schmerz der Erfahrung gemäß als die Stimmung, die von der Stimme des *Seyns* als verwundenen gestimmt bleibt ».

² GA 71, § 186, p. 181.

³ *Ibid.* Dans *Das Ereignis*, l'usage de *Da-seyn* représente une tentative encore plus radicale de le penser dans son rapport à l'Être-*Seyn*. Nous y reviendrons.

⁴ GA 71, § 232, p. 213. Voir aussi le § 193, p. 184 : « L'ex-périence est la douleur de la séparation, elle est appartenance dans ce qui a déployé son essence – insistance dans le commencement [*Das Er-fahren ist der Schmerz des Abschieds, ist Zugehörigkeit in das Gewesende – Inständigkeit in der Anfängnis*] ».

⁵ GA 71, § 257, p. 234.

⁶ *Ibid.*

⁷ GA 71, § 303, p. 275.

de l'Être est incessante, puisqu'elle est « insurmontable [*unaufhebbar*] »¹. Heidegger écrit alors – en anticipant le problème de l'être-historique de l'humanité que nous aborderons plus tard – que

La douleur de l'histoire de l'Être est la détermination de la pensée insistante [*inständlichen Denkens*]. Cette détermination détermine toute tonalité du *Da-sein* fondé par la pensée, dans lequel une humanité devra risquer d'être historique à l'avenir, s'il devait devenir pour elle un savoir de l'« étant »².

*

Les tonalités font signe, par leur dimension étrange et inquiétante, non seulement vers l'essence de la pensée dans son rapport à l'Être, mais aussi vers l'essence inquiétante de l'être humain tel qu'il apparaît dans ce même rapport – ou plutôt, vers l'essence inquiétante de sa nouvelle détermination comme *Da-sein*. Comme nous l'avons déjà précisé dans notre première partie, dans le premier commencement de la philosophie, l'être humain est caractérisé selon les traits réducteurs de l'*animal rationale* et de l'*animal historicum*. Dès lors que son essence est marquée par l'étonnement, la pensée humaine a été reconduite à la capacité explicative de l'étantité aboutissant à l'obsession fabricative de l'expérience vécue. À partir du traitement des tonalités fondamentales dans l'histoire de l'Être, Heidegger cherche précisément à éveiller une expérience incommensurable à toute expérience vécue et à tout « simple affairément » avec l'étant³. De même l'effroi et l'épouvante par rapport à ce qui *est* ne se réduisent surtout pas à une peur quelconque ressentie par un « sujet », de même la douleur n'est pas non plus le signe d'une affectation physiologique par rapport à notre corps.

Cependant, cette séparation radicale entraîne des difficultés conceptuelles, susceptibles d'être mises en question. Le problème du rôle des tonalités dans l'histoire de l'Être, qui repose sur son éloignement foncier de toute dimension subjective, objective

¹ GA 71, § 303, p. 276 : « Der seynsgeschichtliche Schmerz ist die Gestimmtheit des inständlichen Denkens. Diese Gestimmtheit bestimmt alle Stimmungen des denkerisch gegründeten Da-seins, woin ein Menschentum geschichtlich inskünftig sich wagen muß, wenn ihm ein Wissen des "Seienden" werden soll ».

² *Ibid.*

³ N'y aurait-il pas une absence remarquable dans cette reconstruction historique de la part de Heidegger ? Le problème du sublime comme tonalité radicale ? C'est une critique que M. Richir a mis en avant. Cf. *Du sublime en politique*, Paris, Payot, 1991. Cf. J.-F. Perrier, « Le court-circuit du sublime chez Heidegger : communauté, politique et ipséité », in S.-J. Arrien, J.-S. Hardy et J.-F. Perrier (dir.), *Aux marges de la phénoménologie : Lectures de Marc Richir*, Paris, Hermann, 2020, p. 201-218.

ou physique, ne finit-il pas par faire d'elles quelque chose de plus abstrait que ce qu'elles prétendent être¹ ? De ce point de vue, on pourrait se demander si la séparation des tonalités face à toute doctrine des sentiments est si radicale qu'elle n'aboutit pas, à son insu, à une indétermination foncière. Séparées complètement de tout état corporel, peut-on affirmer que des tonalités *seynsgeschichtlich* telles que l'effroi ou la douleur relèvent-elles encore de quelque chose d'humain ? À ce niveau – et nous y reviendrons plus tard – la critique exprimée par H. Plessner dans sa « Préface à la deuxième édition » des *Degrés de l'organique et l'homme* pourrait être réactualisée contre le projet de l'histoire de l'Être : si le *Dasein* peut s'angoisser, s'épouvanter, se retenir ou ressentir de la douleur, ne serait-ce d'abord parce qu'il est une unité psycho-physique, parce qu'il est *vivant*² ?

Or, pour Heidegger, la liste plurivoque des tonalités ne peut se rassembler dans l'unité psycho-physique de l'humain. C'est dans la *simplicité* de l'Être que les tonalités doivent être réunies : dans son déploiement d'essence et dans ses différentes figures qui vont de l'abandon jusqu'à son refus, à la différence, au néant ou à la séparation et à la transition vers l'autre commencement. Contre la certitude et contre toutes les tonalités reliées à l'étonnement du premier commencement – toujours prédéterminé selon un schéma causal et explicatif – les tonalités de l'autre commencement réveillent l'expérience d'un refus qui se montre comme une absence, au sein et à partir de la fabrication elle-même. Cette absence prend la forme d'une séparation, d'un écart, voire d'une faille et d'un abîme qui s'ouvre au-delà de tout sentiment et de toute possession humaine. C'est l'abîme qui doit pousser l'être humain à assumer, à partir des tonalités, la recherche et la nécessité d'une nouvelle transformation de son essence.

Par cette voie, nous avons gagné une première caractérisation du *Da-sein* comme nouvelle possibilité de l'être humain. Les tonalités font partie de celui-ci, de façon plurivoque. D'abord elles permettent de *briser* ce que nous avons analysé comme la fixation fabricative de son essence. En se déployant à partir de la détresse, bien que sous une myriade de formes, les tonalités conduisent le regard vers ce qui est le plus

¹ Autrement dit, bien que Heidegger tâche de penser les tonalités avant toute fixation psychologique postérieure, un soupçon accompagne inévitablement sa démarche : l'auteur ne procède-t-il pas par une sorte de *métaphorisation* ? Plus précisément, ce processus de métaphorisation ne se projette pas à partir de l'expérience immédiate et commune de ce qu'est une tonalité-affect, pour après se déployer dans des concepts de nature ontologique ? Ainsi, ce ne serait que parce que nous possédons déjà une précompréhension de ce qu'est l'effroi ou la douleur que nous sommes à même de saisir leur sens originaire selon l'histoire de l'Être. Cf. H. Blumenberg, *Théorie de l'inconceptualité*, Paris, Éditions de l'éclat, 2017, p. 30 ; Cf. O. Marquard, *Der Einzelne. Vorlesungen zur Existenzphilosophie*, Stuttgart, Reclam, 2013, p. 42.

² H. Plessner, *Les degrés de l'organique et l'homme*, Paris, Gallimard, 2017, p. 50-52.

inquiétant : que l'Être est *plus* que ce qui est présent et effectif, sans que ce *plus* soit directement thématizable. Les tonalités se montrent dans et en tant que le refus de l'Être lui-même. Plus précisément, elles font signe vers la manière dont l'Être se déploie par ce refus, dans un mouvement de retrait où les étants disparaissent, et laissent quelque chose d'autre « derrière » leur présence, sans que cette chose puisse être appréhendée ou expliquée à la mesure d'un étant.

C'est ainsi qu'en passant de la détresse jusqu'à l'abandon de l'être, les tonalités ouvrent l'expérience de l'Être qui, voilé, se dérobe dans son refus lui-même. Par cette voie, l'être humain est conduit à se reconnaître par et dans le retrait de l'Être, son déploiement d'essence se retirant – et, ainsi, laissant paraître la différence entre l'être et l'étant. Autrement dit, l'être humain reconnaît son absence de fond, l'abîme sur lequel repose l'Être – abîme qui n'est autre que l'Être. Dans la mesure où l'essence humaine doit être pensée à partir de son rapport à l'Être, elle partage aussi cette nature abyssale.

Si l'essence de l'être humain en tant que *Da-sein* doit se concevoir autrement que dans le premier commencement, ceci ne peut arriver qu'en supportant, en demeurant et en insistant dans ce refus même. Dans *L'histoire de l'Être*, la question est exposée ainsi :

Mais ce refus de l'Être peut durer longuement et dans son cours temporel il requiert une insistance propre dans le *Da-sein* qui commence. De façon humaine, ceci veut dire : persévérer dans la non-appartenance, éviter la résistance erronée, savoir la détresse singulière¹.

Quand Heidegger renvoie alors au demeurer dans l'effroi et dans l'épouvante qui dépossède, dans la retenue ou dans la douleur, il opère un double geste. D'une part il écarte toute tentative de résolution ou de dépassement en termes métaphysico-hégéliens, et, d'autre part, il souligne l'importance de la dimension de l'insistance [*Inständigkeit*] comme détermination insigne du *Da-sein*. Si, comme nous avons essayé de le montrer, les tonalités se regroupent dans cette *simplicité insaisissable* que constitue le rapport à la nature refusante de l'Être et le déploiement essentiel de son absence, elles le font aussi en indiquant comment l'être humain doit répondre et « agir » face à ce refus. En ce sens, les tonalités constituent déjà la preuve d'une liberté autre que la liberté subjectiviste-volontaire propre à la philosophie moderne. Dans *Méditation* – et contre la *soumission* à l'histoire de l'Être que Blumenberg dénonçait –, il s'avère que

¹ GA 69, § 39, p. 45 : « Doch diese Verweigerung des Seyns kann lange dauern und in ihrem Zeitgang bedarf es einer eigenen Inständigkeit im anfangenden Da-sein. Menschentümlich heißt dies : das Nichtdazugehören ausharren, den irrigen Widerstand vermeiden, die einzige Not wissen ».

ce qui dépend en revanche de la liberté de l'être humain, c'est comment et jusqu'à quel point il se saisit de cette tonalité en provenance de l'Être qui atteint sa détermination en la transformant et en la fondant, donnant ainsi chaque fois une frappe déterminée à sa propre essence. En effet la liberté n'est rien d'autre que cet abîme qui répond à l'Être et se détermine à fonder la vérité de l'Être en la sauvegardant dans l'étant¹.

Ainsi, comme nous l'avons souligné au fur et à mesure de ces analyses, l'insistance apparaît liée indissociablement aux tonalités en tant que telles. Dans *Das Ereignis* cette dimension du problème est aussi évoquée, où Heidegger précise que « la tonalité de la revendication intone l'essence humaine dans l'insistance de la préservation [...] de l'Être »².

Les tonalités constituent différentes formes que prend l'expérience de l'Être pour réclamer à l'être humain une pensée autre, une transformation de son essence propre, voire finalement une *fondation*. Cette « voix qui intone » est ainsi caractérisée comme « injonction (comme annonce et orientation) en vue du fond et de sa fondation », et Heidegger écrit que par ce biais, il faut envisager « la tonalité – propre au *Da-sein* [*daseinshaft*] »³. Libéré de la fabrication, l'être humain accueille les tonalités, en tant que tonalités qui appartiennent en propre au déploiement essentiel de l'Être. Si le projet de l'histoire de l'Être tente de penser l'essence de l'être humain comme *Da-sein*, comme celui qui insiste dans le déploiement de l'Être, c'est parce que son essence est déjà déterminée dans son rapport aux tonalités. Celles-ci montrent que le *Da-sein* est l'être déjà intonné et intonnant [*stimmend*]⁴. Ainsi défini, il doit être envisagé comme l'être qui, dans son rapport intonné à l'Être, cherche à le maintenir. Mais pour ce faire, il va devoir conserver ce rapport par une tâche de fondation.

À ce premier acquis de notre analyse nous devons ajouter aussi que ce n'est pas seulement le *Da-sein* qui est caractérisé comme insistant *par* et *dans* les tonalités, puisque l'insistance concerne l'ensemble de la pensée de l'*Ereignis*. Si l'un des enjeux premiers du projet de l'histoire de l'Être est la transformation de l'essence de l'être humain, alors cette transformation doit atteindre le déploiement de la pensée humaine elle-même. Ou

¹ GA 66, § 71, p. 236 : « Wohl aber liegt es an der Freiheit den Menschen, wie er und wie weit er jene aus dem Seyn ihn treffende Stimmung zu seiner Bestimmung verwandelt und gründet und so jeweils sein eigenes Wesen in eine bestimmte Gestalt prägt. Ja die Freiheit ist nichts anderes als dieser auf das Seyn ansprechende Ab-grund, der sich zur Gründung der Wahrheit des Seyns im Sinne der Verwahrung derselben im Seienden bestimmt ».

² GA 71, § 69, p. 49 : « Die Stimmung des Anspruches stimmt das Menschenwesen in die Inständigkeit der Wahrung [...] des Seyns ».

³ GA 66, § 28, p. 100.

⁴ GA 73.1, p. 316 ; GA 82, « Laufende Anmerkungen zu "Sein und Zeit" », p. 76 : « Le *Da-sein* est l'intonabilité – *Da-sein* est intonnant – ici déploie son essence dans la tonalité le retour propre ! [*Das Da-sein ist die Gestimmtheit – Da-sein ist stimmend – hier west in der Stimmung die eigentliche Umkehr*] ! ».

plutôt, cette transformation atteint la pensée qui n'est plus humaine, au sens représentatif-fabricatif propre au premier commencement. Dans les termes que Heidegger mobilise dans les écrits privés, le problème concerne non pas la pensée [*Denken*], mais sa reformulation ontohistorique en tant que pensée inventive, ou pensée qui atteint l'Être [*Erdenken*], reformulation qu'il s'agit à présent de rendre explicite. Cependant, notons que c'est seulement à partir d'une tonalité fondamentale que la pensée elle-même peut changer pour devenir *Erdenken*. Autrement dit, la pensée n'arrive à devenir l'*Erdenken* qu'une fois qu'elle est déjà intonnée et saisie à partir du déploiement essentiel de l'Être. Comme Heidegger l'expose dans *Méditation* :

La pensée de l'Être telle qu'elle se déploie dans le cadre de l'histoire de l'Être atteint, en le pensant, l'Être dans sa vérité, par où « atteindre en pensant » [*Er-denken*] signifie que l'être humain, préalablement « intonné » par l'Être et par lui seul (par une « tonalité »), doit se laisser disposer à insister dans la vérité de l'être, et partant d'accéder au *savoir* de l'Être¹.

*

Dans ce chapitre, nous avons tenté de montrer que, dans le saut à l'autre commencement, les tonalités doivent être conçues à l'aune du dépassement de l'anthropologisme métaphysique : non plus selon une doctrine des sentiments, mais en inaugurant le rapport à l'essence transformée de l'être humain. Mais qu'en est-il des autres facultés de la pensée que nous avons relevées dans notre première partie ? Si la fixation de l'essence humaine se cristallisait dans la capacité représentative et réflexive de sa pensée à l'époque de la fabrication, il est nécessaire de s'interroger maintenant sur la manière de saisir aussi, et à partir de la transformation du *Da-sein*, la transformation radicale de la pensée elle-même. À nouveau, la question assume dans l'histoire de l'Être la forme d'un dilemme et peut être renversée : en quoi une transformation de la pensée est-elle nécessaire afin de transformer notre essence humaine ?

Par là, nous avancerons d'un pas supplémentaire dans l'élucidation correspondante de la pensée du *Da-sein*. En concrétisant la nature de la pensée-*Erdenken*,

¹ GA 66, § 97, p. 341 : « Das seynsgeschichtliche Denken des Seyns er-denkt dieses in seiner Wahrheit, wobei das "Er-denken" sagen soll : der Mensch muß sich zuvor und einzig durch das Seyn "ge-stimmt" (durch die "Stimmung") in die Bereitschaft zur Inständigkeit in der Wahrheit des Seyns, also zum *Wissen* des Seyns bringen lassen ».

nous serons en mesure de mieux comprendre l'ensemble du projet de l'histoire de l'Être, tout comme le rôle des concepts que Heidegger y mobilise. Finalement, c'est en nous interrogeant plus directement sur cette pensée autre que nous devons mettre en lumière le problème suivant : si le *Da-sein* échappe à toute considération anthropologique ou métaphysique, de quelle façon nous faut-il alors le penser ? Mais aussi, et à l'inverse, quel type de pensée recèle, en tant que possibilité insigne de l'être humain, le *Da-sein* ?

Chapitre V : La pensée du *Da-sein*

Le penser méta-physique c'est le penser qui *atteint* – l'imposer qui pense – un changement de l'être¹.

GA 94, « Ü IV », § 160, p. 256.

...les à-venir doivent apprendre, à penser l'Être en l'atteignant. L'« école » pour cet apprentissage c'est le *Da-sein*².

GA 95, « Ü VIII », § 28, p. 134.

Selon Heidegger, dans la tradition philosophique occidentale, tradition que les écrits de l'histoire de l'Être cherchent à ébranler, la pensée aurait pris un sens irrémédiablement anthropologique. Nous avons exposé, en conclusion de notre première partie, le diagnostic que pose Heidegger sur l'époque moderne et sur la fixation de toute transformation possible de l'essence de l'être humain. Or comment serions-nous capables de nous opposer à cette pensée, toujours déterminée de façon métaphysique et anthropologique, sans avoir complètement conscience de son influence et de sa portée ? Nous serons même tentés de douter de notre capacité à suivre cette voie : est-il vraiment possible de se défaire ainsi de la pensée traditionnelle ? Et comment ? Dans notre rapport aux concepts habituels de la métaphysique, n'y a-t-il pas quelque chose d'inévitable, inscrit dans notre essence en tant qu'êtres humains philosophant ?

Heidegger pourrait répondre que oui, ces concepts sont inscrits dans notre essence, mais celle-ci n'est pas fixée. Celle-ci peut changer, elle n'est pas décidée pour toujours, et ainsi notre façon même de penser mérite d'être remise en question au sein d'un autre commencement de la philosophie. Suivant le fil de la transformation de l'essence de l'être humain en *Da-sein*, nous sommes maintenant en mesure de mieux comprendre en quoi elle implique aussi la modification de notre pensée, un dépassement de l'optique fabricative qui traite tout ce qui est comme étant et comme effectif.

Dans ce chapitre, il s'agira de mettre en lumière la manière dont la pensée de l'*Ereignis* suppose un renversement des concepts (subjectivité, objectivité et tous ses

¹ « Meta-physisches Denken ist das Er-denken – das denkerische Durchsetzen – eines Wandels des Seins ».

² « ...die künftigen müssen lernen, das Seyn zu er-denken. Die "Schule" für dieses Lernen ist das Da-sein ».

dérivés) que nous utilisons habituellement de la pensée comprise comme représentation (et comme réflexion) et ceci en opposition au rapport « être-pensée » prépondérant dans la philosophie occidentale. Dès lors qu'aux yeux de Heidegger, ce rapport « être-pensée » finit – notamment dans l'idéalisme absolu, sommet de la philosophie moderne – par devenir un rapport d'identité (l'être est ce qui est posé, produit de façon *machenschaftlich* par la pensée), le projet de l'*Ereignis* cherche à défaire leur imbrication mutuelle. Cependant, il ne cherche pas à la défaire en séparant la pensée de l'être comme deux domaines absolument hétérogènes. Il s'agit plutôt de réenvisager leur sens et de problématiser la portée que leur relation peut susciter. Tâchons à présent de comprendre en quoi la tentative heideggérienne, toujours plus radicale, doit développer une pensée qui ne serait plus lestée par les habitudes modernes de représentation telle qu'elle finit toujours par s'interroger sur l'étant, ses causes et son pourquoi. C'est ce que la définition d'une pensée comme *Erdenken* va nous permettre d'élucider.

Nous retrouvons la notion de pensée-*Erdenken* dès le début des *Contributions*, mais elle apparaît au sein de tous les écrits privés et du corpus des années trente et quarante. Plus précisément, l'*Erdenken* fait signe vers une pensée que l'on pourrait caractériser comme transitive, voire comme « productrice », « active » ou « performative ». Cette teneur transitive ou active, Heidegger tente de l'accentuer avec l'usage du préfixe *Er-*. Ce préfixe est associé en allemand au surgissement productif de quelque chose et à la dimension d'une action menée jusqu'à son terme, comme serait le cas de *er-arbeiten* ou d'*er-kämpfen* : ce qu'on a réussi à obtenir en travaillant ou en luttant. Appliqué au *Denken*, le préfixe *Er-* souligne alors le fait que la tâche de la pensée est ici menée et déployée à son comble : elle ne s'arrête plus à penser l'étant selon ses causes ou son pourquoi, mais va au-delà en l'interrogeant à partir de la différence, différence qui appartient à l'Être quant à son déploiement d'essence verbal au sein de l'histoire de l'Être¹. L'*Erdenken* essaye d'aller plus loin que la pensée métaphysico-anthropologique du premier commencement, puisque selon le philosophe fribourgeois, cette dernière se perd dans un séjour explicatif dans (et à partir de) l'étant.

¹ Dans les mots de D. Vallega-Neu, l'*Erdenken* nomme la pensée de l'autre commencement comme celle où « what is thought is not already there before thinking responds to the appropriating call of being. The *er-* in *Erdenken* marks a movement of thinking that is inchoative, traversing, and disclosive (of the clearing of truth) », « Heidegger's Image-less Saying of the Event », *Continental Philosophy Review*, 47, 3, 2014, p. 328, note 36.

On pourrait répondre que la pensée métaphysique traditionnelle atteint bel et bien ce qu'elle se propose de faire, et qu'elle est plus active et « productrice » que ce que Heidegger laisse entendre. Cette pensée ne va-t-elle pas justement jusqu'à *produire* l'étant (et l'être) en tant que tel – comme nous l'avons analysé dans notre *chapitre II* ? Alors en quoi ces deux pensées s'opposeraient-elles ? C'est que l'*Erdenken* ne cherche pas à produire ou à créer l'étant, encore moins si nous comprenons cette *production* au sens moderne fabricatif – d'où toute sa difficulté. L'*Erdenken*, en voulant s'opposer à ce qu'aurait été la représentation objective dans la philosophie moderne, ne doit pas penser ce qui est comme quelque chose qui se présenterait à nous ou qui serait posé devant nous. De même, si l'*Erdenken* doit penser en visant quelque chose qui n'est pas présent, elle ne peut pas l'imaginer de façon arbitraire non plus. En effet, l'*Erdenken* tâche seulement de penser ce qu'elle a « en vue », ce à quoi elle est déjà liée et ce qui la détermine dans son essence : l'Être à partir du déploiement de la différence entre l'être et l'étant – sans réduire cette différence elle-même à un étant. Dans son déroulement même, l'*Erdenken* doit s'accomplir en traversant, en rendant compte de cette différence à chaque étape – ce que, selon Heidegger, le questionnement métaphysique n'aurait jamais pu mener à bien.

Dans ce chapitre, il s'agira pour nous de montrer le déploiement de l'*Erdenken* lui-même, et pourquoi celui-ci va caractériser la pensée propre au *Da-sein*, tout comme la façon dont lui-même doit être pensé.

*

La pensée comme *Erdenken* prend d'abord la forme d'une tentative, dans la mesure où elle peut atteindre ou ne pas atteindre ce qu'elle cherche à penser, ce qu'elle cherche à accomplir en le pensant. Comme nous l'avons déjà mentionné auparavant, le philosophe s'oppose à la tradition moderne en prônant l'incertitude comme partie intégrante d'une nouvelle pensée. D'emblée, cette incertitude appartient essentiellement à l'*Erdenken* comme pensée qui cherche à atteindre l'Être. Plusieurs fois dans les écrits privés Heidegger présente le projet de l'*Erdenken* comme entraînant quelque risque, comme si le tournant qui renverserait nos habitudes intimes de pensée constituait aussi

un danger¹. C'est ainsi que, vers la fin des *Contributions*, il écrit : « quand la pensée dans la transition depuis la métaphysique doit se décider pour la pensée qui atteint l'Être [*Erdenken des Seyns*], alors s'accroît le danger de l'incontournable témérité dans l'essentiel »².

Ces notions de danger et de risque nous aident à appréhender le sens de l'*Erdenken*, tout en précisant comment se déploie une transformation de l'essence de la pensée. Dès les toutes premières pages de *Sur le commencement* [], nous lisons que

La pensée qui atteint l'Être [*Er-denken des Seyns*] dans son déploiement d'essence demeure le plus difficile pour l'être humain, et ceci précisément pour des raisons qui, d'habitude, laissent supposer l'opposé. Parce que le déploiement d'essence de l'être humain – encore trop occulte – pend et oscille dans le rapport à l'Être, la pensée atteint [*gelangt das Denken*] seulement depuis le lointain ce singulier domaine essentiel du singulier, de la vérité de l'Être comme *Ereignis* et commencement³.

Autrement dit, la pensée qui atteint l'Être est une possibilité, un *risque*, que la pensée doit assumer dans l'autre commencement, et par là elle est aussi une possibilité liée à un autre déploiement d'essence de l'être humain lui-même, différent de celui qui a cours dans la métaphysique. C'est seulement à partir de ce risque qu'une telle transformation peut avoir lieu⁴. En outre, l'idée de risque nous permet de mieux saisir la rareté de la *possibilité* dont la pensée représente ici l'enjeu fondamental. Rien n'assure que cette transformation advienne effectivement, ce qui accentue l'importance de la notion de préparation constitue axe incontournable dans la pensée de l'*Ereignis*.

Ainsi, cette pensée peut réussir ou échouer, atteindre ce qu'elle vise ou le manquer, elle peut être déployée dans son essence ou ne pas l'être, et c'est en ce sens que la transformation de la pensée apparaît comme une des tâches les plus difficiles pour l'être humain. Ce faisant, Heidegger va faire un pas de plus dans sa critique de la pensée moderne : s'il s'agit, avec l'*Erdenken*, de penser au-delà de notre essence fixée à l'époque

¹ Ce qui n'implique pas que la sémantique « violente » du risque et du danger soit exclusive au tournant. Si elle abonde à partir des années 1930, elle appartient aussi au vocabulaire antérieur, comme dans l'expression fondamentale du semestre d'été de 1928, selon laquelle il faut « risquer à nouveau le saut dans la métaphysique véritable » (*GA* 26, p. 165).

² *GA* 65, § 265, p. 462 : « Wenn jedoch im Übergang aus der Metaphysik das Denken zum Erdarken des Seyns sich entscheiden muß, dann steigert sich die Gefahr der unumgänglichen Vermessenheit ins Wesentliche ».

³ *GA* 70, § 1, p. 9 : « Das Er-denken des Seyns in seinem Wesen bleibt für den Menschen das Schwerste und dies gerade aus Gründen, die sonst das Gegenteil vermuten lassen. Weil das Wesen des Menschen – allzu verborgen noch – im Bezug des Seyns zum Menschen hängt und schwingt, gelangt das Denken erst nur aus der Ferne in diesen einzigen Wesensbereich des Einzigigen, das ist der Wahrheit des Seyns als Ereignis und Anfang ».

⁴ Dans les « Réflexions VI » [1938] le philosophe renvoie même à l'idée de « risquer l'Être » (*GA* 94, « Ü VI », § 31, p. 437).

de la fabrication, pouvons-nous affirmer que la pensée qui cherche à atteindre l'Être soit encore *notre* propre pensée ? En quel sens pourrait-on parler d'une pensée qui ne nous appartient pas ? L'*Erdenken* relève-t-elle d'une nature non humaine, si nous comprenons ce qui est *humain* selon l'histoire de la métaphysique ?

En suivant le fil de l'*Erdenken* nous rencontrons donc le même dilemme qui accompagne tout le projet de l'histoire de l'Être et que Heidegger expose dans *Méditation* :

Mais comment cela se peut-il si nous ne pensons pas, d'abord et avant tout, l'être lui-même ? Mais est-ce bien « *nous* » qui pensons l'Être ? Ou bien l'Être n'« *est* »-il pas plutôt quand il fait approprier la pensée à son être le plus propre (la pensée, c'est-à-dire non pas une représentation quelconque, mais la pensée pour autant qu'elle atteint ce qu'elle pense en le pensant), et déploie par là même l'essence de l'être humain ?¹.

Envisagé selon la perspective d'un tel dilemme, le problème semblerait se limiter strictement à la séparation de deux pôles, qui seraient écartés l'un de l'autre de façon radicale. D'un côté se trouverait l'Être et, de l'autre côté, notre pensée en tant que pensée proprement humaine. Or, en opérant ainsi le partage, nous ne ferions que reprendre une distinction classique et poursuivre sous une nouvelle forme le problème du rapport sujet-objet. Selon Heidegger, la difficulté tient alors à savoir comment repenser les termes de cette opposition afin de la dissoudre, laissant surgir le phénomène originaire qui soutient et relie les deux pôles avant toute détermination métaphysique possible. Pour lui, il n'y a pas de réponse possible si les termes sont situés dans cette alternative. Ainsi conçue, l'alternative repose encore sur des concepts trop chargés historiquement, sur des sens sédimentés qui voilent l'essentiel, et c'est contre tout schéma de déterminations et de médiations – tributaire métaphysique de la dialectique – que Heidegger tente ici de transformer la pensée².

Comme nous allons le voir, la réponse ne peut être que, pour ainsi dire, *performative* : il faut déjà, étant préparés à devenir *Da-sein*, être saisis par le déploiement d'essence de l'Être et par la différence correspondante entre l'être et l'étant. C'est ce qu'a souligné R. Polt dans l'un des premiers travaux consacrés à ce problème : il nous faut déjà être *appropriés* dans notre rapport à l'Être pour être à même de déployer cette pensée

¹ GA 66, § 50, p. 131 : « Wie aber Solches, ohne nicht doch und allem zuvor das Sein zu denken ? Aber denken “*wir*” das Seyn ? Oder “*ist*” das Seyn, indem es das Denken (nicht ein beliebiges Vorstellen, sondern das Erdennen seiner) er-eignet und damit eine Wesung des Menschen ? ».

² GA 66, § 97, p. 351 : « le questionnement “en direction de” l'être ne peut jamais servir de médiation pour le questionnement de l'Être, mais il peut lui donner une impulsion ; cette impulsion n'est capable de ce dont elle est capable que si elle a déjà été appropriée [*ereignet*] ».

en tant que *Erdenken*¹. C'est aussi ce que nous avons avancé dans notre chapitre précédent, à partir de l'expérience de l'Être inaugurée par les tonalités fondamentales qui nous affectent d'emblée. Mais il est maintenant nécessaire de montrer en quoi cette nouvelle pensée s'oppose à toutes les caractéristiques que nous avons traitées auparavant, celles qui appartiennent à la pensée calculatrice de la fabrication et qui délimitent et fixent l'essence de l'être humain : la représentation et la réflexion.

En premier lieu, il est indéniable que la pensée comme *Erdenken* prétend n'avoir aucun rapport avec la portée représentative et les concepts qui se rattachent à elle et qu'elle cherche à les « dépasser ». Ainsi, elle doit se déployer selon une logique différente qui « ne pense plus à partir de l'étant » et qui essaye de ne pas défigurer les concepts comme le ferait irrémédiablement la fabrication². Heidegger l'indique souvent, et nous insistons : les deux types de pensées – la pensée représentative du premier commencement et la pensée transformée qui doit être atteinte – sont incommensurables : rien ne peut conduire dialectiquement, par médiation, de l'une à l'autre. Cette problématique du rapport de la représentation à l'*Erdenken* est mise en avant à plusieurs moments des écrits privés. Cependant, c'est *Méditation* [1938-39] qui nous est ici particulièrement précieux par la clarté de son exposition.

Dans le § 98, Heidegger écrit que « dans le sens que ces méditations ont en vue, ce terme [*Erdenken*] désigne la pensée qui a été amenée à son propre par l'Être – à la différence de la représentation métaphysique qui porte devant elle l'étant comme tel »³. Tout en récusant la représentation, il s'agit pour lui de trouver une autre façon d'appréhender l'être, l'étant et l'étantité. De ce point de vue, l'*Erdenken* comme pensée

¹ R. Polt, « The Event of Enthinking the Event », in C. E. Scott, S. M. Schoenbohm, D. Vallega-Neu et A. Vallega (dir.), *Companion to Heidegger's Contributions to Philosophy*, Bloomington, Indiana University Press, 2001, p. 92. Pour ce qui est de la « performativité » d'une telle pensée, nous renvoyons à D. Vallega-Neu, *Heidegger's Contributions to Philosophy. An Introduction*, Bloomington, Indiana University Press, 2003, p. 49 : « for Heidegger the originary unity of being and beings can be thought adequately only if it is also performed, that is, enacted in thinking-saying. [...] *Contributions* attempts to perform what it thinks, or, maybe one should rather say, to think what emerges in its performing as "something" which gives itself to thought, i.e., which enowns thinking ».

² *GA* 65, § 259, p. 428. Voir aussi *GA* 65, § 262, p. 451 : « Le déploiement de la question de l'être vers la pensée qui atteint l'Être doit, plus celle-ci devient insistante dans l'Être, abandonner ce rapprochement à la mesure de la représentation et chaque fois plus sans égard, et apprendre à savoir qu'il s'agit de préparer une dé-cision historique, qui seulement peut être soufferte historiquement, ce qui veut dire : la tentative de la pensée qui atteint l'Être ne surpasse pas sa propre mesure historique et par là ne retombe pas dans ce qu'a été jusqu'à présent ».

³ *GA* 66, § 98, p. 357.

qui atteint l'Être est définie comme sans commune mesure avec « l'articulation de ce qui est sous-la-main [*Zergliederung der Vorhandenheit*] »¹. Elle doit éviter toute approche représentative qui ferait de l'être un objet, un étant maniable ou calculable, voire une question purement théorique. Ce problème est annoncé dès la première section des *Contributions*, où Heidegger affirme que dans l'histoire de l'Être « il ne s'agit pas de mener de nouvelles représentations de l'étant à la connaissance, [...] dans l'*Erdenken* de l'Être et du *Da-sein* »². Ensuite, il écrit dans *Méditation* que la pensée de la vérité de l'Être « ne tolère par conséquent, dès lors qu'elle est pensée dans l'*Erdenken*, aucun projet représentatif mais elle intone dans le se-jeter en toute liberté [*Sichloswerfen*] », ce qui entraîne un saut vers une dimension libératrice concernant le rapport entre la pensée et l'être humain³. Mais comment concevoir cette liberté sans sujet de l'*Erdenken*, cette action de se « jeter en liberté », déjà déterminée par une tonalité de l'être ? À quoi renvoie-t-elle exactement ?

Si pour Heidegger le chemin de la représentation est un chemin devenu impraticable afin de penser l'Être dans sa différence originare, alors nous devons encore déterminer de façon positive comment la pensée peut s'ouvrir dans son rapport à celui qui pense. C'est cette ouverture d'une pensée autre qui est susceptible de déployer une nouvelle liberté propre à la pensée-*Erdenken*. Comme nous l'avons analysé dans notre deuxième chapitre, la représentation opère toujours une sorte de mouvement en retour, qui peut, en tant que faculté humaine, devenir à son tour un reflet, une réflexion. Mais, dans l'histoire de la métaphysique, le philosophe fribourgeois considère que cette voie s'est révélée insuffisante. Elle serait bloquée d'avance, en ceci qu'elle traite – sciemment ou pas – celui qui pense comme un étant présent et effectif⁴. Cependant, si la réflexion

¹ GA 66, § 15, p. 70.

² Par là, Heidegger anticipe aussi le rapport avec l'être de l'humanité et sa fondation à préparer puisque l'*Erdenken* doit « fonder l'*être* humain dans la vérité de l'Être et préparer cette fondation » (GA 65, § 42, p. 86).

³ GA 66, § 97, p. 351. Comme nous le lisons par la suite : « Se jeter en toute liberté dans l'appropriation [*Ereignung*], c'est s'éveiller à l'état d'indécision de ce qui est resté indécidé et confier cet indécidé à ce qui peut en décider abyssalement. / Se jeter en toute liberté dans l'appropriation, c'est être prêt à ce que, avant toutes les “vérités”, c'est-à-dire avant tous les “buts”, toutes les “fins” et toutes les perspectives “utilitaires”, l'*essence* de la vérité accède elle-même à la souveraineté, et l'étant se décide à devenir la *propriété* [*Eigentum*] de l'Être ».

⁴ Heidegger précise dans le deuxième volume des *Cahiers noirs* que « l'être humain ne vient jamais à lui-même (à son déploiement d'essence), du fait qu'il (se) re-présente – dans le représenter il ne fait que se “poser” là où il se tient déjà – l'arriver à soi est une provenance à partir de ce à quoi l'humain appartient dans son fondement, en son déploiement d'essence – à partir de l'Être [*Der Mensch kommt nie zu sich selbst (zu seinem Wesen) dadurch, daß er sich (sich) vor-stellt – im Vor-stellen “stellt” er sich nur gerade dorthin, wo er schon steht – das Zu-sich-kommen ist ein Herkommen aus dem, wohin der Mensch im Grunde seines Wesens gehört – vom Seyn*] » (GA 95, « Ü X », p. 341).

est considérée comme un point d'arrêt propre à la pensée moderne, dénoncée comme artificielle, l'histoire de l'Être doit affronter le même problème à partir d'autres chemins. Après tout, est-il possible d'envisager une pensée sans une figure qui *pense* cette pensée ? Et cela, même si nous laissons encore dans l'obscurité la nature précise de cette figure – celle-ci n'étant plus un sujet, un substrat effectif et permanent. Il s'agit maintenant de déterminer comment il faut *inclure* celui qui pense dans le questionnement, sans que cette action d'inclusion ne puisse en aucun cas devenir un type d'objectivation ou redoublement du même phénomène de la pensée.

Les longs commentaires du § 79 de *Méditation* (repris, avec quelques modifications, dans le § 130 de *Métaphysique et nihilisme* [1938-39]) nous permettent de mieux saisir ce problème. Heidegger précise justement que « la pensée qui prête attention au penser au sens du questionnement insistant [...], dans laquelle se meut tout *Erdenken* de l'être, n'est certainement pas une "réflexion" qui pourrait être nommée par la formule "pensée de la pensée" »¹. Contre la réflexion et son redoublement représentatif, le philosophe veut développer un questionner, un penser qui serait capable d'atteindre le déploiement de l'Être à partir de celui-ci même, mais sans être réduit, de façon traditionnelle, à une « pensée de la pensée ». Par là, Heidegger cherche à s'opposer à toute approche idéaliste et transcendantale de la pensée, mais nous constatons aussi le risque couru dans le projet de l'histoire de l'Être, qui tente de s'éloigner des formulations traditionnelles – et qui paraît les rejoindre à son insu par moments, serait-ce pour s'y opposer.

L'obstination du philosophe dans son opposition à toute démarche réflexive de la pensée semble cacher par moments sa proximité à cette dernière dans des expressions propres à une démarche qui « prête attention au penser » et qui, d'une certaine façon, se pense elle-même. Cette tentative d'éloignement et son inévitable proximité nous montrent aussi à quel point les problèmes que les écrits privés affrontent sont, finalement, plus traditionnels que ce qu'ils prétendent être au premier abord. Autrement dit, ils constituent des problèmes qui appartiennent de plein droit à l'histoire de la philosophie et qui ne peuvent pas être écartés comme dérivés ou secondaires, mais doivent être assumés en tant que tels. Néanmoins, pour notre auteur la ressemblance ici aperçue entre une « pensée de la pensée » et la pensée-*Erdenken* serait à rejeter en raison des soubassements conceptuels

¹ GA 66, § 79, p. 302. Voir aussi GA 67, § 130, p. 138.

qui structurent l'idéalisme postkantien. Nous lisons ainsi, immédiatement après, que « l'histoire de la métaphysique a sans doute accompli, à l'époque de l'idéalisme allemand, une "réflexion" de ce genre dans un grand style, et si décisivement, que la "réflexion" a été elle-même réfléchie et reprise dans le *concept* absolu du savoir inconditionné »¹.

D'après ce que nous lisons dans *Méditation*, c'est par la compréhension réflexive propre à la métaphysique que celle-ci s'est « éloignée de la méditation sur la vérité de l'être qu'il s'agit de penser en l'atteignant [*Erdenken*], et qu'elle s'est donc éloignée de la pensée elle-même »². La position fondamentale de l'idéalisme, en tant qu'elle élève la réflexion au sommet des capacités de la pensée (humaine), aboutit au blocage de tout questionnement possible concernant la vérité de l'Être, concernant son déploiement d'essence dans sa différence ontologique propre. Finalement, Heidegger tranche le problème en affirmant que

la question sur le « sens » de l'Être, comme question sur le domaine de projet de l'*Erdenken* de l'Être, sur l'ouverture et la fondation de ce domaine, ne relève par conséquent jamais d'une « réflexion » sur la pensée et le « Je pense » ; la question de l'être posée de manière plus commençante [*anfänglich*] requiert au contraire d'accomplir le saut par lequel on quitte l'être humain comme sujet et cela veut dire en même temps la relation à l'objet et l'objet lui-même³.

Une telle relation entre le « Je pense » et la « réflexion » suppose beaucoup plus qu'une simple remarque d'ordre historique. Elle nous permet aussi de préciser davantage l'opposition de l'*Erdenken* aux différentes figures de la subjectivité et de l'anthropologisme.

En effet, dans le but de mieux distinguer l'*Erdenken* de toute réflexion de type idéaliste, Heidegger doit creuser le gouffre qui sépare la réflexion et l'*Erdenken*. Cette séparation se voit aussi reflétée dans la différence entre l'être humain comme sujet et l'être humain en tant que *Da-sein* (impliquant la transformation possible de son essence). Le philosophe soutient que l'*Erdenken* n'est pas une pensée qui pourrait être rapportée à la première personne, réunie après un long parcours dans le « Je » subjectif comme pôle

¹ *Ibid.* : « denn die Geschichte der Metaphysik hat ja im Zeitalter des deutschen Idealismus diese "Reflexion" im großen Stil vollzogen, so entschieden, daß noch die "Reflexion" noch einmal zurückgespielt und zurückgenommen wurde in den absoluten *Begriffe* des unbedingten Wissen ».

² *Ibid.*

³ *GA* 66, § 79, p. 302-303 : « Die Frage nach dem "Sinn" des Seyns ist daher als Frage nach dem Entwurfbereich des Er-denkens des Seyns, seiner Eröffnung und Gründung, niemals Sache einer "Reflexion" auf das Denken und das "Ich denke" ; vielmehr verlangt die anfänglichere Seinsfrage den Absprung vom Menschen als "Subjekt" und d. h. zugleich von der Beziehung zum "Objekt" und vom diesem selbst ».

unitaire, lieu qui rassemble toutes les représentations¹. Au contraire, la pensée qui atteint l'Être ne doit plus partir d'un pôle représentant ou réflexif et, en conséquence, ne doit partir de rien qui puisse être qualifié de sujet ou de subjectif – ou qui pourrait se projeter comme tel dans son déploiement d'essence. Toute cette problématique est résumée dans une formulation choquante et provocatrice du début des *Contributions* : « personne ne comprend ce que “je” pense ici »². Celui qui pense ne fait pas une figure de la première personne (du singulier ou du pluriel), mais un mode d'être, une instance « anonyme » que l'être humain doit rejoindre, et qu'il ne peut rejoindre qu'à travers le déroulement de l'*Erdenken*. C'est ce qui lui permet de transformer son essence, de ne pas partir de ses propriétés présentes et effectives comme au premier commencement, puisque c'est seulement ainsi qu'il sera à même de « laisser surgir le *Da-sein* »³.

Enfin, lorsque la pensée comme *Erdenken* abandonne tout ce qui relève de la représentation, elle ne peut plus procéder par une sorte de calcul et d'analyse concrète de l'effectif. Nous avons vu qu'ainsi s'est transformée la pensée philosophique habituelle sous ses formes anthropologiques, psychologiques ou scientifico-historiques. Mais à l'opposé, la pensée qui atteint l'Être doit se tenir éloignée de tout type de maniement calculeur et fabricatif de l'étant⁴. Dans *Das Ereignis* [1941-42], Heidegger écrit que

L'entendement calculeur ne peut remarquer à quel point avec ce rabaissement de l'être à l'« abstrait » il parvient à la proximité de l'être. Si, en suivant la façon du calcul, on considère l'étant comme ce qui est « concret », ce dans quoi tout ce qui est utilisable a été réuni alors l'être n'est plus que quelque chose de visé par la pensée d'une pensée qui ne tient pas compte de l'étant. Il resterait à questionner [...] si le simple *Erdenken* ne pense plus dans son rapport à l'être et si seulement ainsi il est capable de penser⁵.

¹ Comme il le rappelle dans *Méditation*, c'est cette primauté du « Je pense » et de la « certitude de soi », qui ont conduit à ce que « la vérité erre dans l'errance de l'inessence » et que soit érigé « l'oubli de l'être en principe tacite », dont la forme habituelle est le faux commencement de la philosophie (*GA* 66, § 14, p. 67).

² *GA* 65, § 3, p. 8. Notons néanmoins que cette formulation finit par annoncer avec un ton à nouveau assez idéaliste et moderne le problème de l'essence humaine que nous cherchons à comprendre ici. Le philosophe affirme qu'il s'agit alors de concevoir le *Da-sein* « à partir de la vérité de l'Être (et ceci veut dire à partir de l'essence de la vérité), afin de fonder l'étant en son ensemble et en tant que tel, mais au milieu de celui-ci, l'être humain ».

³ *Ibid.*

⁴ *GA* 70, § 34, p. 51 : « Sa singularité [du commencement] personne ne la connaît, de même que personne ne réussit à penser en atteignant l'insolite du commencement, si par là nous visons un calculer ».

⁵ *GA* 71, § 111, p. 80 : « Der rechnende Verstand kann nicht merken, wie nahe er mit dieser Herabsetzung des Seins zum “Abstrakten” in die Nähe des Seins kommt. Wenn man nach der Art des Rechnens für das “Konkrete”, worin sich alles Brauchbare zusammengefunden hat, das Seiende hält, dann ist das Sein nur das Erdachte eines Denkens, das nicht mit dem Seienden rechnet. Ob jedoch dieses Erdenken das Sein nur wie ein Gebild des Nichtigens herstellt, oder ob das Sein dem Denken diese letzte Gewähr gibt, es in dieser

Contre le calcul, l'*Erdenken* n'est donc plus à saisir à partir de l'univocité et l'unilatéralité des déterminations représentatives, du schéma fabricatif causal et de ses dérivés. En conséquence, cette pensée « ne court pas après les démonstrations ou les justifications ; aux yeux du calcul et de l'explication qui a réponse à tout, elle semble ne proférer que des affirmations gratuites, et [qui] n'expriment que le point de vue d'un seul individu »¹. C'est pourtant ce point de vue calculateur qui mérite, selon Heidegger, d'être écarté et surmonté bien qu'il ne soit pas certain qu'il puisse le faire sans sombrer dans une pensée menacée d'« affirmations gratuites ».

Pour le philosophe cette apparence même de « point de vue », *Standpunkt*, peut être trompeuse, et nous détourner encore plus du véritable sens de l'*Erdenken*. Comme il l'écrit dans le deuxième volume des *Cahiers noirs*, le projet de l'histoire de l'Être ne peut être capté ni à partir d'un point de vue ni à partir de son absence, puisque celui-ci est toujours utilisé comme l'endroit « d'où l'on a une perspective sur l'étantité »². Par ce biais, Heidegger veut dénoncer ce qu'il juge comme la fausse profondeur du savoir moderne. Si l'on peut « fort bien avoir toutes les qualités requises pour apprendre et connaître [...] et se lancer dans des tas de comparaisons et de calculs », il est indéniable pour lui que « rien de tout cela n'est susceptible de remplacer l'essentiel (les sauts risqués d'une pensée qui atteint l'Être, forte du savoir de leur intime coappartenance) »³.

Mais si le projet de l'histoire de l'Être n'est en aucun cas réductible à un point de vue, il est encore moins réductible à un seul et unique sens. Au contraire, ce projet doit toujours partir d'une dimension singulière et plurivoque, dimension que nous avons déjà rencontrée dans la liste multiple des tonalités dans l'autre commencement. Si nous retournons à *Das Ereignis*, nous pouvons lire alors que

Le penser est, jeté depuis le jet de l'Être, sur sa voie à multiple sens et toujours un *Er-denken*, qui seulement correspond à l'apropriation. La multiplicité de sens veut dire : le déploiement d'essence de l'Être peut être pensé selon un aspect, de telle façon que les autres soient co-pensés, sans qu'à travers cette multiplicité soit affectée la singularité de l'Être et par là l'univocité de la pensée. L'univocité de la pensée essentielle ne tient pas dans la vide

Verkennung doch noch zu denken, ob nicht das bloße Erdenken schon aus dem Bezug des Seins zu ihm denkt und nur so zu denken vermag, wäre noch zu fragen ».

¹ GA 66, § 98, p. 360.

² GA 95, « Ü X », § 58, p. 336.

³ GA 95, « Ü IX », § 47, p. 219 : « Keine noch so große Tüchtigkeit des Lernens und Kennens, Vergleichens und Verrechnens vermag hier das Wesentliche (die Wagnisse der erdenkenden Sprünge und das Wissen ihrer innrerer Zusammengehörigkeit) zu ersetzen ».

uniformité d'une « définition » fixée et partout colmatée. Ce type de « penser » est déjà un « calculer », qui se tient au service du connaître¹.

Pour Heidegger, cette pluralité de sens ne doit pas contredire la rigueur d'une pensée qui se veut radicalement autre. Elle cherche plutôt à compléter et à approfondir la rigueur de la retenue [*Verhaltenheit*] que nous avons mentionnée dans notre chapitre précédent : la distance avec laquelle la pensée doit aborder l'Être et l'étant, sans prétendre les posséder ni les manier à volonté. En d'autres termes, la rigueur de l'*Er-denken* ne tient pas au fait d'être un savoir qui se réalise en épuisant tout ce qui mériterait d'être expliqué. Elle repose au contraire sur un savoir qui se maintient dans un écart « productif » avec la thématization de l'être et de l'étant.

La pluralité, au lieu de condamner l'*Erdenken* à l'arbitraire, doit relever – à partir de son essence toujours en voie de préparation et de transformation – de son rejet de toute fixation dans une réponse définitive, ce que Heidegger dénonce comme le rêve illusoire et uniforme propre au savoir moderne. En conséquence, le savoir qui appartient au projet représentant est caractérisé par son avidité de réponses et d'explications, jusqu'au point où « vouloir “savoir”, c'est s'en tenir obstinément à ce genre de réponses »². Selon le philosophe, on en arrive alors à cette absurdité où « tout questionnement n'est jamais que le premier stade de réponses de ce genre » et où finalement, « le seul fait de questionner (au motif que ce n'est pas là apporter de réponses) se trouve ravalé au rang d'impasse et d'extravagance »³. D'où aussi que l'*Erdenken* et l'idée d'un questionnement s'entr'appartiennent ; ils représentent deux visages du même phénomène. Ainsi défini, le questionnement n'est pas à même de trouver un arrêt – réflexif ou dialectique – possible, mais doit se poursuivre inlassablement. Comme nous le lisons dans *Méditation* : « la pensée qui atteint l'Être par la pensée n'apporte jamais par elle-même de réponse parce qu'elle attend, en ne cessant de questionner, d'être placée dans le ton de la voix », et donc, l'*Erdenken* cherche à se développer à partir des tonalités propres au déploiement d'essence de l'Être lui-même⁴. En d'autres termes, comme nous l'avons vu dans notre

¹ GA 71, § 362, p. 315-316 : « ist eben deshalb, geworfen vom Wurf des Seyns, auf seiner Bahn vielsinnig und jedesmal ein Er-denken, das allein der Er-eignung entspricht. Die Vielsinnigkeit besagt : das Wesen des Seyns kann je in einer Hinsicht gedacht werden, so daß anderen mitgedacht werden, ohne durch diese Mannigfaltigkeit die Einzigkeit des Seyns und damit die Eindeutigkeit des Denkens anzutasten. Die Eindeutigkeit des wesentlichen Denkens besteht nicht in der leeren Einförmigkeit einer festgelegten und überall hin abgedichteten “Definition”. Diese Art “denken” ist bereits ein “Rechnen”, das im Dienst des Erkennens steht ».

² GA 66, § 98, p. 359.

³ GA 66, § 98, p. 359. Sur le rapport entre *Erdenken*, *Fragen* et *Aufrühren*, voir GA 65, § 22, p. 57.

⁴ *Ibid.* Notons aussi, comme nous le lisons dans *L'histoire de l'Être*, que la pensée-*Erdenken* cherche à déployer un savoir qui ne peut se formuler en propositions ni en énoncés. Au contraire, en relevant de l'Être

chapitre IV, l'*Erdenken* poursuit son interrogation selon l'intonation d'une *Grundstimmung* et la façon dont celle-ci touche l'essence du *Da-sein*.

Enfin, tout l'intérêt semble reposer sur comment – à partir d'une critique radicale de nos modes habituelles de comprendre, d'expliquer, et même d'envisager l'objet représenté et manipulable – nous devons penser *uniquement* à partir de et vers le déploiement de l'Être et de sa différence, sans pouvoir projeter en aucun cas un schéma explicatif, téléologique et donc finalement fabricatif. L'*Erdenken* représente ainsi le projet d'une pensée et d'un savoir éminemment *exploratoires*, dont les limites ne peuvent jamais être précisées ni déterminées à l'avance. Ce projet ne doit pas être guidé par une idée préconçue, non seulement par rapport à son point de départ, mais aussi par rapport à ce qui concernerait son aboutissement possible. D'où aussi la difficulté intrinsèque à l'*Erdenken* : si le préfixe *Er-* souligne l'aboutissement de l'effort propre à la pensée, celle-ci ne peut pas prévoir pour autant ce qu'advientra comme tel aboutissement. En ce sens, la pensée-*Erdenken*, suivant les expressions métaphoriques que nous trouvons dans les *Contributions*, risque un chemin tout à fait singulier.

Heidegger affirme que le chemin de l'*Erdenken*, comme pensée qui atteint l'Être « n'a pas de figure fixe sur une carte du pays [*Landkarte*] », mais c'est un pays qui « devient d'abord à travers le chemin et à chaque point du chemin inconnu », chemin qui « n'est pas à calculer »¹. Par ce biais, la dimension *performative* de l'*Erdenken* est accentuée davantage : elle fait surgir, au fur et à mesure qu'elle pense, ce qui est à même d'être pensé : la différence déployée entre l'être et l'étant. Finalement, filant la métaphore, Heidegger caractérise ce pays comme le domaine d'une rupture radicale, un domaine « qui est à travers le chemin et comme chemin de la pensée qui atteint l'Être »².

lui-même, ce savoir s'avère inexprimable. C'est que pour Heidegger « questionner sur le “sens de l'être” ne veut pas dire établir des propositions sur l'être, et prêter attention et raconter ces propositions comme des doctrines, mais penser, en l'atteignant, le rapport à l'Être » (*GA* 69, § 132, p. 145). L'*Erdenken* assume aussi une nouvelle figure de la langue, rejoignant celle du garder silence face à ce qui est susceptible d'être nommé.

¹ *GA* 65, § 42, p. 86.

² *Ibid.* Cependant, la pensée-*Erdenken* ne s'épuise pas dans sa dimension *performative*, à partir du déploiement du rapport atteint à l'Être. Une perspective trop axée sur cette idée de performativité risquerait de retomber dans une sorte de création à partir de rien. C'est que l'*Erdenken* constitue aussi le rassemblement et la reprise de ce que l'histoire de l'Être elle-même déploie. À savoir, elle doit inclure le premier commencement de la philosophie à l'intérieur de l'autre commencement : la suite des déterminations historiques de l'être envisagées à partir d'un questionnement sur la différence de l'être et de l'étant. Comme nous le lisons vers 1936, dans les « Réflexions IV » : « le penser du penseur est l'*Erdenken* (d'un deuxième commencement) remémorant (le premier commencement). L'*Er-denken* n'est donc pas un vide con-cevoir mais un nommer producteur [*schaffendes Er-nennen*] » (*GA* 94, « Ü IV », § 115, p. 243).

À présent, nous sommes amenés à mieux comprendre que la pensée-*Erdenken*, dans son rapport à l'être, ne peut en aucun cas être considérée comme visant quelque chose d'autre qu'elle-même – que celui-ci soit un étant, un but, un résultat ou un idéal. Contre la représentation, la pensée qui atteint l'Être est précisément une pensée qui, paradoxalement, n'a pas « quelque chose dont elle s'occuperait »¹. Elle n'a pas d'autre domaine hors d'elle-même, et donc hors de ce qui déploie l'Être. Comme nous le lisons dans *Méditation* : « La philosophie – comme interrogation de l'être – est toujours une *pensée*. Mais c'est précisément ce qui fait que cette pensée doit se déterminer, dès lors qu'elle est originaire, à partir de *ce* qu'elle-même atteint par la pensée : à partir de l'Être »². Autrement dit, ce que Heidegger tente de faire avec l'*Erdenken* c'est libérer la pensée de son poids métaphysique et conceptuel, essayant de la déterminer uniquement à partir d'elle-même et donc à partir de l'Être, avant toute précision ou tout ajout postérieur.

En ce sens, il est légitime de caractériser l'*Erdenken* comme une pensée qui s'auto-constitue elle-même, à partir d'elle-même, par où elle déploie un rapport à l'Être et se détermine exclusivement à partir de ce rapport. Mais ici semble poindre une difficulté de premier ordre : le soupçon d'une indétermination foncière, relevant d'une « nature » qui serait extrêmement abstraite – celle d'une pensée qui ne répondrait que du déploiement d'essence de l'Être, de ce qui donne sens à la différence entre l'être et l'étant. Pour l'exposer en termes adorniens : une pensée de cette nature peut-elle échapper complètement à la nécessité de quelque chose d'étranger à elle-même, voire d'un « moment objectif », sans se dissoudre dans l'abstrait et l'indéterminé³ ? La pensée philosophique n'a-t-elle pas besoin de sortir d'elle, de pénétrer dans ce qui est en dehors d'elle (et qui n'est pas elle-même) pour pouvoir affirmer quelque chose sur *ce qui est* ? Autrement dit, sommes-nous capables de penser l'Être sans poser notre regard sur ce qui est, sur l'étant ? Rien n'est moins sûr.

Pour tenter de répondre à ce problème, Heidegger insiste sur la critique de l'abstraction et l'indétermination de l'*Erdenken*, critique qui apparaît souvent dans les

¹ GA 66, § 14, p. 66.

² GA 66, § 79, p. 301.

³ Nous avons proposé une première approche de cette difficulté dans « *Machenschaft* y reificación. Una aproximación crítica desde Heidegger y Adorno », *Metodo*, 9, 2, 2021. Pour une lecture approfondie des rapports entre la dialectique négative d'Adorno et la pensée heideggérienne dans les écrits privés nous renvoyons à I. Macdonald, *What Would Be Different. Figures of Possibility in Adorno*, Stanford, Stanford University Press, 2019.

écrits privés de la période des années trente et quarante. Selon lui, questionner l'Être et ses déploiements d'essence n'est jamais le saisir comme le plus indéterminé, mais c'est plutôt l'opposé qu'il s'agit de rendre manifeste par là : l'être est toujours déjà immiscé dans tout ce qui est, dans tout phénomène, et précède alors la séparation entre détermination et indétermination¹.

Contre l'illusion d'un vide indéterminé, notre auteur va au contraire définir l'*Erdenken* comme une pensée hors de toute pré-détermination et de toute fixation, dans la mesure où elle constitue l'ouverture possible à l'Être. Puisque l'*Erdenken* se déploie à partir d'une pensée qui est un garder silence « étranger » à « la lignée issue de la métaphysique » – qui ne compte que sur des résultats et des produits effectifs – alors l'attention portée aux « paroles » de l'Être, à son rapport, n'est *rien* de concret, rien d'étant². Ou plutôt : cette attention à l'Être n'est rien si nous la mesurons à partir de l'optique calculatrice de la fabrication. Mais ce rien, ce néant ou ce vide, Heidegger va insister, fait signe vers l'Être lui-même. Il pointe vers la différence entre l'être et l'étant dans laquelle l'Être se déploie, avant toute détermination possible quant à ce qui *est*. Face au risque aussi bien du concret que de l'abstrait, le projet de l'*Ereignis* doit assumer cette indétermination en tant que son essence la plus propre. Pour Heidegger, c'est seulement ainsi que ce projet pourra réaliser une pensée qui ne représente plus l'étant à partir de l'être humain, mais qui se déploie comme la transformation de son essence. Il s'avère alors que « l'*Erdenken* de l'Être, dès que et tant que le saut lui est advenu, a son déploiement d'essence propre comme “pensée”, [déploiement d'essence] déterminé à partir de ce que l'être comme *Er-eignis* ap-propre, à partir du *Da-sein* »³.

Ce que nous devons retenir à ce stade de nos analyses c'est que, dans son rapport au *Da-sein*, l'*Erdenken* pointe vers deux questions fondamentales qui représentent aussi deux difficultés importantes dans le projet de l'*Ereignis*. D'une part, l'*Erdenken* est la pensée opposée à la pensée représentative de la fabrication et prétend inaugurer un nouveau rapport à l'Être, à partir duquel il s'agira de penser l'étant dans sa différence

¹ Une indication tirée des « Réflexions XII » [1939] précise que par là est aussi indiquée la transformation de l'essence humaine : « Ce qui paraît comme vide, c'est seulement la suppression de l'étant dans la détermination de l'Être, détermination qui consiste à penser en atteignant à la façon du *Da-sein* [...] » (GA 96, « Ü XII », § 11b, p. 26).

² GA 66, § 98, p. 359.

³ GA 65, § 262, p. 452 : « Das Erdenken des Seyns aber hat, sobald und sofern ihm der Sprung geglückt, sein eigenes Wesen als “Denken” aus dem bestimmt, was das Sein als Er-eignis er-eignet, aus dem *Da-sein* ».

d'avec l'*être* plutôt que de le réduire suivant l'optique de l'effectivité. D'autre part, la pensée qui atteint l'Être caractérise aussi la pensée propre au *Da-sein*, de telle façon que ce dernier n'est pas non plus à saisir comme indéterminé, voire inventé arbitrairement. Le *Da-sein*, en tant que transformation de l'essence humaine, se pense comme toujours déjà intonné, relevant d'une expérience de l'Être. L'*Erdenken* approfondit cette expérience sous la forme d'un rapport que les tonalités fondamentales avaient suscité : il ne surgit, de façon originaire, qu'à partir de cette relation avec le déploiement de l'Être. Mais, par ce biais, la tentative de penser l'essence de l'être humain sans aucune référence à ses facultés pré-données devient encore plus problématique.

Le rapport du *Da-sein* à la pensée en tant qu'*Erdenken* nous permet donc d'avancer d'un pas décisif vers une voie plus « positive ». À partir du rapport comme appropriation par l'Être que l'*Erdenken* requiert a lieu une autre caractérisation de l'essence de l'être humain transformé en *Da-sein*. Dans les *Contributions* Heidegger écrit que

dans la mesure où la pensée (au sens de l'*Er-denken*) tient son déploiement d'essence de l'Être, dans la mesure où même le *Da-sein*, dont sa *seule* insistance [*Inständigkeit*] doit être l'*Er-denken*, est d'abord et seulement ap-proprié par l'être, alors la pensée, c'est-à-dire la philosophie, a atteint en pensant son origine la plus propre et suprême à partir d'elle-même, à partir de ce qui est à penser¹.

La pensée comme *Erdenken* nous permet alors de mieux délimiter les contours, non seulement de la pensée dans l'ensemble de l'histoire de l'Être, mais aussi du *Da-sein* et de sa propre pensée.

En tant qu'essence (non-fabricative) de l'être humain, le *Da-sein* ne peut pas être défini comme quelque chose d'étant, ni comme quelque chose qui serait présent et pré-donné à partir des facultés de l'être humain. De même, il n'est pas saisissable non plus à partir d'un conglomérat du type « âme-esprit-corps » qui n'expliquerait rien d'essentiel aux yeux de Heidegger. Le *Da-sein* doit être pensé à partir du rapport *insistant* à l'Être, rapport qui se déploie essentiellement dans et à travers l'*Erdenken* et dans la performativité de cette pensée, où s'accomplit la différence entre l'être et l'étant. Or par ce biais, la nature du *Da-sein* ne relève-t-elle pas d'une certaine façon, et malgré tout,

¹ GA 65, § 265, p. 462 : « Aber indem das Denken (im Sinne des Er-denkens) aus dem Seyn das Wesen erhält, indem sogar das Da-sein, dessen *eine* Inständigkeit das Er-denken sein muß, erst und nur durch das Sein er-eignet wird, hat *das* Denken, d. h. die Philosophie, ihren eigensten und höchsten Ursprung aus ihr selbst, aus dem in ihr zu Denkenden erreicht ».

d'une sorte d'invention ou de création ? Et cela, même si le philosophe défend qu'une telle pensée n'est pas complètement « arbitraire » ?

Si l'essence de la pensée qui atteint l'Être, l'*Erdenken*, n'est plus une représentation ni une réflexion, si elle ne concerne pas une pensée bornée à viser directement l'étant ni l'étantité, il semble difficile que cette pensée puisse surmonter les risques de devenir trop « flottante », voire capricieuse et fantastique. Heidegger est certainement conscient de la difficulté, et il anticipe cette critique en écartant à plusieurs moments ce qu'il juge un malentendu fondamental. L'*Erdenken* n'est en aucun cas à confondre avec l'*Ausdenken* ou l'*Erfinden* : comme une création, un libre concevoir ou un moyen d'inventer par la pensée. Elle est l'accomplissement d'une pensée menée à son comble dans son rapport à l'Être, rapport qu'elle n'invente pas par la représentation, comme simple mise en place là-devant, fictive, de l'objet comme tel. Au contraire, elle suit cette pensée dans les traces de son déploiement propre. L'auteur l'expose ainsi dans *Méditation* : si « dans l'autre commencement, la pensée du commencement atteint, en la pensant, la vérité de l'Être », il ajoute immédiatement après qu'« atteindre quelque chose en le pensant, c'est nullement [...] concevoir et inventer [*Erfinden und Ausdenken*] de façon arbitraire et gratuite, mais c'est au contraire déployer une pensée qui a été amenée à son propre, et qui s'accomplit comme telle »¹.

Pour le philosophe il est décisif d'écarter une telle interprétation fautive, selon laquelle l'Être serait « laissé au bon vouloir de tout un chacun », puisque précisément, dans la pensée de l'*Ereignis* « il s'agit de tout le contraire »². Si l'Être était conçu comme quelque chose d'inventé, il finirait toujours par être appréhendé comme une sorte de *produit* de la pensée humaine, retombant alors dans le règne subjectif de la fabrication et l'ensemble de ses conceptions. Mais, nous l'avons vu, pour Heidegger penser l'Être ne correspond pas à réaliser une action selon n'importe quelle volonté subjective. Cela n'équivaut pas à faire un choix libre, mais requiert être toujours déjà intonné et déterminé par l'essence déployée de l'être dans sa différence avec l'étant. Cette pensée « ne fait pas surgir l'être de la pensée entendue comme sujet » et « ne fait pas de l'être quelque chose qui se tiendrait en vis-à-vis (serait "objet") pour elle »³. Au contraire, c'est exclusivement le rapport à l'être qui doit être mis en avant, de telle façon que « la pensée est amenée à

¹ GA 66, § 14, p. 67.

² GA 66, § 98, p. 357.

³ GA 66, § 67, p. 209-210.

son propre par l'Être, par cela même qui est à penser », s'agissant finalement d'une pensée « qui ne peut être mise en œuvre que dans une histoire et comme histoire de l'Être »¹.

Mais en quoi la pensée – en tant qu'*Erdenken* – peut-elle réellement atteindre un savoir qui ne sombre pas dans l'arbitraire ? Si la pensée-*Erdenken* ne correspond pas sans plus à l'indéterminé, qu'est-ce qui garantit qu'elle ne sombre pas dans le flux chaotique et flottant d'une pensée sans assises ? Il nous faut reconnaître qu'au moins à ce stade de nos analyses, Heidegger n'offre pas de réponse satisfaisante au problème. En voulant s'opposer à toute pensée en termes de représentation et d'explication, l'*Erdenken* non seulement ne possède pas de critères de correction et de certitude mais les refuse d'emblée. Ainsi, aucun critère serait susceptible de garantir cette solidité, les assises de la pensée, puisque l'*Erdenken* doit s'accomplir dans son propre processus, faire naître la différence entre l'être et l'étant qu'il recherche sans cesse – mais il se peut qu'elle ne réussit pas à atteindre l'Être. Si tel est le cas, l'*Erdenken* risque toujours de devenir une « rêverie » où l'Être s'élucubre sans qu'on puisse le toucher réellement. Nous pourrions évoquer ici, en la déplaçant conceptuellement, la critique que S.-J. Arrien a esquissé dans un texte récent. Face au travail d'élucidation herméneutique des phénomènes originaires que déployait Heidegger dans ses premiers cours et travaux des années 1920, l'*Erdenken* dans les écrits privés rejette toute comparaison possible, tout critère de mesure capable de l'affecter². Désormais, l'*Erdenken* ne peut se mesurer qu'à partir de lui-même. Il représente un processus incessant de questionnement à même l'Être, dans sa différence essentielle. C'est ce qui fait sa force, mais aussi sa faiblesse.

Heidegger insiste souvent sur la nature ambiguë de cette pensée, qui prétend échapper au partage entre rationnel et irrationnel, et se défend en mettant en avant la rigueur d'un savoir qui se placerait au-delà du schéma fabricatif³. Si nous interrogeons cette rigueur en elle-même, il se pourrait qu'elle relève d'une autre sorte de nécessité et de « cohérence ». Dans *Méditation* le philosophe se demande « d'où la pensée qui pense la vérité de l'Être tient-elle ce qu'elle a de contraignant ? » et répond immédiatement qu'elle tient à « son assignation abyssale aux décisions simples ; car dans ce domaine être

¹ *Ibid.*

² S.-J. Arrien, « De la destruction phénoménologique à la destruction poétique », in *Heidegger aujourd'hui*, *op. cit.*, p. 21-40.

³ GA 71, § 286, p. 260. Contre le dépassement de la différence entre rationnel et irrationnel, Heidegger place la pensée du commencement non pas « dans la direction du "mythique", mais dans la direction du "concept" au sens du mot du commencement [*anfängliches Wortes*] ». Sur la question de la mythologie, Cf. C. Sommer, *Mythologie de l'événement*, *op. cit.*

contraignant, ce n'est pas être pris dans un enchaînement de paliers explicatifs, mais libérer l'être humain pour qu'il soutienne autrement son essence – le libérer pour le *Da-sein* »¹. Par là est indiqué davantage le lien entre l'*Erdenken* et une transformation de la pensée avec l'être humain : contre la représentation (trop) humaine, qui aboutit toujours à un savoir organisé par des causes et des explications à même l'étant, l'autre pensée est un savoir qui appartient d'emblée et de façon intime à la nature de la nouvelle essence humaine. Cependant, avec la définition de ce rapport et l'idée d'une libération pour le *Da-sein* nous n'avons pas encore une réponse suffisante aux dangers de l'arbitraire que risque d'entraîner l'*Erdenken*. Pour préciser davantage une possible réponse, il s'avère encore nécessaire d'avancer vers une détermination positive, plus complète, de la transformation de l'essence de l'être humain.

Selon Heidegger, le *Da-sein* surgit seulement à partir d'une pensée qui aurait son point de départ dans le rapport à l'Être en tant que tel. Or si cette nature de l'*Erdenken* s'oppose à une détermination arbitraire, inventée et créée, est-elle capable de rejeter pour autant toute affinité avec une imagination qu'on pourrait caractériser de « productrice » ? En effet, nous avons souligné que le philosophe tient à séparer l'*Erdenken* d'autres notions comme l'*Erfinden* et l'*Ausdenken* – notions qu'il critique avec ténacité. Mais il ne va pas établir la même distance avec l'imagination, *Einbildungskraft*, comprise dans un sens très précis. La pensée qui atteint l'Être, l'*Erdenken*, se rapproche par moments d'une imagination particulière ; mais pour cela, le philosophe considère qu'un renversement de son sens courant doit être opéré – afin de l'appréhender selon l'histoire de l'Être.

Une analyse approfondie de la question de l'*Einbildungskraft* dépasserait les limites de notre recherche actuelle. Notons néanmoins que le rôle de l'imagination dans l'ensemble du projet ontologique implique un dialogue décisif avec l'imagination transcendantale chez Kant, dialogue qui vise à séparer davantage l'imagination de toute faculté humaine. Par ce biais Heidegger poursuit – bien qu'à partir d'autres coordonnées conceptuelles – la tâche critique de *Kant et le problème de la métaphysique* [1929], et combat le « recul » kantien face à cette « racine commune inconnue » dans le but de

¹ GA 66, § 98, p. 360. Cette question se précise dans un passage de *L'histoire de l'Être*, où il écrit que « La décision n'est pas entre ce qui est sous-la-main, déjà préparé et prédonné, mais *entre* ce qu'il faut d'abord penser [*er-denken*], faire l'expérience en pensant et est à sonder en tant que le site libre d'une histoire » (GA 69, § 50, p. 57).

repenser le partage d'ordre métaphysique entre le sensible et l'intelligible¹. Or la tentative de reformuler ce partage prendra d'abord la forme d'une imagination originaires (dans les *Contributions*), et ensuite celle d'une *Phantasie* de l'Être (à partir de 1939), par où la *φαντασία* grecque, notamment chez l'Aristote de *De anima*, est convoquée². Nous devons donc remettre à plus tard ce travail sur l'imagination dans la pensée de l'*Ereignis*, non sans remarquer avec A. Schnell que, en ce qui concerne le problème de l'imagination d'un point de vue phénoménologique, « les ébauches heideggeriennes sont [...] d'une grande actualité [...] pour des projets ouverts qui nous réservent une matière à penser qui n'a pas encore été traitée de façon exhaustive »³.

*

Dans ce chapitre, nous avons montré de quelle façon l'*Erdenken* essaye de dépasser les limites du premier commencement en ce qu'il renvoie à l'Être et à ses déploiements d'essence – déploiements de la différence que l'*Erdenken* tente de mener à son comble et penser jusqu'au bout. Si tout l'effort du projet de l'*Ereignis* cherche à envisager l'Être de façon non représentative – et par là et en même temps, à penser l'être humain en tant que *Da-sein* – alors ce n'est qu'à partir de l'*Erdenken* que cette pensée « nous » est accessible, et chaque concept lui-même *dit* l'Être à sa façon⁴. Mais l'*Erdenken* requiert nécessairement le *Da-sein*, dans la mesure où il constitue un savoir qui se déploie à partir du (et à travers le) rapport à l'être – transformé progressivement en insistance [*Inständigkeit*] dans l'essence de l'Être. Par là, nous appréhendons mieux pourquoi le savoir propre à l'insistance se manifeste en tant qu'*Erdenken* : il est un savoir qui est à chaque fois déterminé, accompli, à partir du sens où l'Être lui-même se déploie.

¹ Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, A 15/ B 29. Cf. GA 3, § 31 ; Cf. GA 73.1, p. 416.

² Aristote, *De anima*, 427b15. Sur l'imagination au sens originaires, Cf. GA 65, § 192, p. 312. Sur la *Phantasie des Seyns*, Cf. GA 96, « Ü XIV », p. 225 ; « Ü XV », p. 253 ; GA 99, « VH II », p. 116 ; GA 73.1, p. 648.

³ A. Schnell. *En voie du réel*, *op. cit.*, p. 232. Notons aussi qu'avec le problème de l'imagination dans les écrits privés, notamment dans *Das Ereignis*, Heidegger rencontre les limites du refus des images propre à sa pensée. À ce sujet, voir K. Ziarek, « Image-less thinking: The Time-Space for Imagination in Heidegger », *Internationales Jahrbuch für Hermeneutik*, 14, 2015, p. 145-162 ; Cf. D. Vallega-Neu, « Heidegger's Image-less Saying of the Event », *op. cit.* Cf. E. Alloa, *Das durchscheinende Bild*, Zurich, Diaphanes, 2011.

⁴ Comme Heidegger l'écrit dans *L'histoire de l'Être* : « le penser inclusif [*inbegriffliches Denken*] dit l'Être dans chaque saut » (GA 69, § 101, p. 115).

Selon Heidegger, ce savoir s'oppose au « savoir » artificiel de la fabrication, en tant que savoir calculeur qui ne mesure qu'avec ses concepts représentatifs et subjectifs (la conscience, le « Je », l'effectivité, etc.). Cependant, à plusieurs moments le philosophe va caractériser ce savoir comme le savoir *du Da-sein* – voire comme le *Da-sein* en tant que tel. Ainsi, il nous reste encore à élucider plus profondément la « nature » propre du *Da-sein*, afin de comprendre en quoi la transformation de l'essence humaine peut réellement prendre la forme d'un savoir et quelles « connaissances » elle peut bien porter.

De ce point de vue, il n'y a pas d'*Erdenken* sans la transformation de l'essence humaine elle-même. Comme Heidegger l'écrit dans les *Contributions* : « ce qui en elle [la différence être-étant] a été ouvert de façon pensante, peut seulement être pensé inclusivement [*inbegrifflich*] dans l'ajointement entier du projet du *Da-sein* »¹. C'est parce que dans l'autre commencement la pensée et les concepts – de l'être, de l'étant et de leur différence – ne doivent plus être ramenés à un pôle traditionnel en tant que « Je », sujet ou conscience, que ce qui est ainsi ouvert requiert le *Da-sein* comme l'essence qui se maintient et qui insiste dans le déploiement de l'Être. Cette essence insistante, pour ainsi dire, « précède » toute détermination et fixation propres aux concepts métaphysiques, de telle façon qu'elle conserve le rapport à l'être dans sa fluidité et sa mobilité propres.

Mais cette insistance dans l'Être n'est pas seulement *pensable* (atteinte par la pensée, *er-denkt*) suivant le sens précis que nous avons analysé dans les pages précédentes. La transformation du *Da-sein* va impliquer une autre dimension telle qu'elle vient regrouper l'ensemble des caractéristiques (des tonalités et de la pensée) jusqu'ici dégagées. Si cette transformation prend la forme d'un savoir, il doit s'élever néanmoins contre toute apparence de savoir fondé métaphysiquement. Il nous faut donc maintenant préciser comment un tel savoir s'oppose à l'idée de fondement en tant que fondement en raison, retour à une cause première ou à un point de départ subjectif (transcendantal) : idée à partir de laquelle la philosophie moderne a institué l'anthropologisme

¹ GA 65, § 151, p. 273. Le problème des concepts et des concepts inclusifs [*Inbegriffe*] dans les écrits privés comporte une réélaboration critique des *Inbegriffe* tels qu'ils étaient élaborés dans le projet de la métaphysique du *Dasein* (1929-30). Une analyse en profondeur dépasse le cadre de notre présente recherche. Cf. F. Jaran, « Mirar a la metafísica a la cara », *Studia Heideggeriana*, 8, 2019, p. 7-23 ; Cf. F. Dastur, « Le tournant de l'*Ereignis* et la pensée à venir », in *Lire les Beiträge zur Philosophie...*, *op. cit.*, p. 141-158.

métaphysique – et par là et finalement, l'ensemble de figures qui ont réduit et fixé l'essence humaine.

Contre toutes ces figures, dès lors que le *Da-sein* prend la forme d'un savoir, il doit être *pensé* autrement, mais aussi être *fondé* autrement. La transformation de l'essence humaine ne peut être comprise que si nous approfondissons la nature de la pensée-*Erdenken*, la pensée toujours intonée, à partir de l'idée de fondation elle-même, *Gründung* – idée que nous avons rencontrée à plusieurs moments de nos analyses. En effet, de nombreux passages évoquent le rapport intime des tonalités et de l'*Erdenken* avec sa dimension fondatrice. D'une part, la tonalité est définie « en tant que voix de l'Être », qui « accorde celui qui a été approprié (et est destiné à fonder la vérité de l'Être) au ton d'une tonalité fondamentale – une tonalité qui fonde une fondation de la vérité de l'Être dans le *Da-sein* »¹. D'autre part, la nouvelle pensée comme pensée qui atteint l'Être est indissociable de la fondation. Le philosophe y insiste dans *Méditation* : ce que « la pensée de l'histoire de l'Être pense en atteignant [*erdenkt*], c'est en premier lieu le *Da-sein*, dans la mesure où cette pensée est déterminée à donner un fondement à l'abîme sans-fond de l'Être »².

Selon Heidegger les tonalités aussi bien que l'*Erdenken* sont d'emblée *fondatrices*. Mais fondatrices de quoi exactement ? Du *Da-sein* et de l'Être. C'est que jusqu'à présent nous avons considéré les deux dans un sens encore réducteur : à partir du rapport voilé à l'époque de la fabrication, rapport qui doit être éveillé par les tonalités et par un autre type de pensée. Maintenant, nous devons comprendre et approfondir le rapport et le rôle que l'Être et le *Da-sein*, dans leur fondation, accomplissent quant à l'essence humaine elle-même. Par là, les déterminations que nous avons analysées jusqu'à présent, les tonalités et l'*Erdenken*, qui constituent des dimensions nécessaires en vue de penser le *Da-sein*, vont se regrouper dans cette notion – non pas moins problématique et ambiguë – de fondation.

Il s'agit de saisir en quoi la fondation est une dimension essentielle et décisive de la pensée de l'*Ereignis*. Qu'en est-il d'une telle fondation, si elle ne porte plus le sens moderne de quête d'un *fundamentum inconcussum* que nous connaissons depuis Descartes ? Ici se cristallise davantage la nécessité d'une transformation de l'essence

¹ GA 66, § 90, p. 320.

² GA 66, § 67, p. 210.

humaine à *partir* et *contre* sa fixation fabricative. Mais ici se perçoit aussi l'imbrication mutuelle entre fondation du *Da-sein* et fondation (de la vérité) de l'Être. Les deux ne renvoient, en définitive, qu'à un seul et même phénomène dans l'histoire de l'Être. Comme Heidegger l'écrit, toujours dans *Méditation*, la transformation de l'être humain implique aussi la fondation, et la question est de savoir si

L'être humain ne doit pas alors, pour sauver son essence, c'est-à-dire pour la configurer face à l'Être en conformité avec ce qu'il impose, devenir le fondateur de la vérité de l'Être ? Le sauvetage de l'essence de l'être humain passe alors par une transformation de l'être humain qui fait de lui ce fondateur dont l'essence est ce que nous appelons le *Da-sein*¹.

La fondation met en avant une caractérisation plus approfondie du *Da-sein* comme fondateur de l'être, ce qui exige le passage d'une analyse axée sur la dimension préparatoire du *Da-sein* à une analyse de ses déterminations essentielles et constitutives. Ce sera l'objet du prochain chapitre. Une fois éclaircie la façon dont la pensée du *Da-sein* doit être *intonée* et atteinte afin de concevoir la transformation de l'essence humaine, il s'agit d'explicitier en quoi elle doit être une pensée fondatrice. Autrement dit, il nous faut comprendre de quelle manière cette pensée concerne aussi le *Da-sein* lui-même – en tant que l'être fondateur-fondé.

¹ GA 66, § 61, p. 163 : « Muß dann nicht der Mensch, um sein Wesen zu retten, d. h. dem Seyn gegenüber wesensgerecht zu gestalten, zum Gründer der Wahrheit des Seyns werden ? Die Wesensrettung des Menschen ist dann eine Verwandlung in jene Gründerschaft, deren Wesung wir das Da-sein nennen ». Sur le rapport entre *Erdenken* et fondation, voir aussi GA 66, § 13, p. 47.

Chapitre VI : La fondation du *Da-sein* et la fondation de la vérité de l'Être

Qui sommes-nous, pour que la détermination de l'« où » nous pousse ? Les fondateurs du *Da-sein* ? Sommes-nous ceux-ci ? Ou est-ce que nous essayons le premier pas de la fondation, dans lequel nous transformons cette question : où nous-tenons nous¹ ?

GA 94, « Ü VI », § 40, p. 445.

Le penseur essentiel n'« effectue » rien. Il fonde seulement, et si le fondement est assumé et arrive à terme, cela ne tient pas à ses facultés, ni non plus à son intention².

GA 96, « Ü XIV », p. 232.

Dans nos chapitres précédents, nous avons vu qu'une expérience bouleversante de l'Être peut surgir à partir de l'expérience de la détresse. Avec celle-ci se fait jour aussi la nécessité d'une pensée autre, d'une pensée capable de répondre à cette situation de confusion et de ressaisir le déploiement d'essence de l'Être sous une lumière nouvelle. Plus précisément, selon Heidegger, il s'avère que « là où [la détresse] s'élève au plus haut, [elle] exige [ernötigt] le *Da-sein* et sa fondation »³. Cette idée de fondation va se révéler le noyau essentiel où se rassemble ce que nous avons exposé jusqu'à présent : la pensée intonée et l'*Erdenken* de l'Être, déterminations à partir desquelles nous devons reconsidérer l'essence humaine. Mais ces déterminations requièrent un certain fondement pour devenir un savoir, fondement sans lequel elles risquent de sombrer dans une indétermination presque totale.

Cette modification de la nature de la pensée va alors se déployer sous la forme d'une fondation, *Gründung*, et Heidegger souligne que c'est seulement à travers une telle fondation que « l'être humain va être transformé de fond en comble [*von Grund*] »⁴. Dès

¹ « Wer sind wir – daß uns die Bestimmung des “Wo” bedrängt ? Die Gründer des Da-seins ? Sind wir diese ? Oder versuchen wir den ersten Schritt der Gründung, indem wir jene Frage : wo stehen wir ? verwandeln ? ».

² « Der wesentliche Denker “bewirkt” nichts. Er gründet nur, und ob der Grund übernommen wird und zum Tragen kommt, steht nicht in seinem Vermögen, nicht einmal in seiner Absicht ».

³ GA 65, § 17, p. 46. Voir aussi GA 94, « Ü IV », § 230, p. 276, où Heidegger souligne que, contre « une doctrine de l'être-humain sous-la-main [*vorhanden*] », il faut replacer l'être humain jusqu'à aujourd'hui [*heutige*] « dans sa détresse de l'absence occultée à lui [*in seine ihm verhüllte Not der Notlosigkeit*] », comme « le premier présupposé, pour construire à nouveau un fondement en général [*die erste Voraussetzung, um überhaupt wieder Grund zu schaffen*] ».

⁴ GA 65, § 117, p. 230 et § 170, p. 294.

lors que nous devons préciser la façon dont la nouvelle essence humaine doit être pensée, l'idée d'une fondation apparaît comme la dernière étape à franchir avant de nous concentrer sur les déterminations plus positives du *Da-sein*.

La fondation appartient au domaine du savoir et de la connaissance. En ce sens, elle doit aussi mettre en lumière une vérité autre qui ne relèverait plus de la métaphysique. La fondation doit évoquer une vérité plus originaire qui ne correspond pas à la vérité de ce qui est *étant* – comprise au sens objectif de l'effectivité et de la présence que la philosophie moderne a privilégié. Là où les domaines scientifiques montrent que la vérité s'est abaissée et finalement pervertie comme correspondance et certitude, l'adéquation entre un objet et ce qui la vise, la vérité est réduite à son lien avec la subjectivité humaine. Une subjectivité qui, comme nous l'avons vu, prend la forme de la vie et de l'expression humaine : elle envahit tout le pan des expériences vécues, ce qui correspond à l'essence fabricative de la pensée. C'est à travers cette situation d'abandon total de l'être dans l'expérience vécue que la tâche d'une autre « fondation » devient plus pressante et plus nécessaire.

Face à l'insatisfaction produite par le savoir scientifique-*historisch*, incapable d'offrir une explication au-delà de l'étantité, notre regard est porté vers une perspective différente ouvrant la possibilité de comprendre à nouveaux frais la pensée et l'être humain. Plus précisément, l'abandon de l'être fait signe vers un autre commencement de la pensée, vers d'autres formes de capter l'étant et le comprendre – que le projet ontologique heideggerien indique en particulier à travers la notion d'une vérité de l'Être : une vérité qui, surgissant avant toute distinction ou catégorisation ultérieure, se déploie au sens essentiel, actif et verbal dans la différence – chaque fois historique et singulière – entre l'être et l'étant. Si cet autre commencement est donc défini comme exigeant « le *Da-sein* et sa fondation », nous devons analyser en détail comment appréhender ce point névralgique – et soupeser dans quelle mesure il est névralgique – de tout le projet de l'*Ereignis* tel qu'il se déploie dans la période 1930-1940¹.

Pour Heidegger, les limites de la fondation moderne dans le premier commencement tiennent au fait que le fond et le fondement sont toujours reconduits à un schéma explicatif-causal, jusqu'à atteindre un point de départ. Celui-ci est identifié à

¹ GA 94, « Ü IV », § 244, p. 281 : « Aber Da-sein und seine Gründung sind gefordert aus dem anderen Anfang der Philosophie selbst, aus dem Fragen ihrer Grundfrage nach der Wahrheit des Seyns und dem Wesen der Wahrheit ».

l'ἀρχή sous différentes figures : en tant que φύσις, *natura*, Dieu, et finalement, en tant que sujet transcendantal et ses multiples héritiers, tels que l'esprit hégélien et le corps du surhumain chez Nietzsche. Par-là, comme nous l'avons déjà mis en avant dans notre première partie, c'est l'être humain lui-même qui est placé au rang de fondement et départ de tout savoir, et le savoir est à son tour réduit à une connaissance d'ordre représentatif, *machenschaftlich*.

Si dans l'histoire de l'Être il s'agit de repenser l'Être hors de tout fondement (ayant une teneur « transcendantale ») qui ferait de lui une condition de possibilité, un supplément ou un *a priori*, alors le problème de la fondation doit être réexaminé de fond en comble. Celle-ci ne relève plus ni d'une méthode ni d'une doctrine, par où sa « force d'accomplissement fondatrice [*gründende Vollzugskraft*] se perdrait » – ce qui constitue précisément « le plus grand danger »¹. Comme Heidegger le remarque dans les *Contributions*, la fondation ne dépend plus des procédés philosophiques et scientifiques. Au contraire, pour notre auteur il nous faut reconnaître désormais que « tout type de fondation [*Grundlegung*] (transcendantale) de la théorie de la connaissance est devenu aussi impossible qu'une "donation de sens" »². En effet, ces « fondations présupposent nécessairement "la science" et alors sont munies seulement avec un "fondement" (qui n'en est pas un) et un sens (auquel fait défaut la méditation) »³. Le projet de l'*Ereignis* entend dénoncer le fondement au sens métaphysique, qu'il considère pourvu d'un sens limité et réduit, où la pensée atteindrait seulement « l'apparence de fondation » [*Schein der Gründung*] et non pas une fondation authentique⁴. Mais alors, quelle doit être la portée d'une fondation au sens originaire selon l'histoire de l'Être ?

Avec l'idée de fondation [*Gründung*] Heidegger vise, paradoxalement, une possibilité contraire et opposée à celle que la métaphysique a déployée dans son histoire. Comment faut-il comprendre, plus précisément, cette « réhabilitation » – qui est à la fois

¹ GA 95, « Ü VII », § 46, p. 46.

² GA 65, § 73, p. 142 : « Jede Art von wissenschaftstheoretischer (transzendentaler) Grundlegung ist ebenso unmöglich geworden wie eine "Sinnegebung" ».

³ *Ibid.* : « Diese Grundlegungen sind unmöglich geworden, weil sie notwendig "die Wissenschaft" voraussetzen und dann nur mit einem "Grund" (der keiner ist) und einem Sinn (dem die Besinnung fehlt) versehen ». Ainsi, dans la démarche scientifique, le fondement va être censé fonder l'objectivité de l'étant et la capacité d'être mesuré et calculé sans jamais s'enquérir de son essence propre. À ce sujet, nous renvoyons aux paragraphes consacrés à la science moderne dans les *Contributions* (§§ 75-80). Sur le rapport entre science et fondement, voir aussi les « Réflexions VI » [1938] : « Tant que la vérité est non fondée, et, partant, le déploiement d'essence de l'être humain indécidé, la forme de savoir qui s'en déduit – la science – sous quelque figure et quelque usage qu'elle puisse se présenter – reste sans fondement » (GA 94, « Ü VI », § 71, p. 461).

⁴ GA 67, § 47, p. 54.

transgression et excès – de la fondation au sein de la pensée de l'*Ereignis*¹? À quoi renvoie-t-elle exactement ? On sait que le philosophe, dans sa confrontation avec la tradition moderne – et notamment avec Schelling et ses *Recherches philosophiques sur l'essence de la liberté humaine* [1809] – a consacré une grande partie de son travail à la question du fond et du fondement [*Grund*], surtout depuis 1929 et jusqu'aux textes d'après-guerre². Dans le cadre des écrits privés qui nous occupent et à partir de 1936, la « fondation » [*Gründung*] occupe une place prépondérante. Tout d'abord, elle constitue une des six parties-fugues des *Contributions à la philosophie* : celle qui aborde plus directement le problème du *Da-sein*³. Mais, si la fondation y possède une fonction centrale, elle ne se limite pas aux *Contributions*, et nous retrouvons une série de difficultés s'y rapportant dans l'ensemble des textes que nous analysons, difficultés qu'il s'agit à présent de rendre explicites. Pour ce faire, nous devons parcourir *in extenso* aussi bien le reste des écrits privés que plusieurs passages des *Cahiers noirs* et des notes de travail. Nous serons amenés ainsi à comprendre en quoi, dans le but de penser l'essence humaine comme *Da-sein*, cette dernière est inséparable d'une dimension fondatrice dans le projet de l'*Ereignis*.

Nous verrons d'abord qu'une telle dimension fondatrice concerne le rapport du *Da-sein* à l'abîme en tant que son rapport insigne à l'Être (§ 15). Plus précisément, il s'agira alors de montrer en quoi ce rapport doit être pensé sous la forme d'un projet qui fonde, et qui fonde à partir du renvoi constant entre deux dimensions séparées et reliées en même temps : l'Être et le *Da-sein* (§ 16). Enfin, ces analyses nous permettront de pénétrer plus en profondeur dans la dimension qui est ainsi fondée, à savoir la clairière [*Lichtung*] dans laquelle le *Da-sein* trouve sa place et devient le site où l'être est à même de se manifester (§ 17).

¹ J. Sallis, « Grounders of the Abyss », in C. E. Scott, S. M. Schoenbohm, D. Vallega-Neu et A. Vallega, *Companion to Heidegger's Contributions to Philosophy*, *op. cit.*, p. 181-182.

² Le premier texte essentiel à ce sujet, document privilégié qui annonce le virage, est « De l'essence du fondement » [1929]. La confrontation avec Schelling (dont ses deux cours, de 1936 et de 1941, GA 42 et GA 49 respectivement) est d'une grande importance, comme l'ont prouvé récemment (parmi d'autres) les travaux de S. Gourdain (*Sortir du transcendantal*, *op. cit.* ; *L'Ethos de l'im-possible*, *op. cit.*). Mais le thème de la fondation se poursuit jusqu'à après la guerre, notamment dans *Le principe de raison (Der Satz vom Grund*, 1955-56, GA 10).

³ GA 65, p. 292-392.

§ 15. *Fonder comme sonder* [ergründen] *l'abîme* [Abgrund]

Premièrement, si la fondation est à penser contre la philosophie moderne, elle doit en abandonner les attributs caractéristiques, telle que le serait encore la certitude de soi : le procédé instaurateur pour le sujet d'une première vérité à partir de laquelle tout le reste du savoir peut être déployé à son tour. La fondation dans la pensée de l'*Ereignis* ne représente plus le paradigme de l'assurance et de la stabilité placées au-delà de tout doute concevable. La fondation doit être considérée à partir d'une inhérente instabilité foncière.

Dans les *Contributions*, Heidegger explique dès le début de la section b) de la fugue « Fondation » [*Le Da-sein*] qu'il y aurait plusieurs sens possibles à partir desquels nous pouvons appréhender la fondation dans l'histoire de l'Être. Selon la perspective ontohistorique, il faut précisément garder à l'esprit cette multiplicité de sens. Une telle multiplicité peut néanmoins se rassembler en deux sens insignes reliés par une tension interne. La fondation peut ainsi vouloir dire 1) « le fondement qui fonde et se déploie comme fondement » et 2) le « fondement fondant [*gründende Grund*] » qui par là est atteint et assumé [*erreicht und übernommen*] »¹. Immédiatement après, Heidegger souligne que c'est le deuxième sens qui l'intéresse et précise davantage la façon dont il faut comprendre cette fondation : à travers la recherche du fondement, voire même par le *sonder* [ergründen] du fondement.

Avec l'idée de sonder [*er-gründen*], c'est déjà l'acte d'interroger, de mettre à l'épreuve le fondement qui est en question : c'est un mouvement actif du fonder mené jusqu'à son comble qui, à son tour, se divise entre « laisser le fondement comme fondant déployer son essence » et « bâtir [*bauen*] à partir du fondement »². Le passage conclut, après avoir souligné que le sens originnaire du *fonder* correspond surtout à la première caractérisation (laisser le fondement déployer son essence), en précisant qu'avec le titre « fondation » c'est plutôt le second sens (bâtir à partir du fondement) qui est visé tout en étant « déterminé à partir » du premier³. Ainsi, tout acte de bâtir dans l'histoire de l'Être doit se déployer à partir de la fondation comme déploiement de son essence propre, comme laisser être ce fondement en tant que tel, et construire à partir de celui-ci.

¹ GA 65, § 187, p. 307.

² *Ibid.*

³ *Ibid.*

Dans ces descriptions, l'essentiel de la fondation dans l'autre commencement est déjà mis en avant, et il s'agit maintenant d'en tirer toutes ses conséquences pour la caractérisation du *Da-sein*. D'abord, la fondation désigne une « action », un mouvement de la pensée. Mais ce mouvement n'aboutit pas pour autant à un point fixe et immuable. Au contraire, la fondation est à comprendre selon le déploiement de son essence propre, sa *Wesung*. En quel sens exactement ? C'est précisément ce que l'usage du terme *ergründen*, sonder, va nous permettre de comprendre. Le préfixe *Er-* du *Ergründen* marque le rapport à l'*Erdenken* ; il caractérise la fondation comme une action déployée jusqu'à sa réalisation et qui atteint ainsi sa limite propre. Par ce biais, la fondation comme *Ergründung* s'écarte davantage de toute instauration d'une assise définitive, dans la mesure où – comme nous l'avons déjà évoqué – pour Heidegger l'Être n'a jamais d'assises.

a) Sonder l'abîme : le fondement et le non-fondement [Un-grund] selon le premier et l'autre commencement

La teneur métaphorique de la notion de *sonder* n'échappe pas au philosophe lui-même, mais ce qui doit être visé avec le terme d'*er-gründen* c'est le rapport de la fondation au questionnement de l'Être et du *Da-sein*. Heidegger défend que « la fondation qui sonde commence comme questionner qui ne peut plus être bouleversement, mais provient du *saut-hors-de* », parce que le questionner [*Er-fragen*] ne doit pas nous égarer dans le chemin opposé, selon lequel la fondation du *Da-sein* ne serait qu'un produit « de la simple pensée [*bloßes Denken*] »¹. Comme nous l'avons déjà exposé dans notre chapitre précédent, dès qu'il s'agit de concevoir la pensée de l'Être en tant qu'*Erdenken*, il n'est plus question de considérer la fondation du *Da-sein* à partir de la pensée métaphysique habituelle. Le *Da-sein* n'est pas simplement imaginé ni représenté sous la guise d'un étant effectif, il n'est pas non plus *fondé* ou *construit* à partir du schéma fabricatif de l'étantité, en un sens qui demeurerait abstrait et finalement vide. C'est la tâche elle-même de la philosophie qui est ainsi décrite selon notre auteur, pour lequel celle-ci ne « transpose sur de nouvelles montagnes et de nouvelles cimes », mais « elle

¹ GA 69, § 158, p. 158 et GA 94, « Ü IV », § 57, p. 225. Que le questionner en tant que tel concerne déjà le *Da-sein* à partir de la réponse, une note des « Réflexions IV » [1934-36] l'indique explicitement : « Questions en tant que processus – sont plus puissantes que les réponses. Avec les réponses le *Da-sein* est abandonné [*Fragen als Vorgang – sind mächtiger als Antworten. Mit der Antworten setzt das Da-sein aus*] » (GA 94, « Ü IV », § 141, p. 251).

sonde les abîmes – à partir desquels seulement devient visible ce qui se dresse en surplomb, abîmes où s’interpose la nécessité de prendre la mesure comme celle de les surmonter »¹. Mais comment saisir, plus précisément, ce processus essentiel de la pensée qui consiste à « sonder les abîmes » ?

Ce que Heidegger tente de penser avec l’action de *sonder* correspond bien au fait d’atteindre un sol, de « prendre sa mesure » et de « vérifier » où se situe le fondement de la connaissance. Or dans l’histoire de l’Être il n’est plus question d’instaurer l’édifice du savoir à partir de ce fond, mais plutôt de constater une limite à partir de laquelle nous pouvons y penser. Cette limite correspond à l’abîme [*Ab-grund*] du fondement lui-même, au fait que le fondement n’est pas ce sol fixe et inébranlable que la tradition (moderne en particulier) a tant recherché. Le sonder en tant qu’*er-gründen* consiste à déployer le mouvement de pensée par lequel l’abîme est atteint, par où l’abîme se révèle comme le « sans fondement [*Grundlose*] », là « où il devrait y avoir fondement », « apparence de fondement [*Scheingrund*] », mais où cependant, il n’y a plus rien où fonder². L’abîme, *Ab-grund*, pensé à partir de la dynamique du sonder, indique la façon dont on atteint le fond dans sa disparition, dans le s’évanouir du fond lui-même, puisque cet abîme n’est qu’en tant que le « s’absenter ou demeurer absent du fondement [*Weg-bleiben des Grundes*] »³. Cette nature de la fondation, que F. Dastur caractérise d’« apparemment paradoxale », tient à ce que l’abîme, étant « “le déploiement originel de l’être du fond” », ne serait jamais à comprendre seulement en tant que « la simple absence de fond » mais aussi à partir du « fait que le fond fait défaut » et « qu’il se retire en tant que fond »⁴. Autrement dit, l’action de sonder équivaut à la constatation, à travers la pensée, de ce retrait du fondement lui-même, là où sa limite est atteinte.

En ce sens, comme Heidegger le décrit à plusieurs moments, la fondation en tant que sonder représente le mouvement fondateur *de* et *dans* l’abîme, d’un abîme qui va se montrer essentiellement relié à l’Être⁵. Le sonder relève alors d’un domaine inexploré qui

¹ GA 95, « Ü X », § 27, p. 290.

² GA 67, § 60, p. 64.

³ GA 65, § 242, p. 379.

⁴ F. Dastur, « Le temps chez le dernier Heidegger », in *Heidegger et la pensée à venir*, op. cit., p. 69. Dans les *Contributions*, Heidegger précise que l’ouvert de l’abîme n’est pas simplement « sans fond [*grundlos*] » et n’est pas « le Non » qui prend la forme d’absence d’abîme [*Grundlosigkeit*], mais plutôt « le Oui au fondement dans son étendue et sa distance occultées » (GA 65, § 242, p. 388). Voir aussi GA 95, « Ü IX », § 77, p. 244.

⁵ Heidegger s’interroge de façon schématique sur ce point dans *Métaphysique et nihilisme*, soulignant que cette compréhension de l’abîme n’est pas négative et ne révèle pas d’un manque : « Pourquoi la *question* sur ce qui est “fondatif” ? Pourquoi a-bîme ? En quel sens ? D’abord la non-fondation de la vérité de l’étant

demeure largement à fonder et que le philosophe va nommer aussi bien l'abîme que le fondement primordial [*Ur-grund*]. En quel sens ?

Ce dernier, abîme ou *Ur-grund*, constitue à la fois l'apparence de fondement et ce qui se montre toujours dépourvu de celui-ci, se manifestant *en tant qu'*il est dépourvu de fondement¹. Comme nous le lisons dans *Méditation*, c'est précisément « l'abîme sans fond » qui est le « “fond” du fondement [*“Grund” des Grundes*] parce que lui seul peut être la *détresse* de la fondation – de la création d'un fondement [*Grundscaffens*] » de telle façon que lui seul peut « déterminer les nécessités de la fondation »². Il y aurait alors, dans le mouvement de sonder qui atteint l'abîme, une dimension « paradoxale » en ceci que le faire-fond requiert toujours une fondation, mais qu'en même temps cette nécessité, ne devant plus assumer la forme moderne de la fondation métaphysique, est une nécessité sans fond (*abyssale*), qui se révèle foncièrement inépuisable et qui doit être reconnue comme telle. Selon les mots de Heidegger, la dimension que l'autre commencement doit sonder relève ainsi d'une « *ab-gründige Unerschöpfung* »³.

C'est justement-là le danger couru par la fondation au sein du premier commencement : celui-ci n'a pas reconnu le fond intarissable qui détermine le sens de l'être et de l'étant, à partir de sa différence même. Au contraire, la fondation propre au savoir métaphysique a essayé de fermer le fond, d'écarter cette dimension abyssale en portant seulement le regard sur ce qui est fondé en tant qu'il est explicable. L'autre commencement prétend donc reconduire le regard vers cette inquiétante ambiguïté, tiraillée entre la nécessité d'une fondation qui doit cependant se déployer comme inépuisable dans l'abîme. Cette ambiguïté traverse la pensée de l'*Ereignis*, particulièrement là où, dans les années trente et quarante, l'Être apparaît déchiré entre le fondatif [*grundhaft*] et le non fondatif.

Comme nous le lisons dans *Méditation*, d'une part « l'Être ne déploie pas son essence en tant que fondement et qu'il n'est pas fondateur », par où nous devons

comme tel, de là la *vérité de l'Être* de l'a-bîme. Être – déployant son essence – mais pas à fonder à partir de l'étant. Pour l'Être (à partir de l'étant !) [est] essentiel l'a-bîme, lui-même est a-bîme – seulement à partir de l'étant ou en soi ? Premièrement ceci, parce qu'*exigé* dans la *fondation (Ereignis)* – a-bîme – non pas *manque* [Mangel] » (GA 67, § 61, p. 65).

¹ GA 65, § 242, p. 380.

² GA 66, § 30, p. 101.

³ GA 65, § 9, p. 29. À l'opposé, comme le souligne P. Emad, la fondation propre à la fabrication est une simulation et une dissimulation du fondement (faussement abyssal) : « machination, a *manner* of this full swaying, is an unground that simulates an abground » (P. Emad, *On the Way to Heidegger*, Madison, University of Wisconsin Press, 2007, p. 168).

comprendre qu'il n'est pas « ce qui, dans l'abîme sans fond [...], tient prêt, pour tout étant »¹. D'autre part, Heidegger défend que « ce que l'Être a de fondatif et de fondateur [*Grundhaft-Gründige*] ne se déploie que quand il est interrogé comme « Entre [*Zwischen*] de l'apropriation [*Er-eignung*] »². Avec l'idée d'appropriation, Heidegger met en avant, d'une part, que l'Être doit se déployer suivant la différence entre l'être et l'étant (l'*Entre*) et simultanément que ce déploiement prend la forme d'une relation de l'Être avec l'essence de l'être humain : c'est ainsi qu'il s'*approprie* à elle³. En ce sens, la dimension fondatrice de l'Être est ici appréhendée à l'aune de l'autre commencement. Quand il est saisi suivant cette perspective, il apparaît que « seul l'Être est fondatif [*Grundhafte*] »⁴. À l'opposé, c'est seulement quand l'Être est appréhendé à l'aune du premier commencement, dans « la remémoration de la métaphysique », qu'il risque de « devenir “non fondatif” »⁵. À partir de cette ambiguïté, le philosophe cherche à montrer pourquoi l'Être compris métaphysiquement n'est pas à même d'assurer le fondement des étants – sinon à aboutir à une reprise de l'explication causale et fabricative que l'on a déjà analysée⁶.

L'idée de non-fondativité, d'un fondement qui ne se réalise pas, fait signe vers le non fondement compris en tant que l'*Un-grund*, propre au premier commencement : la dissimulation ou l'occultation d'un fondement, son apparence [*Schein*] de *fundamentum* d'un savoir relatif à ce qui est. Saisir le fondement selon un commencement ou l'autre permet donc à Heidegger de décrire le non-fondement [*Ungrund*] : c'est le faux fond qui voile le rapport à l'Être et s'oppose à l'abîme inépuisable. L'*Ungrund* est à comprendre à l'instar du sens métaphysique du fondement : il s'apparente à un fondement du savoir et se déploie comme tel, mais il le fait dans un sens très limité et réduit. La détermination négative du préfixe *Un-* dans *Ungrund* fait enfin écho à l'étant inessentiel pensé comme effectif, l'in-étant [*Un-seiende*] qui est propre à la fabrication⁷. La domination du non-fondement [*Herrschaft des Ungrunde*] cristallise alors l'avènement de l'abandon de l'être

¹ GA 66, § 22, p. 94-95.

² *Ibid.*

³ L'usage intransitif appliqué au verbe approprier nous permet de mettre en avant ce rapport mutuel sans réifier les deux pôles de la relation et sans projeter une *action* de la part d'un des deux : l'Être et l'être humain. Dans ce phénomène d'appropriation, le déploiement d'essence de l'Être advient conjointement à l'essence humaine. En d'autres termes, l'Être n'est pas déployé *proprement* qu'en étant lié à cette essence.

⁴ *Ibid.* : « Car l'abandon de l'étant loin de l'être est la non fondativité [*Ungründigkeit*] de l'être ».

⁵ *Ibid.*

⁶ Ce qui n'implique pas, loin de là, que l'Être soit *sans rapport* à l'étant. Cependant, il résulte que « la dimension fondatrice de l'Être » doit être elle-même fondée, afin de rendre à nouveau possible « le bâtir [*bauen*] » concernant les étants (GA 66, § 22, p. 95).

⁷ GA 65, § 34, p. 77 et § 10, p. 30.

dans cette époque de la fin de la modernité, où l'étant règne grâce à ses causes et ses effets, sans que son rapport à l'Être soit manifeste¹.

Face à l'*Ungrund* du premier commencement, pour le philosophe il y aurait cependant un autre sens du « fondement », non métaphysique, qui correspond à l'abîme où l'étant « plonge [*versinkt*] » et où l'étantité s'évanouit comme en faveur de l'Être lui-même². Éloigné du schéma de l'étantité et de la fabrication, le sonder du *Gründen* originaire au sein du projet de l'*Ereignis* n'arrive à se déployer que là où « le fondement lui-même n'est plus fondement et se détourne essentiellement et toujours du fondatif [*Grundhaften*] et demeure par là a-bîme [*Ab-grund*] »³.

Pour Heidegger, cette tension conflictuelle entre les deux sens du fondement, *Abgrund* et *Ungrund*, apparaît inévitable. Dans la mesure où le philosophe tâche de penser l'Être en tant qu'abîme (sans fond), l'étant considéré comme réalité effective n'est plus rien : il ne suscite pas le sens multiple de ce qui est. Dépourvu de fondement au sens de l'abîme inépuisable, l'étant finit par se révéler comme une chose vide. Or, même si avec la fondation ontologique il s'agit de sonder l'abîme comme fondement et laisser se déployer l'être du fond, l'apparence de non-fondement, l'*Ungrund*, ne peut jamais être complètement écartée. Analysé à partir du premier commencement, qui fonde l'étant de façon causale-explicative, l'abîme de l'Être peut devenir à son tour un non-fondement, puisque selon les critères métaphysiques, l'abîme est incapable d'expliquer et de fonder un savoir effectif de l'étant. L'apparence de l'*Ungrund*, même si elle risque de « défigurer complètement [*völlig verstellt*] » l'abîme lui-même, est inéluctable lorsque ce dernier est appréhendé et fixé comme fondement métaphysique plutôt qu'appréhendé dans le laisser-fonder du fondement, son déploiement d'essence au sens de *gründende Grund*⁴.

¹ GA 65, § 226, p. 351. Comme nous le lisons dans les *Contributions*, dans la mesure où nous sommes placés sur le fondement métaphysique, alors le sonder du fondement se révèle impossible pour l'être humain actuel, qui ne peut reconnaître que l'étant : « La question directrice [*Leitfrage*], déployée dans son ajointement, laisse reconnaître à chaque fois une *position fondamentale* par rapport à l'étant en tant que tel, c'est-à-dire une position du questionneur (l'être humain) à partir d'un fondement, qui comme tel n'est pas sondable ni en aucun cas connaissable à partir de la question directrice, mais qui est mené à l'ouvert à travers la question *fondamentale* [*Grundfrage*] » (GA 65, § 34, p. 77).

² GA 65, § 34, p. 77.

³ GA 70, § 1, p. 11.

⁴ GA 65, § 242, p. 380. Notons aussi que l'abîme de tout fondement, ce commencement multiple foisonnant de possibilités plus originaires est, en un certain sens, ce qui constituait précisément la dimension originaire de la φύσις. Une telle possibilité fait signe vers ce que la φύσις contient (ou contenait) de plus *commençant* [*anfänglich*] : son rapport à l'Être lui-même. Dans la mesure où le « déclin de ce surgissement reste en réserve pour toute l'histoire de l'Être » et qu'on « doit faire l'expérience comme *Ereignis* de l'abîme », nous comprenons en quoi selon Heidegger le commencement grec portait en lui quelque chose de toujours prégnant auquel la pensée doit retourner pour puiser des nouvelles forces (GA 66, § 23, p. 96).

Avec l'autre commencement, la pensée-*Erdenken* doit nécessairement prendre en compte la mobilité de cette alternative, dans le but de comprendre que « le fondement fondé est en même temps abîme pour [...] l'Être et non-fondement pour l'abandon de l'être de l'étant »¹. Ainsi, fonder dans l'abîme et dans son mouvement d'*Er-gründung*, par où le fondement se dérobe à soi-même, conduit à penser l'Être à partir d'une série de concepts capables de rendre compte de sa mobilité, de son instabilité et de son refus, ce qu'il nous faut analyser plus en détail maintenant.

Malgré ses ambiguïtés, le problème de la fondation dans l'abîme et la distinction entre fondatif et non-fondatif permettent à Heidegger d'insister sur deux points décisifs pour le projet de l'histoire de l'Être. D'abord, avec la fondation dans l'abîme est indiquée une dimension au-delà de la pensée humaine telle qu'elle est conçue jusqu'à présent – et donc au-delà de la métaphysique et de son anthropologisme. Comme il l'explique dans *Méditation*, considérer l'abîme comme le sans-fondement n'est pas une voie propre à notre pensée actuelle, où « nous le pensons à partir du fondement et en passant par la préposition “sans” que notre pensée ajoute au fondement pour rompre avec lui »². Heidegger souligne que si c'est par notre pensée que l'Être est atteint [*er-denkt*], il est loin d'être par là « créé » à partir de nos actions. Au contraire, les limites de l'abîme révélées par le mouvement de *sonder* montrent que c'est « dans l'essence de l'Être lui-même comme refus que s'ouvrent, avec l'abîme sans fond, le fondatif et le néant », et donc que c'est l'Être lui-même « qui dispense en tout premier lieu » cette essence, à la place de la volonté d'un sujet humain³.

En considérant l'Être comme abîme, le philosophe cherche à rendre impossible toute idée de « possession » du fondement au sens représentatif (et donc au sens moderne, trop *humain*)⁴. Autrement dit, ce n'est pas l'action subjective de représenter qui permet d'atteindre l'Être comme sa propre production. Au contraire, c'est le mouvement de pensée propre à l'*Ergründung*, où l'être humain n'est pas censé jouer un rôle décisif, qui concerne les déploiements d'essence de l'Être comme ce qui *advient* à partir du fait de

¹ GA 65, § 11, p. 31.

² GA 66, § 50, p. 131.

³ *Ibid.*

⁴ On pourrait rappeler sur ce point un passage des *Recherches* de Schelling: « La vanité humaine répugne à cette idée d'une origine à partir du fond, et elle cherche même à y opposer des raisons morales » (Schelling, *SW VII*, p. 360 ; Trad. fr., *Œuvres métaphysiques (1805-1821)*, Paris, Gallimard, 1980, p. 146).

sonder le fondement sans fond. Ce problème, tel qu'il est résumé au début des *Contributions*, pourrait se formuler ainsi : « la fondation – non pas création – est laisser-être-le-fondement de la part de l'*être humain* [...] qui revient ainsi vers soi et regagne son être-Soi »¹. De façon paradoxale, la tentative non humaine de sonder l'abîme constitue le mouvement par lequel l'être humain peut être reconduit à son essence propre – ce que nous aborderons plus en détail dans notre prochain chapitre.

L'autre point fondamental quant à la distinction entre le fondatif et le non fondatif est qu'elle délimite la fondation-*Ergründung*. Elle souligne en quoi elle ne relève plus de la dimension explicative et causale de la métaphysique, repoussant à l'inverse « loin de soi tout pourquoi »². Heidegger expose ainsi dans *Méditation* que

ce fondement n'est pas quelque chose qui pourrait être expliqué, il n'apporte pas non plus d'explication, il n'offre aucune échappatoire auprès d'un étant où pouvoir se réfugier, mais exige de s'être affranchi de l'hégémonie de l'étant et d'être approprié pour être chaque fois fondateur, par où sonder, c'est préparer le site où se décide essentiellement l'indécidé³.

*

b) Sonder le refus de l'Être

L'*Ergründung* comme fondation qui sonde s'avère indissociable d'une dynamique singulière. À travers celle-ci, le fondement ne se montre pas complètement et se soustrait dans la tentative même de le penser. C'est ce mouvement que Heidegger caractérise de *retrait* et de *refus* qui appartient en propre à l'Être, concepts que nous avons déjà rencontrés suivant les tonalités fondamentales (*chapitre IV*). Comme si c'était le « résultat » de l'acte de sonder l'abîme, il arrive que l'Être lui-même se *retire* [*ent-ziehen*]

¹ GA 65, § 11, p. 31 : « Die Gründung – nicht Erschaffung – ist Grund-sein-lassen von seiten des Menschen [...] der damit erst wieder zu sich kommt und das Selbst-sein zurückgewinnt ». On pourrait évoquer ici les mots de L. Tengelyi, qui résument parfaitement ce qui est en question avec la pensée du *Da-sein* : « L'idée d'un événement qui arrive de soi à l'être humain, en se soustrayant à son contrôle et à sa maîtrise, accomplit la rupture avec toute métaphysique de la subjectivité qui, dès le début de la modernité, se fondait généralement sur l'hypothèse d'un *ego* auto-puissant et auto-suffisant ». Cf. « La pensée historique de Heidegger », in A. Schnell, *Lire les Beiträge...*, *op. cit.*, p. 130.

² GA 66, § 74, p. 270.

³ GA 66, § 97, p. 350 : « Dieser Grund bietet nicht Erklärbares und Erklärendes, läßt keine Zuflucht und keinen Ausweg zu nach einem Seienden, sondern ist Grund, der ab-geworfen die Vormacht des Seienden und als Er-ignis selbst jeweilen Er-gründung fordert im Sinne der Bereitschaft zur Stätte der wesentlichen Entscheidung des Unentschiedenen ». Voir aussi le § 22, où à la p. 95, Heidegger souligne que « toute explication nie ce qui a un caractère de fondement. Les sciences confirment l'étant dans son absence de fond, et s'affairent à le priver de fondement ».

et que celui-ci doive être envisagé dans son rapport à un phénomène de refus [Verweigerung]¹. Par ce biais, Heidegger vise une autre façon de nommer l'absence de fondement et ses limites. Un extrait de *Métaphysique et nihilisme* réitère le rapport entre le sonder et le refus de l'Être, là où la pensée de l'Ereignis se déploie comme une « fondation qui sonde l'abîme à partir de l'expérience de l'être elle-même », expérience qui est définie à son tour en tant que « la surproximité du refus »². De quelle manière faut-il comprendre, plus précisément, ce mouvement essentiel de refus dans son rapport à la fondation ?

Heidegger en fournit une définition plus complète dans *Méditation* :

l'Être c'est l'abîme, le clivage de l'Entre [*Kluft des Zwischen*] [qui détermine l'être et l'étant...] L'Être n'est jamais fixé ni attaché à quoi que ce soit, il ne prend pas non plus appui quelque part ni ne repose sur quelque assise – l'Être est le « fondement » qui a toujours déjà rejeté tout fondement parce que, en tant qu'appropriation [*Ereignung*], il assigne, en se refusant lui-même, à un domaine où il n'y a ni appui ni abri : Être, en effet, ne signifie pas autre chose³.

L'*Ergründung* comme action de fonder-sonder et le refus se réunissent dans l'expérience de l'abîme de tout fondement et c'est à partir du mouvement du *se retirer*, à partir d'un retrait [*Entzug*] constitutif de l'Être, que la fondation elle-même est à penser. Plus précisément, c'est dans le retrait que l'essence de l'Être peut se déployer : la pensée qui sonde [*Ergründen*] touche chaque fois à une limite, celle qui correspond à l'absence de fondement. Mais c'est cette limite qui, en même temps, fait signe vers ce qui ne peut pas être atteint – un fondement absolu de l'Être, un sens fixé, rigide et définitif quant à ce qui *est*. La limite propre à l'absence de fondement se donne alors par le biais du mouvement de l'*Ergründen*, mouvement dans lequel le fond lui-même, inatteignable, disparaît.

Cette disparition, cet évanouissement, n'est pas un *rien* dépourvu de sens : elle octroie quelque chose dans sa disparition elle-même. C'est ce mouvement que Heidegger nomme le *retrait* de l'Être. Dans la mesure où il s'occulte, le retrait détermine un sens de

¹ Ou à l'inverse, le déploiement d'essence de l'Être ne se *donne* qu'à travers le *refus* puisque c'est précisément le refus qui est, selon Heidegger, « la première et suprême donation [*Schenkung*] de l'Être, qui est son essence commençante elle-même » (GA 65, § 123, p. 241). C'est ce mouvement de refus et de rejet, non dialectique, que Heidegger précisera dans des textes d'après-guerre comme dynamique de l'*Ereignis-Enteignis*. Si le terme ne se retrouve pas tel quel dans les premiers écrits privés (le verbe *enteignen* apparaît deux fois dans les *Contributions*, mais pas au sens technique de l'*Enteignis*, p. 120 et p. 231) il commence néanmoins à se faire jour peu à peu comme *Enteignung* dans *L'histoire de l'Être*. Cf. GA 69, § 37, p. 43. À ce sujet, Cf. S. Gourdain, « Le retrait, la dissimulation et l'inapparent. Vers une phénoménologie de l'image ? », in *Heidegger aujourd'hui*, *op. cit.*, p. 157-163.

² GA 67, § 61, p. 65.

³ GA 66, § 26, p. 99 : « Das Seyn ist nirgends und nie festgemacht und angeklammert und aufgestützt und niederlegt – das Seyn ist der "Grund", der all Solches schon je *abgewiesen*, weil es als *Er-eignung* die sich selbst verweigernde Zuweisung in das Un-gestützte und Un-geschützte ist, weil Seyn nur dieses heißt ».

l'être, de l'étant et de leur différence, tout en empêchant d'atteindre un sens complet et définitif. Comme le souligne S. Gourdain, le retrait de l'Être « est le mouvement qui vient déstabiliser ce figement [celui de l'abandon de l'être], le dynamiser, le remettre en question » et ainsi pouvoir échapper aux rets de la fabrication : l'état de choses où l'Être « ne se retire plus », « ne se déploie plus non plus » et donc « se fige en un mode de dévoilement unique et uniforme »¹. La pensée de l'*Ereignis*, dans les mots de J. L. Vermal, correspondrait alors à une certaine tentative de « garder la fidélité » à cette dynamique de dévoilement, afin qu'elle ne s'arrête ni ne se renferme sur soi². Enfin, notons qu'un tel mouvement de retrait dans l'abîme constitue pour Heidegger la voie ouverte dans le but de penser librement, d'envisager l'Être à partir d'une nouvelle liberté quant à son sens et à sa différence – au-delà de la liberté moderne, volontariste et subjective propre à la fabrication³. Pourquoi ?

Plus précisément, en quoi ce mouvement de retrait qui appartient à la fondation est aussi lié de façon intime à l'essence de l'être humain et à sa liberté ? Et comment à travers une telle fondation « l'être humain va[t-il] être transformé de fond en comble [*von Grund*] »⁴ ? Pour Heidegger, le mouvement de fondation, ce « cheminer en ne cessant de sonder la vérité de l'Être », implique de « toucher, de temps à autre, et en des points toujours plus reculés, les limites de la capacité humaine »⁵. En quel sens ? En ceci qu'à travers l'Être et son refus, l'être humain lui-même est renvoyé à son essence la plus

¹ S. Gourdain, « Le retrait de l'*Ereignis*, ouverture à l'im-possible », in *Lire les Beiträge...*, *op. cit.*, p. 188, 189. Comme l'auteure le précise dans un texte plus récent, la tâche de l'humain qui doit se transformer en *Da-sein* ne serait autre que d'*empêcher* un tel figement de sens : « because of its mediating role, the human being must take care not to be fooled by the illusion of transparency but rather call into question the crystallizations and the figments of univocal systems of meaning in order to recover the primordial trembling of the event » (« Ground, Abyss, and Primordial Ground », in *Paths in Heidegger's Later Thought*, *op. cit.*, p. 273).

² J.-L. Vermal, « Ruptura de la experiencia y experiencia de la ruptura », in G. Amengual, M. Cabot y J. L. Vermal, *Ruptura de la tradición. Esbozos sobre Walter Benjamin y Martin Heidegger*, Madrid, Trotta, p. 185.

³ C'est ainsi que, comme nous le lisons dans *Méditation*, l'abîme en tant qu'abîme constitue « le fond du fondement et pour cette raison : liberté », là où celle-ci n'est plus à penser ni au sens d'une liberté métaphysique ni d'une liberté morale (GA 66, § 30, p. 101). Le rapport entre liberté et fondement, déjà évoqué dans *De l'essence du fondement* [1929] et *De l'essence de la vérité* [1930] révèle aussi l'influence de la lecture des *Recherches* de Schelling [1809], qui s'approfondit dans les deux cours mentionnés (GA 42 et GA 49). Cependant, dans les écrits privés le concept de liberté de Schelling est jugé insuffisant, puisqu'il serait encore « métaphysique » – interprétation qui a été remise en question (*Ibid.* ; GA 71, § 27, p. 22). À ce sujet, Cf. S. Gourdain, *Sortir du transcendantal*, *op. cit.* ; Cf. J.-F. Courtine, *Extase de la raison. Essais sur Schelling*, Paris, Galilée, 1990, en particulier la section « Métaphysique et subjectivité », p. 151-199. Nous aurons l'occasion de développer davantage le problème de la liberté dans notre prochaine section, puisque la « liberté » pour fonder dans l'abîme sera elle-même pensée à partir de la liberté du pro-jet [*Entwurf*].

⁴ GA 65, § 117, p. 230 et § 170, p. 294.

⁵ GA 66, § 12, p. 41.

profonde : à son propre rapport à l'Être. Nous avons déjà vu de quelle manière la fondation-*Ergründen* rencontre les limites de l'abîme, en tant que limites de l'absence de fondement qui se retire. Si c'est à partir des limites du sonder et du refus que l'Être peut surgir et se déployer, alors c'est aussi dans un tel refus « limitrophe » que l'être humain sera à même d'appréhender le sens de l'être déployé – et par ce biais, viser son propre être essentiel.

Mais par là se fait aussi jour la façon dont l'essence proprement humaine s'occulte dans le mouvement du refus-retrait de l'Être que l'acte de sonder de la fondation révèle. Suivant les mots de Heidegger, si l'« appartenance [de l'être humain] à la désoccultation constitue [...] son trait distinctif véritablement unique », une telle appartenance ne se révèle qu'à partir de l'occultation qui lui est concomitante¹. Plus précisément, elle ne se révèle que par et dans le déploiement d'essence de l'Être, qui ne peut advenir qu'en tant que retrait et refus. Autrement dit, l'essence humaine – à l'instar du sens de l'être et de l'étant – n'apparaît jamais fondée, jamais déterminée de façon absolue à partir d'un fondement métaphysique. Si elle était conçue ainsi, l'essence humaine relèverait d'une transparence totale, transparence vide propre à l'étant – à son effectivité explicative au sein du premier commencement. Au contraire, l'essence humaine, comme le déploiement de l'Être, doit surgir aussi dans le mouvement paradoxal qui rencontre le fond comme absence et comme abîme.

En ce sens, la nouvelle définition de l'être humain que Heidegger cherche à mettre en avant n'est pas à même de s'épuiser quant à ce qu'elle est ou ce qu'elle représente de façon positive. Nous ne sommes pas, tout simplement, l'animal politique, l'*animal rationale*, l'animal malade, l'animal excentrique... ni l'animal qui se définit lui-même. Et cela, malgré la plasticité de telles définitions, puisqu'elles présupposent déjà trop quant à ce que nous sommes véritablement. Instable, notre essence n'est jamais fixée une fois pour toutes mais, faisant signe vers ce qu'il y a d'inatteignable à l'intérieur de l'être humain, elle doit conserver en elle une limite, une dimension cachée qui ne peut être que frôlée par la pensée. Cependant, une telle démarche négative, qui approche toujours la fondation de l'essence humaine par rapport à ce qu'elle n'est pas, ne risque pas-t-elle de

¹ GA 66, § 104, p. 367. Enfin, notons aussi que c'est quand le *Da-sein* est *fondé* qu'il peut déployer les possibilités occultes appartenant à l'être-φύσις du premier commencement, puisqu'il est à concevoir comme « le fondement propre qui se fonde [...], l'essence de chaque ouverture, qui ouvre d'abord le s'occultant (le déploiement d'essence de l'Être et ainsi est la vérité de l'Être lui-même » (GA 65, § 173, p. 296).

tourner en rond ? Autrement dit, n'est-elle pas condamnée à déterminer notre essence uniquement à partir de ce qui demeure caché et donc foncièrement *indéterminable* ? Nous y reviendrons.

La critique radicale de la définition métaphysique de l'être humain – dès lors que celui-ci est saisi à partir de ses composantes ou de ses facultés – acquiert ici un nouveau sens qui serait plus décisif et originaire. La détermination du *Da-sein* en tant que *fondé* dans le refus fait implorer toute subjectivité et toutes les propriétés qui dériveraient de l'étantité, inessentielle, non fondée à l'époque de la fabrication. À leur insu, ces propriétés finissent par ramener l'essence humaine à l'étantité effective et présente. Selon Heidegger, c'est cette tâche d'une fondation *autre* que les grandes figures du premier commencement ont risqué – et manqué –, et c'est la tâche (démessurée) que la pensée de l'*Ereignis* entend porter à terme pour la première fois, comme « la grande tentative pour fonder l'âme et l'être humain sur l'être-désocculté [*Unverborgenheit*] – une tentative qui n'a jamais abouti, même chez les premiers penseurs »¹. En ce sens, l'essence de l'être humain, une « essence fondamentale », doit être pensée à partir du sans fond et de l'abîme, voire pensée en tant que l'« essence la plus abyssale [*abgründigste Wesen*] »².

L'idée d'une essence abyssale nous permet d'éclaircir davantage en quoi la fondation de l'essence humaine comme *Da-sein* est aussi à comprendre en rapport à la fondation d'un savoir non métaphysique. Comme nous le lisons dans *L'histoire de l'Être*, c'est un « acte de fonder [*Begründung*] » qui « est fondation au sens d'un déplacement du savoir dans le savoir (*insistance*) de la vérité de l'Être, et c'est-à-dire, préparation dans l'apropriation à travers l'*Ereignis* »³. Contre la connaissance de la philosophie moderne (que celle-ci soit de nature anthropologique, scientifique, etc) et à partir du rapport à l'Être en tant qu'appropriation, la fondation (conjointement aux tonalités et à l'*Erdenken*) relève de cet autre type de savoir propre au *Da-sein* tel que nous tentons de le circonscrire ici.

Dès le début des *Contributions*, Heidegger écrit justement que « le savoir de l'*Ereignis* à fonder est [un savoir] qui pense à travers la fondation du déploiement

¹ GA 66, § 37, p. 110.

² GA 96, « Ü XII », § 50, p. 67 et « Ü XIII », § 7, p. 81. Voir aussi le premier volume des *Cahiers noirs*, où Heidegger souligne que « bien trop habitués à tout ce qui est fondé, et trop attachés à ce qui tient, trop tributaires du "réel" et trop adonnés à ce qui est là-devant, nous ne saisissons du fondement – à mesure que pour nous s'ouvre l'abîme (*Da-sein*) – que le fait qu'il reste trop à l'écart et qu'il n'est pas là-devant » (GA 94, « Ü VI », § 75, p. 464).

³ GA 69, § 11, p. 14 : « ist Gründung im Sinne der wissenden Versetzung in das Wissen (*Inständigkeit*) der Wahrheit des Seyns und d. h. Bereitung in die Er-eignung durch das Ereignis ».

d'essence de la vérité comme *Da-sein* »¹. En ce sens, la fondation de l'Être, de sa vérité déployée dans la différence entre l'être et l'étant, appartient intégralement et de façon irréductible au savoir du *Da-sein*. À partir de ce dernier, il s'avère que le déploiement abyssal de la fondation du *Da-sein*, en tant qu'elle relève de l'essence « cachée » de l'être humain, doit renvoyer précisément à l'idée du rapport à l'Être en tant qu'insistance [*Inständigkeit*]. C'est ainsi que nous lisons dans les *Contributions* que c'est « seulement dans la fondation qui sonde qu'advient l'insistance du *Da-sein* »². Toutefois, un tel savoir comme insistance, advenant dans le refus de l'Être, comporte aussi une dimension négative qui ne part plus de l'étantité des facultés de l'être humain³.

C'est ce que Heidegger cherche à rendre manifeste avec la fondation qui sonde : la manière dont l'essence humaine doit toujours être appréhendée à partir du refus et du retrait de l'Être. C'est dans le déploiement du retrait, dans le mouvement qui occulte ce qu'est l'être humain lui-même, que son essence se montre paradoxalement *éclairée*. Cependant, une telle essence ne peut jamais être mesurée ou calculée, puisque le déploiement refusant ne peut être qu'un moment transitoire et fugace qui advient à partir de l'*Ergründung*. Ainsi, l'essence humaine échappe à toute appréhension présentifiante d'une stabilité donnée sous-la-main. Par ce biais, il apparaît que

Le *Da-sein*, où insiste l'être humain dans sa transformation, *se tient dans une proximité abyssale avec l'Être* ; cependant, le fait de se tenir dans cette proximité ne peut jamais devenir, pour l'être humain, un état habituel et durable qui se perpétuerait de soi-même, mais déploie bien plutôt son essence dans une résolution [*Entschlossenheit*]⁴.

Si dans *Être et temps* la résolution soulignait un mode privilégié de l'être possible le plus propre du *Dasein* – par rapport à l'ouverture [*Erschlossenheit*], le souci [*Sorge*] et la

¹ GA 65, § 5, p. 13. Dans les « Réflexions IV » [1934-36], Heidegger indique aussi que « la détermination du savoir doit être fondée dans le *Da-sein* et ceci veut dire dans le fondement du déploiement d'essence de l'Être et de sa vérité » (GA 94, « Ü IV », § 52 p. 222).

² GA 65, § 188, p. 308 : « Nur in der Er-gründung des Ereignisses glückt die Inständigkeit des Da-seins ». Voir aussi *Méditation*, où Heidegger souligne que « *ce qui est en décision*, c'est de savoir si nous préservons l'insistance dans l'Être, compris comme abîme, de toutes les fondations de ce qui n'est qu'étant, et si nous renonçons à notre essence d'être calculant raisonnable » (GA 66, § 39, p. 113). Ceci est accentué davantage dans *L'histoire de l'Être* : « Pour sonder la vérité en tant qu'essence de l'Être à partir de l'Être. / La fondation qui sonde en tant qu'insistance dans le *Da-sein*. / L'insistance en tant qu'appartenance à l'occultation » (GA 69, § 158, p. 158).

³ À l'opposé, le savoir du *Da-sein* fait signe vers les limites de ce qui est pensable et peut être fondé, et représente alors « le savoir des différentes conditions de l'histoire de l'Être qui ont assuré à l'anthropomorphisme son caractère apparemment “naturel”, indestructible et parfaitement courant » (GA 66, § 61, p. 164).

⁴ GA 66, § 74, p. 275 : « Das Da-sein, worin der gewandelte Mensch inständig wird, *hält sich in der abgründigen Nähe zum Seyn* ; dieses Sichhalten jedoch kann für den Menschen niemals zu einem gewohnten, von selbst ablaufenden Dauerzustand werden, sondern west in der Entschlossenheit ».

conscience [*Gewissen*], ces concepts ne sont plus mobilisés ici¹. La résolution conserve néanmoins un caractère insigne de possibilité : elle vient renforcer l'idée d'une décision propre à la transformation de l'essence humaine. Par ce biais, il devient manifeste qu'au sein de l'autre commencement, l'essence humaine se différencie des essentialités propres à la tradition métaphysique ; des essences qui, quant à leur fixité et leur vérité, étaient décidées éternellement.

Nous approchons ici d'un autre problème fondamental : dès lors que l'insistance dans l'Être n'est pas quelque chose d'atteignable de façon définitive par l'être humain, la « nature » du *Da-sein* ne doit-elle pas être caractérisée – au moins partiellement – en tant que *non humaine* ? Autrement dit, en quel sens pouvons-nous parler d'une essence humaine quand celle-ci ne dure pas – ni ne peut perdurer – dans le temps ? Nous ne sommes pas encore en mesure de répondre de façon satisfaisante à cette question, tâche que nous réservons pour la fin de nos analyses. Mais la question s'impose déjà de savoir comment, si le rapport de l'Être à l'être humain est radicalisé à ce point dans les écrits privés, le dépassement du blocage de l'essence humaine n'entraîne pas des nouvelles difficultés, non moins redoutables que celles de l'époque de la fabrication.

*

Tout comme le reste de caractéristiques de l'histoire de l'Être que nous avons analysées jusqu'à présent, la fondation ne cesse de se tenir dans une ambiguïté constitutive. À cet égard, le philosophe se pose alors « une question décisive [*eine entscheidende Frage*] : est-ce que l'essence de la vérité [...] est fondée dans le *Da-sein*, ou est-ce que l'essence de la vérité elle-même est le fondement pour le *Da-sein*, ou est-ce que les deux sont le cas, et que vise ici et à chaque fois “fondement” ? »². Nous avons vu que la fondation renvoyait au fait de sonder le fondement [*Ergründen*] en ce qu'il laisse le fondement (son absence de fond comme abîme) se déployer dans un mouvement limite de refus. Cependant, s'il est toujours question d'une fondation dans la pensée de l'*Ereignis*, aussi bien d'une fondation du *Da-sein* que de l'Être dans sa vérité, comment

¹ *SuZ*, § 60, p. 299 ; *Cf.* § 60-62.

² *GA* 65, § 215, p. 341 : « Ist die Wesung der Wahrheit als Lichtung für das Sichverbergen auf das *Da-sein* gegründet, oder ist diese Wesung der Wahrheit selbst der Grund für das *Da-sein*, oder gilt beides, und was meint dabei jeweils “Grund” ? »

nous faut-il appréhender le lien intime entre ces deux fondations ? Peut-on affirmer qu'une fondation *précède* l'autre ? Y a-t-il vraiment deux fondations séparées ?

Comme c'était déjà le cas pour les déterminations que nous avons soulevées et qui concernent la préparation et la transformation de l'être humain en *Da-sein*, Heidegger soutient que le problème n'apparaît comme tel que quand nous l'envisageons à partir des coordonnées conceptuelles de la métaphysique. La différence tranchée entre les deux fondations ne peut s'établir et ne peut être maintenue que si une séparation rigide est instaurée entre le *Da-sein* et l'Être. Ce qui équivaut – et Heidegger en est conscient – à sombrer dans une nouvelle démarche chargée d'un vocabulaire transcendantal qui finit par faire de l'Être le fondement de l'être humain comme *Da-sein*. Par ce biais, on risque de réactiver une définition de l'Être en tant que condition de possibilité. On établit une *coupure* – un rapport du type sujet-objet, par exemple – au lieu de considérer le déploiement de l'*Erdenken-Ergründung* comme un phénomène unitaire, tel qu'il est envisagé dans l'autre commencement de la pensée.

Au contraire, pour Heidegger, les deux fondations renvoient au même phénomène et sont à appréhender à partir d'une seule et même fondation. Ce à quoi on peut néanmoins objecter de façon légitime que dès que la question sur le déploiement d'essence de l'Être concerne le problème de la possibilité (et de ses conditions), alors nous sommes à même d'affirmer que la problématique transcendantale s'est toujours infiltrée dans le projet heideggérien¹. Malgré cela, dans l'histoire de l'Être, le philosophe tâche de s'écarter radicalement de ce concept de fondement, qui appartient à la philosophie transcendantale, et par là, à la métaphysique propre au premier commencement. Selon lui, si « l'Être est en même temps conçu comme *Er-eignis* » alors il n'y a pas de perspective transcendantale et « les deux appartiennent ensemble : la fondation en retour [*Rückgründung*] dans le *Da-sein* et la vérité de l'Être comme *Ereignis* »².

¹ C'est ce que défend D. O. Dahlstrom dans « Transcendental Truth and the Truth that Prevails », *Transcendental Heidegger, op. cit.*, p. 63-73. Position qui peut paraître simpliste et réductrice (une philosophie est dite transcendantale lorsqu'elle s'interroge sur ses propres conditions de possibilité) mais qui a l'avantage de cerner une dimension fondamentale dans tout questionnement philosophique rigoureux : la nécessité de rendre raison de son propre déploiement. Heidegger semble s'opposer à cette réduction, dans le but de ne pas répéter les mantras du vocabulaire transcendantal et ses soubassement traditionnels – tout en visant un phénomène similaire.

² GA 65, § 195, p. 318 : « Beides gehört zusammen : die Rückgründung in das Da-sein und die Wahrheit des Seyns als Ereignis ». Dans le carnet des « Réflexions X » [1938-39], Heidegger précise néanmoins que cette appartenance mutuelle n'est pas à confondre avec son identité totale : « la pensée ontologique qui atteint l'Être [est] à partir de la *fondation* de sa vérité en tant que *Da-sein*, par laquelle le *Da-sein* n'est pas la vérité de l'Être, mais la fondation qui lui appartient » (GA 95, « Ü X », § 58, p. 338).

Dans le but de mieux comprendre comment la fondation est aussi et nécessairement une fondation en retour ou une rétro-fondation [*Rückgründung*], nous devons expliquer à présent de quelle manière précise se déploie cette fondation *mutuelle* du *Da-sein* et de l'Être. Celle-ci, nous le verrons, va prendre la forme d'une fondation à titre de projet [*Entwurf*], par où le *Da-sein* lui-même est susceptible de surgir. De là, nous montrerons que le rapport du *Da-sein* à l'Être est d'autant plus problématique qu'il est profond si tant est que ce rapport semble parfois s'évanouir en faisant, semble-t-il, de l'Être et du *Da-sein* un seul et même phénomène.

§ 16. Fonder le *Da-sein* dans le projet

Le projet de l'être est le fondement le plus proche pour la relation simple-multiple de l'humain à ce qui est Autre, à la chose et à soi-même¹.

GA 96, « Ü XII », § 23, p. 88.

Dans les écrits de l'histoire de l'Être, Heidegger approfondit le sens de la fondation à partir de celui de projet [*Entwurf*] et renvoie dès les *Contributions* aussi bien à la notion d'un « projet fondant [*gründende Entwurf*] » qu'à une « fondation qui projette [*entwerfende Gründung*] » en rapport au *Da-sein*². Dans cette section, nous voulons montrer que fondation et projet doivent être reconduits à un seul et même phénomène, ce qui nous permettra d'approfondir une autre détermination essentielle de la pensée de l'*Ereignis*. Si les deux concepts, fondation et projet, s'appartiennent mutuellement, il demeure nécessaire d'analyser dans le détail le projet à lui seul. Avec ce concept, nous avancerons vers la caractérisation du *Da-sein*, puisqu'il va apparaître que ce dernier, en tant que transformation de l'essence humaine, surgit à *travers* le phénomène du projet de l'Être. Comme nous le verrons, la notion de projet est ici à comprendre en tant que réélaboration du projet dans *Être et temps*. Dans cette œuvre, le projet visait notamment le rapport compréhensif du *Dasein* avec ses propres possibilités, toujours à partir des

¹ « Der Seinsentwurf ist der nächste Grund für das einfach-mehrfältige Verhältnis des Menschen zum Anderen, zum Ding und zu sich selbst ».

² GA 65, § 192, p. 312.

circonstances (facticielles) où il se trouve d'emblée jeté, affecté par elles – son être-jeté [*Geworfenheit*]¹.

Loin du vocabulaire (herméneutique) de la facticité à partir des années trente et quarante, le projet provient maintenant de « la détresse et [de] l'urgence à fonder » et implique déjà « une transformation de l'être humain comme sujet en *Da-sein* », compris « comme site de l'insistance dans la vérité de l'Être »². Plus précisément, le projet souligne désormais la manière dont les deux, *Da-sein* et Être, sont fondés à partir d'un même mouvement. Un mouvement qui englobe au sein du projet aussi bien celui qui projette (l'être humain en tant qu'il pense dans l'autre commencement) que le jet [*Wurf*] lui-même : l'Être qui est à penser depuis l'autre commencement. Ce que Heidegger tente de mettre en avant, c'est que dans ce mouvement, le projeteur répond aussi à quelque chose (à un sens) déjà jeté, de telle façon qu'à partir de ce sens, il devient celui qui est *jeté* par rapport à ce sens. À travers la pensée du pro-jet – à travers le jet [*Wurf*, *Werfung*] et celui qui est projeteur-jeté – Heidegger poursuit sa tentative de dépasser les limites de la pensée représentative, selon laquelle c'est toujours un sujet qui pose – qui projette – devant lui l'étant et son sens de façon totale, autosuffisante. Avec l'idée de projet est décrite la manière dont la pensée ontohistorique est d'emblée déterminée, le fait qu'elle déploie déjà une relation à l'Être, relation qu'il s'agit à présent de préciser et d'approfondir. Avec ce geste conceptuel, le philosophe va aussi préciser la relation entre *Da-sein* et Être, tout comme la dimension qui les rattache de façon intime.

La question que nous devons aborder est la suivante : comment faut-il penser la dimension du projet et le rapport à l'Être dans son déploiement jeteur-jeté ? Comment le faire sans reconduire ce rapport ni à une détermination représentative de la pensée – puisque ce qui est projeté n'est plus (l'étantité de) l'étant – ni, en ce qui concerne le *Da-sein*, le reconduire à une nouvelle propriété d'ordre métaphysique ou faculté transcendantale ou anthropologique de l'être (étant) humain ? Pour y répondre, il peut s'avérer utile de parcourir l'autocritique heideggérienne du concept de « projet » avant la *Kehre*, afin de prendre la mesure de son évolution dans la pensée de l'*Ereignis*. Ceci nous permettra d'avancer vers la teneur positive (ontohistorique) du projet dans la fondation du *Da-sein*.

¹ *SuZ*, § 31.

² *GA* 65, § 192, p. 312.

a) Critiques du projet du Dasein : transcendance et subjectivité

Au sein du corpus des années trente et quarante que nous analysons, les notions de projet [*Entwurf*] et d'être-jeté [*Geworfenheit*] réapparaissent sous un angle nouveau. Elles sont « déracinées » de l'analytique du *Dasein*, où elles avaient un poids conceptuel considérable quant à la structure existentielle du comprendre [*Verstehen*] et son rapport à la facticité où le *Dasein* est toujours jeté, concerné. Plus précisément, dans *Être et temps* le projet s'insérait dans la relation que le *Dasein* entretient avec son propre être-possible [*Seinskönnen*]. Le projet décrivait alors la situation dans laquelle le *Dasein* se retrouve toujours d'emblée, ayant en vue la tâche de son surmontement possible et l'élaboration du sens de l'étant – une problématique qui sera poursuivie et approfondie plus tard, notamment avec l'idée de transcendance comme projet de monde [*Weltentwurf*] dans *De l'essence du fondement*¹. Selon les mots de H. Maldiney, dans ces œuvres qui précèdent le tournant, nous pouvons dire que le *Dasein* doit « endurer » son être-jeté, en même temps que « son projet renvoie à la totalité de l'étant qui peut être découvert, se manifester sous l'horizon qu'il ouvre »².

À l'aune de l'histoire de l'Être cependant, le projet et l'ensemble de ses dérivés vont être réinscrits et transformés, abandonnant progressivement les termes existentiels du comprendre ou de la facticité. Avec la nouvelle constellation conceptuelle déployée par l'*Erdenken* et par la fondation, le projet et la projection déterminent de façon insigne l'appartenance du *Da-sein* aux déploiements d'essence [*Wesen*] de l'Être. Le *Da-sein* n'a plus à endurer un projet concernant la totalité de l'étant, mais lui-même est à même de surgir, en tant qu'essence transformée de l'humain, à partir du projet (fondant) de l'Être.

Si dans *Être et temps* les notions du projet et du comprendre restaient liées, le philosophe critique maintenant ces notions pour les éclaircir et les développer différemment : elles doivent faire signe vers l'Être, saisi dans son déploiement ontohistorique. Heidegger écrit alors que si « dans *Être et temps* [le rapport du *Da-sein* à l'Être] [était] d'abord conceptualisé comme compréhension de l'être, à partir de laquelle le comprendre est à appréhender comme projet et la projection [*Entwerfung*] comme

¹ *SuZ*, § 31, p. 151 et ss. ; § 69, c) ; *GA 9*, « De l'essence du fondement », p. 166 et ss. À ce sujet, Cf. F. Jaran, « La pensée métaphysique de Heidegger. La transcendance du *Dasein* comme source d'une *metaphysica naturalis* », *Les Études philosophiques*, 2006, 76, 1, p. 47-61.

² H. Maldiney, *Penser l'homme et la folie*, op. cit., p. 81.

jetée », maintenant, dans la pensée de l'*Ereignis* – une fois que la dimension herméneutique-existentielle du *comprendre* a disparu – ce rapport « veut dire que ce qui appartient [*zugehörig*] à l'appropriation [*Ereignung*] à travers l'Être même »¹. L'écueil à éviter ici est le suivant : comment penser à nouveau la teneur du projet (et de l'être-jeté) sans le concevoir en tant que projet qui fait signe et (se) dépasse vers quelque chose d'autre ? Autrement dit, Heidegger veut élaborer un concept de projet éloigné de toute notion de dépassement – et donc de transcendance : vers le monde, vers la vérité, et aussi, vers le sens de l'être. Ce faisant, il cherche à ne pas retomber dans l'idée d'une transcendance qui serait, malgré tout, une sorte de déplacement ou d'élévation vers un autre niveau ontologique, à partir de laquelle « se fonde toute intentionnalité et toute visée de l'étant intramondain »².

Cette ambiguïté est exposée dans le § 110 des *Contributions*, où le philosophe écrit que « puisqu'ici [dans *Être et temps*] comprendre a été capté comme projet jeté, transcendance veut dire : se tenir dans la vérité de l'Être »³. Dans les *Contributions*, ce vocabulaire est immédiatement remis en question, car il est incapable de rendre raison de ce que la vérité de l'Être, comme différence entre l'être et l'étant, est censée déployer dans l'autre commencement⁴. Avec la fondation, « puisque le *Da-sein* comme *Da-sein* soutient originairement l'ouvert de l'occultation, on ne peut pas parler, rigoureusement, d'une transcendance du *Da-sein* ; dans le contexte de cette approche la représentation de la "transcendance", dans tous les sens, doit disparaître »⁵. Le terme de transcendance risque encore de nous conduire en erreur. Plus précisément, elle risque de nous faire concevoir le *Dasein* comme un être capable de se transcender vers la clarté supérieure de ce qui est, au lieu de le saisir comme l'essence humaine qui surgit à même le déploiement de la fondation : à partir de ce qui demeure caché dans le mouvement de refus, tiraillé entre l'occultation et la désoccultation. Notons cependant qu'il est loin d'être sûr que la transcendance du *Dasein* ait réellement été ainsi déterminée dans les textes d'avant le

¹ GA 65, § 134, p. 252.

² F. Dastur, « Le concept heideggérien de monde après *Être et temps* », in *Heidegger et la pensée à venir*, *op. cit.*, p. 29.

³ GA 65, § 110, p. 217 : « Aber da nun zugleich verstehen als geworfener Entwurf gefaßt ist, besagt Transzendenz : in der Wahrheit des Seyns stehen ».

⁴ *Ibid.*

⁵ *Ibid.* : « Da nun aber das Da-sein als Da-sein ursprünglich das Offene der Verbergung besteht, kann streng genommen von einer Transzendenz des Da-seins nicht gesprochen werden ; im Umkreis dieses Ansatzes muß die Vorstellung von "Transzendenz" in jedem Sinne verschwinden ». L'autocritique des positions de *De l'essence du fondement* doit se compléter à partir des manuscrits de travail. Cf. GA 73.2, p. 1066-1081 ; Cf. GA 98, « A VI », p. 82 ; Cf. GA 100, « V II », p. 188-189.

tournant ; Heidegger paraît en effet projeter par moment une compréhension trop « subjectiviste », réductrice, sur son propre concept. Néanmoins, suivant la perspective de l'histoire de l'Être, le projet, s'il est compris à l'instar de la transcendance (un dépassement vers le monde, vers l'être, etc.), ne suffit plus à atteindre la détermination essentielle du *Da-sein*.

La transformation du concept de projet n'implique pas seulement le rejet de la transcendance. Il vise aussi l'opposition à toute forme de vocabulaire relevant de la philosophie transcendantale. Ainsi, Heidegger précise quelques pages avant que la double détermination du jeteur et du jeté advient, à partir de « l'expérience de l'être-jeté [*Erfahrung der Geworfenheit*] » comme « coappartenance à l'Être »¹. Elle indique « la différence essentielle face à tout type transcendantal de connaissance en vue des conditions de possibilité »². Avec la notion de projet, Heidegger veut souligner qu'il n'y a pas plusieurs « étages » différenciés de l'être, mais qu'aussi bien le *jet* que le *jeteur* doivent être placés dans une seule et même dimension de sens. Le rejet du vocabulaire transcendantal révèle que le projet jeté – dès qu'il est appréhendé à côté de la compréhension de l'être [*Seinsverständnis*] et interprété comme une propriété de l'être humain – entraîne toujours le risque de retomber dans une mauvaise interprétation d'ordre anthropologico-métaphysique³. L'interprétation de ce sens « transcendantal » ou « anthropologique » du projet du *Dasein* reste donc coincée dans le cadre du premier commencement – faisant signe, à la limite, vers la transition à l'autre commencement.

Or, malgré la virulence avec laquelle Heidegger rejette toute interprétation transcendantale de sa pensée, d'autres passages nuancent cette position, et nous aident à comprendre qu'il ne s'agit pas d'oublier catégoriquement tout vocabulaire qui relèverait d'une telle perspective. Au contraire, dans une pensée en transition entre le premier commencement et l'autre, il peut être utile de se servir du vocabulaire transcendantal afin de faire signe et avancer vers un phénomène plus originaire de l'Être⁴. Comme la majorité

¹ GA 65, § 122, p. 239.

² *Ibid.*

³ Parmi plusieurs occurrences dans les écrits privés, nous voudrions relever celle-ci, où Heidegger insiste sur la façon non anthropologique de lire la *Seinsverständnis* : « En vérité cependant compréhension de l'être en tant que *projet* et projet est jeté [*In Wahrheit aber Seins-verständnis als Entwurf und Entwurf ist geworfener*] » (GA 67, § 128, p. 134).

⁴ D'où aussi une certaine ambiguïté de la critique heideggérienne, qui ne cesse de reconnaître l'étape nécessaire que la démarche transcendantale représente en philosophie. À ce sujet, voir ses notes de relecture, où il affirme que l'idéalisme est « plus philosophique [...] parce qu'il est plus transcendantal », et qu'*Être et temps* serait « une question transcendantale potentialisée [*potenzierte*] » (GA 82, p. 154 et p. 351).

– sinon la totalité – des concepts d'*Être et temps*, si son auteur les reprend parfois, il les traite néanmoins de transitoires et d'ambigus, ce qui lui permet de mettre en avant la manière dont ils pourraient dégager un chemin vers une autre forme de la pensée au sein de l'autre commencement. Cependant, il juge que ces concepts demeurent toujours insuffisants s'ils sont interprétés à partir d'une perspective encore « trop » moderne, subjectiviste – fabricative. La notion de projet ne fait pas exception. Pour le philosophe, le projet demeure « inutile, sans espoir [*aussichtslos*] » s'il est toujours envisagé comme dépendant d'un « je-sujet »¹.

Heidegger tente alors de s'éloigner davantage de cette interprétation subjectiviste, dont, encore une fois, il est discutable qu'elle soit réellement prégnante dans *Être et temps* ou dans *De l'essence du fondement*. En tout cas, il juge que ses élaborations antérieures s'avèrent insuffisantes, de sorte que le projet dans l'histoire de l'Être doive relever d'une autre nature, liée à la nouvelle essence du *Da-sein*. Dans les *Contributions*, le projet est présenté et défini autrement, hors de toute détermination « subjective » ou existentielle. Si auparavant le projet constituait la « détermination fondamentale du *comprendre* », cette dernière doit désormais être saisie comme « un ouvrir et un se-jeter et se-positionner-dehors dans l'ouvert, dans lequel seulement celui qui comprend arrive à lui-même comme Soi »². En d'autres termes, c'est la détermination du *comprendre* qui « comme projet jeté, se tient nécessairement à la mesure de l'origine du *Dasein* dans le tournant », de telle façon justement que « le jeteur du projet soit jeté, mais d'abord dans le jet et à travers lui »³. Avec cette formulation, Heidegger vise, d'une part, la double détermination de la fondation entre *Da-sein* et Être, la manière dont ceux-ci s'entr'appartiennent. Mais d'autre part – quoiqu'indirectement – il met aussi l'accent sur la question du *point de départ* pour le projet-jeté en tant que fondateur. Il est alors pertinent de se demander : qu'est-ce qui est jeté en premier, et comment ? Enfin, quel rapport précis déploie le projet avec le déploiement de l'Être ?

¹ GA 65, § 138, p. 259.

² *Ibid.* : « ein Eröffnen und Sichhinauswerfen und –stellen in das Offene, in dem erst der Verstehende zu sich als einem Selbst kommt ».

³ *Ibid.*

b) *Le projet et le déploiement d'essence de l'Être*

De la même façon que le questionnement d'*Être et temps* avançait suivant le cercle herméneutique de la compréhension – au sein duquel c'est parce que nous avons déjà une certaine pré-compréhension de l'être que nous pouvons interroger son sens – nous retrouvons dans les écrits privés la difficulté redoutable d'assigner un point de départ clair et décisif au projet qui fonde¹. Dans *Méditation*, Heidegger relit les critiques et les objections – jugées trop limitées et « unilatérales » – qui lui reprochent « que ce qui serait là prétendument “mis en lumière” a en réalité déjà été perçu par anticipation, qu'il est déjà présupposé, et qu'il est mis en évidence après coup en étant présenté fallacieusement comme une véritable découverte »². Mais le philosophe ne se rétracte pas pour autant. Au contraire, il se défend en affirmant qu'on « ne soupçonne pas qu'en renvoyant au fait que ce qui est à “montrer” a déjà été saisi anticipativement, on invoque justement le point dont tout dépend, à savoir le *projet* »³. Ce point fondamental du projet « dont tout dépend » se retrouve ainsi affirmé de façon encore plus décisive dans la pensée ontologique telle qu'elle est élaborée dans les années trente et quarante, et c'est ce qu'il s'agit à présent de rendre explicite.

Nous savons déjà à quel point les tensions internes et les ambiguïtés déterminent la pensée de l'*Ereignis*. À ce niveau, elles pourraient prendre la forme suivante : le *Da-sein* est-il projeté d'abord pour fonder la vérité de l'Être, ou à l'inverse, l'Être doit-il avoir déjà déployé son essence pour qu'un tel projet puisse être jeté ? Selon Heidegger, si c'est le *Da-sein* lui-même qui doit être conçu en tant que le « jeteur », il précise en même temps que celui-ci est aussi jeté, et ainsi « ap-proprié » [*er-eignet*], à travers l'Être⁴. Autrement dit, l'essence humaine du *Da-sein* ne (se) projette qu'à partir de ce qui l'a jeté, dans un rapport déjà (pré-)établi avec ce qui le détermine. C'est ce que le philosophe souligne explicitement dans les « Réflexions XIV » [1940-41] : « le projet même doit être [quelque chose de] jeté. Ce qui jette cependant c'est l'Être. Jet est *Er-eignis* »⁵. En outre, comme il l'écrit dès les *Contributions*, le problème peut se résumer dans le fait qu'il y a « toujours d'abord un projet » mais que malgré tout « la question demeure, si celui qui

¹ *SuZ*, § 2 ; § 32.

² *GA* 66, § 95, p. 327.

³ *Ibid.*

⁴ *GA* 65, § 182, p. 304.

⁵ *GA* 96, « Ü XIV », p. 169 : « Der Entwurf selbst muß ein Geworfener sein. Das Werfende aber ist das Seyn. Wurf ist *Er-eignis* ».

projette en tant que jeteur lui-même dans la trajectoire du jet qui inaugure, saute ou pas »¹. Ce qui doit donc être précisé et approfondi à présent c'est en quel sens le *Da-sein* est aussi celui qui saute, « celui qui projette en tant que jeteur » et ce que Heidegger veut mettre en avant avec cette détermination.

Afin d'éclaircir ce problème, il ne suffit pas d'évoquer le fait d'être déjà immergés dans un projet qui cherche à déterminer le sens de l'être – comme c'était peut-être le cas dans *Être et temps* –, puisqu'ici le projet concerne l'ensemble des déterminations de la pensée selon l'histoire de l'Être. Pour que l'autre commencement advienne et que le *Da-sein* soit fondé à partir de lui, ce dernier doit surgir à même la pensée déjà inaugurée dans son rapport à l'Être, au sein du déploiement de la différence entre l'être et l'étant. Tel que Heidegger l'expose dans *Méditation*, il apparaît que « le “Da-sein” demande à être pensé dès le départ “herméneutiquement”, c'est-à-dire pensé uniquement comme ce qui est projeté dans un projet *insigne*, à savoir le projet de l'être quant à son “sens” »². Avec cette reprise conceptuelle (et entre guillemets) de « l'herméneutique », le philosophe entend souligner, de façon encore plus radicale que dans *Être et temps*, qu'il ne s'agit plus dans la pensée de l'*Ereignis* de « décrire un étant sous-la-main, mais plutôt [de] *jeter* », de projeter un sens à partir duquel le déploiement de l'Être se rend manifeste³. Par ce biais, Heidegger critique aussi toutes les lectures d'*Être et temps* qui considèrent que la *description* n'est pas déterminée de façon suffisante, quand au contraire il était seulement question de penser « décisivement » le caractère décisionnel du projet au-delà d'un processus descriptif – ce qui n'aurait cependant pas été mené à bien de façon satisfaisante⁴.

Dès lors que la fondation se déploie comme projet, ou plutôt dans le projeter qui lie aussi bien le « jeteur [*Werfer*] » que le « jet [*Wurf*] », ce déploiement ne peut advenir

¹ GA 65, § 118, p. 231 : « die Frage bleibt nur, ob der Entwerfende als Werfer selbst in die Wurfbahn, die eröffnende, ein-springt oder nicht ». Notons aussi qu'au début du § 118, Heidegger lie les notions de saut et de projet d'une façon décisive : « Le saut est le projet le plus extrême du projet du déploiement d'essence de l'Être, de façon que nous sommes (nous-mêmes) placés dans ce qui est ainsi ouvert, nous devenons insistants et nous-mêmes seulement à travers l'appropriation [*Der Sprung ist der äußerste Entwurf des Wesens des Seyns derart, daß wir uns (selbst) und das so Eröffnete stellen, inständig werden und erst durch die Ereignung wir selbst*] ». D'où une certaine tension, selon laquelle si le projet de l'Être est toujours déjà là (déjà prégnant en tant que *jeté*) alors la dimension de rupture volontaire qu'évoque le saut est à nuancer : il nous faut sauter en répondant à un sens qui est déjà *se faisant*, mais qui ne peut ni advenir ni être reconnu comme tel qu'à partir d'un tel saut.

² GA 66, § 95, p. 325.

³ GA 67, § 126, p. 132. Celle-ci constitue une des rares reprises du mot « herméneutique » dans les écrits privés, relevant d'un vocabulaire qui a été abandonné après *Être et temps*. Cf. GA 65, § 94, p. 188 ; § 198, p. 321 ; GA 66, § 56, p. 143 ; § 95, p. 325.

⁴ *Ibid.*

que *dans* ou à *partir* de l'Être se déployant en tant que différence entre l'être et l'étant. Plus précisément, cela « suppose [...] d'avoir atteint ce "lieu" de la pensée d'où le projet qui se lance en toute liberté devient *possible* comme projet jeté ; qu'un tel projet ait lieu, c'est là un don de l'*Ereignis* lui-même »¹. Ici l'idée de don et de donation [*Geschenk* ; *Schenkung*] relève d'une dimension d'envoi : c'est le sens octroyé par l'Être dans le déploiement même de son essence. En d'autres termes, le sens déployé ne fait pas signe vers quelque chose (quelque étant) qui serait « *donné* » là-devant et à l'avance – encore moins quand la donation est appliquée de façon simpliste au cas paradigmatique du *Da-sein*. Comme nous pouvons le lire dans *L'histoire de l'Être*, il résulte qu'« en vérité le *Da-sein* n'est jamais "donné" [*gegeben*], ni dans le projet – à moins que celui-ci déploie son essence comme *jeté* dans le jet de l'apropriation »². Puisque le *Da-sein* n'est pas un étant mais le mode d'être de la transformation humaine, il ne peut pas être vraiment *expliqué*, mais seulement *approprié* à partir du retrait-refus de l'Être. Ceci implique qu'on ne peut l'appréhender que dans son déploiement d'essence et donc à partir du projet lui-même, par où il « advient seulement dans un tel se projeter »³.

Avec la notion de *projet fondant* nous devons voir finalement une nouvelle dimension déterminante de la pensée de l'*Ereignis* : l'appartenance mutuelle entre *Da-sein* et Être. Si ce qui fonde et ce qui est à fonder sont à saisir ensemble, alors le *Da-sein* ne peut surgir qu'à partir de l'Être : le *Da-sein* ne parvient à l'ouverture de la pensée qu'au sein de ses déploiements d'essence. Dans les mots de Heidegger – et en soulignant que dans un tel projet se déploie aussi une transformation de l'essence humaine –,

Le projet de l'Être prend cependant avec lui le projetant comme tel dans l'ouverture [...] [où] le projetant se découvre comme approprié [*ereignet*]. Ce projet, qui emporte et déplace, opère de soi-même une transformation de l'essence du projetant pour autant que ce dernier s'appelle « être humain »⁴.

Autrement dit, c'est l'être humain qui, poussé – *intoné* – à se projeter (dans l'Être à fonder) et accueillant à son tour un sens déterminé quant à la différence entre l'être et l'étant, se voit bouleversé quant à la façon de saisir sa propre essence. Cependant, si dans

¹ GA 66, § 82, p. 309.

² GA 69, § 49, p. 57 : « nicht einmal im Entwurf – es sei denn, dieser wese als *Geworfener* im Wurf der *Ereignung* ».

³ J. L. Vermal, « Transcendentalidad, facticidad y fundación en los *Beiträge de Heidegger* », in S. Turró, *Fonamentació i Facticitat en l'idealisme alemany i la fenomenologia*, Barcelone, Societat Catalana de Filosofia, 2007, p. 121.

⁴ GA 66, § 95, p. 326 : « Jener Entwurf des Seyns aber nimmt den Werfer selbst [...] in der sich der Werfer als ein er-igneter erkennt. Dieser mitreißende und versetzende Entwurf vollzieht in sich eine Wesenswandlung des Werfers, sondern dieser "Mensch" heißt ».

cette transformation de l'essence humaine, qui advient à travers le projet, le *Da-sein* se découvre toujours lié à un sens quant à ce qui est – élaborant le sens déjà projeté par l'Être –, alors il est pertinent de se demander : jusqu'à quel point le *Da-sein* peut-il posséder et être responsable d'un tel sens ? En d'autres termes, dans quelle mesure le *Da-sein* est-il libre par rapport à un projet (par rapport à son projet) qui s'est déjà déterminé à partir du retrait de l'Être et le déploiement de son essence ?

c) *La liberté oscillante du projet : l'élan [Schwung] et le contre-élan [Gegenschwung]*

Selon Heidegger, avec « la forme que prend le projet dans le cadre de l'histoire de l'Être » s'inaugure une liberté qui n'est « ni contrainte ni arbitraire », mais qui est plutôt « la liberté entendue comme délivrance du fondement dans l'abîme »¹. Plus précisément, si le projet « est jeté par l'Être lui-même », il demeure néanmoins que l'être humain a encore une tâche à accomplir : il « doit parvenir à entrer dans le *Da-sein* où seul vibre l'oscillation de ce jet » – oscillation [*Schwungung*] qui « exige de se jeter en toute liberté »². En d'autres termes, cette liberté ne recevra sa fondation originale qu'avec le projet dans le déploiement historique de l'Être – face aux autres figures de la liberté que la tradition a instauré et privilégié. Heidegger expose cette alternative dans *L'histoire de l'Être*, quand il écrit que celui « qui se retire de cet être-jeté, est enchaîné dans la non-histoire de la fabrication et peut accomplir là-bas la servitude de sa “liberté” »³. Pour le philosophe, aucune servitude n'est plus dangereuse que la fausse croyance d'être libérés, d'être indépendants vis-à-vis d'un sens qui nous précède toujours et seulement à partir duquel nous pouvons penser. Ainsi, il s'agit ici de penser le *Da-sein* conjointement au sens que le projet est à même de fonder : à partir du déploiement d'essence de l'Être.

Par ce biais, la liberté apparaît radicalement éloignée de ce que le philosophe dénonce sans cesse comme liberté moderne, toujours selon la perspective de la volonté fabricative : à savoir, la liberté propre aux projets représentatifs, qui nous pousse à manier

¹ GA 66, § 82, p. 310. Cette liberté est même en tant « qu'*Ereignis* essentiel » de cette histoire et non pas une opinion « énoncée de façon artificielle, arbitraire et forcée ».

² GA 66, § 101, p. 363.

³ GA 69, § 21, p. 23 : « Wer dieser Geworfenheit sich entzieht, wird aus der Geschichte des Seyns in die Ungeschichte der Machenschaft gefesselt und kann dort seiner “Freiheit” die Knechtsdienste verrichten ». Que dans la notion du pro-jet de l'Être comme *Ereignis* soit déjà en question le dépassement de la fabrication et de l'abandon de l'Être, nous le voyons aussi dès les *Contributions*, quand Heidegger présente l'alternative selon laquelle le projet est à comprendre soit comme appartenant à l'*Ereignis*, soit comme « présentification [*Gegenwärtigung*] » de la φύσις – ιδέα propre au premier commencement (GA 65, § 118, p. 231).

(et à dominer) l'être à partir de l'étantité. À nouveau, avec le projet ontologique ce que Heidegger essaye d'avancer, c'est la façon dont l'Être – comme sens de l'être et de l'étant – n'est plus désormais un produit créé par la grâce d'un sujet. Le projet est plutôt à comprendre comme « ce qui est jeté de façon insistante dans son ouvert » où « jamais, pour ainsi dire, le jeté doit être comptabilisé comme quelque chose de fait », de telle façon qu'il n'a rien à voir avec le domaine fabricatif de ce qui est effectif, représenté¹. Enfin, dans la mesure où le projet n'est pas à saisir strictement comme un « projet humain », tel que « le sujet humain » l'aurait « imaginé », Heidegger souligne dans une note à *Être et temps* que le projet est à « penser » au-delà de toute anthropologie (apparemment) nouvelle².

Si le projet n'est pas fait ou produit par l'être humain tel qu'il est (et a été) jusqu'à présent, alors de quelle façon le *Da-sein* peut-il être relié – s'approprié – au sens déjà projeté par l'Être ? Pour Heidegger, la liberté, par où advient la transformation humaine, doit être comprise à partir du jet et du projet en tant que le lieu où vibre l'oscillation [*Schwungung*] de l'élan et du contre-élan [*Schwung* ; *Gegenschwung*]. Que faut-il entendre avec ces idées d'oscillation et d'élan ? Celles-ci, sémantiquement liées au registre du pro-*jeter*, font signe vers le mouvement par lequel le projet – à partir d'un sens toujours déjà là, *se faisant* – se met en place, se déroule et se prolonge par la suite. Ainsi, avec ce concept d'élan et ses dérivés, le philosophe va approfondir le déploiement précis du projet et de la projection dans la pensée de l'*Ereignis*. Au § 182 des *Contributions* nous lisons qu'

En projetant et en ouvrant l'ouverture, le jeteur dévoile à travers cet acte d'ouvrir qu'il est lui-même le jeté et qu'il n'effectue rien si ce n'est appréhender le contre-élan dans l'Être, c'est-à-dire se replace en lui et ainsi dans l'*Ereignis* et seulement ainsi devient-il lui-même, à savoir, le préservateur du projet jeté³.

Par la notion d'élan et contre-élan dans le projet, ce qui est mis en avant c'est la manière dont, suivant les mots de A. Schnell, « il faut écarter toute idée d'une dualité de termes à propos desquels on se demanderait ce qui rend leur rencontre ou leur contact d'abord

¹ GA 67, § 123, p. 130 : « der inständiglich in sein Offenes geworfen und nie gleichsam das Entworfen als sein Gemächte sich zurechnen sollte ».

² GA 82, « Zur Erläuterung von "Sein und Zeit" (1941) », p. 327. En outre, si c'est à partir de la notion de projet que le déploiement de l'Être-*Ereignis* doit s'éclaircir en tant que tel, et dès que ceci n'arrive qu'« en se jettant en toute liberté dans le *Da-sein* », le philosophe va défendre que c'est par cette voie qu'on se défait précisément « de l'inessence du sujet » (GA 66, § 100, p. 362).

³ GA 65, § 182, p. 304 : « Indem der Werfer entwirft, die Offenheit eröffnet, enthüllt sich durch die Eröffnung, daß er selbst der Geworfene ist und nichts leistet, als den Gegenschwung im Seyn aufzufangen, d. h. in diesen und somit in das Ereignis einzurücken und so erst er selbst, nämlich der Wahrer des geworfenen Entwurfs, zu werden ».

possible »¹. Le *Da-sein* se projette, de façon à ce qu'il atteigne et reçoive le sens déployé (jeté) de l'Être. Mais il s'agit d'un sens qu'il ne peut découvrir ni recevoir qu'à partir de son action de projeter. Et c'est ce qui, en même temps, le détermine en retour. C'est pour cela que le *Da-sein* doit conserver, « préserver » un tel sens. Comme il est précisé dans les *Contributions*, il s'agit ici de l'oscillation d'un contre-élan propre à une relation mutuelle entre l'« avoir besoin » et à l'« appartenir [*Brauchens und Zugehörens*] », relation qui détermine l'essence l'humaine avec l'Être, et qui « constitue l'Être comme *Ereignis* et élève à la simplicité du savoir l'oscillation de ce contre-élan et le fonde dans sa vérité »².

En ce sens, l'Être-*Ereignis* n'a lieu que dans la dynamique de l'élan et du contre-élan, dynamique que le refus propre à son fondement inaugure. L'Être advient à la mesure d'un mouvement *pendulaire*, dont il faut souligner que d'une part, on ne peut jamais lui attribuer un *premier élan* et, d'autre part, que ce mouvement n'est surtout pas à saisir en tant qu'un mouvement opposé – sous risque de retomber dans une projection dialectique³. Heidegger écrit alors que « dans l'*Ereignis*, lui-même oscille dans le contre-élan », et donc que l'Être lui-même se déplace, se projette (il est projeté), de telle façon qu'il faut comprendre – dans un vocabulaire qu'on serait tenté de lire depuis la phénoménologie de M. Richir – « le clignotement [ou le tremblement, *das Erzittern*] de cette oscillation dans le tournant de l'*Ereignis* » comme « le déploiement d'essence [le] plus occulté de l'Être »⁴.

Ce qui est mis en avant à travers le projet comme oscillation et contre-élan c'est ainsi le déploiement d'essence de l'Être, et en conséquence, ce qui s'ouvre par là c'est – encore une fois – la fondation mutuelle du *Da-sein* et de la vérité de l'Être, qui se manifeste à chaque fois dans la différence entre l'être et l'étant. Un long passage de *Sur*

¹ A. Schnell, « Ereignis et Da-sein... », in *Lire les* Beiträge zur Philosophie..., *op. cit.*, p. 171.

² GA 65, § 133, p. 251 : « macht das Seyn als Ereignis aus, und die Schwingung dieses Gegenschwung in die Einfachheit des Wissens zu heben und in seiner Wahrheit zu gründen ».

³ GA 65, § 144, p. 264.

⁴ GA 65, § 141, p. 262. Si la pensée se déploie à partir de ce mouvement d'oscillation ou de contre-élan, alors selon Heidegger « penser à la façon du commencement, au sens de penser dans le commencement, veut dire penser proprement » et il ajoute enfin que « penser vise ici l'insistance du projet de l'Être, qui est jeté à partir du jet, dans lequel toute appropriation oscille [*Anfänglich denken, im Sinne der Anfängnis denken heißt eigentlich Denken, wenn Denken hier die Inständigkeit des Entwurfs des Seyns meint, der ein geworfener ist aus der Wurf, der in aller Ereignung schwingt*] » (GA 70, § 1, p. 12). Cf. M. Richir, *Phénomènes, temps et êtres*, Grenoble, Jérôme Millon, 1987, p. 125 : « [Nous devons comprendre] le phénomène lui-même en son clignotement entre l'individuation et la désindividuation comme le lieu même, en sa phénoménalisation, du revirement incessant de la mobilité dans la fixité, et de la fixité dans la mobilité du double-mouvement [...] de la phénoménalisation ». Cf. A. Schnell, *Le clignotement de l'être*, Paris, Hermann, 2021, p. 202 et ss.

le commencement [1940] expose cette question, précisant le lien entre l'appropriation de l'essence humaine et le *Da-sein*. Il s'agit à présent de savoir comment

l'Être détermine déjà l'étant non humain et détermine en même temps dans le contre-élan l'étant humain et détermine dans l'élan de l'entre [*Zwischenschwung*] la relation de l'humain à l'étant et l'attaque [*Anfall*] de l'étant à l'humain.

Cet osciller n'est pas à penser « mécaniquement » ; il vise à ce que l'être seulement s'élève au-dessus de l'étant dans l'ouvert de l'être-ouvert [*das Offene der Offenheit*] et le porte dans un tel élever. Le porter dans l'élever dans un va-et-vient c'est l'osciller. Et la supportabilité [*Getragenheit*] de l'essence humaine ne vient pas de ce que l'on aurait enfoncé une âme dans un corps. La supportabilité est l'osciller dans l'élan de l'être jeté depuis le jet-vers [*Zuwurf*], dans lequel l'Être ap-proprié l'essence humaine pour la fondation d'une garde de la vérité de l'Être¹.

Par ce biais, Heidegger souligne en quoi la transformation de l'essence humaine advient dans le projet et en tant que projet fondant. La transformation est à saisir à partir d'une appropriation mutuelle qui fait surgir le *Da-sein* dans le mouvement du projet qui rassemble le jet [*Wurf*] et celui qui est jeté [*Geworfene*].

Dans le mouvement mutuel qui relie les deux dimensions, ce dernier, le *Da-sein* jeté, est d'une certaine façon aussi le projeteur ou le projetant [*Entwerfer ; Entwerfende*]. Cependant, comme nous l'avons déjà souligné, ce n'est pas l'être humain tel qu'on le connaît, *bisherig*, qui inaugure la pensée en projetant l'Être. Le projeteur renvoie à celui qui appartient au projet, qui fait partie de celui-ci, mais qui est aussi et en même temps, celui qui est jeté. Dans « chaque projet », le projeteur est ramené par un rapport en retour [*Rückbezug*], l'oscillation d'un contre élan, au jet [*Wurf*]². Et c'est dans un tel rapport que le projeteur se transforme, devient lui-même, en assumant cette « inclusion [*Einbezug*] » dans le projet³. Ce que Heidegger veut mettre en avant ainsi c'est que le *Da-sein* n'est pas tel quel et tout d'abord le projeteur lui-même – si c'était le cas, nous retomberions à nouveau dans un type de subjectivisme métaphysique. Il est plutôt à saisir comme l'être qui surgit entre les deux mouvements, entre l'élan et le contre-élan : celui du projeteur et celui du projet.

¹ GA 70, § 101, p. 126 : « Das Seyn bestimmt schon das nicht menschliche Seiende und bestimmt zugleich im Gegenschwung das menschliche Seiende und bestimmt im Zwischenschwung das Verhältnis des Menschen zum Seienden und den Anfall des Seienden an den Menschen. / Dieses Schwingen ist nicht « mechanisch » zu denken ; es meint, daß das Sein erst Seiendes in das Offene der Offenheit des Seins erhebt und in solchem Heben trägt. Das Tragen im Hin- und Her-hebe ist das Schwingen. Und die Getragenheit des Menschenwesens stammt nicht aus einer Einsenkung einer Seele in einen Leib. Die Getragenheit ist das Schwingen im Schwung der Geworfenheit aus dem Zuwurf, in den das Seyn sich das Menschenwesen er-eignet zur Gründung einer Wächterschaft der Wahrheit des Seyns »

² GA 65, § 229, p. 357.

³ *Ibid.*

C'est ainsi que le philosophe renvoie dans les *Contributions* au fait que c'est « le jet du projet qui arrive comme *Da-sein* et le jeteur de ce projet est chaque fois cet être-soi, dans lequel l'être humain devient insistant »¹. Par là, le sens de la transformation de l'essence humaine et la manière dont elle advient dans l'insistance est marquée davantage – anticipant aussi la notion d'être-soi et d'ipséité du *Da-sein* (*Chapitre VII*). De cette façon, il s'agit pour Heidegger de penser jusqu'à la fin le déploiement d'essence de cette imbrication mutuelle, dans la mesure où « dès que le jeteur projette, il dit de façon pensante "à partir de l'*Ereignis*", [et] il se dévoile que lui-même, plus projetant il devient, plus jeté est déjà celui qui est jeté »².

Mais qu'est-ce qui a lieu alors dans ce mouvement d'appropriation dans le projet par lequel le *Da-sein* surgit ? Le philosophe le précise immédiatement après, montrant encore une fois de quelle façon projet et fondation sont indissociables, puisque

Dans l'acte d'ouvrir l'essence de l'Être se rend manifeste que le *Da-sein* n'effectue rien, à moins que celui-ci appréhende le contre-élan de l'apropriation, c'est-à-dire se replace en lui et seulement ainsi devient lui-même, le préservateur [*Wahrer*] du projet jeté, le *fondateur fondé du fondement*³.

Si le *Da-sein* se révèle ainsi comme le préservateur, c'est parce qu'il devient celui qui *garde* et qui permet de conserver le projet (jeté), projet qui appartient au déploiement d'essence de l'Être. En tant qu'il répond au mouvement « oscillant » du projet, le *Da-sein* est à même de retenir un certain sens de l'être : il lui assure la forme d'un savoir précis. En ce sens, il est celui qui accomplit son essence en tant que *fondateur fondé*. Mais cette essence constitue une définition provisoire, puisque le projet ne peut jamais épuiser la dimension « négative » du retrait. Plus précisément, il ne peut pas épuiser la dimension refusante, l'absence de fondement qui soutient toute fondation possible – et qui demeure névralgique par rapport à la fondation de l'Être. Au sein de l'histoire de l'Être, il demeure toujours prégnant que « la question de l'être, entendue comme questionnement "de" l'Être, projette l'Être sur la vérité jetée par l'Être lui-même qui s'éclaircit comme refus »⁴. Mais, comme Heidegger l'expose dès le début des *Contributions*, quand ce qui est à préserver – le sens déployé de la différence entre l'être et l'étant – est nécessairement

¹ GA 65, § 229, p. 356 : « Die Werfung des Entwurfs geschieht als *Da-sein*, und der Werfer dieses Werfung ist jeweils jenes *Selbst-sein*, in dem der Mensch inständiglich wird ».

² GA 65, § 122, p. 239 : « Indem der Werfer entwirft, "vom Ereignis" denkerisch sagt, enthüllt sich, daß er selbst, je entwerfender er wird, um so geworfener schon der Geworfene ist ».

³ *Ibid.* : « In der Eröffnung der Wesung des Seyns wird offenbar, daß das *Da-sein* nichts leistet, es sei denn den Gegenschwung der *Er-eignung* aufzufangen, d. h. in diesen einzurücken und so erst selbst es selbst zu werden : der *Wahrer* des geworfenen Entwurfs, *der gegründete Gründer des Grundes* ».

⁴ GA 66, § 97, p. 339.

limité, il faut donc reconnaître à la fois que « ce qu'est et qui "est" le projeteur », à savoir le *Da-sein*, « ceci est seulement saisissable à partir de la vérité du projet, mais en même temps ceci est aussi occulté »¹.

*

Récapitulons nos acquis avant de franchir une nouvelle étape de notre analyse. Ce qui est en question à travers le projet (*jeté et fondant*), c'est la transformation de l'essence de l'être humain en *Da-sein*, transformation qui doit être comprise *dans* et *à partir* du rapport insigne avec l'Être. Si nous avons d'abord défini le rapport (l'appropriation) du *Da-sein* à l'Être d'une façon qu'on pourrait caractériser de « négative » – par l'action de sonder le refus de l'Être – les notions de projet et d'être-jeté précisent le sens de l'appropriation dans un sens plutôt « positif ». C'est le sens qui est atteint à travers le projet et pour le *Da-sein*. N'oublions pas néanmoins que le rapport d'appropriation qui a lieu à travers le projet ne concerne pas seulement le *Da-sein*, mais aussi et surtout l'Être auquel il est toujours relié. C'est en ce sens que Heidegger écrit que « l'histoire de la pensée essentielle, c'est l'*Ereignis* occulté de la confrontation non exprimée des projets de l'être à partir de son essence non fondée, confrontation à travers laquelle chaque projet est jeté dans l'être et occulté dans sa vérité »². Autrement dit, c'est parce que la métaphysique aurait réduit tout projet à sa forme représentative qu'elle a manqué le contre-élan de l'Être, le sens déjà prégnant d'un tel contre-élan ; le sens, enfin, qui permet de questionner la différence de l'être et de l'étant à partir de son fond qui demeure occulté, (voilé dans son déploiement même). À l'opposé, la métaphysique aboutit à prôner le projet d'une production fabriquative de l'être et de son sens, et ceci, jusqu'à sa démesure totale.

¹ GA 65, § 21, p. 56 : « Was und wer der Entwerfer "ist", das wird erst aus der Wahrheit des Entwurfs faßbar, aber zugleich auch verborgen ».

² GA 69, § 165, p. 162 : « Die Geschichte des wesentlichen Denkens ist das verborgene Ereignis der unausgesprochenen Aus-einander-setzung je jeder Entwurf in das Sein geworfen und in dessen Wahrheit geborgen wird ». Comme le philosophe le précise au début de *L'histoire de l'Être*, ce qu'il nous faut comprendre par là c'est que ce qui est « étonnant de l'être jeté », ne « peut pas être expérimenté qu'à partir de l'histoire de l'Être [aus der Geschichte des Seyns erfahrbar wird] » (GA 69, § 21, p. 23).

Il résulte alors que, mesuré à l'aune des critères et des étalons propres au savoir fabricatif, ce qui a lieu dans le projet « n'effectue rien » et ne semble pas être « grand chose »¹. Mais il en va tout autrement dans le cadre de l'histoire de l'Être. À partir de ce que nous avons soulevé jusqu'à présent, nous pouvons mieux comprendre pourquoi le rapport mutuel entre *Da-sein* et Être dépasse toute appréhension à partir de deux pôles séparés. Comme Heidegger l'écrit dans *Méditation*,

ce n'est que si la pensée de l'histoire de l'Être fonde le *Da-sein* en le projetant, et uniquement si elle le fonde, que cette pensée peut « aussi » et en même temps « penser » chaque fois l'Être lui-même, c'est-à-dire, étant jetée dans ce domaine de projet, se jeter à la rencontre de l'*Ereignis* et le supporter [*Ausstehen*]².

À partir de cette notion de supporter ou d'« endurer » le projet, le philosophe veut faire signe vers un aspect décisif de l'insistance du *Da-sein* dans le déploiement de l'Être. Selon lui, et plus précisément : « Penser, au sens fort de la pensée pensante, c'est fonder en projet la vérité de l'Être : c'est insister dans le supporter de la garde de cette vérité »³. Ce que le projet semble inaugurer c'est la relation et l'insistance dans l'Être comme le nouveau type de savoir du *Da-sein*, un « savoir pensant » dans lequel le projet devient ce qui est *su* en lui-même⁴. Non pas un savoir provisoire « pour autre », une connaissance objective, preuve d'une rationalité extérieure et froide, mais un savoir qui est « le singulier et le dernier », un savoir qui se déploie comme la « vérité de l'Être fondée » – celle qui concerne un nouveau sens de la différence entre l'être et l'étant⁵.

*

¹ GA 96, « Ü XIV », p. 232.

² GA 66, § 67, p. 210 : « Nur in der entwerfenden Gründung des Da-seins und als diese vermag das seynsgeschichtliche Denken zugleich "auch" je das Seyn selbst zu "denken", d. h. sich als in diesen Entwurfsbereich geworfenes dem Ausstehen des Ereignisses entgegenzuwerfen ».).

³ GA 66, § 67, p. 210-211 : « Denken im betonten Sinne des denkerischen Denkens ist Entwurfsgründung der Wahrheit des Seyns : Inständigkeit im Ausstehen der Wächterschaft dieser Wahrheit ». Voir *L'histoire de l'Être* : « [c'est] dans la fondation de la vérité de l'être que le *Da-sein* est à assumer [*übernehmen*] de façon insistante » (GA 69, § 21, p. 23).

⁴ GA 65, § 262, p. 447. Voir aussi *Méditation*, où Heidegger défend que « l'être-jeté du projet, c'est-à-dire le fait que ce projet ait été approprié [*ereignet*] et qu'il ne puisse être que de cette façon, doit, par là même, entrer, par un moment ou à un autre dans le champ du savoir que ce projet a proprement de lui-même » (GA 66, § 82, p. 310). Rappelons que ce savoir ne serait pas pour autant de nature « réflexive », puisqu'il ne reposerait pas sur la subjectivité : « la question sur le domaine du projet de l'*Erdenken* de l'être, son acte d'ouvrir et sa fondation » n'est jamais « l'objet d'une "réflexion" à partir du penser et du "je pense" » (GA 67, § 130, p. 139). Nous reviendrons sur la proximité (paradoxe) de la pensée de l'*Ereignis* à la démarche réflexive dans notre prochain chapitre.

⁵ GA 65, § 262, p. 447.

Si la transformation du *Da-sein* ne peut advenir qu'à partir de la fondation, et si le *Da-sein* lui-même *n'est* en tant que fondé, il ne l'est donc finalement que comme « *jeteur* » dans le projet de l'Être, et par là repris – *approprié* – dans le contre-mouvement d'oscillation du jet [*Wurf*] qui constitue l'*Ereignis*. Cependant, à travers cette caractérisation *projetante-fondatrice*, nous n'avons pas parcouru tout ce que la préparation recèle des déterminations du *Da-sein*. Ce qui est fondé dépasse l'appartenance mutuelle entre l'Être et le *Da-sein* – teneur de la fondation que l'on pourrait caractériser comme « formelle », c'est-à-dire relevant de la forme que celle-ci doit prendre pour que la transformation advienne. Or, par cette voie, le sens intime et profond de la fondation n'est pas encore épuisé.

Comme nous l'avons déjà souligné, ce qui est à fonder par la pensée ne concerne pas directement l'étant en tant que tel mais la vérité de l'Être, de telle façon que cette vérité doit apparaître, déployer son essence, comme *fondée*. Elle doit relever d'une tâche de fondation mais aussi d'un fond qui puisse garantir la teneur de cette vérité, d'une place qui lui correspond en propre. En d'autres termes, la vérité doit pouvoir se mettre en place : surgir au sein d'un site – bien qu'un site non strictement spatial – où elle sera susceptible de se manifester. La fondation dans le projet doit découler sur un « lieu » fondé – où le *Da-sein* peut être suscité, se manifester et prendre pied. Plus précisément, la vérité de l'Être va déployer le sens de la différence entre l'être et l'étant en prenant la forme d'une ouverture, d'un espace ouvert où ce sens peut avoir lieu. C'est cet espace ouvert que Heidegger nomme la clairière : *die Lichtung*. Que devons-nous comprendre avec cette notion de clairière et en quel sens est-elle liée à la fondation ? Et pourquoi Heidegger va-t-il défendre qu'elle fait partie intégrante de la transformation de l'essence humaine ?

La clairière, c'est bien connu, est un des concepts fondamentaux de la *Kehre*, concept qui permet de préciser davantage la rupture avec toute approche subjectiviste-transcendantale – qu'*Être et temps* laissait encore transparaître. Certes, le terme apparaît deux fois dans l'œuvre de 1927, mais il n'est pas thématiqué comme tel¹. Pour nous, lecteurs de Heidegger, la clairière est surtout envisagée à partir de ses commentaires dans les travaux d'après-guerre : comme l'ouverture insigne à l'être – notamment dans la « Lettre sur l'humanisme » de 1947, où la *Lichtung* fait son entrée décisive dans le paysage philosophique de la deuxième moitié du XX^e siècle². Elle commence cependant

¹ *SuZ*, § 28, p. 133 ; § 36, p. 170.

² *GA 9*, « Lettre sur l'humanisme », p. 323 et *ss.*

à être élaborée à partir des années 1930, et elle est déjà à l'œuvre dans des conférences et dans les cours¹. Le concept sera enfin développé en profondeur dans l'ensemble des écrits privés qui nous occupent – sans qu'il soit abandonné dans la suite de l'œuvre heideggerienne². Déroulant le fil de notre recherche, la question à laquelle nous devons répondre est la suivante : quelle est la relation précise qu'entretient la clairière avec le problème de la fondation du *Da-sein* ?

Suivant les mots de Heidegger dans *Méditation*, le domaine du projet et de la fondation porte en lui « des traits de la clairière »³. Plus précisément et par rapport aux thèmes que nous abordons dans ce chapitre, non seulement il s'avère que la « vérité [est] d'une part le domaine de projet du comprendre de l'être », mais aussi que « le domaine du projet est la clairière [*Entwurfsbereich ist Lichtung*] », voire que le « projet et le projeter sont jetés et laissés dans la clairière de l'Être à partir de l'Être »⁴. Cependant, à l'instar des autres concepts transitoires ici évoqués, la clairière va apparaître, si nous la considérons à partir de la métaphysique et du premier commencement, comme quelque chose de vide. Elle serait alors « indéterminée » ou « encore indéterminable dans cette direction de la question [*in dieser Fragerichtung auch unbestimmtbar*] »⁵.

Pour rendre compte de cette ambiguïté – la tension entre ce qui relève du projet et de l'indéterminé – nous devons nous tourner à présent vers ce concept central de clairière dans l'œuvre de Heidegger, tel qu'il est élaboré dans les écrits privés à partir des années 1930 et 1940. Nous pourrions ainsi mieux préciser la portée du *Da-sein* en tant qu'essence fondée dans – et *comme* – clairière de l'Être.

¹ La clairière est déjà prégnante dans la conférence sur « L'origine de l'œuvre d'art » [1935-36] et surtout, dans le cours sur Schelling du semestre d'été de 1936 (GA 42).

² Nous la retrouvons ainsi dans un texte aussi tardif comme l'est le séminaire de Zähringen [1973] (GA 15, p. 372-399).

³ GA 66, § 36, p. 108.

⁴ GA 71, § 286, p. 259 et § 174, p. 127 : « Entwurf und Entwerfen ist geworfenes und eingelassen in die Lichtung des Seyns vom Sein her ». Voir aussi *Méditation*, où Heidegger réitère la critique de la représentation et du subjectivisme, et relie l'ensemble de concepts ici déterminants pour nous : l'insistance, la pensée dans le projet et la clairière. Nous lisons ainsi que « Cette insistance suppose que la décision a déjà été prise, que l'humain *ne* pense *plus* l'être en le rapportant constitutivement à *soi* – en tant que sujet constituant – au sens d'un élément universel rapporté après coup à l'étant (en tant qu'étantité), “penser” étant alors représenter en général. L'être humain “pense” de façon insistante sur le mode du *Da-sein* dans le saut qui se projette dans la clairière elle-même [*Mit solcher Inständigkeit ist schon die Entscheidung gefallen, daß der Mensch nicht mehr zuständig auf sich zu – als das zuständige Subjektum – das Sein denkt, im Sinne eines nachträglichen allgemeinen Zuhörs zum Seienden (als die Seiendheit), wobei “denken” ist das Vorstellen im Allgemeinen. Inständiglich “denkt” der Mensch da-seinshaft im entwerfenden Ein-sprung in die Lichtung selbst*] » (GA 66, § 16, p. 85).

⁵ GA 71, § 286, p. 259.

§ 17. La fondation du Da-sein comme clairière [Lichtung]

Être – la clairière – se jeter libre en elle
en tant que l'ouvert = le *Da-sein*¹.

GA 69, § 86, p. 101.

Pour Heidegger, la clairière indique le site, l'ouverture où l'Être peut se manifester, déployer son essence, par où son sens et sa vérité pourra avoir lieu. La clairière va se révéler liée de façon indissociable à la fondation (abyssale) de l'Être. Elle est comme l'« espace » dégagé, libre, qui surgit à partir de la fondation qui sonde et inaugure une reconsidération du sens de ce qui est, au-delà de sa présence et de son effectivité. Mais ainsi pensée, c'est aussi à partir de la clairière que l'être humain lui-même va être appelé et revendiqué à transformer son essence propre. Or de quelle façon advient cette revendication ?

L'appartenance réciproque entre l'essence humaine et la clairière est mise en avant à plusieurs moments des écrits privés, dont un extrait des *Contributions* expose déjà le plus important pour nous: « [le Là] est renvoyé au tremblement de la clairière du Là dans son abyssalité ; le Là est renvoyé en tant que ce qui est à fonder, en tant que *Da-sein* »². L'essence du *Da-sein* à fonder se révèle plus précisément comme indissociable de la clairière, voire comme un autre visage du même phénomène. Et Heidegger ajoute que ce qui est ainsi fondé, « à travers la vérité de l'Être (car elle est cette clairière à laquelle il est référé), [...] est nommé originairement l'être humain »³. Dans cette section nous devons montrer en quoi la transformation de l'essence humaine en *Da-sein* doit être complétée et approfondie par l'idée d'une fondation de la clairière. Celle-ci est le site où le sens de l'être peut être suscité, le site au sein duquel le sens est à même de se faire. Mais ceci n'arrive qu'à partir de son rapport intime avec le *Là* du *Da-sein*. Nous verrons enfin que cette transformation permet au philosophe de critiquer, de façon encore plus

¹ « Die Lichtung – sein – in sie als Offenes sich loswerfen = das Da-sein ».

² GA 65, § 123, p. 240 : « Zu-gewiesen wird in der Erzitterung die Lichtung des Da in seiner Abgründigkeit ; das Da wird zugewiesen als zu Gründendes, als Da-sein ».

³ *Ibid.* : « So wird durch die Wahrheit des Seyns (denn das ist diese zugewiesene Lichtung) der Mensch ursprünglich und anders in Anspruch genommen ».

décisive, aussi bien le projet représentatif que l'élévation des propriétés insignes de l'être humain au sein du premier commencement, tout en reliant davantage le *Da-sein* à l'Être.

Selon Heidegger, l'accès à la clairière par la pensée fondatrice, ontologique, est une condition nécessaire pour reconsidérer l'essence humaine. Plus concrètement, il s'avère qu'au sein de l'histoire de l'Être,

Er-denken, c'est le fait d'atteindre, en y étant approprié, la clairière du refus, une clairière qui, *en tant que* clairière du refus, s'élargit aux dimensions de l'abîme sans prendre appui sur quoi que ce soit ni trouver refuge où que ce soit, un abîme qui *est* le déploiement de l'essence de l'Être lui-même et sa vérité¹.

D'abord, avec cette caractérisation plus précise de l'*Erdenken* qui vise la clairière, le philosophe veut mettre en avant que, suivant l'autre commencement, la pensée sort d'elle-même et n'opère plus un chemin de retour vers une conscience constituante. Au contraire, ici l'être humain « ne pense pas l'Être en le rapportant à soi, mais il se pense d'abord et avant tout essentiellement *lui-même* dans l'Être et sa clairière »². Il n'y a pas une voie réflexive qui puisse conduire la pensée vers l'intériorité d'un sujet humain : l'*Erdenken* tente de rejoindre un « espace » qui est d'emblée placé « dehors », dans une ouverture foncière au sens qui est déjà en train de se manifester – dans la clairière.

Dans *Méditation*, Heidegger précise que ce faisant, l'être humain « n'a pas tourné le dos à la transformation de sa propre essence ; il l'a bien plutôt installée d'avance sur le site où il se tient désormais, un site encore non fondé et qui ne devient *Da-sein* que dans l'histoire de la garde de la vérité de l'Être »³. Ce lien intime entre clairière et transformation de l'être humain est souligné *a fortiori* quand nous lisons que, dans la pensée de l'Être, « l'être humain se trouve bien plutôt soustrait [*entrissen*] à l'humanisation et changé en *Da-sein* [là] où est fondée la clairière dans l'ouvert de laquelle l'Être déploie son essence »⁴. Autrement dit, contre la priorisation des propriétés humaines que met en place la fabrication, la clairière fait signe vers l'exclusivité

¹ GA 66, § 50, p. 131 : « Das Er-denken ist das er-eignete Er-reichen der Lichtung der Verweigerung, welche Lichtung als Lichtung der Verweigerung anhalt- und zufluchtlos sich zum Ab-grund entbreitet, der die Wesung des Seyns selbst als seine Wahrheit ist ».

² GA 66, § 16, p. 85. D'où que pour Heidegger, c'est seulement « en sautant dans la clairière et en se projetant en elle » que l'être humain se révèle en mesure de « "pense[r]" de façon insistante sur le mode du *Da-sein* » (*Ibid.*).

³ *Ibid.* : « Die Verwandlung seines eigenen Wesens hat er nicht hinter sich gebracht, sondern vorausverlegt in seine noch ungegründete Stätte, die erst als Geschichte der Wächterschaft der Wahrheit des Seyns zum *Da-sein* wird ».

⁴ GA 66, § 71, p. 274.

essentielle de l'être humain dans sa relation à l'Être. Si dans l'autre commencement il s'agit, à travers la fondation du *Da-sein*, de fonder la clairière elle-même – voire que « *Da-sein* signifie fonder la clairière » –, il nous faut déterminer à présent de quelle manière précise la fondation de l'essence humaine peut se déployer en tant que site de la clairière, et pourquoi est-elle à penser comme un aspect nécessaire de la fondation¹.

La clairière, en tant que site à fonder, vient compléter et approfondir la dynamique de l'*Erdenken* avec la pensée de la fondation-*Ergründung*. Elle va être appréhendée en tant que l'ouverture d'un site où le sens advient, faisant partie du déploiement d'essence de l'Être lui-même. Par ce biais, la clairière se révèle intimement liée à l'acte de fonder dans le retrait, dans le refus et dans la sousstraction du fondement que représente l'abîme [*Ab-grund*] lui-même. En effet, il résulte que

La clairière remuante renvoie à l'abyssalité de l'être, et au déploiement essentiel de l'abîme ; elle [la clairière] montre que l'être refuse qu'on aille se réfugier auprès d'une réalité subsistante, et, à travers ce refus, l'être délivre en même temps l'assignation de lui appartenir dans la détresse².

À l'instar du phénomène du retrait et de l'abîme, la clairière n'est plus de l'ordre du fondement métaphysique : celui qui cherche à tout éclaircir et expliquer en termes d'étantité, à partir de ses causes et de ses conditions. La clairière porte en elle une dimension occulte : elle ne montre et n'explique ce qui est qu'à partir de la détermination essentielle de ce qu'elle cache. De ce point de vue, comme le souligne J. L. Vermal, « la clairière de l'ouvert » et de l'abîme devrait être appréhendée non pas comme la « lumière », ni comme « un dégagement [...] qui soit la place d'une révélation, l'espace ouvert entouré par l'occulte », mais plutôt comme « un dégagement vers l'obscur lui-même, qui est expérience du s'occulter »³.

Dans la mesure où elle est apparentée aux mouvements « négatifs » du refus et du se cacher, du « dégagement vers l'obscur » Heidegger affirme que la clairière peut surgir aussi comme un certain « vide [*Leere*] »⁴. Avec cette détermination absente cependant, le philosophe n'essaye pas de concevoir un espace totalement abstrait, prêt à être rempli – celle-ci sera toujours l'optique métaphysique du premier commencement et de la

¹ GA 66, § 36, p. 108.

² GA 66, § 82, p. 309 : « Die entrückende Lichtung zeigt nur an den Ab-grund-charakter des Seins und die Wesung des Abgrundes ; daß es jede Zuflucht an Bestehendes gerade verweigert und als diese Verweigerung zugleich doch die Zuweisung verschenkt in die Not einer Zugehörigkeit zu ihm ».

³ J. L. Vermal, « El origen negativo. Acerca de la nada y la negación en los *Beiträge* », in L. Sáez, J. de la Higuera et J. F. Zúñiga (dir.), *Pensar la nada*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2011, p. 290.

⁴ GA 65, § 242, p. 380.

fabrication. Au contraire, ce que Heidegger tente de penser avec la clairière dans l'histoire de l'Être n'est pas un vide indéterminé où quelque chose « “apparaît” [“*erscheint*”] » – un espace qui loge l'étant dépourvu de toute détermination, prêt à être utilisé par l'être humain¹. Si la clairière est une autre figure à fonder de l'Être et de son déploiement dans le refus, alors il doit être montré que « chaque fois ajointé et à travers le *Da-sein* approprié, qui insiste en [la clairière], [elle est] déployée dans les domaines de projet dans ses voies », et donc qu'elle relève déjà du sens octroyé par la fondation de l'Être, du savoir que cette fondation entraîne et porte avec elle².

Contre toute considération métaphysique réductrice et indéterminée de la clairière, le philosophe souligne que « clairière et occultation, qui constituent l'essence de la vérité, ne peuvent jamais être prises comme déroulement vide et objet de la “connaissance” »³. En ce sens, la clairière s'oppose encore au savoir rationnel et objectif de la modernité, où tout est susceptible d'être connu parce que représenté. Par là, la clairière prétend aussi s'opposer à la figure anthropologique de l'être humain de la fabrication, telle que nous l'avons déjà décrite auparavant (*Chapitres II et III*). Nous lisons ainsi vers la fin des *Contributions* que si « le domaine [de la clairière] [n']est en général aucun étant, mais appartient à [...] l'Être » il « est pourtant et de part en part rien d'humain, c'est-à-dire, déterminable et non pas supportable par l'*animal rationale* et encore moins par le sujet »⁴. Comme Heidegger le précise juste avant, ce domaine de la clairière n'est pas humain mais il permet au contraire de *fonder* autrement l'essence humaine :

Si cependant le *Da-sein* vient à la prééminence, alors ceci veut dire : l'être humain, conçu à la mesure du *Da-sein*, fonde son déploiement d'essence et la propriété de son déploiement à partir du projet de l'être et se tient pour cela, dans tout retenir et retenue, dans le domaine de la clairière de l'Être⁵.

Ainsi considérée, la clairière n'appartient pas à la pensée représentante ni à l'être humain de l'époque de la fabrication – en soi, elle n'aurait rien de proprement *humain* –, mais elle relève de la « dynamique » de l'abîme lui-même, dynamique face à laquelle l'être humain doit répondre pour y correspondre. Autrement dit, l'être humain n'a jamais à se

¹ GA 69, § 129, p. 144. Voir aussi la critique de la clairière comme apparemment « abstraite » dans GA 71, § 290, p. 263.

² *Ibid.* : « je gefügt und durch das ereignete Da-sein, das sie inständet, in Entwurfbereiche und Bahnen entfaltet ».

³ GA 65, § 121, p. 236 : « Lichtung und Verbergung, die Wesung der Wahrheit ausmachend, dürfen daher nie als leerer Verlauf und als Gegenstand der “Erkenntnis”, als eines Vorstellens, genommen werden ».

⁴ GA 65, § 271, p. 490 : « Dieser Bereich [der Lichtung des Seyns] jedoch ist durch und durch nicht menschlich, d. h. nicht bestimmbar und nicht tragbar durch das animal rationale und ebensowenig durch das Subjektum. Der Bereich ist überhaupt kein Seiendes, sondern gehört der Wesung des Seyns ».

⁵ *Ibid.*

représenter volontairement la clairière à travers la pensée, mais à se tenir – intonné par la retenue – dans la clairière, à même le sens de l'être (et de sa différence) qui surgit en elle.

C'est ce que Heidegger aborde dans *Méditation*, quand il écrit que « la clairière [...] fait signe vers quelque chose qui ne se laisse jamais représenter sous forme d'un processus à l'intérieur de l'étant » et qu'« elle oriente vers quelque chose qui surpasse [*übertrifft*] tout étant quant au déploiement essentiel, quelque chose qui est plus étant que tout étant »¹. Ce « plus étant que tout étant », c'est l'Être. Encore plus, c'est le fait que la clairière se déploie à travers le mouvement du se-dérober du fondement [*Weg-Bleiben des Grundes*], le se dénier [*Sichversagen*] mais aussi le fait de s'occulter [*Sichverbergen*]. Ces trois mouvements sont reliés à la fondation du *Da-sein* et à la vérité qui est ouverte par ce biais – vérité de l'Être qui doit néanmoins, en tant que fondée, être pensée avec la dimension de son occultation [*Verbergung*], le sens non figé et non manifesté que l'abîme n'épuise pas².

Comme nous le lisons dans les *Contributions* – réitérant l'attaque au sujet moderne – c'est seulement

Dans la mesure où le re-présentant lui-même se représente, [que] ce supporter et se-tenir-dehors [*Hinausstehen*] est seulement répété et repris vers soi-même, et [que] demeure défiguré ce que le *Da-sein* caractérise de façon insigne, précisément le Là, la clairière pour la désoccultation, à *être* dans l'insistance de l'ipséité en tant que fondation de la vérité³.

En définitive, la clairière se déploie à partir de l'Être, de telle façon qu'elle est inséparable de son déploiement d'essence en tant que *désoccultation* du refus et retrait du fondement – par où le sens de l'être et de l'étant peut jaillir. Mais le surgissement d'un tel sens n'est ni *posé* ni *produit* par l'être humain.

Enfin, Heidegger souligne dans *Méditation* que l'essence de la clairière réunit en elle une double détermination de l'Être. D'une part, cette double détermination

¹ GA 66, § 82, p. 309. Remarquons à quel point le vocabulaire utilisé (surpasser, plus étant que tout étant) reprend ici les lieux communs de la philosophie transcendantale.

² Sur ce point, nous lisons dans les *Contributions* que « vérité n'est jamais seulement clairière, mais déploie son essence en tant qu'occultation tout aussi originairement et intimement avec la clairière. Les deux, clairière et occultation, ne sont pas deux, mais essence de l'Un, la vérité elle-même. Tant que la vérité déploie son essence, la vérité *devient*, l'*Ereignis* devient vérité [*Wahrheit ist niemals nur Lichtung, sondern west als Verbergung ebenso ursprünglich und innig mit der Lichtung. Beide, Lichtung und Verbergung, sind nicht zwei, sondern die Wesung des Einen, der Wahrheit selbst. Indem Wahrheit west, Wahrheit wird, wird das Ereignis Wahrheit*] » (GA 65, § 225, p. 349).

³ GA 65, § 193, p. 316 : « Sofern aber das Vor-stellende sich selbst vor-stellt wird dieses Hinausstehen nur wiederholt und zurückgenommen auf dieses selbst, und jenes bleibt verstellt, was das *Da-sein* auszeichnet, eben das Da, die Lichtung für die Verbergung, zu *sein* in der Inständigkeit der Selbstheit als Gründung der Wahrheit in das Seiende ».

correspond au refus et à l'appropriation de l'Être que nous avons déjà décrit. En ce sens, la clairière est à penser dans l'« unité originare » du refus et de l'appropriation, phénomène qui recèle déjà d'une tonalité fondamentale de la pensée – ce que le philosophe identifie par ailleurs comme « sombre brasillement de la tonalité qui intone à partir de l'abîme de l'Être¹. Mais, d'autre part, la clairière relève aussi de la détermination de l'Être « *comme simple clarté* du savoir des concepts inclusifs pour l'insistance dans l'Entre [*wissenden Inbegriffes für die Inständigkeit im Inzwischen*] »². Par ce biais, le lien avec les déterminations précédemment analysées du *Da-sein* (et de l'Être) est revendiqué de façon explicite : la clairière relève des tonalités et de l'insistance dans le déploiement d'essence de l'Être. Ce que Heidegger tente de montrer ici c'est de quelle façon le *Da-sein* se manifeste toujours dans un Là précis, un lieu qui est déjà affecté par une tonalité et qui renvoie au rapport d'insistance dans l'Être où se rend manifeste le sens de ce qui est³.

L'idée de « l'insistance dans l'Entre » fait enfin signe vers l'essence humaine appréhendée dans la différence entre l'être et l'étant – différence qui avance vers la transformation du *Da-sein* lui-même⁴. Suivant les mots de Heidegger, c'est donc dans « la clairière du Là que l'Être approprie le *Da-sein* »⁵. Comme il le défend dans *Méditation*, le Là lui-même doit être assumé par l'être humain, de telle façon que « la prise en charge de la *Là-ité* [*Da-heit*] » par l'être humain devienne « en tant que clairière de l'abîme de l'être »⁶.

Ceci indique que, dans l'histoire de l'Être, le site du *Là* et la clairière se déploient à partir de l'insistance de son rapport à l'Être, insistance qui appartient à l'essence transformée de l'être humain en *Da-sein*. Ce dernier s'oppose par ce biais au savoir fondé dans la subjectivité moderne, savoir qui ne connaît l'être et l'étant que dans la mesure où il représente ceux-ci dans le but ultime de les maîtriser dans son effectivité. La clairière, au contraire, advient en « soutenant l'Entre », en soutenant et insistant dans la différence

¹ GA 66, § 36, p. 108. Voir le § 37, p. 109 : « La clairière dit aussi par conséquent, constamment, lorsqu'elle est entendue dans l'histoire de l'Être, l'embrasement de l'ouvert, l'intonation qui, de part en part, intone. Le dire de la clairière est un dire intonné »

² *Ibid.*

³ *Ibid.* Enfin, le philosophe souligne son opposition (hyperbolique) à toute la tradition qui le précède, en affirmant que cette unité originare des tonalités et des concepts de l'Être n'a jamais été pensée dans leur connexion intime, puisqu'elle requiert « la transformation de l'essence de l'humain en *Da-sein* », là où l'être humain a toujours été un conglomérat de corps, d'âme et de ses propriétés.

⁴ *Ibid.*

⁵ GA 65, § 131, p. 249.

⁶ GA 66, § 56, p. 145.

qui sépare et relie, qui montre et qui cache, l'être et l'étant – à partir d'un maintien qui est « lui-même fondé dans la coappartenance à l'appropriation », et donc à partir de la relation insigne à l'Être¹. La clairière – tout comme le *Da-sein* auquel elle appartient – est donc inséparable de ce mouvement incessant d'une fondation qui sonde l'abîme de l'Être. Et ainsi, le *Da-sein* se déploie à partir d'un mouvement insistant qui va de l'occultation à la désoccultation, suivant sans cesse la trajectoire oscillante d'un projet, sans jamais pouvoir se figer de façon définitive quant au sens de ce qui *est*. Au sein de l'histoire de l'Être, la transformation de l'essence humaine constitue la possibilité d'atteindre un tel savoir – dans le site de la clairière.

*

Avec la fondation, avec l'ouverture-occultation de la clairière, est également rendue manifeste une autre dimension décisive du refus et du retrait de l'Être : sa dimension et sa « nature » foncièrement polémiques et conflictuelles – déjà mentionnées dans notre analyse de l'élan et du contre-élan du projet². À partir de son rapport à la clairière, cette dimension polémique doit être comprise en tant qu'une détermination plus riche et plus profonde de l'Être, qui approfondit ce que nous avons exposé jusqu'à présent. Cependant, poursuivre jusqu'au bout le problème du statut conflictuel de l'Être au sein de la clairière risquerait de nous mener trop loin et nous éloigner du fil de notre recherche que représente la transformation de l'essence humaine en *Da-sein*. Soulignons néanmoins les principaux aspects de ce problème.

Pour Heidegger c'est à partir de la dimension polémique de la clairière et par l'insistance en elle que l'Être « accède à son déploiement d'essence » en deux sens insignes, qui sont exposés dans *Méditation*³. Le premier concerne l'« intimité duelle de ce que désignent les locutions “au milieu de” [*Inmitten*] et “entre-temps” [*Unterdessen*] mais à titre d'unité originaire de [...] la clairière spatio-temporelle »⁴. Ainsi, la clairière

¹ GA 66, § 91, p. 321 : « Dieses aber west als das Beständnis des Inzwischen ; welches Beständnis in die Zugehörigkeit zur Ereignung gründet ».

² Cf. L. Basso-Monteverde, *La unidad de la diferencia*, Buenos Aires, Biblos, 2016, p. 223-244.

³ GA 66, § 91, p. 321.

⁴ *Ibid.* Voir notamment le début de *Sur le commencement* : « Mais l'*Er-eignis* du commencement a son déploiement d'essence plein en ceci qu'en tant qu'apropriation qui règle, il éclaire la clairière commençante et ainsi ap-propre l'ouverture. Une telle ap-propriation est l'entre-temps de la clairière en

doit être conçue inséparablement de ce qui est abordé dans les écrits privés comme l'origine de l'espace-temps, voire en tant que « l'espace de jeu du temps [*Zeit-Spiel-Raum*] ». Cet espace de jeu du temps détermine le site conflictuel du *Là*, par où celui-ci doit être pensé en tant que le site de l'instant [*Augenblicksstätte*] : là où les dimensions spatiale et temporelle sont à même de prendre naissance.

Le deuxième sens insigne de la clairière fait d'elle le site *conflictuel* lui-même. Plus précisément, la clairière constitue le site « au sein duquel le conflit [*Streit*] et la réplique [*Entgegnung*] entrecroisent leurs voies et rayonnent »¹. L'essence polémique de l'Être, tiraillée entre son voilement et son dévoilement, se poursuit à partir de cette notion de conflit et de sa contestation [*Bestreitung*] correspondante. Un tel conflit prend la forme du combat entre la terre [*Erde*] et le monde [*Welt*] : deux façons opposées – mais paradoxalement reliées – de manifester l'être de l'étant. D'une part, le monde est compris non pas comme la totalité de l'étant mais comme son agencement et son ordonnement précis, ce qui repose toujours sur un fond inépuisable. D'autre part, ce fond relève de la terre comme reprise abyssale d'une nature non métaphysique, que la *natura* de la fabrication manque nécessairement car trop dépendante des concepts métaphysiques d'étantité, d'effectivité, de causalité, etc. Par ce biais, les écrits de l'*Ereignis* reprennent et approfondissent les concepts avancés dans la conférence sur l'origine de l'œuvre d'art [1935-36], en montrant de quelle façon ces deux dimensions sont explicitement reliées au sens propre du site de la clairière et du *Là* du *Da-sein*². Le site doit être le lieu où ce combat est assumé, soutenu – idée qui se précise à partir des notions de contestation [*Bestreitung*] et de règlement [*Austrag*]. Tous ces concepts viennent donc compléter le sens même de l'unité conflictuelle originaire au sein de l'Être, en tant que sa dynamique d'occultation et de désoccultation. Enfin, une telle unité originaire appartient en propre au déploiement d'essence de l'Être, et par là, à la fondation de la clairière³.

tant qu'espace-temps [*Das anfängliche Er-eignis aber hat sein volles Wesen erst darin, daß es, als Er-eignung austragend, die anfängliche Lichtung lichtet und so die Offenheit er-eignet. Solche Er-eignung ist die Dazwischenkunft der Lichtung als Zeit-Raum*] » (GA 70, § 1, p. 11).

¹ GA 66, § 91, p. 321.

² La conférence, qui commence à être élaborée en 1932, fût prononcée trois fois, avec certaines modifications, à Fribourg, Zurich et Francfort. Par la suite, une version élargie et remaniée fût publiée dans les *Holzwege* (GA 5). Les différentes versions sont désormais accessibles dans le volume GA 80.2.

³ Que les deux sens insignes propres à la dimension polémique de la clairière s'entraappartiennent, nous le constatons dès les *Contributions*, où Heidegger défend que « les indications du déploiement d'essence doivent cependant savoir que la clairière pour l'occultation doit se déployer aussi bien en vue de l'espace-temps (abîme) qu'en vue du conflit et de l'abri [*Die Anzeige des Wesens muß aber wissen, daß die Lichtung für die Verbergung sich entfalten muß sowohl hinsichtlich des Zeit-Raumes (Abgrund) als hinsichtlich des Streitens und der Bergung*] » (GA 65, § 218, p. 344).

Dans cette deuxième partie, nous voulions montrer à quel point la tentative de penser le *Da-sein* en tant que nouvelle essence humaine requiert un renversement de la façon habituelle de concevoir la pensée elle-même. Plus précisément, la transformation de l'essence humaine est inséparable d'un saut radical dans le projet de l'*Ereignis* afin de concevoir une pensée autre que celle fixée par l'époque de la fabrication. Pour ce faire, nous avons analysé d'abord comment, au sein de l'histoire de l'Être, les tonalités et l'*Erdenken* tentent de dépasser toute représentation anthropologico-subjective de la pensée, limitée à saisir l'être à travers le filtre de l'étant présent et effectif.

Par cette voie, Heidegger essaie aussi de rejeter les conceptions traditionnelles qui considèrent l'être humain comme « simple » animal doué de raison et sujet affecté par des passions. Au contraire, le *Da-sein* demande à repenser de fond en comble notre rapport à l'Être – au-delà des partages traditionnels (et objectivants) entre l'abstrait et le concret, l'intelligible et le sensible, etc. Cependant, une telle pensée ne peut se déployer qu'à travers la tâche d'une fondation de la vérité de l'Être. Celle-ci ne peut pas être « du ressort de l'être humain là-devant, de l'être humain qui “vit sa vie”, mais seulement du *Da-sein* qui a constamment en vue l'insistance [*Inständigkeit*] » et donc d'un « *Da-sein* en quoi l'être humain doit, le moment venu, se transformer »¹. La fondation-transformation de l'essence humaine apparaît ainsi comme une entreprise exceptionnelle. Elle est un effort profond de la pensée philosophique pour reconsidérer les fondements sur lesquels elle repose.

La pensée de la fondation peut être divisée en deux mouvements qui s'appartiennent mutuellement : d'une part, la façon dont l'Être est sondé et projeté dans sa vérité et, d'autre part, la façon dont le (site du) *Da-sein* surgit dans cette même fondation et projet, en tant que clairière susceptible de déployer cette vérité. Ceci conduit à comprendre le *Da-sein* comme l'ouverture d'un domaine originaire où le sens de l'être et de l'étant est à même de se faire. Cette ouverture – dans laquelle chaque pensée, chaque

¹ GA 66, § 16, p. 83.

concept, renvoient à l'appartenance mutuelle à l'Être et au déploiement historique de la différence être-étant – doit être rassemblée au sein du *Da-sein* et de sa fondation.

Mais le sens de la nouvelle essence humaine est loin d'être épuisé par cette voie, et nous devons encore faire un dernier pas afin de considérer que, si « le *Da-sein* se fonde et déploie son essence dans la supportabilité intonée et créatrice, il devient lui-même fondement et fondateur de l'être humain »¹. Ce que Heidegger essaiera de souligner, contre tout fondement transcendantal, c'est que le *Da-sein* n'est ni « condition de possibilité ni fondement de la condition de possibilité de l'«être humain» tel qu'il est donné là-devant maintenant, mais la *coappartenance abyssale à la clairière de l'Être* »². Mais, si le fondement n'est plus à saisir comme une condition de possibilité, il demeure néanmoins que le *Da-sein* constitue la transformation de l'essence humaine, ce que nous sommes nous-mêmes en propre – notre ipséité. Finalement, le *Da-sein* doit fonder par ce biais une modification de ce qui appartient de façon insigne à l'essence de l'*humanité* [*Menschentum*] et à la forme que celle-ci a prise à l'époque de la fabrication.

Avant de conclure, nous voudrions esquisser le point critique qui nous occupera dans les chapitres suivants, et qui a déjà été entrevu à certains moments de nos analyses précédentes. Ce que nous avons exposé jusqu'à maintenant constitue une preuve du rôle névralgique que le *Da-sein* assume dans l'histoire de l'Être. Contre la tradition qui finit par fixer son essence, Heidegger tente d'éloigner du *Da-sein* toute détermination d'ordre métaphysique et fabricatif, qui dépendrait toujours du schéma d'effectivité de l'étant. Nous devons insister sur cette difficulté : si le *Da-sein* n'est jamais un étant, s'il constitue l'être du *Là*, alors selon la perspective ontohistorique cet « être » doit être conçu uniquement à partir de la nouvelle tentative de penser l'Être. Autrement dit, il semble que le *Da-sein* est, sinon un phénomène complètement subordonné, au moins *identifié* à l'Être et à son déploiement de sens. Plus précisément, puisque le *Da-sein* ne surgit qu'à partir de la fondation de l'Être, alors l'essence humaine est ici envisagée à partir d'une ontologisation radicale. Ce qui revient à affirmer que l'essence humaine n'aurait de sens

¹ GA 65, § 207, p. 331 : « das Da-sein gründet sich und west in der gestimmten, schaffenden Ertragsamkeit und wird so selbst erst zum Grund und Gründer des Menschen ».

² GA 66, § 192, p. 321. Voir aussi le § 141, p. 262 : « L'Être "a besoin" du *Da-sein*, pour déployer son essence dans chaque rareté et chaque singularité, et celui-ci fonde l'être-humain, est son fondement, pour autant que l'humain fonde de façon insistante en se tenant-dehors [*Das Seyn "braucht", um in jener Seltenheit und Einzigkeit zu wesen, das Da-sein, und dieses gründet das Menschsein, ist ihm Grund, sofern der Mensch es ausstehend inständlich gründet*] » (GA 65, § 141, p. 262).

que dans la mesure où l'Être est déployé avec elle, et qu'elle semblerait absente (ou au moins réduite) quand, à l'inverse, l'Être n'est pas fondé. En conséquence, le *Da-sein* doit être saisi comme le rapport à l'Être lui-même. Il est celui qui déploie ce rapport dans toute sa radicalité, et il doit être conçu de façon exclusive à travers la notion d'insistance dans l'Être. C'est ainsi qu'il faut – au moins, de façon *préparatoire* – envisager, déterminer et penser le *Da-sein*.

Mais, cela est-il suffisant ? Dès lors que nous concevons le *Da-sein* en tant que transformation de l'essence humaine et à travers l'insistance dans l'Être, ne sommes-nous pas conduits vers une question fâcheuse mais décisive ? Plus précisément, le fil ici suivi ne nous mène-t-il pas à interroger ce qui resterait de réellement *humain* dans le *Da-sein* ? Il est temps, dans notre dernière partie, de déterminer en profondeur « *ce qu'est* » le *Da-sein*, mais encore et plus simplement, *qui* il est.

Ce qu'il nous reste à analyser, une fois explicitée la façon dont le *Da-sein* doit être pensé et fondé, ce sont les *conséquences* de cette fondation et de ce qui a été fondé. Comme Heidegger l'écrit dans *Méditation*, la fondation est « préparée » par la pensée, mais non pas complètement « accomplie [*erfüllt*] »¹. À présent, nous devons élucider la manière dont l'appropriation de l'humanité et sa transformation concernent le *Da-sein* : en tant que nouveau « *qui* » insigne de l'être humain. Ce n'est qu'ainsi que nous serons en mesure de déterminer dans toute sa profondeur en quoi le *Da-sein* constitue le *savoir* propre à l'essence humaine.

¹ GA 66, § 97, p. 353.

TROISIÈME PARTIE

Humanité et inhumanité du *Da-sein*

Dans cette dernière partie, il s'agit pour nous d'approfondir ce que la fondation a ouvert de façon décisive : le site du *La* comme nouvelle essence humaine, et les déterminations précises qui découlent de cette fondation. Ainsi, à la question portant sur le *qui* du *Da-sein*, nous tenterons de répondre en analysant en profondeur quel est son *soi-même* et par là, essayer d'élucider le nouveau sens de l'ipséité [*Selbstheit*] que les écrits privés mobilisent. Nous chercherons en outre à approfondir plusieurs aspects décisifs de la pensée de l'*Ereignis* dans sa relation à la mort, problème qui réapparaît rarement mais toujours à des moments clé des écrits et des *Cahiers noirs*. Par là nous serons amenés aussi à prendre en compte quelles conséquences la fondation du soi-même du *Da-sein* entraîne chez l'être humain dans son histoire. La question sera de savoir dans quelle mesure le *Da-sein* constitue la possibilité de fonder l'humanité à venir [*zukünftiges Menschentum*] (*Chapitre VII*).

Finalement, nous serons à même de dérouler explicitement le fil que nous avons tenté de suivre tout au long de nos analyses. La nouvelle essence humaine comme *Da-sein* est-elle quelque chose de foncièrement humain ? Ou plutôt au contraire, est-elle décisivement *inhumaine* ? Nous l'avons vu, l'époque de la fabrication condamne l'être humain à rester prisonnier d'une essence déjà fixée et bloquée, établissant par là une distance avec son essence propre et soulignant en même temps la nécessité de sa transformation. De ce point de vue, la transformation de l'essence humaine, telle que l'autre commencement l'exige, se déploie surtout comme l'éloignement radical de toutes ses facultés traditionnelles. Mais cette déshominisation ou déshumanisation, prônée maintes fois par Heidegger dans l'histoire de l'Être, ne va-t-elle pas trop loin ? N'aboutit-elle pas à une inhumanité foncière du *Da-sein* en tant que tel ? En portant le regard vers le déploiement de l'Être et vers la façon dont celui-ci octroie notre essence, ne perdons-nous pas quelque chose d'intimement propre à *nous* comme êtres humains – si cela a encore un sens pour Heidegger ? Cette question constituera la clé de voûte de notre dernier chapitre.

Une dernière remarque méthodologique néanmoins : si notre deuxième partie cherchait à élucider *comment* devait être pensé le *Da-sein*, nous passons maintenant à tenter une détermination intégrale de ce *qu'est* et de celui *qui est* pensé à travers le concept de *Da-sein*. Il s'agit, pour ainsi dire, de déterminer le contenu « effectif » de la transformation radicale de l'essence humaine à partir de son rapport à l'Être comme

insistance dans l'Être. Ces distinctions *ad hoc* recèlent toujours quelque chose de « projeté » dans l'intérêt de l'explication herméneutique, et ne doivent pas être caractérisées en tant qu'exclusives ou unilatérales. Mais elles sont toujours fécondes en ce qu'elles montrent deux dimensions constitutives du *Da-sein*, quant à sa « définition » et quant à sa portée dans l'histoire de l'Être. Comme nous l'avons déjà remarqué auparavant, la question de savoir *comment* il faut penser le *Da-sein* implique déjà, d'une certaine façon, le fait de le *penser*. Cependant, une fois ces déterminations préparatoires élucidées, nous pouvons mieux développer les déterminations propres du *Da-sein*, tout comme les conséquences à tirer de celles-ci. C'est sur elles qu'il faut nous pencher maintenant pour conclure nos analyses.

Chapitre VII : Qui est le *Da-sein* ?

...que seulement lui, le *Da-sein*, détermine l'appréhension, l'être-quoi comme être-qui, ipséité¹.

GA 65, § 176, p. 300.

Dans quelle mesure [est] fondé dans le *Da-sein* en tant que dépassement aussi au-delà de l'être humain – l'être-soi de l'être humain et avant tout l'ipséité dans l'insistance du Là² !

GA 73.2, p. 1071.

Dans notre première partie, nous avons remarqué comment Heidegger regroupe l'ensemble des interrogations critiques portant sur l'essence humaine dans la question « *qui sommes-nous ? [Werfrage]* ». Après avoir traversé la question de comment penser (et fonder) le *Da-sein*, nous sommes désormais mieux préparés pour répondre à la *Werfrage*. Nous verrons que cette question comporte d'emblée une dimension éminemment transitoire entre le premier et l'autre commencement, puisqu'elle précise la façon dont l'histoire de l'Être exige de ne plus penser l'essence de l'être humain comme s'il s'agissait d'un étant, en direction de ses composantes ou de ses facultés traditionnelles : le corps, l'âme, l'esprit, etc. Au contraire, Heidegger s'interroge sur l'essence humaine à partir de la question au sujet du « *qui* » de celui qui questionne l'Être et au sujet de la façon dont celui-ci est, à la suite, transformé en retour par cette même question.

De ce point de vue, la question du « *qui* » s'oppose à la question fondamentale qui a régné dans la métaphysique, la question du « *quoi* », du « qu'est-ce que c'est », la *Wasfrage* en tant que question s'enquérant de l'essence de la *chose*. Selon Heidegger, quand cette dernière question vise l'être humain, la définition en résultant ne peut être qu'une détermination objective de celui-ci comme étant – voire finalement comme l'étant présent et effectif à l'époque de la fabrication. De cette façon, c'est le *quoi [das Washafte]*

¹ « ...daß sie erst die Verfassung bestimmt, das Was-sein als Wer-sein, Selbstheit ».

² « Inwiefern gründet im Da-sein als Überstieg auch über den Menschen – das *Selbstsein* des Menschen und vor allem die Selbstheit in der Inständigkeit des Da ! ».

de l'être humain qui est pensé et déterminé par l'animalité et par la corporalité, ce « *qui* » aboutit à la dimension d'un blocage de son essence – dont les limites nous sont maintenant connues¹. À partir de l'expérience de l'abandon de l'être et de la tonalité de la détresse qui lui est concomitante, il apparaît que c'est cette limitation métaphysique que la question du « *qui* » doit continuer à briser. Pour ce faire, l'accès à la question du « *qui* » devait être dégagé dans le but d'éclaircir de quelle façon cette question peut être posée et déployée de fond en comble. Autrement dit, il fallait déterminer comment penser l'essence de l'être humain avant de pouvoir offrir une réponse. C'est ce que nous avons tenté de cerner dans notre deuxième partie, à partir des déterminations précises de la pensée du *Da-sein* et de son rapport à l'Être : les tonalités, l'*Erdenken* et la fondation.

Dans ce chapitre, il s'agira pour nous de retracer le développement de la *Werfrage*, telle qu'elle se déploie surtout dans les *Contributions à la philosophie* [1936-38] et *Méditation* [1938-39], tout en complétant nos analyses à partir de plusieurs remarques de *Das Ereignis* [1941-42] et de quelques passages des *Cahiers noirs* et des notes de lecture. Il s'agira de saisir d'abord en quoi l'ipséité, l'être-soi [*Selbstheit ; Selbstsein*], caractérise la détermination essentielle du *Da-sein*, la première réponse à la question concernant son « *qui* » (§ 18). Cette première réponse s'élargira cependant, dégagant la voie pour comprendre pourquoi le « *qui* » du *Da-sein* est inséparable aussi bien de la détermination de l'Être-pour-la-mort [*Seyn-zum-Tode*] (§ 19) que de son statut de fondement pour une humanité historique et à venir (§ 20).

§ 18. Être-soi et ipséité

Si la question du « *qui* » et celle de l'ipséité étaient déjà présentes dans *Être et temps*, nous les retrouvons toutes les deux, transformées, dans l'ensemble des écrits privés des années trente et quarante. Soulignons cependant que la place que ces questions occupent dans l'organisation de l'œuvre de 1927 est ambiguë et susceptible de différentes approches. Le « *qui* » et l'ipséité du *Dasein* sont certes importants, surtout dans la mesure où ils font signe vers la dimension essentielle de l'existence [*Existenz*] du *Dasein*, opposée au mode de l'être de l'étant comme *Was*². Mais leur importance est peut-être

¹ Cf. GA 66, § 58, p. 148.

² SuZ, § 9, p. 44.

moindre si on les compare à d'autres concepts, tels que la mienneté [*Jemeinigkeit*], l'être-pour-la-mort [*Sein-zum-Tode*], ou le souci [*Sorge*], concepts auxquels le thème du « qui » et de l'ipséité sembleraient plutôt subordonnés.

Au sein de l'analytique existentielle, la *Werfrage* est traitée d'abord au § 25 d'*Être et temps*, dans le contexte d'une explicitation sur l'être du *Dasein*, étape préliminaire qui annonce les grands thèmes de la quotidienneté et du « on » [*das Man*]. À ce niveau, la question « qui est le *Dasein* ? » conduit Heidegger à montrer pourquoi le *Dasein* est premièrement *déchu* [*verfallen*], qu'il n'est pas lui-même dans l'affairement curieux avec les étants, plongé dans la quotidienneté inauthentique – avant d'ouvrir la porte aux considérations gènes du *Dasein* en rapport au souci et à l'être-pour-la-mort.

La *Werfrage* réapparaît au § 64 d'*Être et temps*, où nous retrouvons son élaboration la plus profonde à partir de la dimension de l'ipséité ou de l'être-soi [*Selbstheit*]. Là, dans le but d'appréhender le tout constitutif et structurel du *Dasein*, Heidegger explicite le « qui » à travers l'ipséité¹. Cette tâche prend la forme d'une confrontation avec le « Je », et plus précisément avec le « Je pense » kantien, ce qui conduit Heidegger à marquer la distance entre la figure moderne et idéaliste de la pensée. Malgré la reconnaissance des acquis du projet kantien, qui aurait le mérite de s'éloigner du concept de substance, le philosophe fribourgeois considère en dernière instance que le « Je pense » apparaît encore trop dépendant du paradigme de la subjectivité moderne. Le « Je-sujet » kantien relèverait plus d'une mêmété [*Selbigkeit*] propre à un étant sous-la-main que de la *Selbstheit* – détermination essentielle que le *Dasein* entend représenter². Ce qui n'empêche pas qu'en 1927 l'être soi-même, s'il n'est pas un phénomène secondaire du *Dasein*, demeure néanmoins un phénomène dérivé du souci : celui-ci est son fondement, il est ce qui « donne la constitution ontologique du maintien de soi [*Selbst-ständigkeit*] du *Dasein* »³.

En ce sens, le problème concernant l'être du *Selbst* tiendrait à la façon dont il faut le questionner pour l'arracher « à la pré-acquisition [*Vorhabe*] – constamment favorisée par le dire-Je prédominant », idée selon laquelle le *Selbst* serait toujours une « chose qui persiste sous-la-main »⁴. À la suite, Heidegger poursuivra cette intuition critique, et nous

¹ *SuZ*, § 64, p. 317.

² *SuZ*, § 64, p. 320.

³ *SuZ*, § 64, p. 323.

⁴ *Ibid.*

retrouvons encore le concept d'ipséité dans des cours postérieurs à *Être et temps*, mais aussi dans le court traité *De l'essence du fondement* [1929]¹. Ainsi, il apparaît que la détermination de l'ipséité prend progressivement plus de place dans l'œuvre heideggérienne – au détriment de celle du souci². Cette primauté croissante de la *Selbtheit* arrive jusqu'aux écrits de l'histoire de l'Être et l'ensemble du *corpus* que nous analysons ici, où la rupture avec la subjectivité et les égologies modernes se fait encore plus prégnante. La question du « *qui* » appartenant à l'essence humaine va être reprise, mais les coordonnées conceptuelles ne seront plus les mêmes : la question concerne désormais la transformation de l'être humain en *Da-sein*, telle que Heidegger essaye de la mettre en place avec l'autre commencement.

a) *La question du « qui »*

Dans le projet de l'histoire de l'Être, il apparaît qu'à la question « *qui ?* », nous ne pouvons pas répondre facilement en signalant un étant sous-la-main – cela ne peut plus représenter une véritable réponse pour la pensée de l'*Erdenken*. Mais cette question concerne néanmoins le plus intime de nous-mêmes : elle ouvre la pensée à s'interroger sur ce qui constitue notre être le plus propre, et c'est sans doute pour cette raison qu'elle peut être définie par Heidegger comme un « reflet [*Widerschein*] du tournant » – reflet cependant qui ne relèverait pas d'une démarche réflexive³. Plus précisément, telle que la question est introduite dès le début des *Contributions* – donnant le ton à tout le projet de l'histoire de l'Être – il s'agit maintenant de prendre la mesure du fait qu'à l'époque de la fabrication, *nous ne nous connaissons pas nous-mêmes* et qu'il est impératif de découvrir ce que nous sommes au sein de cette histoire elle-même. Autrement dit, l'ignorance

¹ Cf. GA 24, p. 422-423 ; Cf. GA 26, p. 241 et ss. ; Cf. GA 27, p. 324-325 ; Cf. GA 9, « De l'essence du fondement », p. 157.

² C'est selon cette perspective que C. Romano interprète le problème de l'ipséité chez Heidegger dans ses travaux récents concernant l'histoire philosophique de l'authenticité. Si sa lecture a l'intérêt de montrer que les déterminations de la *Selbtheit* sont plus importantes de ce que l'on peut croire à première vue, il défend néanmoins qu'elles « perpétuent certaines structures de longue durée ». L'auteur s'arrête en outre au seuil des textes des années 1930 – textes qui représentent pour lui un « suicide de la pensée ». Nos développements suivants essayent de contester cette affirmation en franchissant ce seuil. (C. Romano, *Être soi-même*, Paris, Gallimard, 2018, p. 558 et 591). Voir aussi, « L'énigme du “Selbst” dans l'ontologie fondamentale heideggérienne », *Studia Phaenomenologica*, XVII, 2017, p. 329-354 ; « L'ipséité : un essai de reformulation à la lumière de Heidegger et de Wittgenstein », *Les Études philosophiques*, 120, 1, 2017, p. 119-140. Une analyse comparative entre l'ipséité dans la pensée de l'*Ereignis* et l'ipséité dans l'analytique du *Dasein* d'*Être et temps* reste largement à élaborer. Pour notre part, nous avons tenté une première approche dans C. Gómez Algarra, « Nadie comprende lo que “yo” pienso aquí », *op. cit.*

³ GA 65, § 19, p. 49

foncière sur l'identité de notre essence, au-delà des définitions mobilisées au sein de la tradition philosophique, doit nous pousser vers la tentative de transformer qui nous sommes en vérité.

Heidegger développe dès le § 19 des *Contributions* toute une série de problèmes concernant la question « *qui sommes-nous ?* ». Cette question, affirme le philosophe, n'explique ni n'ajoute rien à la détermination d'un étant quelconque qui serait nommé « être humain ». Plus précisément, Heidegger approfondit la question ainsi : « Est-ce que l'être humain se connaît – soi-même ? Comment arriver à *être* soi-même, si l'on n'est pas *soi* ? Et comment être *soi* si nous n'apprenons pas *qui* nous sommes, afin d'être sûrs que nous sommes *ceux-là* bien qui nous sommes ? »¹. C'est à partir de ces questions que nous devons appréhender *qui* nous sommes et *qui* est interrogé ainsi. Le « *qui* » doit être lui-même inclus dans la question en tant que telle.

Cette question, poursuit Heidegger, ne serait pas moins dangereuse que décisive, comme témoigne un autre passage du même paragraphe, où il est souligné que « ne pas vouloir poser cette question veut dire : vouloir éviter la questionnable vérité sur l'être humain ou propager la conviction que c'est de toute éternité qu'a été décidé ce que nous sommes »². Nous savons désormais que le deuxième volet de l'alternative concerne notre essence telle qu'elle serait « décidée de toute éternité », ; il s'agit de dénoncer la fixation de l'essence humaine dans les expériences vécues de la fabrication, où celles-ci ne sont valides que comme « *expression* de sa propre “vie” certaine d'elle-“même” »³. Si l'être humain, « prisonnier » et enclin à « se perdre soi-même », sombre dans le vide de l'expérience vécue, alors ce n'est que « selon la manière dont chaque fois il ne fait pas le choix, et se construit un substitut » qu'il sera capable de voir « son soi », mais un soi artificiel et faussé à partir de la représentation de l'étantité et de sa réflexion postérieure⁴.

Au contraire, ce qui est requis dans le projet de l'*Ereignis* c'est une expérience susceptible de « poser chaque fois l'être humain au-delà et hors de lui, dans un domaine

¹ GA 65, § 19, p. 51 : « Kennen wir uns – selbst ? Wie sollen wir selbst *sein*, wenn wir nicht *selbst* sind ? Und wie können wir *selbst* sein, ohne zu wissen, *wer* wir sind, damit wir dessen gewiß sind, *die* zu sein, die wir sind ? ».

² GA 65, § 19, p. 53 : « Diese Frage nicht fragen wollen heißt : entweder vor der fraglichen Wahrheit über den Menschen ausweichen oder aber die Überzeugung verbreiten, es sei in alle Ewigkeit entschieden, wer wir sind ».

³ *Ibid.*

⁴ GA 94, « Ü II », § 1, p. 6 : « Je nachdem er nicht wählt und dafür sich Ersatz schafft ».

impénétré, dans lequel l'être humain jusqu'à présent peut devenir questionnable »¹. Heidegger veut indiquer que la nécessité de transformer et celle de questionner l'être propre de l'humain s'appartiennent mutuellement. C'est en s'interrogeant radicalement sur notre essence que nous pourrions la modifier, face au *danger* ici présent, danger qui renvoie à la dimension fixée de la fabrication. La question du « *qui* » est alors définie historiquement et face au premier commencement. Elle est « le chemin singulier pour arriver vers nous-mêmes et par là amorcer le sauvetage originaire, c'est-à-dire la justification de l'Occident à partir de son histoire »².

Mais qu'est-ce que vise exactement la question « *qui* sommes-nous ? » ? À « *quoi* » fait-elle référence ? Comme nous le lisons dans un extrait des « Réflexions VI » [1938], la question « *qui* » doit s'approfondir et se développer à partir de la question « *Où nous trouvons-nous ?* ». Celle-ci renvoie non seulement à la nécessité de transformer l'essence humaine, mais plus précisément à « la question de l'ipséité (de l'être-soi) de celui qui est mis en question »³. Par ce biais, écrit Heidegger, le *soi* s'écarte de toute trace d'« expression de la personnalité », et constitue plutôt, comme nous le verrons, le fondement même de toute personnalité et de tout « Je », toujours dérivés à partir du soi⁴.

Notons aussi que ces interrogations des *Cahiers noirs* mettent en avant une dimension problématique, opposée à tout ordre et tout calcul mobilisés en termes d'effets et de succès. En d'autres termes, ce que Heidegger tente de montrer c'est la façon dont, si nous (nous) mesurons encore à l'aune des critères de la fabrication, rien ne sera gagné véritablement en questionnant sur « *qui* » nous sommes. La réponse ne concernerait pas notre essence, mais elle viserait seulement l'effectivité de nos actions ou de notre pensée. À notre époque, où l'obsession pour le succès effectif prend la forme d'une productivité « économique » qui nous définit soit comme réussis, soit comme ratés, et qui atteint chaque aspect de notre vie courante – concernant aussi bien le travail, le loisir que la rédaction constante de *papers* –, cette question se révèle encore d'actualité pour nous. En

¹ GA 65, § 19, p. 53 : « jemals den Menschen über sich selbst hinaus setzte in einen unbetretenen Bereich, aus dem her der bisherige Mensch fraglich werden könnte ».

² GA 65, § 19, p. 54 : « der einzige Weg, um zu uns selbst zu kommen und damit die ursprüngliche Rettung, d. h. Rechtfertigung des Abendlandes aus seiner Geschichte, anzubahnen ».

³ GA 94, « Ü VI », § 40, p. 444.

⁴ *Ibid.* À ce niveau s'ouvre la voie d'une comparaison conceptuelle entre le rejet heideggérien de la personne et la critique de la notion de personne, comme chez S. Weil – critique que nous retrouvons dans d'autres auteurs influencés par Heidegger, tels que G. Agamben ou R. Esposito. Cf. S. Weil, *La personne et le sacré*, Paris, Rivages Poche, 2017.

tout cas et dans le cadre de l'histoire de l'Être, ce dont il s'agit avec la question du « *qui* » c'est de penser le lieu même où le *soi* peut se déployer. Comme nous l'avons vu dans notre chapitre précédent, cet « où » correspond au site où le *Là* surgit et déploie son essence, la clairière du *Da-sein*.

Finalement, ce passage des « Réflexions IV » se conclut par une interrogation fondamentale qui lie la *Werfrage* à celle de l'essence de l'être humain et de son rapport avec le *Da-sein*. Heidegger écrit alors que

La question [sur le *qui*] s'enquiert – correctement comprise – non pas d'un être humain sous-la-main, ou bien d'un être humain du passé et de sa spécificité. Cette question est tellement singulière qu'elle doit seulement questionner au sujet de ce qui est à questionner – donc qu'elle s'enquiert seulement de ce qui est en question. Voilà qui renvoie assurément à une situation inhabituelle de l'être humain, qu'il est impossible de décrire à part. Où nous trouvons-nous, où nous tenons-nous ? Et d'abord et avant tout, est-ce que nous nous tenons ? – et « se tenir », pour l'être humain, est-ce bien une caractérisation de son être qui en dit davantage qu'être sous-la-main ? Et si « se tenir » signifie l'accomplir et le persévérer de l'insistance *au sein* du *Da-sein* ?¹.

Par là, nous avons dégagé les principaux traits concernant la question du « *qui* » et ce qu'elle soumet à notre regard. Elle est censée interroger notre essence *humaine*, et elle doit le faire à partir de la façon dont cette essence se tient et s'accomplit dans le *Da-sein*. Comme nous allons le voir, la question renvoie à l'essence humaine en la déterminant exclusivement à partir de son *soi* et de son être-soi : par son ipséité première et décisive.

b) *Le détour par l'Être*

Pour Heidegger la question du « *qui* » ne peut trouver de réponse qu'en explicitant l'ipséité [*Selbstheit*] profonde de l'être humain. Elle doit renvoyer au fait que l'être humain « [est] un *soi* » : ce que la question « contient » en tant que sa « pré-acquisition » ou son « plan » [*Vorhabe*], avant la détermination de la première personne du singulier². Plus précisément, elle indique que le *Da-sein* n'est lui-même qu'en tant que *soi*, en tant que *Selbst*. Ces deux dimensions semblent alors intimement liées : l'être soi-même de l'humain, c'est le *Da-sein* lui-même qui prend la forme de son essence

¹ GA 94, « Ü IV », § 40, p. 445 : « Die Frage fragt – recht verstanden – gar nicht nach einem vorhandenen bzw. vergangenen Menschen und seiner Art. Diese Frage ist so einzig, daß sie erst nach dem Zu-Befragenden fragen muß und erst dieses *erfragt*. Dies deutet allerdings auf eine ungewöhnliche Lage des Menschen, die gesondert zu beschreiben unmöglich ist. Wo stehen wir ? Stehen wir überhaupt ? – wenn “stehen” als Seinskennzeichnung für den Menschen mehr besagt als Vorhandensein ? Wenn das “Stehen” meint den Vollzug und das Ausharren der Inständigkeit im *Da-sein* ? » Heidegger ajoute : « Wir stehen noch nicht, sondern klammern uns an die Lebendigkeit und Vernünftigkeit des animal rationale ».

² GA 71, § 201, p. 193.

transformée – et donc, à partir du rapport à l'Être. Comme nous le lisons dans les *Contributions*, le soi, c'est

l'Être [qui] l'approprie, et de telle façon, que l'apropriation a besoin d'abord d'un soi-propre, un soi [*Selbst*], ipséité [*Selbtheit*] dont l'être humain doit soutenir dans l'insistance, qui se tient à l'intérieur du *Da-sein* [et] laisse l'être humain devenir [*werden läßt*] cet étant qui seulement se retrouve dans la question au sujet du *qui* [*Werfrage*]¹.

Ou, comme le philosophe l'écrit quelques pages après : « l'être-soi est essence du *Da-sein*, et l'être-soi de l'être humain s'accomplit seulement à partir de l'insistance dans le *Da-sein* »². Mais alors, à quoi renvoie Heidegger quand il mentionne précisément l'ipséité, l'être-soi du *Da-sein* ? S'il est question du *Da-sein* comme s'il était déterminé par son être-soi, il nous faut éclaircir à présent à quoi correspond exactement cette identité. Nous devons montrer en quoi cette identité ne relève plus du sens tautologique de la mêmeté [*Selbigkeit*], mêmeté qui caractérise toujours un étant égal à lui-même [*Nur-Selbe*], mais se déploie en tant que l'être le plus propre du *Da-sein* et de son être-soi³.

Nous faisons alors face au problème suivant : par quel chemin pouvons-nous accéder au soi ? Comme Heidegger l'indique à la fin du § 19 des *Contributions*, la question est déterminée par la façon dont l'Être lui-même se détermine : « la question : qui sommes-nous, doit rester purement et complètement dans le questionner de la question fondamentale : comment déploie son essence l'Être ? »⁴. En ce sens, le soi n'est pas atteignable à travers la pensée du premier commencement, dès lors que celle-ci ne pense pas l'Être dans sa différence mais projette l'étantité sous toutes ses formes. Contre les limites de ce chemin insuffisant pour accéder à qui nous sommes, Heidegger essaie de penser comment le soi du *Da-sein* advient à partir de l'Être.

Ce n'est pas en s'interrogeant directement sur « *qui* » nous sommes, en procédant par une voie représentative et introspective, que nous serons capables de trouver la réponse à ce qui nous détermine. Cette voie aboutit toujours à une impasse avec l'appréhension de notre essence à l'instar d'une chose, d'un étant effectif. À partir du schéma fabricatif qui détermine ce qui est, le résultat est décidé d'emblée. Autrement dit,

¹ GA 65, § 128, p. 245 : « weil das Seyn ihn sich er-eignet, und zwar so, daß die Er-eignung erst ein Sich-eigenes braucht, ein Selbst, welche Selbstheit der Mensch zu bestehen hat in der Inständigkeit, die innestehend im Da-sein den Menschen zu jenem Seienden werde läßt, das nur erst in der Wer-frage getroffen wird ».

² GA 65, § 197, p. 319 : « Selbstsein ist Wesung des Da-sein, und Selbstsein des Menschen vollzieht erst aus der Inständigkeit im das Da-sein ».

³ GA 65, § 176, p. 300.

⁴ GA 65, § 19, p. 54 : « Zumal die Frage : wer wir sind, rein und völlig eingefügt bleiben muß in das Fragen der Grundfrage : wie west das Seyn ? ».

avec la question portant sur le soi, il ne s'agit pas de parcourir les étapes ordonnées d'un chemin d'aller-retour qui ne rencontre que ce qui était déjà pré-supposé à l'avance – telles sont les limites de la réflexion, dont Merleau-Ponty nous a laissé une description remarquable dans *Le visible et l'invisible*¹.

Si le soi est seulement possible à partir du rapport à l'être, alors il n'advient qu'à partir du rapport que la fondation du *Da-sein* déploie en tant que fondation de l'Être – ce que nous avons exposé dans notre *chapitre VI*. C'est en ce sens que Heidegger dénonce qu'« il n'est point convenu que le “soi-même” soit déterminable par le chemin de la représentation du Je »². Au contraire, « il faut reconnaître plutôt que l'ipséité surgit à partir de la fondation du *Da-sein* mais celle-ci s'accomplit comme appropriation de l'appartenance dans l'appel » de l'Être³.

Ce problème se complète avec un autre passage de *Méditation*, où nous lisons que

Le *qui* [...] renvoie à l'être-soi-même de l'être humain, un être soi-même fondé dans une ap-propriation à « soi » [*Zu-eignung*], parce que l'ap-propriation à soi se fonde dans l'ap-propriation par l'être [*Er-eignung*]. Pour l'être humain, déterminé comme *gardien* de la vérité de l'être, appartenir à l'être *ne* signifie pas apparaître à la manière d'un étant au milieu du reste de l'étant !

La question *quoi* oriente dans le domaine de l'explicable et du constatable.

La question *qui* transpose, en transformant, dans l'appartenance à ce qui s'occulte, dans la relation à l'être⁴.

Ainsi envisagé, il semble bien que le soi de l'essence humaine, le soi du *Da-sein*, doive être atteint par un chemin étranger à la philosophie du premier commencement. Non plus le chemin de la réflexion d'une conscience mais celui que l'on pourrait caractériser comme chemin du « détour » [*Umweg*] par l'Être.

¹ M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, *op. cit.*, p. 53 : « Il est donc essentiel à la philosophie réflexive de nous replacer, en deçà de notre situation de fait, à un centre des choses, d'où nous procédions, mais par rapport auquel nous étions décentrés, de refaire en partant de nous un chemin déjà tracé de lui à nous ».

² GA 65, § 30, p. 67.

³ *Ibid.* : « Nun ist es gar nicht ausgemacht, dass das “Selbst” auf dem Wege über die Ichvorstellung jemals bestimmbar sei. Vielmehr gilt es zu erkennen, dass Selbstheit erst entspringt aus der Gründung des Da-seins, diese aber sich vollzieht als Ereignung des Zugehörigen in den Zuruf ». À peine quelques pages avant – passage que nous avons déjà cité auparavant – Heidegger écrit que c'est précisément à partir de la fondation comme « laisser-être-le-fondement de la part de l'être humain [...] qu'il [l'être humain] revient ainsi vers soi et regagne son être-Soi » (GA 65, § 11, p. 31).

⁴ GA 66, § 58, p. 148 : « Wer ist der Mensch ? Diese Frage soll das Werhafte setzen und – ? Das *Wer* ist eigentlich nur in der *Einzahl* zu denken – was bedeutet dies ? Den Hin-weis auf die *Selbstheit* des Menschen, und diese gründet in der *Zu-eignung* zu-“sich”, weil *Zu-eignung* gründet in der *Er-eignung* durch das Sein. Die *Seinszugehörigkeit* des Menschen, bestimmt als *Wächterschaft* der Wahrheit des *Seins*, meint *nicht* das Vorkommen als ein Seiendes unter dem übrigen Seienden ! / Die *Wasfrage* geht in den Bereich des Erklärlichen und Feststellbaren. / Die *Werfrage* versetzt verwandelnd in die *Zugehörigkeit* zum Verborgenen, in den *Seinsbezug* ».

Heidegger lui-même évoque ce caractère détourné dans plusieurs passages des textes des années trente et quarante¹. Si le soi est déterminé à partir du déploiement de l'Être lui-même, déjà lié à la différence entre l'être et l'étant, et si le *Da-sein* ne peut être lui-même qu'en se « laissant » approprier [*ereignet*] dans ce déploiement, ceci équivaut à dire que le soi ne peut jamais être cherché – ni trouvé – *directement*. Le philosophe s'interroge alors – toujours dans *Méditation* :

L'être humain est-il donc chaque fois, d'une manière générale, un savoir « immédiat » de ce qu'il est lui-même ? Ou bien tout savoir spontané de « soi-même » ne constitue-t-il pas le premier et le plus commun des chemins sur lesquels l'être humain s'égare en y trouvant sans doute quantité de choses mais en s'éloignant cependant toujours davantage de son essence ?²

Selon Heidegger, il n'y a jamais d'accès direct, immédiat et intuitif à notre essence : c'est une illusion de croire qu'en pensant sur nous-mêmes nous nous approcherons de cette essence. Même l'attention excessive portée à notre identité risque, du point de vue de l'histoire de l'Être, de nous égarer davantage : « le soi-même, on peut très bien en effet le rechercher et en prendre soin, le cultiver et même l'intensifier » mais que « cela n'empêche pas que l'être humain soit en fuite devant son essence »³.

Autrement dit, et contre l'idée d'un souci de soi (Foucault) ou d'une herméneutique du soi (Ricœur), Heidegger veut défendre que ce n'est pas en nous occupant de nous-mêmes que nous pouvons atteindre notre soi-même le plus propre. Au contraire, l'obstination, définie comme l'obsession du sens d'être-soi [*Eigen-sinn*], et la curiosité excessive envers notre identité à la première personne sont les conséquences ultimes d'une croyance rigide en l'autonomie du sujet, flottant de façon vide et indéterminée, privée de tout rapport à l'être⁴. L'ipséité ne renvoie à aucune « chose-Je sans monde [*weltloses Ichding*] » et pour le philosophe « nous ne sommes ni une accumulation ni une communauté de telles choses-Je »⁵. Cette façon de penser l'essence

¹ Cf. Une note de relecture de la même période des *Contributions* : « [les] détours sont les seuls chemins [*Umwege sind die einzigen Wege*] » (GA 82, « Eine Auseinandersetzung mit "Sein und Zeit" », p. 186).

² GA 66, § 60, p. 155 : « Weiß denn der Mensch überhaupt "unmittelbar" je von ihm selbst ? Oder ist jede unmittelbare "Selbst"betrachtung gerade der erste und häufigste Abweg, auf dem der Mensch zwar Vielerlei vorfindet und doch mehr und mehr von seinem Wesen sich entfernt ? ».

³ GA 66, § 54, p. 139.

⁴ Par là sont aussi visées les doctrines modernes du « génie ». Kant leur avait fourni un fondement philosophique, et son épuisement à la moitié du XX^e siècle sera attesté magistralement par Musil dès les premières pages de *L'homme sans qualités*, en décrivant le choc subi par l'attribution de *génie* à un *cheval*. Sur cette question, voir GA 96, « Ü XIII », § 123.

⁵ GA 82, « Laufende Anmerkungen zu "Sein und Zeit" », p. 39 : « *wir sind weder eine Anhäufung solcher Ichdinge noch eine Gemeinschaft derselben* ». Voir aussi *Zum Ereignis-Denken* : « le singulier – n'a pas la "communauté" comme son opposé [*Der Einzelne – hat nicht die "Gemeinschaft" zu seinem Gegenteil*] » (GA 73.1, p. 275).

humaine est en outre tout à fait dépendante de la fabrication, puisqu'elle appréhende le « nous » comme simple addition de « Je-sujets ». C'est ce chemin – beaucoup trop « obstiné » – que la métaphysique a parcouru à travers le premier commencement et qui, prenant vers sa fin la forme représentative-réflexive que nous connaissons, aboutit à une impasse ultime.

Pour surmonter une telle impasse et s'engager dans la voie qui mène vers une autre pensée, il nous faut alors comprendre la façon dont le questionnement sur le « *qui* » au sein de l'autre commencement permet d'échapper à une fixation foncière de notre essence. À ce sujet, le § 30 des *Contributions* est particulièrement éclairant, et approfondit ce que nous avons déjà exposé jusqu'à maintenant.

Heidegger commence en soulignant que, dans la mesure où la question et la pensée déployées du point de vue ontologique interrogent l'être humain dans son histoire – selon les différentes figures que celui-ci a pris dans la tradition occidentale –, alors la méditation ainsi définie est nécessairement à comprendre, simultanément, en tant que méditation de ou sur le soi [*Selbst-besinnung*]¹. Mais cette méditation est, ajoute-t-il, n'est pas la méditation réflexive moderne et ses avatars idéalistes : c'est plutôt le soi-même du *Da-sein* qui doit être inséré d'une façon non-réflexive au sein de l'histoire de l'Être.

Le philosophe précise que, si la pensée de la transition nous concerne en tant qu'êtres humains et met en jeu une nouvelle détermination de notre essence, celle-ci n'est pas pour autant à comprendre comme « une nouvelle clarification de la conscience de soi »². Cette dernière possibilité demeure une illusion moderne, relevant d'une ambiguïté dangereuse qui guette toujours toute méditation de soi. Si elle est inéluctable à certains égards, elle ne doit pas nous empêcher de saisir la différence irréductible entre ces deux pensées – la réflexion sur la conscience comme « réflexion sur “nous” » et le projet du *Da-sein*³. La méditation onto-historique n'atteint pas le soi de l'être humain tel qu'il est donné « actuellement » : elle l'atteint en tant qu'essence transformée du *Da-sein*. En ce sens, la méditation de soi, comme le souligne Heidegger, à la fois « s'adresse à nous et ne s'adresse pas à nous », à la fois nous concerne et ne nous concerne pas⁴. Il s'agit de

¹ GA 65, § 30, p. 67.

² *Ibid.* Comme Heidegger l'écrit à la page suivante : « Le caractère transitoire de la pensée commençante porte inévitablement cette ambiguïté avec lui, comme s'il traitait d'une méditation anthropologico-existentielle au sens courant. En vérité chaque pas est fait à partir de la question sur la vérité de l'Être ».

³ GA 65, § 30, p. 67.

⁴ *Ibid.* Heidegger pourrait évoquer ici le *Zarathoustra* de Nietzsche, ce « livre pour tous et pour personne ».

comprendre que ce n'est jamais nous en tant qu'êtres humains qui déterminons ou déployons une telle méditation. Au contraire, c'est à travers elle que, faisant l'expérience de la détresse et de l'abandon de l'être, nous sommes conduits à « retrouver autour de nous le chemin vers l'être-soi-même » qui nous concerne essentiellement¹.

Par là est marquée davantage une autre caractéristique fondamentale propre au soi du *Da-sein*, que nous avons déjà mentionnée auparavant, à savoir, que contre la méditation intériorisante, la thématization du soi dans son rapport à l'Être entraîne un sens et une sémantique manifeste d'« extériorité », mais à présent appliquée au soi du *Da-sein*. C'est cette dimension d'extériorité que nous devons examiner maintenant, dans la mesure où c'est dans le se tenir-dehors, *Ausstehen*, que le soi du *Da-sein* sera à même d'être atteint : à partir du *dehors* comme le site où le sens (de l'Être) est déjà en train de se faire.

c) Contre l'intériorité

Si le soi n'est plus à confondre avec le « Je » ou avec la conscience, il est clair que nous ne pouvons pas être nous-mêmes en pénétrant dans les profondeurs d'une identité qui serait d'abord fermée à nous, mais qui, quand elle s'ouvre, nous permettrait de *devenir ce que nous sommes*². Ainsi, il s'agit pour Heidegger de ne pas retomber dans le sens banal de l'opposition – éminemment moderne à ses yeux – entre un *extérieur* et un *intérieur*, mais montrer qu'une telle distinction, dès qu'il s'agit de penser l'être-soi du *Da-sein* dans l'histoire de l'Être, se révèle insuffisante. À l'opposé de la réflexion interne, la caractérisation du soi-même va impliquer que celui-ci est déjà placé nécessairement dans un « dehors ». C'est en insistant sur cette dimension d'emblée extérieure et *jetée* du *Da-sein* que le philosophe cherche à saisir la transformation de l'essence humaine et de son soi le plus intime.

Dans l'histoire de l'Être, il n'y a pas de recueillement ni de rassemblement sur soi, dès lors que l'être-soi n'équivaut pas au fait de penser sur (le) soi-même comme domaine « spirituel » ou « mental ». Être-soi, au contraire, n'est possible que par l'ouverture au domaine et au site de l'Être que constitue la clairière. En d'autres termes, et si auparavant

¹ GA 65, § 30, p. 68.

² À ce sujet, voir la note de *Zum Ereignis-Denken* : « “Je” – en tant qu'*indication* de l'ipséité ; jeité mais non pas ipséité. / *Ipséité* plus originaire qu'individuation et que communauté. / *Da-sein* [est] seulement déployé à partir de l'ipséité [*“Ich” – als Anzeige der Selbstheit ; Ichheit aber nicht Selbstheit. / Selbstheit ursprünglicher als Vereinzelung und Gemeinschaft. / Da-sein nur von Selbstheit entfalten*] » (GA 73.1, p. 364).

la représentation-réflexion était définie – et critiquée – comme « ce se-tenir-dehors [*Hinausstehen*] [qui] est seulement répété et repris vers soi-même », à l’opposé le soi du *Da-sein* est tel qu’il n’advient que dans la mesure où il *insiste* dans ce *dehors* où il se tient : dans le site du *Là* où se déploie le sens de l’être et de l’étant, sans répéter ni retourner vers soi¹.

À ce sujet, nous trouvons quelques remarques éclairantes dans les notes de lecture critiques aux œuvres publiées, rédigées entre 1936 et 1941. Au sein d’une réflexion sur l’*Ek*, sur l’« ek-stase » qui caractériserait en propre le *Da-sein*, Heidegger développe dans ces pages une analyse du « *Aus* » et du *διά* grec. La notion d’ek-stase, qui apparaissait déjà dans *Être et temps* afin de caractériser la temporalité [*Zeitlichkeit*] du *Da-sein*, est reprise ici, mais elle l’est pour mettre en avant l’essence « *extérieure* » du soi². À partir d’elle, Heidegger prévient du danger qui consisterait à interpréter trop subjectivement le « *Ek* » par rapport au *Da-sein*, puisqu’« alors il devrait être fixé en correspondance au “ex” de l’intérieur de l’immanence, c’est-à-dire à l’immanence de la conscience du “je représente”, *ego cogito*, c’est-à-dire la “subjectivité” du représenter »³. Au contraire, ce que Heidegger veut souligner avec le préfixe « *Ek-* » c’est le *Aus-* de *Aus-stehen* propre au *Da-sein* : celui-ci est déterminé par la clairière et par le rapport à la vérité de l’Être qu’elle déploie⁴.

Par cette référence à l’« extériorité » de l’*Ek-* et de l’*Aus-*, il nous faut donc comprendre que, s’il s’agit ici d’un « se-tenir dehors [*Aus-stehen*] », ce dehors ne peut pas être un « hors de moi-même », puisqu’il n’y a plus – ou pas encore – de soi au sens d’une forme de l’intériorité⁵. Au contraire, c’est seulement dans le « dehors » – dans le

¹ GA 65, § 193, p. 316. Voir notre *Chapitre II*, § 8, a).

² SuZ, § 68.

³ GA 82, « “Zeit” in “Sein und Zeit” Weg », p. 255 : « Wäre Ek nur so gemeint, dann müßte entsprechend dem “ex” auch das Innen der Immanenz, d. h. der Bewusstseinsimmanenz des “Ich stelle vor” ego cogito, d- h- die Subjektivität des Vorstellens festgehalten sein ».

⁴ GA 82, « “Zeit” in “Sein und Zeit” Weg », p. 256 : « Dieses Ek ist das Aus des Auseinander im Seyn selbst als dem Er-ignis und ist die Lichtung [...]. / Dieses Ek im Ereignis selbst bestimmt – ereignend das – das Ek des Ausstehen und so die Ekstasis des Daseins ».

⁵ GA 82, « “Zeit” in “Sein und Zeit” Weg », p. 259. C’est Heidegger qui traduit « *Außer-sich seins* » comme « hors de moi-même ». De façon assez paradoxale, ce « se-tenir dehors » est caractérisé à la fois en tant que le « protéger » ou le « réfugier [*Hüten*] » de la vérité, image qui évoque plutôt un intérieur. Heidegger n’approfondit pas cette question, et conclut que « cette ambiguïté [c’est] le signe que l’être humain appartient au déploiement d’essence dans l’Être, qui n’est jamais humain [*diese Zweideutigkeit das Zeichen, daß der Mensch im Wesen in das Seyn als solches gehört, das nie menschlich ist*] ».

domaine de l'Être et « où » il se déploie – que le soi peut surgir en insistant¹. En conséquence, puisque le mouvement de pensée ne part plus ni ne fait retour au « Je », alors Heidegger peut avancer qu'être « “hors de soi” ne signifie pas dans l'immanence, mais en conséquence pas non plus dans la transcendance de la conscience, et en général pas non plus à l'intérieur de la différence entre immanence et transcendance »².

La tâche *critique* de l'histoire de l'Être se perçoit ici plus clairement, dans la mesure où, dans les mots d'A. Schnell, Heidegger tente de dépasser ce clivage fondamental de la métaphysique qu'est le « paradoxe du dualisme d'un extérieur et d'un intérieur »³. Par ce biais, il essaye de déterminer radicalement notre essence propre à partir du soi comme situé « dehors », de comprendre ce que nous sommes comme ce qui surgit dans la clairière de l'Être. C'est ainsi qu'il faut appréhender l'essence humaine du *Da-sein*, comme « ex-sistere : être-inséré dans et se-tenant-dehors dans l'ouverture de l'Être »⁴. Et ce qui est ouvert c'est le domaine où l'Être a été fondé. C'est seulement après et à partir de ce domaine que « se détermine le quoi, c'est-à-dire le *qui* et l'ipséité du *Da-sein* »⁵. Finalement, comme Heidegger le résume dans une autre note de relecture de 1943, nous devons retenir qu'en tant qu'êtres humains, « notre essence n'a aucun extérieur et aucun intérieur »⁶.

À ce que nous avons déjà analysé quant au soi et à l'essence humaine s'ajoute enfin une autre détermination : que notre essence est « *nôtre* ». Heidegger reprend par là,

¹ GA 73.1, p. 423 : « Das Da – ist das Ver-schlossene – von Verschlossenheit umwaltet *Außer-sich*. / Um das Da – zu sein, muß der Mensch in dieser *Außer-sich* treten – in ihm *In-ständig* werden ». Ce qui n'entraîne pas, comme Heidegger le précise immédiatement après, une sorte de « perte mystique ».

² GA 82, « “Zeit” in “Sein und Zeit” Weg », p. 259 : « besagt “außer sich” nicht mehr in der Immanenz, aber auch demzufolge nicht mehr in der Transzendenz des Bewusstseins, überhaupt nicht mehr innerhalb der Unterscheidung von Immanenz und Transzendenz ».

³ A. Schnell, *Qu'est-ce que la phénoménologie transcendantale ?*, Grenoble, Jérôme Millon, 2020, p. 212.

⁴ GA 65, § 179, p. 303 : « Eingerücktsein in und Hinausstehen in die Offenheit des Seyns ». Voir aussi GA 71, § 276, p. 254 : « L'insistance dans le *Da-sein* seulement surgit de l'ek-sistance dans l'*Er-eignis* [Die *Inständigkeit* im *Da-sein* entspringt erst der *Aus-ständigkeit* in das *Er-eignis*] ».

⁵ *Ibid.* : « bestimmt sich das Was, d. h. das Wer und die Selbstheit des *Da-seins* ».

⁶ GA 82, « Der Weg. Der Gang durch “Sein und Zeit” (1943) », p. 362 : « Unser Wesen hat kein Außen und kein Innen ». Voir aussi *L'histoire de l'Être* [1938-40] : « Intérieur et extérieur (de l'être humain) sont aussi peu le “lieu” de l'Être, où cependant à nouveau il s'approprie singulièrement de l'être humain, sans l'appartenir à chaque fois [*Innen und Außen (des Menschen) sind gleichwenig der “Ort” des Seyns, das doch wieder einzig den Menschen sich er-eignet, ohne ihm je zu gehören*] » (GA 69, § 52, p. 60). Enfin, dans le premier volume des *Cahiers noirs*, et après une discussion sur le rapport entre *Seinsverständnis*, raison et être humain, nous lisons que : « Mais si le plus extérieur est le plus intérieur de l'être humain, alors ce qui est dehors devient le dedans du plus intérieur et du plus profond, à cet endroit où l'être humain s'est abandonné depuis longtemps et a trouvé son déploiement d'essence dans la tâche la plus élevée [*Doch wenn das Äußerste nur das Innerste des Menschen ist, dann wird das Außerhalb zum Innerhalb des Innersten und Tiefsten, zu jenem Dort, wo der Mensch sich längst verlassen und in den höchsten Auftrag seines Wesens gefunden hat*] » (GA 94, « Ü II », § 173, p. 71).

même s'il ne le développe pas autant que d'autres concepts, la notion de mienneté [*Jemeinigkeit*] qu'il avait déjà élaborée dans *Être et temps*.

d) La mienneté

Dans l'œuvre de 1927, la notion de mienneté indiquait le fait que le *Dasein* est toujours et à chaque fois le mien. La mienneté est ainsi le « caractère » qui permet au *Dasein* d'inclure le pronom personnel dans sa détermination propre¹. Presque dix ans plus tard, comme il l'écrit dans les *Contributions*, la détermination *seynsgeschichtlich* du soi apparaît en rapport avec l'idée de ce qui est « mien », du soi comme ce qui m'appartient. Nous lisons ainsi que « l'être-propre du *Da-sein* en tant que fondé dans l'être-soi peut cependant et au plus proche dans la transition à partir de la conscience de soi actuelle, seulement être indiqué à partir d'ici ; le *Da-sein* en tant que *le mien* »². Notons que Heidegger semble reconnaître aussi que l'élaboration quant à l'ipséité du *Da-sein* n'est pas si éloignée des problématiques idéalistes d'une conscience de soi-même. Comme pour le cas de la réflexion, il s'agit plutôt de creuser les difficultés ontologiques quant à notre essence – effleurées par les grandes figures de la philosophie moderne – et tenter de pénétrer là où les concepts métaphysiques et subjectifs n'auraient pas réussi à accéder.

Qu'est-ce qui est « indiqué », plus précisément, par cette référence à la « mienneté » ? Le § 96 de *Méditation* développe ce point, tout en insistant encore sur le problème du clivage interne-externe. Que veut-dire que « le *Da-sein* est à chaque fois *mien* » ? Cela signifie

que l'insistance dans le *Là* – une insistance où l'on se défait de toute extériorisation de l'intériorité d'un sujet et d'un « Je » – doit-être assumée et accomplie purement et simplement dans le soi [...] Le *Da-sein* est chaque fois mien ; c'est à moi-même qu'est transpropriée la fondation et la préservation du *Là*. Mais *soi-même* signifie : être-résolu dans la clairière de l'Être. En d'autres termes : la constance du soi [*Selbst-ständigkeit*] du soi-même est transpropriée dans l'*Er-eignis* par la dépropriation de tout égoïsme vain et contingent³.

¹ *SuZ*, § 9, p. 42.

² *GA* 65, § 30, p. 68 : « die *Eigenheit* des *Da-seins* als gegründet im *Selbstsein* kann freilich zunächst im Übergang aus dem bisherigen ichhaften *Selbstbewußtsein* nur von diesem her *angezeigt* werde ; das *Da-sein* als *je meines* ».

³ *GA* 66, § 96, p. 329-330 : « *Da-sein* ist das je meine ; die Gründung und Wahrung des *Da* ist mir *selbst* übereignet. *Selbst* aber heißt : Entschlossenheit in die Lichtung des *Seyns*. Mit anderen Worten : Der *Selbst-ständigkeit* des *Selbst* ist übereignet die *Enteignung* von jeder eitlen und zufälligen *Ichsucht* in das *Er-eignis* ».

C'est dans cette constance du soi, où le *Da-sein* se défait de ce qui ne l'appartient pas en propre, qu'il va s'avérer capable d'accéder à son ipséité la plus authentique, à travers la dynamique de l'appropriation, *Ereignung*.

e) *Le Da-sein et l'appropriation du soi*

Ce que nous avons exposé jusqu'à présent nous permet d'avancer vers la façon par laquelle le soi du *Da-sein* advient lui-même dans le déploiement et dans la méditation de l'autre commencement. Le *Da-sein* n'atteint son soi et n'est soi-même qu'à partir de l'Être, là où il ne peut être encore question d'aucune semblance de « Je » ou de « personnalité »¹. Bien au contraire, « la méditation médite à l'inverse sur ce fait primordial, à savoir que l'être humain est à lui-même un mystère qui ne laisse aucun répit, sans accorder la moindre importance au “Je” ni au “nous” »². Ce mystère – dont on a pu affirmer qu'il constitue un *fundamentum ab-sconditus* – reconduit toute référence au soi de l'être humain vers l'Être lui-même, de façon à ce que son « se » réflexif soit originairement fondé dans l'Être³. C'est donc seulement à partir de ce domaine et une fois que ce domaine a été fondé et le soi a été atteint, que la pensée peut faire un pas supplémentaire et parler ensuite de « Je », de « Nous » et des différentes figures métaphysiques privilégiées à l'époque de la fabrication.

D'où les nombreuses références dans les écrits privés concernant l'ipséité du soi en tant que fondement essentiel et le « plus originaire » de toute philosophie à la première personne – que celle-ci soit au singulier, au pluriel ou encore qu'il s'agisse d'une philosophie à la deuxième personne⁴. Comme Heidegger l'écrit dans les

¹ Pour cette raison, caractériser la méditation de soi comme « individuelle » nous semble frôler le contre-sens. Le soi est justement le fondement de l'individualité et de la collectivité que la pensée du *Da-sein* cherche à susciter à travers la thématization de l'ipséité. Heidegger insiste à plusieurs moments sur cette confusion dans *Être et temps*, comme c'est le cas dans les « Réflexions II » [1931-32] : « mais surtout que l'individualité de l'individu existant n'est pas le problème, mais seulement un passage arbitraire de la solitude [*Allein-heit*] du *Dasein* où a lieu la toute-unité [*All-einheit*] de l'être ». (GA 94, « Ü II », § 53, p. 36). Cf. T. Keiling, « Sur le chemin de la sérénité ? », in A. Schnell, *Lire le Beiträge...*, op. cit., p. 211-212.

² GA 66, § 14, p. 55. La citation se poursuit ainsi : « Ce mystère qu'est l'être humain ne se laisse ni forcer ni organiser – l'être humain peut tout au plus l'accueillir à condition qu'il ne se se raidisse pas là-contre en s'évadant dans les faux-fuyants d'une prétendue “science” de l'humain. Mais ce mystère, sur lequel l'être humain, qui le prend sous sa garde, fonde son retour à soi, occulte l'assignation de l'être humain à la vérité de l'Être ».

³ N. Keane, « The Self that Belongs to an Abyssal Ground : Reading Heidegger's *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)* », in T. Georgakakis et P. J. Ennis (dir.), *Heidegger in the Twenty-First Century*, op. cit., p. 58.

⁴ GA 65, § 197, p. 320. Notons cependant que l'on retrouve des traces de ce problème dans ce texte charnière du tournant qu'est *De l'essence du fondement* (GA 9, « De l'essence du fondement », p. 157). Enfin, une

Contributions : « le rapport en retour, qui est nommé dans le “soi” [*Sich*], à “soi”, vers “soi”, pour “soi”, a son déploiement d’essence dans l’appropriation [*Eignung*] »¹. La capacité de faire retour à un *soi* dans la pensée et de se déterminer comme être-soi est intrinsèquement liée à l’appropriation de l’Être lui-même et dépendante de celle-ci².

Heidegger tente montrer avec l’être-soi de l’essence humaine que nous ne sommes pas des sujets vides, désincarnés, qui flottons dans un espace indéterminé. Au contraire, si notre soi est toujours pensé à partir du déploiement d’essence de l’être, approprié par lui, c’est qu’il n’advient pas tout seul, coupé du sens qui se fait déjà dans la différence entre l’être et l’étant. Or, il se pourrait que ce soit plutôt l’inverse qui se produise et que – au-delà de la visée critique de Heidegger – le fait de lier de façon radicale le soi au déploiement d’essence de l’Être conduise à un évidement de ses déterminations propres jusqu’à aboutir à une anonymisation totale. C’est cette lecture que M. Richir a élaborée dans *Du sublime en politique* [1991], sur laquelle nous nous pencherons à la fin de cette section.

Dans l’histoire de l’Être, si c’est par l’appropriation [*Ereignung*] de l’Être que l’humain est capable d’être soi-même, ou plutôt qu’il n’est lui-même en propre [*eigen*] qu’à partir de l’*Ereignis*, alors il semble bien que ce soit uniquement par cette voie que nous puissions nous-mêmes « posséder » un *Selbst*. L’idée de *posséder* est ici à comprendre en un sens singulier. Il ne s’agit pas de posséder une propriété au sens d’une faculté, *Eigenschaft*. Heidegger écarte ce possible malentendu en soulignant explicitement qu’une telle perspective équivaldrait à retomber dans l’idée selon laquelle l’essence du soi-même est une « faculté de l’être humain présent sous-la-main et seulement donnée de façon apparente avec la *conscience du Je* »³. Puis, il rappelle à nouveau l’ambiguïté constitutive de cette apparence, dont l’origine « ne peut être expliquée à partir du déploiement d’essence du soi », et donc à partir du *Da-sein*⁴.

note de lecture résume clairement – dans un vocabulaire atypique des textes du tournant – ce problème : « Jeité – égoïté et tuité et nousité sont tous des titres visés ontiquement [*Ichheit – Egoität und Duheit und Wirheit sind alles ontisch gemeinte Titel*] ». (GA 73.1, p. 395).

¹ GA 65, § 197, p. 320 : « Der Rückbezug, der im “Sich” genannt wird, zu “sich”, bei “sich”, für “sich”, hat sein Wesen in der *Eignung* ».

² Sur ce point, voir les « Réflexions XII » [1939] : « L’ipséité à partir du à-côté-de-soi, qui est déterminé en tant que proprié-à-soi à travers l’appropriation, qui est la façon de l’essance de l’Être (*Er-eignis*) [*Die Selbstheit wohl aus dem Bei-sich, das gestimmt wird als Sich-Zu-Eignens durch die Ereignung, die die Weise der Wesung des Seyns (Er-eignis) ist*] » (GA 96, « Ü XII », § 12, p. 32).

³ GA 65, § 197, p. 319.

⁴ *Ibid.*

Dans les mots de F. Dastur, il ne faut surtout pas voir dans cette appropriation une possession, mais le fait de « porter [le *Da-sein*] à ce qu'il a de propre, le laisser advenir en propre »¹. Au contraire, si l'être-soi ne doit pas être compris comme la possession et l'usage, comme s'il s'agissait d'un étant, c'est que l'ipséité surgit plutôt d'un autre sens : la propriété [*Eigen-tum*]. Cette propriété, précise Heidegger, est à saisir comme la « stabilité constante du tournant [*Beständnis der Kehre*] » et « la domination de l'appropriation » dans l'*Ereignis*². La propriété est alors « à maintenir et à savoir » dans son rapport à l'Être et à son sens ainsi déployé, et c'est seulement quand ceci n'arrive pas – à savoir quand nous tombons dans « l'impuissance [*Ohnmacht*] » à maintenir cette propriété – que nous sombrons, selon Heidegger, dans la « dispersion du je, du tu et du nous et le dépiècement et massification [*Zerbröckelung und Vermassung*] »³. Heidegger précise que par la dispersion, le dépiècement et la massification il ne faut pas comprendre cependant un simple « déni de l'humain [*Versagen des Menschen*] », mais plutôt la défiguration de son essence propre⁴. C'est la perspective du premier commencement qui définit l'essence humaine à partir de ses composants, ses propriétés ou suivant l'hyperbolisation d'une de ses facultés. Face à celle-ci, la propriété elle-même est pensée ontologiquement en tant que ce qui garantit la persistance de ce que nous sommes nous-mêmes ; elle est le « fondement de l'ipséité » et ce qui « fonde le *Da-sein* »⁵.

Dès lors que le *Da-sein* n'est lui-même que par son appartenance mutuelle à l'Être-*Ereignis* – si c'est seulement ainsi « qu'il vient à *soi-même* » et non à partir d'un soi comme « état constant pas encore atteint [*nur bisher erreichter Bestand*] » –, alors la propriété indique aussi que la possibilité d'être-soi est éloignée de toute détermination comme s'il s'agissait de l'étant⁶. Elle est à appréhender comme le domaine de l'Être, domaine qui doit cependant être tenu et maintenu⁷. Si l'arrivée à notre être le plus « intime », si notre soi lui-même ne relève pas de la certitude inébranlable d'un *ego* et si nous ne pouvons pas penser sa « possession » comme si elle pouvait être obtenue une fois pour toutes, alors force est de reconnaître que la structure du soi n'est pas moins

¹ F. Dastur, « Heidegger et la critique de l'anthropologisme », in *Heidegger et la pensée à venir*, op. cit., p. 95.

² *GA* 65, § 197, p. 320. Dans cette même page, la métaphore avec laquelle Heidegger explique la propriété comme *Eigen-tum* est celle de « principauté [*Fürsten-tum*] ». Voir aussi *GA* 73.1, p. 718 : « Dans l'*Ereignis*, l'essence de l'humain lui convient et lui est donc propre, elle est sa propriété [*Eigentum*] ».

³ *GA* 65, § 197, p. 321.

⁴ *Ibid.*

⁵ *GA* 65, § 197, p. 320.

⁶ *Ibid.*

⁷ *Ibid.*

« paradoxale » et polémique que ne l'était la fondation du *Da-sein* à partir du refus. Heidegger renvoie à cette dimension négative dans les dernières pages des *Contributions*, et écrit que si « l'ipséité est le déploiement de la propriété [*Eigentumschaft*] dans le déploiement d'essence », alors le fait « que l'être humain a son déploiement d'essence par la propriété veut dire : il se tient dans le danger constant de la perte »¹. Mais comment nous faut-il considérer plus précisément cette perte ? Doit-elle être saisie comme la perte de ce que nous sommes, de notre ipséité, ou révèle-t-elle autre chose ?

Pour bien saisir cette dimension du problème, il nous faut rappeler que l'Être se déploie selon un fondement polémique, oscillant : le mouvement de dévoilement et de voilement au sein duquel le site du *Da-sein* est suscité². Ce que nous avons analysé auparavant comme la dimension de l'élan et du contre-élan propre au projet du *Da-sein* atteint ici une nouvelle caractérisation. Comme nous pouvons le lire dans les *Contributions*, si « l'être vers-soi du soi-même déploie son essence en tant qu'insistance de la re-prise de l'apropriation » alors « l'ipséité est appartenance dans l'intimité du conflit comme dispute de l'appropriation »³. En d'autres termes, si le soi appartient aussi à l'essence du *Da-sein* comme insistance, ce n'est qu'en demeurant dans le déploiement de l'Être et dans son appropriation que le *Da-sein* peut arriver à être lui-même. Heidegger va jusqu'à affirmer que « plus nous sommes originairement nous-mêmes, plus loin nous sommes déplacés dehors dans l'essence de l'Être, et à l'inverse »⁴. Ainsi, pour ce qui est du soi du *Da-sein*, la dimension conflictuelle de son essence implique notamment que l'ipséité ne peut être pensée qu'en considérant le caractère oscillant, qui réunit une dynamique contraire dans son sein. Si l'Être se déploie comme refus et qu'il n'y a pas d'*Ereignis* sans l'essence conflictuelle d'une appropriation (qui peut advenir ou pas dans l'élan et le contre-élan du projet), le *Da-sein* ne peut pas être soi-même sans la possibilité

¹ GA 65, § 271, p. 489 : « Daß der Mensch sein Wesen zum Eigentum hat, sagt : es steht in der steten Gefahr des Verlustes ». Dès que la fondation et le soi sont intrinsèquement liés, Heidegger n'hésite pas à caractériser « le soi de l'ipséité » comme ce qui doit être « laissé dans un abîme », voire comme « le saut dans l'abîme » (GA 71, § 184, p. 162 ; GA 96, « Ü XII », § 12, p. 32).

² GA 65, § 144, p. 265.

³ GA 65, § 198, p. 322 : « Das Bei-sich des Selbst west als Inständigkeit der Über-nahme der Er-eynung. Selbstheit ist Zugehörigkeit in die Innigkeit des Streits als Erstreytung der Er-eynung ». Soulignons que l'intimité, l'*Innigkeit*, terme hérité de Hölderlin, appartient au fondement conflictuel de l'Être-*Ereignis*, et elle s'inscrit au sein de l'essence du *Da-sein* lui-même (Hölderlin, *SW 2*, « Fondement pour Empédocle », p. 447 ; Trad. fr. p. 283). Voir le § 144, p. 265 : « si l'*Ereignis* éclaire l'intérieur dans l'ipséité, alors dedans repose l'indication vers l'intimité [*Innigkeit*] ». Cf. GA 39, p. 249 et ss.

⁴ GA 65, § 144, p. 265 : « Je ursprünglicher wir wir selbst sind, um so weiter hinausgerückt sind wir schon in die Wesung des Seyns, und umgekehrt ».

insigne de *pouvoir* ne pas l'être. Comme nous allons le voir, cette possibilité de ne pas être assume plusieurs formes dans les écrits de l'*Ereignis*.

D'une part, cette possibilité semble concerner d'abord le fait de ne pas se transformer en *Da-sein* et donc de demeurer fixé comme l'être humain présent et donné sous-la-main. Mais, d'autre part, cette possibilité fait signe vers d'autres dimensions de l'ipséité et de l'Être, possibilités sur lesquelles nous devons maintenant porter notre regard. Nous verrons ainsi qu'elle correspond d'abord à la manière dont le *Da-sein* déploie son essence à partir du phénomène de la mort, comprise de façon non métaphysique à la mesure de l'autre commencement. Par cette voie nous approfondirons la façon dont l'être-soi du *Da-sein* se déploie chaque fois comme l'essence singulière et historique de l'être-humain fondé dans l'Être¹.

*

Avant d'analyser ces autres dimensions essentielles de l'ipséité du *Da-sein*, nous voudrions développer ici plusieurs réflexions critiques. En effet, malgré son rejet radical de la réflexion, on pourrait reprocher à Heidegger de ne pas avoir complètement supprimé la réflexivité en tant que telle. Il aurait plutôt essayé de déplacer les coordonnées conceptuelles (ontologiques) modernes que la réflexion présuppose – au moins, depuis Descartes – afin de faire jaillir un autre sens de la réflexion, prétendument opposé à son sens métaphysique. À ce sujet, les travaux de M. Richir et d'A. Schnell nous paraissent éclairants.

f) Ipséité vide et réflexion originnaire (M. Richir et A. Schnell)

Abordons en premier lieu les analyses que le phénoménologue belge expose vers la fin de son grand ouvrage, *Du sublime en politique*, paru en 1991 – soit seulement deux

¹ Ou, comme nous le lisons dans *Das Ereignis* : « l'ipséité est l'originarité de l'être humain provenant de l'être-propre de l'essence humaine [*Die Selbstheit ist die der Eigentlichkeit des Menschenwesens angestammte Ursprünglichkeit des Menschseins*] » (GA 71, § 184, p. 163). Voir aussi les *Contributions*, où Heidegger écrit que c'est « l'insistance dans cet événement de la propriété qui rend possible à l'être humain, d'arriver à "soi" historiquement et d'être vers-soi [*Die Inständigkeit in diesem Geschehnis des Eigentums ermöglicht erst dem Menschen, geschichtlich zu "sich" zu kommen und bei-sich zu sein*] » (GA 65, § 197, p. 320).

ans après la première édition des *Contributions*. La date nous indique aussi bien l'intérêt que les limites de son approche, puisque si l'interprétation de M. Richir révèle certaines intuitions prometteuses, il n'arrive pas pour autant à les développer dans toute la profondeur qu'elles méritent. Cela est notamment dû au fait qu'il avait seulement accès au premier volume des écrits privés et à notre connaissance, il ne plongera plus jamais avec ce niveau de détail dans le reste d'œuvres posthumes des années trente et quarante¹.

À la fin de la deuxième partie, « Les philosophes », M. Richir écrit un court mais dense chapitre intitulé « Note sur le sublime heideggérien dans les *Beiträge zur Philosophie* (1936-1938) », où il cherche à souligner comment « le “soi” du *Dasein* advient à “soi” comme “réflexion” de l'Être »². Par là, il précise néanmoins que si le terme de « réflexion » n'est pas utilisé tel quel par Heidegger, la pensée du soi fait écho au sens d'une « réflexion sans concept préalable », ce que l'auteur nomme *réflexion phénoménologique* et qu'il élabore en s'inspirant des jugements esthétiques réfléchissants de la troisième *Critique* kantienne³.

Le commentaire richirien fait signe ici vers un problème essentiel. Si le soi n'advient qu'à travers le mouvement de fondation propre à l'Être et si ce mouvement est caractérisé comme « oscillant » ou « clignotant », alors l'idée d'une *ré-flexion* – au sens d'un certain mouvement de va-et-vient – ne serait pas si étrangère à la pensée de l'histoire de l'Être. C'est ainsi que nous pouvons lire dans les *Contributions* que « l'étendue de l'oscillation du Soi se dirige vers l'originarité de la propriété et par là vers la vérité de l'Être »⁴. Pour M. Richir, il va de soi que malgré la génialité heideggérienne – qu'il ne cesse de lui reconnaître –, une thématization du soi dans ces termes reste ambiguë au plus haut point. Citons-le sur cette question fondamentale :

Le soi n'est vraiment soi, il n'« accède » à son cœur, dont il n'est pas sûr qu'il existe, puisqu'en fait, il ek-siste, que dans la mesure où il revient à soi, mais comme soi essentiellement *anonyme*, seulement depuis le cœur, qui n'est pas lui-même un « Soi », de la *Wesung* de l'Être – sorte d'énigme *elle-même sans ipse* de l'ipséité, à quoi le *Dasein* prête

¹ On l'aura compris, nous regrettons que M. Richir, lecteur perspicace et original, n'ait pas accordé une place majeure à la pensée posthume de l'*Ereignis*, et qu'au contraire, il ait fini par la réduire à une version certainement limitée, sinon caricaturale par moments. À nos yeux, l'affrontement décisif avec les écrits privés manque dans l'œuvre richirienne. Et c'est un double regret, puisque nous croyons que les voies multiples que l'histoire de l'Être ouvre à la pensée peuvent être fécondes – au moins à certains niveaux et en écartant quelques malentendus – pour une entreprise de refonte de la phénoménologie.

² M. Richir, *Du sublime en politique*, Paris, Payot, 1991, p. 428.

³ Sur la réflexion phénoménologique et son lien kantien, Cf. *Phénomènes, temps et êtres*, op. cit. En particulier, le chapitre VI.

⁴ GA 65, § 197, p. 321 : « Die Schwingungswerte des Selbst richtet sich nach der Ursprünglichkeit des Eigentums und damit nach der Wahrheit des Seyns ».

pour ainsi dire son soi vidé de toute individuation *contingente* pour « fonder » la *Wesung* de l'Être (c'est-à-dire la vérité de l'Être)¹.

Il n'est pas nécessaire ici de rentrer dans le détail de la phénoménologie richirienne pour comprendre pourquoi elle nous pousse à porter le regard vers un problème saillant de la pensée du soi dans l'histoire de l'Être : la vacuité du soi de l'essence humaine, que les écrits privés mettent en avant dans les années trente et quarante, semble aboutir inéluctablement à anonymiser celui-ci, à travers la réflexion dans l'Être, et cela « jusqu'à sa mort »².

Le processus hyperbolique qui pense le soi à partir du détour par l'être, s'il semble dépasser les dangers d'une réflexion objectivante, risque simultanément d'évider le soi de ce qui le constitue en propre, de produire une ipséité « sans ipse ». Par moments, on dirait que le soi du *Da-sein* n'est plus qu'une ombre, anonyme, dépourvue de toute teneur concrète et non déterminante quant à notre essence humaine. Ce serait une limite foncière de la critique heideggérienne, qui vise une conception trop abstraite et limitée, trop *intellectualisée*, de ce que pourrait être la réflexion afin de mieux la récuser³. Or il nous faut reconnaître que la réflexion n'est pas seulement ni d'abord un processus purement « intellectuel ». Ainsi, il est important de reconsidérer la réflexion comme un ressentir, un processus *vital* et *pathique* qui est inscrit au sein de nos possibilités corporelles propres, et c'est de cette façon que l'ont mis en avant des penseurs comme H. Plessner et H. Maldiney⁴. Mais Heidegger n'explore jamais cette voie comme telle, ce qui est regrettable, puisque c'est peut-être à ce niveau que la possibilité d'une réflexion non métaphysique s'ouvre dans toute sa profondeur. Une réflexion, par ailleurs, capable de prendre en compte la corporalité et la sensibilité tout en restant en dehors du cadre limité du premier commencement : en dehors de la primauté de la subjectivité et de l'effectivité.

Enfin, puisant dans les mêmes sources philosophiques que M. Richir – Fichte et Husserl en particulier –, A. Schnell présente un argument semblable quant à la nature

¹ M. Richir, *Du sublime en politique*, *op. cit.*, p. 424. Sur ce point, Richir s'inspire peut-être des analyses de M. Haar : « Étrange réflexion qui ne nous intravertit que pour mieux nous extravertir et nous détacher du moi » (*Heidegger et l'essence de l'homme*, *op. cit.*, p. 199).

² *Ibid.*

³ Cf. M. Richir, « Le sens de la phénoménologie dans *Le visible et l'invisible* », *Esprit*, 6, 1982, p. 142.

⁴ H. Plessner, *Les degrés de l'organique*, *op. cit.*, p. 445 et ss. ; H. Maldiney, *Penser l'homme et la folie*, *op. cit.*, p. 235. L'argument, que nous retrouvons déjà chez Nietzsche, apparaît épuré de son rejet radical à l'être-conscient. Cf. *KSA 3, GS*, § 354. Pour une reprise critique de cette question, voir A. Gehlen, *L'homme. Sa nature et sa position dans le monde*, Paris, Gallimard, 2020, p. 109 et ss.

réflexive du soi, sans cependant arriver aux mêmes conclusions. Son argumentation la plus profonde est développée dans *En voie du réel*, à partir d'un texte d'après-guerre, *Qu'appelle-t-on penser ?* [1951-52] et dans l'article sur le *Da-sein* et l'*Ereignis*, que nous avons déjà cité¹. Il souligne que Heidegger « assigne à ce qui donne le plus à penser [*das Bedenklichste*] la place que, dans la philosophie classique allemande, avait occupé la conscience de soi »². A. Schnell ajoute qu'un tel concept heideggérien « se substitue à cette structure de la conscience de soi dans la mesure où l'objet de ce qui donne “le plus” à penser n'est pas identifié avec *celui qui pense* (le sujet, la conscience, etc.) »³. C'est selon A. Schnell cette structure de « donner à penser » qui, dans les écrits privés, assume l'Être en tant que tel, de façon qu'« au lieu d'identifier le “sujet” avec le “sujet” [comme dans la conscience de soi postkantienne, « érigeant la réflexion en puissance suprême »], c'est pour ainsi dire l'“objet” qui est identifié à l'“objet” »⁴. Par là, notons qu'A. Schnell n'entend pas réduire la portée de l'attaque heideggérienne contre les philosophies modernes et réflexives. Tout au contraire, selon lui, cela montre bien comment, à partir d'une voie singulière, « Heidegger se détourne de la philosophie de la conscience »⁵. Mais s'il s'en détourne, il le fait en entamant un débat – implicite ou explicite – avec ses grands représentants, et notamment avec l'idéalisme postkantien.

Ce développement – quoique bref et procédant par une voie négative – nous sert à montrer que le projet de l'*Ereignis* ne peut pas échapper facilement (ni totalement) aux concepts traditionnels de la philosophie : en l'occurrence ici, aux concepts de l'idéalisme allemand – mais le problème ne se limite pas à ce dernier. Il se pourrait que Heidegger ait prévu ce problème, dans la mesure où lui-même insiste à certains moments sur le rapport entre réflexion et méditation de soi à partir de l'Être. Nous avons déjà relevé l'ambiguïté constitutive d'une telle méditation, reconnue par le philosophe fribourgeois dans plusieurs passages des écrits de l'*Ereignis*. Si le rapport du soi à l'Être est l'origine et le fondement de la réflexion au sens métaphysique, il n'est peut-être pas hyperbolique de l'envisager comme une sorte de *réflexion originnaire*.

Heidegger lui-même semble laisser ouverte cette possibilité, quand il écrit que « la nécessité de la question fondante originnaire vers le *Da-sein* se laisse déployer

¹ Cf. GA 8. Cf. A. Schnell, *En voie du réel*, op. cit., p. 169-170 ; « *Ereignis* et *Da-sein*... », in A. Schnell (dir.), *Lire les Beiträge...*, op. cit.

² A. Schnell, *En voie du réel*, op. cit., p. 169-170.

³ *Ibid.*

⁴ *Ibid.*

⁵ *Ibid.* ; « *Ereignis* et *Da-sein*... », in A. Schnell (dir.), *Lire les Beiträge...*, op. cit., p. 164.

historiquement »¹. Et, plus précisément, qu'elle se laisse déployer au sein de la question de la « double *repraesentatio* », question qui a été « frôlée par Leibniz et l'idéalisme allemand », où nonobstant le *Là* serait demeuré « inquestionné »². Finalement – et sans vouloir supprimer les différences qui séparent les deux projets – ici il nous apparaît avec force que la pensée de l'histoire de l'Être est susceptible de construire un dialogue fécond avec la phénoménologie contemporaine. Suivant les mots d'A. Schnell – et pour clore cette partie critique – peut-être « la *Verwindung* heideggérienne [...] annonce[-t-elle] (quoi qu'on en dise) la perspective d'une refonte de la phénoménologie »³.

§ 19. *La mort et l'être-ailleurs* [Weg-sein]

Les êtres humains de la métaphysique
vont périr sous des étoiles éteintes⁴.

GA 71, § 225, p. 210 ; GA 97, « A I », p. 2.

De multiples essences est la mort. Et
encore multiples sont les façons dont à chaque fois
l'essence de la mort déploie son essence dans le
périr à recevoir ou à passer⁵.

GA 73.1, p. 889.

La mort, en tant que catégorie existentielle propre à la constitution du *Dasein*, occupe une place fondamentale dans *Être et temps*. Si son élaboration a été préparée dans les textes antérieurs, c'est avec son traitement dans l'*opus magnum* de 1927 qu'elle fait son entrée décisive dans le panorama philosophique du XX^e siècle⁶. Pour des raisons socio-historiques et non seulement conceptuelles – dues aussi au climat « existentialiste » d'après-guerre – il est incontestable que les analyses de la mort dans *Être et temps* ont fait fortune et influencé nombreux auteurs par la suite. Mais le concept jouait un rôle

¹ GA 65, § 186, p. 306.

² *Ibid.*

³ A. Schnell, *Qu'est-ce que la phénoménologie transcendantale ?*, *op. cit.*, p. 212.

⁴ « Die Menschen der Metaphysik wird sterben unter erlöschenden Sterne ».

⁵ « Vielfachen Wesens ist der Tod. Und wieder viele sind der Weisen, das jeweiligen wesende Wesen des Todes im Sterben zu empfangen oder zu übergehen ».

⁶ Par exemple, dans la conférence de 1924 sur « Le concept de temps » (GA 64) et dans le cours du semestre d'été de 1925, les *Prolégomènes pour une histoire du concept de temps* (GA 20, p. 424-441). Notons cependant que le thème avait déjà été traité par G. Simmel dans sa *Metaphysik des Todes* de 1910.

précis dans le cadre de l'analytique existentielle. La mort inaugure la deuxième partie de l'ouvrage, quand il est question de déterminer l'être entier possible du *Dasein* [*mögliche Ganzsein des Daseins*], et donc non seulement sa possibilité d'être, mais aussi celle de ne pas être : son *impossibilité* foncière¹.

La mort est définie rigoureusement, séparée de toute détermination non ontologique à l'instar d'un terme final (biologique, métaphysique, et ontique en général) qui serait susceptible de détourner le regard et manquer le *Dasein* comme étant sous-la-main – et ceci, dans le cadre de la recherche sur la question du sens de l'être². Plus précisément, dans *Être et temps* la mort est à saisir comme une détermination de l'être du *Dasein*, de telle façon qu'elle concerne la possibilité imminente et inéluctable de *ne pas être*, la possibilité de l'impossibilité à laquelle le *Dasein* doit faire face³. En ce sens, l'être pour la mort constitue sa possibilité la plus propre et la plus extrême : « indépassable », elle ouvre le *Dasein* à son « pouvoir être entier »⁴.

Dans les écrits privés et dans les *Cahiers noirs* la question de la mort réapparaît sous une forme modifiée. Si la mort était auparavant la possibilité la plus propre du *Dasein*, elle va être conçue différemment, dès que le *Da-sein* lui-même représente la possibilité insigne de transformer l'essence humaine. Comme nous allons le voir, la mort fait désormais partie du sens du déploiement d'essence de l'Être et de son refus – saisi à partir de son lien intime au *Da-sein*. Ainsi, de même que dans *Être et temps*, la mort est encore liée au *Da-sein*, et Heidegger reprend par moments quelques-unes de ses formulations antérieures, telles que celle d'être-pour-la-mort, *Sein-zum-Tode* (devenu à présent *Seyn zum Tode*). Cependant, la reprise du problème du rapport entre le *Da-sein* et la mort écarte plusieurs des concepts propres à l'analytique existentielle, dont en particulier tout le vocabulaire qui relève du souci, de la quotidienneté et de la finitude⁵. La mort va acquérir un statut particulier au sein de l'histoire de l'Être, et s'il est encore possible de repérer des liens avec l'être-pour-la-mort dans *Être et temps*, il s'avère qu'en

¹ Cf. *SuZ*, § 46-53.

² *SuZ*, § 49.

³ *SuZ*, § 50, p. 250.

⁴ *SuZ*, § 53, p. 263-264.

⁵ *GA* 65, § 162, p. 285. Dans l'histoire de l'Être, la finitude est définie comme un terme limité et incapable d'atteindre l'essentiel concernant l'Être : « Ce que le terme directeur de "finitude" cherche à dire et à nommer n'est pas une "propriété" observable de l'Être et du *Da-sein*, mais c'est bien plutôt une façon inadéquate de désigner la chose la plus digne de question qui s'occulte au cœur même de ce dont le caractère éminent est précisément d'être digne de question » (*GA* 66, § 20, p. 89).

tant que transformation de l'essence du *Da-sein*, son sens et sa portée ne sont plus les mêmes¹.

À la question « *qui est le Da-sein ?* » nous avons répondu d'abord par son être-soi, par son ipséité toujours affectée à travers l'Être. Mais en quel sens Heidegger peut-il défendre que, dans le projet de l'*Ereignis*, le soi du *Da-sein* est caractérisé par son rapport insigne et nécessaire à la mort ? Dans cette section, il s'agira pour nous de montrer pourquoi le soi du *Da-sein* ne surgit qu'à partir de sa relation à l'Être, et pourquoi la mort doit être comprise en tant que « l'attestation la plus extrême de l'Être [*Der Tod das höchste Zeugnis des Seyns*] »². S'il y a une appartenance essentielle entre le *Da-sein* et la mort, cette appartenance mutuelle requiert une explicitation. Certes, le fait que l'être humain soit défini comme l'être mortel par excellence – l'être conscient de sa mortalité – est un lieu commun, non seulement de notre tradition occidentale, mais bien au-delà de celle-ci. Cependant, plusieurs penseurs de notre tradition ont constamment cherché à « vaincre la mort », faisant de la philosophie la tâche d'un permanent « apprendre à mourir ». Ce travail intellectuel, qui insiste sur la nécessité de comprendre la mort pour apprécier la vie, peut finir néanmoins par la réduire et l'annuler, en lui retirant son statut d'événement bouleversant. Dans les mots de F. Dastur, « parvenir ainsi à voir dans la mort l'aiguillon de la vie suppose déjà ce renversement “dialectique” du négatif en positif qui est constamment à l'œuvre dans toutes les tentatives humaines de surmonter la mort »³.

Il est légitime de se demander alors : en quel sens Heidegger prétend-il transformer la détermination de notre essence humaine à partir de la mort ? Et par ce biais, cherche-t-il à rejeter la puissance incomparable du *maître absolu* qu'est la mort, ou plutôt veut-il redonner à la mort son caractère inexplicable et inquiétant ? Nous tâcherons de montrer qu'au sein du projet de l'*Ereignis*, la mort vient constituer la pointe la plus aigüe de l'ensemble de déterminations que nous avons déjà dégagées quant à la relation essentielle entre le *Da-sein* et l'Être. Si, à partir de ces déterminations, Heidegger cherche à mettre en avant le sens de la mort comme un effondrement insurmontable, nous verrons que la perspective de l'histoire de l'Être rend toutefois paradoxale cette tâche. À présent,

¹ Notons que dans la thématisation *seynsgeschichtlich* de la mort il est aussi possible de voir un ton annonciateur du concept des « mortels » des conférences d'après-guerre. Nous y reviendrons dans notre conclusion.

² GA 65, § 117, p. 230. Voir l'analyse de R. Schürmann dans *Des hégémonies brisées*, op. cit.

³ F. Dastur, *La mort*, op. cit., p. 10.

il nous faut donc analyser la façon dont cette appartenance se déploie et en quel sens précis le *Da-sein* et son essence doivent être caractérisés à partir de son être *mortel* le plus propre. Bien qu'on le retrouve dans l'ensemble du corpus des années trente et quarante, c'est surtout dans les *Contributions* [1936-38] et dans *Das Ereignis* [1941-42] que le problème reçoit sa formulation la plus développée.

a) *Le refus de la mort métaphysique*

Dès *Être et temps* Heidegger établit clairement une distance radicale, presque infranchissable, avec toute dimension métaphysique, biologique ou anthropologique de la mort. Ce dont il est question pour lui est d'élucider l'essence ontologique de la mort, sans présupposer son sens et sa teneur à partir d'autres domaines du savoir¹. Les écrits privés des années trente et quarante reprennent ce problème pour le développer et l'approfondir. L'histoire de l'Être cherche d'abord à rompre de façon décisive avec tout risque d'une anthropologisation de la mort, en guise de réponse aux critiques contemporaines. Pour celles-ci, l'attention portée à l'angoisse et à la mort auraient fait de l'œuvre de 1927 une sorte de « philosophie de la mort » ou du « néant » irrévocablement nihiliste². À ce sujet, quelques expressions, déjà présentes dans les *Contributions*, montrent le rejet de toute approche relevant des conceptions du monde [*weltanschaulich*], condamnées à faire de la mort une affaire « compréhensible » pour les « journalistes et petits-bourgeois [*Zeitungsschreiber und Spießbürger*] »³. Jusque dans ses dernières années, Heidegger se défendra à plusieurs occasions de cette accusation de nihilisme, que ce soit par son interprétation de Nietzsche, par ses méditations sur le Néant ou, finalement, dans le débat avec Jünger par rapport à *Über die Linie* [1955]⁴.

Mais cet argument – quoique cohérent avec ce que nous lisons dans plusieurs pages des notes et des *Cahiers* posthumes – reste une anecdote biographique si nous ne le complétons pas avec un motif conceptuel qui rend raison de la réactualisation du problème de la mort dans l'histoire de l'Être. Nous devons donc expliquer en quoi une nouvelle élaboration du *Da-sein* l'éloigne de toutes les déterminations antérieures,

¹ *SuZ*, § 49, p. 246 et ss.

² *GA* 65, § 163, p. 286. Cf. *GA* 82, p. 307-314.

³ *Ibid.* Voir aussi *Das Ereignis*, où Heidegger précise que toute conception du monde mobilise un sens métaphysique de la mort, dans la mesure où pour elles la mort est « quelque chose » et ne porte pas « la caractérisation insigne de l'Être [*die Auszeichnung des Seyns*] » (*GA* 71, § 195, p. 190).

⁴ *GA* 9, « Zur Seinsfrage », p. 385-425.

lesquelles risqueraient de le ramener de surcroît à une « nouvelle » doctrine de l'être humain.

On a vu que Heidegger refuse catégoriquement tout rapprochement conceptuel avec la « vie » et le domaine du biologique, – encore plus quant à l'essence de l'être humain, dès que celui-ci n'est pas à comprendre à partir de son animalité. Cette opposition apparaît de façon décisive là où la vie est devenue l'effectivité fondamentale [*Grundwirklichkeit*] : le devenir du flux absolu où l'être humain, tirailé par la primauté des expériences vécues, dépend de celles-ci pour être *réellement vivant*. Or si le *Da-sein* n'a rien à voir avec la vie, à quoi peut correspondre exactement l'idée d'un rapport insigne du *Da-sein* à la mort et que peut vouloir dire *la mort* dans l'histoire de l'Être ?

Précisons d'abord que la mort ne doit pas être pensée comme un « terme final » ou comme un point d'arrêt de n'importe quel type qu'il soit. Heidegger y insiste, en écrivant dès les *Contributions* que « quand *ici* il est question de “terme final” et que [le] *Da-sein* a été délimité auparavant dans toute sa rigueur face à tout être-sous-la-main, alors terme final ne peut jamais signifier ici le simple cesser et arrêter de quelque chose sous-la-main »¹. Heidegger défend alors que, si la mort n'est plus ce qui concerne l'être humain à partir de son élan présente ou de son animalité – en un mot, de sa vie [ζωή] –, c'est qu'elle relève de l'Être lui-même. C'est ainsi que nous lisons dans *Das Ereignis* que la mort « n'“est” jamais un terme final, parce qu'elle appartient toujours au commencement », et ainsi, au commencement de l'Être². En même temps, le philosophe remarque aussi que « la question s'enquérant de la mort » se révèle inéluctablement transfigurée dans le cadre de la métaphysique, où elle est toujours pensée hors de « la méditation sur la fondation de la vérité de l'Être », et par là réduite à n'être qu'un simple

¹ GA 65, § 202, p. 324 : « wenn *hier* von “Ende” gesprochen wird und zuvor in aller Schärfe *Da-sein* gegen jegliche Art von Vorhandensein abgegrenzt ist, dann kann Ende hier niemals meinen das bloße Aufhören und Verschwinden eines Vorhandenen ». Pour une perspective critique d'une telle délimitation, puisant dans les arguments de l'anthropologie en tant qu'elle outrepasserait les « limites » de la philosophie. Cf. C. Bermes, « Verrat am Leben ? Heidegger und Tod », in H.-H. Gander et M. Striet, *Heideggers Weg in die Moderne, op. cit.*, p. 169 et ss.

² GA 71, § 184, p. 152. Voir aussi, dans les *Contributions* : « Il est en effet commode d'expliquer ce qui a été dit sur la mort à partir des représentations quotidiennes et non-examinées de “terme final” et de “néant”, au lieu d'au contraire, apprendre à pressentir comment, avec l'inclusion – insistante et à la mesure du remuement extatique – de la mort dans le *Là*, le déploiement d'essence du “terme final” et du “néant” doit se modifier [*Es ist allerdings bequem von den ungeprüften Alltagsvorstellungen vom “Ende” und “Nichts” her das über den Tod Gesagte sich zurecht zu legen, statt umgekehrt ahnen zu lernen, wie mit dem inständlichen entrückungsmäßigen Einbezug des Todes in das Da das Wesen von “Ende” und “Nichts” sich wandeln muß*] » (GA 65, § 202, p. 325)

aboutissement où « toute interprétation “morale”, “anthropologique” et “eschatologique” demeure superficielle et ne pressent pas qu’il s’agit de concevoir l’essence de la *vérité* de l’Être » dans son rapport au *Da-sein*¹.

Pour le philosophe, cette interprétation aurait constitué l’erreur foncière de la majorité des lecteurs d’*Être et temps*, et c’est aussi contre cette erreur qu’il va préciser le sens de la mort dans les écrits privés de l’*Ereignis*. Autrement dit, il faut abandonner de façon encore plus radicale le « penser métaphysique », où la mort est toujours considérée comme étant le contraire de la vie, calculée et mesurée comme des « chiffres de la vie » et en conséquence expliquée comme « commencement d’une autre vie », voire « en tant que transition à la “vie” éternelle »². Mais, comme nous l’avons déjà remarqué, aussi bien l’éternité que toute dimension d’attente eschatologique demeurent étrangères à la pensée de l’*Ereignis*, dans la mesure où elles sont encore bornées à voir l’état de choses à venir comme quelque chose déjà présent qui devra arriver effectivement.

La mort, souligne Heidegger, n’est pas à penser comme un passage vers un autre état. Au contraire, « de cette manière nous rabaissons la mort à un vain passage » et nous ne la saisissons pas en son essence propre³. Elle n’est donc ni « l’avancement dans un perdurer meilleur [*die Beförderung in ein besseres Fortdauern*] » ni « la tromperie de l’être-conservé dans les opinions des êtres humains [*die Täuschung des Erhaltenbleibens im Meinen der Menschen*] »⁴. Selon le philosophe, de telles confusions métaphysiques – « les “appréhensions” courantes et habituelles de la mort » – demeurent toujours fondées dans le « déploiement d’essence de la mort en sa dimension historique » et « insondable »⁵. Comme pour les autres déterminations de la pensée-*Erdenken* que nous avons déjà analysées, il s’agit ici d’atteindre le phénomène du déploiement de la mort originaire, pour le rendre explicite avant toutes ses « défigurations » fabricatives – nécessairement postérieures et dérivées.

¹ GA 95, « Ü XI », § 12, p. 368 : « deshalb hat auch die Frage nach dem Tod ihren ganz einzigen Sinn innerhalb der Besinnung auf die Gründung der Wahrheit des Seyns –; jede “moralische”, “anthropologische” und “eschatologische” Deutung bleibt vordergründlich und ahnt nicht, daß es gilt, die *Wesung*, die *Wesung der Wahrheit des Seyns* ».

² GA 71, § 202, p. 193-194 et GA 70, § 120, p. 139.

³ GA 71, § 202, p. 194 : « dergestalt erniedrigen wir den Tod zu einem nichtigen Durchgang ».

⁴ GA 70, § 120, p. 139.

⁵ GA 71, § 195, p. 189-190. Voir aussi le carnet des « Réflexions IX » [1939] : « Le déploiement d’essence de la mort propre à l’histoire de l’Être est l’a-bîme, dans lequel la mort habituelle est fondée, sans qu’elle puisse et ne doive être conçue dans l’interprétation animale de l’essence humaine » (GA 95, « Ü IX », § 12, p. 368).

b) *La mort et le déploiement d'essence de l'Être*

Par quelle voie appréhender alors l'essence originaire de la mort ? Heidegger évoque cette question dès les *Contributions*, en soulignant que le rapport à la mort – en tant que mort – est exclusif à l'être humain en raison de son rapport à l'Être. C'est seulement lui qui « a » cette caractérisation insigne, de se tenir face à la mort, parce que l'être humain est insistant dans l'Être »¹. Se déployant dans l'insistance, ce qui permet à l'être humain de se tenir « face » à la mort serait donc son rapport à l'Être et avec lui, sa transformation possible en *Da-sein*. Plus précisément, nous retrouvons souvent dans les écrits privés l'idée selon laquelle il faut penser la mort « à la mesure du *Da-sein* [*daseinsmäßig*] ». À travers cette mesure de la pensée, Heidegger cherche à souligner aussi de quelle façon la mort « vient ici pour porter la question de l'être à son fondement et ouvrir le *Da-sein* comme le fondement abyssal »².

Dans *Das Ereignis*, après avoir remarqué que c'est l'essence de l'être humain comme *Da-sein* et non celui-ci comme « centre de l'étant » que l'histoire de l'Être doit interroger, Heidegger définit le rapport originaire entre *Da-sein* et mort comme suit :

En lui [le rapport originaire] s'occulte la loi, que tous les traits essentiels de l'essence humaine, dans lesquels demeure un rapport « à » l'être, doivent être expérimentés et considérés selon l'histoire de l'Être à partir du *Da-sein* ; c'est-à-dire, au sens commençant du déploiement d'essence de l'Être. Cette loi, à son tour, concerne en premier lieu ce trait de l'essence humaine qui l'inclut de façon commençante-abyssale : la mort. Le déploiement d'essence de la mort doit maintenant, et pour la première et singulière fois dans l'histoire de l'Être, être expérimenté et questionné à partir de l'Être lui-même, c'est-à-dire, à la mesure du *Da-sein*³.

Mais en quel sens, plus précisément, devons-nous comprendre ce rapport essentiel entre la mort et le déploiement d'essence de l'Être ? Dans le but d'explicitier ce rapport, cette « loi » en tant qu'elle se déploie de façon « commençante-abyssale » et qui ne peut se déployer qu'à la mesure du *Da-sein*, il est pertinent de retourner aux *Contributions*.

¹ GA 65, § 117, p. 230.

² GA 65, § 163, p. 286 : « Der Tod kommt hier [...] um die *Seinsfrage* erst auf ihren Grund zu bringen und das *Da-sein* als den ab-gründigen Grund zu eröffnen ».

³ GA 71, § 195, p. 189-190 : « Darin verbirgt sich das Gesetz, daß alle Wesenszüge des Menschenwesens, in denen es "auf" das Sein bezogen bleibt, seynsgeschichtlich aus dem *Da-sein* und d. h. im anfänglichen Wesen des Seyns erfahren und bedacht werden müssen. Dieses Gesetz wiederum geht jenen Zug des Menschenwesens zuerst an, der dieses in das Seyn anfänglich-abgründig einbezogen hat : den Tod. Das Wesen des Todes muß jetzt, und dies zum ersten und einzigen Mal in der Geschichte des Seyns, aus dem Seyn selbst und d. h. *daseinsmäßig* erfahren und erfragt werden ». Quelques pages après, Heidegger précise que « la loi de l'inéluctabilité de l'Être se remplit purement dans la mort [*Das Gesetz der Unabwendbarkeit des Seyns erfüllt sich rein im Tod*] » (GA 71, § 202, p. 194).

Dans ce premier écrit, c'est dans le cadre d'un développement sur le problème des modalités – et notamment de l'Être comme possibilité – que la question de l'être pour la mort réapparaît. Nous lisons ainsi que « l'être pour la mort [...] déployé en tant que détermination essentielle de la vérité du *Da-sein*, abrite en lui deux déterminations fondamentales », étant « son reflet non-reconnaissable dans le Là [*unerkannter Widerschein im Da*] »¹. Ces deux déterminations concernent la fondation du *Da-sein* que nous avons analysée dans notre *Chapitre VI*. En ce sens, l'être pour la mort indique « l'appartenance essentielle du néant à l'être comme tel »². Cette appartenance essentielle, comme le précise Heidegger, doit être conçue par rapport « au sens insigne du *Da-sein* en tant que la fondation de la vérité de l'être »³. La deuxième détermination est que la mort fait signe vers le rapport avec l'« insondable [*ergründlich*] plénitude essentielle de la “nécessité” [*Notwendigkeit*] », le fond inépuisable qui surgit à partir de l'acte de fondation⁴. Par ce biais, les deux déterminations font référence à un seul et même phénomène : à la façon dont l'Être lui-même se déploie à partir du refus et en tant qu'abîme, où la mort va accomplir un rôle essentiel⁵.

Penser la mort par cette voie et faire son expérience requiert la concevoir conjointement aux déterminations de l'Être que nous avons déjà dégagées. C'est principalement dans son rapport à la fondation que luit le déploiement d'essence de la mort : elle fait partie intégrante, inséparable, de la dimension de l'occultation, du fond de l'Être qui demeure nécessairement occulte dans son ouverture même. C'est cette dimension négative et abyssale – ce qui nous n'est pas accessible et ne peut jamais l'être – que la mort est censée cristalliser dans l'histoire de l'Être. Notons qu'en même temps, quand Heidegger précise que la mort est ce qui rapproche radicalement l'être humain « de l'Être (et par là du néant) », il met en garde contre la rechute dans le schéma représentatif traditionnel, schéma qui se réduirait à concevoir le négatif et le néant propre à la mort comme le non-étant⁶.

Si la simplification d'une philosophie « métaphysique » ou représentative de la mort est à rejeter, c'est qu'une approche semblable ne nous apprend rien quant à ce qui

¹ GA 65, § 160, p. 282.

² *Ibid.*

³ *Ibid.*

⁴ *Ibid.*

⁵ *Ibid.* Et Heidegger conclut cette section en réitérant que par là, l'être pour la mort doit toujours être pensé « à la mesure du *Da-sein* [*daseinsmäßig*] ».

⁶ GA 71, § 202, p. 324.

est vraiment en question avec la mort : l'expérience (douloureuse) de l'Être dans le déploiement de sa différence entre l'être et l'étant. À ce sujet, R. Schürmann soulignait déjà en 1996, dans son monumental ouvrage sur l'histoire des principes, qu'il est impératif, en lisant les *Contributions*, d'écarter tout « méphistophélisme » de l'Être qui ferait de lui un simple équivalent du Néant et de sa puissance négatrice – et cela, de façon encore trop unilatéralement hégélienne¹. La mort n'est pas une figure du néant métaphysique, une représentation de l'étant à laquelle on supprime l'existence : « *Aller au-devant de la mort* n'est pas volonté de néant au sens commun, mais plutôt au contraire *Da-sein* suprême, qui inclut l'occulté du Là dans l'insistance du soutenir de la vérité »². Selon la perspective de l'histoire de l'Être, ce se-tenir, cette insistance dans l'Être et la dynamique d'occultation dans laquelle l'Être lui-même se déploie constituent pour Heidegger les signes prépondérants de la mort originaire – les traces de ce qui reste voilé, inatteignable.

Pour être soi-même, le *Da-sein* doit nécessairement être en rapport avec la dimension de l'occultation que la mort entraîne : le fond qui demeure toujours caché dans la fondation – abyssale, oscillante – qu'entraîne la « perte de sa propriété ». Cependant, ce qui prétend être indiqué par cette voie n'est pas une disparition ou une dissolution de l'identité du *Da-sein*, mais son contraire. Heidegger écrit qu'

il ne s'agit pas de dissoudre l'être humain dans la mort et l'expliquer à partir de la simple nullité, mais à l'inverse : introduire la mort dans le *Da-sein*, pour maîtriser le *Da-sein* dans son étendue abyssale et ainsi prendre complètement la mesure du fondement de la possibilité de la vérité de l'Être³.

Il souligne ainsi que la possibilité du déploiement d'essence de l'Être est irréductible au rapport à la mort, point sur lequel le philosophe insiste dans plusieurs passages des écrits privés⁴. En particulier, un extrait des « Réflexions IX » [1939] nous permet d'approfondir ce problème, passage qui mérite d'être cité ici en entier :

¹ R. Schürmann, *Des hégémonies brisées*, op. cit., p. 745 et ss.

² GA 65, § 202, p. 325 : « *Vorlaufen in den Tod* ist nicht Wille zum Nichts im gemeinen Sinne, sondern umgekehrt höchstes *Da-sein*, das die Verborgenheit des Da mit in die Inständigkeit des Bestehens der Wahrheit einbezieht ». Reprise d'*Être et temps* (Cf. § 53 ; § 62), cette « anticipation », cet « aller ou courir devant la mort » est aussi thématiqué au § 161 des *Contributions*, où Heidegger mentionne qu'il ne s'agit pas d'atteindre le Néant, mais plutôt à l'inverse, « que l'ouverture pour l'Être s'ouvre totalement à partir du plus extrême [*die Offenheit für das Seyn ganz und aus dem Äußersten öffne*] » (GA 65, § 161, p. 283).

³ GA 65, § 162, p. 285 : « Aber es gilt ja nicht, das Menschsein in den Tod aufzulösen und zur bloßen Nichtigkeit zu erklären, sondern umgekehrt: den Tod in das Dasein hereinzuziehen, um das Dasein in seiner abgründigen Weite zu bewältigen und so den Grund der Möglichkeit der Wahrheit des Seyns voll auszumessen ».

⁴ GA 65, § 161, p. 284 : « ici la question envers la mort se tient dans un rapport essentiel à la *vérité de l'Être* et *seulement* dans ce rapport ». Voir aussi *Sur le commencement* : « mort est transpropriation dans le plus

La mort est le poste le plus avancé, le plus solitaire et par là suprême du *Da-sein* au sein de ce qui constitue chaque fois l'histoire de sa garde de la vérité de l'Être. Comprendre la mort, cela veut dire – pensée à la mesure du *Da-sein* et de l'histoire de l'Être – laisser son essence être incluse dans le *projet* de la vérité de l'Être, projet qui ne vise jamais à expliquer la mort, s'il est vrai que l'Être lui-même se déploie hors de toute exigence d'une explication, parce qu'il n'y a que l'étant pour avoir le dangereux privilège de relever d'une explication¹.

Si la mort doit être *insérée* au sein du projet, projet défini en tant que le mouvement oscillant capable de fonder le sens entre l'Être et le *Da-sein*, c'est parce que ce projet doit aussi avoir ses *limites*. En d'autres termes, il faut délimiter plus précisément le sens propre à la dimension cachée et occultée de l'Être, sens qui, en même temps, détermine l'étant sans offrir une explication causale et réductrice. En rappelant qu'à partir de la mort – conçue dans un sens ontohistorique – rien ne peut être vraiment expliqué, Heidegger veut marquer ses distances avec la *Wasfrage* et avec la recherche incessante des causes et du « *pourquoi ?* ». Rien de tel ne peut déterminer le phénomène originaire de la mort, l'événement bouleversant et inatteignable qu'elle doit représenter : elle n'a ni raison ni fondement, d'où aussi son caractère prétendument *insondable* [*unergründlich*].

Selon Heidegger, cette dimension insondable constitue une autre preuve de la relation étroite qui lie la mort à l'Être. Dans *Das Ereignis* cette relation est définie comme la « plus pure [*reinste*] » et comme la « plus proche proximité de la clairière [*die nächste Nähe der Lichtung*] »². Or nous avons vu que le *Da-sein* ne peut advenir qu'à partir de la fondation de cette proximité, comme le site de la clairière où le *Là* peut se déployer. Dans les mots évocateurs de S. Gorgone, ce dont il s'agit avec la mort dans l'histoire de l'Être c'est d'une « continuation paradoxale de proximité dans l'éloignement » insurmontable, qui permet d'appréhender la « douloureuse approximation de la distance » à partir d'elle-

propre de la vérité de l'être [*Tod ist Übereignung in das Eigenste der Wahrheit des Seins*] ». GA 70, § 120, p. 139.

¹ GA 95, « Ü XI », § 12, p. 368 : « Der Tod ist das äußerste, einsamste und deshalb höchste Posten des Daseins innerhalb der jeweiligen Geschichte seiner Wächerschaft über die Wahrheit des Seyns. Den Tod verstehen heißt – daseinsmäßig und seynsgeschichtlich gedacht – sein Wesen in den *Entwurf* der Wahrheit des Seyns einbezogen sein lassen, welches Entwerfen nie darauf sinnt, den Tod zu erklären, wenn anders das Seyn selbst außerhalb jedes Ansinnens einer Erklärung west, weil Erklärbarkeit nur dem Seienden als verfänglicher Vorzug überlassen bleibt ». Heidegger conclut ce passage en soulignant, de façon assez énigmatique – que la « contre-essence » de la mort n'est pas la naissance, mais l'« engendrement et [la] conception [*Zeugung und Empfängnis*] » pensées au sein de l'histoire de l'Être.

² GA 71, § 202, p. 194.

même, mais sans pour autant s'identifier totalement à elle¹. Cette idée d'une proximité inatteignable fait signe vers une relation avec ce qui s'occulte irrémédiablement².

Par le biais de cette proximité inatteignable de la mort, le philosophe fribourgeois cherche à problématiser la façon dont la mort a été couramment entendue comme une référence au futur et à l'à-venir [*Zu-kunft*]. La mort, en effet, est traditionnellement saisie comme cet événement futur qui me détermine et qui délimite ma propre fin, de façon inéluctable. Le philosophe précise néanmoins qu'avec la mort déployée dans le cadre de l'histoire de l'Être, ces limites temporelles doivent être dépassées. En d'autres termes, si avec la mort la dimension du futur et de l'à venir est déjà en question, elle l'est dans un rapport au « domaine de projet de la vérité de l'Être elle-même » – dimension que nous avons présentée dans le *chapitre VI*, mais qu'il nous reste encore à analyser par rapport à la question de l'humanité historique et à venir [*geschichtliche zukünftige Menschentum*].

Pour l'instant, il est pertinent de soulever que le rapport entre temps, histoire et mort est clairement assumé et revendiqué par Heidegger, dans la mesure où il défend – en paraphrasant aussi bien Hölderlin que l'épître aux Corinthiens – que c'est « dans les figures les plus cachées [*in den verhülltesten Gestalten*] » que la mort s'avère être « l'aiguillon de la plus haute historicité et le fondement secret de la capacité de décision pour la voie la plus courte »³. En effet, Heidegger reprend souvent l'expression « la voie la plus courte », tirée du *Stimme des Volkes* de Hölderlin, comme symbole prégnant de la transition à l'autre commencement, et surtout, de la marque qui assume la finitude de la mort dans cette transition⁴. Cette transition, où la mort joue un rôle prépondérant, doit

¹ S. Gorgone, « Das Ereignis des Menschen und die Aufgabe des Daseins », *op. cit.*, p. 123. L'article de S. Gorgone a le mérite de mettre en avant la notion d'insistance du *Da-sein* et de l'explicitier dans une comparaison intéressante avec la mort chez Rilke, mais il nous semble que l'insistance assume une place encore plus névralgique dans les écrits privés que celle que l'auteur expose.

² Heidegger reprendra l'image de la proximité comme voisinage de la mort, image qui réapparaît dans la *Lettre sur l'humanisme* avec l'être humain comme « voisin de l'être [*Nachbar des Seins*] » (GA 9, « Lettre sur l'«humanisme» », p. 324). Nous trouvons aussi quelques notes de travail sur la mort dans le deuxième volume de *Zum Ereignis-Denken*, où Heidegger insiste sur ce point et définit l'être humain comme « voisin de la mort » : « La caractérisation insigne de l'être humain – mais comme *de celui qui habite* – en tant que voisin de la mort. L'être humain – non pas en tant que présent – *qua* sous-la-main – mais plutôt – ekstatique et donc *plus* présent [*Die Auszeichnung des Menschen – aber als des Wohners – als der Nachbar zum Tod. Der Mensch – nicht als Anwesender – qua Vorhandenes – sondern – ekstatisch und doch Anwesender*] » (GA 73.2, p. 1211).

³ GA 65, § 160, p. 282 : « der Stachel höchster Geschichtlichkeit und der Geheime Grund der Entschiedenheit zur kürzesten Bahn ». Le passage de l'épître est II Cor 12, 8. À ce sujet, voir C. Ciocan, *Heidegger et le problème de la mort*, Heidelberg, Springer, 2014, p. 237. Notons aussi la référence à la multiplicité des figures qui, cohérente avec la nature de la pensée de l'*Ereignis*, fait de la mort plus qu'un phénomène déterminé unilatéralement et que l'on pourrait atteindre par une seule voie.

⁴ Finalement, une autre détermination qu'il convient de soulever ici est le lien essentiel entre la mort et les tonalités fondamentales. Si Heidegger ne développe pas ce point en détail dans les écrits posthumes et dans

être complétée à partir d'autres concepts qui appartiennent à l'essence du *Da-sein*, tels que le déclin [*Untergang*], être-ailleurs [*Weg-sein*] et sacrifice [*Opfer*].

c) *Le déclin, l'être-ailleurs et le sacrifice*

Si la mort n'est plus à saisir comme un passage – au sens de *Durchgang*, une traversée vers un autre état – elle est cependant présentée, surtout à partir de *Sur le commencement* [1941], à côté de l'idée du déclin [*Untergang*] – qui fait écho à la « patrie en déclin » du *Devenir dans le périr* de Hölderlin [1799-1800]¹. Nous lisons ainsi dans *Sur le commencement* que « la mort, conçue à partir du *Da-sein* et de l'insistance en lui, insistance qui est déterminée en tant qu'être humain, a le caractère du déclin »². Avec cette thématization, Heidegger ne vise pas à réduire le phénomène à un simple « aller-vers-le-bas [*unter-gehen*] », mais il fait signe vers la manière dont le déclin fait partie de l'essence de la mort et de l'Être lui-même. Le déclin présente un double visage dans l'histoire de l'Être, et son ambiguïté fait de lui un autre concept transitoire, qu'il s'agit à présent d'explicitier.

Comme nous le lisons dans les *Contributions*, le premier visage serait « l'inessence du déclin [*Un-wesen des Untergangs*] » en tant que « s'enliser, ne-plus-pouvoir, cesser derrière l'apparence du gigantesque et du massif et de la primauté de l'instauration face à ce qu'elle doit accomplir »³. Face à ce déclin, il y aurait une autre possibilité au

les *Cahiers*, il donne néanmoins suffisamment d'indices qui permettent d'explicitier un tel lien – tout en réaffirmant la multiplicité essentielle des tonalités que nous avons déjà mis en avant. D'abord, dans la mesure où la retenue et la dé-possession sont en lien avec l'abandon de l'Être et avec son déploiement comme refus, il est pertinent d'établir un fil entre la mort et les déterminations des tonalités que nous avons déjà dégagées. Ce fil est encore plus évident dans *Das Ereignis*, où la mort est explicitement reliée à la douleur, par rapport à laquelle Heidegger écrit que « nous ne pressentons rien du fondement de la douleur dans la mort, douleur qui n'est pas "une" douleur parmi d'autres, mais l'abîme de la douleur déployant son essence en tant que déploiement d'essence de l'expérience de l'être (GA 71, § 202, p. 194). Cette idée, certes déconcertante, selon laquelle le fondement de la douleur au sens non-métaphysique de l'histoire de l'Être est la mort elle-même, est à compléter par quelques notes révélatrices, où Heidegger évoque que « la douleur est la mort en petit, la mort est la douleur en grand » (GA 73.1, p. 735). Sur le rapport entre douleur et mort voir aussi le texte « Le début [*Der Beginn*] », inclus dans le même volume (GA 73.1, p. 887-896).

¹ Hölderlin, *SW 2*, p. 446 ; Trad. fr., p. 281. Si le terme de déclin peut évoquer aussi l'œuvre d'O. Spengler, celle-ci est toutefois critiquée et jugée comme insuffisante. Cf. GA 71, § 133, p. 96.

² GA 70, § 120, p. 138 : « Der Tod – aus dem Da-sein und der Inständigkeit in ihm, welche Inständigkeit als Menschsein bestimmt ist, begriffen – hat den Charakter des Untergangs ».

³ GA 65, § 250, p. 397 : « Das Un-wesen des Untergangs aber geht seinen eigenen und anderen Weg und ist Versacken, Nichtmehrkönnen, Aufhören hinter dem Anschein des Riesenhaften Massenhaften und des Vorrangs der Einrichtung vor dem, was sie erfüllen soll ». Voir aussi les « Réflexions VI », où Heidegger rejette la saisie du déclin et de la fin selon le schéma optimisme-pessimisme, et précise que « le déclin – conçu en tant que la plus haute victoire de l'histoire dans son rapport au déploiement d'essence de l'Être – n'est absolument rien de "négatif" [*der Untergang – begriffen als höchster Sieg der Geschichte in ihrem Bezug zum Wesen des Seyns – ist ganz und gar nichts "negatives"*] » (GA 94, « Ü VI », § 100, p. 481).

sein de l'expérience de la mort comme expérience originaire de l'Être. Sans doute, la première possibilité concerne le déclin nécessaire du premier commencement jusqu'à son engouffrement dans la fabrication. Mais suivant la deuxième voie, le déclin apparaît sous une lumière particulière, puisque « la mort *est* déclin et ceci *est* commencement le plus haut, *est* occultation extrême, *est* être »¹. Le déclin se révèle alors comme une « descente » vers les « profondeurs » de l'Être à fonder, où l'être humain est transformé et où d'une certaine façon il est en même temps « dépassé » et « laissé » derrière-lui, une fois son essence transformée en *Da-sein*².

C'est dans le déclin essentiel que le *Da-sein* doit faire l'expérience de la mort. Et c'est aussi la raison pour laquelle la mort est définie dans ces textes comme la « possibilité extrême du Là [*äußerste Möglichkeit des Da*] », possibilité dont on ne doit pas se détourner, puisqu'elle contient « en même temps le plus intime de sa transformation possible et complète »³. Comme nous l'avons déjà avancé, la possibilité de la mort témoigne ainsi de la primauté de l'occultation et du fond occulte de l'Être, des limites finies qui concernent le sens de l'étant et de ce qui est – ce qui demeure inappréhensible et échappe à notre mainmise. Heidegger relie le *Da-sein* à ce fond qui reste toujours non dévoilé, et écrit « qu'au Là appartient, comme le plus extrême de cette occultation dans son propre Ouvert, l'ailleurs, en tant que constante *possibilité de l'être-ailleurs* [*Weg-sein*] »⁴. Le terme de *Wegsein*, qui était déjà abordé dans des textes avant le tournant, tels que le cours du semestre d'été 1924 et 1929-30, est repris dans la constellation de l'histoire de l'Être dans le but de marquer davantage la nouvelle essence du *Da-sein*⁵.

¹ GA 70, § 120, p. 139 : « der Tod *ist* Untergang, und das *ist* höchste Anfang, *ist* äußerste Verbergung, *ist* Sein ». Dès le début : « Dans l'*Ereignis* du commencement sombre dans le déclin l'essence humaine en tant qu'*animal rationale*. Seulement le *Da-sein* est commençant. Mais le *Da-sein* [est] seulement le postlude de l'histoire de l'Être pour le commencement du commencement en tant que déclin [*Im Ereignis des Anfangs geht das Menschenwesen als animal rationale unter. Anfänglich ist nur das Da-sein. Aber auch das Da-sein nur das seynsgeschichtliche Nachspiel zur Anfängnis des Anfangs als Untergang*] » (§ 13, p. 31).

² Si le déclin compris comme *Unter-gang* appartient au refus abyssal de l'Être, cette voie n'évoque pas seulement Hölderlin, mais aussi – comme l'a souligné J. Sallis – le *Zarathoustra* de Nietzsche : « Ce qui est grand dans l'être humain c'est qu'il est un pont et non un but : ce que l'on peut aimer dans l'humain, c'est qu'il est une *transition* et qu'il est un *déclin* » (KSA 4, APZ, « Prologue », § 10). À ce sujet, voir le cours du semestre d'été de 1937 sur l'éternel retour, où, dans le cadre d'une interprétation de Nietzsche, Heidegger renvoie au déclin non seulement comme transition, mais aussi et surtout comme « reconnaissance de l'abîme [*Anerkennung des Abgrundes*] » (GA 44, § 5, p. 62) ; J. Sallis, « Grounders of the Abyss », in C. E. Scott, S. M. Schoenbohm, D. Vallega-Neu et A. Vallega, *Companion to Heidegger's Contributions to Philosophy*, *op. cit.*, p. 190.

³ GA 65, § 202, p. 324-325.

⁴ GA 65, § 202, p. 324 : « Zum Da gehört als sein Äußerstes jene Verborgtheit in seinem eigensten Offenen, das *Weg*, als ständige *Möglichkeit* das *Weg-sein* ».

⁵ Cf. GA 18, p. 88-90 ; Cf. GA 29/30, p. 95-101.

L'être-ailleurs renvoie ainsi à l'occultation extrême, tout comme à la perte absolue du *Da-sein*, déterminations qui doivent être incluses dans la mort, au moins à titre de possibilités dans le mouvement du s'occulter. Selon le philosophe, nier cette dimension occulte et voilée de notre essence équivaudrait à penser le *Da-sein* encore et toujours en termes d'une explication intégrale de l'étantité, l'envisager selon l'optique de la clarté qui est présente et sous-la-main – et qui reçoit sa fin ontique dans la mort comme cessation de la vie. Une telle définition et description de l'être humain resterait encore prisonnière du schéma de l'étantité propre au premier commencement.

Face à cette définition réductrice de la mort, à quoi renvoie exactement Heidegger avec l'idée d'une « possibilité de l'être-ailleurs » ? Qu'est-ce qu'il nous faut comprendre par le *Weg-sein* ? Cette caractérisation de la mort comme être-ailleurs ou être-en-dehors, *Weg-*, est foncièrement ambiguë et paradoxale, puisqu'elle concerne, d'une part, le plus propre de l'essence humaine et, d'autre part, son opposé radical : la perte de son essence elle-même. Plus précisément, le *Weg-* du *Da-sein* semble s'approcher parfois de la fixation de l'être humain dans l'abandon de l'être et il est défini dans les *Contributions* en tant que « l'enlèvement, le repousser ailleurs de l'Être, seulement de façon apparente de l'"étant" pour soi »¹. Selon Heidegger, c'est ainsi que « nous sommes la plupart du temps et en général encore dans l'être-ailleurs, précisément dans la "proximité à la vie" »². L'être-ailleurs se déploie alors comme « la nomination d'un mode essentiel dans lequel l'être humain doit nécessairement se retenir et se tenir avec le *Da-sein*, et celui-ci fait par là l'expérience d'une détermination nécessaire »³.

Mais la dimension de l'ailleurs, du *Weg-*, ne renvoie pas seulement à l'être humain fixé et bloqué par son affairément constant dans l'expérience vécue. Ce que Heidegger tente de mettre en avant c'est plutôt l'impossibilité radicale d'échapper à l'être-ailleurs, au *Weg-sein*, qui détermine de façon négative l'humanité à l'époque de la fabrication. Cette détermination est indissociable de la transformation de l'être humain en *Da-sein*, de telle façon que ce dernier ne peut être pensé sans inclure la possibilité d'une *perte de soi* dans l'étant – ce que la problématique de l'ipséité anticipait déjà. Comme nous le lisons dans une note manuscrite de la même période, l'« ailleurs [est] comme *in-essence*

¹ GA 65, § 177, p. 301.

² *Ibid.* : « wir sind zumeist und überhaupt noch im Weg-sein, gerade in der "Lebensnähe" ».

³ GA 65, § 177, p. 302 : « Das Weg-sein wird zur Nennung einer wesentlichen Weise, wie der Mensch sich und zwar notwendig zum Da-sein verhält und halten muß, und dieses selbst erfährt damit eine notwendige Bestimmung ».

essentielle du Là [*Weg als wesentliches Un-wesen des Da*] », voire l'être-ailleurs lui-même est « une apparence authentique et en même temps inauthentique du Là [*ein echter und zugleich unechter Anschein des Da*] »¹.

Si le terme de *Weg-sein* n'apparaît pas souvent dans les écrits privés, il comporte néanmoins l'avantage herméneutique de mettre en lumière un aspect essentiel de la caractérisation du *Da-sein*. Ainsi, nous lisons dans les *Contributions* que le sens du *Weg-sein* renvoie à l'incapacité humaine d'insister dans l'Être. Alors l'être humain « est ailleurs de la constance du Là et totalement à côté des étants comme donnés sous-la-main (oubli de l'être) »². Autrement dit, dans l'affairement [*Betreibung*] avec les étants, l'être humain devient lui-même l'*ailleurs*, s'éloigne du chemin qui mène à son essence propre³. Par l'*ailleurs* il faut comprendre un autre visage, non moins décisif, de l'expérience du refus et surtout de la mort comme l'occultation extrême qui se déploie, telle qu'elle est pensée au sein l'histoire de l'Être. Selon Heidegger, seul l'être humain « connaît [l'être-ailleurs] dans les différentes figures de la mort »⁴. Il la connaît dans les différentes figures par où l'Être s'occulte en déployant son essence, à partir des différents sens de l'être et de l'étant qui demeurent toujours cachés et dans lesquels l'être humain ne peut pas pénétrer complètement.

L'ambiguïté de la mort et de l'être-ailleurs est ainsi explicitée à partir de son appartenance à la possibilité inhérente de se perdre et de s'évanouir dans un *dehors* total du site du Là. De cette façon, le soi du *Da-sein* ne peut être lui-même que s'il est pensé en assumant la nécessité de cet oubli lui-même comme sa perte et sa désappropriation constitutives. Pour devenir lui-même, *Selbst*, le *Da-sein* doit faire l'expérience de la mort et doit affronter la radicalité de l'Être dans son déploiement d'essence, qui n'offre un sens de l'être et de l'étant que conjointement aux limites de son occultation – ce que vise la notion de *Weg-sein*. Mais cette occultation de l'être va au-delà de la simple fin ou de l'anéantissement. À savoir, elle est l'expérience « la plus singulière et insolite »,

¹ GA 73.1, p. 438. Notons aussi la référence au *Weg-sein* dans le deuxième volume de *Zum Ereignis-Denken* où, dans le contexte d'une relecture de *De l'essence du fondement*, est évoqué un rapport entre le *Weg-sein* et Héraclite : « Le dormir – comme être-ailleurs [*Das Schlafen – als Weg-sein*] » (GA 73.2, p. 1074). La question sera abordée plus en détail dans le séminaire d'hiver avec E. Fink [1966-67] (GA 15, p. 11-263). Cf. L. Binswanger, *Rêve et existence*, Paris, Vrin, 2012, p. 74 et ss.

² GA 65, § 201, p. 323.

³ GA 65, § 201, p. 324. Le philosophe conclut alors que le *Weg-sein* ne constitue rien d'autre que « le titre originnaire pour l'inauthenticité du *Da-sein* », et par là, une dimension *inséparable* de celui-ci.

⁴ GA 65, § 202, p. 324 : « der Mensch kennt es in den verschiedenen Gestalten des Todes ».

inséparable de la singularité du *Da-sein* et de l'Être lui-même. Comme nous le lisons dans les *Contributions*,

La singularité de la mort dans le *Da-sein* de l'être humain appartient à la détermination la plus originaire du *Da-sein*, à savoir, être ap-proprié par l'Être-même pour fonder sa vérité (ouverture du s'occulter). Dans l'inhabitualité et la singularité de la mort s'ouvre le plus inhabituel dans tout l'étant, l'Être lui-même, qui déploie son essence comme étrangeté¹.

L'expérience singulière et unique de la mort que le rapport à l'Être déploie s'oppose ainsi à un lieu commun – saillant dans la culture européenne et au-delà – selon lequel la mort serait un phénomène universel, le phénomène insigne de l'égalisation totale propre à l'être mortel que nous sommes².

Toujours dans les *Contributions*, Heidegger précise son opposition à l'égalité de la mort, tout en la détachant de son appréhension métaphysique. La mort concerne seulement la pensée de l'Être au sein de l'autre commencement : « chacun n'a pas besoin d'accomplir cet Être pour la mort et d'assumer cette authenticité du soi du *Da-sein*, plutôt cet accomplissement est seulement nécessaire autour de la tâche de poser les fondements de la question de l'Être ; tâche qui en tout cas ne reste pas réduite à la philosophie »³. Autrement dit, dans l'histoire de l'Être la mort n'est pas à saisir comme un phénomène universel ni égalisateur. Son déploiement d'essence concerne seulement les peu nombreux et les rares, *die Wenigen* : « l'accomplissement de l'être pour la mort est une

¹ GA 65, § 161, p. 283 : « Die Einzigkeit des Todes im Da-sein des Menschen gehört in die ursprünglichste Bestimmung des Da-seins, nämlich vom Seyn selbst er-eignet zu werden, um seine Wahrheit (Offenheit des Sichverbergens) zu gründe. In der Ungewöhnlichkeit und Einzigkeit des Todes eröffnet sich das Ungewöhnlichste in allem Seienden, das Seyn selbst, das als Befremdung west ».

² La singularité de la mort, telle que Heidegger l'expose, doit être opposée cependant à toute perspective plus ou moins rédemptrice qui finirait par offrir un soulagement face à cette expérience radicale. À ce sujet, le philosophe écrit dans *Das Ereignis* que : « La mort donne l'apparence de nous faire tous égaux ; la conséquence de cette apparence est la grande tromperie sur son déploiement d'essence et alimente l'absence de pressentiment sur la singularité de la mort. Cette opinion est la pauvre consolation de ceux qui ont dégradé la mort et en même temps se servent de l'expression de la "majesté de la mort" [*Der Tod macht dem Anschein nach alle gleich ; die Befolgung dieses Scheins ist die große Täuschung über sein Wesen und nährt die Ahnungslosigkeit über die Einzigkeit der Tode. Jene Meinung ist der billige Trost derer, die den Tod entwürdigt haben und dazu sich der Redensart von der "Majestät des Todes" bedienen*] » (GA 71, § 202, p. 194). Sur la mort égalitaire et la mort propre et singulière – au sens néanmoins « ontique » – rappelons les études et les réflexions de P. Ariès : *Essais sur la mort en Occident*, Paris, Points, 2014 et *L'homme devant la mort*, Paris, Seuil, 1977. Derrida avait pointé plusieurs de ses limites en tant qu'« anthropologies de la mort » dans *Apories*, Paris, Galilée, 1993, p. 53 et ss.

³ GA 65, § 162, p. 285 : « Aber nicht jeder braucht dieses Seyn zum Tode zu vollziehen und in dieser Eigentlichkeit das Selbst des Da-seins zu übernehmen, sondern dieser Vollzug ist nur notwendig im Umkreis der Aufgabe der Grund-legung der Frage nach dem Seyn, eine Aufgabe, die allerdings nicht auf die Philosophie beschränkt bleibt ».

tâche seulement pour les penseurs de l'autre commencement, mais tout être humain essentiel, parmi les créateurs à venir, peut avoir connaissance de cela »¹.

Un tel accomplissement de la mort n'est donc pas accessible à tous : il ne peut être réalisé complètement qu'en appréhendant l'essence intime du *Da-sein*. Ce n'est qu'à partir de l'insistance qui caractérise l'essence du *Da-sein* que la mort acquiert son rôle et son sens décisifs au sein du projet de l'histoire de l'Être. Dans *Das Ereignis*, Heidegger réitère le rôle de cet accomplissement de la mort et écrit qu'elle « est l'accomplissement de l'insistance dans le *Da-sein* » en soulignant qu'ainsi conçue, « la mort est le sacrifice »². Comment devons-nous comprendre cette évocation au sacrifice ? Si se sacrifier équivaut à mourir pour une cause ou pour une raison qui nous dépasse – donner sa vie pour quelque chose d'autre – alors de quelle façon saisir le rapport entre la mort au sein de l'histoire de l'Être et le sacrifice³ ?

Heidegger précise que l'essence de la mort est liée au sacrifice dans la mesure où elle « ne se déploie pas, quand l'être humain est mort, mais quand la séparation dans l'insistance du *Da-sein* vient à son accomplissement »⁴. Ni la mort ni le sacrifice représentent un seul acte comme événement soudain et précis, un point d'arrêt qui marque un terme final. À travers l'insistance du *Da-sein* déployé jusqu'à son comble, le sacrifice apparaît plutôt comme déterminé par la « volonté » de transformer l'essence humaine et de penser autrement le rapport à l'Être, à partir de la fondation d'un autre savoir dans l'abîme telle que nous l'avons déjà analysée⁵.

En suivant la sémantique de la mort et la notion de sacrifice – et malgré ses apparences – Heidegger précise qu'il s'agit de considérer un concept autre qui ne

¹ *Ibid.*

² GA 71, § 202, p. 193-194.

³ La notion de sacrifice fait signe vers Hölderlin, notamment son *Empédocle* et le *Fondement pour Empédocle* [1799] : « le destin de son temps n'exigeait pas non plus proprement un acte qui certes est immédiatement efficace et secourable, mais aussi plus unilatéral, et cela d'autant plus qu'il expose moins l'être humain tout entier, le destin exigeait un sacrifice où l'être humain en son entier devînt effectivement et visiblement ce en quoi le destin de son temps semble se résoudre [*das Schicksaal seiner Zeit erforderte auch nicht eigentliche That, die zwar unmittelbar wirkt und hilft, aber auch ein - seitiger, und um so mehr, je weniger sie den ganzen Menschen exponirtes erforderte ein Opfer, wo der ganze Mensch, das wirklich und sichtbar wird, worinn das Schicksaal seiner Zeit sich aufzulösen scheint*] » (Hölderlin, SW 2, p. 433; Trad. fr., p. 257). Mais elle évoque aussi le *Zarathoustra* : « J'aime ceux qui ne cherchent pas, derrière les étoiles, une raison pour périr ou pour s'offrir en sacrifice ; mais ceux qui se sacrifient à la terre, pour qu'un jour la terre appartienne au surhumain » (KSA 4, APZ, « Prologue », § 4, p. 17).

⁴ *Ibid.*

⁵ Dans une note de travail, Heidegger écrit « la grandeur du sacrifice – la volonté de déclin (*Da-sein* et mort) » (GA 73.1, p. 273).

relèverait rien d'« ostentatoire et chrétien [*prahlerisch und christlich*] »¹. De même, la mort n'est pas un sacrifice qui pourrait inspirer la pitié, étranger à toute consolation. Et il est aussi peu un sacrifice qui pourrait être calculé et mesuré quant à ses buts, à ses résultats et à ses conséquences². Pour le dire avec les mots de Derrida, et malgré la distance qui sépare les deux auteurs, il n'y a pas, avec le sacrifice, une économie de la mort qui partage et donne la mesure juste³.

Le philosophe fribourgeois veut replacer la notion de sacrifice dans le cadre de l'histoire de l'Être, le re-déployant comme une figure extrême et éminente de la douleur et de la mort, ce qui va cependant accentuer davantage la dimension abstraite du problème. Ce sacrifice des peu-nombreux représente selon Heidegger un autre nom pour « la voie la plus courte », celle qui se lie avec le refus de l'Être et où l'être humain doit pénétrer pour se transformer et advenir comme *Da-sein* au sein de l'autre commencement⁴. Comme nous le lisons dans *Sur le commencement*, c'est avec son sacrifice que l'être humain atteint « l'appartenance dans l'*Ereignis* », par où l'appropriation de l'Être à l'être humain atteint son paroxysme⁵. Cependant, de même que la mort au sens *seynsgeschichtlich* n'est pas un terme final, le sacrifice ne peut pas évoquer non plus une dissolution de son être tel quel⁶.

¹ GA 94, « Ü V », § 102, p. 373.

² « Qui cherche la consolation, diminue et interprète mal le sacrifice [*Wer den Trost sucht, verkleinert und mißdeutet das Opfer*] » (GA 94, « Ü IV », § 287, p. 301). Cf. GA 9, « Postface à “Qu'est-ce que la métaphysique ?” », p. 311 : « Le sacrifice ne tolère aucun calcul, à partir duquel chaque fois est calculé son utilité ou son absence d'utilité, que les buts soient posés en bas ou instaurés en haut. Une telle compensation défigure l'essence du sacrifice. [*Deshalb duldet das Opfer keine Berechnung, durch die es jedesmal nur auf einen Nutzen oder eine Nutzlosigkeit verrechnet wird, mögen die Zwecke niedrig gesetzt oder hoch gestellt sein. Solches Verrechnen verunstaltet das Wesen des Opfers*] ».

³ Cf. J. Derrida, *Donner la mort*, Paris, Galilée, 1999.

⁴ GA 65, § 255, p. 408 : « Das Gesetz der großen Vereinzelung im Da-sein, der Einsamkeit des Opfers, der Einzigkeit der Wahl der kürzesten und steilsten Bahn ». Voir aussi GA 66, § 11, p. 37-38 ; GA 94, « Ü V », § 23, p. 324.

⁵ GA 70, § 100, p. 124. Trois pages après, Heidegger précise que « “L'être humain” ne devrait plus être avant tout animal ni ζῷον λόγον ἔχον – mais il doit plutôt, dans la soudaineté du commencement, sacrifier leur appartenance à eux [*“Der Mensch” darf nicht mehr zuvor animal und nicht einmal ζῷον λόγον ἔχον sein, sondern der Mensch muß sogleich, in der Jähe des Anfangs, diesem die Zugehörung opfern*] » (§ 102, p. 127).

⁶ Voir par exemple GA 94, « Ü V », § 30, p. 326 : « Dans ce qui arrive, ici visé, c'est nous – ceux à qui est réservé – qui sommes appropriés par l'Être. C'est pour cela que devenir-sacrié pour ceux qui sont grands n'est jamais un s'évanouir ailleurs dans l'in-étant, mais ap-propiation et ainsi être lui-même (*Ereignis*) [*In dem Geschehen, das hier gemeint ist, werden wir – jene, denen es beschieden – vom Seyn ereignet. Deshalb ist das Geopfertwerden jener Großen nie ein Wegschwinden in das Unseiende, sondern Er-eignung und so Sein selbst. (Ereignis)*] ». Cf. GA 96, « Ü XIII », § 134, p. 159.

C'est dans la postface à « Qu'est-ce que la métaphysique ? » de 1943 que nous retrouvons une élucidation du sacrifice et de la mort à partir du fil de l'essence du *Da-sein* que nous tentons d'éclaircir ici. Le sacrifice serait alors

La séparation de l'étant dans la voie vers la garde de la faveur de l'être. Le sacrifice peut certes être préparé et s'en servir de lui à travers l'œuvre et de l'agir dans l'étant, mais à travers ceci il n'est jamais accompli. Son accomplissement surgit de l'insistance, à partir de laquelle tout être humain historique et agissant – la pensée essentielle aussi, c'est un agir – sauvegarde le *Dasein* acquis pour la garde de la dignité de l'être. Cette insistance est l'impassibilité, qui ne se laisse pas contester la disposition occulte pour le déploiement d'essence qui se sépare dans tout sacrifice. Le sacrifice est chez soi dans le déploiement d'essence de l'*Ereignis*, qui en tant que tel revendique l'être de l'humain pour la vérité de l'être¹.

Avec cette dernière définition, Heidegger réunit tous les concepts d'une mort essentiellement liée au *Da-sein*. À travers le déploiement de l'Être et sa fondation, l'être humain est appelé à se sacrifier, à se déprendre de ses déterminations métaphysiques dans la mort pour qu'ainsi le sens, la différence entre l'être et l'étant, puisse se manifester. Cependant, cette définition nous fait reconnaître aussi dans quelle mesure, en faisant de la mort un phénomène inscrit dans l'histoire de l'Être, celle-ci semble dépouillée de ce qui faisait d'elle un véritable événement insurmontable et inquiétant. Comme pour les tonalités fondamentales et même *a fortiori*, la mort et ses dérivés apparaissent si éloignés de son sens traditionnel qu'il devient difficile de les rattacher à quelque chose de concret. Plus précisément, il est difficile de relier minimalement ces déterminations ontologiques de la mort au phénomène commun de la mort – phénomène que de telles déterminations sont censées représenter, malgré tout, en leur sens originaire et à partir de leur rapport à l'Être.

Nous trouvons un exemple prégnant dans une note des « Remarques II », rédigée vers 1947-48, où le philosophe écrit que le « sacrifice ne concerne pas la personne du penseur, mais la pensée elle-même en tant qu'appropriée dans l'Être, elle-même en tant qu'envoi de l'Être, en tant que souvenir de la déchirure »². Le sacrifice ne doit pas provoquer de la pitié. Mais comment pourrait-il le faire, si ce n'est plus l'être humain qui

¹ GA 9, « Postface à “Qu'est-ce que la métaphysique ?” », p. 310-311 : « Das Opfer ist der Abschied vom Seienden auf dem Gang zur Wahrung der Gunst des Seins. Das Opfer kann durch das Werken und Leisten im Seienden zwar vorbereitet und bedient, aber durch solches nie erfüllt werden. Sein Vollzug entstammt der Inständigkeit, aus der jeder geschichtliche Mensch handelnd – auch das wesentliche Denken ist ein Handeln – das erlangte Dasein für die Wahrung der Würde des Seins bewahrt. Diese Inständigkeit ist der Gleichmut, der sich die verborgene Bereitschaft für das abschiedliche Wesen jedes Opfers nicht anfechten läßt. Das Opfer ist heimisch im Wesen des Ereignisses, als welches das Sein den Menschen für die Wahrheit des Seins in den Anspruch nimmt ».

² « Dieses Opfer geht nicht die Person des Denkers an, sondern das Denken selbst als ereignet im Seyn selber, als Seynsgeschick selbst, als Gedächtnis des Rißes » (GA 97, « A II », p. 111).

se sacrifie, qui meurt, mais l'Être à travers la pensée du penseur ? Si l'insertion de la mort au sein de l'histoire de l'Être tâche de renverser toute dialectique de la mort – le séjour auprès de cette mort que Hegel thématise dans la « Préface » de sa *Phénoménologie de l'esprit* –, dialectique qui la rabaisserait jusqu'à faire d'elle un épiphénomène, alors il est douteux qu'elle puisse y parvenir¹.

La mort, dans son sens original, est maintenant partie intégrante du déploiement d'essence de l'Être, de son refus et de son occultation, et c'est comme telle qu'elle est reliée au *Da-sein*. Par ce biais toutefois, elle a perdu tout ce qui lui octroyait son caractère mystérieux et indépassable. Si la mort n'est pas quelque chose susceptible d'être « expliquée » dans l'histoire de l'Être, c'est aussi parce qu'elle ne nous concerne plus. Sans nécessairement aller jusqu'à réactiver ici la critique de H. Plessner – pour qui le *Dasein* meurt parce qu'il est *d'abord* vivant – il nous faut reconnaître que, dans le projet de l'*Ereignis*, l'essence mortelle du *Da-sein* fait signe vers une problématique différente de toute perspective anthropologique sur la mort. C'est ainsi que la mort, le déclin et le sacrifice peuvent déterminer non pas l'ensemble des êtres humains mais seulement quelques-uns d'entre eux.

En effet, comme nous l'avons déjà soulevé, pour Heidegger il n'y a que quelques « peu nombreux » qui seront capables d'accomplir cette tâche de sacrifice et de mort à partir de laquelle se déploie la fondation du *Da-sein*. C'est grâce à ces *peu nombreux* que le déclin et le sacrifice adviennent. Le philosophe l'expose dans les *Contributions*, en renvoyant à ces déclinants [*Unter-gehenden*] au sens essentiel, qui sont ceux « qui s'introduisent dans ce qui est à venir (ce qui vient) et se sacrifient en lui comme leur fondement invisible et à venir, les insistants »². En quel sens devons-nous penser plus précisément ces « peu nombreux » ? Jusqu'à présent, nous avons dégagé les principales déterminations du *Da-sein* en tant qu'elles déploient la transformation essentielle de l'être

¹ Hegel, *GW* 9, p. 27.

² *GA* 65, § 202, p. 325 : « die das Kommende (das Künftige) unter-laufen und ihm als sein künftiger unsichtbarer Grund sich opfern, die Inständigen ». Notons enfin que la thématique du déclin et du sacrifice est liée à l'essence refusante et abyssale de l'Être en tant qu'un savoir éminemment *tragique* – ce qu'avait déjà aperçu R. Schürmann et, plus proche de nous, P. Trawny. Comme nous le lisons dans *Méditation* : « Si nous voyons le déploiement d'essence du “tragique” en ceci que le commencement est fondement du déclin, déclin mais non pas “terme final”, plutôt rondeur du commencement, alors le tragique appartient au déploiement d'essence de l'Être [*Sehen wir das Wesen des “Tragischen” darin, daß der Anfang der Grund des Untergangs, Untergang aber nicht “Ende”, sondern das Rund des Anfangs ist, dann gehört zum Wesen des Seyns das Tragische*] » (*GA* 66, § 69, p. 223). Pour un commentaire de la lecture tragique de R. Schürmann dans *Des hégémonies brisées*, Cf. E. Cattin, « Tragédie », in *Sérénité. Eckhart, Schelling, Heidegger*, Paris, Vrin, 2012, p. 159-180.

humain, mais nous devons encore rendre explicites et approfondir les conséquences que cette transformation entraîne.

Nous avons déjà avancé ce que l'essence du *Da-sein* a d'insolite et de transitoire. Il nous reste à savoir, du moment que pour Heidegger le *Da-sein* ne peut jamais constituer un mode d'être stable et permanent dans le temps, de quelle manière cette transformation de l'essence humaine peut « agir » sur les êtres humains et sur l'humanité en tant que telle. D'une certaine façon, plusieurs passages des écrits privés semblent indiquer que la fondation du *Da-sein* provoque un effet, voire un choc en retour vers l'être humain, et cela, aussi bien en ce qui concerne l'être humain présent et contemporain à l'époque de la fabrication qu'en ce qui concernerait une humanité qui n'a pas encore eu lieu. Heidegger affirme justement que, dans la mesure où « le *Da-sein* se fonde et déploie son essence [...] il devient lui-même fondement et fondateur de l'être humain »¹.

Dans le but d'éclaircir davantage l'identité du *Da-sein* et de son soi-même, nous devons maintenant analyser les raisons pour lesquelles son essence est éminemment singulière et de quelle manière Heidegger envisage par cette voie une nouvelle détermination de l'humanité. Une humanité qu'on peut définir comme singulière, historique et « à venir [*zukünftig*] ».

¹ GA 65, § 207, p. 331 : « das Da-sein gründet sich und west in der gestimmten, schaffenden Ertragsamkeit und wird so selbst erst zum Grund und Gründer des Menschen ».

§ 20. *La singularité du Da-sein et le fondement de l'humanité historique*

Le *Dasein* est l'événement fondamental de l'histoire à venir. Cet événement surgit de l'*Ereignis* et devient [le] site instantané possible pour la décision sur l'être humain – son histoire ou sa non-histoire en tant que sa transition vers le déclin¹.

GA 65, § 11, p. 32.

Jusqu'à présent l'être humain ne *fut* jamais historique. Bien au contraire il « eut » et « a » une histoire².

GA 65, § 272, p. 492.

Au début de notre deuxième partie, nous avons exposé l'idée de préparation [*Vorbereitung*], fondamentale dans la pensée du *Da-sein*. Avec celle-ci, Heidegger prétend marquer très rigoureusement son opposition aux considérations d'ordre métaphysique concernant une éventuelle transformation de l'humain. Dans l'histoire de la philosophie occidentale, nous l'avons vu, ces considérations ont abouti à la thématization de l'élevage du surhumain dans la philosophie de Nietzsche et à l'autoformation humaine à l'époque de la fabrication (*Chapitre III*). Deux avenues refusées par Heidegger pour qui le *Da-sein* ne peut jamais être envisagé à l'aune du schéma fabricatif de l'étantité et ne doit pas être visé, tel quel, comme un but à atteindre en suivant une méthode déterminée, à partir des concepts traditionnels. Nous avons vu que la préparation, qui tente de se déployer hors du cadre « causes-effets » et « buts-idéaux » sans pouvoir se séparer complètement de lui, recèle à cet égard une ambiguïté propre à la pensée-*Erdenken*. Mais la préparation renvoie aussi à une autre dimension problématique qui concerne non seulement la nouvelle essence humaine comme *Da-sein*, mais aussi la façon dont ce dernier se manifeste : en tant que le fondement d'une autre humanité.

¹ « Das Dasein ist das Grundgeschehnis der künftigen Geschichte. Dieses Geschehnis entspringt dem Ereignis und wird mögliche Augenblicksstätte für die Entscheidung über den Menschen – seine Geschichte oder Ungeschichte als deren Übergang zum Untergang ».

² « Bisher war der Mensch noch niemals geschichtlich. Wohl dagegen "hatte" und "hat" er eine Geschichte ».

Dans cette section nous verrons pourquoi et comment le *Da-sein* surgit, entraînant des conséquences pour la considération de l'humanité elle-même. Plus précisément, Heidegger renvoie explicitement à la question d'une « humanité historique » qui serait « à venir [zukünftig] ». Avec l'idée d'une humanité historique, nous devons saisir ici un ensemble d'êtres humains caractérisés à partir de leurs déterminations essentielles, lesquelles ne relèvent pas d'un sens universel, selon l'universalité vide et formelle d'une définition métaphysique totale. Au contraire, cette humanité, tout comme le *Da-sein*, va se révéler *singulière*, détermination qu'il nous faut à présent analyser en profondeur. Par le biais du fondement de l'humanité historique, nous serons à même d'éclaircir le rapport entre le « qui » du *Da-sein* et le déploiement de l'histoire que l'essence humaine met en avant.

a) *Les peu nombreux et les à venir*

Le rejet heideggérien de la notion d'universalité et de validité universelle [*Allgemeingültigkeit*] n'est pas nouveau chez Heidegger et nous le retrouvons déjà dans des cours et des textes des années 1920¹. À partir du tournant, nous voyons cependant poindre une reprise de ces motifs dont témoignent plusieurs développements des écrits privés et quelques remarques incisives des *Cahiers noirs*. On peut supposer que la lecture approfondie de Nietzsche, qui fait des limites de la validité universelle un point clé de tout son projet philosophique, a ici eu une influence sur Heidegger². Ce dernier élève ainsi l'universalité au rang d'obstacle majeur de la pensée, forme vide d'un savoir qui ne concerne plus personne et c'est en ce sens qu'il va jusqu'à affirmer que, foncièrement, « l'ennemi principal de cette méditation ce sont les vérités universelles »³. Nous allons voir comment ces deux questions, la singularité du *Da-sein* en un nouveau sens historique et la critique de la tradition philosophique qui privilégie une pensée « universelle » de l'essence, vont ensemble et complètent un aspect décisif propre à l'histoire de l'Être.

Il est pertinent de rappeler, tout d'abord, que la dimension singulière de la pensée de l'*Ereignis* est une idée constante dans les écrits privés. Nous pouvons appréhender

¹ Cf. *SuZ*, § 44, c), p. 227 : « Même la “validité universelle” de la vérité est simplement enracinée dans le fait que le *Dasein* peut découvrir et libérer de l'étant en lui-même ». Par rapport à la science historique et son rapport à la vérité, Cf. *SuZ*, § 76, p. 395.

² Notamment dans sa critique de Kant. Cf. *KSA* 6, AC, § 11 ; Cf. *GA* 6.1, p. 149-150.

³ *GA* 95, « Ü XI », § 46, p. 401. Sur la critique de la notion de vérité universelle et des vérités éternelles dans l'histoire de l'Être, voir particulièrement *GA* 65, § 217 ; *GA* 67, § 22 et *GA* 70, § 25.

cette idée selon une multiplicité de figures, chacune d'entre elles déterminée de façon particulière. Une de ces premières figures, déjà rencontrée, est celle des peu nombreux [*die Wenigen*] : la singularité de ceux qui s'avèrent capables de faire l'expérience de la détresse et de l'abandon de l'Être et par là, de fonder le *Da-sein*. Ainsi, dans le carnet des « Réflexions II » [1931-32], le philosophe s'interroge sur la manière de « faire l'expérience de cette détresse » et se demande s'il est « nécessaire que beaucoup (que l'ensemble de gens) en fassent l'expérience »¹ ? La réponse est négative, parce qu'une expérience de la sorte serait « impossible », et Heidegger met en avant qu'à l'époque de la fabrication, où les gens – trompés par la science qui s'enquiert de tout et défigure tout – croient avoir la réponse à tout, « la défaillance de l'étant ne doit pas devenir une attitude officielle »². Dès le début des années 1930, la nouvelle pensée est alors censée s'adresser à quelques « peu nombreux » et « rares [*Seltenen*] », qui, supportant « le choc de l'Être [*den Stoß des Seyns*] » vont avoir pour tâche de fonder l'Être et le *Da-sein* et rompre ainsi avec l'époque d'indécision qu'est celle de la fabrication³. Les peu nombreux sont donc définis comme ceux, singuliers, qui doivent « de temps en temps questionner à nouveau, c'est-à-dire, soumettre de nouveau à décision le déploiement d'essence de la vérité » concernant l'Être⁴.

Si le projet de l'histoire de l'Être s'adresse à quelques êtres particuliers et exceptionnels – ce qu'atteste la question « *qui-sommes nous ?* » –, il faut souligner que Heidegger n'entend proposer ni une doctrine universelle, ni un système philosophique qui serait *disponible* pour toute humanité possible – comme si ce qui compte comme essentiel pouvait valoir pour les européens du XX^e siècle, pour les Indiens *pueblo* du XVIII^e et pour les Grecs du V^e siècle avant J.-C., sans aucune différence déterminante. En ce sens, il est indéniable que l'un des adversaires principaux de Heidegger sera toujours

¹ GA 94, « Ü II », § 211, p. 88.

² *Ibid.* Heidegger précise immédiatement après qu'il ne s'agit pas d'inventer des nouvelles détresses non plus, à la façon des « récits mythiques » ou de « l'éruption de l'inconscient ». Voir aussi GA 70, § 153, p. 174 : « L'*Ereignis* n'est pas non plus un “mythe” ni un “secret” ni un destin, si par là est visé le caractère causal d'un étant scientifico-historique, bien que sous la frappe opposée de l'in-calculable [*Das Ereignis ist auch kein “Mythos” und kein “Geheimnis” und kein Schicksal, wenn damit das Ursachenschaft eines Seienden historisch gemeint wird, obzwar in der Gegenprägung des Un-berechenbaren*] ». Sur la question du mythe, voir aussi GA 74, § 37, p. 34.

³ GA 65, § 248, p. 395.

⁴ GA 65, § 5, p. 11 : « von Zeit zu Zeit wieder fragen, d. i. das Wesen der Wahrheit erneut zur Entscheidung stellen ». Remarquons néanmoins que cette sorte d'« élitisme » des singuliers prend une forme tout à fait particulière, dans la mesure où leur « individualité » doit se dissoudre à travers l'expérience de l'Être – de la mort et du sacrifice préparés par l'autre commencement. De cette façon c'est « parce qu'ils sont frappés d'un signe, [qu'ils] appartiennent à l'Être » qu'ils sont « mille fois moins “égoïstes” que peut l'être chaque fois toute “communauté” “pour soi” » (GA 66, § 57, p. 147).

un certain humanisme, une certaine tradition universaliste de racine judéo-chrétienne, ainsi que ce qu'il juge comme les diverses illusions qu'assument ses doctrines – illusions que nous avons déjà analysées (*Chapitre III*).

Ce premier caractère singulier ne s'épuise pas là et dès les *Contributions* la figure des « peu nombreux » va s'avérer indissociable de celle des « à venir [*die Zukünftigen*] », – terme fondamental et titre de la partie la plus courte¹. Il faut remarquer d'emblée que le terme ainsi utilisé va disparaître peu à peu dans le reste des textes de la période des années trente et quarante. Cela n'empêche pas qu'avec la dénomination des « à venir », Heidegger met en avant une autre dimension essentielle de la pensée de l'*Ereignis*, notamment en ce qui concerne la singularité de la transformation du *Da-sein* : la détermination à *venir* fait signe vers un futur possible, mais pas au sens de la temporalité traditionnelle et métaphysique, d'un présent effectif qui s'approche inéluctablement. À l'opposé, cette détermination met l'accent sur les possibilités nouvelles, des nouveaux sens concernant l'Être et l'être de l'humanité.

Il est certain que le domaine de l'« à-venir » porte toujours en lui le danger d'être interprété de travers à partir du schéma fabricatif, exacerbant un sens futur qui serait en vérité un sens *eschatologique*. Heidegger refuse toute attitude eschatologique, dès qu'elle vit dans la croyance d'un nouvel état de choses assuré et par là, elle relève de l'oubli de l'Être comme ouverture à des nouvelles possibilités². Le risque ici est de lire l'advenue de ces êtres insignes, tout comme ce qui caractérise l'ensemble de la pensée de l'*Ereignis*, à la lumière d'une idée simplifiée de ce qui serait le « futur » : comme le présent qui ne peut pas manquer d'arriver. Heidegger est bien conscient de cette possible interprétation et l'écarte sans hésiter. Envisagée selon cette optique métaphysique, la dimension de l'à-venir demeurerait encore et toujours calculée à partir de la science historique, ce qui entraîne nécessairement « le calcul du “futur” à partir de la “provenance” et ainsi l'affairement du présent en tant que passage »³.

¹ Avec l'idée des êtres à venir est aussi évoquée, bien évidemment, la doctrine de Nietzsche. Cf. *KSA* 5, *PBM*, § 210.

²Cf. *GA* 66, § 70, p. 245 et *ss.*

³ *GA* 70, § 164, p. 184 : « die Verrechnung der “Zukunft” aus der “Herkunft” und die damit und dafür eingerichtete Betreibung des Gegenwärtigen als Durchgang ». Rien ne saurait mieux montrer que la dimension à-venir des peu nombreux échappe à la temporalité courante que le fait de caractériser Hölderlin comme « le poète le plus à venir » (*GA* 65, § 252, p. 401).

La singularité de ces peu nombreux, rares et insolites, nous permet d'établir un rapport déterminant avec la fondation du *Da-sein* et la transformation de l'essence humaine. La question se pose de savoir si les peu nombreux et les à-venir peuvent constituer une *seule et même* entité avec le *Da-sein* en tant que tel. Ou pouvons-nous les séparer ? Cette ambiguïté par rapport à l'identité des peu nombreux et du *Da-sein* accompagne plusieurs passages des textes posthumes. D'une certaine façon, elle pourrait être considérée comme une conséquence essentielle liée à la tension intrinsèque de la pensée de l'*Ereignis*, toujours déployée sous la forme d'une préparation et d'un questionnement qui doit rechercher sans cesse, sans s'arrêter aux « fausses » réponses qui égarent¹. Dès lors que le projet de l'histoire de l'Être ne peut plus partir de l'être humain présent, *bisherig* – celui de l'époque de la fabrication –, force est d'assumer que les êtres humains à venir partagent avec le *Da-sein* cette dimension de préparation et donc une sorte de décision « possible » à leur égard².

À cet effet, un passage de la fin de *L'histoire de l'Être* fournit une preuve remarquable liant la transformation de l'essence humaine et les êtres à-venir : réécrivant le titre des six fugues-parties que les *Contributions* déploient, Heidegger change la cinquième, *Die Zukünftigen*, par *Die Inständigen*³. Par ce biais, le signe renvoyant à l'essence propre du *Da-sein* apparaît indiqué sans ambages. Mais il ne suffit pas d'identifier ces trois termes – *Da-sein*, insistants et à-venir pour comprendre leur portée essentielle. Il faut préciser en quoi ils peuvent se rassembler. Nous devons donc déterminer davantage ce qui les réunit ou les différencie, outre leur singularité foncière.

Au début des *Contributions*, il est indiqué que « l'insistance dans le *Da-sein* » caractérise « l'être des à-venir »⁴. En même temps, Heidegger soulève que ceux-ci « fondent » le *Da-sein*, tout comme c'est dans le *Da-sein* qu'est fondé leur être propre⁵. Il apparaît que les à-venir sont, d'une part, ceux qui devront assumer et fonder le *Da-sein*

¹ GA 65, § 250, p. 398 : « Chercher est en soi à-venir et un venir-à-la-proximité de l'être [*Suchen ist in sich zukünftig und ein In-die-Nähe-kommen zum Sein*] ».

² GA 65, § 249, p. 396.

³ GA 69, § 114, p. 132. Notons cependant que dans ce remaniement, les insistants ou les à-venir ne sont pas encore « fondateurs » mais seulement « gardiens ».

⁴ GA 65, § 39, p. 82.

⁵ GA 65, § 251, p. 398-399 : « *Da-sein*, was ist es anderes als die *Gründung* des Seins *dieser* Seienden, der *Zukünftigen* des letzten Gottes » et § 252, p. 401 : « Tous eux [les à-venir] fondent le *Da-sein*... ». Et finalement, Heidegger conclut en soulignant que « Les à-venir, les insistants dans le tempérament de la retenue dans le *Da-sein* fondé, retenue à laquelle seulement vient l'être (le saut) en tant qu'*Ereignis*, les approprie et les possibilise à l'abri de sa vérité [*Die Zukünftigen, die im gegründeten Da-sein Inständlichen des Gemütes der Verhaltenheit, auf die allein das Sein (Sprung) als Ereignis zu-kommt, sie ereignet und zur Bergung seiner Wahrheit ermächtigt*] ».

comme nouvelle essence humaine. Mais, d'autre part, puisque c'est à partir de ce dernier que « se détermine la forme et la façon des à-venir [*bestimmt sich Gestalt und Art der Zukünftigen*] », il semble que les à-venir constituent eux-mêmes l'inauguration d'une humanité *autre*¹. Une distinction serait établie entre la description de ces êtres humains singuliers et le *Da-sein* comme la transformation de l'humanité à venir. Malgré leur relation indéniable, ce dernier serait plutôt – si nous nous exprimons encore avec des termes métaphysiques, ce que par ailleurs Heidegger lui-même fait ici – une « condition de possibilité » des êtres à venir, condition qui tient au rapport à l'Être. En d'autres termes, les à-venir ne constitueraient pas le *Da-sein* en tant que tel mais seraient plutôt liés à son essence et auraient besoin de celle-ci pour surgir. Selon le philosophe

le *Da-sein* et l'être humain se tiennent dans un rapport essentiel, pour autant que le *Da-sein* signifie le fondement de la possibilité de l'être-humain à venir et l'être humain *est* à venir, dans lequel il assume à être le Là [...]. « Fondement de possibilité » est encore *exprimé* métaphysiquement, mais *pensé* à partir de l'*appartenance* abyssale-insistante².

Cette ambiguïté conduit notre regard vers un problème particulièrement saillant : il se pourrait que le *Da-sein* soit l'essence transformée de l'être humain, mais qu'il soit aussi et surtout ce qui transforme cette même essence. Or peut-être le *Da-sein* serait-il ainsi quelque chose de *séparé* de l'être humain. À travers cette description nous franchissons une étape supplémentaire, qui nous permet de compléter et d'anticiper autrement la perspective critique de notre dernier chapitre. Plus précisément, Heidegger vise ici la question suivante : quelle est la relation entre le *Da-sein* et l'être (humain et historique) des à-venir ?

Une telle question nous aide à mieux identifier le problème de la différence entre l'être humain et le *Da-sein* comme transformation que cet être – lui-même à venir – doit assumer, ce qui ne va pas sans poser des graves difficultés. À savoir, quelle est la nature de cette différence ? Peut-on affirmer que cette différence concerne le *Da-sein* comme nouvelle essence humaine ? Ou, dans la mesure où elle sépare l'être humain de quelque chose d'autre que lui, relève-t-elle de quelque chose de *non humain* – et si c'est le cas, en quel sens ? Pour l'instant et dans cette section, nous voulons nous concentrer sur le

¹ GA 65, § 188, p. 308. Voir aussi le premier volume des *Cahiers noirs*, où Heidegger écrit notamment « Nous sommes – nous devons être les à-venir [*Wir sind – die Künftigen müssen sein*] » (GA 94, « Ü VI », § 45, p. 448). Notons aussi que, dans *Das Ereignis*, Heidegger écrit « être humain historique » et ajoute entre parenthèses (« *Da-sein* ») (GA 71, § 65, p. 47).

² GA 65, § 173, p. 297 : « Gleichwohl stehen *Da-sein* und Mensch in einem wesentlichen Bezug, sofern das *Da-sein* den Grund des Möglichkeit des künftigen Menschseins bedeutet und der Mensch künftig *ist*, indem er das *Da* zu sein übernimmt [...]. "Grund der Möglichkeit" ist noch metaphysisch *gesprochen*, aber aus der abgründig-inständigen *Zugehörigkeit gedacht* ».

penchant plus *humain* de l'alternative, afin de montrer en quoi le *Da-sein* pourrait relever de cette dimension humaine qu'il est censé transformer lui-même. Mais par cette voie est déjà indiquée la possible dimension non humaine qu'implique l'écart entre le *Da-sein* et l'être humain. Enfin, ce problème nous permet d'approcher, en lien avec la singularité des rares et des insolites à venir, la façon dont la singularité définit le *Da-sein* comme tel.

Une fois cette première dimension évoquée, nous pouvons passer maintenant à analyser en détail ce que cette singularité entraîne et en quel sens Heidegger peut renvoyer au *Da-sein* comme à celui qui est « dans la fondation, fondement qui se déploie de l'être-humain à venir »¹.

b) *Le Da-sein singulier et historique*

Tout au long de nos analyses des écrits des années trente et quarante, nous avons montré que le *Da-sein* exhibe un rapport insigne à l'être humain, en ce qu'il constitue la possibilité d'en transformer l'essence, de changer ce que l'être humain *est*. Cette possibilité est présentée comme plus élevée et plus décisive que toutes les autres figures assumées par l'être humain dans l'histoire du premier commencement – de l'*animal rationale* jusqu'au sujet moderne. Mais, si Heidegger cherche à écarter les risques de la métaphysique et de ses concepts aussi loin que possible du projet de l'*Ereignis*, il va de soi que cette « essence » humaine ne peut pas se réduire à une définition classique, à un *κοινόν* vide qui serait la simple généralité des traits abstraits et formels. Comme nous le lisons dans les *Contributions* :

La pensée du commencement trouve l'obstacle le plus dur dans l'appréhension de soi implicite que l'être humain a aujourd'hui de soi-même. En écartant complètement des interprétations singulières et des fixations de buts, l'être humain se prend lui-même en tant qu'un « exemplaire » sous-la-main du genre « être humain »².

Ainsi, le *Da-sein* ne serait ni un étant exemplaire sous-la-main [*vorhanden*] ni la définition universelle de l'étant humain – quelque chose comme un cas précis de l'espèce humaine universelle. Au contraire, nous allons voir que dans l'histoire de l'Être le *Da-sein* doit être appréhendé plutôt comme *singulier*, dans un sens historique précis.

¹ GA 65, § 171, p. 294 : « in der Gründung wesende Grund des *künftigen Menschseins* ».

² GA 65, § 24, p. 61 : « Das härteste Hindernis aber findet das anfängliche Denken an der unausgesprochenen Selbstauffassung, die der Mensch heute von sich hat. Von den einzelnen Auslegungen und Zielsetzungen ganz abgesehen, nimmt sich der Mensch als ein vorhandenes "Exemplar" der Gattung "Menschwesen" ».

Plusieurs passages des écrits privés abordent cette question, mais elle peut se résumer au point suivant : dans la mesure où l'Être lui-même comme *Ereignis* ne représente plus le sens évidé et général du premier commencement, mais qu'il est le plus insolite et rare, alors son déploiement d'essence est aussi caractérisé comme ce qu'il y a de plus singulier. Le déploiement d'essence de l'Être, instable et mouvant, qui peut advenir ou pas, est donc marqué fondamentalement par la singularité de son événement. L'Être est, ce que Heidegger reprendra après la guerre, le *singulare tantum* par excellence¹. En conséquence, puisque le *Da-sein* est fondé conjointement à l'Être, approprié par lui, il nous faut comprendre que le *Da-sein* lui-même est aussi éminemment singulier [*einzig*] et unique [*einmalig*]².

Heidegger fait signe vers cette dimension singulière précise quand il écrit que « le *Da-sein* est une façon d'être, dans laquelle le *Là* "est" (actif-transitif pour ainsi dire), à la mesure de *cet* être insigne et en tant que cet être lui-même, il est un étant de type singulier (ce qui se déploie de l'essence de l'Être) »³. Quelques années plus tard, dans les premières pages de *Sur le commencement* [1941], nous retrouvons à nouveau cette idée, où le philosophe soutient que « l'essence de l'être humain », bien que « cachée », ne cesse de « dépendre et d'osciller » dans le projet par rapport à l'Être, en tant que « singulier domaine essentiel du singulier, ce qui est la vérité de l'Être en tant qu'*Ereignis* et commencement »⁴.

La singularité dans laquelle le *Da-sein* est fondé, à partir de l'étant comme « être humain [*Menschseins*] », « déterminé » et « à venir », n'est pas généralisable pourtant et ne peut jamais être saisie en tant que « fondement de l'être humain "en soi" » – puisqu'un tel *en-soi*, dit Heidegger, ne peut même pas exister⁵. Il n'y a pas de définition universelle, de donation absolue de ce qu'est l'être humain en soi, sans égard à l'être (et à l'histoire) qui le détermine. Le *Da-sein* comme fondement de l'être humain à venir n'est pas à comprendre, à nouveau, suivant une optique bornée à penser le fondement à partir de la causalité. Comme nous le lisons dans les *Contributions*, le « *Da-sein* est essentiellement

¹ GA 11, « Der Satz der Identität » [1957], p. 45. Dans les écrits privés, voir en particulier (parmi des nombreux exemples) GA 65, § 259, p. 429 ; § 265, p. 463 et GA 69, § 79, p. 96-97.

² Cf. GA 65, § 116, p. 226 ; § 226, p. 353 ; GA 69, § 20, p. 22 ; GA 96, « Ü XIII », § 42, p. 97.

³ GA 65, § 173, p. 296 : « Das Da-sein ist eine Weise zu sein, indem sie das Da "ist" (activ-transitiv gleichsam), gemäß diesem ausgezeichneten Sein und als dieses Sein selbst ein einzigartiges Seiendes ist (das Wesende der Wesung des Seyns) ».

⁴ GA 70, § 1, p. 9.

⁵ GA 65, § 176, p. 300.

autre [chose] que la détermination seulement formelle du fondement de l'être-humain, qui ne nous concerne pas »¹. Au contraire, Heidegger poursuit, le « *Da-sein* doit, par rapport à ce qui est formel, être expérimenté de façon accomplie, ce qui veut dire en tant que première préparation de la transition dans une autre histoire de l'être humain »². Si le *Da-sein* a un rapport de fondement avec l'être humain, c'est qu'il lui permet de faire une nouvelle expérience, singulière, de ce qu'il est lui-même et de son histoire, en tant qu'expérience de l'Être au sein de l'autre commencement. C'est seulement en ce sens que le *Da-sein* ne serait pas *formel* et qu'il pourrait nous concerner réellement. Il s'avère alors que

pour le *Da-sein* il n'y a aucune région accessible à nous, où nous pourrions nous loger, afin qu'à travers d'une telle organisation le *Da-sein* soit expliqué à partir de l'« universel ». Le déploiement d'essence du *Dasein* est singulier. Il est plus commençant que le déploiement d'essence de l'être humain et cependant il n'est pas le déploiement d'essence pleine de l'Être lui-même³.

La singularité du *Da-sein* fait partie intégrante du fondement de l'être humain singulier et à venir, dans la mesure où ce dernier ne reçoit plus ses déterminations ni à partir des instances que la métaphysique a érigées ni à partir de lui-même, mais à partir du déploiement d'essence de l'Être⁴. Cette détermination *historique* est décisive puisque, loin d'être une simple « composante » parmi d'autres, elle vient s'opposer au calcul fabricatif de la science historique et à sa conséquence ultime, l'enfermement dans l'*animal historicum*. Ainsi, c'est l'expérience de l'Être qui permet de saisir l'être humain comme éminemment *historique* : ouvert, chaque fois singulièrement, à des sens multiples que le déploiement de l'Être inaugure dans sa différence avec l'étant. La transformation du *Da-sein* met cette dimension en avant de façon explicite et c'est en ce sens que

¹ GA 65, § 189, p. 308-309 : « *Da-sein* wesentlich anders ist als nur die formale Bestimmung des Grundes des Menschseins, die uns nicht angeht ».

² *Ibid.* : « Das *Da-sein* muß, vom "Formalen" her gesprochen, *erfüllt* erfahren werden, will sagen als die erste Vorbereitung des Übergangs in eine andere Geschichte des Menschen ».

³ *Ibid.* : « für das *Dasein* steht uns kein Bezirk zugebot, worin wir es unterbringen können, damit durch solche Einordnung das *Dasein* aus einem "Allgemeinen" erklärt sei. Das Wesen des *Daseins* ist einzig. Es ist anfänglicher als das Wesen des Menschen und ist doch nicht das volle Wesen des Seyns selbst ».

⁴ S'opposant à toute abstraction universelle et vide, la *singularité* est volontairement recherchée, et le philosophe va jusqu'à exposer – en se servant de ce vocabulaire métaphysique qu'il dénonce la plupart du temps – que « faire l'expérience de la singularité du *Da-sein* c'est le prochain "but" » (GA 71, § 195, p. 189). Voir aussi *Sur le commencement* : « Tout vise singulièrement au déploiement d'essence du *Da-sein* et ceci veut dire la fondation de la vérité par l'insistance d'une humanité historique [*Alles zielt einzig auf das Wesen des *Da-seins* und d. h. die Gründung der Wahrheit des Seins zur Inständigkeit eines geschichtlichen Menschentums*] » (GA 70, § 47, p. 60).

Heidegger souligne que « le *Là* “est” l’être humain seulement comme historique, c’est-à-dire, fondateur-historique et insistant dans le *Là* »¹.

Pourquoi « seulement comme historique » ? C’est que, rappelons-le, dans le cadre du projet de l’*Ereignis*, l’histoire de l’Être se révèle toujours et simplement, comme l’histoire *de* l’Être au sens génitif objectif et subjectif. De cette façon, la détermination historique ne provient que du déploiement d’essence de l’Être lui-même et c’est en ce sens qu’elle peut concerner le *Da-sein* et l’être humain. En s’interrogeant sur son origine dans *L’histoire de l’Être* [1938-40], Heidegger se demande alors « d’où [vient] cela [l’avènement de l’histoire] ? » et répond immédiatement : « de la *singularité* et la simplicité et l’insolite de l’*Ereignis* » et par là, de l’appropriation de l’Être à l’être humain². Plus tard, dans *Sur le commencement*, le philosophe rend encore plus explicite ce lien entre l’histoire et la singularité :

L’unité et l’appartenance mutuelle de l’histoire se détermine à partir de la singularité de l’Être. *Dans* la singularité chaque chose est singulière et seulement *ainsi* appartient à l’Un. Non pas l’universel d’une pluralité (métaphysique), mais la singularité du simple fonde les rapports essentiels à l’histoire. Seulement à partir de *ces* rapports se laisse déterminer à nouveau la « science historique », au cas où elle ne serait pas en général devenue caduque avec la métaphysique³.

Il semble que par le biais de l’appartenance mutuelle entre l’Être singulier et l’histoire, Heidegger essaye de projeter une compréhension première et plus *dynamique* de cette dernière, capable de renvoyer à la correspondance mutuelle avec l’être humain. Enfin, c’est cette correspondance qui aurait été recouverte et oubliée à la suite du privilège de la représentation et de la science historique, qui appréhende toujours l’histoire sous la forme d’une série objective, effective, d’événements passés.

Contre la primauté de la dimension *historisch*, la pensée de l’*Ereignis* met en avant le domaine essentiel de l’histoire et de l’historique [*geschichtlich*], dont, calculés à l’aune du schéma fabricatif, nous pouvons affirmer qu’ils ne sont *rien*. Pour Heidegger, en effet, « rien n’arrive [*nichts geschieht*] » dans l’histoire de l’Être, mais il s’avère que ce rien est

¹ GA 65, § 202, p. 324 : « Das Da “ist” der Mensch nur als geschichtlicher, d. h. geschichte-gründender und inständig im Da ».

² GA 69, § 75, p. 93 : « Aus der *Einzigkeit* und Einfachheit und Seltenheit des Ereignisses ».

³ GA 70, § 26, p. 44 : « Die Einheit und Zusammengehörigkeit der Geschichte bestimmt sich aus der Einzigkeit des Seyns. In der Einzigkeit ist je Jedes einzig und *so* allein zugehörig dem Einen. Nicht das Allgemeine eines Vielerlei (metaphysisch), sondern die Einzigkeit des Einfachen gründet die wesentliche Bezüge zur Geschichte. Aus *diesen* Bezügen nur lässt sich “Historie” neu bestimmen, falls sie nicht überhaupt mit der Metaphysik hinfällig geworden ».

tout ce qu'il y a de plus décisif¹. Pourquoi ? Parce qu'il n'y a pas « des choses » qui arriveraient dans l'histoire de l'Être, comme étant différenciées et à la fois situées « à l'intérieur » de cette histoire. Au contraire, l'Être lui-même est cette histoire et d'une certaine façon, c'est « le *Da-sein* et seulement celui-ci [qui] arrive », qui « déploie son essence en tant qu'ap-proprié, dans lequel il temporalise à l'*Er-eynis* fondement et site et garde »². Autrement dit, la transformation du *Da-sein* advient en tant que relation entre l'histoire (que déploie l'Être) et l'essence de l'être humain, suscitant l'histoire comme le sens de l'être à même sa différence avec l'étant. En conséquence, quelques pages avant, Heidegger peut affirmer de façon radicale non seulement que le « *Da-sein* "est" historique », mais que le « *Da-sein* c'est l'histoire » elle-même³. Plus précisément, comme nous le lisons dans les « Réflexions XIII » [1940-41], il résulte qu'« en tant que *Da-sein* la vérité de l'Être est appropriée au fondement », de telle façon que « ce qui [est] ainsi approprié, est histoire »⁴. Le *Da-sein*, déployé comme transformation de l'essence humaine, cristallise en soi l'histoire elle-même, dès que celle-ci est saisie de façon exclusive dans son rapport à l'Être. L'histoire correspond alors à l'ouverture du sens, à même de surgir dans le site fondé du Là qu'est la clairière.

Enfin, ce rapport entre le *Da-sein* et l'histoire et l'Être se complète à partir d'un passage de *Das Ereignis*, où nous lisons que

¹ GA 70, § 152, p. 171. Sur ceci et par rapport à l'histoire, la décision et le déclin, voir aussi les « Réflexions IV » [1934-36] : « Beaucoup se passe, et plus rien n'arrive – c'est-à-dire plus aucune décision n'est prise, qui s'exposerait à la vérité de l'Être et serait risqué dans ce domaine le sacrifice complet, dans le déclin, être face à la grandeur de l'Être. / Mais si seulement cela, que tout se passe et rien n'arrive, éclatait en tant qu'événement et par là en tant que la détresse ! Une première chose serait arrivée à nouveau, et l'histoire aurait fui du domaine des événements donnés et de leur constitution gigantesque vers le site silencieux de la grandeur insurmontable [*Vieles passiert – und nichts mehr geschieht – d. h. es fallen keine Entscheidungen mehr, die sich der Wahrheit des Seyns aussetzen und sei es – in diesem Bereich noch das völlige Opfer wagen, um im wirklichen Untergang die Größe des Seyns im Angesicht zu haben. / Aber wenn nur dieses – daß alles nur noch passiert und nichts mehr geschieht – als Geschehnis und damit als die Not ausbräche ! Ein Erstes wäre damit wieder geschehen – und Geschichte hätte sich aus dem Bereich der Begebenheiten und ihrer riesenhaften Aufmachung geflüchtet in die stille Stätte des unübersteiglichen Großen*] » (GA 94, « Ü IV », § 219, p. 273).

² GA 69, § 103, p. 116-117 : « Das *Da-sein*, und dieses allein geschieht, west als Er-eignetes, indem es dem Er-eynis Grund und Stätte und Wächterschaft zeitigt ».

³ GA 69, § 86, p. 101. En ce sens, il s'avère que « l'histoire authentique [*eigentliche*] » doit être envisagée comme « la lutte [*Kampf*] de l'appropriation à travers l'Être », de telle façon que c'est par et dans cette appropriation que le *Da-sein* est fondé (GA 65, § 189, p. 309). Heidegger souligne enfin que c'est ainsi que nous devons « faire l'expérience dans les voies de la disposition de cette histoire à questionner et à penser, c'est-à-dire devenir historique depuis le fondement de cette histoire ».

⁴ GA 96, « Ü XIII », § 72, p. 109 : « als *Da-sein* wird das Wesen der Wahrheit des Seyns zum Grunde ereignet ; das so Er-eignete ist Geschichte ».

l'histoire est histoire de l'Être et donc histoire de la *vérité* de l'Être et donc *fondation* de la vérité et donc histoire en tant que *Da-sein* ; et parce que le *Da-sein* est insistant seulement à travers la garde d'une humanité, l'être humain est historique¹.

Ainsi, une fois exposé le caractère singulier et historique du *Da-sein*, en ce qu'il déploie son essence comme relation singulière à l'Être (et à la possibilité de son histoire), nous devons expliquer en quoi ce caractère historique va concerner aussi une *humanité* historique. Rappelons qu'avec l'idée d'humanité historique, il s'agit d'appréhender ici un ensemble d'êtres humains caractérisés depuis leurs déterminations essentielles s'opposant à l'universalité vide de la métaphysique². Mais la relation de cette humanité avec le *Da-sein* n'est pas censée être causale ; elle doit plutôt indiquer leur surgissement conjoint. Par ce biais, leur relation intime va se révéler plus complexe et requiert d'être précisée.

c) *L'humanité historique*

Nous avons souligné que le *Da-sein* et son essence sont reliés – sans pour autant être complètement identiques – à l'être humain historique qui est à venir. L'un ne va pas sans l'autre, et c'est à travers la fondation de la vérité de l'Être que l'histoire elle-même, comme déploiement de l'Être, pourra incomber à l'être humain. Mais c'est aussi le cas que l'être humain est seulement historique et cela de façon insigne, à partir de l'Être ainsi fondé. C'est à travers son déploiement d'essence qu'il est déterminé et c'est un tel déploiement qui peut faire de lui « celui qui se tient dans la vérité de l'Être »³. Le philosophe remarque en outre que cette possibilité est toujours là, même quand l'être humain se révèle ignorant de cette vérité et ne possède pas un tel savoir sur l'Être, quand il est *unwissend*⁴. Quel est donc ce savoir ? Heidegger répond qu'il s'agit du savoir essentiel, celui de l'insistance dans l'Être et donc le savoir *du et en tant que Da-sein*, ce

¹ *Ibid.* : « Die Geschichte ist Geschichte des Seyns und deshalb Geschichte der Wahrheit des Seyns und deshalb Gründung der Wahrheit und deshalb Geschichte als Da-sein ; und weil das Da-sein inständig nur durch die Wächterschaft eines Menschentums ist, ist der Mensch geschichtlich ».

² Il nous faut néanmoins écarter une possible difficulté : à savoir, que le *Da-sein* soit « seulement à travers la garde d'une humanité » n'implique pas non plus pour Heidegger qu'il ne soit que « par la grâce et la manière quelconque d'une humanité » *GA 70*, § 12, p. 29.

³ *GA 70*, § 13, p. 30. Dans *Das Ereignis*, Heidegger écrit que ce n'est que dans l'expérience de l'Être que « l'humanité historique vient à son fondement » (*GA 71*, § 180, p. 138).

⁴ *Ibid.*

qui accentue *a fortiori* le rapport que l'être humain historique entretient avec ce dernier – sans pour autant le confondre¹.

D'une certaine façon, ce n'est qu'à partir de la fondation du *Da-sein* que l'être humain à venir pourra, à son tour, « recevoir » ses propres déterminations. Autrement dit, ce n'est qu'une fois l'être humain et l'humanité « assument » et « approprient » le *Da-sein* et le sens de l'Être qu'il déploie, qu'ils peuvent recevoir leur « détermination » – par où celle-ci est à comprendre à son tour en tant qu'« également commençante [*gleichanfängig*] »². En conséquence, la fondation « pour une humanité » à partir du *Da-sein* fait partie intégrante de cet « autre commencement de l'histoire » et du savoir qui le caractérise en propre³. Mais comment concevoir plus précisément la détermination ou les déterminations de l'humanité historique ?

Un passage de *Das Ereignis* soulève ce problème et met en avant que les « déterminations sont [des] appropriations de l'être humain dans la singularité de sa distinction : la précaution, c'est-à-dire l'affût et la garde de la vérité de l'Être »⁴. Ces déterminations elles-mêmes relèvent d'un savoir « provenant de l'insistance dans le *Da-sein* et c'est-à-dire qu'elles doivent être pensées à partir de l'humanité historique »⁵. Elles renvoient plus précisément à la transformation de l'essence humaine en *Da-sein* – à ce qui est *fondé* – comme l'ouverture d'un nouveau sens de l'Être qui, à son tour, détermine la façon dont l'être humain est à même de penser l'ensemble de ce qui est.

Dans la mesure où ces déterminations sont octroyées à travers le déploiement de la vérité de l'Être – déploiement qui requiert une humanité historique capable de les accueillir – il semble possible d'interpréter ceci comme une particulière « dépendance » de l'Être à l'être humain. Quelques passages des écrits privés semblent se pencher sur cette possibilité. Comme nous le lisons dans *Sur le commencement*, « le déploiement d'essence de l'Être ne peut plus être seulement Être – le rapport essentiel de l'Être à l'être

¹ Et à Heidegger de s'interroger, reliant décisivement le problème à la *Werfrage* : « D'où savons nous et comment savons nous, que l'être humain historique seulement doit être questionné par rapport à son déploiement d'essence dans la question sur le qui ? Parce que l'être humain historique, singulier, est approprié par l'*Ereignis* pour cette vérité [*Woher wissen wir aber und wie wissen wir, daß der geschichtliche Mensch allein hinsichtlich seines Wesens in der Werfrage erfragt werden muß ? Weil der geschichtliche Mensch einzig vom Ereignis zu dessen Wahrheit angeeignet ist*] » (GA 71, § 184, p. 158).

² GA 71, § 338, p. 301.

³ GA 96, « Ü XIII », § 72, p. 108-109.

⁴ GA 71, § 255, p. 233 : « Bestimmungen sind Ereignungen des Menschen in die Einzigkeit seiner Auszeichnung : die Behutsamkeit und d. h. Hut und Wächterschaft der Wahrheit des Seyns ».

⁵ *Ibid.* : « Das Wissen aus der Inständigkeit im Da-seyn und d. h. aus dem geschichtlichen Menschentum zu denken ».

humain doit connaître l'être humain seulement en tant qu'histoire et cela veut dire, en tant qu'essence de la vérité »¹. Ce qui revient à souligner que, s'il n'y pas d'humanité historique sans l'Être, il n'y a pas non plus d'Être si celui-ci ne détermine pas aussi – ne frappe pas de son sceau – une humanité comme *historique*². Cette question pourrait nuancer et replacer la thèse d'une primauté absolue de l'Être face à l'être humain.

Nous retrouvons dans *Méditation* une réponse plus concrète à ce problème dans les termes que nous analysons ici, dès lors que selon Heidegger :

L'Être dépend de l'être humain ; cela veut dire : l'essence de l'Être s'atteint en elle-même, ou bien s'abîme dans la perte de son essence, selon la manière dont, chaque fois, l'essence de l'être humain – la relation de l'être humain à l'être – devient essentielle pour l'être humain lui-même et constitue le fondement de l'« humanité »³.

Or, par la dépendance de l'Être, Heidegger ne veut pas évoquer un idéalisme ou un subjectivisme quelconque, où le sens de l'être dépendrait de la volonté et des caprices humains. Le philosophe renvoie plutôt au fait que, sans le rapport radicalisé à l'être – l'insistance –, l'Être n'est pas à même de déployer son essence, de manifester un sens face auquel l'être humain peut réagir, répondre et correspondre⁴. En ce sens, si à chaque fois et de façon singulière, l'essence de l'être humain se fonde dans un rapport à l'être, on pourrait, pour Heidegger, plutôt parler d'*humanités* [*Menschentümer*] que d'humanité au singulier. Mais que faut-il comprendre par cette caractérisation de l'humanité, si elle ne représente plus désormais la généralisation du genre « être humain » ?

Dans les textes des années trente et quarante que nous analysons, ces humanités plurielles sont caractérisées comme singulières et uniques en un sens qui n'entraîne pas le rejet absolu de tout ce qu'elles auraient en commun, mais qui fait néanmoins signe à leur essence irréductible : l'essence historique que le *Da-sein* vient constituer en propre.

¹ GA 70, § 18, p. 36 : « Das Wesen des Seyns kann nicht mehr nur Seyn sein – der Wesensbezug des Seyns zum Menschen muß den Menschen nur noch als Geschichte und d. h. als Wesung der Wahrheit kennen ». Voir aussi le § 25, où à la p. 44 Heidegger écrit que : « l'essence de la vérité, la façon dont chaque fois singulièrement, la vérité déploie son essence, est le trait fondamental de toute histoire [*die Wesung der Wahrheit, die Art wie je einzig die Wahrheit west, ist der Grundzug aller Geschichte*] ».

² Et, à l'inverse, puisqu'il n'y a pas d'Être sans son histoire, dans la mesure où l'« histoire détermine à l'être humain seulement [...] parce que l'être humain, à travers le rapport à l'Être, l'essentiel-singulier historique, est ajointé dans son déploiement d'essence [*Geschichte bestimmt [...] das Menschsein, weil der Mensch durch den Bezug zum Seyn, das wesentlich-einzig geschichtlich, in sein Wesen gefügt ist*] » (GA 69, § 104, p. 118).

³ GA 66, § 55, p. 139. Voir aussi le § 49, p. 129 : « Et si cela, c'était précisément l'Être lui-même – l'*Er-eignis* qui s'assigne (à lui, l'Être) l'être humain en l'amenant en retour à se tenir et à questionner dans le Là pour qu'il y interroge et y questionne sans cesse l'essence de son humanité historique – l'assignation à l'Être en tant que garde de la vérité de l'Être ».

⁴ Soulignons aussi que la question de la dépendance était déjà abordée dans *Être et temps*, avant de se modifier selon la conceptualité et la visée ontohistorique à partir des années 1930. Cf. *SuZ*, § 43, p. 212.

Quelques remarques éparses dans les écrits privés nous permettent de mieux comprendre la portée de telles humanités singulières. Soulignons en premier lieu que l'humanité, bien qu'appartenant à l'Être, est non pas moins « chaque fois différente et elle-même *historique* »¹. Heidegger précise que c'est par l'Être et dans le rapport à celui-ci que les humanités se séparent, à travers « le courage pour sa dignification [*Mut zur Würdigung*] »². Cette séparation relève d'une décision et concerne le partage entre « histoire ou perte d'histoire [*Geschichte oder Geschichtsverlust*] », entre un rapport encore ouvert à l'Être ou son absence à l'époque de la fabrication³.

Heidegger entend critiquer la massification qui condamne l'humanité globale à l'époque de la fabrication. Cette massification assume précisément la forme de l'*uniformisation* de l'humanité. L'humanité est alors réduite à l'identique et ne peut plus rien savoir de la singularité de l'Être, situation que le philosophe définit en tant que « planétarisme » et « idiotisme ». Selon ce diagnostic de l'époque, ces deux phénomènes déploient un type caractéristique de séjour [*Aufenthalt*] de l'être humain où, compris à l'aune de l'histoire de l'Être, les deux s'entr'appartiennent et se correspondent mutuellement⁴. Dans *Sur le commencement*, Heidegger définit le planétarisme et l'idiotisme comme suit :

Le planétarisme ne vise pas seulement l'élargissement qui appréhende une situation historique sur la planète entière mais son fondement essentiel, qui s'élargit comme « égalité » des humanités (ordre massif au service de la puissance mondiale, qui promeut lui-même l'essence massive, pour s'assurer à soi-même une nécessité et en même temps un moyen de puissance).

L'« idiotisme » ne vise pas une détermination psychiatrique de limitation de l'esprit et de l'âme, mais cette détermination de la situation historique, selon laquelle chacun à chaque instant reconnaît partout son ἴδιον – son propre comme le même avec le propre de tous les autres et l'exerce volontairement ou sans le savoir. Dans l'histoire de l'Être, le déploiement d'essence inconditionnel du On c'est l'idiotisme⁵.

¹ GA 70, § 162, p. 182.

² GA 70, § 15, p. 36.

³ GA 65, § 46, p. 100. La citation se poursuit ainsi : « c'est-à-dire, [décision] sur l'appartenance à l'Être ou abandon dans l'in-étant [*d. h. über Zugehörigkeit zum Seyn oder Verlassenheit im Unseienden*] ».

⁴ GA 70, § 15, p. 33-34 : « Der Aufenthalt des Menschenwesens läßt sich zunächst durch den Planetarismus angeben. Aber der Planetarismus muß sogleich seynsgeschichtlich gedacht werden, ohne daß schon die Seynsgeschichte sich nennen läßt. Dem Planetarismus entspricht der Idiotismus ». Sur cette correspondance, voir aussi le troisième volume des *Cahiers* : « L'idiotisme est réduction essentielle à ce qui correspond au cours du monde, c'est-à-dire le planétaire. Et ceci seulement peut être à la manière de l'idiotisme. Seulement l'être humain planétaire peut être idiot et l'idiot doit être planétaire [*Des Idiotismus ist wesentlich Beschränkung auf das Weltläufige, d. h. Planetarische. Und dieses kann nur in der Weise des Idiotismus sein. [...] Nur der planetarische Mensch kann idiotisch und der idiotische muß planetarisch sein*] » (GA 96, « Ü XV », p. 265). Cf. C. Vishnu Spaak, *Interprétations phénoménologiques...*, op. cit., p. 255.

⁵ GA 70, § 16, p. 34-35 : « Der Planetarismus meint nicht nur die umfängliche Ausbreitung eines geschichtlichen Zustandes über den ganzen Planeten, sondern den Wesensgrund dessen, was sich als

Presque un siècle après la rédaction de ces lignes, il est difficile de ne pas les interpréter comme un présage de la globalisation contemporaine et de ses ravages, où chaque *humanité* défend ce qui lui est propre comme le meilleur, en même temps que nous sommes conduits à faire les mêmes expériences là où nous voyageons. En tout cas, pour Heidegger, contre cette réduction essentielle du séjour humain et conjointement au déploiement singulier de l'histoire, il s'agirait de suivre la transformation de l'essence humaine pour déplacer son séjour, sa façon d'être et de se comporter envers les choses et avec soi-même. Dans ses mots, il faut déplacer l'humanité « dans la localité de l'essence humaine pour le *Da-sein* – Être »¹.

Il n'est pas question ici de banaliser cette transformation de l'humanité – en tant que transition de l'humanité planétaire à un autre type –, comme si les propres humanités, appréhendées comme *vorhanden* et « satisfaites avec leur état actuel [*in ihrem Bisherigen befriedigt*] », pouvaient se limiter tout simplement à questionner l'Être et « s'entendre sur le commencement »². Ce qui pourrait impliquer, comme quelques passages des écrits privés le donnent à entendre, une certaine « co-existence » de l'humanité transformée – ou des humanités transformées – avec l'humanité de la fabrication, qui, si elle a bien « eu son temps », ne cesse pas pour autant de « l'avoir encore pour longtemps »³.

En dernière instance, pour Heidegger c'est seulement à travers le *Da-sein* que l'historicité de l'humanité se révèle elle-même possible ou pas : « le *Da-sein* est l'insistance dans l'histoire et ainsi l'humanité, qui insiste dans le *Da-sein*, peut être authentiquement ou inauthentiquement historique »⁴. Cette dernière figure de l'humanité renvoie à une humanité « non-historique [*ungeschichtlich*] », voire « dépourvue d'histoire [*geschichte-los*] » et donc « relevant de part en part de la science historique »⁵.

“Gleichheit” der Menschentümer ausbreitet (Massenordnung im Dienst der Weltmacht, die selbst das Massenwesen fördert, um sich selbst eine Notwendigkeit und zugleich ein Machtmittel zu sichern). / Der “Idiotismus” meint nicht eine psychiatrische Bestimmung des Beschränktheit von Geist und Seele, sondern jene Bestimmung des geschichtlichen Zustandes, der zufolge jedermann jederzeit überall sein ἴδιον – sein Eigenes als das Gleiche mit dem Eigenen aller Anderen erkennt und entweder willentlich oder unwissend betreibt. Das seynsgeschichtlich unbedingte Wesen des Man ist der Idiotismus ».

¹ GA 70, § 17, p. 35 : « zur Ortschaft des Menschenwesens zum Da-sein – Seyn ». Sur le rapport entre histoire, séjour et humanité, voir aussi le cours du semestre d'été de 1941, GA 51, § 18, p. 85.

² GA 71, § 338, p. 301. Dans *Métaphysique et nihilisme* [1938-39], Heidegger différencie explicitement entre deux humanités, celle qui calcule « l'effectivité possible [*mögliche Wirklichkeit*] » et celle qui présenterait « la possibilité effective [*wirklichen Möglichkeit*] » (GA 67, § 79, p. 86).

³ *Ibid.*

⁴ GA 69, § 77, p. 95 : « Da-sein ist die Inständigkeit in der Geschichte und deshalb kann das Menschentum, das im Da-sein inständet, eigentlich oder uneigentlich geschichtlich sein »,

⁵ *Ibid.* En d'autres termes, cette humanité, qui révèle son « incapacité [*Unvermögen*] » en ce qui concerne son déploiement d'essence et donc son incapacité à « répondre à son appartenance à l'Être [*seine*

En d'autres termes, cette figure correspond à l'humanité de la fabrication telle que nous l'avons déjà exposée. Face à celle-ci, l'humanité historique est celle qui part du *Da-sein* et de son insistance dans l'Être, dans le but d'appréhender un sens nouveau et possible de ce dernier – en dehors des déterminations de l'étantité qui règnent au sein du premier commencement. C'est ce sens déployé de l'Être qui, à son tour, va déterminer le sens d'une telle humanité historique et la façon dont elle contient en soi l'essence nouvelle de l'être humain.

Ce que nous avons exposé jusqu'à présent conduit à reconnaître dans l'insistance un autre nom pour la détermination historique et singulière qui se déploie à travers le *Da-sein*. En ce sens, Heidegger peut même affirmer que dans l'autre commencement, l'insistance caractérise l'historicité, la dimension historique en tant que telle¹. Et cette insistance dans l'Être se déploie au sein d'une humanité (à venir), ce que l'auteur exprime dans un passage clé de *Méditation* : « L'insistance dans le *Da-sein*, ap-propriée et naissante, demeure l'indice du point jusqu'auquel l'être humain ose s'avancer dans son histoire essentielle pour être non seulement dans cette histoire mais aussi pour être cette histoire même »².

Cette détermination de l'histoire à partir du rapport à l'Être renforce l'idée d'un déploiement singulier et ouvert de l'essence du *Da-sein* quant à l'être humain ou l'humanité à venir. Plus précisément, l'insistance du *Da-sein*, en ce qu'elle relève du sens de l'Être dans sa différence avec l'étant, inaugure la possibilité d'une nouvelle voie pour la pensée, voie qui concerne l'histoire de façon décisive – et l'être humain par rapport à celle-ci. Ce que Heidegger essaye d'avancer ici est une possibilité ouverte de l'histoire, une manifestation de l'Être susceptible d'advenir, de se modifier et de changer notre

Zugehörigkeit zum Seyn einzugestehen] » est celle qui a son essence fixée et qui errant « dans le calcul de l'étant », appartient à l'époque de « l'abjection » et de l'*animal historicum* (GA 70, § 49, p. 62 ; § 156, p. 177). Voir aussi, comme nous le lisons dans *L'histoire de l'Être*, « que l'humanité n'est pas encore appropriée en général dans le *Da-sein* et certes parce que domine l'abandon de l'être dans l'étant, doit être reconnu, que cette humanité [est] encore *sans-histoire* et ainsi de part en part "scientifico-historique" [*daß das Menschentum überhaupt noch nicht in das Da-sein er-eignet ist und zwar weil die Seinsverlassenheit im Seienden herrscht, muß erkannt werden, daß dieses Menschentum noch geschichts-los und gerade deshalb durch und durch "historisch"*] » (GA 69, § 77, p. 95). À l'opposé, c'est dans l'histoire que « vaut toujours et seulement l'indication en tant que tentative de préparation du revirement de l'être-humain vers le *Da-sein* [Immer gilt nur die Hinweisung in sie als ein Versuch der Bereitung der Wendung vom Menschsein zum Da-sein] » (GA 70, § 153, p. 173).

¹ GA 71, § 260, p. 239 : « Diese Inständigkeit zeichnet die Geschichtlichkeit im anderen Anfang aus ».

² GA 66, § 93, p. 322 : « Die erstehende-er-eignete Inständigkeit in ihm bleibt das Zeichen, wie weit der Mensch in seine Wesensgeschichte, um in ihr und sie zu sein, sich vorwagt ».

compréhension des choses au-delà de la réduction moderne à l'effectivité. Selon cette histoire ouverte par le *Da-sein*, ce qui arrive serait *plus* que ce qui semble arriver, échappant par ce biais au schéma fabricatif. Mais ici, le danger foncier provient de la difficulté à retrouver des traits de ce qui serait proprement *historique* au sein même de cette histoire.

Il est manifeste que Heidegger vise le phénomène de l'histoire dans son origine : les conditions à partir desquelles un événement historique – toujours lié au déploiement d'essence de l'Être – peut être pensé. Or le problème ne tient pas tellement au fait que le rôle de l'être humain serait trop passif, trop *soumis*, face à la volonté de l'Être – comme Blumenberg l'évoquait. La transformation de l'essence humaine en *Da-sein* relève d'un rôle malgré tout déterminant quant à la place de l'être humain, qui doit garder le mouvement de l'Être, empêchant que son sens se fige et se perd irrémédiablement. La difficulté tient plutôt à ce que l'histoire de l'Être reste, malgré tout, une histoire par moments *vide, indéterminée*.

En niant toute légitimité à ce qui ne relève plus du domaine « ontologique », l'histoire de l'Être se montre épurée des contradictions et de la matérialité qui détermine les choses et la pensée – voire de la souffrance même¹. Certes, comme le souligne U. Haase, l'histoire de l'Être vise uniquement à cerner les événements cachés relatifs au sens de l'être. Elle n'est pas une histoire dialectique et matérialiste, que ce soit du type de celle de Marx, de Benjamin ou d'Adorno². Mais en refusant tout poids à ce qui est *autre* qu'elle, elle risque de demeurer une histoire limitée, partielle³. Heidegger reconnaîtrait sans doute une telle limitation : elle tient à la nature même de cette histoire, à sa portée tout comme à son but. Si nous cherchons à penser l'essence humaine à partir du *Da-sein*, il n'est pas évident néanmoins que la dimension historique ainsi délimitée soit suffisante et capable de nous déterminer. Autrement dit : l'histoire, même dans un sens originare, n'est pas réductible au rapport insistant à l'Être ni à son déploiement d'essence. Et c'est ce que le philosophe lui-même reconnaîtra après la guerre, au moins en partie – point

¹ Critique que nous retrouvons dans plusieurs travaux des dernières années. À ce sujet, voir I. Farin, «The Black Notebooks in their Historical and Political Context», dans I. Farin et J. Malpas (dir.), *Reading Heidegger's Black Notebooks*, *op. cit.* et R. Polt, *Time and Trauma*, *op. cit.*

² U. Haase, « Approaching Heidegger's History of Being Through the *Black Notebooks* », *Journal of the British Society for Phenomenology*, 51, 2, p. 104. Ici s'ouvrirait le chemin pour une confrontation avec l'histoire de Marx, mais aussi avec les réflexions sur l'histoire de la théorie critique. Ce que Heidegger lui-même semble reconnaître après la guerre. Cf. GA 9, « Lettre sur l'humanisme », p. 340.

³ Cf. Adorno, *Dialectique négative*, GS 6, p. 193. Cf. C. Vishnu Spaak, *Matière et mouvement*, Paris, Hermann, 2017, p. 118.

déterminant sur lequel nous reviendrons dans notre conclusion. Dans les « Remarques III » [1947-48], Heidegger écrit ainsi qu'en abandonnant la science historique [*Historie*], l'histoire [*Geschichte*] a fini par échouer aussi¹.

*

Pour conclure ce chapitre, rappelons brièvement nos acquis principaux concernant la détermination du « *qui* » du *Da-sein*. Nous avons d'abord montré que le *Da-sein* n'est lui-même et n'atteint un soi qu'à travers l'insistance dans le déploiement de l'Être. La réflexion moderne est remplacée par un détour à travers l'Être et c'est ce dernier qui détermine « *qui* » est le *Da-sein*. Cependant, il ne peut atteindre son être propre, son ipséité [*Selbstheit*], qu'avec la possibilité de ne pas l'être et de perdre son soi. Plus précisément, le *Da-sein* se révèle indissociable du phénomène de la mort et du sens originaire que celle-ci porte dans l'histoire de l'Être. Ainsi et finalement, c'est en tant qu'historique et en tant qu'il ouvre l'histoire à un nouveau sens que le *Da-sein* peut constituer à la fois le fondement de l'humanité à venir – humanité qui, à son tour, est susceptible d'assumer une pluralité de formes, toujours en correspondance à la singularité plurielle de l'Être.

À partir de la description d'une humanité singulière et à venir, le chemin est dégagé vers une élucidation plus approfondie de ses déterminations constitutives. Avec la fondation du *Da-sein*, ce n'est pas seulement l'humanité en tant que telle qui se voit pensée hors des coordonnées métaphysiques, mais encore ce qui touche toute humanité au plus intime. Autrement dit, le *Là* concerne le site de l'humanité à venir en suscitant d'autres possibilités, telles que le rapport au peuple et à la divinité. En tant que fondement de l'humanité historique et à venir, la pensée du *Da-sein* inaugure une pensée non métaphysique des formes qu'assume l'humanité singulière. En ce sens, le *Là* du *Da-sein*, en tant que fondement de l'humanité historique, symbolise aussi le site où doivent se rassembler les figures du politique (le peuple) et du théologico-religieux (les dieux).

Une élaboration de la question théologico-politique dans l'histoire de l'Être risquerait de nous éloigner trop de notre interrogation première, qui concerne la

¹ GA 97, « A III », p. 222-223.

dimension anthropologique du *Da-sein* comme essence de l'être humain. Il est pertinent néanmoins de souligner brièvement quelques aspects de cette problématique qui sont en relation explicite avec le *Da-sein*. En premier lieu, dans la mesure où le *Da-sein* est le Là, le site qui fonde l'essence de l'humanité historique et son rapport à l'Être, la dimension d'une pensée « métapolitique » du peuple et de la communauté va s'avérer une possibilité cohérente dans l'œuvre heideggérienne¹. À partir de 1933-34, après le discours de rectorat, le philosophe suivra cette voie, consacrant plusieurs séminaires au concept d'État chez Hegel et méditant sur la notion de peuple depuis la Révolution française². À travers celle-ci, Heidegger semble réactiver la conception grecque de la πόλις, par où le *Da-sein* symboliserait la reprise non métaphysique du site où la vie en commun, la vie du peuple et la possibilité de son histoire pourrait se dérouler et se développer à partir du sens déployé de l'Être et de sa différence³. Bien que nous retrouvions plusieurs échos de ce problème dans les *Contributions*, le philosophe abandonne progressivement le projet entre 1939 et 1941 qui est presque absent dans les écrits privés et les *Cahiers noirs* à partir des années quarante⁴.

Plus énigmatique pourrait paraître la pensée du dernier dieu – ou des derniers dieux, puisque leur nombre n'est pas calculable – qui se déploie à partir des *Contributions*. Par cette voie, Heidegger essaie de repenser la figure de la divinité en dehors de toute thématization métaphysique et théologique du divin, condamnée à réduire le dieu à l'étant suprême : l'étant objectivé le plus effectif de tous en tant que cause

¹ « La métaphysique du *Dasein* doit s'approfondir et s'élargir (en suivant sa constitution interne) pour aboutir à la métapolitique "du" peuple historique » (GA 94, « Ü III », § 54, p. 125).

² GA 16, « L'auto-affirmation de l'université allemande », p. 107-117. Cf. C. Sommer, *Heidegger 1933, op. cit.* Voir les protocoles et les notes du séminaire du semestre d'hiver 1934-35. Cf. Heidegger, « Über Wesen und Begriff von Natur, Geschichte und Staat », *Heidegger-Jahrbuch*, 4, 2009, p. 53-88 ; Cf. GA 86, « Hegels "Rechtphilosophie" », p. 58-183. Sur le problème métapolitique dans ces séminaires, nous renvoyons à l'introduction de P. Trawny et au texte de R. Polt inclus dans la traduction anglaise du séminaire de 1934-35 : « Heidegger, Hegel, and the Political », *On Hegel's Philosophy of Right*, Londres, Bloomsbury, 2014, p. 3-18 ; « Self-Assertion as Founding », p. 67-82. Cf. Á. Xolocotzi, « De la metafísica del *Dasein* a la metafísica del pueblo histórico. Aspectos del giro político de Heidegger » *O que nos faz pensar*, 36, 2015, p. 8-25.

³ GA 40, § 52, p. 161 : « La πόλις est le site historique, le Là, dans lequel, à partir duquel et pour lequel l'histoire arrive ». À ce sujet, voir aussi le semestre d'hiver 1942-43 sur *Parménide*. Cf. GA 54, § 6, p. 136-137.

⁴ Nous retrouvons une des dernières mentions positives à la fondation d'État dans GA 65, § 76, p. 154. Voir le témoignage des « Réflexions XIII » [1940-41] : « Le politique n'a plus rien à faire avec la πόλις, pas plus qu'avec l'éthicité [*Sittlichkeit*] et encore moins avec le "devenir du peuple" (GA 96, « Ü XII », § 22, p. 43). Sur le désenchantement et l'abandon progressif du projet métapolitique, Cf. GA 66, § 47, p. 122- 123 ; GA 96, « Ü XIV », p. 195. Cf. C. Sommer, *Mythologie de l'événement, op. cit.*, p. 170, note 3 ; Cf. J. A. Barash, « L'histoire de l'Être comme mythologie politique », in S.-J. Arrien et C. Sommer, *Heidegger aujourd'hui, op. cit.*, p. 41-51.

productrice et absolue de tout¹. Le philosophe prend ainsi acte du diagnostic nietzschéen de la mort de dieu et de la fuite des dieux chantée par Hölderlin. La pensée de l'autre commencement vise une nouvelle expérience de la divinité – une expérience non monothéiste et non judéo-chrétienne². Par le biais de cette expérience, le divin ne serait pas tant celui qui crée l'être mais celui qui, à l'opposé, est déterminé par l'Être. Cette reconsidération des dieux comme requérant l'Être est seulement possible à partir du *Da-sein*, dès lors qu'il engage une transformation de la pensée et de l'être humain, à même de renouveler toute perspective sur le divin. En ce sens, il est important de remarquer qu'à travers la dimension du divin, la détermination du *Da-sein* s'éloigne davantage de tout caractère essentiellement humain, Heidegger allant jusqu'à définir le *Da-sein* comme « demi-dieu » et « surhumain »³.

*

À partir de la question du « *qui* » du *Da-sein*, telle qu'elle finit par se déployer comme fondement d'une humanité historique, nous sommes en mesure de conclure notre recherche en avançant vers des déterminations positives de la nouvelle essence de l'être humain, telle qu'elle s'élabore dans les écrits privés des années trente et quarante. Il s'agira dans notre ultime chapitre de reprendre et de rassembler l'ensemble de ces déterminations – depuis la façon dont le *Da-sein* doit être préparé pour l'autre commencement jusqu'à son déploiement d'essence plus concret comme le site de la clairière – afin d'en dégager les conséquences dans le détail. Dans ce dernier chapitre,

¹ Heidegger dénonce la figure du divin dans la métaphysique comme doublement calculatrice : le dieu est devenu quelque chose que l'on calcule mais il est aussi *celui qui calcule*. Cf. GA 66, § 71, p. 255; Cf. GA 95, « Ü X », § 36, p. 303; Cf. GA 97, « A IV », p. 369. À ce sujet, Cf. E. Cattin, « Le dieu, le seigneur » et « KYPIOΣ », *Majestas Dei*, Paris, Vrin, 2018, p. 197-231 et p. 259-281.

² Remarquons que la partie-fugue du dernier dieu commence par marquer son opposition au dieu chrétien (GA 65, p. 403). Sur la critique du dieu chrétien, qui condamne tous ceux qui ne l'aiment pas à l'enfer et refuse la divinité aux autres dieux. Cf. GA 97, « A IV », p. 409.

³ Heidegger élabore aussi une reprise du surhumain nietzschéen et des héros demi-divins [*Halbgötter*] de Hölderlin. À ce sujet, voir son interprétation de *Le Rhin*, GA 39, § 12, p. 162-167. Les vers du *Rhin* sont les suivants : « Halbgotter denk' ich jetzt / Und kennen muß ich die Theuern, / Weil oft ihr Leben so / Die sehrende Brust mir bewegt ». On songera aussi à *Patmos* : « die Ehre / des Halbgotts... ». Sur ce rapport, voir les notes manuscrites de GA 73.1, p. 377 et p. 438. Enfin, dans une note de relecture de 1936, Heidegger écrit que le *Da-sein* n'est pas la « singularisation [...] de l'être humain, mais de l'ipséité de son déploiement d'essence surhumain, prédivin [*Vereinzelung nicht der Menschen, sondern der Selbstheit seines übermenschlichen –vorgöttlichen Wesens*] » (GA 82, « Laufende Anmerkungen zu "Sein und Zeit" », p. 25). Cf. GA 69, § 104, p. 118 ; Cf. GA 95, « Ü VII », § 63, p. 64.

nous porterons notre regard de façon exclusive et critique sur l'insistance comme essence du *Da-sein* et sur la question de savoir en quoi celle-ci, si elle constitue la relation insigne de l'être humain à l'Être, peut être caractérisée de foncièrement *inhumaine*. Ou, plus précisément, nous devons expliciter en quoi le *Da-sein* comme essence de l'être humain est aussi et nécessairement autre chose qu'une essence *humaine* et quelle portée une telle caractérisation peut avoir pour le projet de l'histoire de l'Être – ainsi que pour ses limites.

Chapitre VIII : De l'essence inhumaine du *Da-sein*

À la fin de notre première partie nous avons exposé le diagnostic que Heidegger émet sur la fabrication et son époque. Face à cette époque, en tant qu'elle fixe l'essence de l'*animal rationale* et de l'*animal historicum*, le philosophe indique la nécessité de briser cette fixation et de transformer l'être humain au sein de l'histoire de l'Être et de l'autre commencement. Par là devrait s'accomplir le projet d'une *autre* pensée, un projet qui, nous insistons, ne peut jamais commencer avec l'être humain tel qu'il est déjà donné et présent et donc ne peut prendre comme point de départ l'humanité actuelle, avec l'ensemble de ses composantes et facultés traditionnelles. À l'opposé, c'est le rapport à l'Être et à son déploiement, sous la forme de l'insistance [*Inständigkeit*], qui constitue le noyau de la transformation de l'être humain et de son essence renouvelée comme *Da-sein* et c'est exclusivement à partir d'elle que peuvent être dégagées ses déterminations constitutives. Tout au long de nos chapitres précédents, nous avons essayé de mettre en avant en quoi l'insistance apparaît liée à cette nouvelle façon d'appréhender le *Da-sein*. Par là, nous avons montré que l'insistance joue un rôle névralgique, aussi bien par rapport au *Da-sein* comme être-intoné, que comme instance fondatrice-fondée, que dans sa caractérisation comme être-soi-même.

Si tel est l'un des gestes philosophiques majeurs que le tournant déploie – repenser radicalement l'essence humaine à partir de son rapport à l'Être – il entraîne avec lui plusieurs conséquences problématiques de premier ordre et implique un lourd prix à payer, dont nous voulons à présent évaluer la pertinence et la légitimité. Tout au long de nos analyses nous avons eu l'occasion de soulever le problème, marquant l'indétermination des tonalités fondamentales quant à la corporalité humaine ou l'anonymat vide de l'être-soi. Il est enfin temps de l'aborder directement. Il s'agit maintenant de déterminer pourquoi et en quel sens le *Da-sein* opère en tant qu'une *déshumanisation* conceptuelle fondamentale, qui aboutit par cette voie à une nouvelle essence inhumaine de l'être humain. Ce procédé de déshumanisation ouvre finalement la voie à une critique possible quant aux buts et à la portée que la transformation de l'essence humaine en *Da-sein* était censée accomplir.

Dans ce dernier chapitre, nous procéderons en retraçant de façon précise quel est le rapport, le lien intime qui se déploie entre le *Da-sein* et l'être humain à partir de l'Être. En ce sens, nous analyserons le sens et la portée des expressions telles que « le *Da-sein*

humain » ou « le *Da-sein* dans l'être humain ». Nous verrons que ce rapport n'est pas toujours évident et que Heidegger va jusqu'à méditer sur la possibilité d'autres types de *Da-sein*, résolument non humains (§ 21). Par ce biais, nous serons amenés à considérer en profondeur le sens et les conséquences propres au *Da-sein* comme figure insigne de l'essence humaine. La transformation en *Da-sein* se montre en effet paradoxale parce qu'*inhumaine*, puisqu'elle finit par se déployer contre toute caractéristique de l'être humain. Au point où Heidegger affirmera que l'être humain doit disparaître pour que le *Da-sein* puisse surgir. En ce sens, le *Da-sein* représente une façon radicale de concevoir le rapport humain à l'Être, comme ce qui donne la mesure [*Maß*] de tout ce qui est. Par là, l'essence humaine apparaît radicalisée mais paradoxalement indéterminée, voire appauvrie, et par ce biais, peut-être incapable de rendre justice à ce qui nous constitue en vérité (§ 22).

§ 21. *Le Da-sein et l'être humain*

a) *Contre l'étant humain*

Tout au long de nos analyses, nous avons eu l'occasion de souligner cette question fondamentale – que les écrits de l'*Ereignis* répètent sans cesse : le *Da-sein* n'est pas l'être humain tel quel, et n'est jamais à envisager comme un étant – parmi d'autres ou insigne, effectif ou d'un autre type. Mais en même temps, le *Da-sein* doit *nécessairement* être en rapport avec l'être humain, puisqu'il constitue la transformation de son essence la plus intime. Cette ambiguïté assume différentes formes dans l'histoire de l'Être. L'une des plus courantes est la limite inhérente à la saisie de l'essence humaine à la façon d'un étant présent, comme s'il s'agissait de quelque chose de déjà *donné* à l'avance. Dès les *Contributions* [1936-38], nous lisons que le

Da-sein [n'est] pas en tant que tel, ce qui pourrait être trouvé d'avance [*vorfindbar*] et simplement dans l'être humain sous-la-main [*vorhanden*], mais plutôt le fondement nécessaire [*ernötigte*] à partir de l'expérience fondamentale de l'Être en tant qu'*Ereignis*, fondement à travers lequel (et à travers sa fondation) l'être humain est transformé de fond en comble¹.

¹ GA 65, § 170, p. 294 : « nicht solches, was am vorhandenen Menschen einfach vorfindbar sein könnte, sondern der aus der Grunderfahrung des Seyns als Ereignis ernötigte Grund der *Wahrheit* des Seyns, durch welchen Grund (und dessen Gründung) der Mensch von Grund aus gewandelt wird ». Et Heidegger conclut ce passage en affirmant que « Der Sturz des bisherigen "Menschen" nur möglich aus einer ursprünglichen *Wahrheit* des Seyns ».

Comme Heidegger le précise quelques années plus tard dans *Das Ereignis* [1941-42], le *Da-sein* serait seulement « trouvable à l'avance, pré-trouvable [*vor-findlich*] » si nous comprenons par là qu'il « déploie son essence et n'est pas fait par l'être humain », et donc qu'il s'agit ici d'un « trouver à l'avance [*Vor-finden*] » qui n'est jamais un « rencontrer du type tel que l'étant est rencontré et fixé [*Antreffen der Art, wie Seiendes angetroffen und festgestellt wird*] »¹.

Si nous pouvons parler d'un « trouver à l'avance » ou « pré-trouver », c'est dans la mesure où le *Vorfinden* fait signe vers la dimension prospective, toujours « cherchante » et à venir, de l'autre pensée dans l'histoire de l'Être, ce que nous avons déjà mis en lumière². Certes, on sait que pour Heidegger la philosophie au sein du premier commencement n'aura cessé, bien qu'à travers des détours et des voies multiples et différentes, de considérer l'être humain et son essence comme l'étant doué d'une faculté – le νοῦς, le λόγος, la raison, l'esprit, le corps, etc. Et c'est à partir de cette voie des facultés et des propriétés humaines que la métaphysique a déterminé le reste de l'étant et son être, élevant ainsi son savoir au statut d'un *anthropologisme* métaphysique.

Mais, si l'autre commencement de la pensée se déploie par un renversement de cette approche, il doit constamment mettre en avant que l'être humain tel qu'il est visé n'est pas l'être humain actuel, ni l'ensemble de ses capacités ou composantes déjà connues d'emblée. Un ensemble qui, ne l'oublions pas, « ne dit pas grand-chose » selon Heidegger³. Tout au contraire, si c'est de la transformation de l'essence humaine qu'il faut rendre raison à partir de son fondement, alors tout chemin qui inaugure la question du *Da-sein* à partir de l'être humain « d'abord et de façon exclusive tourne nécessairement trop court »⁴. En conséquence, ce n'est jamais à l'aune de l'étant non humain ou de l'étant « humain » que le *Da-sein* est susceptible d'être pensé et déployé, mais à partir de son rapport à l'Être⁵.

En tant que transformation de l'essence humaine, le *Da-sein* ne peut pas être appréhendé selon le prisme de l'étantité⁶. Heidegger revient souvent sur cette question,

¹ GA 71, § 215, p. 206.

² C'est ce qui justifie, par ailleurs, l'appréhension du *Da-sein* à partir de l'être humain en tant que « pré-concept [*Vorgriff*] » (GA 65, § 194, p. 317).

³ GA 65, § 19, p. 50.

⁴ GA 66, § 95, p. 328.

⁵ GA 73.1, p. 337 : « *Da-sein* ≠ *Menschsein* – der Grund des *Menschseins*, sofern dieses aus dem *Sein* selbst sich begreift, d. h. ergriffen hat ».

⁶ *Ibid.* : « Nicht "Sein" auf den Menschen "zurückführen" – als dessen Gemächte und Vor-stellung – sondern das *Menschsein* erst aus dem *Wesen des Seins selbst* – begreifen – ergreifen ».

allant jusqu'à évoquer le sens courant et habituel du mot *Dasein* comme traduction du latin *existentia*, ainsi que ses possibles significations clé dans la littérature allemande, dans le but de préciser la manière dont son usage dans l'histoire de l'Être serait malgré tout complètement différente¹. Le *Da-sein* n'est pas un étant de n'importe quel type, mais son statut relève d'un être tout à fait singulier – l'être comme site, clairière, *Là* –, ce que nous avons analysé dans sa relation à ses déterminations prépondérantes.

Ces déterminations, à leur tour, ne renvoient pas à l'étantité mais au déploiement d'essence de l'Être lui-même, bien que sous différents rapports, allant des tonalités jusqu'à l'être-soi, la mort et le fondement historique de l'humanité. Dans *Méditation*, Heidegger développe cette singularité propre à la non-étantité du *Da-sein* et il souligne que ce dernier n'est surtout pas à la mesure d'une détermination qui serait attribuable à un « étant en général », « ni celle d'un objet, ni celle d'un sujet »². Une telle perspective risquerait de retomber rapidement dans le même cadre de pensée métaphysique que l'histoire de l'Être se propose de dépasser. Le *Da-sein* n'est pas *montrable*, au sens aussi bien habituel que représentatif du terme, et la difficulté de l'entreprise ici tentée, telle qu'elle est reconnue dans une note manuscrite de travail, est savoir de quelle manière on peut rendre « visible » le *Da-sein* sans le traiter comme un étant sous-la-main³.

En ce sens, nous lisons – toujours dans *Méditation* – l'affirmation selon laquelle le *Da-sein* lui-même serait « incomparable », voire l'incomparable par excellence, dans la mesure où il constitue ce qui « prend conjointement en charge l'histoire de la fondation de ce que l'essence de l'être humain a d'incomparable du point de vue de l'histoire de l'Être »⁴. Cette idée d'incomparabilité du *Da-sein* mène Heidegger à affirmer que le domaine ouvert par lui n'aurait jamais eu lieu dans l'histoire du premier commencement :

La fondation qui sonde en projet [*entwerfende Ergründung*] du *Da-sein* en tant que fondement historique de la clairière de l'Être pénètre dans un royaume [*Reich*] qui n'a pas eu, jusqu'à présent, la moindre « réalité » [*bestand*] et qui ne peut approprier une histoire qu'à partir de l'Être lui-même – dans la mesure où *celui-ci* vient dans sa clairière⁵.

¹ GA 65, § 173, p. 296. Parmi des nombreuses occurrences, voir notamment GA 82, p. 282, où Heidegger retrace son sens, conjointement à celui d'*Existenz*, jusqu'au XVIII^e et XIX^e siècle, en citant des extraits de Goethe et de Schiller (p. 336). Sur la liste des significations de *Dasein*, qui va de présent [*Gegenwart*] jusqu'à *actualitas* [*Wirklichkeit*], voir aussi GA 71, § 216, p. 207 ; § 219, p. 208.

² GA 66, § 95, p. 325.

³ GA 73.1, p. 337 : « Aber neu die Aufgabe – Da-sein – sichtbar zu machen nicht als Vorhandenes ! ».

⁴ GA 66, § 95, p. 329.

⁵ GA 66, § 116, p. 386 : « Die entwerfende Ergründung des *Da-seins* als des geschichtlichen Grundes der Lichtung des Seyns dringt in ein Reich, das bisher nicht "bestand" und nur vom Seyn selbst – sofern es in seine Lichtung kommt – zu einer Geschichte ereignet werden kann ». Dans *Sur le commencement*, Heidegger s'interroge sur la possibilité – aussi hyperbolique – selon laquelle l'ensemble de la métaphysique

Ainsi, contrairement au surhumain chez Nietzsche – dont certains passages laissent comprendre qu'il représente un type supérieur déjà arrivé dans l'histoire – le *Da-sein* serait une transformation de l'essence humaine qui semble sans équivalents ni prédécesseurs¹.

La radicalisation, voire l'hyperbole du geste conceptuel heideggérien est ici hors de doute, et ne va pas sans poser problème. Si Heidegger prétend rejeter tout ton messianique ou eschatologique dans les écrits des années trente et quarante, défendre que le *Da-sein* est le tout nouveau – ce qui n'est jamais arrivé dans l'histoire – ne fait que renforcer cette lecture, et à juste titre. En ce sens, la transformation de l'être humain en *Da-sein* est censée constituer une essence sans équivalent dans l'histoire de l'Être : une histoire que lui-même constitue et déploie à partir de sa fondation dans l'autre commencement. Mais si cette radicalité est unique et incomparable, alors il faut se poser la question à plus forte raison : quelle est cette relation précise, absolument nouvelle, entre le *Da-sein* et l'être humain ? Dans la mesure où le premier constitue la transformation possible de l'être humain, devons-nous supposer que tous les deux sont liés – et séparés en même temps ? Et en quel sens devons-nous comprendre la teneur de cette relation et de cette séparation ?

b) Le Da-sein humain

Le problème d'une relation et d'une séparation entre le *Da-sein* et l'être humain permet d'aborder, bien que de façon partielle, la portée de l'autocritique heideggérienne de la notion de « *Da-sein* humain » ainsi que son intérêt dans les textes des années trente et quarante. Nous avons déjà souligné qu'après la parution d'*Être et temps*, Heidegger déplore l'interprétation anthropologique de l'œuvre de 1927, et évoque souvent, dans ses cours mais aussi dans ses notes privées, l'erreur d'avoir ouvert la voie à une considération du *Dasein* humain². Plus précisément, c'est cette erreur qui est par moments jugée responsable de la lecture d'*Être et temps* qui en fait une nouvelle anthropologie

se subordonnerait dans l'histoire de l'Être à n'être qu'une « preuve » ou un « examen » de l'être humain pour faire advenir le *Da-sein* en tant que tel (GA 70, § 154, p. 176).

¹ KSA 6, AC, § 4. Sur ce point, on se reportera également à l'ouvrage classique de P. Wotling, *Nietzsche et le problème de la civilisation*, op. cit., notamment à la quatrième et à la cinquième partie : « La typologie des cultures » et « Le "problème européen" ».

² Cf. La première partie du cours du semestre d'été de 1941 (GA 49, p. 11-74) ; Cf. GA 82, « Hinweise zu "Sein und Zeit" ».

philosophique améliorée ou existentielle¹. Et ceci, bien que le § 10 de l'œuvre distingue très rigoureusement le *Dasein* de toute approche anthropologique ou biologique qui saisirait l'être humain comme un étant en vue d'une recherche ontique régionale². Si les échos de cette critique commencent dans les textes d'avant la *Kehre* et résonnent jusqu'à ses derniers écrits, sa présence dans l'histoire de l'Être constitue un aspect significatif pour notre recherche, en ceci qu'elle montre l'ambiguïté constitutive de l'essence humaine et la difficulté du rapport à préciser entre le *Da-sein* et l'être humain³.

Dans les *Contributions*, Heidegger précise que l'expression d'*humain* rattachée au *Da-sein* n'est pas à comprendre comme « la restriction et la particularisation à la mesure d'une espèce [*die artmäßige Einschränkung und Besonderung*] », ce qui ferait de lui un autre type « d'être sous-la-main [*Vorhandensein*] »⁴. Or, immédiatement après, le philosophe reconnaît la confusion à laquelle se prête une telle formulation, en ce qu'elle laisserait entendre qu'il y aurait d'autres *Da-sein* autrement qu'humains, tel qu'un *Da-sein* animal ou végétal⁵. Comme F. Jaran l'a souligné, l'ambiguïté de cette confusion tient aussi à ce qu'elle ne correspond pas vraiment au texte d'*Être et temps* – le terme *Dasein* humain n'y apparaissant qu'à quelques rares moments⁶. En outre, seule une interprétation biaisée qui laisse de côté les précautions méthodologiques propres à l'analytique du *Dasein* peut voir dans ce dernier une nouvelle figure du *sujet humain*⁷. Il n'empêche que certaines expressions, aussi bien dans l'œuvre de 1927 que dans les cours qui le suivent, risquent de rendre possible cette interprétation réductrice du *Da-sein* comme nouvelle figure anthropologique⁸.

¹ Cf. GA 66, § 56, p. 144 et ss.

² SuZ, § 10. Rappelons que Heidegger réitérait son refus à toute interprétation anthropologique du *Dasein*, ainsi qu'au projet d'une anthropologie philosophique dans la dernière partie de *Kant et le problème de la métaphysique*, GA 3, p. 205-247.

³ Sur ce point, nous renvoyons aux travaux de F. Jaran, « El *Dasein* neutro y el ser humano encarnado Acerca del camino que lleva de la ontología a la antropología », R. Rodríguez et F. Jaran (ed.), *El proyecto de una antropología fenomenológica*, Madrid, Guillermo Escolar, 2021, p. 145-164 ; « De l'inhumanité du *Dasein* », S.-J. Arrien et C. Sommer, (ed.), *Heidegger aujourd'hui, op. cit.*, p. 193-209. Les développements qui suivent doivent beaucoup à ce dernier texte et à nos conversations avec son auteur. Qu'il soit ici remercié.

⁴ GA 65, § 176, p. 300-301.

⁵ GA 65, § 176, p. 300. Par moments il arrivait à Heidegger de renvoyer à un *Dasein* mythique ou à un *Dasein* grec, parmi d'autres occurrences. Cf. GA 27, p. 358 et ss ; Cf. GA 31, p. 72.

⁶ F. Jaran, « De l'inhumanité du *Dasein* », *op. cit.*, p. 195-196.

⁷ Nombreux sont les auteurs qui ont soutenu cette lecture. On pourrait songer à J. Ritter ou à L. Binswanger, parmi plusieurs autres. Cf. « Über den Sinn und die Grenze der Lehre vom Menschen [1933] », *Subjektivität*, Berlin, Suhrkamp, 2021 ; Cf. « L'appréhension héraclitéenne de l'homme [1935] », *Introduction à l'analyse existentielle*, Paris, Minuit, 1971.

⁸ Cf. GA 24 ; Cf. GA 26 ; Cf. GA 27.

Quelques notes de travail permettent d'apprécier à quel point, dans les années 1930, l'auteur se montre insatisfait avec la thématization du *Da-sein* dans le projet d'ontologie fondamentale, allant jusqu'à affirmer que « dans la langue du traité, *Dasein* veut toujours dire *Dasein* humain », ce qui donnerait l'impression que *Dasein* veut dire la même chose qu'« être humain » [*menschliches Menschsein*]¹. Dans *Méditation*, en revanche, Heidegger se défend de cette lecture en soulignant que l'« on ne trouve nulle part dans *Être et temps* l'idée selon laquelle l'être humain serait quelque chose qui serait sous-la-main [*vorhanden*] et que l'on pourrait se contenter d'observer passivement sans aucun présumé, et qu'à son contact, après l'avoir minutieusement observé suffisamment longtemps, on pourrait un jour "découvrir" le "Da-sein" »². C'est entre ces deux tendances auto-interprétatives que le philosophe apparaît tiraillé dans les écrits de l'histoire de l'Être.

On pourrait s'interroger ici, de façon tout à fait légitime, sur la justesse de l'auto-interprétation heideggerienne, puisque ce n'est pas à l'auteur d'avoir le (dernier) mot d'autorité sur sa propre œuvre. Cependant, dans le cadre de nos interrogations, notre problème ne se voit pas affecté par cette dimension complexe de la relecture heideggerienne et de sa pertinence. Ce qui reste fondamental pour notre analyse est que, même si le vocabulaire et les concepts se sont avérés insuffisants, le philosophe défend toujours que ce qui était visé par le *Da-sein* demeure le même³. L'important pour nous est de comprendre la façon dont la nouvelle élaboration du *Da-sein* entend répondre à cette insatisfaction en déployant encore plus clairement la relation entre celui-ci et l'être humain.

Dans les écrits de l'*Ereignis* qui ont trait à ce problème, Heidegger hésite entre la pertinence du *Da-sein* humain ou son inutilité foncière. D'une part, dans la mesure où le *Da-sein* représente la possibilité la plus haute de l'être humain, il reconnaît qu'ajouter l'adjectif « humain » n'impliquerait « rien de plus »⁴. Mais, d'autre part, il semble

¹ GA 82, « Zur Erläuterung von "Sein und Zeit" (1941) », p. 284 et ss. Voir *Méditation*, où Heidegger insiste sur le « gouffre infranchissable » qui sépare le *Dasein* dans *Être et temps* et par la suite, tout en remarquant que l'œuvre « doit inévitablement avoir l'air d'une "métaphysique" et d'une "anthropologie" » (GA 66, § 56, p. 146-147).

² GA 66, § 95, p. 327.

³ Nous aimerions évoquer, en guise de remerciement, ce que le professeur M Jiménez Redondo aimait à répéter dans son séminaire de lecture sur *Être et temps*. À savoir, que si Heidegger n'avait pas voulu écrire une anthropologie philosophique en 1927, il n'aurait pas moins écrit « l'anthropologie philosophique la plus importante du XX^e siècle ».

⁴ GA 65, § 176, p. 301.

reconsidérer la légitimité de cet adjectif en tant que tel, en ouvrant la voie à d'autres interrogations sur l'essence propre du *Da-sein*¹. C'est que, d'une certaine façon, si le *Da-sein* reste séparé de l'être humain, il pourrait constituer malgré tout un *au-delà* de l'humain. Si tel était effectivement le cas, ce ne serait pas parce que le *Da-sein* demeure une certaine « façon » de viser et d'appréhender l'étant humain, mais plutôt à l'inverse parce que le *Da-sein* serait quelque chose de radicalement non-étant, au point d'être *inhumain*. Avant d'investir cette hésitation comme teneur paradoxale et intrinsèque à la pensée d'une transformation du *Da-sein*, il est encore nécessaire de faire ressortir quelques tentatives significatives que Heidegger élabore dans le but de reformuler plus précisément le rapport entre le *Da-sein* et l'être humain.

c) *L'être humain dans le Da-sein*

Dans les *Contributions* nous trouvons une récusation du rapport même entre être humain et *Da-sein*, ce dernier n'étant considéré que comme fondation de l'Être. Est alors dénoncée « l'opinion erronée [*die Irrmeinung*] » selon laquelle « le *Da-sein* est seulement appréhensible dans ce rapport à l'être humain, quand il doit être conçu essentiellement et complètement [*das Da-sein sei nur in diesem Bezug zum Menschen zu fassen, wenn es wesentlich und voll begriffen werden soll*] »². Mais, à peine deux pages après, et s'opposant à l'expression « *Dasein* humain », Heidegger affirme que, face à ce malentendu, des formulations du type « l'être humain dans le *Da-sein* [*der Mensch im Da-sein*] » ou « le *Da-sein* “de” l'être humain [*das Da-sein “des” Menschen*] »³ seraient plus heureuses. Le rapport entre les deux pôles de la relation requerrait donc d'être approfondi suivant cette voie, mais en quel sens précisément ?

Comme le philosophe l'évoque quelques années plus tard dans un passage de *Méditation*, il serait facile de voir ici « une manière d'être propre à l'être humain, la propriété de son *existentia* par rapport à son *essentia* »⁴. Nous pourrions interpréter ainsi,

¹ *Ibid.*

² GA 65, § 175, p. 299.

³ GA 65, § 176, p. 301.

⁴ GA 66, § 56, p. 143. Dans les *Contributions*, Heidegger va jusqu'à soulever que ce n'est pas le *Da-sein* qui constituerait la forme d'être de l'étant humain, mais que c'est plutôt à l'inverse : « “L'étant” n'est pas l'“être humain” cependant, et le *Da-sein* doit être son comment [sa façon d'être], mais l'étant et le *Da-sein* en tant que fondement d'un être humain déterminé, à venir, non pas “de” l'être humain en soi [*“Das Seiende” aber ist nicht der “Mensch” und das Da-sein sein Wie zu sein, sondern das Seiende ist das Da-sein als Grund eines bestimmten, des künftigen Menschseins, nicht “des” Menschen an sich*] » (GA 65,

ajoute-t-il, le génitif dans un sens simple et courant comme une sorte de « *possession ou faculté appartenant à* » et substituer par la suite « *Da-sein* » avec des concepts tels que « sujet » ou « raison »¹. Il est clair que pour Heidegger le danger tient à ce que « dans cette perspective, l'être humain demeure le sujet auquel une certaine manière d'être est attribuée » et donc que c'est bien un *tout autre* mode d'être qui est visé ici². Comme il le remarque dans une note manuscrite de la même période, avec des expressions telles que « *Da-sein* dans l'humain », on n'exprime rien d'autre qu'une « nouvelle circonscription [*neue Umstellung*] » de la question de l'être humain et la volonté intime de déplacer cet être hors du « milieu [*Zentrum*] » du questionnement métaphysique³. Mais ce sont justement ces formulations qui risquent de se révéler problématiques au plus haut point, puisqu'en visant « l'être humain *dans* le *Da-sein* » ou « le *Da-sein* *de* l'être humain », le *dans* et le *de* resteraient malgré tout indéterminés, ouvrant ainsi la voie à une approche encore plus radicale du *Da-sein* dans son rapport à l'Être. Dans les mots de Heidegger, s'inaugure ici la possibilité d'« un tout autre sens, encore à fonder, de ce “génitif” »⁴. Comment devons-nous comprendre, plus précisément, le sens de ce génitif ?

Pour ce faire, il est pertinent de réinterroger la nature du lien qui permet d'assurer que le *Da-sein* constitue l'essence correspondant en propre à l'être humain, si un lien doit nécessairement demeurer pour mener jusqu'au bout sa transformation. Rappelons que dans l'ouvrage de 1927, une telle difficulté était abordée dès les premières pages, à partir de la notion de compréhension de l'être [*Seinsverständnis*], plus précisément à partir de l'étant qui possède « la compréhension moyenne de l'être où nous nous mouvons toujours déjà et qui *finalement appartient à la constitution essentielle du Dasein* »⁵. Les écrits de l'*Ereignis* reposent à nouveaux frais cette question et cherchent à la déployer dans le cadre ontohistorique.

C'est dans un passage de *L'histoire de l'Être* [1938-40], que le problème de la relation entre l'être humain et l'Être est le mieux explicité. Heidegger se pose directement la question : « *D'où vient la caractérisation insigne de l'être humain* [Woher die Auszeichnung des Menschen] ? » et répond qu'elle provient « du renvoi de son

§ 176, p. 300). Autant de façons multiples d'arriver à la reformulation la plus satisfaisante du rapport complexe entre les deux pôles de la relation.

¹ *Ibid.*

² *Ibid.* : « Immer ist hier der Mensch das *Subjectum*, dem eine Weise und Art zugesprochen wird ».

³ GA 73.1, p. 403-404.

⁴ GA 66, § 56, p. 143.

⁵ SuZ, § 2, p. 8.

déploiement d'essence dans la possibilité la plus extrême, qui n'est fondable nulle part dans l'entourage d'un étant, et parle complètement depuis l'Être jusqu'à l'être humain dans son déploiement d'essence non dévoilé [*unenthülltes Wesen*] : fonder la garde de la vérité de l'Être »¹. C'est l'être humain qui, dans la mesure où il est capable de fonder un savoir de l'Être au sein de son déploiement d'essence historique, représente, sous la figure du *Da-sein*, un jalon nécessaire pour l'autre commencement.

Mais le philosophe indique aussitôt l'ambiguïté de cette optique et de ses dangers. À savoir, le risque de comprendre la marque *insigne* de l'être humain, le rapport à l'Être, comme ce qui le caractérise et le distingue face aux autres étants, rendant possible une *comparaison* entre plusieurs étants. Ce qui est visé par l'être humain comme étant insigne, « *gezeichnet* », dans l'histoire de l'Être est seulement la façon dont il déploie son essence propre : à savoir, comme *Da-sein* en rapport à la vérité de l'Être². Ou, pour le dire selon une formulation différente que nous trouvons dans *Das Ereignis* [1941-42], ce n'est que « dans l'essence de l'*Ereignis* » qu'est éprouvée « la singularité de la caractérisation insigne de l'humain [*die Einzigkeit der Auszeichnung des Menschen*] »³. Toute autre approche de l'être humain et de son essence partirait inéluctablement de ses composantes (propriétés, facultés, etc.) et donc, d'une façon ou d'une autre, de sa teneur ontique comme s'il s'agissait d'un étant effectif. Dans l'histoire de l'Être, la caractérisation insigne de l'étant humain ne peut jamais être celle d'avoir son essence déjà donnée comme *vorhanden* mais plutôt d'être assigné [*zu-eignen*] et donc de trouver son déploiement d'essence dans « l'insistance, et en tant qu'elle assume la protection et la garde pour le *Dasein* à l'intérieur de l'étant, c'est-à-dire, singulièrement dans cet étant » qu'est l'être humain⁴. Par ce biais, nous rencontrons encore une fois la détermination fondamentale du *Da-sein*, qui déploie l'insistance au sein de l'être humain, où sont réunies ses déterminations propres : l'être-intoné, l'*Erdenken*, l'être-soi et le fondement de l'humanité historique.

¹ GA 69, § 110, p. 124 : « aus der Zuweisung seines Wesens in die *äußerste Möglichkeit*, die nirgend im Umkreis eines Seienden gründbar, ganz aus dem Seyn dem Menschen in sein unenthülltes Wesen spricht : die Wächterschaft der Wahrheit des Seyns zu gründen ».

² GA 69, § 110, p. 125.

³ GA 71, § 186, p. 181.

⁴ GA 71, § 184, p. 151 : « Zwar ist dieses Wesen nicht an sich vorhanden, sondern in der Zu-eignung ereignet sich erst die Auszeichnung dieses Seienden. Sie besteht darin, daß sich das Wesen des Menschen in die Inständigkeit findet, als welche die Behütung und Wächterschaft für das Dasein innerhalb des Seienden, d. h. einzig in diesem Seienden, übernimmt ».

Au sein de l'autre commencement la tension repose ainsi sur une possibilité hautement problématique : saisir le rapport exclusif du *Da-sein* à l'être humain, tout en soulignant que ce n'est en aucun cas le fait d'être *humain* qui peut octroyer le sens – et la légitimité – au concept de *Da-sein* dans l'histoire de l'Être. Or, si ce n'est pas le fait d'être humain qui rend possible l'être du *Da-sein*, quelles sont les autres possibilités concevables ?

d) *Le Da-sein non humain*

Ce problème conduit Heidegger à envisager l'hypothèse d'un autre *Da-sein*, qui ne serait pas nécessairement humain. Mais il le fait en mettant à l'écart une appréhension simpliste de celui-ci, comme s'il s'agissait du mode d'être d'un étant trouvable dans différents domaines. Dans une note manuscrite de travail, nous lisons que la question est de savoir si le « *Dasein* "humain" ne donne pas une indication vers un autre [*"menschliches" Dasein gibt doch Hinweis auf Anderes*] ? »¹. Ce à quoi Heidegger répond : « Certainement – mais nous n'en connaissons pas d'autre – nous savons seulement que l'être humain ne soutient pas – et jusqu'à présent il n'a pas soutenu – le *Dasein* »². Par là, non seulement le philosophe réitère le statut exceptionnel et incomparable du *Da-sein*, mais il semble évoquer aussi la possibilité d'autres êtres – lesquels ? *vivants* ? *non vivants* ? – qui posséderaient la capacité de devenir *Da-sein*, de façon similaire à l'hypothèse kantienne concernant l'existence d'êtres rationnels au-delà de l'être humain.

Malheureusement, ce fil de pensée ne sera pas développé selon toute la profondeur qu'une problématique de cette envergure requiert. Il nous permet toutefois de constater à quel point des indices concernant les multiples voies d'une nature humaine ou inhumaine du *Da-sein* abondent dans les textes de la période 1930-1940. En ce sens, si nous

¹ GA 73.1, p. 274.

² *Ibid.* : « Gewiß – aber wir kennen kein Anderes – wir wissen nur, daß der Mensch selbst nicht das Dasein besteht und bisher – bestanden hat ». On pourrait évoquer ce qu'écrivait Derrida en 1968 : « on voit donc que le *Dasein*, s'il n'est pas l'homme, n'est pourtant pas autre chose que l'homme » (« Les fins de l'homme », in *Marges. De la philosophie*, Paris, Minuit, 1972, p. 151). À ce sujet, nous renvoyons à notre texte à paraître : « Sobre la anfibología del *Da-sein* », *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*.

rassemblons ici quelques remarques éparées, il est possible de concevoir d'autres *Da-sein* « moins humains », notamment à partir des notes manuscrites de travail¹.

On pourrait songer au rapport entre le *Da-sein* et l'œuvre d'art, dont quelques courts développements avancent l'idée d'une identité mutuelle et partagée entre les deux. Un long passage de *Méditation* insiste sur ce point et dans le cadre d'une réflexion sur la fin de l'esthétique et l'œuvre d'art – qui prolonge les thèmes de la conférence de 1935-36 – Heidegger écrit que

L'œuvre n'est ni un objet symbolique [*sinn-bildliche*, qui figure un sens] ni une installation de l'organisation de l'étant, mais une clairière de l'Être en tant que tel, clairière qui implique une décision pour un tout autre déploiement d'essence de l'être humain. L'art possède dans cette perspective un caractère de *Da-sein* ; il n'a plus rien à voir avec le zèle entourant la « culture », il ne relève plus de l'être humain ni pour son instauration ni pour son appropriation, il devient un lieu de décision pour des êtres singuliers et rares ; l'« œuvre » est recueillie dans la plus extrême solitude au bord de l'abîme de l'Être ; la création artistique n'est affectée ni par la « gloire » ni par l'indifférence ; elle échappe, par essence, tout autant à la « publicité » qu'à la sphère « privée », et n'appartient qu'à l'insistance dans le déclin [*Inständigkeit im Untergang*] qui, seul, peut devenir une histoire véritablement essentielle, une histoire que laisse derrière elle une clairière de l'Être².

Heidegger développe l'hypothèse de l'identification entre le *Da-sein* et l'œuvre d'art non seulement dans la conférence sur « L'origine de l'œuvre d'art », mais aussi dans quelques notes éparées, comme dans ses carnets de relecture de la conférence ou quelques notes préparatoires de *Zum Ereignis-Denken*³. Toutefois, il ne la développe pas en profondeur.

¹ D. Vallega-Neu s'appuie sur ce point pour proposer une approche différente du *Da-sein*, mais qui, à nos yeux, demeure trop indéterminée : « If we release the notion of *Da-sein* from the framework of the history of being, Heidegger opens up again possibilities of thinking beyond the tradition and beyond his own work. We may rethink *Da-sein* in the plural as configurations of sites of being that occur through or with things and events in manifold, either related or unrelated ways ». (« Thinking Bodily Time-Spaces with and Beyond Heidegger », in G. Fried et R. Polt, *After Heidegger ?*, op. cit., p. 302).

² GA 66, § 11, p. 37 : « Das Werk ist weder sinn-bildlicher Gegenstand noch Anlage der Einrichtung des Seienden, sondern Lichtung des Seyns als solchen, welche Lichtung die Entscheidung zu einem anderen Wesen des Menschens enthält. Die Kunst hat jetzt *Da-sein*-charakter ; sie rückt aus allen Bemühungen um "Kultur" heraus, gehört weder vollzugs- noch aneignungsmäßig dem Menschen, sie ist eine Entscheidungsstätte der seltenen Einzigigen ; das "Werk" ist die Sammlung des reinsten Einsamkeit auf den Abgrund des Seyns ; das Schaffen wird weder von "Ruhm" noch von der Nichtbeachtung berührt ; es bleibt dem Wesen nach der "Öffentlichkeit" sowohl wie dem "privaten" Spiel entzogen und gehört einzig der Inständigkeit im Untergang, der allein wesensgerechte Geschichte werden kann, die eine Lichtung des Seyns zurückläßt ».

³ Par exemple, les réflexions sur la beauté et sur l'œuvre dans GA 82, « Hinweise zu "Der Ursprung des Kunstwerkes" », p. 519 : « *Le revirement* – art en tant que *Da-sein* ; non pas être humain et après arrivant parmi d'autres "art" [Die *Umkehrung* – Kunst als *Da-sein* ; nicht Menschsein und dann vorkommend u. a. "Kunst"] ». Voir aussi GA 73.1, p. 441 : « Déploiement d'essence de la vérité. À lui appartient – à cause de – l'instauration et instauration dans le *Da-sein* en tant que *Da-sein*. / Une manière est l'"œuvre" d'art [Wesen der Wahrheit. Zu ihm gehört – weshalb – die Einrichtung und Einrichtung im *Da-sein* als *Da-sein*. / Eine Weise ist das "Werk" der Kunst] ». Il se pourrait que, comme suggère M. de Beistegui, il aurait manqué à Heidegger une élaboration plus approfondie de la question de l'art dans son rapport à la pensée de l'*Ereignis*. Cependant, les séminaires sur Schiller et sur Nietzsche, et surtout quelques notes de relecture des années trente et quarante offrent des indices de cette réflexion, qui se déploierait contre l'esthétique et

Bien qu'à travers différentes voies, ce qui s'avère hors de doute c'est comment, sous différentes formes, le lien entre l'être humain et le *Da-sein* reste toujours le même. Il demeure celui que nous avons suivi comme fil directeur tout au long de nos analyses : l'insistance dans l'Être comme essence du *Da-sein*. L'insistance est ce qui caractérise le rapport de l'être humain à l'Être, et en ce sens, c'est seulement à partir de son déploiement que l'être humain est à même d'atteindre la transformation de son essence. Cependant, un tel lien pose problème, et deux interrogations critiques doivent nous guider afin de mieux saisir son enjeu et ses limites. En déployant la pensée de l'essence humaine à partir de l'insistance et sans rapport à l'étantité, celle-ci ne va-t-elle pas s'éloigner progressivement de tout caractère humain, au point de constituer non seulement sa déshumanisation possible [*Entmenschung*], mais quelque chose d'inhumain [*unmenschlich*]¹? Enfin, si un tel déploiement du rapport à l'Être compris comme insistance – radicalisé jusqu'à ses dernières conséquences – exige que nous portions notre regard exclusivement sur l'Être, quelles conséquences en découlent par rapport à la pensée humaine ?

§ 22. *L'inhumanité*

a) *Déshumanisation*

Nous avons vu que le projet de l'histoire de l'Être a comme « but » d'échapper à l'abandon de l'Être, l'époque où l'être n'est plus interrogé au-delà de son sens effectif. Cela implique de questionner l'être de l'humain afin d'instaurer une pensée qui ne répéterait plus les concepts représentatifs-fabricatifs traditionnels à travers lesquels cet être humain – et tout étant en général – a été fixé. Plus précisément, l'autre pensée va à l'encontre de toute reconduction du problème à un sujet-conscience-*ego*, comme les différents avatars de l'étant humain. Par là s'institue une pensée qui se prétend radicalement anti-anthropologique.

contre le partage traditionnel idéal/sensible. Cf. M. de Beistegui, « On the Meaning and Possibility of Thought », in G. Fried et R. Polt, *After Heidegger ?*, op. cit., p. 281.

¹ GA 66, § 67, p. 210. Inhumanité qui requiert, comme nous le trouvons à la « fin » des *Contributions*, la forme d'une réflexion sur la langue « déshumanisante », capable de dire et de taire l'Être-*Ereignis* (GA 65, § 281, p. 510).

Ce ton d'opposition radicale à ce que la philosophie occidentale a établi et sédimenté comme anthropologisme métaphysique se déploie comme question renouvelée et originaire sur *qui* est l'être humain. Mais une telle transformation ne cesse d'être définie par moments comme quelque chose de non humain. Dans *L'histoire de l'Être*, Heidegger caractérise la pensée elle-même comme « libération dans la liberté pour la vérité de l'Être [*Befreiung in die Freiheit für die Wahrheit des Seyns*] », et par ce biais, il ajoute qu'« une telle pensée est in-humaine [*solches Denken ist un-menschlich*] », dans la mesure où elle « ne se tourne pas vers les critères et buts et occupations de l'humanité actuelle »¹.

En un certain sens, cette distanciation progressive avec la teneur *humaine* de la pensée demeure cohérente avec ce que l'on a exposé tout au long de nos analyses sur le rapport du *Da-sein* à l'être humain et sur sa fixation scientifico-historique. Si la fabrication s'effectue simultanément comme opération d'hominisation et d'anthropologisation de l'ensemble de l'étant et du vécu représentatif, la pensée de l'histoire de l'Être n'a d'autre choix que de devenir elle-même une déshumanisation en tant que suppression de toute référence à nos capacités humaines². Mais comment analyser de façon plus précise l'essence déshumanisante de l'humanité en tant que telle ?

Pour quelques auteurs une telle opération de déshumanisation relève d'un caractère hyperbolique, et foncièrement « délirant ». Comme l'énonce J. Sallis avec justesse, il semble bien que, si « la *pania* de la pensée, son dire frénétique, est telle que l'être humain est déplacé hors de l'étant qu'il est lui-même », alors « la pensée requiert la plus radicale perte de soi, et c'est dans la folie que, proprement accordé, chacun est attiré, ouvert au don de l'être »³. En dernière instance – et bien que l'expression

¹ GA 69, § 22, p. 24. Après la guerre, vers 1947-48, Heidegger écrit que, comparée à l'humanité actuelle, l'effort de déployer cette pensée est « *unmenschlich* » (GA 97, « A II », p. 201).

² GA 82, « Eine Auseinandersetzung mit "Sein und Zeit" », p. 150. Il est pertinent d'évoquer ici la caractérisation que Fink offre de l'*epochè* au cours de la VI^e méditation, où il renvoie notamment à « la tendance transcendantale qui s'éveille en l'homme, qui le pousse à inhiber d'un seul coup toute validité, supprime [*aufhebt*] l'homme lui-même, l'homme *se dés-humanise* [*sich entmensch*] dans l'accomplissement de l'*epochè*, c'est-à-dire qu'il libère en lui le spectateur transcendantal, il périt en lui » (*Sixième méditation cartésienne*, Grenoble, Jérôme Millon, 1994, § 5, p. 43). Est-ce que la tentative de transformer l'essence humaine – hors de toute conscience transcendantale – en *Da-sein* dans le but de modifier son rapport à l'être et à l'étant n'est pas compréhensible comme la reprise hétérodoxe, malgré toutes les ruptures, d'une certaine méthode de réduction phénoménologique ? Le développement de cette question dépasse notre recherche, mais elle demeure toujours prégnante si nous voulons penser à nouveaux frais la fécondité de la pensée de l'*Ereignis* pour la phénoménologie actuelle. Cf. C. Gómez Algarra, « Sobre la fenomenología en los escritos privados de la historia del ser », *Daimon* [à paraître].

³ J. Sallis, « À la limite », in *Lire les Beiträge zur Philosophie...*, *op. cit.*, p. 67.

n'apparaisse pas très souvent – ceci ne conduit-il pas inéluctablement vers une pensée du *Da-sein* lui-même comme « inhumain » ?¹.

Par ce biais, le processus de déshumanisation et sa définition de l'être du *Da-sein* risquent d'entraîner des conséquences foncièrement paradoxales. Pour l'énoncer de la façon la plus directe et en suivant Heidegger jusqu'ici, il semble qu'il faille affirmer « plus de *Da-sein*, moins d'être humain ». C'est ce que nous lisons dans une note des « Réflexions IV » [1934-36], dans la mesure où il devient manifeste pour le philosophe que « plus gigantesque [*riesiger*] devient l'être humain, plus petit devient son déploiement d'essence, jusqu'à ce que lui, ne se voyant plus lui-même, se change avec ses fabrications et "survive" [*überlebt*] encore à sa propre fin »². Mais alors, et à l'inverse, pouvons-nous affirmer que moins il y a d'être humain, plus il y a de *Da-sein* ?

Ceci est exposé en détail dans le passage suivant, fondamental, que nous retrouvons quelques années plus tard, dans le carnet des « Réflexions VI » [1938] :

La pensée habituelle en tant que calcul calcule ainsi : en gros, plus l'humain est étant [*je seiender der Mensch*], et plus proche il en vient à lui-même en tant que cet étant, et plus il est capable de se rapporter à tout cela (plus vivant dans l'expérience vécue est l'humain), plus sûr et certain doit-il devenir sur l'être.

Pourquoi pouvons-nous voir si rarement cela, savoir ce tout autre, que l'Être s'illumine d'autant mieux, que l'être humain est moins « étant » [*je weniger seiend*] ? L'être humain devrait pouvoir *ne-pas-ê*tre [*müßte nichtsein können*], pour appréhender la vérité de l'Être et, et à partir de là, estimer l'étantité de l'étant et sa force essentielle. Parce que l'humain fait aussi partie de l'étant, et qu'il s'instaure plus et plus dans *cette* « coappartenance » [*Zugehörigkeit*], qu'alors le chemin vers la vérité de l'Être lui est si égaré, et s'il est ouvert en partie, il est pourtant loin. Mais ce chercher-le-chemin et le frayer sont alors sa dignité la plus haute et l'embrasement de sa braise essentielle³.

Nous considérons que dans le corpus que nous analysons ici, et même dans l'ensemble de l'œuvre heideggérienne, ce passage déploie le problème avec une radicalité qui dépasse toute comparaison possible. Le renversement de l'anthropologisme métaphysique est accompli avec une profondeur qu'il est difficile à surmonter. En

¹ GA 94, « Ü IV », § 20, p. 213.

² GA 94, « Ü IV », § 247, p. 282 : « Je riesiger der Mensch wird, umso kleiner muß sein Wesen werden, bis er, sich selbst nicht mehr sehend, mit seinen Machenschaften sich verwechselt und so noch sein eigenes Ende "überlebt" ».

³ GA 94, « Ü VI », § 100, p. 480 : « Das gewöhnliche Denken als Rechnen rechnet also : je seiender der Mensch wohl ist, und je näher er sich selbst als diesem Seienden kommt und alles darauf zu beziehen vermag (je "erlebender" der Mensch), umso gewisser und sicherer muss er das *Seins* werden. / Warum können wir so selten dazu, Jenes Andere zu wissen, daß das Seyn umso eher leuchtet, je weniger "seiend" der Mensch ist ? Der Mensch müßte *nichtsein können*, um die Wahrheit des Seyns zu fassen und von da die Seiendheit alles Seienden in seiner Wesenskraft zu erschätzen. Weil der Mensch auch zum Seienden gehört und gar mehr und mehr in *dieser* "Zugehörigkeit" sich einrichtet, deshalb ist ihm der Weg zur Wahrheit des Seyns so verlegt und wenn stückweise offen, doch so weit. Aber dieses Weg-suchen und -bahnen ist deshalb seine höchste Würde und Entfaltung seiner Wesensglut ».

affirmant la possibilité d'une disparition de l'être humain pour que le *Da-sein* lui-même soit, l'histoire de l'Être réalise de façon définitive l'essai de transformation de l'essence humaine et consomme la rupture avec sa fixation comme *animal rationale*¹. Si la conclusion consiste à faire s'évanouir tout trait relevant de l'étantité humaine, alors le *Da-sein*, ici pensé exclusivement dans son rapport à l'Être, pourra à grand-peine être conçu de façon plus radicale et originaire.

Un tel accomplissement, s'il était recherché depuis les premières esquisses et projets du tournant, ne cesse pourtant de se modifier, et se poursuit jusqu'aux derniers écrits et jusqu'à la fin de la guerre, voire encore dans les textes postérieurs. Plusieurs remarques et réflexions révèlent l'insatisfaction de Heidegger vis-à-vis ses élaborations successives du *Da-sein*, réflexions dont les acquis peuvent être indiqués et réunis à partir de certains passages de ces textes.

Dès le début de *Das Ereignis* [1941-42], Heidegger relit ses *Contributions* et décrète que le *Da-sein* bien que « certainement pensé de façon essentielle à partir de l'*Ereignis* [zwar wesentlich aus dem Ereignis gedacht] » demeure pensé « trop unilatéralement à partir de l'être humain [zu einseitig auf den Menschen] », et doit être déployé de façon encore plus « historique »². C'est probablement cette insatisfaction qui conduit l'auteur à essayer de nouvelles expressions afin de marquer davantage la séparation totale avec l'être humain ; notamment, en accordant un certain privilège à l'usage du concept *Da-seyn* au lieu de *Da-sein*. Par ce biais, Heidegger tâche de renforcer encore plus le rapport entre le *Da-sein* et l'Être. Mais l'usage n'est pas assez systématisé pour rendre compte d'une différence claire, et nous le retrouvons par moments écrit selon les deux graphies tout en référant indubitablement au même phénomène. N'en demeure pas moins que ce que Heidegger tente de déployer par cette voie reste toujours la même

¹ Il est difficile de ne pas évoquer, comme l'a vu A. de Libera, une autre figure emblématique de la « disparition » anthropologique dans la philosophie du XX^e siècle. Certainement, et malgré ses différences infranchissables, nous savons maintenant à quel point le diagnostic heideggérien concernant l'évanouissement de l'être humain résonnait dans d'autres textes, et qu'il n'est pas sans rapport avec ce visage dans le sable dont Foucault préconisait sa disparition déjà en 1968. Cependant, plus d'un demi-siècle après, il est aisé de s'interroger à nouveau sur cette « mort de l'homme », encore plus sur la pertinence de voir dans le *Übermensch* la critique et la récusation de la question sur l'essence humaine (M. Foucault, « Introduction » à Kant, *Anthropologie du point de vue empirique*, Paris, Vrin, p. 78-79 ; Cf. *Les mots et les choses*, Paris, Gallimard, 2011 ; A. de Libera, « L'Ad-venant du dernier dieu : Heidegger à la fin de l'envoi », *Critique*, 874, 3, 2020, p. 232.

² GA 71, p. 5.

chose : repenser l'essence humaine et sa transformation nécessaire exclusivement à partir du rapport à l'Être.

b) La (dé)mesure de l'Être et l'essence humaine

La relation de l'être humain à l'Être, qu'on serait tenté de considérer comme un rapport « absolutisé », apparaît surinvestie et radicalisée dans les textes du *corpus* des années trente et quarante. En même temps, c'est précisément une telle radicalisation qui constitue tout l'enjeu du projet de l'histoire de l'Être dans ces années. Si nous jetons un regard en arrière, il serait possible d'identifier cette radicalisation à une reprise de la compréhension de l'être et de l'*Existenz* du *Da-sein* dans *Être et temps*, dorénavant transformés en insistance dans l'Être¹. Mais une telle optique ne doit pas laisser de côté la constellation conceptuelle propre à l'histoire de l'Être, qui marque bien que si c'est toujours le même qui est à penser – la question de l'être – par cette voie historique il est pensé *différemment*.

Comme nous l'avons déjà indiqué, Heidegger déploie le tournant dans l'autre commencement comme opposition décisive à toute perspective du lien entre l'être humain et l'Être opérant selon le schéma des facultés ou des capacités. Une telle radicalisation peut-être élucidée en nous servant du complexe conceptuel de la mesure. L'idée de mesure, bien que l'auteur lui-même ne l'explicite que très rarement, nous permet d'approfondir le sens et la portée du rapport entre l'Être et l'être humain. Nous avons eu l'occasion de le mentionner auparavant – il s'agit de comprendre, d'une part, que la fabrication se déploie comme une fausse mesure de la détermination de l'être de l'étant. En calculant tout selon la perspective de l'effectivité, se manifeste ainsi une obsession sur la mesure et ce qui est mesuré. Selon Heidegger, cette obsession finit paradoxalement par devenir l'instauration d'une pensée sans-mesure [*Maß-los*], où tout étant est nivelé à partir de sa réalité effective et à partir de l'expérience vécue à laquelle il est lié.

¹ Ce que Heidegger reconnaît explicitement dans plusieurs notes de relecture – pour marquer aussi ses distances avec l'existentialisme de Jaspers. Cf. GA 82, « Zur Erläuterung von "Sein und Zeit" (1941) », p. 306-307.

À l'opposé, et contre le sans-mesure, dans l'autre commencement l'Être lui-même est « élevé » au rang de mesure, aussi bien de la mesure de l'être humain que de l'étant¹. L'Être est envisagé comme ce qui donne la mesure, dont la « stabilité constante [*Beständnis*] » porte « sa mesure en lui », s'il est vrai qu'« il a besoin d'une mesure en général [*wenn es überhaupt eines Maßes bedarf*] »². Mesure paradoxale, pourrions-nous ajouter, voire dé-mesure [*Über-maß*], puisque l'Être est une mesure qui, d'une certaine façon, n'est *rien*. En se déployant à partir du refus et la désoccultation qui abrite, l'Être n'est jamais « mesurable » si nous regardons avec les yeux de la représentation et du calcul moderne³. Mais il est *mesure* néanmoins au sens où, malgré tout, c'est bien l'Être qui détermine les limites de ce qui a été considéré comme *existant*, comme *vrai* ou comme *étant*, et, en ce qui concerne l'être humain, de ce qui a finalement été considéré comme son essence.

Cette mesure de l'être humain à partir de l'Être constitue ce que nous pourrions nommer ici le *renversement* de l'anthropologisme métaphysique chez Heidegger : le dépassement radical de la doctrine métaphysique traditionnelle que nous avons analysé dans notre première partie et qui aboutit à l'époque de la fabrication. Malgré ses apparences et malgré tout le vocabulaire de la requête et de l'exigence propre à l'Être, un tel renversement ne vise pas pourtant un simple changement de place privilégiée, changement qui situerait l'Être là où était Dieu – ou le sujet transcendantal – en tant que créateur et possesseur de tout ce qui est. Une telle démarche serait encore et toujours une inversion métaphysique dont Heidegger n'aura cessé de s'efforcer pour marquer ses distances.

Ainsi, il n'est pas simplement question, face à la thèse qui élève l'être humain à la mesure de tout ce qui *est*, d'opposer unilatéralement l'Être comme mesure de l'être humain en projetant le même schéma de relation : comme si maintenant c'était l'Être qui produisait l'être humain en tant que sa cause supérieure. Il s'agit plutôt, et c'était aussi le sens que nous avons tenté de dégager dans l'ensemble de nos analyses, de réenvisager les

¹ GA 65, § 245, p. 391. Voir aussi GA 66, § 11, p. 34 : « L'oubli de l'être prend, chez l'être humain, l'illimité comme mesure ».

² GA 94, « Ü IV », § 272, p. 294.

³ GA 65, § 131, p. 249. Cette ambiguïté de la mesure permet à Heidegger d'affirmer au début des *Contributions* non seulement que « la stabilisation constante de l'Être même porte sa mesure en elle, s'il a besoin d'une mesure en général [*das Beständnis des Seyns selbst trägt sein Maß in sich, wenn es überhaupt noch eines Maßes bedarf*] » (GA 65, § 5, p. 12) mais à la fois que, quand la mesure déploie le schéma cause-effet en quête de fins, alors l'Être « n'est jamais mesure » (GA 66, § 88, p. 318).

termes même de l'opposition selon leurs essences respectives. Quand Heidegger écrit dans *Das Ereignis* – sans doute l'une des formulations les plus énigmatiques de ce *corpus* – : « Alles Seyn ist Da-seyn », *tout Être est Être-Là*, il essaie malgré tout de penser quelque chose de foncièrement différent à un anthropologisme ou à un subjectivisme¹. En effet, il met immédiatement en garde contre les possibles et dangereuses interprétations qui réduiraient la formulation à n'être qu'une banalité.

La formulation « *Alles Seyn ist Da-seyn* » n'équivaut certainement pas à quelque chose du type « tout étant est humain » et le philosophe précise qu'il ne s'agit ni de la reprise d'un « fichtéanisme quelconque » ni de n'importe quelle forme de philosophie moderne qui chercherait à fonder l'être humain pour déterminer la vérité de l'étant². Mais c'est bien l'essence modifiée de l'être humain, en tant que *Da-sein* et à partir de son insistance, qui appelle au déploiement de l'Être et à sa vérité par là fondée.

Défini comme l'*Entre*, comme le site qui à la fois sépare et rassemble l'Être et l'étant, l'être humain et le non humain, le *Da-sein* demeure plutôt intimement lié à la mesure propre de l'Être, au point d'affirmer que c'est seulement en lui que nous pouvons « faire l'expérience » de l'*Ereignis*³. Ce lien de l'essence humaine à la mesure de l'Être se concrétise dans des notes manuscrites de travail sur le « *Da-sein* », où est évoquée la thèse de Protagoras sur l'être humain comme mesure de toute chose⁴. C'est à partir de l'idée paradoxale de cette mesure-démessure que nous devons comprendre l'interprétation de la sentence : πάντων χρημάτων μέτρον ἔστιν ἄνθρωπος, τῶν δὲ μὲν ὄντων ὡς ἔστιν, τῶν δὲ οὐκ ὄντων ὡς οὐκ ἔστιν. Et Heidegger traduit, selon son style et suivant ses concepts : « La mesure – de l'être de l'étant – c'est l'être humain : en lui est mesuré – il mesure et décide, ce qui est et ce qui n'est pas »⁵ Le philosophe écrit que, « bien

¹ GA 71, § 181, p. 140.

² GA 71, § 217, p. 207. Sur ce point, voir notamment les notes de relecture, où Heidegger écrit sur le rapport entre Être et *Da-sein* : « Être et *Da-sein* sont, en ceci qu'ils sont le même. Le même "est", en ceci que l'Être est en tant que *Dasein* et le *Dasein* est en tant qu'Être ; le "est" signifie chaque fois, dit proprement par rapport à l'Être et au *Dasein*, quelque chose de différencié, mais non pas distinct au sens de séparé [*Seyn und Da-sein – sind, indem sie das Selbe sind. Das Selbe "ist", indem es das Seyn als Dasein und als Dasein das Seyn ist ; jedoch bedeutet "ist" je, von Seyn und Dasein eigens gesagt, etwas Unterschiedenes, obzwar nichts Verschiedenes im Sinne des Getrennten*] » (GA 82, « "Zeit" in "Sein und Zeit" Weg », p. 257).

³ GA 71, § 183, p. 144. Voir aussi GA 74, § 19, p. 21.

⁴ GA 73.1, « Zu Ereignis III. Das Da-sein », p. 271-475. Comparé aux autres présocratiques, Heidegger consacre peu de temps à Protagoras. Une exception remarquable c'est son interprétation critique (face à Descartes) dans son cours sur le nihilisme européen (GA 6.2, p. 113-125 ; GA 48, p. 159-182). Sur cette interprétation, Cf. P. Slama, « Protagoras, Nietzsche, Heidegger : de l'histoire de l'être à l'histoire des valeurs », *Methodos*, 20, 2020.

⁵ « Das Maß - des Seins des Seienden - ist der Mensch: an ihm wird gemessen - er mißt ab und entscheidet, was ist und was nicht ist » (GA 73.1, p. 400).

comprise », la parole de Protagoras porte plus sur l'être que sur l'être humain et qu'elle pourrait bien symboliser « la proposition fondamentale de l'histoire occidentale »¹. En ce sens, si nous comprenons l'Être comme ce qui donne la mesure, alors il s'en suit – en restant toujours dans le cadre de l'histoire de l'Être – que c'est seulement à partir du rapport transformé de l'Être à l'être humain que ce dernier peut donner un sens, une nouvelle mesure, à l'ensemble de l'étant et au-delà².

Enfin, une première conclusion s'impose à nous. Nous avons montré que le *Da-sein*, comme essence de l'être humain et comme fondement de l'humanité à venir, se déploie en tant que foncièrement inhumain. La radicalité du mouvement de pensée heideggérien, qui va jusqu'à thématiser une déshumanisation complète de l'étant humain, invite alors à une critique qui peut paraître simple mais qui reste néanmoins nécessaire : le *Da-sein* humain, en tant qu'essence déshumanisée de l'être humain ne devient pas finalement une *contradictio in adiecto* ? Est-ce que cette transformation, malgré tous ses développements, ne rejette pas *trop loin* d'elle ce qui ferait de nous – de nous-mêmes – des êtres humains ? En investissant l'Être et son rapport à l'être humain au rang de seul et unique phénomène caractérisant l'humanité, en l'élevant à une autre mesure, un tel projet ne risque-t-il pas de sombrer dans le domaine d'une pensée *démésurément* éloignée de nous ?

Certes, l'être humain est un être de distance. Il est un être capable de penser les choses sans se coller à elles, créant une séparation – réflexive ou pas – d'avec ce qu'il est lui-même, sans s'identifier à soi et en creusant sans cesse cette différence. Mais il se pourrait que tout peser et soupeser dans le rapport ambigu de distance-proximité propre à l'Être constitue un éloignement excessif de lui-même. Quand la pensée philosophique doit prendre en charge la tâche de penser l'essence humaine, ce qui est le plus propre à nous, il y aurait quelque chose de paradoxal, voire d'insuffisant, dans le geste

¹ GA 73.1, p. 400-401.

² À ce sujet, nous renvoyons à *Sur l'essence de la langue*, où Heidegger, après avoir évoqué la fabrication en opposition à la parole de Protagoras sur l'être humain comme mesure des choses, précise : « De quelle façon l'être humain est donateur-de-mesure, dans quelle mesure cette exigence de mesure caractérise le déploiement d'essence de l'être humain. / L'être humain est mesuré dans son déploiement d'essence et décidé à travers l'Être, qui transproprie l'être humain dans la clairière de l'Être et à celui-ci même [Wie der Mensch maß-gehend ist, / inwiefern diese Maß-gabe das Wesen des Menschen auszeichnet. / Der Mensch wird in seinem Wesen ausgemessen und entschieden durch das Seyn, das den Menschen in die Lichtung des Seyns und diesem selbst übereignet] » (GA 74, § 44, p. 38). Sur la question de la mesure, Cf. § 37, p. 32-34. Cf. R. Polt, « Measure, Excess and Event », *Gatherings: The Heidegger Circle Annual*, 1, 2011, p. 26-53 ; S. Elden, « Taking the Measure of the Beiträge », *European Journal of Political Theory*, 4, 2, 2003, p. 35-56.

hyperbolique qui rejette toutes les déterminations de l'étantité humaine – celles que Heidegger écarte parce qu'elles appartiennent au premier commencement. Ce geste, qui finit par défendre que « l'être humain devrait pouvoir ne pas être » afin que le *Da-sein* soit, risque de devenir une lamentation conceptuelle sans assises¹. Même si nous acceptons que le rapport à l'Être est quelque chose d'essentiel par rapport à ce que et à *qui* nous sommes, renier toutes les autres déterminations, comme si elles étaient superflues, nous rend une essence humaine excessivement indéterminée et vide².

De nos jours, défendre que notre essence ne tient en rien de la matérialité, de la corporalité et d'une dimension vitale minime représente un geste aussi radical que désespéré. La pensée ne peut pas laisser de côté ces dimensions et juger qu'elles sont insignifiantes parce qu'elles ne relèvent pas du rapport à l'Être au sens plein. Ces déterminations ne cessent pas de concerner notre essence et toute réélaboration de la question « qui sommes-nous ? », même si elle s'élève contre la tradition métaphysique, exige de les reconsidérer à nouveaux frais. En ce sens, il s'avère très difficile pour nous de voir dans le *Da-sein*, en tant qu'essence transformée de l'être humain, la possibilité effective et satisfaisante de cette réélaboration.

Il serait néanmoins possible de récuser des telles critiques à partir du texte heideggérien, en précisant à quel point la pensée de l'*Ereignis* tente d'échapper aux clivages traditionnels, et de quelle façon elle tente de se situer hors de toute abstraction et encore plus hors de toute tendance spéculative. Quelques passages des écrits privés ouvrent même la voie afin de comprendre que la dissolution de l'étant humain n'est telle qu'à partir du regard fabricatif, et qu'au contraire ce qui est cherché est un retour à l'être humain, de rendre celui-ci « plus étant [*seiender*] »³. Mais *plus étant* en quel sens ? Au

¹ GA 94, « Ü VI », § 100, p. 480.

² Rappelons que c'était déjà le reproche que Scheler adresse à *Être et temps*. Cf. GW 9, *Späte Schriften*, Bonn, Bouvier, p. 274-275. Plus proche de nous, M. Haar (dont ses analyses ont influencé l'ensemble de ce chapitre) : « Si l'essence de l'homme est non seulement la pensée, comme toute la tradition l'affirme, mais la pensée *de l'être*, l'homme qui ne pense pas l'être [...] en toute rigueur ne serait pas "libre", ne serait pas un homme ! ». *Heidegger et l'essence de l'homme*, op. cit., p. 197 et ss. C'est aussi la critique développée par Blumenberg, qui voit dans la question de l'être un problème « secondaire », et prône une réanthropologisation du projet d'*Être et temps* dans sa *Description de l'homme*, Paris, Cerf, 2011. Cf. C. Sommer, « Description du *Dasein*. Remarques sur la possibilité d'une lecture anthropologique de *Sein und Zeit* à partir de Blumenberg », *Alter*, 23, 2015, p. 64-75.

³ GA 94, « Ü II », § 1, p. 5 ; GA 65, § 194, p. 317 : « La question pour sa vérité [du *Da-sein*] demeure, comment l'humain, devenant plus étant dans le *Da-sein*, est ainsi fondé, se remet, pour s'exposer ainsi dans la vérité de l'Être [*Die Frage für dessen Wahrheit bleibt, wie der Mensch, seiender werdend, in das Da-sein, so es gründend, sich zurückstellt, um sich damit in die Wahrheit des Seyns hinausstellen*] ». Ou

sens de plus ouvert à des nouvelles possibilités à partir de son rapport transformé à l'Être que le *Da-sein* symbolise ?

Ou, tout simplement, il nous faut souligner que c'est dans le cadre d'une reconsidération sur la question de ce qu'*est* le propre de l'être humain que cette transformation est mise en avant dans ces écrits et d'autres textes de cette période. Évidemment, il se pourrait que l'être humain soit *plus* que son rapport à l'Être et sa transformation en *Da-sein* à travers son insistance. Mais face à ces questions et à ces doutes légitimes, Heidegger ne serait pas démunie de réponses. D'une part, nous pouvons mentionner celles que nous-mêmes avons essayé de circonscrire et d'analyser dans ce travail. Heidegger pourrait toujours répondre que ces autres déterminations ne cessent d'être différentes, subordonnées et rattachées à l'Être en tant que première détermination possible. D'autre part, ne l'oublions pas, le projet de l'histoire de l'Être ne prétend pas épuiser *qui* – encore moins ce que – serait l'être humain ainsi que ses caractéristiques, mais tente « uniquement » de complètement réexaminer son essence et les voies à travers lesquelles cette essence peut se modifier afin qu'une autre humanité puisse surgir.

Envisagée dans cette optique, la réponse heideggérienne nous apparaît cohérente et légitime, mais en même temps, insatisfaisante. Si le projet de l'autre commencement tentait d'élucider l'essence humaine en laissant de côté toutes ses facultés et capacités traditionnelles – les déterminations que la métaphysique avait élevé sous différentes figures – alors force est de constater que l'inhumanité de l'insistance du *Da-sein* demeure une réponse cohérente. Ou plutôt, qu'elle demeure la réponse de Heidegger, telle qu'elle est élaborée dans les écrits de l'*Ereignis* des années trente et quarante.

Plus précisément, l'histoire de l'Être se déploie comme la réactivation d'un *dictum* fondamental de Nietzsche. Dans le *Crépuscule des idoles*, le philosophe du marteau se demande « Qu'est-ce qui seul peut être *notre* doctrine ? », et répond : « que personne ne *donne* à l'être humain ses qualités, ni Dieu, ni la société, ni ses parents et ses ancêtres, ni *lui-même* »¹. Heidegger aurait suivi le fil de cette réponse avec et contre Nietzsche, mais

l'étrange évocation de Shakespeare dans *L'histoire de l'Être* : « [Il n'est] jamais à décider entre étant et étants (ce qu'est aussi nommé "être", par exemple dans ceci qui est souvent dit : "être ou ne pas être – telle est la question") c'est-à-dire si l'être humain est un étant ou pas [*Niemals zu entscheiden zwischen Seiendem und Seienden (was man auch "Sein" nennt, z. B. in jenem oft gesagt : "Sein oder Nichtsein – das ist die Frage"), d. h. ob der Mensch ein Seiender sei oder nicht*] » (GA 69, § 50, p. 57).

¹ KSA 6, CI, « Les quatre grandes erreurs », § 8 : « *Was kann allein unsre Lehre sein ? Daß Niemand dem Menschen seine Eigenschaften giebt, weder Gott, noch die Gesellschaft, noch seine Eltern und Vorfahren, noch er selbst* ».

surtout contre toute la tradition et jusqu'à sa fin, élaborant par ce chemin une pensée de l'Être tout à fait singulière dans l'histoire de la philosophie. En ce qui concerne l'essence de l'être humain, en le considérant seulement à partir de son possible rapport *inhumain* à l'Être et élevant ce rapport à la condition de toute transformation possible, il se pourrait que la figure qui ressort ainsi nous apparaisse très diminuée. L'essence humaine en tant que *Da-sein* se montre éloignée de la splendeur qui caractérisait en propre l'*animal rationale*, le sujet transcendantal, le surhumain ou, tout simplement, le maître et possesseur de la nature. D'une certaine façon, la caractérisation de l'être humain comme *Da-sein* – mesuré à tous les autres avatars anthropologiques de la tradition – se révèle être *trop* et *très peu*. Si c'est l'Être qui donne la mesure à l'humanité, il semble que cette mesure soit très *pauvre*, et peut-être insuffisante dans sa pauvreté – ce que le philosophe va nommer son *Armut* essentielle.

c) La pauvreté de l'essence humaine

Les écrits privés prouvent que Heidegger non seulement est conscient de cette « diminution », « réduction » ou « rabaissement » de la nouvelle essence humaine, mais qu'il le reconnaît volontiers et approfondit même davantage dans cette direction. Si le *Da-sein* n'est plus « le maître de l'étant [*Herr des Seienden*] », il est aisé de constater – notamment à partir de *L'histoire de l'Être* [1938-40] mais de façon encore plus décisive dans *Sur le commencement* [1941] et *Das Ereignis* [1941-42] – un approfondissement de l'insistance dans l'Être vers l'idée d'une pauvreté essentielle, *Armut*.

La pauvreté fait signe vers le rapport à l'Être qui caractérise l'être humain et le transforme en *Da-sein*. Avec ce concept, Heidegger s'inspire de Hölderlin qui, dans des esquisses qui lui sont attribuées, écrit : « Chez nous, tout se concentre sur le spirituel, nous sommes devenus pauvres pour devenir riches [*Es konzentriert sich bei uns alles auf's Geistige, wir sind arm geworden, um reich zu werden*] »¹. Ces paroles seront commentées dans la conférence du 27 juin 1945 au château Wildenstein, où la Faculté de philosophie de Fribourg se réfugie juste avant la fin de la guerre². Mais déjà vers 1938, dès *L'histoire de l'être* et dans le cadre des écrits de l'*Ereignis*, le philosophe s'inspire de

¹ Les esquisses se retrouvent dans l'édition de Norbert von Hellingrath que Heidegger utilisait, mais ne seraient pas de Hölderlin lui-même : elles auraient été transcrites par son ami Christophe Schwab.

² « Die Armut », *Heidegger Studies*, 10, Berlin, Duncker und Humboldt, 1994. Sur le contexte et les circonstances de la conférence, Cf. La présentation de P. Lacoue-Labarthe dans *La pauvreté*, Strasbourg, Presses universitaires de Strasbourg, 2004, p. 7-65.

ces esquisses dans le but de souligner le rapport paradoxal à l'Être qui caractérise l'être humain : pauvre dans sa richesse, riche dans sa pauvreté¹.

Plus précisément, et en reprenant le mouvement du refus à partir duquel se déploie le plus propre de l'Être, sa « dé-propriation [*Ent-eignung*] » comme « donation la plus haute [*höchste Verschenkung*] », Heidegger met en avant le concept d'« appauvrissement [*Verarmung*] »². Celui-ci est défini notamment comme ce qui est « inclus dans l'ap-propriation “du” *Da-sein* » ; elle est « en tant que l'insistance et la garde de la vérité [*eingeschlossen in die Er-eignung “des” Da-seins als der Inständigkeit und Wächterschaft der Wahrheit*] »³. L'appauvrissement représente ainsi une autre forme significative « d'appartenance dans l'histoire en tant qu'histoire de l'Être [*Zugehörigkeit in die Geschichte als Geschichte des Seyns*] »⁴. Dans le projet de l'autre commencement, c'est l'appauvrissement qui relie le déploiement de l'Être et sa « propriété singulière [*einziges Eigentum*] » avec l'essence propre à l'être humain, en dehors de toute détermination métaphysique. Par ce biais, ce qui est indiqué c'est le lien déterminant avec sa « pauvreté essentielle [*wesentliche Armut*] »⁵.

Le philosophe nous prévient que, selon cette optique ontologique, la pauvreté ne doit surtout pas être confondue ni avec une quelconque « pauvreté d'âme [*Armseligkeit*] » telle que nous la retrouvons dans le christianisme, ni avec un au-delà du bien et du mal du type *übermenschlich* nietzschéen⁶. Au contraire, en tant que « l'inépuisabilité de la donation décidée-à-partir-de-soi-abyssalement », la pauvreté fait signe vers l'Être lui-même, et doit être pensée conjointement au rapport essentiel du *Da-sein* et à son déploiement d'essence dans l'insistance⁷. D'où alors la double – et ambiguë – caractérisation d'un tel rapport, en tant que la pauvreté demeure une « simplicité » essentielle. Mais en même temps sa simplicité relève de ce qui est plus digne de question : l'Être.

En ce sens, la pauvreté ne cesse de constituer à la fois et paradoxalement, la plus haute « richesse [*Reichtum*] » et la « noblesse [*Adel*] » du rapport à l'Être⁸. Heidegger

¹ Voir aussi les notes de travail pour sa conférence, GA 73.1, p. 702-713 et p. 871-884.

² GA 69, § 99, p. 110.

³ *Ibid.*

⁴ *Ibid.*

⁵ GA 96, « Ü XIII », § 77, p. 119.

⁶ GA 71, § 197, p. 191.

⁷ GA 69, § 99, p. 110 : « die aus-sich-abgründig-entschiedene Unerschöpflichkeit der Schenkung ».

⁸ Voir aussi GA 73.1, p. 710 : « “Pauvre” et “riche” au sens courant veulent dire plus ou moins une “possession”. L'opposé de la pauvreté est alors la richesse. Mais “peu” et “beaucoup” et toute “possession”

écrit dans *Das Ereignis* que, d'une part, « la noblesse de l'être humain est, dans l'expérience de l'histoire de l'Être son appropriation dans la vérité de l'Être [*der Adel des Menschen ist, seynsgeschichtlich erfahren, seine Ereignung in die Wahr-heit des Seyns*] » et d'autre part, que « sa pauvreté est le rester-à-l'intérieur du simple de l'*Ereignis* [*seine Armut ist das Innebleiben im Einfachen des Ereignisses*] »¹. Ce qui le conduit à conclure que les deux, pauvreté et richesse, sont deux visages du même phénomène : toutes les deux « s'appartiennent mutuellement à la mesure de la couronne de la vérité de l'être [*gehören zusammen gemäß dem Gewind der Wahrheit des Seins*] », et ne seraient finalement, que « le même »².

À nouveau, nous retrouvons la tension constante dans la relation entre le *Da-sein* et l'être humain, et cela, dans la mesure où la pauvreté est aussi envisagée comme quelque chose de non humain, le rapport à l'Être, qui est censé être assumé *humainement*. Dans *Das Ereignis*, Heidegger remarque qu'il n'est pas question de penser l'être humain à partir de la pauvreté et noblesse, mais plutôt d'éprouver, à partir de l'*Ereignis*, de quelle façon ces deux dimensions fondent « l'essence de l'humanité historique »³. Quelques pages avant, le philosophe précise que c'est à partir d'elles que surgit « la vigilance du gardien [*die Aufmerksamkeit der Wächter*] », la garde que l'humanité historique doit monter quant au sens déployé de l'Être dans sa différence avec l'étant⁴.

L'importance de la pauvreté dans son rapport à l'Être et son opposition à l'essence humaine propre à la fabrication se précise à partir d'un passage décisif, issu de *Sur le commencement*, où la relation à l'être humain est décrite dans ces mots :

[L']être – de l'être humain – [la] revendication [*Anspruch*] la plus haute est maintenant absence de revendication, celui-ci, qui n'a pas besoin de plus de « revendications », pas besoin de les « faire », parce que son déploiement d'essence est dans la richesse de la pauvreté essentielle de l'Être [*Reichtum der wesenhaften Armut des Seyns*]⁵.

dépendent de ce que chacun doit posséder [*“Arm” und “reich” im gewöhnlichen Sinne meinen wenig und viel an Besitz. Das Gegenteil zur Armut ist dann der Reichtum. Aber “viel” und “wenig” und aller “Besitz” hängen an dem, was von irgendwem zu besitzen ist*] ».

¹ GA 71, § 234, p. 213.

² *Ibid.* Voir aussi § 197, p. 191 : « « La noblesse propre à l'*Ereignis* et la pauvreté de l'humanité historique propre à l'*Ereignis* sont le même [*Der ereignishafte Adel und die ereignishafte Armut des geschichtlichen Menschentums sind das Selbe*] ».

³ GA 71, § 234, p. 213.

⁴ GA 71, § 196, p. 190. D'autres passages de *Das Ereignis* relient de façon encore plus explicite l'insistance avec la vigilance et l'attention [*Aufmerksamkeit ; Achtsamkeit*], relation qui est analysée dans un texte remarquable de L. Berger, où il offre une vue d'ensemble de la question. Cf. « Attention as the Way of Being », *op. cit.*, p. 122-125.

⁵ GA 70, § 95, p. 113 : « Sein – des Menschen – höchster Anspruch ist jetzt die Anspruchslosigkeit, dies, daß er keiner “Ansprüche” mehr bedarf, sie nicht zu “machen” braucht, weil sein Wesen im Reichtum der wesenhaften Armut des Seyns ist ».

Ainsi, contre tous les appels et toutes les revendications dans lesquels l'histoire de la métaphysique aurait fixé l'être humain jusqu'à exiger de lui, à l'époque de la fabrication, l'absence de toute décision, Heidegger évoque la possibilité d'un appel radicalement *autre*, qui proviendrait de l'Être lui-même. Dans une note des « Remarques I » [1942-47], il évoque aussi que la pauvreté pourrait « être un savoir commençant, qui insiste dans le déploiement d'essence de la vérité [*eines anfänglich Wissens sein, das inständet im Wesen der Wahrheit*] »¹.

Si tel est le cas et si la pauvreté fait aussi signe vers la transformation du *Da-sein*, alors ce serait seulement à partir de la pauvreté et de son savoir que l'Être revendique et exhorte l'être humain à accomplir ou réaliser [*erfüllen*] son essence propre depuis la décision de l'Être². La pauvreté se déploierait ainsi en tant qu'« une libération de l'être humain dans le *Da-sein*, comme l'abîme de la garde de la démarche vers l'Être [*eine Befreiung des Menschen in das Da-sein, als den Ab-grund des Wächtertums auf dem Gang zum Seyn*] »³. Dans la mesure où la libération elle-même est « l'essence de l'Être en tant que revendication [*Wesung des Seyns als Anspruch*] », les deux, liberté et revendication, sont indissociables et doivent être pensées conjointement à partir du rapport de l'être humain à l'Être⁴. En définitive, pour Heidegger, si la liberté n'est plus – comme dans la tradition de la philosophie moderne qui va jusqu'à la modernité et la fabrication – la capacité de choisir, de faire le bien ou le mal, c'est qu'elle est à saisir en tant que « libération du déploiement d'essence de l'être humain » et donc que, d'une

¹ GA 97, « A I », p. 18.

² Comme Heidegger l'a écrit dans ses notes de travail « Armut ist : im Eigentum sein » (GA 73.1, p. 710).

³ GA 70, § 95, p. 113. « eine Befreiung des Menschen in das Da-sein, als den Ab-grund des Wächtertums auf dem Gang zum Seyn ». Voir aussi *Zum Ereignis-Denken* : « “Pauvre” et “riche” ne concernent plus un “avoir”, mais l'Être en tant que *Da-seyn*. / Le *Daseyn* est la propriété, que la vérité de l'Être garde. Pauvre comme l'Être est un “avoir”, que tout a, parce qu'il n'est dépourvu de rien – il serait alors l'innécessaire, dont l'être-dépourvu de l'Être est l'insistance. / La richesse est la surabondance de l'Être (*Da-seyn*) sur tout avoir à partir de l'inépuisabilité de la pauvreté dans la propriété [*“Arm” und “reich” geht nicht mehr auf ein “Haben”, sondern auf das Seyn als Da-seyn. / [...] Das Daseyn ist das Eigentum, das die Wahrheit des Seyns hütet. Arm als Seyn ist ein “Haben”, das alles hat, weil es nichts entbehrt – es sey dann das Unnötige –, welches Nicht-Entbehren das Seyn der Inständigkeit ist. / Der Reichtum ist der Überfluß des Seyns (des Da-seyns) über alles Haben aus der Unerschöpflichkeit der Armut im Eigentum*] » (GA 73.1, p. 711).

⁴ Comme l'évoque une remarque des « Réflexions XIII » [1941], c'est aussi à partir de l'insistance propre au *Da-sein* dans la liberté à partir de l'appartenance de l'Être » que le « bon » [*das Gute*] serait à penser. Et à Heidegger de conclure que « parce que l'Être de l'à-venir devient le plus digne de question, alors la liberté est cette pauvreté de la quiétude du persister, qui jamais accumule sa vérité à partir de confirmations [*Weil aber das Seyn den Zukünftigen das Fragwürdigste wird, deshalb ist die Freiheit jene Armut der Stille des Erharrens, das seine Wahrheit nie aus Bestätigungen sich zusammenrafft*] » (GA 96, « Ü XIII », § 133, p. 159).

certaine façon, c'est la liberté comme une autre dimension de l'appartenance à l'Être qui constitue « l'insistance du *Da-sein* » en tant que tel¹.

Nous sommes finalement en mesure d'offrir une réponse à notre question initiale : qu'est-ce que l'histoire de l'Être exige à l'être humain si ce n'est sa soumission ? D'une certaine façon, si nous portons notre regard depuis le premier ou l'autre commencement, cette histoire exige de lui beaucoup plus et beaucoup moins que sa soumission. Elle exige de lui qu'il (se) décide à transformer son essence à partir de l'insistance dans la vérité de l'Être, puisque finalement, c'est « cette insistance [qui] se déploie dans sa propre liberté, en tant que *le savoir [diese Inständigkeit entfaltet sich in ihre eigene Freiheit, als das Wissen]* »². Un savoir qui dépasse l'être humain en son essence, mais qui peut et doit être appréhendé humainement afin d'aller au-delà de ce que celui-ci a été jusqu'à présent, jusqu'à l'époque où il paraît ne plus pouvoir être *autrement* : l'histoire de l'Être exige que l'être humain devienne *Da-sein*.

¹ GA 70, § 95, p. 113.

² GA 70, § 95, p. 112. Cf. GA 65, § 193, p. 315.

CONCLUSION

Le naufrage de l'histoire de l'Être et l'essence de l'être humain

Récapitulons l'ensemble de notre recherche. Dans notre première partie, nous avons tenté de cerner de façon précise l'adversaire conceptuel auquel Heidegger s'opposait pour prendre son point de départ. Ainsi, nous avons exposé la compréhension de l'être humain qui règne sans partage depuis la modernité, tout comme son origine et ce que le philosophe juge comme ses dangereuses conséquences. Ceci nous a conduit à analyser en détail ce que Heidegger dénonce en tant qu'époque de la fabrication [*Machenschaft*], phénomène concomitant et inséparable de ce qu'il nomme aussi le premier commencement : l'ensemble de la tradition métaphysique qui doit être dépassé et envisagé à nouveaux frais. Nous avons retracé le déroulement historique de la fabrication, depuis ses débuts grecs et la φύσις jusqu'à la primauté de la production et de la création divine au Moyen-Âge, tout en essayant de montrer de quelle manière Heidegger appréhendait les ramifications conceptuelles de cette histoire. Par ce biais, nous avons fait ressortir les différentes transformations du sens de l'être et de l'étant, et comment ce sens était modifié et progressivement déplacé depuis le surgissement [*Aufgehen ; Aufgang*], passant par Dieu comme *causa sui*, jusqu'à se placer au sein des capacités de l'être humain en tant que tel (*Chapitre I*).

Puis, nous avons décrit en profondeur en quoi la fabrication se poursuit en rassemblant l'effectivité au sein de cet étant devenu insigne : l'être humain. Il nous fallait comprendre plus précisément comment, à l'époque de la fabrication, l'être humain est appréhendé sous les différentes figures du sujet, de la conscience, du « Je », de la personnalité, etc. Nous avons tenté de décrire ce que Heidegger nomme l'anthropologisme métaphysique en élucidant la façon *humaine* de penser selon le schéma fabricatif : à travers la représentation et la réflexion. Cela nous a permis de mettre en lumière comment, en octroyant les déterminations de l'être aux facultés humaines, la totalité de ce qui *est* se réduit au rang d'ob-jet [*Gegen-stand*] pour un sujet. Tout au long

de la modernité, cette tendance ne fait que s'accroître jusqu'à faire du sujet lui-même un objet représentable et, par là, foncièrement limité dans son essence (*Chapitre II*).

Finalement, nous avons développé pourquoi cette façon de penser l'être humain, en l'abordant toujours à partir d'une faculté ou d'une composante précise, aboutit à une fixation de son essence. Notre analyse tentait de mettre en avant qu'à partir de l'approche scientifique prédominant à la fin de la modernité, l'être humain devient une sorte d'animal déjà fixé en son essence. Et cela, aussi bien dans son rapport aux sentiments et aux instincts (la biologie, la psychologie et l'anthropologie), qu'au rêve humaniste d'éducation et d'amélioration (la culture, l'élevage) et enfin, qu'au déploiement de la science historique [*Historie*] comme façon illimitée de calculer tout ce qui arrive. Selon Heidegger, tous ces phénomènes aboutissent au règne de la *brutalitas* de l'être et de l'animal scientifico-historique, où plus rien ne vaut au-delà du frénétisme des expériences vécues [*Erlebnisse*]. En conséquence, à la fin du premier commencement l'être humain se révèle enfermé dans le circuit de la fabrication, incapable de transformer son essence (*Chapitre III*).

À partir de ce diagnostic catastrophiste, apparemment sans issue, notre deuxième partie a eu pour but de déployer en quel sens le projet de l'histoire de l'Être cherche à briser une telle fixation de l'essence humaine, en opposant la préparation et la possibilité de sa transformation en *Da-sein* à partir de l'insistance [*Inständigkeit*] en tant que rapport à l'Être, en tant qu'effort pour répondre, correspondre et persévérer dans le déploiement historique de son sens. Dans cette deuxième partie, il s'agissait notamment d'élucider selon quelle perspective le *Da-sein* lui-même doit être *pensé*. Afin de mettre en lumière la constitution du *Da-sein*, nous avons précisé d'abord pourquoi c'est à partir des phénomènes de détresse [*Not*] et de l'abandon de l'être – l'autre visage de la fabrication – que s'ouvre à l'être humain la possibilité d'une expérience *nécessaire* [*not-wendig*] et refusante de l'Être. Celle-ci est inséparable de l'expérience des tonalités fondamentales [*Grundstimmungen*] dans l'autre commencement. À partir de celles-ci, et contre les tonalités métaphysiques du premier commencement et sa « doctrine des affects », le *Da-sein* apparaît d'abord comme un être essentiellement *intoné* : il est toujours déterminé par un sens dans son ouverture à l'Être (dans l'effroi, la retenue, l'épouvante ou la douleur) et en même temps, c'est seulement en insistant dans l'Être qu'il est susceptible d'être intonné (*Chapitre IV*).

Nous avons procédé ensuite à éclaircir la nature de la pensée de l'*Ereignis* et comment celle-ci détermine toute appréhension « conceptuelle » du *Da-sein* lui-même. Avec l'analyse de la pensée comme pensée qui atteint l'Être [*Erdenken*], la pensée de l'*Ereignis* cherche à se situer dans le déploiement d'essence de l'Être, au sein de la différence entre l'être et l'étant qui se fait jour par ce biais. Cela nous a permis de déterminer – en un sens très précis – de quelle façon le *Da-sein* doit être *pensé* dans l'histoire de l'Être (*Chapitre V*).

Enfin, notre deuxième partie se fermait par une explication d'un aspect névralgique dans la pensée de l'*Ereignis* : la fondation du *Da-sein* et son déploiement indissociable de la fondation de la vérité de l'Être. Cette analyse nous a permis d'insister davantage sur la nature refusante de l'Être, telle que les écrits privés et les *Cahiers noirs* l'élaborent en profondeur, et qui se voit réflétée dans la dynamique paradoxale d'une fondation qui sonde [*Ergründung*] l'absence de fondement [*Weg-bleiben des Grundes*], voire l'abîme [*Ab-grund*]. Cette dynamique de fondation est à compléter par celle du mouvement de projet et de projection [*Entwurf*], contre-partie nécessaire par où se fait jour l'imbrication mutuelle entre *Da-sein* et Être. Ces développements nous ont conduit finalement à la thématization du site *fondé* par et à travers l'insistance du *Da-sein*. Ainsi, nous avons fini ce chapitre en justifiant le rapport que la fondation dans l'abîme entretient avec l'abîme de la clairière [*Lichtung*] comme le site du *Da-sein* (*Chapitre VI*).

La dernière partie de notre travail cherchait à approfondir en quel sens le *Da-sein*, comme essence insistante de l'être humain, constitue la réponse radicale à la question sur ce *que* ou *qui* nous sommes – ou ce que nous pouvons chercher à être. Nous avons été amenés à en tirer toutes les conséquences et à déterminer les problèmes et les limites de cette nouvelle essence, qui risque toujours de tomber dans l'*inhumain*. En premier lieu, nous avons explicité pourquoi, dès lors que le *Da-sein* n'est ni un étant ni un *quid*, son déploiement constitue néanmoins une réponse fondamentale à la question sur *qui* nous sommes. Le *Da-sein* surgit alors, contre l'identité subjective et métaphysique du « Je », en tant que l'être-soi [*Selbstsein*] et l'ipséité [*Selbstheit*] intimes de notre essence humaine. Plus précisément, le *Da-sein* n'est lui-même, *Selbst*, qu'en tant qu'il se déploie dans son rapport à la mort. C'est à partir du bouleversement du phénomène de la mort au sein de l'histoire de l'Être – non pas terme final biologique mais expérience abyssale et extrême de l'Être comme refus – que le *Da-sein* peut se compléter avec son être-ailleurs

[*Weg-sein*]. De cette façon, on constate que l'essence humaine est seulement celle du soi-même avec la possibilité d'être radicalement autre et hors de soi, et que la propriété [*Eigentum*] du *Da-sein* est indissociable de sa perte possible. Enfin, nous avons expliqué en quoi celui-ci est par définition un être singulier, tout en constituant en même temps le fondement d'une humanité historique. Le *Da-sein* se révèle alors comme l'être qui donne sens à l'ensemble de l'être humain, lui octroyant une essence précise dans son rapport ouvert à l'histoire et à l'ensemble des possibilités nouvelles qu'elle contient (*Chapitre VII*).

Nous avons conclu notre recherche en essayant de cerner les limites de l'histoire de l'Être et de son projet en ce qui concerne la transformation de l'essence humaine. L'aboutissement de la pensée de l'*Ereignis* se révèle au grand jour quand la thématization d'une nouvelle essence humaine est située au-delà de l'être humain : plus le *Da-sein* est, moins l'être humain est étant. En ce sens, le *Da-sein* comme insistance constitue la radicalisation du rapport entre l'être humain et l'Être et accomplit le projet de l'*Ereignis*. Ce projet prend alors la forme d'une pensée pour laquelle notre humanité se détermine uniquement à *partir* de la relation à l'Être, en écartant loin de soi toute autre détermination, propriété et faculté – d'où aussi son *inhumanité* foncière. Si cette essence par là atteinte se révèle finalement être vide et indéterminée, Heidegger aura néanmoins considéré qu'elle est la seule voie qui nous reste – celle de l'autre commencement – afin de briser notre fixation essentielle à la fin de la métaphysique. Face au sujet cartésien, au maître et possesseur de la nature et jusqu'au surhumain qui domine la terre, le *Da-sein* est plus et moins que ces figures philosophiques de l'essence humaine. Désormais, il n'est plus le seigneur de l'étant, mais l'insistant dans le déploiement de l'Être (*Chapitre VIII*).

*

La transformation de l'essence humaine en *Da-sein* représente-t-elle réellement la seule voie qui permette de dépasser la métaphysique ? L'histoire de l'Être ne contenait-elle pas d'autres possibilités ? Et vers où, pourrions-nous nous demander, la caractérisation anti-anthropologique de la pensée heideggérienne de l'*Ereignis* dans les années trente et quarante peut-elle aujourd'hui nous conduire ? Nous voudrions achever notre recherche en esquissant une réponse – bien que sommaire – à cet ensemble de

questions, qui, comme nous allons le voir, se recourent et s'enchevêtrent sur certains points. Toutefois, il est pertinent d'évoquer tout d'abord quel est le dénouement de l'histoire de l'Être après la fin de la guerre, et de quelle façon Heidegger finit par rejeter cette histoire (au moins, dans la forme que lui a donnée les écrits de l'*Ereignis* et le reste des textes que nous avons analysés ici). Ce qui n'empêche pas que plusieurs de ses idées et de ses intuitions seront maintenues en partie dans la suite.

§ 23. Du Da-sein au mortel : l'abandon de l'histoire de l'Être

Après la fin de la guerre, Heidegger poursuit son projet et réinterroge à nouveau les concepts *seynsgeschichtlich* que les écrits privés tentaient d'élaborer. Mais, dans cette réinterrogation, le philosophe les prive peu à peu de plusieurs de leurs déterminations fondamentales qui, seulement quelques années auparavant, restaient encore prégnantes et décisives. Ceci n'implique pas, loin de là, qu'il y ait ici une modification radicale et que tout ce que prétendait l'histoire de l'Être disparaisse au complet. Ce dont il s'agit, c'est plutôt d'un déplacement de l'accent, nuancé et progressif, sur quelques aspects qui étaient déjà présents *in nuce* dans le *corpus* privé, mais dont la revalorisation conduit finalement à une sorte de modification, voire de renversement à certains moments. À ce sujet, le quatrième volume des *Cahiers noirs*, notamment les carnets des « Remarques » rédigés entre 1947 et 1948, représente un document de valeur, en ce qu'il nous permet d'appréhender de première main l'abandon progressif du rôle central du *Da-sein* dans le cadre conceptuel que nous avons exposé jusqu'ici.

Nous constatons, tout d'abord, que l'insistance [*Inständigkeit ; Inständigkeit*] dans l'Être va disparaître peu à peu, laissant place à une myriade d'autres notions tels que l'habiter [*Wohnen*], le laisser [*Lassen*], le soigner [*Schonen*] ou le maintien [*das Brauch*] – notions qui forment une nouvelle constellation de concepts liée à la simplicité et à la pauvreté de l'être humain comme berger de l'Être¹. Ici, l'idée de berger renforce la

¹ Le *Humanismusbrief* reprend de façon décisive la notion d'*Ek-sistenz*, notion qui, si elle apparaissait de temps en temps dans les notes de relecture, ne jouait pas un rôle aussi décisif que dans le passage suivant, où le rapport à l'*Inständigkeit* est prégnant : « Je nomme le tenir dans la clairière de l'être l'ek-sistence de l'être humain. Seul l'être humain est proprement de cette façon. L'ek-sistence ainsi comprise non seulement n'est pas la condition de possibilité de la raison, *ratio*, mais l'ek-sistence est là où le déploiement d'essence de l'être humain garde la provenance de sa détermination [*Das Stehen in der Lichtung des Seins nenne ich die Ek-sistenz des Menschen. Nur dem Menschen eignet diese Art zu sein. Die so verstandene Ek-sistenz ist*

considération de l'être humain comme celui qui doit garder, préserver et surveiller le sens de l'être, sans prétendre le dominer ni l'épuiser. À partir d'une telle constellation, moins grandiloquente dans ses formulations et dans ses visées, une pensée de l'habiter humain comme *ethos* originaire sera à même de se déployer. La *Lettre sur l'humanisme*, pièce clé de cette transformation, portera la frappe de cette pensée du séjour humain. Une pensée qui permet de considérer – bien qu'avec beaucoup de précautions – la possibilité d'interroger plus avant l'*humanitas* de l'être humain et avec celle-ci, un certain *humanisme* heideggérien, voire d'une problématique « surhumaniste », dans lequel plusieurs auteurs ont vu une exagération du caractère unique de l'être humain¹.

Par ailleurs, c'est aussi le rôle de la mort qui va être repris et approfondi. Quelques passages indiquent bien que c'est de façon à chaque fois plus exclusive que la mort assume le rôle d'une caractérisation distinctive de l'essence humaine, et devient ainsi le signe prédominant de la pauvreté de l'être humain². Cette transformation adopte une formulation explicite, apparentée à d'autres plus connues par son usage dans des textes d'après-guerre, où Heidegger affirme que « "être-vers-la-mort", pensé avec l'*Ereignis* de façon existentielle-ekstatique, veut dire : que les êtres humains dans leur déploiement d'essence doivent devenir les mortels [*die Sterblichen*] »³. Ce qui implique que l'influence nietzschéenne, tout comme l'idée d'une modification de l'essence humaine, n'ont pas disparu complètement de l'œuvre de Heidegger. Par ce biais, le chemin vers l'exhortation – souvent citée – de la conférence de 1950 est désormais frayé : les êtres humains rationnels « doivent d'abord *devenir* des mortels [*Die vernünftigen Lebewesen müssen erst zu Sterblichen werden*] »⁴.

nicht nur der Grund der Möglichkeit der Vernunft, ratio, sondern die Ek-sistenz ist das, worin das Wesen des Menschen die Herkunft seiner Bestimmung wahr! » (GA 9, « Lettre sur l'"humanisme" », p. 323-324).

¹ Voir le texte de J.-F. Marquet, qui rappelle que l'humanisme de Protagoras est le seul que Heidegger semble accepter comme légitime, dans « "Une étrange sorte d'humanisme" » in B. Pinchard, *Heidegger et la question de l'humanisme*, op. cit., p. 260 et ss. Voir aussi, dans le même volume, D. Janicaud « Du bon usage de la *Lettre sur l'humanisme* », p. 224-226 et P. Aubenque « Du débat de Davos (1929) à la querelle parisienne sur l'humanisme (1946-1968) : genèse, raisons et postérité de l'anti-humanisme heideggérien », p. 236-237. Nous retrouvons une approche plus récente qui met au premier plan le rapport de l'humanisme de la « Lettre » aux *Cahiers* précédents, conjointement à la notion de *Wohnen* et de place dans J. Malpas, « Die Wende zum Ort und die Wiedergewinnung des Menschen : Heideggers Kritik der "Humanismus" », in H.-H. Gander et M. Striet (dir.), *Heideggers Weg in die Moderne*, op. cit., p. 116-133. Pour une perspective critique et originale de la question de l'humanisme à partir des textes philosophiques clés pour Heidegger, nous renvoyons à F. Duque, *En torno al humanismo. Heidegger, Gadamer, Sloterdijk*, Madrid, Tecnos, 2002, ainsi qu'à son remarquable texte *Contra el humanismo*, Madrid, Ábada, 2003.

² GA 97, « A III », p. 291.

³ GA 97, « A III », p. 285 : « "Sein zum Tode", existenzial-ekstatisch ereignishaft gedacht, heißt : daß die Menschen im Wesen die eigentlich Sterblichen werden ».

⁴ GA 7, « La chose », p. 180.

En ce sens, il est nécessaire de mentionner ici d'autres effets qu'entraîne un tel déplacement conceptuel, particulièrement en ce qui concerne la caractérisation de l'essence humaine, mais aussi au-delà de ce problème. Si Heidegger abandonne le projet de transformation du *Da-sein*, c'est surtout parce qu'il abandonne le projet de l'histoire de l'Être dans son ensemble, tel qu'il était élaboré dans les années 1930-1940. Le surinvestissement hyperbolique d'une transformation de la pensée qui serait capable de constituer le fondement de l'humanité historique sera écarté à la faveur d'une approche – au moins en apparence – plus modeste et réduite, où l'espérance ne sera plus placée si haut, dans l'ὄβρις d'un autre commencement de l'histoire de la philosophie. Toujours dans le quatrième volume des *Cahiers*, nous assistons à une réévaluation de l'histoire de l'Être et de ses limites, qui aboutit à une critique et à une nouvelle hypothèse de travail, celle de la dissolution du clivage *Historie/Geschichte* en raison de son insuffisance conceptuelle foncière. Nous lisons ainsi que,

Dans un instant de clarté je reconnus soudainement qu'avec le dépassement [*Verwindung*] de l'Être, la philosophie et la science historique [*Historie*] étaient elles aussi abandonnées dans une pensée. Mais un certain effort était encore requis pour faire l'expérience de la manière dont, par là, l'« histoire » [*Geschichte*] avait aussi échoué¹.

Cette insuffisance tient – au moins partiellement, comme le soulignent J. Malpas et I. Farin – à l'incapacité de se détacher complètement de la science historique que Heidegger prétendait mettre radicalement à l'écart².

L'effort présent dans les écrits de l'*Ereignis* pour tenir à distance la dimension historico-scientifique, en la maintenant toujours éloignée, séparée de l'histoire et de l'Être, laisse place à une réflexion nouvelle sur leur lien intime et sur l'impossibilité de les séparer : « À l'advenir [*Geschehen*] appartient un se-savoir (science-historique), de telle sorte que la science historique représente le passé comme notre passé, qu'il nous concerne ou non [*angehendes oder auch nicht angehendes*] »³. Si finalement Heidegger arrive à admettre leur appartenance mutuelle, cela ne le conduit pas tant à reconsidérer la possible fécondité d'un approfondissement du rapport entre l'histoire et la science

¹ GA 97, « A III », p. 222-223 : « In einem Augenblick der Helle erkannte ich einmal plötzlich, daß mit der Verwindung des Seyns schon seit Jahr und Tag die Philosophie und die Historie in einem Denken aufgegeben waren. Aber es bedurfte noch einiger Mühe, um zu erfahren, daß damit auch die "Geschichte" zu Fall gekommen sein ».

² I. Farin et J. Malpas, « On Overestimating Philosophy: Lessons from Heidegger's *Black Notebooks* », *Journal of Aesthetics and Phenomenology*, 4, 2, 2017, p. 191.

³ GA 97, « A V », p. 491 : « Zum Geschehen gehört ein Schwissen (Historie), so wie die Historie das Vergangene als unser Vergangenes uns irgendwie angehendes oder auch nicht angehendes vorstellt ». Et la citation se conclut ainsi : « Il n'y a pas d'histoire sans science historique, il n'y a pas de science historique sans histoire [*Keine Geschichte ohne Historie, keine Historie ohne Geschichte*] ».

historique qu'à viser une nouvelle forme de dépassement de la métaphysique qui laisserait derrière lui toutes ces formulations¹. Le philosophe se demande alors : « si l'autre déploie son essence en tant qu'histoire, qu'en est-il de l'histoire de l'être ? »². La réponse est surprenante, violente et sans appel : le discours sur une *histoire de l'Être* est désormais devenu « une excuse et un embarras [*eine Vorwand und eine Verlegenheit*] », voire « un euphémisme », puisqu'à présent, l'*Ereignis* « abandonne le déploiement d'essence de l'histoire »³. Nous nous accordons tout à fait avec R. Polt lorsqu'il affirme que, là où l'histoire de l'Être est devenue un « embarras », il faut admettre que le projet des années trente et quarante est arrivé à sa fin⁴.

Reprenant et approfondissant les critiques de la science historique, Heidegger finit par défendre que plus rien n'arrive ni ne peut arriver dans l'*Ereignis* – aucun sens de l'être et de l'étant n'est envoyé – comme si une telle approche restait encore trop dépendante de la conception moderne de l'être et de l'étant : « ici rien n'arrive plus ; aucun envoi non plus, car l'envoi se déploie encore à partir du face-à »⁵. La pensée de l'*Ereignis* se maintiendra jusque dans les derniers textes de Heidegger, mais elle prendra une forme différente, puisqu'elle sera dépouillée du cadre d'un renversement historique où elle s'inscrivait auparavant, tout en puisant encore dans les ressources philosophiques élaborées dans le vaste laboratoire conceptuel des écrits privés et des *Cahiers noirs*. Finalement, l'histoire de l'Être aura été une période fondamentale dans l'œuvre heideggérienne, délimitée par un commencement et une fin, et on devrait désormais la prendre en considération pour toute analyse rigoureuse de ses derniers textes. Son projet reste nécessaire pour expliquer et comprendre la genèse de plusieurs notions clés : l'essence de la technique, le *Gestell*, la pensée du plus digne à penser [*Fragwürdigste*] et

¹ Telle serait, par exemple, la dénomination que nous retrouvons souvent dans ces *Cahiers* d'une eschatologie de l'Être, ainsi que le choix d'écrire l'Être en le barrant avec une croix, par où, comme le remarque F. Duque, transparaît la dernière confrontation de Heidegger avec le nihilisme. Cf. *El cofre de la nada. Deriva del nihilismo en la modernidad*, Madrid, Ábada, 2006, p. 90-99. Ces notes invitent alors à une relecture de plusieurs textes publiés à la même époque, où ces concepts surgissaient.

² GA 97, « A IV », p. 379 : « Wenn das Andere als die Geschichte west, was ist dann mit der Seinsgeschichte ? »

³ GA 97, « A IV », p. 379 et p. 382. Ce qui n'implique pas que l'historicité de l'Être soit complètement abandonnée mais plutôt qu'elle est transformée, « au détriment du contenu concret d'une histoire de l'être ». Cf. S. Gourdain, *L'Ethos de l'im-possible*, op. cit., p. 66. Notons néanmoins que cette question du « concret » dans l'histoire de l'Être peut poser problème, et qu'il n'est pas certain de toucher à son noyau essentiel. Cf. U. Haase, « Approaching Heidegger's History of Being Through the *Black Notebooks* », op. cit., p. 104.

⁴ R. Polt, *Time and Trauma*, op. cit., p. 3.

⁵ GA 97, « A IV », p. 379 : « Hier ist kein Geschehen mehr ; auch kein Geschick, dann auch Schickung west noch aus dem Gegenüber ».

ce qui nous a concerné tout au long de nos analyses, la transformation de l'essence de l'être humain.

Il serait possible de caractériser l'abandon d'un tel projet comme un échec, voire comme la plus grande preuve de l'ὄβρις heideggérienne : risquant un autre commencement de l'histoire (de l'Être), le philosophe aurait fini par perdre toutes les amarres avec le réel, avec le concret, avec la facticité et la finitude qui guidaient sa méthode phénoménologique dans les années 1920¹. Dans son introduction critique non incluse à la traduction italienne des *Contributions à la philosophie*, F. Volpi n'hésitait pas, en comparant la radicalité de cette pensée avec l'essai surhumain de renversement des valeurs de Nietzsche, à qualifier et à décrire le résultat du projet de l'*Ereignis* avec une image nautique toujours prégnante dans notre tradition : « pour avoir pénétré trop loin dans la mer de l'Être, Heidegger fait naufrage. Cependant, quand c'est un grand navire qui sombre, le spectacle qui s'offre à la vue est sublime »². Ce qui est singulier dans la caractérisation de F. Volpi, rédigée bien avant la parution des *Cahiers noirs*, c'est que nous en retrouvons la confirmation dans un carnet de 1947, appartenant aux « Remarques II » : « le navire qui sombre dans la mer de l'Être c'est la pensée [*das sinkende Schiff auf dem Meer des Seyns ist das Denken*] »³. Plus précisément, le navire est ici envisagé par Heidegger comme un bateau purifié des « rats » qui l'abandonnent, qui ne sombre pas seul, mais qui échoue avec l'unique penseur [*der Einzige*] auquel il peut être confié, atteignant l'Être lui-même comme son « élément »⁴.

On peut regretter que Blumenberg n'ait pas eu accès à ces textes pour mener à bien une analyse métaphorologique des images les plus récurrentes qu'il contient. Nous nous contenterons ici de le suivre modestement afin de noter à quel point la métaphore du naufrage apparaît comme déracinée, dénaturée « par l'élimination de l'antagonisme

¹ Cf. S.-J. Arrien, « De la destruction phénoménologique à la destruction poétique », *op. cit.* Une ὄβρις enfin, et comme le souligne H. Zaborowski, qui, bien qu'elle soit voulue, porte beaucoup de désespoir parce qu'elle est inéluctablement et volontairement « solitaire » (« Metaphysics, Christianity, and the "Death of God" in Heidegger », in J. Malpas et I. Farin, *Reading Heidegger's Black Notebooks*, *op. cit.*, p. 202).

² F. Volpi, *Aportes a la filosofía*, Madrid, Maia, 2010, p. 15. Le texte a été repris en italien dans *La selvaggia chiarezza. Scritti su Heidegger*, Milan, Adelphi, 2011.

³ GA 97, « A II », p. 112.

⁴ *Ibid.*

entre l'homme et la réalité », et par là, qu'elle apparaît avec plusieurs de ses éléments essentiels modifiés¹.

Premièrement, en faisant de la pensée le « navire qui sombre », il faut néanmoins reconnaître à Heidegger le mérite de préserver la cohérence de ses propres concepts : il illustre le lien intime entre la pensée et l'Être comme le domaine où celle-ci flotte, les deux n'étant jamais entièrement confondus, mais jamais tout à fait séparés non plus. Mais, si la destruction d'un navire est un événement catastrophique, la connotation de désastre semble retirée à un second plan, comme si l'union avec la mer qu'est l'Être avait quelque chose d'essentiel à la pensée elle-même. Certes, le naufrage implique peut-être le caractère de l'inéluctable, de l'erreur et de l'errance [*Irrtum ; Irre*] inhérents à toute grande pensée et à la vérité qu'elle cherche. C'est ce que le philosophe présente souvent dans les textes des années trente et quarante comme une condition nécessaire : « qui pense grand, doit errer grandement [*Wer groß denkt, muß groß irren*] »². Cependant, si avec ce naufrage la pensée ne se détruit pas complètement, nous savons désormais que pour Heidegger les répercussions de cette destruction de la pensée concernent aussi une destruction du globe terrestre : un globe enflammé par la guerre, et bientôt réduit à n'être qu'un *stock* d'énergie manipulable techniquement.

Une autre dimension non moins importante de la métaphore doit être ici rappelée : quel était le but d'un tel voyage, hautement risqué, en mer ? Si c'était un autre commencement exigeant la fondation du *Da-sein* pour s'accomplir de façon décisive, alors avant la fin de la guerre nous pouvions encore lire qu'il y avait, effectivement, une destination. Heidegger écrit, dans un carnet de 1941 et malgré ses doutes grandissants, qu'« il y a encore des "îles" ; mais manquent ceux qui sont capables de faire l'expérience de la mer, qui s'élèvent au-dessus de ces îles (*Da-sein* et Être) »³. Plus précisément, le philosophe affirme que « les "îles" sont les peu nombreux d'une détermination historique fondamentale, à qui sont offerts la fondation du déploiement d'essence de l'histoire comme écartement de la rencontre et du conflit – cette histoire est l'*histoire de l'Être* »⁴.

¹ H. Blumenberg, *Naufrage avec spectateur*, Paris, L'Arche, 1994, p. 82.

² GA 97, « A II », p. 179.

³ GA 96, « Ü XIII », § 101, p. 131 : « Es gibt noch "Inseln" ; aber jene fehlen, die das Meer zu erfahren vermögen, aus dem diese Inseln ragen (Da-sein und Seyn) ».

⁴ *Ibid.* : « Die "Inseln" sind die Einzigen einer geschichtlichen Bestimmung, der die Gründung des Wesens der Geschichte als Austrag der Entgegnung und des Streitens aufgegeben – diese Geschichte ist die *Geschichte des Seyns* ».

Quelques années plus tard, l'espérance d'atteindre un « port » sûr et stable, une transformation de l'histoire et de l'humanité à venir, semble s'évanouir complètement.

Enfin, il ne nous reste qu'à déterminer où insérer la pièce manquante de l'image du naufrage et de sa métaphorique : celui qui contemple le naufrage. Soit nous suivons F. Volpi et nous jouissons de son sublime effondrement en tant que spectateurs désintéressés, soit nous tentons de sauver ce qu'il y aurait encore de précieux dans la cargaison du bateau. Autrement dit, que reste-t-il encore pour nous dans l'histoire de l'Être en ce qui concerne la question de l'essence humaine ?

§ 24. *La fuite de l'essence humaine et l'être de distance*

En plaçant tout le poids conceptuel sur l'histoire de l'Être, sur l'*Ereignis* comme point de revirement, Heidegger aurait sombré dans une tentative trop vaste, trop ambitieuse et trop éloignée des limites que l'histoire de la philosophie exige au penseur de respecter. Cependant, l'histoire de l'Être laissait transparaître par moments d'autres voies pour la pensée, que nous avons eu l'occasion de faire ressortir au fur et à mesure de nos analyses. Certes, la radicalité d'un autre commencement devait être précisée et nuancée, au moins là où Heidegger rappelait que le premier et l'autre commencements renvoient au même phénomène. En ce sens, l'histoire de l'Être était aussi – et était surtout, ajouterions-nous – une *histoire de la philosophie*. Une histoire de la pensée que le philosophe aurait reconnu avoir tenté d'enseigner, notamment dans ses cours, et peut-être n'avoir tenté que *cela*¹.

Cette histoire ne serait pas fermée, et contre une logique de la clôture que les textes de la période des années trente et quarante essayent de récuser par différentes voies, elle inviterait par moments à reconsidérer l'Être comme le domaine d'où des possibilités multiples peuvent surgir et se déployer. Comme R. Schürmann l'avait déjà vu peu de

¹ GA 97, « A V », p. 454 : « Si l'on ne voulait rien apprendre d'autre de mes interprétations de l'histoire de la pensée (au cours d'une activité d'enseignement de 30 ans) que le respect pour ce qui arrive dans l'histoire de la pensée, cela serait suffisant [*Wenn man aus meinen Auslegungen zur Geschichte des Denkens (während einer 30 jährigen Lehrtätigkeit) nichts anderer lernen möchte als die Achtung vor dem, was in der Geschichte des Denkens geschehen, wäre es genug*] ». On rappellera ici les remarquables paroles de F. Martínez Marzoa : « cuando Heidegger en verdad ejerce de lector, es el mejor lector que conocemos, pero ejerce de manera inconstante y sin aviso externo de cuándo está ejerciendo y cuándo no (sólo entrando en materia se percibe) » (F. Martínez Marzoa, *Heidegger y su tiempo*, Madrid, Akal, 1999, p. 25).

temps avant sa mort, la pensée de l'*Ereignis* est aussi le site d'une pluralité intime, et c'est peut-être ce seul enseignement que nous devons conserver du vaste et imposant projet historique de Heidegger. S'il ne s'agit pas d'énoncer une thèse, de commencer avec une position [*Setzung*] sur ce qu'est l'Être – ou l'être humain – mais d'être en mesure d'appréhender ses déploiements essentiels dans leur nature protéiforme, de telle façon qu'aucun mot ni aucune tonalité ne soient univoques et déterminants, alors peut-être quelque chose pourrait encore être sauvé de ce projet. Il y aurait une dimension intrinsèquement *positive* dans cette destruction de l'histoire de la philosophie, en ce qu'elle tente de rouvrir des voies transitables là où les concepts se sont fixés et qu'ils sont trop fermes pour permettre à la pensée de se déployer *librement*¹.

En même temps, c'est cette capacité destructive et libératrice qui fait de la pensée du *Da-sein* dans la période des années trente et quarante une tentative digne – malgré ses limites – d'être conservée, et peut-être réactualisée. Heidegger a le mérite indéniable d'avoir posé à nouveaux frais et avec une radicalité sans équivalent la question « *qu'est-ce que l'être humain ?* ». En 1935, dans son cours d'*Introduction à la métaphysique*, le philosophe rappelait à juste titre la monstruosité de sa définition dès le commencement grec, et plus précisément au sein de sa figure essentiellement tragique : l'être humain en tant que l'être le plus effroyable, τὸ δεινότατον². Dans les années qui suivent ce cours décisif, le philosophe approfondira la dimension toujours étrange et inquiétante de l'essence humaine.

Cet être de distance – qui n'est jamais lui-même, qui n'est jamais identique à ce qu'il produit, ni à ce qu'il fait, ni à ce qu'il pense – est donc caractérisé aussi comme l'être qui peut changer et dépasser les limites qui le constituent. Cette caractérisation aura été la grande leçon de Nietzsche, et c'est en suivant cette leçon qu'à nos yeux, Heidegger ne cesse de renouer – et même s'il s'efforce de le nier – avec la définition *traditionnelle* de l'être humain, tel que Nietzsche l'interprète lui-même : à savoir comme animal non-fixé, et peut-être jamais fixé. Si une telle définition traverse toute notre histoire, c'est qu'elle fait signe vers un point essentiel : l'impossibilité d'enfermer l'être humain quand il s'agit de savoir *qu'est-ce qu'il est* et *qui est-il*. Nous sommes des être illimités dans

¹ Rappelons ici ce que nous avons déjà cité dans notre introduction et que Heidegger écrit par rapport au concept de *Destruction* dans le carnet des « Remarques II », soit immédiatement après la guerre : « qui pressent quelque chose de la “positivité” dans le concept apparemment “négatif” ; qui voit : l'histoire de l'Être ? » (*GA 97*, « A II », p. 141). Cf. M. Haar, *Heidegger et l'essence de l'homme*, *op. cit.*, p. 239 et ss.

² *GA 40*, § 52, p. 158 : « L'être humain est τὸ δεινότατον, le plus inquiétant de l'inquiétant ».

notre délimitation : dès qu'une définition nous borne, quelque chose de notre essence paraît l'esquiver – avant de retrouver une nouvelle limite. En ce sens, et malgré son opposition radicale, il serait pertinent de se demander si Heidegger n'est pas, même à son insu, un héritier illégitime du projet de l'*Aufklärung*, en ce qu'il aurait fait « ressortir l'idée selon laquelle le proprement humain n'est préservé que dans la mesure où l'indétermination essentielle qui caractérise l'humain est préservée »¹.

La préservation et l'approfondissement de cette indétermination foncière – l'ambiguïté d'un être qui se définit à travers la *fuite* de son essence elle-même – est une tâche qu'à nos yeux, une approche philosophique de l'humanité de l'être humain ne pourra écarter. Certes, des voix critiques ne cesseront de s'élever, qui voient dans le rapport du *Da-sein* à l'Être quelque chose de trop indéterminé et de trop abstrait pour nous enseigner quoi que ce soit². Mais si ce problème est repris encore une fois, il sera toujours légitime de traverser à nouveau la question de l'essence humaine telle qu'elle est posée dans l'ensemble des textes posthumes de l'*Ereignis*, de s'y confronter, ne serait-ce que pour s'en éloigner. Mais s'éloigner dans quelle direction ?

Heidegger nous lègue cette question, lorsqu'il conclut que « l'être humain est cet être que la pensée doit *mettre à distance* d'elle-même pour le penser dans son essence – mais le mettre à distance en allant vers où ? »³. Mettre l'être humain à distance, cela signifie ici : en questionner l'essence sans jamais prendre comme point de départ exclusif ses facultés, ses composantes et tout ce qui peut lui être attribué, en tentant de le saisir en son essence sans recourir ou faire référence à ce qui est habituellement considéré comme « effectif », comme « immédiatement vécu » et comme « réel ». En partant de cette

¹ R. Legros, *L'idée d'humanité. Introduction à la phénoménologie*, Paris, Grasset, 1990, p. 40. En ce sens, peut-être P. Trawny n'a-t-il pas tort quand il écrit que Heidegger « se prononce avec désespoir contre les modernes, tout en étant l'un d'entre eux » (*La liberté d'errer, avec Heidegger, op. cit.*, p. 42).

² D. O. Dahlstrom, « In Heidegger's Wake », in G. Fried et R. Polt, *After Heidegger ?, op. cit.*, p. 23. Il se pourrait que, avec et contre ce que défend D. O. Dahlstrom, il y ait encore plus de choses à sauver chez Heidegger pour développer le projet de « a more thoughtful Enlightenment », ce que prône R. Polt dans son texte du même recueil, « Being at issue », in *After Heidegger ?, p. 188*. C'est peut être à cela que songe aussi R. Polt quand il écrit que bien que Heidegger exhibe une primauté de la question humaine et « exagère son caractère unique », il a cependant le mérite incontournable de « militer contre toute objectivation de l'humanité », *Time and Trauma, op. cit.*, p. 199. Notons enfin que c'est aussi une des critiques fondamentales qu'Adorno déploie contre tout type d'anthropologie de l'ouvert : « La thèse d'une anthropologie arrivée, selon laquelle l'être humain est ouvert [...] est vide ; elle fait passer sa propre indétermination, sa banqueroute, pour quelque chose de déterminé et de positif » (Adorno, *GS 6, Dialectique négative*, p. 130. Position qu'il va cependant nuancer dans d'autres réflexions. Cf. *GS 20.1*, p. 262-263).

³ *GA 66*, § 60, p. 156. Cf. *GA 66*, § 45, p. 21 : « Endurer ce qui est digne de question et y insister, cela veut dire : tenir en suspens le *déploiement d'essence* de l'humain ».

« mise en suspens », de cette non-adhérence à soi et de ce lieu vide – où, face à l'effectivité, la pensée et l'imagination redeviennent des moyens à privilégier pour tenter d'expliquer ce qui ferait de nous des êtres humains –, nous croyons apercevoir la possibilité d'une nouvelle anthropologie philosophique, dont plusieurs jalons ont déjà été posés¹.

Cette anthropologie, dont on pourrait esquisser ici les linéaments principaux, devrait prendre comme point de départ la non-adhérence à soi en tant que caractéristique essentiellement humaine. Une caractéristique qui ne doit pas être toutefois réductible à sa définition négative ou dialectique, pour éviter le risque de déployer une indétermination vide qui se bornerait à affirmer uniquement ce que l'être humain n'est pas. Au contraire, il s'agit de considérer cette distance, ce lieu vide comme la source d'une richesse inépuisable – comme l'écart, comme un certain hiatus à partir duquel ce que nous sommes s'éclaircit et se déploie chaque fois davantage. Cet écart qui nous constitue en propre se révèle alors non seulement à partir de la proximité et de la distance que nous entretenons dans notre relation à l'être, mais aussi à partir de notre relation à nous-mêmes, à notre ipséité, à notre corps, et même dans notre rapport avec nos actions et notre comportement. La distance humaine que nous retrouvons à même nos actes représente aussi l'origine de nos productions, des institutions et de leur sens, sens que l'agir humain permet d'établir et de développer progressivement.

Plusieurs noms seraient susceptibles de caractériser et d'approfondir cette distance intrinsèquement humaine qui fait de nous des êtres humains. Avec les notions d'écart et de non-adhérence à soi nous évoquons l'œuvre de M. Richir, pour qui nous ne sommes jamais vraiment humains qu'à partir de notre capacité d'admettre ce qui en nous ne l'est pas pleinement². Puis, avec le terme de *hiatus* nous faisons signe vers l'idée d'un délestage [*Entlastung*] propre à l'être lacunaire [*Mängelwesen*] que nous sommes, comme libération de ses tâches et de sa conscience. C'est l'idée qu'A. Gehlen élabore dans son

¹ Nous pouvons évoquer ici, parmi une longue liste, les travaux de L. Binswanger, H. Maldiney et M. Richir (particulièrement son volumineux *Phantasia, imagination, affectivité*, Grenoble, Jérôme Millon, 2004). Plus proche de nous, l'œuvre d'A. Schnell (*Hinaus. Entwürfe zu einer phänomenologischen Metaphysik und Anthropologie*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 2011, p. 149-155 ; *En voie du réel*, *op. cit.*) et d'É. Bimbenet (*L'animal que je ne suis plus*, Paris, Gallimard, 2011, p. 27-38 ; *Le complexe des trois singes*, *op. cit.*, p. 250). Les voies ouvertes par ces travaux – plus « explicitement » phénoménologiques – méritent d'être approfondies et complétées à partir des critiques de H. Blumenberg, surtout dans sa *Description de l'homme*.

² « Et c'est en demeurant des étrangers que nous aurons une chance de nous reconnaître comme des êtres humains », *Phénoménologie et institution symbolique*, *op. cit.*, p. 377 ; Cf. M. Richir, *Phantasia...*, *op. cit.*, p. 246.

maître ouvrage *Der Mensch* [1940] – et que Blumenberg poursuit dans sa caractérisation de l'essence humaine¹. Si le travail de ces auteurs mérite d'être mis en perspective et d'être analysé en détail, c'est cependant chez H. Plessner que nous trouvons une notion que nous jugeons potentiellement fondamentale, notion à même d'ouvrir l'essence humaine à sa dimension historique, toujours illimitée dans ses délimitations concrètes et particulières. Nous pensons au concept d'un principe d'insondabilité [*Prinzip der Ergründlichkeit*], tel qu'il est abordé dans son traité d'anthropologie politique, *Puissance et nature humaine* [1931]². Le principe d'insondabilité, hérité de la philosophie de la vie (Dilthey, Misch) et à partir duquel nous voudrions renouveler un projet d'anthropologie philosophique, est à saisir comme l'ouverture historique de l'être humain – où celui-ci se trouve toujours immergé dans un monde et dans une époque –, sans pour autant être fixé de façon déterminante ni décisive. En ce sens, ces concepts, dont la possible fécondité pour la philosophie et la phénoménologie contemporaines exige d'être analysée en détail, nous permettront de montrer en quoi la non-fixation de notre être constitue toujours ce qu'il y a de plus humain en nous.

Par cette voie, la question sur l'essence de l'être humain révélerait encore sa fécondité conceptuelle, afin de penser ce *que* et *qui* nous sommes aujourd'hui et ainsi, tenter de nous comprendre un peu mieux.

*

En fin de compte, c'est ce que Heidegger a fait lui-même en récupérant la question sur l'essence humaine depuis l'effervescent contexte intellectuel des années vingt, tout en se demandant sans cesse si l'être humain moderne est à « enterrer » définitivement – ou pas³. Cette reprise fut développée de façon encore plus explicite à partir de 1929 : dans ses cours, mais aussi et surtout dans ses écrits privés, ses *Cahiers noirs* et autres carnets

¹ A. Gehlen, *L'homme*, *op. cit.*, p. 98 et ss.

² Plessner, *GS V*, « Macht und menschliche Natur », p. 160-161. Par là nous ne voulons pas nier l'importance du concept clé de l'anthropologie plessnerienne, celui de « position excentrique » [*exzentrische Positionalität*]. Cependant, nous considérons que le principe d'insondabilité reprend l'idée d'une position excentrique – qui marque aussi l'écart de l'être humain avec lui-même et avec son centre corporel – tout en la complétant. Cf. M. Wunsch, *Fragen nach dem Menschen*, Francfort-sur-le-Main, Vittorio Klostermann, 2014, p. 235-264.

³ *GA 64*, p. 12. La citation est tirée de la correspondance entre le comte Yorck et Dilthey.

et manuscrits de réflexion. Autrement dit, dans les textes posthumes de l'*Ereignis* ce qui réapparaît, bien que sous une autre forme, c'est son inquiétude concernant la façon dont les trois questions établies par Kant se résument à une seule question qui ne cesse de se poser à nous : « qu'est-ce que l'être humain ? »¹. Aujourd'hui, et bien qu'à notre époque nous sachions beaucoup plus que ce que Scheler pouvait encore imaginer en 1928, cette question demeure une question toujours aussi fondamentale mais sans réponse². Cependant, Heidegger lui-même ne nous a-t-il pas enseigné à privilégier l'importance de la question ? Et cela, préférablement à toute réponse artificielle et vide ?

C'est ce que nous avons tenté de montrer tout au long de ce travail, tel que le philosophe le résume vers 1937 dans une note de travail : « L'être humain peut être autrement ! *Et ainsi a-t-il été et est encore aujourd'hui* »³.

¹ Dans une conférence remarquable, Ricœur nous rappelle – suivant Kant – que cette question doit arriver à la fin du questionnement philosophique. D'autres, comme on le sait, ont essayé de la placer au début et élever ainsi l'anthropologie au niveau de philosophie première. Heidegger aurait eu le mérite de la placer dans l'interstice décisif qu'est le rapport entre l'être humain et l'être. Cf. « L'homme comme sujet de la philosophie », in *Anthropologie philosophique. Écrits et conférences 3*, Paris, Seuil, 2013, p. 306. Cf. E. Tugendhat, *Anthropologie statt Metaphysik*, Munich, C. H. Beck, 2010.

² M. Scheler, *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, Bonn, Bouvier, 2016, p. 9-10. Cf. GA 3, p. 210 et ss.

³ GA 73.1, p. 274 : « Mensch kann auch anders sein ! *Und ist es gewesen und noch heute* ».

Conclusiones

El proyecto heideggeriano de la historia del ser, tal y como se desarrolla en los años treinta y cuarenta, alberga posibilidades fecundas que permanecen todavía por explorar. El conjunto de los textos que hemos analizado en nuestra investigación no se agota respecto al problema antropológico ni respecto a la pregunta por *quién* es el ser humano. Pese a todo, sí hemos podido exponer algunas de sus dificultades de mayor calado. Heidegger es un pensador rigurosamente coherente a ciertos niveles, y es innegable que su intento por repensar la esencia humana fuera del marco metafísico de nuestras facultades y propiedades se agota –de manera consecuente, pero se agota. El filósofo alemán, inspirado por su predecesor Nietzsche en este punto, quiere pensar al ser humano al margen de todo lo que le determina tradicionalmente: su cuerpo, su historia, su sociedad, sus dioses, e incluso él mismo. Sólo somos nosotros mismos a partir del ser, y sólo somos nosotros a partir de nuestra relación primera y originaria con el sentido que surge entre las cosas. Pero hoy en día, esta definición es insuficiente en vistas a repensar nuestra esencia más íntima, pues obvia toda una serie de determinaciones a las que ya no podemos –ni debemos– renunciar.

Heidegger, como han apuntado numerosos especialistas, se deja fascinar por una odisea monumental a través del ser. Se deja embriagar hasta acabar prácticamente obsesionado con una perspectiva ontológica que necesita radicalizarse hasta sus últimas consecuencias. Sin embargo, como subrayó F. Volpi hace años, su proyecto acaba naufragando. Al menos, naufraga a la hora de repensar lo que nos constituye propiamente, lo que hace ser de nosotros quiénes somos. Por otro lado, el filósofo mismo, consciente de sus limitaciones, reconoce su fracaso en algunos apuntes de los *Cuadernos negros* de posguerra y esboza nuevas vías del pensar. Del vasto proyecto de una historia del ser –y pese a su desmedida y a su *hybris*– debemos quedarnos con las vías aún abiertas, críticas, que permiten cuestionar la tradición desde ámbitos nuevos y diferentes. Estas vías inciden en un aspecto fundamental de la esencia humana, que permite enriquecer las perspectivas antropológicas contemporáneas y alimentar sus debates con la fenomenología. Si algo debe salvarse del proyecto del *Ereignis* en esta época es la definición del ser humano como un ser de distancia: el ser que crea un hiato, que se mueve siempre en una laguna entre lo que es y lo que piensa ser. Es esta idea la que nos invita a proseguir nuestra investigación, para interrogar –según la óptica de una indeterminación humana

constitutiva– a otros filósofos que también han intentado ofrecer una respuesta a la pregunta: ¿quién es el ser humano?

Bibliographie

Œuvres de Heidegger :

Sauf pour *Sein und Zeit* (Francfort-sur-le-Main, Vittorio Klostermann, 1979. Trad. fr. E. Martineau, *Être et temps*, Paris, Authentica), nous citons selon l'œuvre complète en cours de parution : *Gesamtausgabe (GA)*, Francfort-sur-le-Main, Vittorio Klostermann, 1976-.

- GA 3, *Kant und das Problem der Metaphysik*, éd. F.-W. von Herrmann, 1991. Trad. fr. W. Biemel et A. de Waelhens, *Kant et le problème de la métaphysique*, Paris, Gallimard, 1981.

- GA 5, *Holzwege*, éd. F.-W. von Herrmann, 1977. Trad. fr. W. Brokmeier, *Chemins qui ne mènent nulle part*, Paris, Gallimard, 1981.

- GA 6.1, *Nietzsche I*, éd. B. Schillbach, 1996. Trad. fr. P. Klossowski, *Nietzsche I*, Paris, Gallimard, 1971.

- GA 6.2, *Nietzsche II*, éd. B. Schillbach, 1997. Trad. fr. P. Klossowski, *Nietzsche II*, Paris, Gallimard, 1971.

- GA 7, *Vorträge und Aufsätze*, éd. F.-W. von Herrmann, 2000. Trad. fr. A. Préau, *Essais et conférences*, Paris, Gallimard, 1980.

- GA 8, *Was heißt Denken ?*, éd. P.-L. Coriando, 2002. Trad. fr. A. Becker et G. Granel, *Qu'appelle-t-on penser ?*, Paris, PUF, 2014.

- GA 9, *Wegmarken*, éd. F.-W. von Herrmann, 1976.

- GA 11, *Identität und Differenz*, éd. F.-W. von Herrmann, 2006.

- GA 13, *Aus der Erfahrung des Denkens*, éd. H. Heidegger, 1983.

- GA 15, *Seminare*, éd. C. Ochwaldt, 1986.

- GA 16, *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges*, éd. H. Heidegger, 2000.

- GA 18, *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie* (SS 1924), éd. M. Michalski, 2002.
- GA 19, *Platon: Sophistes* (WS 1924-25), éd. I. Schüßler, 1992. Trad. fr. J.-F. Courtine, P. David, D. Pradelle et P. Quesne, *Platon : « Le Sophiste »*, Paris, Gallimard, 2001.
- GA 20, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs* (SS 1925), éd. P. Jaeger, 1979. Trad. fr. A. Boutot, *Prolégomènes à l'histoire du concept de temps*, Paris, Gallimard, 2006.
- GA 24, *Die Grundprobleme der Phänomenologie* (SS 1927), éd. F.-W. von Herrmann, 1975. Trad. fr. J.-F. Courtine, *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, Paris, Gallimard, 1985.
- GA 26, *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz* (SS 1928), éd. K. Held, 1978.
- GA 27, *Einleitung in die Philosophie* (WS 1928-29), éd. O. Saame et I. Saame-Speidel, 1996.
- GA 29/30, *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit* (WS 1929-30), éd. F.-W. von Herrmann, 1983. Trad. fr. D. Panis, *Les concepts fondamentaux de la métaphysique*, Paris, Gallimard, 1992.
- GA 31, *Vom Wesen der menschlichen Freiheit. Einleitung in die Philosophie* (SS 1930), éd. H. Tietjen, 1982. Trad. fr. E. Martineau, Paris, Gallimard, 1987.
- GA 32, *Hegels « Phänomenologie des Geistes »* (WS 1930-31), éd. I. Görland, 1980. Trad. fr. E. Martineau, *La « Phénoménologie de l'esprit » de Hegel*, Paris, Gallimard, 1984.
- GA 33, *Aristoteles, Metaphysik Θ 1–3. Von Wesen und Wirklichkeit der Kraft* (SS 1931), éd. H. Hüni, 1981. Trad. fr. V. Stevens et P. Vandavelde, *Aristote, Métaphysique Θ 1–3*, Paris, Gallimard, 1991.
- GA 38, *Logik als die Frage nach dem Wesen der Sprache* (SS 1934), éd. G. Seubold, 1998. Trad. fr. F. Bernard, *La logique comme question en quête de la plene essence du langage*, Paris, Gallimard, 2008.

- GA 39, *Hölderlins Hymnen « Germanien » und « Der Rhein »* (WS 1934-35), éd. S. Ziegler, 1980. Trad. fr. F. Fédier et J. Hervier, *Les Hymnes de Hölderlin : « La Germanie » et « Le Rhin »*, Paris, Gallimard, 1988.
- GA 40, *Einführung in die Metaphysik* (SS 1935), éd. P. Jaeger, 1983. Trad. fr. G. Kahn, *Introduction à la métaphysique*, Paris, Gallimard, 1980.
- GA 42, *Schelling: Vom Wesen der menschlichen Freiheit (1809)* (SS 1936), éd. I. Schüßler, 1988. Trad. fr. J.-F. Courtine, *Schelling. Le traité de 1809 sur l'essence de la liberté humaine*, Paris, Gallimard, 1993.
- GA 44, *Nietzsches metaphysische Grundstellung im abendländischen Denken : Die ewige Wiederkehr des Gleichen* (SS 1937), éd. M. Heinz, 1986.
- GA 45, *Grundfragen der Philosophie. Ausgewählte « Probleme » der « Logik »* (WS 1937-38), éd. F.-W. von Herrmann, 1984. Trad. esp. Á. Xolocotzi, *Preguntas fundamentales de la filosofía*, Granada, Comares, 2008.
- GA 46, *Zur Auslegung von Nietzsches II. Unzeitgemäßer Betrachtung* (WS 1938-39), éd. H.-J. Friedrich, 2003. Trad. fr. A. Boutot, *Interprétation de la « Deuxième considération intempestive » de Nietzsche*, Paris, Gallimard, 2009.
- GA 49, *Die Metaphysik des deutschen Idealismus. Zur erneuten Auslegung von Schelling: Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände (1809)*, éd. G. Seubold, 1991. Trad. fr. P. David, *La métaphysique de l'idéalisme allemand*, Paris, Gallimard, 2015.
- GA 51, *Grundbegriffe* (SS 1941), éd. P. Jaeger, 1981. Trad. fr. P. David, *Concepts fondamentaux*, Paris, Gallimard, 1985.
- GA 54, *Parmenides* (WS 1942-43), éd. M. S. Frings, 1982. Trad. fr. A. Boutot, *Parménide*, Paris, Gallimard, 2011.
- GA 55, *Heraklit* (SS 1943-44), éd. M. S. Frings, 1979.
- GA 62, *Phänomenologischen Interpretationen ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zu Ontologie und Logik*, éd. G. Neumann, 2005. Trad. fr. Ph. Arjakovsky et D. Panis, *Interprétations phénoménologiques en vue d'Aristote*, Paris, Gallimard, 2016 et trad. fr. J.-F. Courtine, *Interprétations phénoménologiques d'Aristote*, Mauvezin, Trans-Europ-Repress, 1992.

- GA 64, *Der Begriff der Zeit*, éd. F.-W. von Herrmann, 2004.
- GA 65, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, éd. F.-W. von Herrmann, 1989, 2^{ème} édition 1994. Trad. fr. F. Fédier, *Apports à la philosophie (De l'avenance)*, Paris, Gallimard, 2013. Trad. esp. D. V. Picotti, *Aportes a la filosofía (Acerca del evento)*, Buenos Aires, Biblos, 2003.
- GA 66, *Besinnung*, éd. F.-W. von Herrmann, 1997. Trad. fr. A. Boutot, *Méditation*, Paris, Gallimard, 2019.
- GA 67, *Metaphysik und Nihilismus*, éd. H.-J. Friedrich, 1999.
- GA 68, *Hegel*, éd. I. Schüßler, 1993. Trad. fr. A. Boutot, *Hegel*, Paris, Gallimard, 2007.
- GA 69, *Die Geschichte des Seyns*, éd. P. Trawny, 1998. Trad. esp. D. V. Picotti, *La historia del ser*, Buenos Aires, El hilo de Ariadna, 2011.
- GA 70, *Über den Anfang*, éd. P.-L. Coriando, 2005. Trad. esp. D. V. Picotti, *Sobre el comienzo*, Buenos Aires, Biblos, 2007.
- GA 71, *Das Ereignis*, éd. F.-W. von Herrmann, 2009. Trad. esp. D. V. Picotti, *El evento*, Buenos Aires, El hilo de Ariadna, 2017.
- GA 73.1/73.2, *Zum Ereignis-Denken*, éd. P. Trawny, 2013.
- GA 74, *Zum Wesen der Sprache und zur Frage nach der Kunst*, éd. T. Regehly, 2010.
- GA 76, *Leitgedanken zur Entstehung der Metaphysik, der neuzeitlichen Wissenschaft und der modernen Technik*, éd. C. Strube, 2009. Trad. fr. D. Pradelle, J.-F. Courtine, F. Dastur et M. de Launay, *Pensées directrices. Sur la genèse de la métaphysique, de la science et de la technique modernes*, Paris, Seuil, 2019.
- GA 78, *Der Spruch des Anaximander*, éd. I. Schüßler, 2010.
- GA 79, *Bremer und Freiburger Vorträge*, éd. P. Jaeger, 1994.
- GA 82, *Zu eigenen Veröffentlichungen*, éd. F.-W. von Herrmann, 2018.
- GA 86, *Seminare: Hegel – Schelling*, éd. P. Trawny, 2011.
- GA 94, *Überlegungen II-VI (Schwarze Hefte 1931-1938)*, éd. P. Trawny, 2014. Trad. fr. F. Fédier, *Réflexions II-VI. Cahiers noirs (1931-1938)*, Paris, Gallimard, 2018.

- GA 95, *Überlegungen VII-XI (Schwarze Hefte 1938-1939)*, éd. P. Trawny, 2014. Trad. fr. P. David, *Réflexions VII-XI. Cahiers noirs (1938-39)*, Paris, Gallimard, 2018.
- GA 96, *Überlegungen XII-XV (Schwarze Hefte 1939-1941)*, éd. P. Trawny, 2014. Trad. fr. *Réflexions XII-XV. Cahiers noirs (1939-1941)*, Paris, Gallimard, 2021.
- GA 97, *Anmerkungen I-V (Schwarze Hefte 1942-1948)*, éd. P. Trawny, 2015.
- GA 98, *Anmerkungen VI-IX (Schwarze Hefte 1948/48-1951)*, éd. P. Trawny, 2018.
- GA 99, *Vier Hefte I: Der Feldweg / Vier Hefte II: Durch Ereignis zu Ding und Welt (Schwarze Hefte 1947-1950)*, éd. P. Trawny, 2019.
- GA 100, *Vigiliae I, II / Notturmo, (Schwärze Hefte 1952/53 bis 1957)*, éd. P. Trawny, 2020.

Hors Gesamtausgabe :

- « Über Wesen und Begriff von Natur, Geschichte und Staat », *Heidegger Jahrbuch*, 4, 2009, p. 53-88.
- « Die Armut », *Heidegger Studies*, 10, Berlin, Duncker und Humboldt, 1994. Trad. fr. Ph. Lacoue-Labarthe, *La pauvreté*, Strasbourg, Presses universitaires de Strasbourg, 2004.

Œuvres de Nietzsche :

Nous citons les volumes de la *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe (KSA)*, Berlin, DTV/Walter de Gruyter, 1988. Sauf pour *Ainsi parlait Zarathoustra* (Trad. fr. G.-A. Goldschmitt, Paris, Le livre de poche, 2000), nous nous sommes appuyés sur les traductions françaises, quitte à les modifier, publiées dans les *Œuvres philosophiques complètes*, Paris, Gallimard, 1968-1997.

- *Sur l'avenir de nos établissements d'enseignement*, volume 1.
- *Le Gai Savoir (GS)*, volume 3.
- *Ainsi parlait Zarathoustra (APZ)*, volume 4.
- *Par-delà bien et mal (PBM)*, volume 5.
- *La généalogie de la morale (GM)*, volume 6.
- *Le crépuscule des idoles (CI)*, volume 6.
- *L'Antichrist (AC)*, volume 6.
- *Fragments posthumes (FP) 1885-1887*, volume 12.
- *Fragments posthumes (FP) 1887-1889*, volume 13.

Auteurs antiques, modernes et contemporains :

- ADORNO, Theodor, *Gesammelte Schriften (GS)*, 6, *Negative Dialektik – Jargon der Eigentlichkeit*, Berlin, Suhrkamp, 1997.
- 20.1, *Vermischte Schriften I*, Berlin, Suhrkamp, 1997.
- ARISTOTE, *Œuvres complètes*, Paris, Flammarion, 2015.
- BINSWANGER, Ludwig, *Rêve et existence*, Paris, Vrin, 2012.
- *Introduction à l'analyse existentielle*, Paris, Minuit, 1971.
- BLUMENBERG, Hans, *La vérité nue*, Paris, Seuil, 2022.
- *Théorie de l'inconceptualité*, Paris, Éditions de l'éclat, 2017.
- *Description de l'homme*, Paris, Cerf, 2011.
- *Le Rire de la servante de Thrace*, Paris, L'Arche, 2000.
- *La Légitimité des Temps Modernes*, Paris, Gallimard, 1999.
- *Naufrage avec spectateur*, Paris, L'Arche, 1994.
- *Arbeit am Mythos*, Berlin, Suhrkamp, 1989.

- DERRIDA, Jacques, *Psychè. Invention de l'autre*, Paris, Galilée, 1998.
- *Apories. Mourir – s'attendre aux « limites de la vérité »*, Paris, Galilée, 1996.
- *De l'esprit. Heidegger et la question*, Paris, Flammarion, 1990.
- *Éperons. Les styles de Nietzsche*, Paris, Flammarion, 1978.
- *Marges. De la philosophie*, Paris, Les éditions de Minuit, 1972.
- FINK, Eugen, *Sixième méditation cartésienne*, Grenoble, Jérôme Millon, 1994.
- FOUCAULT, Michel, *Les mots et les choses*, Paris, Gallimard, 2011.
- *L'ordre du discours*, Paris, Gallimard, 2010.
- « Introduction » à KANT, Immanuel, *Anthropologie du point de vue pragmatique*, Paris, Vrin, 2008.
- *L'herméneutique du sujet*, Paris, Gallimard-Seuil, 2001.
- GADAMER, Hans-Georg, *Gesammelte Werke (GW). Hermeneutik I. Wahrheit und Methode*, Tubingue, Paul Siebeck, 1990 ; Trad. fr. P. Fruchon, J. Grondin et G. Merlio, *Vérité et méthode*, Paris, Points, 2018.
- GEHLEN, Arnold, *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt*, Francfort-sur-le-Main, Vittorio Klostermann, 2015 ; Trad. fr. C. Sommer, *L'Homme. Sa nature et sa position dans le monde*, Paris, Gallimard, 2020.
- *Anthropologische Forschungen. Zur Selbstbegegnung und Selbstentdeckung des Menschen*, Munich, Rowohlt Taschenbuch, 1970.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich, *Gesammelte Werke (GW), 9, Phänomenologie des Geistes*, Hambourg, Meiner, 1980.
- HÖLDERLIN, Friedrich, *Sämtliche Werke (SW), 2*, Francfort-sur-le-Main, DKV, 1992-1994; Trad. fr. J.-F. Courtine, *Fragments de poétique*, Paris, Imprimerie Nationale, 2006.
- JÜNGER, Ernst, *Sur la douleur*, Paris, Le Passeur, 1992.
- KANT, Immanuel, *Werke, III-IV, Kritik der reinen Vernunft*, Wiesbaden, Insel, 1960.
- KOSELLECK, Reinhart, *L'expérience de l'histoire*, Paris, Gallimard-Seuil, 1997.
- MALDINEY, Henri, *Penser l'homme et la folie*, Grenoble, Jérôme Millon, 2015.

- MARION, Jean-Luc, *Étant donné*, Paris, PUF, 2013.
- MERLEAU-PONTY, Maurice, *Le visible et l'invisible*, Paris, Gallimard, 2013.
- PLESSNER, Helmuth, *Gesammelte Schriften (GS), IV, Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die Philosophische Anthropologie*, Berlin, Suhrkamp, 2003 ; Trad. fr. P. Osmo, *Les degrés de l'organique et l'homme. Introduction à l'anthropologie philosophique*, Paris, Gallimard, 2017.
- V, *Macht und Menschliche Natur*, Berlin, Suhrkamp, 2003.
- RICOEUR, Paul, *Soi-même comme un autre*, Paris, Points, 2013.
- *Anthropologie philosophique. Écrits et conférences 3*, Paris, Seuil, 2013.
- *Vivant jusqu'à la mort*, Paris, Seuil, 2007.
- *La métaphore vive*, Paris, Seuil, 1997.
- RICHIR, Marc, *L'écart et le rien. Conversations avec Sacha Carlson*, Grenoble, Jérôme Millon, 2011.
- Phantasia, *imagination, affectivité*, Grenoble, Jérôme Millon, 2004.
- *Du sublime en politique*, Paris, Payot, , 1991.
- *Phénoménologie et institution symbolique*, Grenoble, Jérôme Millon, 1989.
- *Phénomènes, temps et êtres*, Grenoble, Jérôme Millon, 1987.
- « Le sens de la phénoménologie dans *Le visible et l'invisible* », *Esprit*, 6, 1982, p. 124-144.
- RITTER Joachim, *Subjektivität*, Berlin, Suhrkamp, 2021.
- SCHÜRMAN, Reiner, *Des hégémonies brisées*, Mauvezin, Trans-Europ-Repress, 1996.
- SCHELER, Max, *Gesammelte Werke (GW), 9, Späte Schriften*, Bonn, Bouvier, 1979.
- *Die Stellung des Menschen in Kosmos*, Bonn, Bouvier, 2016.
- SCHELLING, Friedrich Wilhelm Joseph, *Sämtliche Werke (SW), VII*, Stuttgart - Augsburg, Cotta, 1860 ; Trad. fr. J.-F. Courtine et E. Martineau, *Œuvres métaphysiques (1805-1821)*, Paris, Gallimard, 1980.

Commentaires et autres textes :

- ARIÈS, Philippe, *Essais sur l'histoire de la mort en Occident*, Paris, Points, 2014.
- *L'homme devant la mort*, Paris, Seuil, 1977.
- ARRIEN, Sophie-Jan, « De la destruction phénoménologique à la destruction poïétique », in ARRIEN, Sophie-Jan et SOMMER, Christian (dir.), *Heidegger aujourd'hui. Actualité de sa pensée de l'événement*, Paris, Hermann, 2021, p. 21-40.
- *L'inquiétude de la pensée. L'herméneutique de la vie du jeune Heidegger (1919-1923)*, Paris, PUF, 2014.
- AUBENQUE, Pierre, « Du débat de Davos (1929) à la querelle parisienne sur l'humanisme (1946-1968) : genèse, raisons et postérité de l'anti-humanisme heideggérien », in PINCHARD, B. (dir.), *Heidegger et la question de l'humanisme. Faits, questions, débats*, Paris, PUF, 2005, p. 227-238.
- BABICH, Babette, « Heidegger's Black Night : The *Nachlass* and its *Wirkungsgeschichte* », in MALPAS, J. et FARIN, I. (dir.), *Reading Heidegger's Black Notebooks (1931-1941)*, Cambridge, MIT Press, 2015, p. 59-86.
- « The "New" Heidegger », in GEORGAKIS, T. et ENNIS, P. J. (dir.), *Heidegger in the Twenty-First Century*, Heidelberg, Springer, 2015, p. 167-187.
- « Le sort du *Nachlass* : le problème de l'œuvre posthume », in HUMMEL, P. (dir.), *Mémoires / Misbooks. Études sur l'envers et les travers du livre*, Paris, Philologicum, 2009, p. 123-140.
- BARASH, Jeffrey Andrew, « L'histoire de l'Être comme mythologie politique », in ARRIEN, S.-J. et SOMMER, C. (dir.), *Heidegger aujourd'hui. Actualité de sa pensée de l'événement*, Paris, Hermann, 2021, p. 41-51.
- *Heidegger et son siècle. Temps de l'Être, temps de l'histoire*, Paris, PUF, 1995.
- BARBARÍĆ, Damir, *Zum anderen Anfang. Studien zur Spätwerk Heideggers*, Fribourg-en-Brigau, Karl Alber, 2016.

- BASSO MONTEVERDE, Leticia, *La unidad de la diferencia. Acerca del acontecer en la obra de Heidegger*, Buenos Aires, Biblos, 2016.
- BÉGOUT, Bruce et BOUTON, Christophe (dir.), *Penser l'histoire*, Paris, Éditions de l'éclat, 2011.
- de BEISTEGUI, Miguel, « On the Meaning and Possibility of Thought », in FRIED, G. et POLT, R. (dir.), *After Heidegger ?*, Londres, Rowman & Littlefield, 2017, p. 273-282.
- *Truth & Genesis. Philosophy as Differential Ontology*, Bloomington, Indiana University Press, 2004.
- « The Transformation of the Sense of *Da-sein* in Heidegger's *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)* », *Research in Phenomenology*, 33, 2003, p. 221-246.
- BERGER, Laurence, « Attention as the Way of Being », *Gatherings: The Heidegger Circle Annual*, 10, 2020, p. 111-156.
- BERMES, Christian, « Verrat am Leben ? Heidegger und der Tod » in STRIET, M. (dir.), *Heideggers Weg in die Moderne. Eine Verortung der « Schwarze Hefte »*, Francfort-sur-le-Main, Vittorio Klostermann, 2017, p. 164-180.
- BIMBENET, Étienne, *Le complexe des trois singes. Essai sur l'animalité humaine*, Paris, Seuil, 2017.
- *L'animal que je ne suis plus*, Paris, Gallimard, 2011.
- BOUTOT, Alain, *Heidegger et Platon. Le problème du nihilisme*, Paris, PUF, 1989.
- BRENCIO, Francesca, « Heidegger, Catholicism and the History of Being », *Journal of the British Society for Phenomenology*, 51, 2, 2020, p. 137-150.
- « The Fugue of Being. Heidegger's critique to the Jewish-Christian tradition in the context of *Black Notebooks* (1931-1948) », *Heidegger Jahrbuch*, 11, 2017, p. 148-164.
- « Thinking without Bannisters : Heidegger, the Jews and Modernity in the Context of the *Black Notebooks* (1931-1948) », *Heidegger Studies*, 33, 2017, p. 247-276.
- « Martin Heidegger and the Thinking of Evil : From the Original Ethics to the *Black Notebooks* », *Ivs Fvgit*, 19, 2016, p. 87-134.
- (dir.), *La pietà del pensiero. Heidegger e i Quaderni Neri*, Pérouse, Aguaplano, 2015.

- CAPOBIANCO, Richard, *Heidegger's Way of Being*, Toronto, University of Toronto Press, 2014.
- *Engaging Heidegger*, Toronto, University of Toronto Press, 2011.
- CATTIN, Emmanuel, *Majestas Dei. Seigneurie et liberté*, Paris, Vrin, 2018.
- *Sérénité. Eckhart, Schelling, Heidegger*, Paris, Vrin, 2012.
- CIOCAN, Cristian, *Heidegger et le problème de la mort*, Heidelberg, Springer, 2014.
- COLI, Anna Luiza et GIUBILATO, Giovanni Jan, « A figura da Nietzsche nos *Cadernos Negros* (1931-1948). Uma abordagem hermenêutica », *Voluntas*, 12, 1, 2021, p. 1-26.
- CORIANDO, Paola-Ludovika, « Besoin de l'être. Sur le "dernier dieu" dans les *Beiträge zur Philosophie* de Heidegger », in SCHNELL, A. (dir.), *Lire les Beiträage zur Philosophie de Heidegger*, Paris, Hermann, 2017, p. 309-324.
- *Affektenlehre und Phänomenologie der Stimmungen. Weg einer Ontologie und Ethik des Emotionalen*, Francfort-sur-le-Main, Vittorio Klostermann, 2002.
- COURTINE, Jean-François, *Extase de la raison. Essais sur Schelling*, Paris, Galilée, 1990.
- CROWELL, Steven, « Reading Heidegger's *Black Notebooks* », in MALPAS, J. et FARIN, I. (dir.), *Reading Heidegger's Black Notebooks (1931-1941)*, Cambridge, MIT Press, 2015, p. 29-44.
- DAHLSTROM, Daniel O., « In Heidegger's Wake », in FRIED, G. et POLT, R. (dir.), *After Heidegger ?*, Londres, Rowman & Littlefield, 2017, p. 19-28.
- « Being at the beginning : Heidegger's interpretation of Heraclitus », in DAHLSTROM, Daniel O. (dir.), *Interpreting Heidegger. Critical Essays*, Cambridge, Cambridge University Press, 2011, p. 135-155.
- « Transcendental Truth », in CROWELL, S. et MALPAS, J. (dir.), *Transcendental Heidegger*, Stanford, Stanford University Press, 2007, p. 63-73.
- DASTUR, Françoise, « Le tournant de l'*Ereignis* et la pensée à venir », in SCHNELL, A. (dir.), *Lire les Beiträage zur Philosophie de Heidegger*, Hermann, Paris, 2017, p. 141-158.

- *Heidegger et la pensée à venir*, Paris, Vrin, 2011.
- *La mort. Essai sur la finitude*, Paris, PUF, 2007.
- *Heidegger. La question du logos*, Paris, Vrin, 2007.
- *Heidegger et la question anthropologique*, Louvain, Peeters, 2003.
- DAVID, Pascal, « La brutalité de l'animal comptable. Accéder aux *Cahiers noirs* », *Heidegger Studies*, 32, 2016, p. 91-104.
- « Heidegger et la récusation de la question : “*Quid est homo ?*” », in PINCHARD, B. (dir.), *Heidegger et la question de l'humanisme. Faits, concepts, débats*, Paris, PUF, 2005, p. 303-312.
- DIDI-HUBERMAN, Georges, *Devant l'image. Question posée à la fin de l'histoire de l'art*, Paris, Minuit, 1990.
- DUQUE, Félix, *El cofre de la nada. Deriva del nihilismo en la modernidad*, Madrid, Ábada, 2006.
- *Contra el humanismo*, Madrid, Ábada, 2003.
- *En torno al humanismo. Heidegger, Gadamer, Sloterdijk*, Madrid, Tecnos, 2002.
- ELDEN, Stuart, *Speaking Against Number. Heidegger, Language and the Politics of Calculation*, Édimbourg, Edinburgh University Press, 2006.
- « Taking the Measure of the *Beiträge* », *European Journal of Political Theory*, 4, 2, 2003, p. 35-56.
- ELIAS, Norbert, *La civilisation des mœurs*, Paris, Calmann-Lévy, 1973.
- EMAD, Parvis, *On the Way to Heidegger*, Madison, University of Wisconsin Press, 2007.
- ESCOUBAS, Éliane, *Questions heideggériennes. Stimmung, logos, traduction, poésie*, Paris, Hermann, 2010.
- ESPINET, David, « Heidegger lecteur de Kant. Points de vue privés et publics à partir de 1930 », *Archives de Philosophie*, 81, 2, 2018, p. 353-372.

- avec FIGAL, G., KEILING, T. et MIRKOVIĆ, N. (dir.), *Heideggers "Schwarze Hefte" im Kontext*, Tübingue, Mohr Siebeck, 2018.
- FAGNIEZ, Guillaume, « Philosophie et Weltanschauungen. Les Beiträge zur Philosophie comme dénouement », in SCHNELL, A. (dir.), *Lire les Beiträge zur Philosophie de Heidegger*, p. 87-104.
- FARIN, Ingo, et MALPAS, Jeff, « On Overestimating Philosophy : Lessons from Heidegger's *Black Notebooks* », *Journal of Aesthetics and Phenomenology*, 4, 2, 2017, p. 183-195.
- « The *Black Notebooks* in their Historical and Political Context » in FARIN, I. et MALPAS, J. (dir.), *Reading Heidegger's Black Notebooks (1931-1941)*, Cambridge, MIT Press, p. 289-321.
- FIGAL, Günter, avec D'ANGELO, Diego, KEILING, Tobias. et YANG, Guang (dir.), *Paths in Heidegger's Later Thought*, Bloomington, Indiana University Press, 2020.
- FRANCK, Didier, *Le nom et la chose. Langue et vérité chez Heidegger*, Paris, Vrin, 2017.
- *Heidegger et le christianisme*, Paris, PUF, 2000.
- FRIED, Gregory (dir.), *Confronting Heidegger : A Critical Dialogue on Politics and Philosophy*, Londres, Rowman & Littlefield, 2019.
- avec POLT, Richard (dir.), *After Heidegger ?*, Londres, Rowman & Littlefield, 2017.
- GANDER, Hans-Helmuth, « Grund- und Leitstimmungen in Heideggers "Beiträge zur Philosophie" », in *Heidegger Studies*, 10, 1994, p. 15-31.
- avec STRIET, M. (dir.), *Heideggers Weg in die Moderne. Eine Verortung der « Schwarze Hefte »*, Francfort-sur-le-Main, Vittorio Klostermann, 2017.
- GEORGAKIS, Tziovannis et ENNIS, Paul J. (dir.), *Heidegger in the Twenty-First Century*, Heidelberg, Springer, 2015.
- GIUBILATO, Giovanni Jan, « Dolor e historia del Ser : el debate entre Heidegger y Jünger sobre el dolor en la época de la técnica », *Natureza Humana*, 18, 1, 2016, p. 55-68.

- GÓMEZ ALGARRA, César, « Sobre la anfibiología del *Dasein*. En torno a la autolectura heideggeriana en sus escritos privados (1936-1944) », *Logos. Anales del Seminario de Metafísica* [à paraître].
- « Sobre la fenomenología en los escritos privados de la historia del ser », *Daimon* [à paraître].
- « *Machenschaft* y reificación. Una aproximación crítica desde Heidegger y Adorno », *Metodo*, 9, 2, 2021, p. 361-387.
- « Heidegger contre Nietzsche. Élevage du surhomme et préparation du *Da-sein* », *Les Études philosophiques*, 138, 3, 2021, p. 123-141.
- « “Nadie comprende lo que ‘yo’ pienso aquí”. Críticas de la primera persona y *Selbstheit* en el pensar del *Ereignis* », *Studia Heideggeriana*, vol. X, 2021, p. 35-51.
- « El nihilismo como ausencia de fines y su superación en el pensar histórico del Ser », *Differenz*, 6, 2020, p. 31-52.
- GORGONE, Sandro, « Das Ereignis des Menschen und die Aufgabe des Daseins: Inständigkeit, Sterblichkeit, Weite », *Heidegger Studies*, 33, 2017, p. 117-128.
- GOURDAIN, Sylvaine, « Le retrait, la dissimulation et l’inapparent. Vers une phénoménologie de l’image ? », in ARRIEN, S.-J. et SOMMER, C. (dir.), *Heidegger aujourd’hui*, Paris, Hermann, 2021 p. 157-163.
- « Ground, Abyss, and Primordial Ground », in FIGAL, G., D’ANGELO, D., KEILING, T. et YANG, G. (dir.), *Paths in Heidegger’s Later Thought*, Bloomington, Indiana University Press, 2020, p. 262-279.
- *Sortir du transcendantal. Heidegger et sa critique de Schelling*, Bruxelles, Ousia, 2018.
- « Le retrait de l’Être, ouverture à l’im-possible ? » in SCHNELL, A. (dir.), *Lire les Beiträge zur Philosophie de Heidegger*, Paris, Hermann, 2017, p. 179-196.
- *L’Ethos de l’im-possible. Heidegger dans le sillage de Schelling*, Paris, Hermann, 2017.
- GRANIER, Jean, *Le problème de la Vérité chez Nietzsche*, Paris, Seuil, 1966.
- GRONDIN, Jean, *Comprendre Heidegger. L’espoir d’une autre conception de l’être*, Paris, Hermann, 2019.

- « The Critique and Rethinking of *Being and Time* in the first *Black Notebooks* », in MALPAS, J. et FARIN, I., *Reading Heidegger's Black Notebooks (1931-1941)*, Cambridge, MIT Press, 2015, p. 95-108.
- *Le tournant dans la pensée de Martin Heidegger*, Paris, PUF, 1987.
- HAAR, Michel, *Heidegger et l'essence de l'homme*, Grenoble, Jérôme Millon, 1990.
- HAASE, Ulrich, « Approaching Heidegger's History of Being Through the *Black Notebooks* », *Journal of the British Society for Phenomenology*, 51, 2, 2019, p. 95-109.
- HARTOG, François, *Croire en l'histoire*, Paris, Flammarion, 2013.
- *Régimes d'historicité. Présentisme et expériences du temps*, Paris, Seuil, 2003.
- HEINZ, M. et KELLERER, S. (dir.), *Martin Heideggers « Schwarze Hefte »: Eine philosophisch-politische Debatte*, Berlin, Suhrkamp, 2016.
- HEREZA, David, « El doble rechazo de la reflexión en *Ser y tiempo* », *Studia Heideggeriana*, vol. X, 2021, p. 139-154.
- von HERRMANN, Friedrich-Wilhelm, *Transzendenz und Ereignis. Heideggers « Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis). Ein Kommentar »*, Würzburg, Königshausen & Neuman, 2019.
- *La vérité sur les Cahiers noirs*, Paris, Gallimard, 2018.
- « Die Reinheit des seinsgeschichtlichen Denkens », *Heidegger Studies*, 33, 2017, p. 303-309.
- « Dasein and Da-sein in *Being and Time* and in *Contributions to Philosophy (From Enowning)* » in SCHALOW, F. (dir.), *Heidegger, Translation and the Task of Thinking. Essays in Honor of Parvis Emad*, Heidelberg, Springer, 2011, p. 213-224.
- *Wege ins Ereignis: Zu Heideggers « Beiträgen zur Philosophie »*, Francfort-sur-le-Main, Vittorio Klostermann, 1994.
- *Hermeneutik und Reflexion: Der Begriff der Phänomenologie bei Heidegger und Husserl*, Francfort-sur-le-Main, Vittorio Klostermann, 1981.
- HOMOLKA, Walter et HEIDEGGER, Arnulf (dir.), *Heidegger und der Antisemitismus. Positionen im Widerstreit*, Fribourg-en-Brigau, Herder, 2016.

- HUOT-BEAULIEU, Olivier, *La négativité en litige : Heidegger, Hegel et l'origine de la dialectique négative*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2017.
- JANICAUD, Dominique, *La phénoménologie dans tous ses états*, Paris, Gallimard, 2009.
- « Du bon usage de la *Lettre sur l'humanisme* », in PINCHARD, B. (dir.), *Heidegger et la question de l'humanisme. Faits, concepts, débats*, Paris, PUF, 2005, p. 213-226.
- JARAN, François, « El *Dasein* neutro y el ser humano encarnado. Acerca del camino que lleva de la ontología a la antropología », in RODRÍGUEZ, R. y JARAN, F. (dir.), *El proyecto de una antropología fenomenológica*, Madrid, Guillermo Escolar, 2021, p. 145-164.
- « De l'inhumanité du *Dasein* », in ARRIEN, S.-J. et SOMMER, C. (dir.), *Heidegger aujourd'hui. Actualité et postérité de sa pensée de l'événement*, Paris, Hermann, 2021, p. 193-209.
- « Mirar a la metafísica a la cara », *Studia Heideggeriana*, vol. VIII, 2019, p. 7-23.
- *Phénoménologies de l'histoire*, Louvain-Paris, Peeters, 2013.
- « De la différence entre l'histoire comme événement (*Geschichte*) et l'histoire comme science (*Historie*) chez Heidegger », *Klêsis*, 15, 2010, p. 104-124.
- *La métaphysique du Dasein. Heidegger et la possibilité de la métaphysique (1927-1930)*, Bucarest, Zeta Books, 2010.
- « La pensée métaphysique de Heidegger. La transcendance du *Dasein* comme source d'une *metaphysica naturalis* », *Les Études philosophiques*, 2006, 76, 1, p. 47-61.
- JOLLIVET, Servane, « Penser l'histoire après le tournant », in ARRIEN, S.-J. et SOMMER, C. (dir.), *Heidegger aujourd'hui. Actualité de sa pensée de l'événement*, Paris, Hermann, 2021, p. 211-234.
- KEANE, Niall, « The Self that Belongs to an Abyssal Ground : Reading Heidegger's *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)* », in GEORGAKIS, T. et ENNIS, P. J. (dir.), *Heidegger in the Twenty-First Century*, Heidelberg, Springer, 2015, p. 47-61.

- KEILING, Tobias, « Erklüftung: Heidegger's Thinking of Projection in *Contributions to Philosophy* », in FIGAL, G., D'ANGELO, D., KEILING, T. et YANG, G. (dir.), *Paths in Heidegger's Later Thought*, Bloomington, Indiana University Press, 2020, p. 280-298.
- « Vers le chemin de la sérénité ? Retenue et recueillement dans les *Beiträge zur Philosophie* », in SCHNELL, A. (dir.), Paris, Hermann, 2017, *Lire les Beiträage zur Philosophie de Heidegger*, Paris, Hermann, 2017, p. 197-214.
- LEGROS, Robert, *L'idée d'humanité. Introduction à la phénoménologie*, Paris, Grasset, 1989.
- de LIBERA, Alain, « L'Ad-venant du dernier dieu : Heidegger à la fin de l'envoi », *Critique*, 874, 3, 2020, p. 212-239.
- MACDONALD, Iain, « L'autre pensée : La possibilité de l'autre commencement et la critique de l'effectivité dans les *Beiträge zur Philosophie* », in PERRIN, C. (dir.), *Qu'appelle-t-on la pensée ? Le philosophe heideggérien*, Bucarest, Zeta Books, 2014, p. 186-213.
- MALABOU, Catherine, « Négativité dialectique et douleur transcendantale », *Archives de Philosophie*, 66, 2, 2003, p. 265-278.
- MALPAS, Jeff et FARIN, I., (dir.), *Reading Heidegger's Black Notebooks (1931-1941)*, Cambridge, MIT Press, 2015.
- « Die Wende zum Ort und die Wiedergewinnung des Menschen: Heideggers Kritik der "Humanismus" », in STRIET, M. (dir.), *Heideggers Weg in die Moderne. Eine Verortung der « Schwarze Hefte »*, Francfort-sur-le-Main, Vittorio Klostermann, 2017, p. 115-133.
- MARQUARD, Odo, *Der Einzelne. Vorlesungen zur Existenzphilosophie*, Stuttgart, Reclam, 2013.
- MARQUET, Jean-François, « "Une étrange sorte d'humanisme" », in PINCHARD, B. (dir.), *Heidegger et la question de l'humanisme*, Paris, PUF, 2005, p. 257-266.
- MARTÍNEZ MARZOA, Felipe, *Heidegger y su tiempo*, Madrid, Akal, 1999.
- MCNEILL, William, *The Fate of Phenomenology: Heidegger's Legacy*, Londres, Rowman & Littlefield, 2020.

- MIRKOVIĆ, Nikola, « Jubilation et Terreur. Sur un aspect de la théorie de la *Stimmung* dans les *Contributions à la philosophie* », in SCHNELL, A. (dir.), *Lire les Beiträge zur Philosophie de Heidegger*, Paris, Hermann, 2017, p. 215-230.
- MITCHELL, Andrew, et TRAWNY, Peter (dir.), *Heidegger's « Black Notebooks »: Responses to Antisemitism*, New York, Columbia University Press, 2017.
- MONOD, Jean-Claude, *La querelle de la sécularisation*, Paris, Vrin, 2002.
- MÜLLER-LAUTER, Wolfgang, *Heidegger und Nietzsche. Nietzsche-Interpretationen III*, Berlin, De Gruyter, 2014.
- PERRIER, Jean-François, « Le court-circuit du sublime chez Heidegger : communauté, politique et ipséité », in ARRIEN, S.-J., HARDY, J.-S. et PERRIER, J.-F. (dir.), *Aux marges de la phénoménologie : Lectures de Marc Richir*, Paris, Hermann, 2020, p. 201-218.
- PICOTTI, Dina V., *Heidegger. Una introducción*, Buenos Aires, Quadrata, 2010.
- PINCHARD, Bruno et ZARKA, Yves-Charles (dir.), *Y a-t-il une histoire de la métaphysique ?*, Paris, PUF, 2005.
- PÖGGELER, Otto, *Der Denkweg Martin Heideggers*, Pfullingen, Neske, 1963.
- POLT, Richard, « A Running Leap into the There. Heidegger's "Running Notes on Being and Time" », *Graduate Faculty Philosophy Journal*, 41, 1, 2020, p. 55-71.
- *Time and Trauma. Thinking Through Heidegger in the Thirties*, Londres, Rowman & Littlefield, 2019.
- « *Un-wesen: Tarrying with the Negative in Heidegger's Black Notebooks* », in FRIED, G. (dir.), *Confronting Heidegger. A Critical Dialogue on Politics and Philosophy*, Londres, Rowman & Littlefield, 2019, p. 121-143.
- « *Self-Assertion as Founding* », in HEIDEGGER, M., *On Hegel's Philosophy of Right*, Londres, Bloomsbury, 2014, p. 67-82.
- « *Being at Issue* », in FRIED, Gregory et POLT, Richard (dir.), *After Heidegger ?*, Londres, Rowman & Littlefield, 2017, p. 179-190.

- « The Event of Enthinking the Event », in SCOTT. C. E., SCHOENBOHM, S. M., VALLEGA-NEU, D. et VALLEGA, A. (dir.), *Companion to Heidegger's Contributions to Philosophy*, Bloomington et Indianapolis, Indiana University Press, 2001, p. 81-104.
- *The Emergency of Being. On Heidegger's Contributions to Philosophy*, Ithaca-Londres, Cornell University Press, 2011.
- « Measure, Excess and Event », *Gatherings: The Heidegger Circle Annual*, 1, 2011, p. 26-53.
- RADLOFF, Bernhard, « The Metaphysics of Cultural Production in the *Black Notebooks* », *Heidegger Studies*, 36, 2020, p. 57-76.
- « Metaphysical Judeo-Christianity and the Politics of Life in Heidegger's *Black Notebooks* », *Heidegger Studies*, 33, 2017, p. 277-302.
- « Preliminary Notes on Divine Images in the Light of Being-Historical Thinking », in SCHALOW, F. (dir.), *Heidegger, Translation and the Task of Thinking. Essays in Honor of Parvis Emad*, Heidelberg, Springer., p. 145-171.
- RAFFOUL, François, *À chaque fois mien*, Galilée, Paris, 2011.
- RODRÍGUEZ, Ramón, *Heidegger y la crisis de la época moderna*, Madrid, Síntesis, 2010.
- ROMANO, Claude, « L'ipséité et non le moi : promesses et potentialités d'un concept », *Phänomenologische Forschungen*, 1, 2019, p. 135-156.
- *Être soi-même. Une autre histoire de la philosophie*, Gallimard, Paris, 2017.
- « L'énigme du *Selbst* dans l'ontologie fondamentale », *Studia Phaenomenologica*, 7, 2017, p. 329-354.
- SALLIS, John, « Grounders of the Abyss », in SCOTT. C. E., SCHOENBOHM, S. M., VALLEGA-NEU, D. et VALLEGA, A. (dir.), *Companion to Heidegger's Contributions to Philosophy*, Bloomington et Indianapolis, Indiana University Press, 2001, p. 181-197.
- « The Negativity of Time-Space », *Gatherings: The Heidegger Circle Annual*, 7, 2017, p. 17-39.
- « À la limite », in SCHNELL, A. (dir.), *Lire les Beiträge zur Philosophie de Heidegger*, Paris, Hermann, 2017, p. 57-68.

- SAUDER, Christophe, « De la ποιήσις à la φύσις. L'interprétation heideggérienne des Grecs dans les années 30 », in ARRIEN, S.-J. et SOMMER, C. (dir.), *Heidegger aujourd'hui. Actualité de sa pensée de l'événement*, Paris, Hermann, 2021, p. 333-356.
- SCHNÄDELBACH, Herbert, *Philosophie in Deutschland (1831-1933)*, Berlin, Suhrkamp, 2013.
- SCHNELL, Alexander, *Le clignotement de l'être*, Paris, Hermann, 2021.
- *Qu'est-ce que la phénoménologie transcendantale ?*, Grenoble, Jérôme Millon, 2020.
- « Ereignis et Da-sein », in SCHNELL, A. (dir.), *Lire les Beiträges zur Philosophie de Heidegger*, Paris, Hermann, 2017, p. 159-178.
- *La déhiscence du sens*, Paris, Hermann, 2015.
- *En voie du réel*, Paris, Hermann, 2013.
- *Hinaus. Entwürfe zu einer phänomenologischen Metaphysik und Anthropologie*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 2011.
- SERBAN, Claudia, « Que veut dire *Ermächtigung* ? », in ARRIEN, S.-J. et SOMMER, C. (dir.), *Heidegger aujourd'hui. Actualité de sa pensée de l'événement*, p. 375-394.
- « La pensée de la fissuration de l'être (*Zerklüftung des Seyns*) dans les *Beiträges zur Philosophie* », in SCHNELL, A. (dir.), *Lire les Beiträges zur Philosophie de Heidegger*, Paris, Hermann, 2017, p. 253-270.
- *Phénoménologie de la possibilité. Husserl et Heidegger*, Paris, PUF, 2016.
- SEUBERT, Harald, *Ende der Philosophie oder Anfang des Denkens*, Fribourg-en-Brigau, Karl Alber, 2019.
- SCHILD, Alexander, « *Machenschaft* ? – La tournure de fond en comble grecque... (2^{ème} partie) », *Heidegger Studies*, 34, 2018, p. 147-190 .
- « *Machenschaft* ? – La tournure de fond en comble grecque... de la seule et unique histoire-destinée de l'estre ! », *Heidegger Studies*, 33, 2017, p. 175-198.

- SCHÜßLER, Ingeborg, « Machenschaft und Gestell », in LOTZ, C., FRIESEN, H., MEIER, J. et WOLF, M. (dir.), *Ding und Verdinglichung*, Brill, Leyde-Boston, 2012, p. 63-97.
- « Le dernier dieu et le délaissement de l'être selon les Apports à la philosophie (2^{ème} partie) », *Heidegger Studies*, 26, 2010, p. 125-163.
- « Le dernier dieu et le délaissement de l'être selon les Apports à la philosophie (1^{ère} partie) », *Heidegger Studies*, 25, 2009, p. 49-78.
- SLAMA, Paul, « Protagoras, Nietzsche, Heidegger : de l'histoire de l'être à l'histoire des valeurs », *Methodos*, 2020. (<https://doi.org/10.4000/methodos.6982>)
- « En quoi l'histoire de l'Être de Heidegger est-elle phénoménologique ? », *Bulletin d'analyse phénoménologique*, 14, 1, 2018. (<https://doi.org/10.25518/1782-2041.1010>)
- SOMMER, Andreas Urs, « Nietzsche als Drehscheibe in “die” Moderne. Heideggers Nietzsche in den *Schwarzen Heften* und die Rolle des Philosophen », GANDER, H.-H. et STRIET, M. (dir.), *Heideggers Weg in die Moderne, Eine Verortung der « Schwarze Hefte »*, Francfort-sur-le-Main, Vittorio Klostermann, 2017, p. 71-94.
- SOMMER, Christian, « Heidegger I, II, III », in ARRIEN, S.-J. et SOMMER, C. (dir.), *Heidegger aujourd'hui. Actualité de sa pensée de l'événement*, Paris, Hermann, 2021, p. 419-425.
- *Mythologie de l'événement. Heidegger avec Hölderlin*, Paris, PUF, 2017.
- « Für die Wenigen – Für die Seltenen. Doctrine ésotérique et art d'écrire chez Heidegger » in SCHNELL, A. (dir.), *Lire les Beiträge zur Philosophie*, Paris, Hermann, 2017, p. 7-24.
- « Description du *Dasein*. Remarques sur la possibilité d'une lecture anthropologique de *Sein und Zeit* à partir de Blumenberg », *Alter*, 23, 2015, p. 64-75.
- *Heidegger 1933. Le discours platonicien du Discours de rectorat*, Paris, Hermann, 2013.
- TAUBES, Jacob, *Die politische Theologie des Pauls*, Paderborn, Wilhelm Fink, 2003.
- TENGELY, László, « La pensée historique de Heidegger », in SCHNELL, A. (dir.), *Lire les Beiträge zur Philosophie de Heidegger*, Paris, Hermann, 2017, p. 121-140.

- TRAWNY, Peter, « Heidegger, Hegel, and the Political », in HEIDEGGER, Martin, *On Hegel's Philosophy of Right*, Londres, Bloomsbury, 2014, p. 3-18.
- (dir. avec A. J. Mitchell), *Heidegger, die Juden, noch einmal*, Francfort-sur-le-Main, Vittorio Klostermann, 2015.
- *La liberté d'errer, avec Heidegger*, Paris, Indigène, 2014.
- *Heidegger et l'antisémitisme*, Paris, Seuil, 2014.
- *Adyton. Heideggers esoterische Philosophie*, Berlin, Matthes & Setz, 2011.
- TUGENDHAT, Ernst, *Anthropologie statt Metaphysik*, Munich, C. H. Beck, 2010.
- VALLEGA-NEU, Daniela, « Body and Time-Space in Heidegger and Merleau-Ponty », *Research in Phenomenology*, 45, 2019, p. 31-48.
- *Heidegger's Poetic Writings. From Contributions to The Event*, Bloomington, Indiana University Press, 2018.
- « Thinking Bodily Time-Spaces with and Beyond Heidegger », in FRIED, G. et POLT, R. (dir.), *After Heidegger ?*, Londres, Rowman & Littlefield, 2017, p. 295-302.
- « Heidegger's Image-less Saying of the Event », *Continental Philosophy Review*, 47, 3, 2014, p. 315-333,
- *Heidegger's Contributions to Philosophy. An Introduction*, Bloomington, Indiana University Press, 2003.
- « Thinking in Decision », *Research in Phenomenology*, 33, 2003, p. 247-263.
- VERAZA, Pablo, « La transformación conjunta del *Da-sein* y el método en las "Laufende Anmerkungen zu Sein und Zeit" », *Apéiron*, 9, 2018, p. 135-145.
- VERMAL, Juan Luis, « El origen negativo. Acerca de la nada y la negación en los *Beiträge* », in SÁEZ, L., DE LA HIGUERA, J., y ZÚÑIGA, J. F. (dir.), *Pensar la nada. Ensayos sobre filosofía y nihilismo*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2011, p. 283-300.
- « Ruptura de la experiencia y experiencia de la ruptura », in *Ruptura de la tradición. Estudios sobre Walter Benjamin y Martin Heidegger*, Madrid, Trotta, 2008, p. 177-187.

- « Trascendentalidad, facticidad y fundación en los *Beiträge* de Heidegger », in TURRÓ, S. (dir.), *Fonamentació i facticitat en l'idealisme alemany i la fenomenologia*, Barcelone, Institut d'Estudis Catalans, 2007, p. 115-124.
- VISHNU SPAAK, Claude, *Interprétations phénoménologiques de la Physique d'Aristote chez Heidegger et Patočka*, Berlin-New York, Springer, 2017.
- *Matière et mouvement. Essai de cosmologie phénoménologique*, Paris, Hermann, 2017.
- VITIELLO, Vincenzo, « Historie y Geschichte en los *Cuadernos negros* de Heidegger », *Pensamiento*, 281, 74, 2018, p. 585-602.
- VOLPI, Franco, *El nihilismo*, Madrid, Siruela, 2012.
- *Aportes a la filosofía. Introducción*, Madrid, Maia, 2010.
- WOTLING, Patrick, « *Oui, l'homme fut un essai* ». *La philosophie de l'avenir selon Nietzsche*, Paris, PUF, 2016.
- *Nietzsche et la psychologie*, Paris, Allia, 1999.
- *Nietzsche et le problème de la civilisation*, Paris, PUF, 1995.
- WRATHALL, Mark A., *Heidegger and Unconcealment. Truth, Language, History*, Cambridge University Press, 2011.
- WUNSCH, Matthias, *Fragen nach dem Menschen*, Francfort-sur-le-Main, Vittorio Klostermann, 2014.
- VIGO, Alejandro, « Heidegger en torno a la conexión entre φύσις y ἀλήθεια », *Claridades*, 13, 1, 2021, p. 125-148.
- « Meditación, historia, contención », *Claridades*, 12, 2, 2020, p. 45-74.
- XOLOCOTZI, Ángel, *Fundamento y abismo*, Mexique, Porrúa, 2011.
- avec GIBU, Ricardo, HUERTA, Vanessa, VERAZA, Pablo (dir.), *Heidegger. Del sentido a la historia*, Mexique, Plaza y Valdés, 2014.
- ZABOROWSKI, Holger, « Metaphysics, Christianity, and the “Death of God” in Heidegger », in MALPAS, J. et FARIN, I. (dir.), *Reading Heidegger's Black Notebooks (1931-1941)*, Cambridge, MIT Press, 2015, p. 195-204.

- ZARADER, Marlène, *Heidegger et les paroles de l'origine*, Paris, Vrin, 1985.
- ZIAREK, Krzysztof, « On Heidegger's *Einmaligkeit* again : The Single Turn of the Event », *Gatherings: The Heidegger Circle Annual*, 6, 2016, p. 91-113.
- « Image-less thinking: The Time-Space for Imagination in Heidegger », *Hermeneutisches Jahrbuch*, 14, 2015, p. 145-162.