université Paris Ouest Nanterre La Défense

ED 139 : Ecole doctorale Connaissance, langage, modélisation
EA 373 - Les dynamiques de l'invention philosophique, scientifique et artistique

UNIVERSITÉ PARIS LUMIÈRES

Thierry VIANA

L'ONTOLOGIE FONDAMENTALE

DANS LA PENSEE DE MARTIN HEIDEGGER

Thèse présentée et soutenue publiquement le 4 mars 2017
en vue de l'obtention du doctorat de Philosophie
de l'Université Paris Ouest Nanterre La Défense

sous la direction de M. Didier FRANCK

Jury :

Rapporteur:	M. Alain BOUTOT	Professeur à l'Université de Bourgogne
Rapporteur:	M. Dominique PRADELLE	Professeur à l'Université de Paris-Sorbonne
Membre du jury:	M. Christian BERNER	Professeur à l'Université de Paris-Ouest
Membre du jury:	M. Alain BOUTOT	Professeur à l'Université de Bourgogne
Membre du jury:	M. Didier FRANCK	Professeur émérite à l'Université de Paris-Ouest
Membre du jury:	M. Dominique PRADELLE	Professeur à l'Université de Paris-Sorbonne

INTRODUCTION

L'ONTOLOGIE FONDAMENTALE EN QUESTION[1]

Reconsidérant tardivement l'ontologie fondamentale élaborée dans et à partir de son *Hauptwerk* de 1927, *Être et temps*, Heidegger la soumet à une critique immanente radicale et totale. D'une part, en effet, l'ontologie fondamentale n'est pas *fondamentale*. Quoique, selon la lettre d'*Être et temps*, l'ontologie fondamentale soit l'analytique existentiale du *Dasein* en tant qu'elle prépare l'élaboration de la question de l'être comme question fondamentale, ce qui donne l'impression que l'analytique existentiale du *Dasein* est le fondement de l'ontologie à construire sur elle, cette analytique n'est nullement un tel fondement, parce qu'*Être et temps* est déjà en chemin, au-delà de son but projeté, à savoir l'explicitation du sens temporal de l'être à partir de la temporalité du *Dasein*, vers le temps originaire saisi comme l'entrer-en-présence de l'être, ce qui requiert de répéter plus originairement l'analytique existentiale du *Dasein*, sur la base du temps originaire ainsi saisi[2]. Mais d'autre part et avant tout, par ce qu'elle vise, sans l'avoir clairement compris à ses débuts, l'ontologie fondamentale ne mérite même pas, à proprement parler, le titre d'*ontologie*. Car ce qu'elle vise, obscurément d'abord, n'est pas la vérité de l'étant, c'est-à-dire son étantité (οὐσία), mais la vérité de l'être, c'est-à-dire l'être lui-même en sa vérité, son ἀλήθεια, à penser comme Ἀ-Λήθεια – le décèlement (Ἀ-) à partir du cèlement (Λήθεια),

1 Toutes les traductions des textes cités dans la thèse sont de nous, sauf mention contraire.
Les références des textes de Heidegger sont celles de l'édition intégrale chez Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, à l'exception de *Sein und Zeit*, chez Max Niemeyer, Tübingen. Les références des textes de l'édition intégrale sont abrégées sous la forme GA (*Gesamtausgabe*), Bd. (*Band*), suivi de numéro(s) de page(s) et de lettre(s) minuscule(s) d'alinéa(s), la lettre « a » correspondant toujours au haut de page. Les références à *Sein und Zeit* comportent l'indication de page(s) et d'alinéa(s) selon le même principe.
2 Cf. Guzzoni A., « Protokoll einem Seminar über den Vortrag « Zeit und Sein» » (1962), in Heidegger M., *Zur Sache des Denkens*, GA, Bd. 14, pp. 39 a-40 c.

cependant que le cèlement demeure au sein du décèlement (Ἀ-Λήθεια). Quoique la vérité de l'être soit le fondement de la métaphysique, en tant que par essence celle-ci représente la vérité de l'étant, si bien que la pensée de la vérité de l'être semble à cet égard avoir droit au titre d'ontologie fondamentale, cette pensée ne mérite pas, à proprement parler, ce titre, parce que toute *ontologia universalis*, en tant que *metaphysica generalis*, ne fait encore seulement que représenter la vérité de l'étant.[3]

Comment Heidegger, en tant qu'il a élaboré l'ontologie fondamentale pour répéter la question de l'être comme la question fondamentale, après qu'elle fut tombée en oubli depuis Platon et Aristote, a-t-il pu en venir lui-même à nier que cette ontologie fût fondamentale, et même qu'elle méritât le titre d'ontologie ? Suivant quel chemin de sa pensée est-il passé d'une tentative de penser l'être déterminée par l'ontologie fondamentale à une toute autre pensée de l'être, qui fût attentive à la vérité de l'être c'est-à-dire à l' Ἀ-Λήθεια de l'être lui-même ?

Au sujet de son chemin de pensée, d'une première tentative de penser l'être à une toute autre pensée de l'être, Heidegger s'est exprimé dans la *Lettre-préface au Père William J. Richardson*, datée du début avril 1962 :

« Votre distinction entre « Heidegger I » et « Heidegger II » est justifiée à la seule condition de faire constamment attention à ceci : ce n'est qu'à partir de ce qui est pensé en I que devient tout d'abord accessible ce qui est à penser en II. Mais I ne devient possible que s'il est contenu en II »[4].

Ce qui précède cette indication dans la lettre ne laisse planer aucun doute sur sa signification[5]. « Heidegger I » désigne le traité *Être et temps* (1927), comme la tentative de penser l'être dans laquelle l'*être* de l'étant est questionné en direction du *temps* comme son sens, selon l'ontologie fondamentale. « Heidegger II » désigne la

---

3 Cf. Heidegger M., « Einleitung zu « Was ist Metaphysik ? » » (1949), in *Wegmarken*, GA, Bd. 9, pp. 380 c-381 a.
Sur la critique immanente de l'ontologie fondamentale par Heidegger, cf. David P., « L'ontologie n'est pas fondamentale », in *Philosophie*, Les Editions de Minuit, Paris, n° 62, pp. 37-58. Le titre de cet article renvoie à un article d'E. Lévinas, « L'ontologie est-elle fondamentale ? », paru dans la *Revue de métaphysique et de morale*, Armand Colin, Paris, 1951, N° 1, pp. 13-24, dans lequel l'auteur entreprend une critique « transcendante » de l'ontologie fondamentale, en lui opposant l'éthique en son caractère fondamental.
4 Heideger M., « Ein Vorwort. Brief an Pater William J. Richardson », in *Identität und Differenz*, GA, Bd. 11, p. 152 b.
5 Cf. *ibid*., pp. 149 b-152 a.
Sur l'analyse de ces pages, cf. *infra*, Deuxième partie, Introduction.

conférence *Temps et être* (1962), comme la pensée de l'être dans laquelle le *temps* originaire est saisi comme l'entrer-en-présence de l'*être* en sa vérité, selon la pensée de l'*Ereignis* alors saisi comme l'*Ereignis* d'être et temps[6]. De l'*être* de l'étant questionné en direction du *temps* comme son sens au *temps* originaire saisi comme l'entrer-en-présence de l'*être* en sa vérité - en somme de l'être et du temps au temps et à l'être -, s'opère un retournement auquel, soulignons-le, Heidegger donne dans la lettre le nom de *Wendung*, virage. Le chemin de pensée, d'une première tentative de penser l'être à une toute autre pensée de l'être a donc la courbure d'un virage.

Par suite, la condition à laquelle seule est justifiée la distinction entre « Heidegger I » et « Heidegger II » est de faire attention à ceci que ce n'est qu'à partir de l'ontologie fondamentale que devient tout d'abord accessible la pensée de l'*Ereignis*, mais que l'ontologie fondamentale ne devient possible que si elle est contenue dans la pensée de l'*Ereignis*, ce qui veut dire que la possibilité de l'ontologie fondamentale ne peut être pensée qu'à partir de la pensée de l'*Ereignis*. L'ontologie fondamentale est donc, tout à la fois, le *terminus ab quo* du chemin de pensée de Heidegger à partir d'*Être et temps*, mais ce *terminus ab quo* n'est possible, c'est-à-dire pensable en sa possibilité, qu'à partir de la pensée de l'*Ereignis* comme le *terminus ad quem* de ce chemin de pensée. Comme *terminus ab quo* d'un chemin de pensée, qui n'est possible qu'à partir du *terminus ad quem* de ce chemin, *l'ontologie fondamentale* prend place de manière insigne *dans la pensée de Heidegger.*

Afin de comprendre comment, après avoir élaboré l'ontologie fondamentale, Heidegger en est venu à nier qu'elle fût fondamentale et même qu'elle méritât le titre d'ontologie, nous tenterons de suivre le chemin de pensée de Heidegger, de cette ontologie comme son *terminus ab quo* à la pensée de l'*Ereignis* comme son *terminus ad quem,* pensée à partir de laquelle seule cette ontologie est possible. De là les trois parties principales de la présente recherche. Premièrement, la saisie et le déploiement de l'ontologie fondamentale en son essence comme phénoménologie herméneutique de l'être du *Dasein* comme fondement ontico-ontologique de l'étant et de l'être en général comme son fondement ontologique. Deuxièmement, le virage (*Wendung*) de la pensée, que nous distinguerons, avec Heidegger, du tournant (*Kehre*) dans l'*Ereignis*[7], avec lequel néanmoins ce virage a une connexion interne. Troisièmement, l'explicitation de la pensée de

6 Sur l'*Ereignis* d'être et temps, cf. *infra*, Troisième partie, Première section, Chapitre III.

7 Cf. Heidegger M., « Ein Vorwort. Brief an Pater William J. Richardson », in *Identität und Differenz*, GA, Bd. 11, pp. 149 e-150 b.

l'*Ereignis*, afin de dégager l'horizon ultime de l'interprétation de l'ontologie fondamentale.

PREMIERE PARTIE

L'ONTOLOGIE FONDAMENTALE COMME PHENOMENOLOGIE HERMENEUTIQUE DE L'ÊTRE DU *DASEIN* ET DE L'ÊTRE EN GENERAL

INTRODUCTION

Selon les déclarations expresses de Heidegger dans *Être et temps*, l'analytique existentiale du *Dasein*, c'est-à-dire l'analyse des structures de l'existence comme laquelle est saisi l'être de l'étant que je suis, et qui, justement parce que son être est saisi comme l'existence, est nommé *Dasein*, est une ontologie régionale. Le *Dasein* existe en ce que, pour cet étant, il y va en son être de cet être lui-même ; et pour lui, il y va ainsi, parce que cet étant a pour constitution de son être l'être-au-monde. Existant ainsi, le *Dasein* comprend son propre être, mais par là même aussi l'être de l'étant qu'il n'est pas, aussi bien celui de l'autre *Dasein* que celui d'un autre genre que l'être de tout *Dasein*, à savoir l'être de l'étant dans le monde. Comprenant l'être de l'étant dans le monde, le *Dasein* fonde (*fundiert*) et motive les ontologies régionales de l'être de l'étant dans le monde selon les différentes régions de cet être. Et, comprenant son propre être, celui de l'autre *Dasein* et celui de l'être de l'étant dans le monde, il comprend l'être en général, ce qui fait de lui le fondement (*Fundament*) de l'élaboration de la question de l'être posée comme celle de son sens. C'est pourquoi l'analytique existentiale du *Dasein* est de plus une ontologie fondamentale (*Fundamentalontologie*), d'où jaillissent les autres ontologies régionales que cette analytique, et qui prépare l'élaboration de la question de l'être. *Mutatis mutandi*, l'ontologie fondamentale est l'analytique existentiale du *Dasein*, dans sa relation avec les ontologies régionales d'une part et l'élaboration de la question de l'être d'autre part[8].

---

8 Cf. Heidegger M., *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 2006 (19ème édition) : 1/ pour l'ontologie fondamentale comme l'analytique existentiale dans sa relation avec les ontologies régionales, cf. § 4, p. 13 c-d : « Les sciences sont des modalités de l'être du *Dasein* dans lesquelles il se rapporte aussi à l'étant qu'il n'a pas besoin d'être lui-même. Or il appartient essentialement au *Dasein* : d'être à un monde. C'est pourquoi la compréhension d'être appartenant au *Dasein* concerne co-originairement le comprendre de quelque chose comme « monde » et le comprendre de l'être de l'étant qui devient accessible à l'intérieur du monde. Par conséquent, les ontologies qui ont pour thème l'étant dont le caractère d'être n'est pas conforme au *Dasein* sont fondées [fundiert] sur et motivées par la structure ontique du *Dasein* lui-même, laquelle saisit en elle la déterminité d'une compréhension pré-ontologique de l'être.

Dans son *Index Zu Heideggers « Sein und Zeit »* - première édition en 1961, doté d'un « Avant-propos » de Heidegger - H. Feick explicite ces déclarations expresses en précisant que l'analytique existentiale du *Dasein* est « un genre insigne d'ontologie – à savoir celle du *Dasein* – », et qu'elle est nommée ontologie fondamentale parce qu'elle « fonde [*fundiert*] méthodiquement l'élaboration possible de la question de l'être comme être », également « parce qu'elle constitue le fondement [das Fundament] de toutes les ontologies régionales »[9]. Elle distingue en outre l'ontologie

---

C'est pourquoi l'*ontologie fondamentale* d'où peuvent uniquement jaillir toutes les autres doit être cherchée dans l'*analytique existentiale du Dasein* » ; 2/ pour l'ontologie fondamentale comme l'analytique existentiale dans sa relation avec l'élaboration de la question de l'être, cf. *ibid*., p. 14 c : « La preuve du caractère ontico-ontologique insigne de la question de l'être se fonde sur l'indication provisoire de la primauté ontico-ontologique du *Dasein*. Or l'analyse de la structure de la question de l'être comme telle (§ 2) est tombée sur une fonction insigne de cet étant à l'intérieur de la position même de la question. En l'occurrence, le *Dasein* s'est dévoilé comme l'étant qui doit être auparavant élaboré ontologiquement de manière suffisante, si le questionnement doit devenir transparent. Mais maintenant [i. e. avec la preuve du caractère ontico-ontologique insigne de la question de l'être], il s'est montré que l'analytique ontologique du *Dasein* constitue en général l'ontologie fondamentale, par suite que le *Dasein* fait fonction d'étant à *interroger* par principe préalablement sur son être » ; § 7, p. 37 d : « Dans l'explication qui a été donnée des tâches de l'ontologie, a jailli la nécessité d'une ontologie fondamentale qui a pour thème l'étant ontico-ontologiquement insigne, le *Dasein*, de telle sorte qu'elle se porte devant le problème cardinal, la question du sens d'être » ; § 45, p. 233 c : « Si l'interprétation de l'être du *Dasein* comme fondement [als Fundament] de l'élaboration de la question fondamentale de l'ontologie doit devenir originaire, alors il faut qu'elle ait tout d'abord mis existentialement en lumière l'être du *Dasein* en son *authenticité* et son *entièreté* possibles » (« comme fondement » détermine ici « l'être du *Dasein* »).

Dans le même sens, cf. la lettre de Heidegger à Husserl du 22 octobre 1927, in Husserl E., *Notes sur Heidegger*, Les Editions de Minuit, Paris, 1993, p. 117 : « Nous sommes d'accord sur le point suivant que l'étant, au sens de ce que vous nommez « monde », ne saurait être éclairé dans sa constitution transcendantale par retour à un étant du même mode d'être.

Mais cela ne signifie pas que ce qui constitue le lieu du transcendantal n'est absolument rien d'étant ; au contraire, le *problème* qui se pose immédiatement est de savoir quel est le mode d'être de l'étant dans lequel le « monde » se constitue. Tel est le problème central de *Sein und Zeit*, à savoir une ontologie fondamentale du *Dasein*. Il s'agit de montrer que le mode d'être du *Dasein* est totalement différent de celui de tous les autres étants, et que c'est précisément en raison de ce mode d'être déterminé qui est le sien qu'il recèle en lui la possibilité de la constitution transcendantale » (traduit par J-F. Courtine).

9 Feick H., *Index zu Heideggers « Sein und Zeit »*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 1991 (4ème édition réélaborée par S. Ziegler), *sub verbo* « Fundamentalontologie ».

fondamentale ainsi déterminée et la question fondamentale (*Fundamentalfrage*), à savoir « la discussion de la question de l'être comme telle »[10], tout en concédant que, dans *Être et temps*, l'élaboration de la question de l'être est aussi nommée, quoique « de manière équivoque et inadéquate », ontologie fondamentale, « dans la mesure où, dans le retour de la problématique [in der Rückwendung], elle fonde [fundiert] derechef, de son côté, la possibilité d'une analytique existentiale – d'une ontologie du *Dasein* »[11]. Selon cette explicitation de l'ontologie fondamentale, celle-ci est donc *proprement* l'analytique existentiale du *Dasein*, comme fondant l'élaboration de la question de l'être et comme fondement des ontologies régionales ; elle est *improprement* l'élaboration de la question de l'être comme fondant en retour l'analytique existentiale du *Dasein*.

Pour le dire autrement, dès *Être et temps*, l'ontologie fondamentale ne va pas sans une certaine équivoque, néanmoins contenue par la distinction d'un sens propre et d'un sens impropre. Mais l'équivoque s'accroît dans les textes ultérieurs. Pour nous en

---

10 *Ibid*. Cf. aussi *ibid*., *sub verbo* « Fundamentalfrage » : « La question fondamentale n'est par conséquent par égale à l'ontologie fondamentale ».
Remarquons que cette distinction est conforme à deux indications de Heidegger dans son cours du semestre d'été 1935, *Introduction à la métaphysique*, auquel, dans la « Remarque préliminaire pour la septième édition (1953) » de *Sein und Zeit*, il renvoie pour expliquer la question de l'être, et qui fut également édité en 1953. Au sujet de l'ontologie fondamentale comme analytique existentiale du *Dasein*, cf. Heidegger M., *Einführung in die Metaphysik* (Sommersemester 1935), GA, Bd. 40, p. 183 c (Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 1998 (6ème édition), p. 133 e) : « Si la question de l'être cherche non seulement l'être de l'étant, mais l'être lui-même en son se-déployer-essential [Wesen], il faut alors pleinement et expressément une fondation du *Dasein* dirigée à partir de cette question, fondation qui, pour cette raison et *seulement* pour elle, s'est donnée le nom d'ontologie fondamentale (cf. *Être et temps*, Introduction) ». Au sujet de l'élaboration de la question de l'être, en tant qu'elle n'est pas une ontologie, cf. *ibid*., GA, p. 44 b (Niemeyer, p. 31 c) : « Le titre « ontologie » ne fut frappé qu'au dix-septième siècle. Il désigne la constitution de la doctrine traditionnelle de l'étant en une discipline de la philosophie et une matière du système philosophique. (…) Mais on peut aussi prendre le mot « ontologie » « au sens le plus large », « sans référence à des directions et des tendances ontologiques » (cf. *Sein und Zeit*, 1927, p. 11 en haut). En ce cas, « ontologie » signifie l'effort pour porter à la parole l'être, et cela à travers la question : « Qu'en est-il de l'être (pas seulement de l'étant comme tel) ? ». Mais, comme cette question n'a jusqu'ici trouvé ni écho ni réplique, mais est récusée, expressément même, par les différents cercles de l'érudition philosophique scolaire, laquelle aspire à une « ontologie » au sens traditionnel, il peut être bon, à l'avenir, de renoncer à l'usage du titre « ontologie », « ontologique » ».

11 *Ibid*., *sub verbo* « Fundamentalontologie ».

tenir à deux textes écrits dans le sillage immédiat d'*Être et temps* de 1927 à 1929 – textes qui sont les deux moments d'une discussion avec le Kant de la *Critique de la raison pure*, et dans lesquels la pensée pense certes au-delà du traité de 1927, mais non contre celui-ci -, l'ontologie fondamentale est, selon le cours du semestre d'hiver 1927/28, *Interprétation phénoménologique de la « Critique de la raison pure » de Kant*, l'ontologie prise en un sens universel et radical comme la fondation des ontologies régionales, qui sont elles-mêmes les fondations des sciences de l'étant comme les ontiques régionales[12] ; et, selon le livre de 1929, *Kant et le problème de la métaphysique*, elle est l'ontologie de l'être du *Dasein*, donc dans cette mesure l'analytique existentiale du *Dasein* encore, mais à présent considérée comme la métaphysique du *Dasein*, et partant comme la fondation de l'ontologie universelle, alors considérée comme la métaphysique elle-même[13]. Mais, comment, comme ontologie,

12 Cf. Heidegger M., *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft* (Wintersemester 1927/28), GA, Bd. 25 : § 2, pp. 36 d-37 a : « Toute problématique ontologique objective l'être comme tel. Toute recherche ontique objective l'étant. Mais l'objectivation ontique n'est possible que sur la base de et grâce au projet ontologique - ou pré-ontologique - de la constitution d'être. Mais en même la problématique ontologique et l'objectivation de l'être ont besoin d'une fondation originelle, celle qu'accomplit la recherche que nous appelons *ontologie fondamentale*. L'ontologie, prise en ce sens universel et radical, n'est rien d'autre que l'essence de la philosophie. Sans doute nous n'avons jusqu'ici déterminé cette essence que dans le cadre d'une considération préliminaire assez sommaire, et nous ignorons encore tout des énigmes qu'abrite en elle la problématique philosophique, l'ontologie fondamentale elle-même. Mais il suffit pour l'instant que nous apercevions clairement ce que signifie la *re-fondation d'une science de l'étant* : elle veut dire que cette science s'accomplit comme *ontologie* et, comme telle, qu'elle se meut (*abspielt*) dans la *philosophie*" (traduit par E. Martineau, in Heidegger M., *Interprétation phénoménologique de la « Critique de la raison » pure de Kant*, Gallimard, Paris, 1982) ; p. 39 b : « En résumé : *l'auto-fondation de la science a besoin quant à elle d'une fondation*, parce que lui appartient une compréhension pré-ontologique de l'être que les sciences de l'étant sont foncièrement incapables de tirer au jour. *La fondation de l'auto-fondation* des sciences de l'étant s'accomplit dans les *ontologies régionales*. C'est donc l'ontologie seulement qui accomplit la re-fondation d'une science ontique. *La re-fondation d'une science de l'étant signifie : fondation et élaboration de l'ontologie qui lui est sous-jacente*. Et ces ontologies se fondent à leur tour dans l'*ontologie fondamentale*, qui constitue le *centre de la philosophie*. Toute science de l'étant abrite nécessairement une ontologie latente, plus ou moins élaborée, qui la fonde et la porte » (traduit par E. Martineau, *ibid*.).

13 Cf. Heidegger M., *Kant und das Problem der Metaphysik*, GA, Bd. 3 : *Einleitung*, p. 1 b : « Est appelée ontologie fondamentale, cette analytique ontologique de l'être humaine fini, laquelle doit préparer le fondement [Fundament] pour la métaphysique « appartenant à la nature de l'homme ». L'ontologie fondamentale est la métaphysique du *Dasein* humain, nécessairement

l'ontologie fondamentale peut-elle être à la fois l'ontologie prise en un sens universel et radical et celle de l'être du *Dasein*, c'est-à-dire la métaphysique du *Dasein* ? Et comment, comme fondamentale, peut-elle être à la fois la fondation des ontologies régionales et celle de l'ontologie universelle, c'est-à-dire de la métaphysique elle-même ? Si, pourtant, l'ontologie fondamentale est tout cela à la fois, au dire de Heidegger lui-même, ne devons-nous pas cesser de la tenir pour équivoque, et la voir comme plurivoque ? Sa plurivocité a-t-elle alors une raison d'unité ?

Cette raison d'unité, nous n'avons pas à la supposer, parce qu'elle est suggérée par Heidegger, dans le cours du semestre d'été 1928, *Premiers principes de la logique à l'issue de Leibniz*, plus précisément dans l' « Annexe » de ce cours, intitulée « Caractérisation de l'idée et de la fonction d'une ontologie fondamentale » :

« Par ontologie fondamentale, nous comprenons la fondation de l'ontologie en général. En font partie : 1° la justification, par une mise en lumière, de la possibilité interne de la question de l'être comme le problème fondamental de la métaphysique – l'interprétation du *Dasein* comme temporalité [Zeitlichkeit] ; 2° le dégagement des problèmes fondamentaux renfermés dans la question de l'être – l'exposition temporale [die temporale Exposition] du problème de l'être : 3° le développement de l'auto-compréhension de cette problématique, sa tâche et sa limite – le revirement [Umschlag] »[14].

---

requise pour rendre possible la métaphysique. Elle demeure par principe distincte de toute anthropologie, y compris philosophique » ; § 42, p. 232 b-c : « Le dévoilement de la constitution d'être du *Dasein* est une ontologie. Dans la mesure où c'est sur c-celle-ci, que doit être établi le fondement [Grund] de la possibilité de la métaphysique - la finitude du *Dasein* comme fondement [Fundament] de la métaphysique -, elle est appelée ontologie fondamentale. Dans la teneur de ce titre, est inclus le problème de la finitude dans l'homme, comme ce qui est décisif dans l'intention de rendre possible la compréhension d'être.

Mais l'ontologie fondamentale est seulement le premier niveau de la métaphysique du *Dasein*. Ce qui appartient à celle-ci en l'entier et la manière dont elle est à chaque fois historialement enracinée dans le *Dasein* factif, cela ne peut pas être discuté ici ».

14 Heidegger M., *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz* (Sommersemester 1928), GA, Bd. 26, p. 196 a. Cf. aussi *ibid*., p. 201 c : « A donc résulté : le problème fondamental de la métaphysique exige, en sa radicalisation et son universalisation, une interprétation du *Dasein* en direction de sa temporalité, à partir de laquelle la possibilité interne de la compréhension de l'être et par conséquent de l'ontologie puisse s'éclairer – mais non pas afin que cette possibilité interne soit simplement sue, car elle n'est au contraire comprise qu'au sein de l'accomplissement, c'est-à-dire de l'élaboration (représentée dans les quatre problème principaux) de la problématique fondamentale elle-même. Cet entier de la fondation et de l'élaboration de l'ontologie est l'ontologie

Comment l'idée d'une ontologie fondamentale est-elle ici caractérisée ? – Par ontologie fondamentale, Heidegger comprend « la fondation de l'ontologie en général ». Cette ontologie en général, Heidegger l'a déterminée en son problème, au paragraphe 10 des *Premiers principes métaphysiques de la logique à l'issue de Leibniz*, paragraphe qui précède d'ailleurs immédiatement l' « Annexe » de ce cours. Le problème de l'ontologie en général n'est autre que celui de l'être, mais comme son problème radicalisé et universalisé, qui réside alors dans les quatre problèmes ontologiques suivants : celui de l'unité de l'idée de l'être et de ses modifications régionales ; celui de l'articulation de l'être en *existentia* et *essentia* ; celui de la différence ontologique ; celui du caractère de vérité de l'être. Ainsi comprise comme la fondation de l'ontologie en général, l'ontologie fondamentale a pour fonction cette fondation. L'idée d'une ontologie fondamentale est donc ici caractérisée par la *fonction* de cette ontologie. – Font alors partie de l'ontologie fondamentale comprise comme la fondation de l'ontologie en général : premièrement, « l'interprétation du *Dasein* comme temporalité », en tant qu'elle est la mise en lumière justifiant la possibilité interne de l'ontologie en général ; deuxièmement, « l'exposition temporale du problème de l'être », en tant qu'elle est le dégagement des problèmes fondamentaux de la question de l'être ; troisièmement, « le revirement », en tant qu'il est le développement de la compréhension par elle-même, de la problématique de l'ontologie fondamentale en sa tâche et sa limite, ce revirement (*Umschlag*) étant ce que Heidegger détermine plus loin dans l' « Annexe » comme « le tournant [Kehre] dans lequel l'ontologie revient expressément dans l'ontique métaphysique où, non-expressément, elle se tient toujours »[15]. Pour le dire autrement, l'ontologie fondamentale comprise comme la fondation de l'ontologie en général contient l'analytique existentiale du *Dasein*, l'analytique temporale de l'être et le tournant non pas d'une analytique à l'autre, mais de l'ontologie fondamentale à la métontologie – nom donné par Heidegger à l'ontique métaphysique en tant qu'elle vient à la suite de l'ontologie fondamentale[16]. L'idée de

fondamentale ; elle est : 1° l'analytique du *Dasein*, et 2° l'analytique de la temporal-ité [Temporalität] de l'être. Mais cette analytique temporale est du même coup le *tournant* [*Kehre*] dans lequel l'ontologie elle-même revient expressément dans la métaphysique ontique, où, non-expressément, elle se tient toujours. Il importe de porter, par la mobilité de la radicalisation et de l'universalisation, l'ontologie au revirement latent en elle. C'est là que s'accomplit le tourner, et que cela en vient à revirer dans la métontologie ».

15 Déjà cite, *ibid*., p. 201 c.

16 Cf. *ibid*., p. 199 c : « De là résulte la nécessité d'une problématique particulière qui a désormais pour thème l'étant en l'entier. Cette nouvelle position de la

l'ontologie fondamentale est donc à présent caractérisée par le *contenu* de cette ontologie, selon la triplicité de ce contenu.

D'après cela, on pourrait croire que la plurivocité de l'ontologie fondamentale réside dans la multiplicité de son contenu, et la raison d'unité de cette plurivocité dans l'unité de sa fonction. Toutefois, si l'ontologie fondamentale était seulement l'analytique existentiale du *Dasein* et l'analytique temporale de l'être, en tant que ces analytiques sont la fondation de l'ontologie en général, l'ontologique dans l'ontologie fondamentale serait déterminé par l'analytique existentiale du *Dasein* et l'analytique temporale de l'être, et le fondamental en elle par la fondation de l'ontologie en général. Or nous venons d'établir que ces analytiques sont le contenu de l'ontologie fondamentale, et que cette fondation est sa fonction. L'ontologique dans l'ontologie fondamentale serait donc déterminé par le contenu de cette ontologie, et le fondamental en elle par sa fonction, mais alors ni l'un ni l'autre ne serait saisi en lui-même. Dès lors, que sont-ils en eux-mêmes ?

Le mot « ontologie » a été forgé tardivement, par Clauberg dans son traité intitulé *Metaphysica* publié en 1646. Par ce mot, Clauberg entend nommer, plus proprement que par le mot « métaphysique », « une certaine science qui contemple l'étant en tant qu'il est étant, c'est-à-dire en tant qu'il est compris comme ayant une certaine nature commune (…) [qui] est en tout étant et en chacun à sa manière »[17]. L'ontologie est donc selon Clauberg la science de l'étant comme étant, en tant qu'il est compris comme ayant une nature commune, ou pour le dire autrement la science de l'être de l'étant, en tant que cet être est compris en son essence universelle. En tant qu'il est ainsi forgé, le mot « ontologie » est un nom savant, non seulement par opposition au mot « métaphysique » qui, selon Clauberg, est le nom vulgaire de la « science qui contemple l'étant en tant qu'il est étant », mais encore parce qu'il est le nom approprié à la « science qui étudie l'être en tant qu'être » que tente d'élaborer Aristote, sans jamais la nommer autrement que par une périphrase[18]. « Ontologie » est donc un mot qui parle grec et dit λόγος τοῦ ὄντος ᾗ ὄντος, logos de l'étant comme

question réside dans l'essence de l'ontologie elle-même et résulte de son revirement, de sa μεταβολή. Cette problématique, je la désigne comme *métontologie* »

17 Clauberg J., *Metaphysica*, ch. I, 1-2 : « Est quaedam Scientia quae contemplatur ens quatenus ens est, hoc est, in quantum communem quamdam intelligitur habere naturam (…) [quae] omnibus et singulis entibus suo modo inest. Ea vulgo metaphyscia, sed aptius *Ontologia* vel Scientia catholica (*eine allgemeine Wissenschaft*) et philosophia universalis nominatur ».

18 « Il y a une certaine science qui contemple l'étant en tant qu'il est étant » (Clauberg J., *ibid*.) fait écho à « Il y a une science qui étudie l'étant comme étant » (Aristote, *Métaphysique*, Γ 1, 1003 a 21).

étant. Or, si le *Dasein* est l'étant qui, en son être saisi comme l'existence, et en sa constitution d'être comme l'être-au-monde, comprend l'être en général, le λόγος τοῦ ὄντος ᾗ ὄντος se laisse expliciter comme le logos qui dit l'étant comme étant, en tant que le *Dasein* comprend l'être en général, autrement dit comme le logos qui dit l'être de l'étant, en tant que le *Dasein* comprend cet être en général et en son sens. Par suite, l'ontologie n'est plus, selon la définition de Clauberg, la science de l'être de l'étant, en tant que cet être est compris selon son essence universelle, mais, définie sous la présupposition du *Dasein*, le logos qui dit l'être de l'étant, en tant que le *Dasein* comprend cet être en général et en son sens.

Que signifie ce changement de définition ? Dans l'ontologie selon la définition de Clauberg, l'être est compris en son essence universelle. Or l'être en son essence est encore quelque chose d'étant, bien qu'il soit distingué de l'étant dont il est l'être en son essence. Pour désigner l'être en son essence, en tant qu'il est encore quelque chose d'étant, Heidegger forge le mot « *Seiendheit* », « étantité », qu'il donne d'ailleurs pour une traduction plus fidèle à l'affaire du mot grec οὐσία, que les traductions latines par « *substantia* » et « *essentia* ». L'ontologie selon la définition de Clauberg est donc plus précisément la science de l'être comme étantité de l'étant. Mais, dans l'ontologie définie sous la présupposition du *Dasein*, celui-ci comprend l'être en général et en son sens. L'être en son sens est certes quelque chose de l'étant, mais n'est plus, à la différence de l'être en son essence, quelque chose d'étant. Comme quelque chose de l'étant, il est différent de l'étant, mais, comme n'étant plus quelque chose d'étant, il est aussi différent de l'étantité. Comme différent de l'étant et de l'étantité, il est le *transcendens* à l'égard de tout ce qui est étant, et même le *ne-ens*, le néant au sens du non-étant, et non pas à celui du non-être, puisqu'il est au contraire l'être. Aux titres du différent de l'étant et de l'étantité, du *transcendens* à l'égard de tout ce qui est étant, du *ne-ens* c'est-à-dire du néant au sens du non-étant, l'être est le fondement de l'étant, non pas son fondement (*Grund*) illusoire comme l'est l'étantité, mais son fondement (*Fundament*) véritable, c'est-à-dire en vérité – dans la vérité. En vertu de quoi, l'ontologie définie sous la présupposition du *Dasein* est le logos qui dit l'être comme fondement de l'étant. Le changement de définition de l'ontologie a donc pour signification le passage de l'ontologie comme la science de l'être comme *étantité* de l'étant à l'ontologie comme le logos qui dit l'être comme *fondement* de l'étant. Or la science de l'être comme étantité de l'étant caractérise l'ontologie *traditionnelle*, alors que le logos qui dit l'être comme fondement (*Fundament*) de l'étant est de ce fait une ontologie fondamentale (*Fundamentalontologie*).

C'est pourquoi, en définitive, le changement de définition a pour signification le passage de l'ontologie traditionnelle à l'ontologie fondamentale.

Avec l'ontologie fondamentale comme le logos qui dit l'être comme fondement de l'étant, nous sommes à même de saisir l'ontologique et le fondamental en eux-mêmes dans l'ontologie fondamentale. Dans celle-ci, l'ontologique en lui-même est le logos qui dit l'être de l'étant, et le fondamental le rapport, au sein de ce logos, à l'être comme fondement de l'étant.

Pourtant, si l'ontologie fondamentale n'est le logos qui dit l'être comme fondement de l'étant, que dans la mesure où le *Dasein* comprend l'être en général, nous ne saurions en rester à la définition de l'ontologie fondamentale à laquelle nous sommes parvenus. Puisque c'est en son être saisi comme l'existence et en sa constitution d'être comme l'être-au-monde, que le *Dasein* comprend l'être en général, le comprendre de l'être en général fait partie de l'être du *Dasein*. Par le comprendre faisant partie de lui, l'être de l'étant qu'est le *Dasein* n'est pas simplement différent de l'étant et de l'étantité, mais est le se-différencier d'eux ; il n'est pas simplement le *transcendens* à l'égard de tout ce qui est étant, mais est le *transcendere* de tout cela ; il n'est pas simplement le néant (*das Nicht*) au sens du non-étant, mais est le néantir (*das Nichten*), c'est-à-dire le chorège (*Platzhalter*) du néant en ce sens. Aux titres du se-différencier de l'étant et de l'étantité, du *transcendere* de tout ce qui est étant, du néantir se dépensant pour le néant au sens du non-étant, l'être du *Dasein* est lui aussi un fondement de l'étant, non plus toutefois son fondement simplement ontologique comme l'est l'être en général, mais son fondement ontico-ontologique, puisqu'il l'est en tant que l'être de cet étant insigne qu'est le *Dasein*. L'ontologie fondamentale est donc par essence à la fois *simplex* et *duplex*, simple et duelle : dans sa simplicité, elle est le logos qui dit l'être comme fondement de l'étant ; dans sa dualité, elle est le logos qui dit l'être du *Dasein*, comme fondement ontico-ontologique de l'étant, et l'être en général comme son fondement ontologique. L'ontologie fondamentale étant ainsi par essence à la fois *simplex* et *duplex*, l'idée d'une ontologie fondamentale est par là même caractérisée par l'*essence* de cette ontologie, selon la simplicité et à dualité de cette essence.

L'idée d'une ontologie fondamentale est donc triplement caractérisée, par son *contenu*, par sa *fonction* et par son *essence*. Selon son idée ainsi caractérisée, l'ontologie fondamentale est plurivoque par son contenu et sa fonction, mais, en sa plurivocité, elle a pour raison d'unité son essence. Son contenu est en effet multiple : aussi bien l'analytique existentiale du *Dasein* que l'élaboration de la

question de l'être (*Être et temps*), aussi bien l'ontologie prise en un sens universel et radical (*Interprétation phénoménologique de la « Critique de la raison pure » de Kant*) que l'ontologie de l'être du *Dasein* considérée comme la métaphysique du *Dasein* (*Kant et le problème de la métaphysique*), aussi bien l'interprétation du *Dasein* comme temporalité que l'exposition temporale du problème de l'être (*Premiers principes de la logique à l'issue de Leibniz*). Mais sa fonction est également multiple, qui n'est pas restreinte à la fondation de l'ontologie en général : comme analytique existentiale du *Dasein*, elle a pour fonctions la fondation ontico-ontologique des autres ontologies régionales et celle de l'élaboration de la question de l'être, mais aussi, comme l'élaboration de cette question, la fondation ontologique de l'analytique existentiale du *Dasein* et celle des autres ontologies régionales (*Être et temps*) ; comme ontologie prise en un sens universel et radical, elle a pour fonction la fondation des ontologies régionales (*Interprétation phénoménologique de la « Critique de la raison pure » de Kant*), et comme ontologie de l'être du *Dasein* considérée comme la métaphysique du *Dasein*, la fondation de l'ontologie universelle alors considérée comme la métaphysique elle-même ; comme interprétation du *Dasein* comme temporalité et comme exposition temporale du problème de l'être, elle a pour fonction la fondation de l'ontologie en général (*Premiers principes de la logique à l'issue de Leibniz*). Et pourtant, malgré cette grande multiplicité de l'ontologie fondamentale par son contenu et sa fonction – multiplicité qui, soulignons-le, atteste que Heidegger a déployé l'ontologie fondamentale jusqu'en 1929 au moins, malgré sa décision prise fin 1926 de ne pas publier, la troisième section d'*Être et temps*, « Temps et être », qui devait, après l'exposition de l'analytique existentiale du *Dasein* dans les deux premières sections, exposer l'analytique temporale de l'être[19] -, cette ontologie est une par son

19 Cf. Heidegger M., *Die Metaphysik des deutsches Idealismus – Schelling* (I. Trimester 1941), GA, Bd. 49, pp. 39-41 : « (…) la compréhension du concept d'existence employé dans *Sein und Zeit* est rendu d'autant plus compliquée que le « concept existential » d'existence selon *Sein und Zeit* n'était pleinement développé que dans la section qui, en raison de l'interruption de la publication, n'a pas été communiquée. La décision d'interrompre fut prise dans les derniers jours de décembre 1926, durant un séjour à Heidelberg, auprès de Jaspers, quand, dans des discussions amicales très vives, et en ayant en main les épreuves d'imprimerie, il apparut clairement que l'élaboration jusque-là atteinte de cette troisième section, la plus importante (I, 3), devait nécessairement demeurer inintelligible. La décision d'interrompre la publication fut prise le jour où nous est parvenue la nouvelle de la mort de R. M., Rilke. – Pourtant, je croyais à ce moment-là pouvoir dans l'année arriver à venir à formuler tout cela plus clairement. C'était une illusion. Il en résulta dans les années suivantes quelques

essence à la fois simple et double, telle que nous l'avons dégagée en conformité avec la lettre du texte heideggérien[20].

Mais l'idée d'une ontologie fondamentale caractérisée par son essence peut encore être complétée par la détermination de la méthode propre de cette ontologie. En vertu de l'unité essentielle du logos qui dit l'être du *Dasein* comme fondement ontico-ontologique de l'étant et du logos qui dit l'être en général comme son fondement ontologique, la méthode de l'ontologie fondamentale en son essence est la même que celle de cette ontologie en son contenu comme l'analytique existentiale du *Dasein*, à savoir celle que Heidegger détermine comme

---

publications qui devaient conduire, à travers des détours, à la question proprement dite » (traduit par J-F. Courtine, dans « Heidegger, l'échec de *Sein und Zeit* », in Cabestan P., Dastur F. et l'Ecole Française de Daseinanalyse (Dir.), *Lectures d'Être et temps de Martin Heidegger. Quatre-vingts après*, Le cercle Herméneutique Editeur, Argenteuil, 2008, p. 34).

20 C'est ainsi que, reconsidérant l'ontologie fondamentale depuis l'horizon de la première élaboration de la pensée de l'*Ereignis* en 1936/38 dans les *Apports à la philosophie (De l'Ereignis)*, Heidegger détermine l'ontologie fondamentale comme le comprendre projetant de l'étant en direction de l'être et celui de l'être en direction de la temporal-ité (schèmes horizontaux de la temporalité ekstatique du *Dasein*) comme laquelle est explicité son sens, de même que l'ontologie traditionnelle est le comprendre projetant de l'étant en direction de l'étantité. Cf. Heidegger M., *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, GA, Bd. 65, § 262, p. 450 c-d : « La domination de la « métaphysique », encore ininterrompue, néanmoins bouleversée de part en part et devenue méconnaissable, a conduit à ce que l'estre ne se représente à nous que comme co-résultat du représenter de l'étant *comme* un étant, détermination fondamentale occidentale à partir de laquelle (tout d'abord encore véritablement comme οὐσία), résultent alors toutes les mutations de l'explicitation de l'étant.

Ici réside aussi la raison pour laquelle, à l'intérieur de la nécessité d'expérimenter (d'en venir à penser [erdenken]) la vérité de l'estre, nous nous mouvons tout d'abord aussi encore apparemment dans ce qui est conforme à la représentation (position-devant). Nous saisissons l' « ontologique », même si c'est comme condition de l' « ontique », encore seulement comme un résultat après coup par rapport à lui, et répétons encore une fois l' « ontologique » (projet de l'étant en direction de l'étantité) comme s'appliquant à lui-même : projet de l'étantité comme l'estre en direction de sa vérité. Il n'y a tout d'abord pas du tout d'autre chemin, pour, en général, en provenant du champ de vision de la métaphysique, faire conceptuellement de la question de l'être une tâche ».

Nous sommes redevable à E. Martineau de nous avoir réveillé de notre « sommeil dogmatique » au sujet de la tradition interprétative de l'ontologie fondamentale instaurée par H. Feick, bien qu'E. Martineau ne soit pas allé jusqu'à dégager l'ontologie fondamentale en son essence. Cf. Martineau E., *La provenance des espèces. Cinq méditations sur la libération de la liberté*, Presses Universitaires de France, Paris, 1982, ch. 4, § 2 A « Qu'est-ce que l'ontologie fondamentale ? », pp. 161-172. Il va sans dire que l'*Index zu Heideggers « Sein und Zeit »* établi par H. Feick demeure un instrument de lecture irremplaçable.

la phénoménologie herméneutique[21]. L'idée de l'ontologie caractérisée par son essence est alors celle de la phénoménologie herméneutique de l'être du *Dasein* comme fondement ontico-ontologique de l'étant et de l'être en général comme son fondement ontologique.

Être et temps demeure un maître-ouvrage de Heidegger[22], et peut-être même de la philosophie au vingtième siècle[23], mais c'est un fragment, puisque, du projet initial, seul le premier volume a été édité. Heidegger a néanmoins fait du deuxième volume projeté le matériau de son cours du semestre d'été 1927, *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, dont la deuxième partie esquisse une analytique temporale de l'être, dans le cadre contraint imparti à un enseignement[24]. Aussi tenterons-nous de suivre le déploiement de l'ontologie fondamentale comme phénoménologie herméneutique de l'être du *Dasein* comme fondement ontico-ontologique de l'étant et de l'être en général comme son fondement ontologique, dans une première section sur l'analytique existentiale du *Dasein* et une deuxième sur l'analytique temporale de l'être.

---

21 Cf. Heidegger M., *Sein und Zeit, op. cit*., § 7 C, pp. 37 d-38 e.

22 Même après avoir réorienté la problématique de la question de l'être, de l'ontologie fondamentale à la pensée de l'*Ereignis*, Heidegger écrit, dans la « Remarque préliminaire » qu'il ajoute à la septième édition d'*Être et temps* en 1953 : « Le chemin de celle-ci [i. e. la première moitié, publiée, d'*Être et temps*] demeure cependant aujourd'hui encore un chemin nécessaire, si la question de l'être doit mettre en mouvement notre *Dasein* ».

23 Cf. Lévinas E., *Ethique et infini*, Arthème Fayard et Radio-France, Paris, 1982, Le Livre de Poche, p. 28 : « Mon admiration pour Heidegger est surtout une admiration pour *Sein und Zeit* » ; p. 33 : « (…) un homme qui, au XXème siècle, entreprend de philosopher, ne peut pas ne pas avoir traversé la philosophie de Heidegger, même pour en sortir. Cette pensée est un grand événement de notre siècle ».

24 Cf. Heidegger M., *Die Grundprobleme der Phänomenologie* (Sommersemester 1927), GA, Bd. 24, § 1, p. 1, note : « Nouvelle élaboration de la Troisième section de la Première partie d'Être et temps » ; *Sein und Zeit, op. cit*., p. 41 : « L'interprétation du *Dasein* en direction de la temporalité et l'explication du temps comme horizon transcendantal de la question de l'être (a) ». Apostille a : « Cf. à ce sujet [i. e. au sujet de l'explication du temps comme horizon transcendantal de la question de l'être] le cours du semestre d'été 1927 (*Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie*) ».

Cf. aussi von Herrmann F-W., *Heideggers « Grundprobleme der Phänomenologie ». Zur « Zweite Häfte » von « Sein und Zeit »*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1991.

PREMIERE SECTION

L'ANALYTIQUE EXISTENTIALE DU *DASEIN* COMME INTERPRETATION ONTOLOGIQUE ORIGINAIRE DE CET ETANT

INTRODUCTION

Par son ampleur et sa profondeur, *Être et temps* fascine incontestablement, mais peut déconcerter. Comment ne pas risquer de se perdre dans le labyrinthe de ses analyses ? Puisqu'il est besoin d'un fil d'Ariane, quel est-il ?

Certes, la question directrice est celle du sens de l'être. Si ce sens ne peut être dégagé que de la compréhension de l'être par le *Dasein*, et si le comprendre de l'être fait partie de l'être de cet étant, cette question a pour préalable celle du sens de l'être du *Dasein*. *Être et temps* se présente donc – ou plutôt devait se présenter, puisque ce traité est un fragment – comme l'élaboration et l'examen de la question du sens de l'être du *Dasein*, en vue de ceux de la question du sens de l'être. Mais, si clair que soit l'ordre des questions, il n'est pas le fil conducteur recherché, qui doit en effet nous guider dans l'élaboration et l'examen de chacune des questions, la question directrice et la question préalable. Le besoin d'un fil conducteur n'en est que plus pressant.

La question directrice, avons-nous dit, est celle du sens de l'être, et la question préalable celle du sens de l'être du *Dasein*. Comme questions portant sur le sens de l'être en général d'une part et de l'être particulier du *Dasein* d'autre part, ces deux questions

requièrent chacune une interprétation ontologique. Ce genre d'interprétation fournirait-il le fil conducteur recherché ?

Ce qu'est une interprétation ontologique, Heidegger le détermine avec une extrême précision à partir de ce qu'est une interprétation en général sous la présupposition du *Dasein*, au paragraphe 45 d'*Être et temps*[25]. – Une interprétation (*Interpretation*) en général est une explicitation (*Auslegung*), lorsque celle-ci est la tâche expresse d'une recherche. Une explicitation est l'élaboration et l'appropriation (*Zueignen*) d'une compréhension préalable. Cette compréhension n'est pas un mode de connaissance distingué, par exemple, de l'explication, mais un existential du *Dasein* : si, en effet, le *Dasein* est cet étant dont l'être est un pouvoir-être, il comprend quelque chose en le projetant en direction d'une possibilité, si bien que cette possibilité est ce comme quoi il comprend ce quelque chose. La compréhension préalable, à savoir à l'explicitation, comporte une structure à trois préalables, dégagée au paragraphe 32 d'*Être et temps*[26] : l'acquisition préalable (*Vorhabe*), la visée préalable (*Vorsicht*) et la saisie conceptuelle préalable (*Vorgriff*). Ainsi, dans la compréhension d'un étant-à-portée-de-la-main (*das Zuhandene*), tel un outil, le *Dasein* acquiert préalablement cet étant à partir d'une entièreté de tournures, par exemple l'atelier ; il vise préalablement le pour… de cet étant, par exemple son « pour marteler » ; il saisit conceptuellement, de manière préalable, cet étant comme tel étant, par exemple comme marteau. – Par application de ce qu'est une interprétation en général au cas particulier d'une interprétation ontologique, celle-ci est donc l'explicitation, comme tâche expresse d'une recherche, de la compréhension de l'être d'un étant thématique, selon la structure à trois préalables de cette compréhension. Cette structure est alors déterminée par l'acquisition préalable de l'étant thématique, la visée préalable de l'être de cet étant et la saisie conceptuelle préalable du sens de cet être.

Qu'en est-il de l'interprétation ontologique du *Dasein* dans *Être et temps* ? Puisqu'elle doit être l'explicitation, comme tâche expresse de la recherche, de la compréhension préalable de son être par le *Dasein*, est-elle structurée selon la structure à préalables de cette compréhension - autrement dit a-t-elle pour fil conducteur l'acquisition préalable de l'étant thématique qu'est le *Dasein*, la *visée* préalable de l'être de cet étant et la saisie conceptuelle préalable du sens de cet être ?

---

25 Cf. Heidegger M., *Sein und Zeit, op. cit.*, § 45, pp. 231 d-232 a.
26 Cf. *ibid*., § 32, p. 150 b.

D'après la lecture cursive de la Table des matières d'*Être et temps*, l'interprétation ontologique du *Dasein* est structurée selon les deux premières sections du traité – les seules de celui-ci comme fragment - : « L'analyse fondamentale préparatoire du *Dasein* » et « *Dasein* et temporalité ». Mais, à y regarder de plus près, la Première section est une interprétation ontologique préparatoire du *Dasein*, et, comme telle, elle est structurée, quoique silencieusement, selon les deux premiers moments de la structure à préalables de la compréhension préalable de son être par le *Dasein* : premièrement, l'acquisition préalable du *Dasein* comme l'étant dont l'essence est l'existence au chapitre I (§§ 9-11) ; deuxièmement, la visée préalable de l'être de cet étant, tout d'abord comme l'être-au-monde dégagé en général au chapitre II (§§ 12-13) et analysé selon les moments du monde au chapitre III (§§ 14-24), du Soi-même au chapitre IV (§§ 25-27), de l'être-à comme tel au chapitre V (§§ 29-38), et ensuite comme l'unité structurelle de l'existentialité (*Existenzialität*), de la factivité (*Faktizität*) et de l'échéance (*Verfallen*) du *Dasein*, c'est-à-dire comme le souci (*Sorge*) au chapitre VI (§§ 39-44). Mais la Première section n'est précisément qu'une interprétation ontologique *préparatoire* du *Dasein*, raison pour laquelle elle n'est structurée que selon les deux premiers moments de structure de la structure à préalables. Dès lors, la Deuxième section serait-elle une interprétation ontologique complémentaire du *Dasein*, comportant le troisième moment de la structure à préalables, la saisie conceptuelle préalable du sens de l'être du *Dasein* ?

Oui et non. Oui, parce que c'est effectivement dans la Deuxième section qu'est accomplie la saisie conceptuelle préalable du sens de l'être du *Dasein*. Non, parce qu'elle ne peut pas être simplement une interprétation ontologique *complémentaire* du *Dasein*, mais qu'elle doit être une interprétation ontologique *originaire* de cet étant, répétant pour cela, mais originairement, l'acquisition préalable de l'étant thématique qu'est le *Dasein* et la visée préalable de l'être de cet étant. - Est en effet recherchée la réponse à la question du sens de l'être ; mais, cette question étant la question *fondamentale*, est préalablement requise une élaboration de cette question qui soit à la mesure de son caractère fondamental, par conséquent l'élaboration *radicale* de cette question. Or, ainsi que nous l'avons dit, la question du sens de l'être a pour préalable celle du sens de l'être du *Dasein* ; mais, parce que l'élaboration de la question du sens de l'être doit être *radicale*, la question du sens de l'être du *Dasein* ne peut être que celle d'une interprétation ontologique *originaire* de cet étant.[27] –

27 Cf. *ibid*., § 45, p. 231 b.

L'interprétation ontologique *préparatoire* du *Dasein* est-elle déjà *originaire* ? Nullement, quoiqu'elle ait réussi à viser préalablement l'être de cet étant comme le souci. Car, pour réussir cela, elle a dû payer un lourd tribut, en n'acquérant préalablement le *Dasein* qu'en sa quotidienneté moyenne, par conséquent seulement en l'inauthenticité de son existence et à un moment donné de celle-ci. Mais l'*in*authenticité de l'existence présuppose, comme originaire à son égard, son *authenticité* ; et la *non*-entièreté de l'existence présuppose également, comme tout autant originaire à son égard, son *entièreté*.[28]- C'est pourquoi, après l'interprétation ontologique préparatoire du *Dasein* dans la Première section d'*Être et temps*, est nécessaire une interprétation ontologique originaire de cet étant dans la Deuxième section du traité, interprétation qui répète *ab initio*, mais originairement, les deux premiers moments de la structure à préalables de la compréhension préalable, afin d'accomplir son troisième moment. L'acquisition préalable du *Dasein* entier et authentique sera ainsi la tâche des chapitres I à III en sa première moitié (§§ 46-62), la visée préalable de l'être du *Dasein* entier et authentique la tâche des paragraphes 63 et 64 du chapitre III et la saisie conceptuelle préalable du sens de l'être du *Dasein* entier et authentique la tâche des paragraphes 65 et 66 du même chapitre.

Renvoyant aux deux commentaires systématiques existant déjà de la Première section d'*Être et temps*, l'un en langue allemande l'autre en langue française[29], pour l'élucidation de l'analytique existentiale du *Dasein* comme interprétation ontologique préparatoire de cet étant, nous éluciderons l'analytique existentiale du *Dasein* comme interprétation originaire de cet étant, en un premier chapitre sur l'acquisition préalable du *Dasein* entier et authentique, un deuxième sur la visée préalable de l'être de cet étant et un troisième sur la saisie conceptuelle préalable du sens de cet être.

---

28 Cf. *ibid*., p. 232 d-233 b.

29 Cf. von Herrmann F-W., *Hermeneutische Phänomenologie des Daseins, « Erster Abschnitt : Die vorbeirende Fundamentalontologie des Daseins »*, Band 2 (*Sein und Zeit*, §§ 9-27), Band 3 (*Sein und Zeit*, §§ 28-44) Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 2005 (Band 2), 2008 (Band 3). Zarader M., *Lire Être et temps de Heidegger*, Vrin, Paris, 2012.

CHAPITRE I

L'ACQUISITION PREALABLE DU *DASEIN* ENTIER AUTHENTIQUE (*Être et temps*, §§ 46-62)

§ 1 - La possibilité du pouvoir-être entier ontico-existentiel comme être pour la mort (*Être et temps*, §§ 46-52)

Introduction (*Être et temps*, § 46)

L'interprétation ontologique originaire du *Dasein* requiert tout d'abord l'acquisition préalable du *Dasein* entier. Mais cet étant est-il accessible dans son être-entier ? Il semble que non, et cela en raison de la constitution d'être du *Dasein*, le souci. En effet, le moment primaire du souci, l' « en-avant-de-soi », est un ne-pas-encore. Or, si le ne-pas-encore a le sens d'un excédent, il implique la non-entièreté de l'être du *Dasein*.

De là l'impossibilité apparente d'expérimenter ontiquement le *Dasein* comme entièreté, et par suite celle de le déterminer ontologiquement en son être-entier, impossibilité qui, dans les deux cas, ne provient pas d'une imperfection du pouvoir de connaître, mais de l'être même du *Dasein*. Dès lors, l'interprétation ontologique originaire du *Dasein* n'est-elle pas une entreprise désespérée ?

L'« en-avant-de-soi » comme moment structurel essentiel du souci ne peut certes être nié ; mais ce que nous en avons conclu était-il pertinent ? Si l'« en-avant-de-soi » est un ne-pas-encore, celui-ci a-t-il pourtant vraiment le sens d'un excédent ? En lui donnant ce sens, n'avons-nous pas posé le *Dasein* comme un étant sous-la-main, en avant duquel se glisserait constamment un non-encore-sous-la-main ? Il est nécessaire de répondre à cette question, avant de déclarer nulle et non avenue la question de l'entièreté du *Dasein*, c'est-à-dire aussi bien la question de l'entièreté existentielle d'un pouvoir-être-entier possible, que celle de l'entièreté existentiale de la constitution d'être de ce pouvoir-être.

1 – La tentative d'atteindre l'entièreté du *Dasein* à partir de la mort des autres (*Être temps*, § 47)

Si le *Dasein* ne peut atteindre son entièreté dans sa propre mort, parce qu'alors il n'est plus, ne peut-il pas du moins atteindre une entièreté à la mesure du *Dasein*, dans la mort des autres ?

« La consigne de prendre la mort expérimentée chez autrui comme thème pour l'analyse de la fin et de l'entièreté du *Dasein* ne peut (...) donner ni ontiquement ni ontologiquement ce qu'elle prétend pouvoir donner »[30] : ontiquement, parce que le *Dasein* ne peut pas expérimenter ontiquement le mourir des autres ; ontologiquement, parce que, à partir de là, il ne peut pas comprendre ontologiquement le sens du mourir.

« Surtout, ce renvoi au mourir d'autrui comme thème de substitution pour l'analyse ontologique de l'achèvement du *Dasein* et de son entièreté » repose sur la présupposition que « le *Dasein* pourrait être arbitrairement remplacé par autre chose, de telle manière que ce qui reste inexpérimentable dans le *Dasein* propre deviendrait accessible dans le *Dasein* étranger » ; mais cette présupposition renferme « une méconnaissance complète du mode d'être du *Dasein* »[31]. La représentabilité d'un *Dasein* par un autre est l'une des possibilités de l'être-ensemble dans le monde, mais uniquement dans la préoccupation pour quelque chose. Mais, parce que le *Dasein* quotidien se comprend de prime abord et le plus souvent à partir de ce dont il se préoccupe, la représentabilité lui semble appartenir à l'être-ensemble comme tel dans le monde, sans restriction. Pourtant, la représentabilité échoue, lorsqu'il s'agit de la mort et de l'entièreté qu'elle procure. « *Nul ne peut prendre son mourir à autrui.* (…) Son mourir, tout *Dasein* doit nécessairement à chaque fois le prendre lui-même sur soi »[32]. La mort n'est pas un événement mais un phénomène existential du *Dasein*, et par suite l'entièreté en est également un.

La tentative d'atteindre l'entièreté du *Dasein* à partir de la mort des autres a donc échoué. Malgré ce résultat négatif, cette tentative en comporte plusieurs autres positifs : 1°, la mort a été indiquée comme phénomène existential ; la recherche devra donc élaborer une analyse existentiale de la mort ; 2°, à la faveur de la caractérisation du passage du *Dasein* au ne-plus-être-Là comme ne-plus-être-au-monde, il est apparu que la sortie-du-monde du *Dasein* doit être distinguée de la

30 *Ibid*., § 47, p. 239 b.
31 *Ibid*., p. 239 c.
32 *Ibid*., p. 240 b.

sortie-du-monde du seulement vivant ; la recherche devra donc délimiter l'analyse existentiale de la mort, par rapport à d'autres interprétations possibles de ce phénomène ; 3°, à la lumière de la tentative d'atteindre l'entièreté du *Dasein*, à partir de la mort des autres, il est devenu clair que certaines substructions de types d'étants ayant un autre mode d'être que le *Dasein*, et qui sont l'être-sous-la-main, la simple vie, ne cessent de s'imposer à notre insu, en menaçant de compromettre l'analyse existentiale de la mort ; pour remédier à cela, la recherche devra déterminer le sens ontologique de la fin et de l'entièreté. Dans *Être et temps*, l'élaboration de l'analyse existentiale de la mort ne sera accomplie qu'aux paragraphes 50 à 52. Cette analyse sera en effet précédée par la délimitation d'une analyse existentiale de la mort par rapport à d'autres interprétations possibles au paragraphe 49, et avant cela par la détermination du sens ontologique de la fin et de la totalité au paragraphe 48.

2 – La détermination ontologique de la fin et de l'entièreté (*Être et temps*, § 48)

La détermination ontologique de la fin et de l'entièreté ne peut être ici que provisoire. Car elle présuppose non seulement de dégager leur structure formelle, mais encore pour ainsi dire de « dé-formaliser » cette structure, en modifiant la fin et l'entièreté selon les différentes régions de l'étant. Or, à son tour, la détermination de ces régions présuppose d'interpréter les genres d'êtres qui leur correspondent, et cette interprétation d'interpréter l'être en général. Mais cette dernière interprétation est justement l'objet de recherche visé à travers l'analytique existentiale du *Dasein*, dont la détermination du sens ontologique de la fin et de l'entièreté est un moment.

Déterminer provisoirement le sens ontologique de la fin et de l'entièreté, c'est déterminer les « modifications » de celles-ci comme déterminités ontologiques du *Dasein*, de manière suffisante pour l'interprétation ontologique originaire de cet étant. Pour cela, nous tenterons de décider dans quelle mesure les concepts de fin et d'entièreté qui s'imposent de prime abord sont ontologiquement inadéquats au *Dasein*. Cela ne signifie pas que les concepts existentiaux de fin et d'entièreté soient conquis par déduction, mais il nous incombe au contraire d'emprunter le sens existential du finir du *Dasein* à celui-ci même, et de montrer comment un tel finir peut constituer un être-tout de cet étant.

L'élucidation des problèmes concernant la mort jusqu'ici peut être formulée en trois thèses : 1° au *Dasein* appartient, aussi longtemps qu'il est, un ne-pas-encore qu'il sera, l'excédent constant[33] ; 2° le venir-à-sa-fin de ce-qui-n'est-pas-encore, autrement dit la levée ontologique de l'excédent, a le caractère du ne-plus-être-Là[34] ; 3°, le venir-à-la-fin renferme en soi un mode d'être purement et simplement ir-représentable pour chaque *Dasein*[35]. A partir de là, nous demanderons quel est le sens ontologique du ne-pas-encore du *Dasein*, puis quel est celui du finir de cet étant. C'est alors seulement, que nous serons en mesure de déterminer l'entièreté du *Dasein*.

Quel est le sens ontologique du ne-pas-encore du *Dasein* ? Il n'a ni le sens de l'excédent (le ne-pas-encore d'un à-portée-de-la-main), ni celui du ne-pas-être-encore-accessible (le ne-pas-encore d'un sous-la-main), ni celui du ne-pas-être-encore-accompli (le ne-pas-encore d'un étant seulement vivant).

Dans la mesure où viennent d'être écartés les sens du ne-pas-encore qui appartient à des étants qui n'ont pas le genre d'être du *Dasein*, la recherche sur le ne-pas-encore qui appartient au *Dasein* semble sur le point d'aboutir. Pourtant, elle se doit de s'accorder un délai supplémentaire, parce que la question du sens ontologique du ne-pas-encore du *Dasein* est subordonnée à celle du finir de cet étant[36]. Dès lors, quel est le sens ontologique du finir du *Dasein* ?

De prime abord, finir signifie ontologiquement cesser. Cesser, c'est disparaître ou bien n'être-sous-la-main qu'en finissant. Disparaître, c'est passer dans le non-être-sous-la-main (la pluie cesse, c'est-à-dire a disparu) ou bien passer dans le non-être-à-portée-de-la-main (le pain cesse, c'est-à-dire est consommé). N'être sous-la-main-qu'en finissant détermine un sous-la-main inachevé (le chemin cesse, c'est-à-dire s'interrompt) ou bien constitue l'achèvement d'un sous-la-main (le tableau cesse, c'est-à-dire est achevé avec le dernier coup de pinceau). S'achever, c'est demeurer dans l'inaccomplissement ou accéder à l'accomplissement.

Tous ces modes du finir tombent sous le titre de l'être-à-la-fin. Or ils appartiennent tous à l'à-portée-de-la-main ou au sous-la-main, qui sont des étants qui n'ont pas le genre d'être du *Dasein*. Le finir du *Dasein* n'a donc pas le sens ontologique de l'être-à-la-fin.

---

33 Cf. *ibid*., § 46.

34 Cf. *ibid*., première partie du § 47.

35 Cf. *ibid*., deuxième partie du § 47.

36 Cf. *ibid*., § 48, p. 245 f : « Et selon toute présomption, c'est aussi seulement à partir de la détermination existentiale du finir que peut devenir intelligible la possibilité d'un être existant du ne-pas-encore « antérieur » à la « fin » ».

Mais alors quel sens ontologique a-t-il ? « De même que le *Dasein*, aussi longtemps qu'il est, *est* au contraire constamment déjà son ne-pas-encore, il *est* aussi déjà sa fin. Le finir désigné par la mort ne signifie pas un être-à-la-fin du *Dasein*, mais un *être pour la fin* de cet étant. La mort est une manière d'être que le *Dasein* assume dès qu'il existe. « Dès qu'un homme vient à la vie, il est assez vieux pour mourir » »[37]. En effet, au cours de l'examen du sens ontologique du ne-pas-encore du *Dasein*, il a été établi que, de même que la maturité est impliquée dans le fruit vert, le ne-pas-encore du *Dasein* l'est en lui aussi longtemps qu'il existe[38]. Même si le ne-pas-encore du *Dasein* n'a pas le sens du ne-pas-être-accompli, c'est-à-dire le ne-pas-encore d'un être seulement vivant, il est bien impliqué en lui aussi longtemps qu'il existe. Si la fin du *Dasein* est la limite extrême de son ne-pas-encore, alors elle est également impliquée en lui aussi longtemps qu'il existe. Et si elle est ainsi impliquée en lui, le finir du *Dasein* n'est pas un être-à-la-fin, mais un être pour la fin. C'est pourquoi la mort est une manière d'être que le *Dasein* assume dès qu'il existe. Tout finir est une manière d'être. Mais, alors que le finir comme être-à-la-fin est la manière d'être d'un à-portée-de-la-main ou d'un sous-la-main, le finir comme être pour la fin est la manière d'être du *Dasein*. Dans le premier cas, le finir est une manière d'être qu'un à-portée-de-la-main et un sous-la-main subissent au moment de la fin ; dans le second, il est une manière d'être que le *Dasein* assume dès qu'il existe, c'est-à-dire qu'il prend en charge de la naissance à la mort.

Avec cela, la recherche sur le mourir vient de franchir un pas. Elle passe en effet du mourir comme « phénomène à comprendre existentialement, et cela en un sens insigne qu'il nous reste encore à délimiter plus précisément »[39], au mourir comme « être pour la fin »[40], qui, néanmoins, « exige [à son tour] d'être éclairci ontologiquement à partir du mode d'être du *Dasein* »[41].

En outre, l'impossibilité d'atteindre l'entièreté du *Dasein* à partir du ne-pas-encore et du finir tels que cet étant les comprend de prime abord est désormais clairement établie : « le ne-pas-encore que le *Dasein est* à chaque fois répugne à être interprété comme excédent. La fin *pour* laquelle le *Dasein est* en existant n'est déterminée que de manière inadéquate par un être-à-la-fin »[42]. Mais la recherche a aussi montré que la démarche devait être inversée : la caractérisation

37 *Ibid*., § 245 e.
38 Cf. *ibid*., p. 243 c.
39 *Ibid*., § 47, p. 240 b.
40 *Ibid*., § 48, p. 245 e.
41 *Ibid*., p. 245 f.
42 *Ibid*., p. 246 a.

positive du ne-pas-encore et du finir ne peut réussir qu'à la condition de renoncer à s'orienter sur les étants qui n'ont pas le genre d'être du *Dasein*, pour se réorienter sur le genre d'être du *Dasein*. Il faut par conséquent interpréter de manière analytico-existentiale la mort, au fil conducteur de la constitution fondamentale du *Dasein* jusqu'ici conquise, à savoir le souci.

3 – La délimitation de l'analyse existentiale de la mort par rapport à d'autres interprétations possibles du phénomène (*Être et temps*, § 49)

Avant d'entreprendre l'analyse existentiale de la mort, autrement dit l'interprétation ontologique de ce phénomène, il importe de prémunir cette analyse contre toute confusion avec d'autres interprétations de ce même phénomène. Pour cela, il faut écarter tout sol phénoménal qui ne peut lui convenir et dont elle n'a par conséquent pas à interpréter le sens.

L'interprétation ontologique du phénomène de la mort ne peut pas être son interprétation comme phénomène biologique et anthropologique ni comme phénomène relevant de la religion et de la « métaphysique de la mort ».

L'interprétation ontologique du phénomène de la mort est méthodiquement antérieure aux questions de la biologie, de l'anthropologie, de la religion et de la « métaphysique ». D'un point de vue ontique, ses résultats manifestent certes la formalité et le vide spécifique de toute recherche ontologique. Mais, outre que cela ne doit pas nous rendre aveugles à la structure riche et complexe du phénomène de la mort, il faut d'autant moins s'attendre à pouvoir déchiffrer sur le *Dasein* la structure ontologico-existentiale du phénomène de la mort, que le *Dasein*, qui a pour genre d'être le pouvoir-être, n'est jamais accessible comme sous-la-main, et que la mort constitue une possibilité insigne de cet étant.

L'interprétation ontologique du phénomène de la mort ne pouvant s'en tenir à une idée de la mort fortuitement et arbitrairement forgée, elle requiert un sol phénoménal. Or le seul sol phénoménal dont nous disposions jusqu'ici est la quotidienneté médiocre du *Dasein*, à laquelle appartient justement le phénomène de la mort. L'interprétation sera donc, à titre préalable, l'analyse de la structure ontologico-existentiale du phénomène de la mort à partir de l'être quotidien pour la mort.

4 – L'analyse de la structure ontologico-existentiale du phénomène de la mort (*Être et temps*, §§ 50-52)

a – La pré-esquisse de la structure ontologico-existentiale du phénomène de la mort (*Être et temps*, § 50)

Pour analyser la structure ontologico-existentiale du phénomène de la mort à partir de l'être quotidien pour la mort, dégageons tout d'abord la structure de ce phénomène à partir de la constitution fondamentale du *Dasein*, le souci. Celui-ci (être-déjà-en-avant-de-soi-à (un monde) comme être-auprès de l'étant faisant encontre (à l'intérieur du monde)) est l'unité de l'entièreté des caractères fondamentaux de l'être du *Dasein* : l'existentialité (l'en-avant-de-soi), la factivité (l'être-déjà-à) et l'échéance (l'être-auprès…)[43]. Dégager la structure ontologico-existentiale du phénomène de la mort, c'est donc l'interpréter selon l'existentialité, la factivité et l'échéance.

La mort, c'est-à-dire le ne-pas-encore extrême du *Dasein*, n'a pas le sens d'un excédent (*Ausstand*), c'est-à-dire celui de quelque chose de non-encore-sous-la-main, mais celui d'une précédence (*Bevorstand*), c'est-à-dire une possibilité que le *Dasein* projette. Mais elle a le sens d'une précédence insigne : parmi toutes les possibilités que le *Dasein* projette, elle est la possibilité la plus propre, parce qu'elle est celle du ne-plus-être-Là, et que l'être-au-monde est l'être propre du *Dasein* ; elle est la possibilité absolue, parce qu'elle laisse le *Dasein* sans relation avec autrui ; elle est la possibilité indépassable, parce qu'elle est celle de l'impossibilité du *Dasein*. Par là, le phénomène de la mort est bien interprété selon l'existentialité, parce que celle-ci est l'en-avant-de-soi, si bien qu'elle fonde la mort au sens de la précédence de la possibilité qui a été triplement caractérisée.

La mort a donc le sens d'une précédence, c'est-à-dire d'une possibilité que le *Dasein* projette. La projette-t-il à un moment donné de son existence ou bien dès qu'il existe ? Réponse : dès qu'il existe. Autrement dit, la mort est une possibilité dans laquelle le *Dasein* est déjà jeté. Parce que l'existentialité et la factivité co-appartiennent, et que la première fonde la mort au sens de la possibilité la plus propre, absolue et indépassable que le *Dasein* projette, la deuxième la fonde au sens de cette même possibilité dans laquelle le *Dasein* est déjà jeté.

---

43 Cf. *ibid*., § 41, p. 192 d.

La mort est donc une possibilité dans laquelle le *Dasein* est déjà jeté. Pourtant, cette possibilité n'est-elle pas de prime abord et le plus souvent ignorée par le *Dasein* ? Certes, mais cette ignorance ne prouve rien contre cette possibilité. Car la mort comme possibilité dans laquelle le *Dasein* est déjà jeté appartient à l'être de cet étant, dont elle est un existential, mais l'ignorance ou le savoir de cette possibilité appartiennent à la modalité selon laquelle le *Dasein* se tient par rapport à elle, ils sont donc existentiels[44]. Mais alors, d'où vient l'ignorance du *Dasein* à l'égard de la mort comme possibilité dans laquelle il est déjà ? Réponse : de sa fuite échéante devant la mort. Parce que la factivité et l'échéance co-appartiennent au sens où le *Dasein*, en son caractère jeté, s'est toujours déjà identifié au « monde » de sa préoccupation, il fuit hors de l'étrang(èr)eté (*Unheimlichkeit*), c'est-à-dire maintenant devant la mort.

La mort, c'est-à-dire dire le phénomène de celle-ci, est donc ontologiquement interprétée triplement : 1° du point de vue de l'existentialité, la mort est la possibilité la plus propre, absolue et indépassable que projette le *Dasein* ; 2° du point de vue de la factivité, elle est la possibilité dans laquelle est déjà jeté le *Dasein* ; 3° du point de vue de l'échéance, elle est la possibilité devant laquelle fuit le *Dasein*. Mais, parce que cette structure ontologico-existentiale du phénomène de la mort est simplement dégagée à partir de la constitution fondamentale du *Dasein* qu'est le souci, elle n'est qu'une pré-esquisse. Il reste donc à compléter cette pré-esquisse par l'analyse de la structure ontologico-existentiale du phénomène de la mort à partir de l'être quotidien pour la mort.

b – L'être quotidien pour la mort (*Être et temps*, § 51)

Analyser la structure ontologico-existentiale du phénomène de la mort à partir de l'être quotidien pour la mort, c'est partir de cet être, pour parvenir à cette analyse. Il est donc nécessaire de dégager l'être quotidien pour la mort. Pour cela, et en s'orientant sur les structures

---

44 Distinguer l'être pour la mort, qui est existential, et le « savoir » ou l' « ignorance » du *Dasein* au sujet de son être pour la mort, qui est existentiel. Ce « savoir » et cette « ignorance » sont respectivement l'être pour la mort authentique et l'être pour la mort inauthentique. Cette double articulation, de l'existential et de l'existentiel d'une part, et, dans ce dernier, de l'authentique et de l'inauthentique, joue un rôle déterminant dans l'analyse jusqu'au paragraphe 64 du chapitre III de la Deuxième section d'*Être et temps*.

déjà conquises de la quotidienneté[45] et du Là[46], deux questions seront examinées. Comment, dans le bavardage, le *Dasein* quotidien s'explicite-t-il son être pour la mort ? L'explicitation se fondant dans la compréhension, comment le comprend-il, et cela concrètement, c'est-à-dire de manière affectée ?

Comment, dans le bavardage, le *Dasein* quotidien s'explicite-t-il son être pour la mort ? Le On « connaît » la mort comme mort des autres que l'on annonce, c'est-à-dire comme ce qui fait encontre en survenant constamment. Aussi « la mort » fait-elle encontre comme un événement bien connu, survenant à l'intérieur du monde. Mais, comme tout ce qui fait quotidiennement encontre, elle demeure dans la non-imposition : elle est un événement banal, que sa banalité n'impose pas à la préoccupation. De là vient la manière dont le *Dasein* quotidien moyen s'explicite son être pour la mort : « on meurt à la fin aussi un jour, mais pour l'instant on reste soi-même non-concerné ».

Comment le *Dasein* quotidien comprend-il, de manière affectée, son être pour la mort ?

Lorsqu'il est bien portant, le *Dasein* quotidien comprend la mort selon la tonalité affective du ne-pas-se-sentir-menacé. Dans l'expression « on meurt », la mort est en effet comprise comme quelque chose d'indéterminé, c'est-à-dire qui doit tout d'abord surgir d'on ne sait où ; en même temps, elle est comprise comme ce qui, pour nous-mêmes, n'est pas menaçant. C'est que « on meurt » propage l'opinion que ce n'est pas nous-mêmes qui mourons, mais le On. Or celui-ci est en même temps le Personne. Au sens où elle appartient au On, la mort appartient en même temps au Personne.

Lorsque l'autre *Dasein* est mourant, le *Dasein* comprend la mort selon la tonalité affective du rassurement du « mourant ». « Le On se préoccupe d'un *constant rassurement sur la mort* – d'un rassurement qui, au fond, s'adresse non seulement au « mourant », mais tout aussi bien aux « consolateurs ». Plus encore : même en cas de décès, il convient que la publicité ne soit point perturbée et inquiétée en son in-curie préoccupée par l'événement : dans le mourir des autres, il n'est pas rare que l'on voie un désagrément social, quand ce n'est pas un manque de tact dont la publicité doit être préservée »[47].

Selon les prescriptions du On sur la manière de se comporter par rapport à la mort, le *Dasein* comprend celle-ci selon la tonalité affective du calme indifférent face au « fait » que l'on meurt. Parce que la « pensée de la mort » vaut publiquement comme une peur lâche, « *Le On interdit au courage de l'angoisse de la mort de se faire*

45 Cf. *ibid*., §§ 35-38.
46 Cf. *ibid*., §§ 29-34.
47 *Ibid*., § 51, p. 253 c.

jour ». Il inverse l'angoisse de la mort comme possibilité insigne du *Dasein*, en peur de celle-ci comme événement qui arrive. La peur de la mort passant pour une faiblesse inconnue d'un *Dasein* sûr de lui, elle doit, selon le décret du On, céder le pas au calme indifférent face au fait que l'on meurt. Ce calme indifférent est alors la tonalité affective selon laquelle le *Dasein* quotidien comprend la mort. Cette tonalité affective aliène le *Dasein* de sa possibilité insigne.

D'après les modalités selon lesquelles l'être quotidien comprend de manière affectée son être pour la mort – la tentation de se recouvrir l'être pour la mort, le rassurement repoussant loin de la mort et l'aliénation à l'égard de la possibilité insigne -, l'être quotidien pour la mort est une constante fuite échéante devant elle. Mais, fuyant ainsi devant la mort, l'être quotidien la comprend quand même comme possibilité. Une manifestation phénoménologique satisfaisante du devant-quoi de la fuite doit donc permettre l'analyse de la structure ontologico-existentiale du phénomène de la mort à partir de l'être quotidien pour la mort.

c – La structure ontologico-existentiale pleine du phénomène de la mort (*Être et temps*, § 52)

Le devant-quoi de la fuite échéante de l'être quotidien pour la mort est la mort comme possibilité certaine. En effet, si, dans la manière dont le *Dasein* quotidien s'explicite son être pour la mort, à savoir en disant « on meurt à la fin aussi un jour, mais pour l'instant on reste soi-même non-concerné », nous cherchons à interpréter à présent les mots « à la fin aussi un jour », alors il apparaît que le *Dasein* concède par là une certitude de la mort. Qu'en est-il de cette certitude ?

La certitude de la mort comme possibilité insigne du *Dasein* est elle-même une certitude insigne. Qu'est-ce, en effet, que l'être-certain ? L'être-certain originaire est ontologico-existential : la certitude se fonde dans la vérité et lui appartient co-originairement ; or « vérité » signifie caractère découvert de l'étant, mais originairement être-ouvrant comme comportement du *Dasein* ; « certitude » signifie donc originairement être-certain comme caractère de l'être du *Dasein*. La certitude ontologico-existentiale a différents modes, dont le plus élevé est la conviction : dans celle-ci, le *Dasein* ne se laisse déterminer son être compréhensif pour l'affaire découverte, c'est-à-dire vraie au sens dérivé, que par le témoignage de cette affaire ; c'est pourquoi la conviction est une certitude suffisante, non seulement au sens où l'être-certain, comme se-tenir-dans-la-vérité, se fonde sur

l'étant découvert lui-même, mais encore au sens où le tenir-pour-vrai, comme être-pour-l'étant découvert, est entièrement adéquat à cet étant. A son tour, la conviction a différents genres d'être, selon le genre d'étant vers lequel l'ouvrir est orienté : le genre d'être de la conviction correspondant à l'ouvrir orienté vers l'étant intramondain est ainsi distinct du genre d'être de la conviction correspond à l'ouvrir orienté vers le *Dasein*. C'est à ce dernier genre d'être de la conviction, qu'appartient la certitude de la mort comme possibilité insigne, qui, en raison de cette appartenance, est une certitude insigne.

Est-ce ainsi que le *Dasein* quotidien est certain de la mort ? De prime abord, non. Recouvrant la mort comme possibilité la plus propre, absolue et indépassable, il la recouvre du même coup comme possibilité certaine. Sa certitude de la mort est donc un tenir-pour-vrai inadéquat : ce qu'elle tient pour vrai n'est pas la mort comme possibilité, mais comme événement qui arrive.

Mais regardons-y de plus près : nous verrons que l'être-certain quotidien de la mort ne se fonde pas sur la certitude empirique de la mort comme événement qui arrive, ainsi que le prétend le *Dasein* quotidien, mais sur la certitude ontologico-existentiale de la mort comme possibilité insigne. Le *Dasein* quotidien prétend fonder sa certitude de la mort sur un indéniable « fait d'expérience ». Quand il s'efforce de penser avec une prudence critique au sujet de la mort, il dit que la mort comme événement qui arrive n'a certes pas une certitude apodictique, mais du moins une certitude empirique. Malgré sa prudence critique, il trahit par là sa méconnaissance à l'égard du genre d'être du *Dasein*. Il confond tout simplement la mort et le décès, qui seul est proprement un événement qui arrive. Mais, si l'être-quotidien de la mort ne se fonde pas sur la certitude empirique, sur quoi se fonde-t-il ? Bien qu'il ne parle que de la certitude empirique de la mort comme événement qui arrive, le *Dasein* quotidien a en vue la certitude ontologico-existentiale de la mort comme possibilité insigne. C'est que, par cette certitude empirique, il esquive cette certitude ontologico-existentiale, qui sinon l'angoisserait. Le devant-quoi de la fuite échéante de l'être quotidien pour la mort est donc la mort comme possibilité ontologico-existentialement certaine.

Ne faisant qu'un avec ce qui précède, le devant-quoi de la fuite échéante de l'être quotidien pour la mort est aussi la mort comme possibilité indéterminée. Nous avons interprété les mots « à la fin aussi un jour », prononcés dans la manière dont le *Dasein* quotidien s'explicite son être pour la mort, en disant qu'il concède une certitude de la mort. Toutefois, avec les mots qui suivent immédiatement, « mais pour l'instant on reste soi-même non-concerné », il dénie aussitôt cette certitude. Il se renvoie en effet au caractère pressant de

la préoccupation, et renvoie la mort à « un jour, plus tard ». Ce faisant, il prête à la mort la déterminité du « un jour, plus tard », en esquivant l'indétermination du quand de la mort, possible à tout instant. Le devant-quoi de la fuite échéante de l'être quotidien pour la mort est donc bien aussi la mort comme possibilité indéterminée.

De la pré-esquisse de la structure ontologico-existentiale du phénomène de la mort à partir de la constitution fondamentale du *Dasein*, le souci, et de l'analyse de cette structure à partir de l'être quotidien pour la mort, il résulte donc que « *la mort comme fin du Dasein est la possibilité la plus propre, absolue, certaine et comme telle indéterminée, indépassable du Dasein* »[48].

Conclusion

Avec la structure ontologico-existentiale pleine du phénomène de la mort, il devient possible de répondre à la question de l'acquisition préalable du *Dasein* entier, comprise comme celle d'un pouvoir-être entier ontico-existentiel. Un tel pouvoir-être fait problème, parce qu'il doit se fonder sur un être-entier ontologico-existential, mais que celui-ci semble contredit par l' « en-avant-de-soi » dans le souci. L' « en-avant-de-soi » est en effet un ne-pas-encore. Or, si celui-ci a le sens d'un excédent, il implique la non-entièreté de l'être du *Dasein*.

C'est ce problème – celui de l'apparente contradiction de l'être-entier ontologico-existential et de l' « en-avant-de-soi » - qui est examiné aux paragraphes 47 à 52 d*'Être et temps*, et finalement résolu au paragraphe 52. Si la mort est la possibilité la plus propre, absolue, indépassable, certaine et comme telle indéterminée du *Dasein*, elle est la fin extrême du ne-pas-encore dans le *Dasein*, si bien que le ne-pas-encore n'a pas le sens d'un excédent qui serait hors de cet étant, mais celui d'une précédence qui est en lui. L' « en-avant-de-soi » ne contredit donc pas l'être-entier ontologico-existential du *Dasein*, mais il le possibilise, puisqu'il fonde la mort comme possibilité insigne.

La question du pouvoir-être entier ontico-existentiel reçoit de là sa réponse. Parce que l'être-entier ontologico-existential est ainsi possible, et qu'il fonde le pouvoir-être-entier ontico-existentiel, celui-ci est lui-même possible.

Dans cette mesure, le *Dasein* entier est préalablement acquis. Mais il ne l'est que « dans cette mesure », parce que, si, d'un côté,

48 Cf. *ibid*., p. 258 c.

l'être-entier ontologico-existential est l'être pour la mort, de l'autre côté le pouvoir-être-entier ontico-existentiel n'a été préalablement acquis que comme être pour la mort inauthentique (être quotidien pour la mort). Or l'être pour la mort *in*authentique présuppose un être pour la mort authentique, et seul ce dernier est propre à l'interprétation ontologique originaire du *Dasein* requise par la question du sens de l'être. La question de l'acquisition préalable du *Dasein* entier se pose donc à nouveaux frais, comme celle d'un pouvoir-être-entier authentique ontico-existentiel.

§ 2 – La possibilité existentialement projetée du pouvoir-être-entier authentique ontico-existentiel comme être pour la mort authentique (*Être et temps*, § 53)

Introduction

Comprise comme celle d'un pouvoir-être-entier authentique ontico-existentiel, la question de l'acquisition préalable du *Dasein* entier se heurte à un nouvel obstacle qui semble encore plus difficile à franchir que celui de l' « en-avant-de-soi » dans le souci, auquel elle s'est heurtée sous sa forme précédente : c'est l'obstacle de la non-donation phénoménale de l'être pour la mort authentique. Comment acquérir préalablement le pouvoir-être-entier authentique ontico-existentiel, si, de prime abord et le plus souvent, le *Dasein* ne se tient pas dans l'être pour la mort authentique, ou si du moins, à supposer qu'il se tienne jamais en lui, son être pour la mort authentique doit rester celé aux autres *Dasein* ?

Si l'être pour la mort authentique n'est pas donné phénoménalement, ne peut-il pas du moins être projeté existentialement, c'est-à-dire à partir d'un pouvoir-être ontologico-existential du *Dasein* ? En effet, « être pour la mort authentique » veut dire pouvoir-être ontico-existentiel. Or, comme ce pouvoir-être, l'être pour la mort authentique doit être ontologico-existentialement possible. Ne peut-il pas alors être projeté existentialement à partir de sa possibilité ontologico-existentiale ? Comme pouvoir-être ontico-existentiel, il doit de plus avoir une constitution ontologico-existentiale sur laquelle il se fonde. Ne peut-il pas ici aussi être projeté existentialement à partir de sa constitution ontologico-existentiale ? L'obstacle de la non-donation phénoménale de l'être pour la mort authentique pourrait ainsi être franchi par son projet existential.

Mais le pourra-t-il vraiment, si le projet existential de l'être pour la mort authentique se heurte à son tour à un obstacle : l'impossibilité de rendre visibles la possibilité et la constitution ontologico-existentiales de l'être pour la mort authentique, par une interprétation existentiale ? Car toute interprétation existentiale présuppose la donation phénoménale d'un pouvoir-être ontico-existentiel du *Dasein*. Mais, lorsque ce pouvoir-être est déterminé comme être pour la mort authentique, il n'est pas donné phénoménalement, si bien que son interprétation existentiale est impossible.

Toutefois, si la possibilité et la constitution ontologico-existentiales de l'être pour la mort authentique ne peuvent pas être rendues visibles par une interprétation existentiale, ne le peuvent-elles pas, à leur tour, par un projet existential ? Ne peuvent-elles pas être projetées existentialement, en l'occurrence à partir de la structure ontologico-existentiale pleine du phénomène de la mort, telle qu'elle a été dégagée au § 52 d'*Être et temps* ?

Que veut dire, ici, « projet existential » ? En toute rigueur, un projet est un se-projeter en direction d'une possibilité. Or un existential est un caractère d'être du *Dasein*. Un projet existential est donc un se-projeter du *Dasein* en direction d'une possibilité de cet étant, en tant que ce se-projeter est un caractère d'être du *Dasein*. Ainsi, le comprendre existential, qui est justement un se-projeter en direction d'une possibilité et un caractère d'être du *Dasein*, est-il un projet existential.

Mais, lorsque nous demandons si l'obstacle de la non-donation phénoménale de l'être pour la mort authentique peut être franchi par son projet existential, et si celui de l'impossibilité de rendre visibles la possibilité et la constitution ontologico-existentiales de l'être pour la mort authentique par une interprétation existentiale peut l'être par leur projet existential, « projet existential » ne peut vouloir dire se-projeter du *Dasein* en direction d'une possibilité de cet étant, en tant que ce se-projeter est un caractère d'être du *Dasein*. Car, alors, ce n'est pas le *Dasein* en général qui se projette, mais nous-mêmes, càd notre *Dasein* philosophant en particulier, qui projetons.

Dès lors, « projet existential » doit ici avoir un autre sens qui, par opposition au précédent, qui est strict, peut être qualifié de large. Quel est-il ? Par le projet existential, il s'agit de tenter de suppléer la non-donation phénoménale de l'être pour la mort authentique d'une part et l'impossibilité de rendre visibles la possibilité et la constitution ontologico-existentiales de cet être par une interprétation existentiale d'autre part. « Projet existential » au sens large désigne donc une méthode supplétive. Mais comment, par le projet existential, tenter de

suppléer une non-donation phénoménale et une impossibilité de rendre visible par une interprétation existentiale ? En construisant par projection, d'une part l'être pour la mort authentique, au moins en sa possibilité, à partir d'un pouvoir-être ontologico-existential du *Dasein*, d'autre part la possibilité et la constitution ontologico-existentiales de l'être pour la mort authentique, à partir de la structure ontologico-existentiale pleine du phénomène de la mort. « Projet existential » au sens large veut donc dire construction par projection à partir d'un existential antérieurement obtenu.[49]

1 – Le projet existential de la possibilité ontologico-existentiale de l'être pour la mort authentique

La question d'un projet existential de la possibilité ontologico-existentiale de l'être pour la mort authentique a désormais gagné en clarté. Il s'agit de tenter de suppléer l'impossibilité de rendre visible la possibilité ontologico-existentiale de l'être pour la mort authentique par une interprétation existentiale, en construisant par projection cette possibilité à partir de la structure existentiale pleine du phénomène de la mort.

Mais comment construire ainsi cette possibilité ? « Possibilité ontologico-existentiale de l'être pour la mort authentique » veut dire que l'être pour la mort, qui est un pouvoir-être ontologico-existential, est la condition de possibilité de l'être pour la mort authentique, qui est un pouvoir-être ontico-existentiel. Construire par projection la possibilité ontologico-existentiale de l'être pour la mort authentique à partir de la structure ontologico-existentiale pleine du phénomène de la mort consistera donc à caractériser l'être pour la mort, qui est un pouvoir-être ontologico-existential, à partir de la mort comme la possibilité insigne du *Dasein*, et, de là, à expliquer comment il peut être la condition de possibilité de l'être pour la mort authentique, qui est un pouvoir-être ontico-existentiel.

Quelle est la caractérisation de l'être pour la mort, qui est un pouvoir-être ontologico-existential, à partir de la mort comme la possibilité insigne du *Dasein* ? La question revient à celle-ci : comme quoi l'être pour la mort, comme être pour la possibilité insigne du *Dasein*, se laisse-t-il caractériser ?

---

49 Cf. *ibid*., § 53, p. 260 c-e.
Avec le projet existential au sens large, l'analytique existentiale du *Dasein* se dote d'une méthode supplétive qui consiste en une construction par projection à partir d'un existential, méthode qui, par là même, n'est pas analytique, mais synthétique.

Ce n'est pas comme la réalisation préoccupée d'un possible, ni même comme le séjour auprès d'un possible ou l'attente d'un possible. Car, si, en tous ces cas, la mort est une possibilité, elle n'est toutefois encore que la possibilité d'un événement survenant ; en aucun cas, elle n'est donc la possibilité insigne du *Dasein.*

L'être pour la mort, comme être pour la possibilité insigne du *Dasein*, est un comportement du *Dasein* par rapport à la mort, dans lequel celle-ci se dévoile comme sa possibilité insigne. Si nous appelons un tel comportement le devancement de la possibilité (*Vorlaufen in die Möglichkeit*), l'être pour la mort, comme être pour la possibilité insigne du *Dasein*, ne se laisse donc caractériser que comme devancement de la possibilité. Bien que celui-ci soit un approchement du possible, il ne tend pas vers une réalisation du possible, mais, en lui, la possibilité du possible devient plus grande. Pour mieux dire, parce que « devenir plus grande » se dit d'une possibilité par rapport à sa réalisation, dans le devancement de la possibilité, la possibilité du possible ne devient pas plus grande, mais la possibilité de l'impossible, qui ne connaît aucune mesure, se dévoile. Le devancement de la possibilité est le dévoilement de la possibilité insigne de la mort, c'est-à-dire, du même coup, de la possibilité de l'impossibilité de l'existence elle-même.

Comme ce dévoilement, le devancement de la possibilité est un ouvrir : il ouvre au *Dasein* sa possibilité insigne. Comme cet ouvrir, il est un comprendre existential : en lui, le *Dasein* comprend la mort comme sa possibilité insigne, c'est-à-dire la projette en direction de cette possibilité. Par là même, le devancement de la possibilité s'avère être un projet existential, à savoir le projeter de la mort en direction de la possibilité insigne du *Dasein*, projeter qui est un caractère d'être de cet étant.

Nous visons le projet existential de la possibilité ontologico-existentiale de l'être pour la mort authentique, et voilà que, chemin faisant, nous tombons sur le projet existential de la mort en direction de la possibilité insigne du *Dasein*. Pourtant, dans le premier cas, « projet existential » a le sens large de construction par projection à partir d'un existential antérieurement obtenu ; dans le second, la même expression a le sens strict du se-projeter du *Dasein* en direction d'une possibilité de cet étant, en tant que ce se-projeter est un caractère d'être du *Dasein*.

Certes, mais si nous tombons sur le projet existential de la mort en direction de la possibilité insigne du *Dasein*, donc sur un projet existential au sens strict, nous ne l'obtenons pas par une interprétation existentiale, mais le trouvons sur le chemin vers le projet existential de la possibilité ontologico-existentiale de l'être pour la mort

authentique, donc sur le chemin vers un projet existential au sens large. Le projet existential de la mort en direction de la possibilité insigne du *Dasein* n'est en effet qu'une explicitation du devancement de la possibilité, devancement comme lequel l'être pour la mort, comme être pour la possibilité insigne du *Dasein*, se laisse caractériser, la caractérisation de l'être pour la mort, qui est un pouvoir-être ontologico-existential, à partir de la structure ontologico-existentiale pleine du phénomène de la mort, étant le premier pas du projet existential de la possibilité ontologico-existentiale de l'être pour la mort authentique. Qu'en est-il du second pas ?

Si l'être pour la mort, qui est un pouvoir-être ontologico-existential, a pour caractérisation le devancement de la possibilité, comment expliquer qu'il puisse être la condition de possibilité de l'être pour la mort authentique, qui est un pouvoir-être ontico-existentiel ?

Le devancement de la possibilité a été explicité comme l'ouvrir au *Dasein* de sa possibilité insigne, comme le comprendre de la mort comme possibilité insigne du *Dasein* et donc comme le projeter de la mort en direction de cette possibilité. Ainsi explicité, il rend possible un autre ouvrir, un autre comprendre et donc un autre projeter : comme ouvrir au *Dasein* de sa possibilité insigne, il rend possible l'ouvrir au *Dasein* de son être pour la mort ; comme comprendre de la mort comme possibilité insigne du *Dasein*, il rend possible le comprendre de l'être du *Dasein* comme être pour la mort ; comme projeter de la mort en direction de la possibilité insigne du *Dasein*, il rend possible le projeter de l'être du *Dasein* en direction de la possibilité insigne de la mort. De quoi cet autre ouvrir, cet autre comprendre et donc cet autre projeter sont-ils l'explicitation ? Le comprendre de la mort comme possibilité insigne du *Dasein* est existential. Mais, si le comprendre de l'être du *Dasein* comme être pour la mort est authentique, il est par là même existentiel : comprenant son être à partir de sa possibilité la plus propre, le *Dasein* comprend son être le plus propre, si bien qu'il le comprend authentiquement, et que, le comprendre de l'être étant l'existence elle-même, il existe authentiquement, c'est-à-dire dans la mode ontico-existentiel de l'authenticité. Aussi l'autre comprendre et, avec lui, l'autre ouvrir et l'autre projeter s'avèrent-ils être l'explicitation de l'être pour la mort authentique. Le devancement de la possibilité rend donc possible l'être pour la mort authentique, et c'est ainsi que l'être pour la mort, qui est un pouvoir-être ontologico-existential, peut être la condition de possibilité de l'être pour la mort authentique, qui est un pouvoir-être ontico-existentiel.

Avec l'explication de la manière dont l'être pour la mort, qui est un pouvoir-être ontologico-existential, peut être la condition de possibilité de l'être pour la mort authentique, qui est un pouvoir-être ontico-existentiel, le second pas du projet existential – au sens large - de la possibilité ontologico-existentiale de l'être pour la mort authentique est accompli. Toutefois, il ne l'aurait pas été sans un premier pas, qui est la caractérisation de l'être pour la mort, qui est un pouvoir-être ontologico-existential, comme devancement de la possibilité, devancement explicité comme projet existential – au sens strict - de la possibilité insigne de la mort. Dans cette mesure, le projet existential au sens large s'appuie sur le projet existential au sens strict[50], mais dans cette mesure seulement, parce que, ainsi que nous l'avons remarqué précédemment, le projet existential au sens strict est lui-même déjà le premier pas du projet existential au sens large, autrement dit, le devancement de la possibilité est projeté existentialement par nous.[51]

2 – Le projet existential de la constitution ontologico-existentiale de l'être pour la mort authentique

Parallèlement à la question du projet existential de la possibilité ontologico-existentiale de l'être pour la mort authentique se pose celle du projet existential de la constitution ontologico-existentiale de cet être. Mais, ici, il convient de dissiper une ambiguïté. « Constitution ontologico-existentiale de l'être pour la mort authentique » pourrait sembler vouloir dire constitution qu'est par essence cet être. Mais, s'il en était ainsi, l'être pour la mort authentique serait un pouvoir-être ontologico-existential. Or il est au contraire un pouvoir-être ontico-existentiel. Dès lors, que veut réellement dire « constitution ontologico-existentiale de l'être pour la mort authentique » ? Si cet être est un pouvoir-être ontico-existentiel, il doit nécessairement avoir pour fondement un pouvoir-être ontologico-existential. Or un tel pouvoir-être est par essence une certaine constitution ontologico-existentiale. « Constitution ontologico-existentiale de l'être pour la mort authentique » veut donc dire constitution que cet être a pour fondement. Bref, la constitution ontologico-existentiale *de* l'être pour la mort authentique n'est pas ce qu'il *est* par essence, mais ce qu'il *a*

50 Cf. *ibid*., p. 266 c : « Certes, notre projet existential du devancement s'en est tenu aux structures du *Dasein* auparavant conquises, et il a laissé, pour ainsi dire, le *Dasein* se projeter lui-même vers cette possibilité, sans lui représenter ou lui imposer « de l'extérieur » un idéal « concret » d'existence ».
51 Cf. *ibid*., p. 261 a-263 a.

pour fondement. C'est pourquoi la question du projet existential de la constitution ontologico-existentiale de l'être pour la mort authentique est celle de la construction par projection, à partir d'un existential antérieurement obtenu, du pouvoir-être ontologico-existential en sa constitution, qui est au fondement de l'être pour la mort authentique.

Mais, derechef, comment le construire ainsi, et à partir de quel existential ? Nous avons projeté existentialement le devancement de la possibilité à partir de la possibilité insigne de la mort, et comme condition de possibilité ontologico-existentiale de l'être pour la mort authentique. Or, comme cette condition de possibilité, il est du même coup le fondement ontologico-existential de cet être. Le pouvoir-être ontologico-existential qui est au fondement de l'être pour la mort authentique est donc le devancement de la possibilité. Désormais, il ne s'agit plus de projeter existentialement ce devancement lui-même, mais de le projeter ainsi en sa constitution ontologico-existentiale. Mais, de même que nous avons projeté existentialement le devancement de la possibilité lui-même à partir de la structure ontologico-existentiale pleine du phénomène de la mort, nous devons pouvoir le projeter ainsi en sa constitution ontologico-existentiale à partir de cette même structure. A cette fin, nous déterminerons les moments du devancement de la possibilité en sa constitution ontologico-existentiale, à partir des moments de la structure ontologico-existentiale pleine du phénomène de la mort.

Selon un premier moment de structure, la mort est la possibilité la plus propre du *Dasein*, celle dans laquelle il y va de l'être même de cet étant. De manière correspondante, le devancement se laisse déterminer selon un premier moment de sa constitution comme celui de la possibilité la plus propre du *Dasein*, c'est-à-dire l'ouvrir à cet étant de sa possibilité la plus propre. – Parce que le devancement de la possibilité la plus propre rend possible et même nécessaire l'arrachement aux possibilités impropres, celles qui proviennent du On-même, il est la possibilité du dévoilement de l'existence inauthentique comme perte factive dans la quotidienneté du On-même.

Selon un deuxième moment de structure, la mort est la possibilité absolue (*unbezügliche*) du *Dasein*, celle que cet étant a à assumer seulement à partir de lui-même. De manière correspondante, le devancement se laisse déterminer selon un deuxième moment de sa constitution comme celui de la possibilité absolue du *Dasein*, c'est-à-dire l'ouvrir à cet étant de sa possibilité absolue. – Si le devancement de la possibilité (le projeter de la mort en direction de la possibilité insigne du *Dasein*) est la possibilité de l'existence authentique (le

projeter de l'être du *Dasein* en direction de la possibilité insigne de la mort), le devancement de la possibilité absolue est la possibilité de l'existence authentique comme isolée. Cette existence n'est nullement détachée de la préoccupation auprès de l'étant intramondain et de la sollicitude pour le *Dasein* conjoint des autres, parce que la préoccupation et la sollicitude, qui sont des structures essentielles de la constitution du *Dasein*, font partie conjointement de l'existence en général. L'existence authentique comme isolée est celle du *Dasein* en tant qu'il projette son être en direction de la possibilité absolue de la mort, mais qu'il le projette ainsi comme *Dasein* dans la préoccupation et la sollicitude.

Selon un troisième moment de structure, la mort est la possibilité indépassable du *Dasein*, celle dans laquelle il doit renoncer à lui-même. De manière correspondante, le devancement se laisse déterminer selon un troisième moment de sa constitution comme celui de la possibilité indépassable du *Dasein*, c'est-à-dire l'ouvrir à cet étant de sa possibilité indépassable. – Qu'implique le devancement de la possibilité indépassable, quant à l'existence authentique ? Conjointement à la possibilité indépassable, le devancement ouvre les possibilités factives placées avant elle, celles qu'elle détermine. Ouvrant ainsi ces possibilités factives, il est la possibilité de l'existence authentique comme libération à l'égard des possibilités ne se pressant que fortuitement ; ou, positivement dit, il est la possibilité de l'existence authentique comme comprenant le pouvoir-être fini du *Dasein*. Mais les possibilités factives placées avant la possibilité indépassable sont aussi, en leur généralité, celles des autres *Dasein*, que leur possibilité indépassable leur soit ouverte ou non. C'est pourquoi, conjointement à la possibilité indépassable, le devancement ouvre en outre les possibilités factives placées avant elle de ces autres *Dasein*. Ouvrant ainsi leurs possibilités factives, il est la possibilité de l'existence authentique comme conjuration du risque, pour un *Dasein*, de méconnaître les possibilités d'existence des autres *Dasein*, possibilités qui, sans le devancement, dépasseraient ce qu'un *Dasein* peut comprendre des autres ; peut-être même est-il la conjuration du risque, pour un *Dasein*, de mésinterpréter les possibilités d'existence qui le dépasseraient des autres *Dasein*, en les rabattant sur les siennes propres, et ainsi de se priver de son existence factive la plus propre. Si le devancement comme celui de la possibilité absolue est la possibilité de l'existence authentique comme isolée, en revanche, comme celui de la possibilité indépassable, il est celui de la possibilité de l'existence authentique comme comprenant le pouvoir-être fini des autres *Dasein*. Enfin, conjointement à la possibilité indépassable, le devancement n'ouvre pas simplement *des* possibilités factives placées

avant elle, mais *toutes* les possibilités factives placées avant elle, dans la mesure où elle est justement indépassable. Aussi est-il la possibilité de l'existence authentique comme pouvoir-être entier.

Selon un quatrième moment de structure, la mort est la possibilité certaine du *Dasein*, celle dont il n'a pas simplement une certitude empirique, mais une certitude ontologico-existentiale. De manière correspondance, le devancement se laisse déterminer comme celui de la possibilité certaine du *Dasein*, c'est-à-dire l'ouvrir à cet étant de sa possibilité certaine. - Qu'en est-il, plus précisément, de la certitude de la possibilité de la mort d'après ce quatrième moment de la constitution du devancement de la possibilité ? La modalité de la certitude (être-certain, tenir-pour-vrai et se-tenir dans la vérité) se détermine à partir de la vérité qui lui correspond (être-découvert de l'étant intramondain, être-ouvert de l'être de l'étant ou *Dasein* comme être-ouvrant). Or la vérité de la possibilité de la mort est son être-ouvert par le devancement de la possibilité. La modalité de la certitude de la possibilité de la mort est donc celle de l'être-certain de cette vérité, c'est-à-dire du tenir-pour-vrai de la possibilité de la mort, tenir-pour-vrai qui est le se-tenir dans la vérité de cette possibilité, comme son être-ouvert par le devancement de la possibilité. Ayant cette modalité, la certitude de la possibilité de la mort est tout autre que celle d'un calcul à partir de cas de mort faisant encontre, la certitude de ce calcul reposant sur celle de ces cas, et cette dernière ayant pour modalité l'être-certain de leur vérité, c'est-à-dire leur tenir-pour-vrai, qui est le se-tenir dans leur vérité comme leur être-découvert par un laisser-faire-encontre simplement a-visant de l'étant sous-la-main. Comme tout autre que la certitude d'un calcul à partir de cas de mort faisant encontre, celle de la possibilité de la mort ne requiert pas simplement un comportement du *Dasein* par rapport à l'étant intramondain, mais son comportement par rapport à son propre être-au-monde. Par là, il devient clair que le devancement de la possibilité certaine du *Dasein* est la possibilité de la pleine existence authentique.

Selon un cinquième moment de structure, la mort est la possibilité indéterminée du *Dasein*, celle dont il ignore quand elle deviendra l'impossibilité de l'existence. De manière correspondante, le devancement se laisse déterminer selon un cinquième moment de sa constitution comme celui de la possibilité indéterminée du *Dasein*, c'est-à-dire l'ouvrir à cet étant de sa possibilité indéterminée. – Dans le devancement de la possibilité indéterminée, le *Dasein* comprend une menace jaillissant de son Là et, de ce fait, constante. Or tout comprendre est affecté, et toute affection a une tonalité transportant le *Dasein* devant son être-jeté. Quelle est, dès lors, l'affection dans laquelle le *Dasein* comprend la menace constante jaillissant de son

Là ? L'angoisse a été dégagée comme l'affection dans laquelle le *Dasein* s'ouvre à son être comme souci[52]. Or seule cette affection fondamentale est à même de faire comprendre au *Dasein* une menace constante jaillissant de son Là. C'est donc en elle que le *Dasein* comprend cette menace, et le devancement de la possibilité indéterminée du *Dasein* est plus précisément son devancement dans l'angoisse. Mais, dans la mesure où les moments de structure de la mort co-appartiennent, l'angoisse caractérise le devancement de la possibilité selon tous les moments de sa constitution, et le devancement est dans l'angoisse non seulement comme celui de la possibilité indéterminée du *Dasein*, mais aussi comme celui de sa possibilité la plus propre, absolue, indépassable et certaine. L'angoisse de la mort n'est pas, comme le voudrait le On-même, une peur lâche qu'il faudrait surmonter – la surmonter trahit bien plutôt une lâcheté devant elle -, mais l'affection fondamentale dans laquelle le devancement comme tel ouvre au *Dasein* la possibilité de la mort – la soutenir révèle un courage devant elle. De même que l'angoisse dans laquelle le *Dasein* s'ouvre à son être comme souci, avec laquelle elle est co-originaire, l'angoisse de la mort se laisse caractériser au fil conducteur d'un devant-quoi, d'un pour-quoi et d'un s'angoisser : elle s'angoisse devant la possibilité de l'impossibilité de l'existence, en tant que cette possibilité est celle du rien ; elle s'angoisse pour le pouvoir-être le plus propre du *Dasein*, comme être pour la mort ; toutefois, à proprement parler, ce n'est pas l'angoisse de la mort qui s'angoisse, ni même le devancement de la possibilité de la mort qui angoisse le *Dasein*, mais le *Dasein* devançant cette possibilité, si bien que le s'angoisser de la mort – au sens du génitif objectif – est l'identité de l'ouvrant – le *Dasein* devançant – et de l'ouvert – la possibilité de la mort, l'être pour la mort allant de pair avec cette possibilité. Avec l'angoisse, dans laquelle le devancement fait comprendre au *Dasein* sa possibilité non seulement indéterminée, mais encore la plus propre, absolue, indépassable et certaine, le devancement s'avère être la possibilité de l'existence authentique comme angoissée.

Avant de poursuivre, il n'est peut-être pas inutile de reprendre en vue la question que les remarques précédentes ont pu faire perdre de vue au fil de leur accumulation. Cette question est celle du projet existential de la constitution ontologico-existentiale de l'être pour la mort authentique. « Constitution ontologico-existentiale de l'être pour la mort authentique » veut dire constitution que cet être a pour

52 Cf. *ibid*. §§ 40-41.

fondement. La question du projet existential de cette constitution est donc celle de la construction par projection, à partir d'un existential antérieurement obtenu, du pouvoir-être ontologico-existential en sa constitution, qui est le fondement de l'être pour la mort authentique. Le pouvoir-être ontologico-existential qui est le fondement de l'être pour la mort authentique nous est apparu être le devancement de la possibilité. Il nous est également apparu que, s'il en était ainsi, l'existential à partir duquel construire par projection le devancement de la possibilité en sa constitution ontologico-existentiale devait être la structure ontologico-existentiale pleine du phénomène de la mort. Nous nous sommes alors proposé de déterminer les moments du devancement de la possibilité en sa constitution ontologico-existentiale, à partir des moments de la structure ontologico-existentiale pleine du phénomène de la mort.

Toutes les remarques subséquentes se sont inscrites dans l'examen de la question ainsi déterminée suivant le programme ainsi proposé. Pour l'essentiel, si, selon ses moments de structure, la mort est la possibilité la plus propre, absolue, indépassable, certaine et cependant indéterminée du *Dasein*, le devancement de la possibilité selon sa constitution est celui de la possibilité la plus propre, absolue, indépassable, certaine et cependant indéterminée de cet étant ; et, parce que le devancement de la possibilité indéterminée du *Dasein* se fait dans l'angoisse, et que les moments de structure de la mort co-appartiennent, le devancement est celui de la possibilité quintuplement caractérisée, dans l'angoisse. Nous l'avons explicité comme l'ouvrir au *Dasein* de sa possibilité ainsi caractérisée. Mais, pour ne pas risquer de nous payer de mots, nous devons ajouter que cet ouvrir est le comprendre de la mort comme la possibilité ainsi caractérisée, et ce comprendre le projeter de la mort en direction de cette possibilité – et, bien sûr, cet ouvrir, ce comprendre et ce projeter, dans l'angoisse. Ce que nous obtenons ainsi, le devancement de la possibilité en sa constitution ontologico-existentiale, déterminé à partir de la structure ontologico-existentiale pleine du phénomène de la mort, est du même coup le projet existential de la constitution ontologico-existentiale de l'être pour la mort authentique.[53]

53 Cf. *ibid*., § 53, p. 263 a-266 a.

3 – Le projet existential de l'être pour la mort authentique

Reste la question du projet existential de l'être pour la mort authentique. La non-donation phénoménale de cet être peut-elle être suppléée par son projet existential à partir de la possibilité et de la constitution ontologico-existentiales de l'être pour la mort authentique ? C'est en vue de cette question qu'ont été posée et examinées celles du projet existential de la possibilité ontologico-existentiale de l'être pour la mort authentique d'une part et du projet existential de la constitution ontologico-existentiale de cet être d'autre part. La possibilité ontologico-existentiale de l'être pour la mort authentique a été projetée existentialement comme le devancement de la possibilité (projeter de la mort en direction de la possibilité insigne du *Dasein*), en tant qu'il est la condition de possibilité de l'être pour la mort authentique (projeter de l'être du *Dasein* en direction de la possibilité insigne de la mort). Parallèlement, la constitution ontologico-existentiale de l'être pour la mort authentique a été projetée existentialement comme le devancement de la possibilité en sa constitution ontologique (devancement de la possibilité la plus propre, absolue, indépassable, certaine et indéterminée du *Dasein*, dans l'angoisse), en tant qu'il est le fondement de cet être. A partir de sa possibilité et sa constitution ontologico-existentiales ainsi projetées existentialement, l'être pour la mort authentique lui-même peut désormais être existentialement projeté.

Mais cet être n'est-il pas déjà existentialement projeté ? Le projet existential de la possibilité ontologico-existentiale de l'être pour la mort authentique (projet de cette possibilité, comme devancement de la possibilité, le devancement la condition de possibilité de cet être) ne signifie-t-il pas en effet le projet existential de l'être pour la mort authentique (projet du projeter de l'être du *Dasein* en direction de la possibilité insigne de la mort) en sa possibilité ? De même, le projet existential de la constitution ontologico-existentiale de l'être pour la mort authentique (projet du devancement de la possibilité en sa constitution, comme fondement de cet être) ne signifie-t-il pas le projet existential de cet être en sa constitution (projet du projeter de l'être du *Dasein* en direction de la possibilité quintuplement caractérisée de la mort) ? Et en effet, dans l'examen de la question du projet existential de la constitution ontologico-existentiale de l'être pour la mort authentique, nous avons progressivement remarqué que le devancement de la possibilité la plus propre, absolue, indépassable, certaine et indéterminée du *Dasein*, dans l'angoisse, est la possibilité du dévoilement de l'existence inauthentique comme perte factive dans la quotidienneté du On-même, et celle de l'existence authentique

comme isolée, comme comprenant le pouvoir-être fini du *Dasein* et des autres *Dasein* et pouvoir-être entier, celle de la pleine existence authentique, celle enfin de l'existence authentique comme angoissée – « existence inauthentique » voulant ici dire être pour la mort quotidien, et « existence authentique » être pour la mort authentique.[54]

Conclusion

L'être pour la mort authentique a été existentialement projeté à partir de ses possibilité et constitution ontologico-existentiales, elles-mêmes existentialement projetées à partir de la structure ontologico-existentiale pleine du phénomène de la mort. Mais, parce qu'il s'est agi de suppléer la non-donation phénoménale de l'être pour la mort

54 Cf. *ibid*., p. 266 b : « La caractérisation de l'être pour la mort authentique existentialement projeté se laisse résumer ainsi : *le devancement dévoile au Dasein la perte dans le On-même et le porte devant la possibilité, primairement non-appuyée sur la sollicitude se préoccupant, d'être lui-même, mais lui-même dans la LIBERTE POUR LA MORT, passionnée, détachée des illusions du On, factive, certaine d'elle-même et s'angoissant* ».
La pensée est ici particulièrement condensée. L'être pour la mort authentique n'est pas ici caractérisé *comme* devancement de la possibilité – croire le contraire serait confondre l'être pour la mort authentique, qui est un pouvoir-être ontico-existentiel, et le devancement de la possibilité, qui est le pouvoir-être ontologico-existential qui est la condition de possibilité et le fondement du précédent -, mais *à partir du* devancement de la possibilité. C'est d'ailleurs au sens où il est caractérisé à partir de lui, qu'il est existentialement projeté – sans perdre de vue que le devancement de la possibilité lui-même, en ses possibilité et constitution ontologico-existentiales, est existentialement projeté à partir de la structure ontologico-existentiale pleine du phénomène de la mort. Parce qu'il est caractérisé à partir du devancement de la possibilité, et que celui-ci en sa constitution comporte cinq moments, qui correspondent aux cinq moments de la structure ontologico-existentiale pleine du phénomène de la mort, l'être pour la mort authentique est quintuplement caractérisé. Il est caractérisé comme : 1° *Dasein* auquel la perte dans le On-même est dévoilée (caractère correspondant au devancement de la possibilité la plus propre du *Dasein*) ; 2° *Dasein* porté devant la possibilité, primairement non appuyée sur la sollicitude se préoccupant, d'être lui-même (caractère correspondant au devancement de la possibilité absolue du *Dasein*) ; 3° *Dasein* porté devant la possibilité d'être lui-même dans la liberté pour la mort, passionnée, détachée des illusions du On, factive (caractère correspondant au devancement de la possibilité indépassable du *Dasein*) ; 4° *Dasein* porté devant la possibilité d'être lui-même dans la liberté pour la mort, certaine d'elle-même (caractère correspondant au devancement de la possibilité certaine du *Dasein*) et 5° s'angoissant (caractère correspondant au devancement de la possibilité indéterminée du *Dasein*). Il est difficile de retenir son admiration devant une pensée aussi conceptuelle de l'existence, pourtant si revêche à l'effort de conceptualisation.

authentique, par son projet existential, l'être pour la mort authentique existentialement projeté n'est toujours pas donné phénoménalement. Or, tant qu'il ne l'est pas, il demeure une « intimation fantasque [phantastische Zumutung] »[55], phénoménalement du moins. Et non seulement cela, mais encore, tant que l'être pour la mort authentique n'est pas donné phénoménalement, ses possibilité et constitution ontologico-existentiales ne peuvent pas être rendues visibles par une interprétation existentiale – raison pour laquelle il s'est également agi de suppléer cette impossibilité les concernant, en les rendant visibles par leur projet existential -, si bien que, simplement projetées existentialement, elles ne signifient rien phénoménalement. Cette insuffisance phénoménale du projet existential de l'être pour la mort authentique, de sa possibilité et de sa constitution ontologico-existentiales peut-elle être surmontée ?

Dans l'être pour la mort authentique doit résider un pouvoir-être authentique du *Dasein*. Un tel pouvoir-être est-il attesté par cet étant ? S'il en était ainsi, alors, supposé que l'être pour la mort authentique se tienne dans une connexion essentielle avec un pouvoir-être authentique du *Dasein*, il serait lui-même co-attesté avec ce pouvoir-être.[56]

§ 3 – L'attestation, par le *Dasein*, de son pouvoir-être authentique ontico-existentiel comme vouloir-avoir-conscience (*Être et temps*, §§ 54-60)

Introduction (*Être et temps*, § 54)

Si « L'attestation doit donner à comprendre un *pouvoir-être-Soi-même* authentique »[57], et si, la plupart du temps, le *Dasein* n'est pas le Soi-même authentique, mais le On-même, l'être-Soi-même authentique est une modification existentielle du On-même. Qu'est-ce qui réside dans cette modification, et quelle est sa condition ontologique de possibilité ?

« Avec la perte dans le On, il est toujours déjà décidé du pouvoir-être factice prochain du *Dasein* (…) »[58], si bien que le On soustrait à cet étant de choisir ce pouvoir-être, et non seulement cela, mais encore il soustrait à son regard cette soustraction même, il ne le

55 *Ibid*., p. 266 a.
56 Cf. *ibid*., p. 266 c-267 b.
57 *Ibid*., § 54, p. 267 d.
58 *Ibid*., p. 268 a.

laisse pas choisir de ne pas choisir. Si le *Dasein* se reprend de sa perte dans le On vers lui-même, sa reprise s'accomplit donc comme le se-ressaisir d'un choix, c'est-à-dire comme choix du choix, en l'occurrence de son pouvoir-être authentique. Le choix de ce choix est ce qui réside dans la modification existentielle du On-même en être-Soi-même authentique.

Mais, parce que le *Dasein* est tout d'abord perdu dans le On, il doit commencer par se trouver. Or, pour se trouver, il doit être montré dans son authenticité possible à lui-même. Par quoi est-il donc ainsi montré ? Puisque c'est dans son authenticité possible qu'il doit être montré à lui-même, ce par quoi il est montré doit s'enraciner dans l'être de cet étant. Ce ne peut être que ce que l'auto-explicitation quotidienne connaît sous le nom de voix de la conscience, et que nous nommons simplement conscience (*Gewissen*). Puisque le choix du choix du pouvoir-être authentique présuppose ainsi la conscience, celle-ci s'avère être la condition ontologique de possibilité de celui-là, et donc de la modification du On-même en être-Soi-même authentique.[59]

Mais du même coup, la conscience n'est-elle pas ce qui atteste un pouvoir-être authentique, et le choix du choix du pouvoir-être authentique la détermination plus précise du pouvoir-être ainsi attesté ?

1 - Ce qui atteste dans l'attestation (*Être et temps*, §§ 55-57)

a – La conscience (*Être et temps*, § 55)

« L'analyse de la conscience prend pour point de départ un résultat d'abord indifférent de ce phénomène : d'une façon ou d'une autre, il donne quelque chose à comprendre. »[60] Donnant ainsi quelque chose à comprendre, la conscience ouvre. Ouvrant, elle est le corrélat de l'être-ouvert (*Erschlossenheit*) du *Dasein*. L'analyse de l'être-à a montré que l'être-ouvert est constitué de l'affection (*Befindlichkeit*), du comprendre (*Verstehen*), du parler (*Rede*) et de l'échéance (*Verfallen*)[61]. Mais justement, si, avec l'être-à, l'être-ouvert fait partie de la constitution fondamentale du *Dasein*, cet étant n'est-il pas déjà ouvert, avant que la conscience ne lui donne quelque chose à comprendre ? Certes, mais il ne l'est qu'en étant refermé à son être le plus propre.

59 Cf. *ibid*., p. 267 c-268 c.
60 *Ibid*., § 55, p. 270b.
61 Cf. *ibid*., §§ 29-38.

Par son être-ouvert, le *Dasein* peut être son Là (*sein Da sein*). C'est qu'il est projet, en avant de soi, et comme tel ouvrant un monde qui, dès lors, n'est pas un autre que lui, mais un moment constitutif de son être. Toutefois, il n'est pas pur projet, mais projet jeté, déjà à un monde. A cet égard, il est l'être-le-Là, parce qu'il est aussi un étant jeté, et comme tel s'ouvrant à lui-même, ce qu'il fait de prime abord et le plus souvent à partir de « son monde », celui de sa préoccupation.

C'est par l'affection que le *Dasein* comme étant jeté s'ouvre à lui-même en étant affecté ainsi et ainsi à le monde. Or, à l'affection, appartient cooriginairement le comprendre. Par celui-ci, non seulement le *Dasein* comme projet ouvre le monde en le comprenant, mais encore il s'ouvre à lui-même en se comprenant, c'est-à-dire en sachant ce qu'il en est de lui-même, ou plutôt, parce qu'il s'ouvre à lui-même de prime abord et le plus souvent à partir de « son monde », en croyant le savoir. Or le comprendre s'articule en un parler. Si celui-ci est le parler du On, c'est-à-dire le *Dasein* échu auprès de l'étant faisant encontre de manière intramondaine, le *Dasein* ne s'ouvre plus à lui-même que dans la mesure où il laisse sa compréhension de lui-même être déterminée par l'explicitation donnée par le On. Ce qui n'est possible que parce que le *Dasein* comme être-avec compréhensif peut entendre autrui. Mais, lorsqu'il n'entend que le On-même, il més-entend (*überhört*) son Soi-même-propre.

Si le *Dasein* doit pouvoir être ramené par lui-même hors de la perte dans la més-entente de soi, il faut qu'il puisse d'abord se trouver, donc que son écoute du On soit brisée et que lui soit donnée la possibilité d'un entendre qui l'interrompe. Or la possibilité de cette rupture ne se trouve que dans l'être-ad-voqué (*Angerufenwerden*) intérieur, dont l'appel correspondant brise l'écoute prêtée au On, lorsqu'il éveille un entendre en tout point caractérisé de manière opposée à l'entendre perdu, par conséquent un entendre pris sans vacarme. « *Ce qui donne à comprendre en appelant ainsi, c'est la conscience.* » [62]

L'appel de la conscience est certes un mode du parler. C'est toutefois le mode d'un parler qui n'est pas un ébruitement (*Verlautbarung*) – d'un parler par conséquent *de facto* sensiblement introuvable -, mais un donner-à-comprendre[63]. Par son appel, la conscience s'avère être un existential du *Dasein*, par conséquent un phénomène requérant une interprétation ontologique visant à dégager sa structure existentiale.

---

62 Cf. *ibid*., § 55, p. 270 c-271 a.
63 Cf. *ibid*., p. 271 b.

b – La structure existentiale de la conscience (*Être et temps*, §§ 56-57)

α – La structure existentiale de la conscience dégagée au fil conducteur de la structure existentiale du parler (*Être et temps*, § 56)

L'interprétation ontologique de la conscience peut tout d'abord prendre pour fil conducteur la structure existentiale du parler (*Rede*), parce que l'appel de la conscience est un parler et que la structure existentiale de celui-ci a déjà été dégagée. « Le parler est l'articulation significative de la compréhensivité affectée de l'être-au-monde. Lui appartiennent, comme ses moments constitutifs : le ce-sur-quoi du parler (ce dont il est parlé [*das Beredete*]), le parlé [*das Geredete*] comme tel, la communication et l'annonce. » [64] Dans l'appel de la conscience, quel est dès lors ce dont il est parlé, quel est le parlé, et cet appel est-il une communication ?

Dans un appel, il est parlé à quelqu'un ou à plusieurs en tant qu'il a ou qu'ils ont à faire quelque chose. Celui ou ceux à qui il est parlé est ce dont il est parlé, et ce qu'il a ou qu'ils ont à faire est le parlé. La question de savoir quel est ce dont il est parlé dans l'appel de la conscience revient donc à demander à qui il est parlé, autrement dit quel est l'ad-voqué (*das Angerufene*).

Cet ad-voqué, quel autre étant est-il, sinon le *Dasein* lui-même ? Mais, si l'appel de la conscience ne visait que le *Dasein*, sans plus, il ne serait qu'une incitation de cet étant à prêter attention à lui-même. Que vise-t-il donc dans le *Dasein* ? Parce que cet étant se comprend toujours déjà de manière quotidiennement et médiocrement préoccupée, cet appel vise le On-même en lui, si bien que l'ad-voqué est plus précisément le *Dasein* comme le On-même. Mais, si l'appel de la conscience ad-voque le *Dasein* comme le On-même, il ne peut l'ad-voquer vers quoi que ce soit qui relève du On-même. Vers quoi l'ad-voque-t-il donc ? Parce que cela doit être autre que ce qui relève du On-même, ce ne peut être que le Soi-même propre, si bien que l'ad-voqué est plus précisement encore, au-delà du *Dasein* comme le On-même, cet étant comme le Soi-même propre.

Si, dans un appel, ce qui est à faire est le parlé, quel est le parlé dans l'appel de la conscience ? Parce que, dans cet appel, c'est comme Soi-même propre que le *Dasein* est ad-voqué, cet étant est con-voqué (*aufgerufen*) à lui-même, c'est-à-dire à son pouvoir-être le plus propre. Le parlé, dans l'appel de la conscience, est justement cette con-

64 *Ibid*., § 34, p. 162 d.

vocation (*Aufruf*). Un tel parlé n'est donc pas un énoncé sur des événements du monde, il n'est pas même quelque chose de prononcé dans un « colloque avec soi-même ». Le parlé comme con-vocation du *Dasein* à son pouvoir-être le plus propre est « une pro-vocation (vocation vers « l'avant » [Vor-(nach-« vorne »-)Rufen]) du *Dasein* à ses possibilités les plus propres »[65].

Si l'appel de la conscience est ainsi l'ad-vocation (*Anruf*) du *Dasein* comme On-même vers cet étant comme Soi-même propre, et la con-vocation de cet étant à son pouvoir-être le plus propre, par là même sa pro-vocation vers ses possibilités les plus propres, cet appel n'est-il pas tout autre qu'une communication ? Toute communication requiert un ébruitement. Mais « L'appel se passe de tout ébruitement »[66]. Bien loin de parler avec des mots, « *La conscience parle uniquement et constamment sur le mode du se-taire* [*Schweigens*] »[67], et cela de telle sorte qu' « elle contraint le *Dasein* ad-voqué et con-voqué à la taciturnité [Verschwiegenheit] de lui-même »[68]. L'appel ne reste pas moins univoque, et, si le *Dasein* peut l'interpréter diversement, ce n'est pas qu'il soit équivoque, mais que le *Dasein* ne l'a pas compris authentiquement.

L'appel de la conscience est donc « ad-vocation du On-même en Soi-même ; en tant que tel, il est la con-vocation [Aufruf] du Soi-même à son pouvoir-être Soi-même, et, du même coup, une pro-vocation du *Dasein* vers ses possibilités »[69] ; il est tout cela en se taisant. Or il est ainsi compris en étant projeté en direction de la structure existentiale du parler. Aussi est-il ainsi compris en sa structure existentiale. En d'autres termes, dégagée au fil conducteur de la structure existentiale du parler – ce dont il est parlé, le parlé, la communication et l'annonce -, celle de la conscience, en tant qu'elle appelle, est constituée de l'ad-voqué déterminé comme le *Dasein* comme le On-même et, au-delà, comme le Soi-même propre, de la con-vocation de cet étant à son pouvoir-être le plus propre, et du parler dans le mode du se-taire. Cette structure existentiale de la conscience n'est cependant pas complète, parce que tout appel comporte en outre un appelant (*Rufer*), mais que, de celui-ci dans l'appel de la conscience, rien encore n'a été dit.

---

65 *Ibid*., p. 273 c.
66 *Ibid*., p. 273 d.
67 *Ibid*. Le se-taire est une possibilité essentielle du parler : cf. § 34, p. 164 f-165 a.
68 *Ibid*. p. 273 b.
69 *Ibid*., p. 274 c.

β – La structure existentiale de la conscience dégagée au fil conducteur de la structure existentiale du souci (*Être et temps*, § 57)

L'interprétation ontologique de la conscience doit désormais être complétée à partir de la détermination de l'appelant dans l'appel de la conscience. Qui est-il ? Qui d'autre, sinon le *Dasein* ? Et certes, dans l'appel de la conscience, le *Dasein* s'appelle lui-même. Mais, si, justement, le *Dasein* est d'un côté l'appelant et de l'autre l'ad-voqué, en quoi est-il l'appelant ?

Dans l'appel de la conscience, « L'appel vient *de* moi, et pourtant il me *dépasse* »[70]. Comment interpréter ontologiquement cette donnée phénoménale ?

L'étant que je suis est le *Dasein*, et, comme tel, il a pour genre d'être l'être-au-monde. Qu'est-ce qui, dans l'être-au-monde, peut être l'origine de l'appel de la conscience, tout en dépassant le *Dasein* ?

L'être-au-monde est certes un projet, un se-projeter en direction de ses possibilités. Mais, parce qu'il n'est pas un se-projeter qui flotte en l'air, mais qui est déjà dans un monde, il est en même temps jeté. L'être-au-monde est un projet jeté. En son être-jeté, il est ouvert au *Dasein* par l'affection. Distincte de la peur, qui est éprouvée devant un étant intramondain, l'angoisse n'est éprouvée devant aucun étant de ce genre, et, en ce sens, elle est éprouvée devant le rien du monde. Aussi, retirant au *Dasein* sa familiarité avec « son monde », le monde de sa préoccupation, l'angoisse lui dévoile-t-elle l'étrang(èr)eté (*Unheimlichkeit*) de son être-au-monde. Mais l'affection n'ouvre ainsi au *Dasein* son être-jeté, que de telle sorte que, le plus souvent, la tonalité affective le lui referme. Le plus souvent, en effet, le *Dasein* ne peut pas plus soutenir l'angoisse que l'étrang(èr)eté de l'être-au-monde, si bien qu'il fuit, de manière échéante, dans le On-même. L'être-jeté ouvert au *Dasein* par l'affection ne serait-il pas ce qui, dans l'être-au-monde, serait l'origine de l'appel de la conscience, tout en dépassant le *Dasein* échéant dans le On ?

Va dans ce sens, le phénomène selon lequel l'appelant n'est déterminable en son qui par rien qui soit familier au *Dasein* : c'est qu'il est le *Dasein* dans l'étrang(èr)eté de son être-au-monde. Vont aussi dans ce sens les phénomènes dégagés antérieurement au fil conducteur de la structure existentiale du parler. Ce dont il est parlé dans l'appel de la conscience, l'ad-voqué, est, au-delà du *Dasein* comme le On-même, cet étant comme le Soi-même propre : c'est que l'appelant est lui aussi le *Dasein* comme le Soi-même propre, mais en son être-jeté. Le parlé dans l'appel de la conscience n'est aucun

70 *Ibid*., § 57, p. 275 c.

énoncé sur des événements du monde, mais la con-vocation du *Dasein* à son pouvoir-être le plus propre : c'est que l'appelant est le *Dasein* s'angoissant, devant le rien du monde, pour son pouvoir-être le plus propre. L'appel de la conscience se passe de tout ébruitement et parle dans le mode du se-taire : c'est que l'appelant est le *Dasein* taciturne en son être-jeté, qui rappelle le *Dasein* échéant du bavardage du On-même à la taciturnité du Soi-même propre.

L'appelant est donc le *Dasein* en son être-jeté. Or l'être-jeté, autrement dit la factivité (être-déjà-dans-un-monde), fait partie du souci. Mais une remarque analogue ne peut-elle pas être faite au sujet de l'ad-voqué ? Celui-ci est le *Dasein* comme le Soi-même propre, con-voqué à son pouvoir-être le plus propre. Or, justement, le pouvoir-être du *Dasein* est l'existentialité (être-en-avant-de-soi), qui fait également partie du souci. Mais qu'en est-il du troisième moment constitutif du souci, l'échéance (être-auprès de l'étant faisant encontre de manière intramondaine), dans l'appel de la conscience ? Dans cet appel, le *Dasein* est con-voqué hors de l'échéance dans le On. Avec cela, « *La conscience se manifeste comme appel du souci* »[71]. Cela veut dire que « L'appel de la conscience (…) tient sa possibilité ontologique de ce que le *Dasein* est au fond de son être souci »[72]. Mais cela veut aussi dire que, dégagée au fil conducteur de la structure existentiale du souci – l'existentialité, la factivité et l'échéance -, celle de la conscience est en outre constituée de l'appelant déterminé comme le *Dasein* en son être-jeté, de l'ad-voqué déterminé comme le même étant comme le Soi-même propre, con-voqué à son pouvoir-être le plus propre, et de l'échéance dans le On comme ce hors de quoi l'appelant con-voque l'ad-voqué.

Ce qui est cherché est l'attestation par le *Dasein* de son pouvoir-être authentique ontico-existentiel. Au commencement de la recherche, la conscience a été présumée être ce qui atteste un pouvoir-être authentique. Ce qui, au cours de la recherche ultérieure, a été dit de la conscience et de sa double structure existentiale fournit un indice supplémentaire en faveur de cette présomption : car, si la conscience appelle le *Dasein*, si, en outre, l'appel de la conscience con-voque le *Dasein* comme le Soi-même propre à son pouvoir-être le plus propre, il devient plus probable que la conscience est ce qui atteste un pouvoir-être authentique ; mais cela devient simplement plus probable, parce que, pour qu'il devienne certain, il faudrait que soit montré que la réponse du *Dasein* à sa con-vocation par l'appel de la conscience est un pouvoir-être authentique. Pour aller plus loin, c'est-

71 *Ibid*., p. 277 d.
72 *Ibid*., p. 277 d-278 a.

à-dire pour confirmer la présomption que la conscience est ce qui atteste un pouvoir-être authentique, il faut donc poser la question de ce qui est attesté par la conscience.

2 – Ce qui est attesté dans l'attestation (*Être et temps*, §§ 58 et 60)

a – Le vouloir-avoir-conscience (*Être et temps*, § 58)

Qu'est-ce donc qui est attesté par la conscience ? C'est, présomptivement, un pouvoir-être authentique. Lequel ? Si l'appel de la conscience con-voque le *Dasein* comme le Soi-même propre à son pouvoir-être le plus propre, ce pouvoir-être authentique n'est-il pas la réponse du *Dasein* à sa con-vocation ? Pour savoir à quoi s'en tenir, il faut déterminer plus précisément la con-vocation du *Dasein*. Mais qu'en dire, qui n'ait déjà été dit à partir de l'analyse de l'appel de la conscience ? Cet appel n'est pas sans une compréhension. Il peut certes ne pas être compris, mais cela veut alors seulement dire qu'il n'est pas compris authentiquement, en n'étant pas suivi, alors qu'il l'est inauthentiquement, c'est-à-dire selon l'explicitation du On. N'est-il pas alors possible d'en dire davantage au sujet de la con-vocation du *Dasein*, à partir de l'analyse de la compréhension de l'appel de la conscience ?[73]

Qu'est-ce donc qui est donné à comprendre dans l'appel de la conscience ? Qu'est-ce qui est ainsi donné à comprendre, même si cela n'est pas toujours compris authentiquement ? Pour déterminer ce qui est en question, il faut revenir à l'appel de la conscience comme con-vocation du *Dasein* comme le Soi-même propre à son pouvoir-être le plus propre. Ce pouvoir-être n'est pas ontico-existentiel, mais ontologico-existential. Par conséquent, ce qui est en question n'est pas la con-vocation à un pouvoir-être ontico-existentiel, mais la con-vocation à un pouvoir-être ontologico-existential, donc à un pouvoir-être qui est la condition ontologico-existentiale de possibilité d'un pouvoir-être ontico-existentiel.[74] Nous sommes désormais mieux préparés pour affronter la question de ce qui est donné à comprendre dans l'appel de la conscience. Mais, à cette question, n'avons-nous pas déjà répondu en déterminant le parlé dans l'appel de la conscience, non comme un énoncé sur des événements du monde, mais comme pro-vocation du *Dasein* à ses possibilités les plus

73 Cf. *ibid*., p. 279 c.
74 Cf. *ibid*., § 58, p. 280 b.

propres[75] ? Certes, mais quelles sont ces possibilités, étant posé que, tout comme le pouvoir-être le plus propre auquel le *Dasein* est convoqué, elles ne sont pas des possibilités ontico-existentielles, mais des possibilités ontologico-existentiales ? L'appelant, avons-nous dit, est le *Dasein* dans l'étrang(èr)eté de son être-au-monde[76]. Par conséquent, l'appel de la conscience provient de cette étrang(èr)eté. Or cette provenance n'est pas indifférente à l'appeler, mais elle est criée conjointement (*mitgerufen*) et donc ouverte conjointement en lui. Ainsi ouvert conjointement, « Le d'où de l'appeler, dans la provocation à…, est le vers-où du rappeler »[77], si bien que l'appel de la conscience s'avère être un « rappel pro-vocant (*vorrufende Rückruf*) »[78]. Avec cela, nous n'obtenons certes pas la réponse à la question de ce qui est donné à comprendre dans l'appel de la conscience, mais du moins une consigne pour l'examen de cette question : celle d'orienter l'examen à l'appel de la conscience comme rappel pro-vocant.[79]

A la question de ce qui est donné à comprendre dans l'appel de la conscience, n'est-il pas plus facile et plus sûr de répondre à partir de ce qui est crié dans cet appel, selon toutes les expériences et explicitations de la conscience, à savoir un « en-dette (*schuldig*) » ? Mais, bien que cet « en-dette » soit unanimement entendu, il n'est pas univoquement déterminé dans ses modalités. En effet, tantôt l'appel de la conscience interpelle (*anspricht*) le *Dasein* comme « en-dette », tantôt, comme appel de la conscience avertissant, il renvoie à un possible « en-dette », tantôt, comme appel de la « bonne » conscience, il confirme un « conscient d'aucune dette ». Qui plus est, même si la modalité de cet « en-dette » se laissait univoquement déterminer, son sens existential demeurerait obscur, alors que seul un être-en-dette existential est susceptible d'être le pouvoir-être ontologico-existential auquel le *Dasein* est con-voqué.

Quel est donc le sens existential de l' « en-dette » qui est crié dans l'appel de la conscience ? Si c'est le *Dasein* lui-même qui s'interpelle comme « en-dette », l'idée de dette doit être puisée dans l'interprétation ontologique de l'être du *Dasein*. Mais « *qui dit comment nous sommes en dette et ce que dette signifie* ? » [80] Si « L'idée de dette ne peut pas être forgée arbitrairement et imposée de

75 Cf. *ibid*., § 56, p. 273 c.
76 Cf. *ibid*., § 57, p. 277 c.
77 *Ibid*., § 58, p. 280 d.
78 *Ibid*.
79 Cf. *ibid*.
80 *Ibid*., p. 281 a.

force au *Dasein* »[81], la compréhension de l'essence de la dette, supposé qu'elle soit possible, doit être esquissée dans le *Dasein*. « Comment trouver la trace qui puisse nous conduire au dévoilement du phénomène ? » [82] Comme nous l'avons fait dans les recherches ontologiques sur les phénomènes de la mort et de la conscience, à savoir en partant de l'explicitation quotidienne du *Dasein*. Mais, si l'être-échu du *Dasein* implique que son explicitation quotidienne est « orientée » inauthentiquement, « où prendrons-nous le critère du sens existential originaire de l'« en-dette » ?» [83] Ce ne pourra être que dans l'appartenance de l' « en-dette » à l'être même du *Dasein*. « La question est alors celle-ci : est-ce que ce qui est compris comme « dette » dans une explicitation inauthentique se trouve quand même dans l'être du *Dasein* comme tel, et cela de telle manière que le *Dasein*, pour autant qu'à chaque fois il existe factivement, *soit* aussi déjà en *dette* ? » [84]

La question de ce qui est attesté par la conscience ayant pour préalable celle de ce qui est compris dans l'appel de la conscience, et cette dernière question ayant à son tour pour préalable celle du sens existential de l' « en-dette » qui est crié dans cet appel, les trois questions doivent être examinées dans l'ordre inverse de celui dans lequel elles se posent.

Quel est le sens existential de l' « en-dette » qui est crié dans l'appel de la conscience ? Selon la démarche contenue dans le questionnement relatif à cette question, il faut, à partir de l'explicitation quotidienne de l' « en-dette » par le *Dasein*, tenter de dévoiler le phénomène existential de l' « en-dette ».

Quelle est donc l'explicitation quotidienne de l' « en-dette » ? « Le bon sens quotidien prend d'abord l'« être-en-dette » au sens d' « avoir une dette [schulden] », « avoir une ardoise chez quelqu'un. » [85] « Ensuite, être-en-dette offre la deuxième signification d' « *être responsable de [schuld sein an]* », c'est-à-dire d'être la cause, l'auteur de quelque chose, ou encore d' « être l'occasion » de quelque chose. » [86] On peut « être en dette » au sens d' « être responsable de » quelque chose, sans « avoir une dette » envers autrui, et inversement « être en dette » au sens d' « avoir une dette » envers autrui, sans « être responsable de » quelque chose. Mais les deux sens

81 *Ibid*.
82*Ibid*.
83 *Ibid*.
84 *Ibid*.
85 *Ibid*., p. 281 c.
86 *Ibid*., p. 282 b.

auxquels on peut « être en dette » peuvent aussi converger, si l'on est responsable d'avoir des dettes. « Être-en-dette » a alors la signification juridique de « « *se mettre en dette [sich schuldig machen]* », c'est-à-dire léser un droit par le fait d'être responsable d'avoir des dettes, et se rendre passible d'une peine »[87]. Mais « être-en-dette » a la signification morale du « *devenir-en-dette envers autrui [Schuldigwerden an Anderen]* »[88], si cela provient non de l'entorse au droit, mais de l'entorse à une exigence morale (*sittliche Forderung*). « Le concept formel de l'être-en-dette au sens de l'être-devenu-en-dette envers autrui se laisse donc déterminer : *être-fondement* d'un défaut [*Grundsein* für einen Mangel] dans le *Dasein* d'un autre, de telle sorte que, à partir de son de-quoi [Wofür], cet être-fondement se détermine lui-même comme défectueux [mangelhalft]. Cette défectuosité [Mangelhaftigkeit] est le ne-pas-satisfaire [Ungenügen] à une exigence qui s'applique à l'être-avec existant avec autrui. »[89]

Des quatre significations précédentes de l'être-en-dette, seule la dernière, la signification morale, intéresse directement la question du sens existential de l' « en-dette » qui est crié dans l'appel de la conscience. Mais la signification morale de l'être-en-dette est ontologiquement inadéquate, parce qu'elle est tout entière pénétrée par l'ontologie de l'étant sous-la-main, donc de l'étant qui n'a pas le genre d'être du *Dasein*. En effet, selon son concept formel, l'être-en-dette au sens moral est l' « *être-fondement* d'un défaut dans le *Dasein* d'un autre, de telle sorte que, à partir de son de-quoi, cet être-fondement se détermine lui-même comme défectueux ». Autrement dit, il est la cause d'un manque (*Fehlen*) dans le *Dasein* d'un autre – le tort fait à autrui-, et celle d'un manque en soi-même – la non-satisfaction à une exigence morale. Or, quelle que soit la spécification du manque, « manque » veut dire ne-pas-être-sous-la-main, c'est-à-dire une détermination de l'être qui n'est pas à la mesure du *Dasein*.

Toutefois, puisque nous n'avons d'autre possibilité que de partir de l'explicitation quotidienne de l' « en-dette », la signification morale de l'être-en-dette ne peut-elle pas, malgré tout, nous conduire à dévoiler le phénomène existential de l' « en-dette » ? Nous possédons le concept formel de l'être-en-dette au sens moral. Or nous avons pris le critère du sens existential originaire de l' « en-dette » dans l'appartenance de celui-ci à l'être même du *Dasein*. Ne pouvons-nous pas, en appliquant ce critère à ce concept, former le concept formel de l'être-en-dette existential ? Il faut, pour cela, retirer au concept formel de l'être-en-dette au sens moral tout ce qui relève de l'ontologie de

87 *Ibid*., p. 282 c.
88 *Ibid*.
89 *Ibid*.

l'étant sous-la-main. Cela revient à concevoir un être-fondement qui ne soit pas celui d'un défaut, mais celui d'un ne-pas qui, certes, reste à déterminer existentialement, un être-fondement qui, du coup, ne se détermine pas lui-même comme défectueux. Si nous nommons nullité (*Nichtigkeit*) le ne-pas, le concept formel de l'être-en-dette existential est donc : « être-fondement d'une nullité »[90]. Parce qu'un tel être-fondement n'est pas celui d'un défaut et qu'il ne se détermine pas lui-même comme défectueux, « *L'être-en-dette [existential] ne résulte pas d'abord d'un endettement, mais inversement : celui-ci devient d'abord possible « sur le fondement » d'un être-en-dette originaire* »[91]. L'être-en-dette existential est donc antérieur à l'être-en-dette au sens moral, et même à l'être-en-dette en tout autre sens. Toutefois, il s'agit de dévoiler le phénomène existential de l' « en-dette ». Or, pour cela, le concept formel de l'être-en-dette existential ne suffit pas, mais son concept plein est nécessaire.

Puisque nous possédons déjà le concept formel de l'être-en-dette existential, pouvons-nous, à partir de lui, atteindre son concept plein ? Selon son concept formel, l'être-en-dette existential est l'être-fondement d'une nullité. Or ce concept est formel, en ce que la nullité y est indéterminée existentialement. Le concept plein de l'être-en-dette existential sera donc celui dans lequel la nullité est déterminée existentialement. Quelle est la détermination existentiale de la nullité contenue dans l'être-fondement d'une nullité ? Le critère du sens existential de l' « en-dette » originaire réside dans son appartenance à l'être même du *Dasein*. Or cet être est le souci. La nullité contenue dans l'être-fondement d'une nullité se laisse-t-elle donc déterminer existentialement à partir du souci ?

Le souci est constitué de l'existentialité, la factivité et l'échéance. La factivité est aussi bien l'être-jeté. Or, dans celui-ci, est contenue une nullité : si le *Dasein* est jeté, c'est-à-dire déjà à un monde, « il *n*'est *pas* porté par lui-même à son Là »[92]. Sans doute le *Dasein* est-il aussi projet, c'est-à-dire en avant de soi, et comme tel ouvrant un monde. Mais, justement parce que c'est en étant jeté qu'il est projet, il est projet jeté, c'est-à-dire se-projeter en direction des possibilités factives du monde dans lequel il est déjà. Or, comme projet jeté, le *Dasein* est fondement nul : fondement, parce qu'il est la cause de sa projection en direction de telle et telle possibilité factive, mais non pas en direction de telle et telle autre ; mais fondement nul, parce qu'il *n*'est *pas* la cause des possibilités factices du monde dans lequel il est déjà. Parce que les possibilités factives sont à chaque fois

90 *Ibid*., p. 283 d.
91 *Ibid*., p. 284 a.
92 *Ibid*., p. 284 b.

déjà, « le *Dasein* reste constamment derrière ses possibilités »[93]. Au sens où il reste ainsi derrière elles, « Il n'est jamais existant *avant* son fondement, mais toujours seulement *à partir de lui et comme celui-ci* »[94]. Si l'être-fondement est l'être le plus propre du *Dasein*, « Être-fondement signifie par conséquent : *ne jamais* être fondamentalement maître de l'être le plus propre »[95]. Ce ne-jamais contenu dans l'être-fondement, la nullité du fondement nul par lequel s'explicite la nullité contenue dans l'être-jeté, n'est pas une nullité au sens d'un ne-pas-être-sous-la-main, le « sans efficace » d'une cause, mais une nullité en un sens existential, un constituant de l'être du projet jeté.[96]

Qu'en est-il des deux autres constituants du souci ? L'existentialité est aussi bien le projet. Or, dans celui-ci aussi, est contenue une nullité : si le *Dasein* se projette en direction des possibilités factives du monde dans lequel il est déjà, « cela implique que, pouvant être, il se tient à chaque fois dans l'une ou l'autre possibilité, que constamment il *n*'est *pas* une autre, et qu'il a renoncé à elle dans le projet existentiel »[97]. Non seulement, comme projet jeté, le *Dasein* est un fondement nul, mais encore, comme projet comme tel, il est le fondement d'une nullité : c'est qu'il est la cause de sa projection en direction de telle et telle possibilité factive, mais *non pas* en direction de telle et telle autre ; cause, par conséquent, de sa projection en direction de certaines, mais *non pas* de toutes. Ce ne-pas contenu dans ce qui résulte de l'être-fondement du *Dasein*, la nullité de ce dont le fondement est fondement par laquelle s'explicite la nullité contenue dans le projet, n'est pas, derechef, une nullité au sens d'un ne-pas-être sous-la-main, le « sans succès » ou « sans valeur » d'un effet, mais une nullité en un sens existential, un constituant de l'être du projet.[98]

Reste à examiner l'échéance. Une nullité est-elle contenue dans l'échéance ? « Echéance » ne veut pas dire inauthenticité, mais être-auprès-de l'étant faisant encontre de manière intramondaine. L'inauthenticité ne fait pas nécessairement partie de cet être-auprès-de, mais, comme existence en mode inauthentique, elle en fait possiblement partie, si le *Dasein* comprend inauthentiquement son être, en le projetant en direction de ses possibilités impropres, celles à partir desquelles il comprend l'étant sous-la-main, et donc l'être de cet étant, ce qui est certes favorisé par l'être-auprès de l'étant faisant

93 *Ibid*., p. 284 d.
94 *Ibid*.
95 *Ibid*.
96 Cf. *ibid*., p. 284 b-285 a.
97 *Ibid*., p. 285 b.
98 Cf. *ibid*.

encontre de manière intramondaine, mais nullement nécessité par lui. Quoique l'inauthenticité présuppose une authenticité possible, l'attestation de celle-ci par le *Dasein* est encore à accomplir. Mais, supposé que l'authenticité soit ainsi attestée, alors, comme existence en mode authentique, elle fait possiblement partie de l'être-auprès-de l'étant faisant encontre de manière intramondaine, si le *Dasein* comprend authentiquement son être, en le projetant en direction de ses possibilités propres ; ce comprendre authentique a été partiellement déterminé, par un projet existential, comme être pour la mort authentique, mais seulement partiellement, parce que ce qui a été projeté existentialement doit encore être prouvé phénoménalement, ce qui est justement l'enjeu de l'examen en cours de la question de ce qui est donné à comprendre dans l'appel de la conscience. L'échéance *peut* donc contenir en elle l'inauthenticité ou bien l'authenticité. Or, dans l'*in*authenticité, est contenue une nullité, puisque le *Dasein ne* comprend *pas* authentiquement son être. Ce n'est donc pas dans l'échéance comme telle, mais dans l'inauthenticité en elle, qu'est contenue une nullité. De même que la factivité, l'existentialité et l'échéance co-appartiennent dans le souci, de même « Dans la structure de l'être-jeté aussi bien que dans celle du projet est essentiellement contenue une nullité, et c'est elle qui est le fondement de la possibilité de la nullité du *Dasein in*authentique dans l'échéance où il se trouve à chaque fois et toujours factivement »[99]. Pas davantage que précédemment, le ne-pas contenu dans l'inauthenticité dans l'échéance n'est une nullité au sens d'un ne-pas-être-sous-la-main, la défectuosité, par non-satisfaction à une exigence, de l'être-fondement d'un défaut dans le *Dasein* ; mais, comme ne-pas contenu dans un pouvoir-être ontico-existentiel, il est une nullité en un sens existentiel, et, dans la mesure où l'ontico-existentiel se fonde sur l'ontologico-existential, une nullité en un sens existential.[100]

La triple nullité existentiale contenue dans le souci permet-elle de déterminer existentialement la nullité dans le concept formel de l'être-en-dette ? Manifestement oui, et cela d'autant plus sûrement que la triple nullité existentiale contenue dans le souci se laisse saisir dans son ensemble comme être-fondement nul (le *Dasein* comme projet jeté) d'une nullité (le projet comme tel), et que le concept formel de l'être-en-dette existential est justement, mais de manière existentialement indéterminée, l'être-fondement d'une nullité. Aussi atteignons-nous, à partir du concept formel de l'être-en-dette existential, son concept plein : le souci comme fondement nul d'une

99 *Ibid*., p. 285 c.
100 Cf. *ibid*.

nullité. Du même coup, alors que nous étions partis pour cela de l'explicitation quotidienne de l' « en-dette », nous venons de dévoiler le phénomène existential de l' « en-dette ».

Si le sens existential de l' « en-dette » qui est crié dans l'appel de la conscience est l'être-en-dette existential, qu'est-ce qui est donné à comprendre dans cet appel ?

Rappelons ce qui est en question : il s'agit de savoir ce qui est donné à comprendre dans l'appel de la conscience, comme con-vocation à un pouvoir-être non pas ontico-existentiel, mais ontologico-existential[101]. Or l'être-en-dette existential est justement un tel pouvoir-être. Dès lors, ce qui est donné à comprendre ne serait-il pas la con-vocation à l'être-en-dette existential ?

Rappelons alors en outre la consigne pour l'examen de la question : orienter cet examen à l'appel de la conscience comme rappel pro-vocant[102]. L'appel de la conscience est rappel pro-vocant, au sens où l'appel provient de l'étrang(èr)eté de l'être-au-monde, de telle sorte que, cette étrang(èr)eté étant criée conjointement et ouverte conjointement dans l'appeler, il pro-voque à elle. Désormais, grâce au concept existential de l'être-en-dette, il devient possible de déterminer plus précisément en quel sens l'appel de la conscience est rappel pro-vocant : il est rappel du *Dasein* à son être-jeté, donc à la nullité contenue dans celui-ci, et plus généralement à la nullité de l'être-fondement nul d'une nullité, contenue dans le souci ; il pro-voque du même coup le *Dasein* à la possibilité d'assumer lui-même son être-jeté, et plus généralement l'être-fondement nul d'une nullité. L'appel de la conscience comme rappel pro-vocant donne ainsi à comprendre au *Dasein* qu'il doit, comme fondement nul d'une nullité, se ramener de la perte dans On-même vers le Soi-même propre. Autrement dit, ce qui est donné à comprendre dans l'appel de la conscience est la con-vocation du *Dasein* comme le Soi-même propre à son pouvoir-être le plus propre déterminé comme l'être-en-dette existential.[103]

Si ce qui est donné à comprendre dans l'appel de la conscience est la con-vocation du *Dasein* à son être-en-dette existential, qu'est-ce qui est attesté par la conscience ?

C'est, disions-nous, présomptivement un pouvoir-être authentique. Celui-ci, demandions-nous alors, est-il la réponse du *Dasein* comme le Soi-même à sa con-vocation par l'appel de la conscience à son pouvoir-être le plus propre ? Et, parce que la réponse

101 Cf. *ibid*., p. 280 b.
102 Cf. *ibid*., p. 280 d.
103 Cf. *ibid*., p. 286 e-287 a.

à cette question requiert une détermination plus précise de cette con-vocation, qui ne peut cependant plus être obtenue à partir de l'analyse de l'appel de la conscience, peut-elle l'être, demandions-nous encore, à partir de l'analyse de la compréhension de cet appel ? Conduite à travers l'examen de la question de ce qui est donné à comprendre dans l'appel de la conscience, cette analyse a pour résultat que cela est la con-vocation du *Dasein* à son être-en-dette existential. A partir de là, la con-vocation du *Dasein* à son pouvoir-être le plus propre se laisse déterminer plus précisément comme sa con-vocation à son être-en-dette existential. Or cet être-en-dette est un pouvoir-être ontologico-existential du *Dasein*, qui, de plus, est un pouvoir-être le plus propre. La réponse du *Dasein* à sa con-vocation est donc un pouvoir-être ontico-existentiel qui, de manière correspondante, est authentique. Mais, de la réponse du *Dasein* à sa con-vocation, que dire de plus ?

Cette réponse n'est pas, à proprement parler, le comprendre de l'appel de la conscience - ce comprendre fait partie, avec cet appel, du vécu plein de la conscience[104] -, mais il est le se-comprendre du *Dasein* à partir du comprendre de cet appel. Comprenant sa con-vocation à son pouvoir-être le plus propre comme son être-en-dette existential, le *Dasein* se comprend aussi en son pouvoir-être le plus propre.

Mais la réponse du *Dasein* à sa con-vocation se laisse déterminer encore au-delà du se-comprendre de cet étant, à savoir comme le devenir-libre pour l'appel de la conscience, renfermé dans ce se-comprendre. Se comprenant en son pouvoir-être le plus propre comme son être-en-dette existential, le *Dasein* se laisse pro-voquer à ce pouvoir-être, et ainsi devient libre pour cet appel, c'est-à-dire prêt (*bereit*) à être ad-voqué. Ce devenir-libre, Heidegger le nomme vouloir-avoir-conscience (*Gewissen-haben-wollen*). Cela ne veut dire ni vouloir avoir « bonne conscience » ni un culte volontaire de l' « appel », mais uniquement l'être-prêt (*Bereitschaft*) à l'être-ad-voqué. Tout aussi éloigné d'une recherche d'endettements factifs que de la tendance à la libération à l'égard de la dette au sens essentiel de l' « en-dette », « *Le vouloir-avoir-conscience est bien plutôt la présupposition existentielle la plus originaire de la possibilité du devenir-en-dette factif* »[105].

---

104 Cf. *ibid*., § 57, p. 279c : « Le comprendre *authentique*, qui « suit » l'appel, n'est pas seulement un supplément s'annexant au phénomène de la conscience, un processus qui s'enclenche voire peut rester arrêter. Ce n'est qu'*à partir* du comprendre de l'ad-vocation et faisant un *avec* lui, que le vécu *plein* de la conscience se laisse saisir ».

105 *Ibid*., p. 288 c.

Se laissant pro-voquer à son pouvoir-être le plus propre comme son être-en-dette existential, « le *Dasein* laisse le Soi-même le plus propre *agir en lui* à partir du pouvoir-être qu'il a choisi »[106]. Aussi, le vouloir-avoir-conscience est-il en outre le « laisser-agir-en-soi du Soi-même le plus propre à partir de lui-même en son être-en-dette »[107]. Ce laisser-agir-en-soi rend possible pour la première fois l'*être*-responsable du *Dasein*. Mais, comme tout agir factif, du moins authentique, l'agir contenu dans ce laisser-agir-en-soi est « sans conscience (*gewissenlos*) », non pas simplement parce qu'il n'évite pas l'endettement moral, mais parce que, sur le fondement nul de la nullité en lequel consiste l'être-en-dette existential, « il est toujours déjà devenu, dans l'être-avec avec les autres, en dette auprès d'eux »[108]. A cet égard, « Le vouloir-avoir-conscience devient ainsi ce qui assume l'absence de conscience [Gewissenlosigkeit] essentielle, à l'intérieur de laquelle seulement subsiste la possibilité existentielle d'*être* « bon » »[109].

De la réponse du *Dasein* à sa con-vocation, il faut donc dire qu'elle est non seulement un pouvoir-être authentique, mais encore le vouloir-avoir-conscience.

A partir de cette réponse ainsi déterminée, la présomption selon laquelle un pouvoir-être authentique est ce qui est attesté par la conscience se laisse confirmer. « L'attestation, par le *Dasein*, de son pouvoir-être authentique » - telle est la première partie du titre du chapitre II de la deuxième section d'*Être et temps* - consiste donc en ce que la conscience, comme con-vocation du *Dasein* comme le Soi-même propre à son pouvoir-être le plus propre, atteste un pouvoir-être authentique, lequel vient d'être déterminé comme réponse du *Dasein* à sa con-vocation à son être-en-dette existential, c'est-à-dire vouloir-avoir-conscience.[110]

Pour autant, l'examen de la question de ce qui est attesté dans l'attestation n'est pas clos. Le vouloir-avoir-conscience est un pouvoir-être authentique. Ce pouvoir-être est ontico-existentiel. Or tout ce qui est étant a une constitution d'être. Le vouloir-avoir-conscience comme pouvoir-être ontico-existentiel a donc lui-même une constitution ontologico-existentiale. Quelle est-elle ? Il s'agit, après avoir dégagé le vouloir-avoir-conscience comme pouvoir-être

106 *Ibid*.
107 *Ibid*., § 60, p. 295 b.
108 *Ibid*., § 58, p. 288 c.
109 *Ibid*.
110 Cf. *ibid*., p. 288 d.

authentique attesté par le *Dasein*, de l'interpréter existentialement, c'est-à-dire de dégager son sens ontologique.[111]

b – La structure existentiale du vouloir-avoir-conscience : l'être-résolu (*Entschlossenheit*) (*Être et temps*, § 60)

α – Le dégagement de l'être-résolu[112]

Comme pouvoir-être ontico-existentiel, le vouloir-avoir-conscience est un comprendre ontico-existentiel. Comme tel, il se fonde sur un comprendre ontologico-existential constitutif de l'être-ouvert du *Dasein*. Toutefois, ce comprendre ontologico-existential ne constitue pas seul l'être-ouvert du *Dasein*, mais conjointement avec l'affection et le parler, avec lesquels il forme la structure existentiale de l'être-ouvert. Puisque le comprendre ontico-existentiel qu'est le vouloir-avoir-conscience se fonde sur le comprendre ontologico-existential constitutif de l'être-ouvert du *Dasein*, ce comprendre-ci doit être modifié de manière correspondante à ce comprendre-là. Et, puisque le comprendre ontologico-existential constitue conjointement l'être-ouvert du *Dasein*, avec l'affection et le parler, ceux-ci doivent également être modifiés avec celui-là. Dès lors, quelle est la modification de la structure existentiale de l'être-ouvert du *Dasein*, correspondant au vouloir-avoir-conscience ? Plus simplement dit, quelle est la structure existentiale du vouloir-avoir-conscience ?[113]

Parce que le vouloir-avoir-conscience est un comprendre ontico-existentiel, la modification du comprendre ontologico-existential constitutif de l'être-ouvert du *Dasein* sera examinée la première, bien que, dans l'analyse de l'être-à, au chapitre V de la Première section de la Première partie d'*Être et temps*, le comprendre soit examiné après l'affection et avant le parler. Quelle est donc la modification du comprendre ontologico-existential constitutif de l'être-ouvert du *Dasein*, correspondant au comprendre ontico-existentiel qu'est le vouloir-avoir-conscience ? Le vouloir-avoir-conscience est, avons-nous dit, le se-comprendre du *Dasein* en son pouvoir-être le plus propre, l'être-en-dette existential. Cela veut dire qu'il est le comprendre de son être comme être-en-dette existential par le *Dasein*, c'est-à-dire le projeter de son être en direction de son être-en-dette

111 Cf. *ibid*., où la question est lapidairement posée : « Est-il possible de déterminer existentialement de façon plus concrète le pouvoir-être authentique ainsi attesté ? ».
112 Cf. *ibid*., § 60, p. 295 b-297 a.
113 Cf. *ibid*., p. 295 b (fin)-c (début).

existential, celui-ci étant la possibilité (la plus propre) qui possibilise l'être du *Dasein* comme ce comme quoi il le comprend (authentiquement). Un tel comprendre a pour préalable le comprendre projetant de l'être-en-dette existential par le *Dasein*. Comme projetant l'être-en-dette existential, ce comprendre projetant est ontologico-existential et, à la vérité, la modification du comprendre ontologico-existential, que nous recherchions. Pour réussir à la trouver, nous avons volontairement omis, dans l'explicitation du vouloir-avoir-conscience, une caractéristique pourtant importante de celui-ci. Il est certes le comprendre de son être comme être-en-dette-existential par le *Dasein*, c'est-à-dire le projeter de son être en direction de son être-en-dette existential, que nous avons dit. Mais le *Dasein* est à chaque fois déjà à un monde. Le comprendre de son être comme être-en-dette existential n'est donc pas sans monde, mais à un monde. Par suite, il n'est pas seulement le projeter de son être en direction de son être-en-dette existential par le *Dasein*, mais toujours aussi en même temps le se-projeter de cet étant en direction de la possibilité factive du monde à chaque fois la plus propre, c'est-à-dire la plus conforme au pouvoir-être le plus propre qu'est l'être-en-dette existential[114].

Quelle est alors la modification de l'affection corrélative à celle du comprendre ontologico-existential constitutif de l'être-ouvert ? Selon sa modification, ce comprendre ouvre au *Dasein* son être-en-dette existential. Or, de cet être-en-dette fait partie l'étrang(èr)eté de l'être-au-monde. Le comprendre modifié constitutif de l'être-ouvert ouvre donc, conjointement à l'être-en-dette existential, l'étrang(èr)eté de l'être-au-monde. Mais cette étrang(èr)eté est spécifiquement (*genuin*) ouverte au *Dasein* par la tonalité affective de l'angoisse. La modification de l'affection corrélative à celle du comprendre constitutif de l'être-ouvert est donc celle de l'angoisse.[115]

Si les modifications du comprendre ontologico-existential constitutif de l'être-ouvert et de l'affection sont celles qui viennent d'être dites, n'est-il pas vain de demander quelle est alors la modification du parler ? Comment, en effet, le comprendre comme se-projeter en direction de l'être-en-dette existential parlerait-il, si, conjointement à cet être-en-dette, il ouvre l'étrang(èr)eté de l'être-au-monde, et si, à l'opposé de la familiarité bruyante du *Dasein* avec son monde – bruyante, parce que le *Dasein* s'y adonne au bavardage du On -, cette étrang(èr)eté est sans bruit, silencieuse ? Comment, pareillement, la tonalité affective de l'angoisse ferait-elle parler, si

114 Cf. *ibid*. p. 295 c (fin) : « Le comprendre existentiel veut dire : se projeter en direction de la possibilité factive à chaque fois la plus propre du pouvoir-être-au-monde. Or le *pouvoir*-être n'est compris que dans l'exister dans cette possibilité ».
115 Cf. *ibid*., p. 295d-296a.

l'angoisse laisse sans mot ? A moins que garder le silence, rester taciturne (*verschweigen*) ne soit ici justement un mode du parler, de même, ainsi qu'il a été montré, que se taire (*schweigen*) est un parler se taisant (*schweigende Rede*)[116] ? Et en effet la conscience, dans son appel, ne parle que dans le mode du se-taire, et cela de telle sorte qu'elle contraint le *Dasein* à la taciturnité (*Verschwiegenheit*) comme seule manière de répondre. Le parler a donc lui aussi sa modification : la taciturnité.[117]

La modification de la structure existentiale de l'être-ouvert, correspondant au vouloir-avoir-conscience, ou, pour le dire plus simplement, la structure existentiale du vouloir-avoir-conscience, est donc le se-projeter en direction de la possibilité de l'être-en-dette existential (le comprendre projetant de l'être-en-dette existential), se-projeter qui est angoissé et taciturne. Dans cette modification de sa structure existentiale, l'être-ouvert porte le sceau de l'authenticité, tout comme le vouloir-avoir-conscience est un pouvoir-être authentique. Aussi, l'être-ouvert (*Erschlossenheit*) authentique est-il nommé être-résolu (*Entschlossenheit*). Bien qu' « être-résolu » soit une traduction lexicalement juste d' « *Entschlossenheit* », il importe de considérer ce dernier terme pour montrer ce en direction de quoi il fait signe. « *Entschlossenheit* » fait signe en direction d' « *Erschlossenheit* », ou plutôt dans une direction au-delà de celle dans laquelle « *Erschlossenheit* » fait signe : tandis que ce dernier terme dit l'être-ouvert de l'étant qui a pour caractère d'être son Là, le *Dasein*, donc l'être-ouvert de la constitution fondamentale de cet étant, l'être-au-monde, et celui de l'entièreté de l'entier de structure de cette constitution, le souci, mais de telle sorte que, du fait de sa perte échéante dans son monde et de son immersion dans le On[118], le *Dasein* est de prime abord et le plus souvent refermé à son propre être-ouvert, le premier terme dit l'être-ouvert authentique du *Dasein*, au sens où, dans le se-projeter angoissé et taciturne en direction de la possibilité de l'être-en-dette existential, son pouvoir-être le plus propre est ouvert au *Dasein*. En vertu de quoi le rapport des termes « *Erschlossenheit* » et « *Entschlossenheit* » serait bien rendu par les termes « éclosion » et « déclosion » - en son caractère d'être son Là, le *Dasein* est éclos, mais de prime abord et le plus souvent clos, et ce n'est que par le mouvement de se séparer de l'état de clôture de son pouvoir-être le plus propre, qu'il est déclos -, si « *Entschlossenheit* » ne signifiait tout d'abord en allemand *praesentia animi*[119], c'est-à-dire

116 Cf. *ibid*., § 34, p. 164 f-165 a.
117 Cf. *ibid*., p. 296 b.
118 Cf. *ibid*., § 44, p. 220 f-223 a.
119 Cf. *Deutsches Wörterbuch* de J. et W. Grimm, *sub verbo* « Entschlossenheit ».

la capacité de l'esprit de ne se laisser troubler par rien[120]. C'est justement dans cette autre direction que fait signe « *Entschlossenheit* », ainsi que l'atteste le fait que ce terme est le nom de la structure existentiale du vouloir-avoir-conscience : il dit alors la présence d'esprit, c'est-à-dire la constance et la fermeté, du *Dasein* auquel son pouvoir-être le plus propre est ouvert ou plus exactement déclos. Tels sont donc les deux phénomènes en direction desquels « *Entschlossenheit* » fait signe : la « déclosion » du *Dasein* et la présence d'esprit allant de pair avec elle. Ces phénomènes sont tellement unis, la « déclosion » étant caractérisée par la présence d'esprit qui la fait se maintenir quelles que soient les circonstances, et la présence d'esprit par la « déclosion » en laquelle son pouvoir-être le plus propre est ouvert au *Dasein*, que le terme « *Entschlossenheit* » se laisse à peine traduire. C'est en visant les phénomènes de la « déclosion » et de la présence d'esprit que nous le traduisons par « être-résolu », et en tenant absolument éloignée la signification traditionnelle de la résolution comme décision volontariste d'un sujet.[121]

β – L'être-résolu et la vérité originaire[122]

Si l'être-ouvert du *Dasein* est la vérité originaire et si l'être-résolu est une modification de cet être-ouvert, qu'en est-il de cet être-résolu à l'égard de la vérité originaire ? L'être-résolu est « la vérité la plus originaire, parce qu'*authentique* »[123]. Pour mesurer la portée ontologique de cette proposition, il faut tout d'abord revenir sur la caractérisation de l'être-ouvert comme la vérité originaire, au § 44 b de *Être et temps* [124].

« Vérité », « être-vrai (*Wahrsein*)», ne dit pas accord entre le connaître et l'objet, mais être-découvrant (*entdeckend-sein*) du λόγος. Celui-ci est vrai en ce qu'il fait voir l'étant en son être-découvert (*Entdecktheit*). « Vérité » dit donc aussi être-découvert de l'étant.

---

120 Cf. *Dictionnaire de la langue française* d'E. Littré, *sub verbo* « présence ».
121 Cf. Heidegger M., *Sein und Zeit*, *op. cit*., § 60, p. 296 d-297 a.
Sur l'*Entschlossenheit*, cf. *Le dictionnaire Martin Heidegger,* sous la direction de P. Arjakovsky, F. Fédier, H. France-Lanord, Les Editions du Cerf, Paris, 2013, *sub verbis* « Résolution » (article de F. Fédier) et « Ouvertude » (article de H. France-Lanord).
122 Cf. Heidegger M., *Sein und Zeit*, *op. cit*., § 60, p. 297 b-298 c.
123 *Ibid*., p. 297c.
124 Cf. *ibid*., § 44 b, p. 219 c-223 b.

L'être-découvrant du λόγος est originaire à l'égard de l'être-découvert de l'étant.[125]

Mais, si l'être-découvrant du λόγος est une manière d'être du *Dasein*, autrement dit le découvrir comme manière d'être de l'être-au-monde, et si l'être-découvert de l'étant, lequel est intramondain, se fonde sur l'être-ouvert du monde comme moment constitutif de l'être-au-monde, « vérité » dit aussi, en outre, être-ouvert du *Dasein*. Des trois sens de la vérité, être-découvrant du λόγος, être-découvert de l'étant (intramondain) et être-ouvert du *Dasein*, le dernier dégagé est le plus originaire.[126]

Vrai au sens où il est ouvert, le *Dasein* est dans la vérité. Mais, si le *Dasein* est inauthentique, comme c'est de prime abord et le plus souvent le cas, il est en même temps dans la vérité et dans la non-vérité (*Unwahrheit*). Il importe de tirer au clair l'appartenance simultanée du *Dasein* inauthentique à la vérité et à la non-vérité.

Comme l'étant qui a pour caractère d'être son Là, le *Dasein* est par essence ouvert. Approfondissons. Le *Dasein* a pour constitution fondamentale l'être-au-monde. Celui-ci est un ouvrir du monde, et non seulement de celui-ci, mais encore du *Dasein* lui-même, de l'autre *Dasein* et de l'étant intramondain : du *Dasein* lui-même, parce que le monde est justement alors un moment constitutif de l'être-au-monde, donc du *Dasein* ; de l'autre *Dasein*, dans la mesure où le monde est commun à plusieurs *Dasein* ; de l'étant intramondain, parce que c'est à partir du monde préalablement ouvert, que de l'étant intramondain est découvert. En son être-au-monde, le *Dasein* est donc ouvert au monde, à lui-même, à l'autre *Dasein* et à l'étant intramondain. Mais il est possible d'approfondir davantage encore. La constitution fondamentale du *Dasein*, l'être-au-monde, comporte une multiplicité de structures d'être, à savoir celles qui sont explicitées dans la Première section de la Première partie d'*Être et temps*, selon les moments du monde (chapitre III), de l'être-Soi-même et corrélativement de l'être-avec le *Dasein* conjoint des autres (*Mitdasein der Anderen*) (chapitre IV) et de l'être-à (chapitre V). L'unité de ces multiples structures réside dans l'être du *Dasein*, déterminé comme le souci (être-en-avant-de-soi-déjà-à (un monde) auprès-de (l'étant faisant encontre de manière intramondaine)). L'être du *Dasein* est un ouvrir, selon les trois moments constitutifs du souci, l'existentialité (être-en-avant-de-soi), la factivité (être-déjà-à (un monde)) et l'échéance (être-auprès-de (l'étant faisant encontre de manière intramondaine)) : selon l'existentialité, il est l'ouvrir du

125 Cf. *ibid*., p. 219 c-220 b.
126 Cf. *ibid*., p. 220 c-221 a.

propre pouvoir-être du *Dasein* ; selon la factivité, il est l'ouvrir du monde auquel est déjà le *Dasein* ; selon l'échéance, il est l'ouvrir de l'étant intramondain auprès duquel est le *Dasein*. Mais l'ouvrir considéré en lui-même est l'être-à, analysé au chapitre V de la Première section de la Première partie d'*Être et temps*, et cela selon les moments de l'affection (le se-sentir), du comprendre (le projeter) et du parler (qui, initialement, porte à la parole l'expliciter configurant le comprendre). L'ouvrir considéré non plus simplement en lui-même, mais dans le souci, doit donc lui aussi comporter les trois moments d'analyse de l'être-à. Et il les comporte en effet, comme les modalités de l'ouvrir selon les trois moments constitutifs du souci : comme se sentir jeté à un monde, l'affection est la modalité de l'ouvrir selon la factivité, celui du monde auquel est déjà le *Dasein* ; comme projeter du propre pouvoir-être du *Dasein*, le comprendre est la modalité de l'ouvrir selon l'existentialité, celui, justement, du propre pouvoir-être du *Dasein* ; comme parler de l'étant intramondain, le parler est la modalité de l'ouvrir selon l'échéance, celui de l'étant intramondain auprès duquel est le *Dasein*. Ce qui veut dire que l'être du *Dasein* est un ouvrir non seulement selon les trois moments constitutifs du souci, mais encore dans les modalités de l'ouvrir que sont les trois moments d'analyse de l'être-à. Au plus profond de son être, le souci, le *Dasein* est donc ouvert à son propre pouvoir-être en comprenant, au monde auquel il est déjà en se sentant, et à l'étant intramondain auprès duquel il est en parlant. Ainsi ouvert, il est dans la vérité.

Mais l'étant intramondain auprès duquel est le *Dasein* l'expose au péril de se perdre dans son « monde », c'est-à-dire les étants intramondains faisant partie du monde à chaque fois ambiant, et de s'immerger dans le On, c'est-à-dire l'être-explicité public dominant dans le monde à chaque fois commun. Si le *Dasein* succombe au péril, son parler devient bavardage, curiosité et équivoque, et l'ouvrir de l'étant intramondain, dont il est la modalité, referme du même coup cet étant comme ce qu'il est, l'étant à-portée-de-la-main voire l'étant sous-la-main comme tel. Pour le dire du point de vue de l'étant intramondain, celui-ci est alors découvert en étant du même coup dissimulé, « il se montre – mais dans le mode de l'apparence »[127]. L'ouvrir refermant de l'étant intramondain auprès duquel est le *Dasein*, dans la modalité du parler devenu bavardage, curiosité et équivoque, est l'échéance inauthentique. L'échéance n'est pas en elle-même inauthentique – comment le serait-elle ainsi, dès lors qu'elle est un moment constitutif du souci comme tel, avant toute spécification de celui-ci en souci authentique ou inauthentique ? -, mais elle

127 Cf. *ibid*., p. 222 a.

comporte nativement le risque de l'inauthenticité. Par ailleurs, la perte du *Dasein* dans son « monde » veut dire que cet étant comprend son propre être à partir de l'étant dont il se préoccupe, qui n'a pourtant pas le même genre d'être que lui. Si, donc, le *Dasein* succombe au péril de sa perte dans son « monde », son comprendre devient le projeter de son pouvoir-être impropre, et l'ouvrir de son propre pouvoir-être, dont il est la modalité, referme du même coup ce pouvoir-être comme son pouvoir-être le plus propre. L'ouvrir refermant du propre pouvoir-être du *Dasein*, dans la modalité du comprendre devenu le projeter du pouvoir-être impropre, est l'existentialité inauthentique. Mais la perte du *Dasein* dans son « monde » veut aussi dire que cet étant se sent jeté au monde qui lui est familier. C'est pourquoi, si le *Dasein* succombe au péril de sa perte dans son « monde », son affection devient le se-sentir jeté au monde qui lui est familier, et l'ouvrir du monde auquel il est déjà, dont elle est la modalité, referme du même coup ce monde comme le monde comme tel, c'est-à-dire le monde comme moment constitutif de l'être-au-monde, qui, si le *Dasein* s'y sentait jeté, lui serait étranger. L'ouvrir refermant du monde auquel le *Dasein* est déjà, dans la modalité de l'affection devenue le se-sentir jeté à un monde familier, est la factivité inauthentique. L'existentialité, la factivité et l'échéance inauthentiques sont alors les moments constitutifs du souci inauthentique, qui est un ouvrir inauthentique, en ce qu'il est du même coup refermant. Le *Dasein* dont l'être est le souci inauthentique, et qui ne peut être qu'un *Dasein* inauthentique, est par là même ouvert inauthentiquement, c'est-à-dire en étant du même coup refermé. Ainsi ouvert et refermé, le *Dasein* inauthentique est en même temps dans la vérité et dans la non-vérité.[128]

Qu'advient-il du *Dasein* à l'égard de la vérité, si, comme vouloir-avoir-conscience, il est authentique ? Le vouloir-avoir-conscience (le se-comprendre du *Dasein* en son pouvoir-être le plus propre, l'être-en-dette existential) a pour structure existentiale l'être-résolu (le se-projeter en direction de l'être-en-dette existential, se-projeter qui est angoissé et taciturne). Comme se-projeter en direction de l'être-en-dette existential, l'être-résolu est un ouvrir du pouvoir-être le plus propre, dans la modalité du comprendre comme projeter de l'être-en-dette existential. Ouvrant le pouvoir-être le plus propre du *Dasein*, cet ouvrir est l'existentialité authentique dans la modalité indiquée. Mais, comme se-projeter angoissé et taciturne, l'être-résolu est un ouvrir du pouvoir-être le plus propre, qui a aussi pour modalités l'affection comme angoisse et le parler comme taciturnité. On pourrait s'en étonner, si l'on considère que l'affection est la modalité de

128 Cf. *ibid*., § 44 b, p. 221 b-223 b ; § 60, p. 297 c (début).

l'ouvrir du monde auquel est déjà le *Dasein*, avec lequel elle forme la factivité, et le parler celle de l'ouvrir de l'étant intramondain auprès duquel il est, avec lequel il forme l'échéance. Cet étonnement ne serait pas justifié, parce que, le souci étant l'unité structurelle de l'existentialité, de la factivité et de l'échéance, chacun de ses moments constitutifs contient les deux autres, si bien que sa modalité fondamentale se compose avec celle des deux autres. C'est justement ainsi que, l'être-résolu étant l'ouvrir du pouvoir-être le plus propre, dans la modalité fondamentale du comprendre comme projeter de l'être-en-dette existential, mais aussi dans les modalités de l'affection comme angoisse et du parler comme taciturnité, il est l'existentialité authentique, mais en tant qu'elle contient en elle la factivité et l'échéance.

Dans l'être-résolu comme l'existentialité qui vient d'être explicitée, le *Dasein* authentique surmonte le péril de sa perte dans son « monde » et de son immersion dans le On. Il ne se perd pas, en effet, dans son « monde », puisqu'il ne comprend plus son propre être à partir de l'étant dont il se préoccupe, donc en projetant son pouvoir-être impropre, mais désormais à partir de lui-même, en projetant son être-en-dette existential. Pareillement, il ne s'immerge pas dans le On, puisque son parler n'est plus bavardage, curiosité et équivoque, mais désormais taciturnité. Surmontant ainsi le péril, le *Dasein* authentique se coupe-t-il de son « monde » et se retire-t-il du *Dasein* conjoint des autres ? Mais comment le pourrait-il, si le *Dasein* comme tel se rapporte à son « monde » dans la préoccupation, et au *Dasein* conjoint des autres dans la sollicitude, et si la préoccupation (*Besorgen*) et la sollicitude (*Fürsorge*) sont des structures d'être de la constitution fondamentale du *Dasein*, l'être-au-monde, qui, comme telles, font partie d'une multiplicité de structures d'être dont l'unité réside dans l'être du *Dasein*, le souci (*Sorge*) ? Bien loin de se couper de son « monde », le *Dasein* authentique le découvre pour la première fois à partir de son pouvoir-être le plus propre, et découvre ainsi en lui la possibilité factive à chaque fois la plus propre, c'est-à-dire la plus conforme à son pouvoir-être le plus propre. Et, bien loin de se retirer du *Dasein* conjoint des autres, il l'ouvre pour la première fois à partir de son pouvoir-être le plus propre, et l'ouvre ainsi comme ayant lui aussi à être en son pouvoir-être le plus propre. Il découvre ainsi le « monde » et ouvre ainsi le *Dasein* conjoint des autres pour la première fois, parce que ce découvrir et cet ouvrir font défaut au *Dasein* inauthentique, qui ne découvre le « monde » et n'ouvre le *Dasein* conjoint des autres, qu'à partir de son pouvoir-être impropre. Aussi, le découvrir du « monde » et l'ouvrir du *Dasein* conjoint des autres, à partir du pouvoir-être le plus propre, sont-ils la préoccupation

authentique du « monde » et la sollicitude authentique pour le *Dasein* conjoint des autres. L'être-résolu modifie la préoccupation et la sollicitude en les rendant authentiques. La préoccupation et la sollicitude étant des structures d'être de l'être-au-monde, il modifie donc du même coup l'être-au-monde en le rendant authentique. Dans l'être-résolu, le *Dasein* authentique est certes authentiquement ouvert à lui-même en son pouvoir-être le plus propre. Mais, parce que l'être-résolu modifie l'être-au-monde en le rendant authentique, le *Dasein* authentique n'est pas isolé sur lui-même, mais transporté dans la préoccupation et la sollicitude authentiques.[129]

En son être-résolu, le *Dasein* authentique est authentiquement ouvert à son pouvoir-être le plus propre. Sur la base de son être-résolu, son être-au-monde est authentique. En celui-ci comme préoccupation authentique, il découvre authentiquement son « monde » en sa possibilité factive à chaque fois la plus propre. Et, en lui comme sollicitude authentique, il ouvre authentiquement le *Dasein* conjoint des autres comme ayant lui aussi à être en son pouvoir-être le plus propre. Authentiquement ouvert à son pouvoir-être le plus propre, découvrant authentiquement son « monde » et ouvrant authentiquement le *Dasein* conjoint des autres, le *Dasein* authentique n'est plus, comme le *Dasein* inauthentique, ouvert tout en étant refermé, mais purement et simplement ouvert. Aussi n'est-il plus dans la vérité qu'en étant du même coup dans la non-vérité, mais dans la pure et simple vérité. Toutefois, s'il est en elle, ce n'est que par l'effort sans cesse répété de s'arracher à toute inauthenticité, si bien que la pure et simple vérité, dans laquelle il est, est nécessairement reliée à la vérité et la non-vérité dans laquelle est le *Dasein* inauthentique. En déposant leur expérience de la vérité dans le mot ἀλήθεια, les Grecs ont certes compris pré-phénoménologiquement que la vérité est le caractère non-celé (*Unverborgenheit*) de l'étant. Mais n'ont-il pas aussi pressenti que la vérité comme ce caractère non-celé provient du surmontement d'une non-vérité préalable, que celle-ci n'est pas un complet caractère celé de l'étant, mais un caractère celé et un caractère non-celé de celui-ci, en tant que, se montrant dans le mode de l'apparence, il est découvert tout en étant recouvert et dissimulé, et que, dans ce surmontement en tant qu'il doit être continué sans relâche, la vérité demeure reliée à la non-vérité préalable ?[130]

γ - L'être-résolu et la situation[131]

129 Cf. *ibid*., § 60, p. 297 c (fin)-298 c.
130 Cf. *ibid*., § 44 b, p. 222 b-223 a.
131 Cf. *ibid*., § 60, p. 298 d-301 a.

Parce que l'être-résolu est celui d'un *Dasein* à chaque fois factif dont l'essence est l'existence, c'est-à-dire d'un *Dasein* jeté au monde comme constitutif de l'être-au-monde et se projetant en direction des possibilités factives du monde auquel il est jeté, il n'existe concrètement que comme la résolution (*Entschluβ*) qui se projette en direction de ces possibilités. Comme ce comme quoi le *Dasein* résolu existe concrètement, la résolution est un existential du *Dasein*, au même titre que l'être-résolu. Elle ouvre d'ailleurs les possibilités factives en direction desquelles elle se projette, de même que l'être-résolu ouvre la possibilité de l'être-en-dette existential d'une part et le monde comme moment constitutif de l'être-au-monde d'autre part. Quelles sont les possibilités factives en direction desquelles la résolution se projette ? A cette question, seule la résolution prise à chaque fois peut répondre, parce qu'elle seule les détermine en se projetant dans leur direction. N'étant déterminées que dans la résolution prise à chaque fois, ces possibilités sont donc indéterminées en elles-mêmes. En elles-mêmes, elles possèdent l'indéterminité ontico-existentielle de tout apriorique. Mais, si tout apriorique en général ne possède pas moins sa déterminité ontologique, et tout apriorique faisant partie du *Dasein* en particulier sa déterminité ontologico-existentiale, les possibilités factives en direction desquelles la résolution se projette doivent en même temps posséder une déterminité ontologico-existentiale. Semblable distinction vaut également pour ce à quoi le *Dasein* est résolu. Parce que l'être-résolu comme tel demeure distinct de la résolution, ce à quoi le *Dasein* est résolu est également distinct des possibilités factives en direction desquelles la résolution se projette. Mais, parce que l'être-résolu n'existe pourtant concrètement que comme la résolution qui se projette en direction des possibilités factives, et que celles-ci possèdent à la fois une indéterminité ontico-existentielle et une déterminité ontologico-existentiale, ce à quoi le *Dasein* est résolu, quoi que ce soit, doit également posséder ces deux caractéristiques. Dès lors, à quoi le *Dasein* est-il résolu ? Quelle est sa déterminité ontologico-existentiale ?[132]

Comme être-ouvert authentique, l'être-résolu ouvre le monde comme moment constitutif de l'être-au-monde. Or le monde comme tel est le monde ambiant et, dans la mesure où celui-ci implique le *Dasein* conjoint des autres, le monde commun. De prime abord et le plus souvent, le *Dasein* conjoint des autres est dans la vérité et dans la non-vérité, ouvert certes, mais de telle sorte qu'il est en même temps

132 Cf. *ibid*., p. 298 d.

refermé ; par opposition au *Dasein* résolu, il est non-résolu (*unentschlossen*), c'est-à-dire non-ouvert authentiquement, mais livré à l'être-explicité du On. L'être-résolu ouvre donc le monde comme monde du On, lequel demeure fermé à l'être-non-résolu (*Unentschlossenheit*) dont il est pourtant le monde : seul le *Dasein* résolu se situe à proprement parler dans le monde du On, le *Dasein* non-résolu évoluant simplement en lui ; autrement dit, il appartient au seul *Dasein* résolu, à l'exclusion du *Dasein* non-résolu, d'avoir une situation, c'est-à-dire un être-situé dans le monde du On. Mais il y a plus encore. Parce que, avec le monde comme moment constitutif de l'être-au-monde, l'être-résolu ouvre le pouvoir-être le plus propre, le *Dasein* résolu se tourne vers sa situation, à partir de son élan vers son pouvoir-être le plus propre. Il ne lui appartient donc pas seulement d'avoir une situation, mais aussi d'être résolu à sa situation. Par là même, celle-ci s'avère être ce à quoi le *Dasein* est résolu.

Comme ce à quoi le *Dasein* est résolu, la situation est un existential du *Dasein* : elle est l'être-situé dans le monde du On ouvert par l'être-résolu, par conséquent un caractère d'être du *Dasein* non moins que l'être-résolu. Or un existential du *Dasein* est un apriorique faisant partie de ce étant. Un tel apriorique possède une indéterminité ontico-existentielle et une déterminité ontologico-existentiale. La situation possède donc ces deux caractères : elle est ontico-existentiellement indéterminée – elle n'est pas telle ou telle situation déterminée – et ontologico-existentialement déterminée – elle est déterminée comme la situation du *Dasein* résolu dans le monde du On.

Par là s'éclaire, au sujet des possibilités factives en direction desquelles la résolution se projette, la distinction de l'indéterminité ontico-existentielle et de la déterminité ontologico-existentiale. Ces possibilités, avons-nous remarqué, sont ontico-existentiellement indéterminées au sens où, n'étant déterminées que dans la résolution prise à chaque fois, elles sont en elles-mêmes indéterminées. Nous avons ajouté que ces mêmes possibilités sont ontologico-existentialement déterminées, sans toutefois préciser en quel sens. Quel est-il ? Comme projet, le *Dasein* résolu se projette certes en direction de son pouvoir-être le plus propre, l'être-en-dette existential. Mais, comme projet jeté, il se projette ainsi tout en se projetant, dans la résolution, en direction des possibilités factives du monde auquel il est jeté. Or, ce monde, il l'a ouvert comme le monde du On, en ouvrant du même coup sa situation en lui. Les possibilités factives en direction desquelles la résolution se projette sont donc celles de la

situation du *Dasein* résolu dans le monde du On. Tel est justement le sens en lequel elles sont ontologico-existentialement déterminées. [133]

Dire, c'est-à-dire faire voir par le λόγος, les phénomènes ontologico-existentiaux, ainsi ceux du *Dasein* résolu et de la situation à laquelle il est résolu, de la résolution et des possibilités factives en direction desquelles elle se projette, oblige la pensée à un tel effort, qu'elle peut à bon droit réclamer un exemple pour clarifier les analyses. Résolu, c'est-à-dire ouvert authentiquement, j'ai ouvert ce que j'ai à être, mon pouvoir-être le plus propre, l'être-en-dette existential. Mais j'ai également ouvert ce que j'ai toujours été, mon être-jeté au monde comme constitutif de l'être-au-monde. Ce monde que j'ai ouvert n'est pas seulement mon monde ambiant, celui de ma vie professionnelle, amicale et familiale, mais, dans la mesure où les autres sont impliqués en lui, qu'ils soient mes collègues, mes amis ou mes familiers, il est aussi un monde qui nous est commun. Les autres avec lesquels je compose un monde commun sont toutefois le plus souvent, peut-être toujours, non-résolus, c'est-à-dire non-ouverts authentiquement, parce que livrés à l'être-explicité du On. Le monde que j'ai ouvert est donc en outre celui du On. C'est en lui que je me situe, non pas comme un étant qui n'est pas à la mesure du *Dasein* – un tel étant ne *se* situe pas lui-même -, ni même comme le *Dasein* non-résolu – comment se situerait-il *dans le monde du On*, lui qui ne l'a pas ouvert ?-, mais comme *Dasein* résolu. J'y ai ma situation. Et non seulement cela, mais encore, je comprends que je ne peux me projeter en direction de mon pouvoir-être le plus propre en me détournant de ma situation dans le monde du On, comme si j'étais un pur esprit sans monde, mais seulement en me tournant vers elle. Je suis résolu à ma situation.

Je peux ainsi me projeter en direction de l'être-en-dette existential, tout en me projetant en direction de la possibilité factive de lire sérieusement *Être et temps* de Heidegger. J'en prends alors la résolution, non pas au sens où ma volonté prononce un arrêt, mais au sens où, à partir de mon être-résolu, je m'empare d'une possibilité factive qui lui est conforme. Toutefois, je dois savoir que cette possibilité sera nivelée par la plupart des autres sur la lecture de tout autre traité philosophique, peut-être même de tout autre ouvrage spécialisé, ce nivellement pouvant d'ailleurs prendre la forme d'une hiérarchie des productions littéraires selon les critères du moment. Ma lecture d'*Être et temps* n'apparaît plus alors à la plupart des autres comme ce qu'elle est pour moi, la possibilité factive en direction de laquelle ma résolution se projette, mais comme une simple possibilité

133 Cf. *ibid*., p. 298 e-299a.

du On. A travers cette différence d'appréciation, j'éprouve pleinement ma lecture d'*Être et temps* comme possibilité factive de ma situation dans le monde du On.

Comme réponse à la question de ce à quoi le *Dasein* est résolu, la situation est apparue comme un existential du *Dasein*. Mais, depuis Aristote au moins, qui, sous le nom de κεῖσθαι (*situm esse*, position), la compte parmi les dix catégories[134], la situation est traditionnellement comprise comme un catégorial, par conséquent selon l'ontologie du sous-la-main. Il importe donc de déterminer plus avant la situation au sens existential, en l'opposant à la situation au sens catégorial.

Comme exemple de la catégorie de la situation, Aristote donne « est allongé, est assis »[135]. Cette catégorie est donc celle de la position d'un corps en un lieu. Plus généralement, la situation au sens catégorial est la position d'un étant sous-la-main dans l'espace tel que sa représentation est devenue dominante depuis le début des temps modernes, à savoir comme espace mathématique. La situation en ce sens est certes exclue de la situation au sens existential. Mais la signification spatiale qui ne laisse pas de vibrer conjointement dans le terme « situation [*Situation*] », dans lequel résonne en effet « position – « être en position » [Lage – « in der Lage sein »] »[136], ne doit pas en être exclue, à condition toutefois d'écarter l'espace mathématique, et de lui substituer la spatialité propre à l'être-au-monde, caractérisée par les phénomènes de l'é-loignement et de l'orientation, ou plutôt à condition de ramener l'espace mathématique à son origine dans la spatialité propre à l'être-au-monde. Cette spatialité, qui est celle du Là du *Dasein*, se fonde dans l'être-ouvert. Or la situation au sens existential se fonde dans l'être-résolu. C'est pourquoi, puisque l'être-ouvert devient authentique dans l'être-résolu, la spatialité du Là n'est pas exclue de la situation au sens existential, laquelle, comme être-situé du *Dasein* résolu dans le monde du On, l'inclut en effet. En tant qu'elle l'inclut ainsi, « La situation [au sens existential] est le Là à chaque fois ouvert dans l'être-résolu, Là comme lequel l'étant existant est là »[137]. Tandis que la situation au sens catégorial est ce qu'a un étant sous-la-main, la situation au sens existential est ce qu'est le *Dasein* résolu – sans que cela implique le moindre idéalisme, non plus que ceci que le *Dasein* est l'étant qui a pour caractère d'être son Là.

La situation au sens catégorial n'est pas seulement la position d'un étant sous-la-main dans l'espace mathématique, mais aussi, par

134 Cf. Aristote, *Catégories*, IV, 2a 2-3.
135 *Ibid*.
136 Heidegger M., *Sein und Zeit, op. cit*., p. 299 b.
137 Cf. *ibid*.

dérivation, le contexte formé par les circonstances, et elle se laisse analyser comme cadre sous-la-main constitué des circonstances faisant encontre. En ce second sens catégorial, la situation de l'être humain est alors un tel cadre dans lequel il est placé voire se met. Mais, si la situation au sens existential est « le Là à chaque fois ouvert dans l'être-résolu », celle du *Dasein* ne peut pas être « un cadre sous-la-main dans lequel le *Dasein* survient ou dans lequel il se porterait aussi seulement lui-même »[138]. Parmi les circonstances, certaines sont des hasards pouvant être heureux ou malheureux pour le *Dasein*. Or, bien loin que les circonstances en général et les hasards en particulier constituent la situation au sens existential, celle-ci est l'ouvert avec lequel le caractère de tournure des circonstances en général s'ouvre et ce que nous nommons hasards (*Zufälle*) en particulier peut é-choir (*zufallen*). « *Au contraire, au On la situation [au sens existential] est par essence refermée* »[139]. C'est pourquoi il ne connaît que la situation au sens catégorial, qu'il nomme situation générale (*allgemeine Lage*), et méconnaît les hasards conjointement ouverts dans la situation au sens existential, hasards qu'il soumet à un calcul et prend ainsi pour des probabilités. Tandis que la situation au second sens catégorial est du découvert à l'intérieur du monde, la situation au sens existential est de l'ouvert, mais authentiquement, conjointement au monde.

La situation du *Dasein* résolu est donc ce qu'il est, elle est de l'authentiquement ouvert conjointement au monde. La difficulté de ces propositions, qu'il ne faut pas sous-estimer, provient non pas du phénomène ontologico-existential nommé situation – ce phénomène est désormais suffisamment déterminé -, mais du terme « situation » - terme équivoque. De même que les autres termes employés pour nommer l'ontologico-existential sans être néologiques, à commencer par le terme « *Dasein* » lui-même, « situation » est emprunté au parler du *Dasein* qui s'est perdu dans son monde et immergé dans le On. Parce que ce *Dasein* comprend toute chose en fonction de l'étant intramondain, il parle en donnant un sens catégorial aux termes qu'il emploie. Ainsi y va-t-il du terme « situation », par exemple dans les propositions « la situation d'un étant sous-la-main est ce qu'il a », « elle est du découvert à l'intérieur du monde », qui sont immédiatement compréhensibles. Si, toutefois, il est inévitable d'employer ce même terme pour nommer le phénomène ontologico-existential de l'être-situé du *Dasein* résolu dans le monde du On, il est alors nécessaire d'écarter son sens catégorial et de lui substituer un sens existential. C'est justement ce que nous avons expressément

138 *Ibid*., p. 300 a.
139 *Ibid*., p. 300 b.

accompli, en opposant la situation au sens existential à la situation au sens catégorial.[140]

Conclusion

L'être-résolu, c'est-à-dire le se-projeter, angoissé et taciturne, en direction de l'être-en-dette existential, est donc la structure existentiale du vouloir-avoir-conscience, c'est-à-dire le devenir-libre pour l'appel de la conscience, ou, pour être encore plus explicite, le se-laisser pro-voquer du *Dasein* à son pouvoir-être le plus propre, comme réponse de cet étant à sa con-vocation comme le Soi-même propre à ce pouvoir-être, lequel a été déterminé comme être-en-dette existential. Plus simplement dit, l'être-résolu est le pouvoir-être ontologico-existential qui est le fondement du vouloir-avoir-conscience comme pouvoir-être ontico-existentiel qui répond à l'appel de la conscience.

Comme réponse à l'appel de la conscience, le vouloir-avoir-conscience est non seulement un pouvoir-être ontico-existentiel, mais encore un pouvoir-être authentique et attesté par le *Dasein*. Comme fondement du vouloir-avoir-conscience, l'être-résolu est donc un pouvoir-être ontologico-existential également attesté par le *Dasein*, quoiqu'indirectement, par l'intermédiaire du vouloir-avoir-conscience.

Mais la question de l'attestation par le *Dasein* de son pouvoir-être authentique ne s'est imposée que par celle de savoir si l'insuffisance phénoménale du projet existential de l'être pour la mort authentique, de sa possibilité et de sa constitution ontologico-existentiales peut être surmontée. Cette dernière question s'est en effet déployée selon la démarche de questionnement suivante : si un pouvoir-être authentique du *Dasein* est attesté par cet étant, alors, supposé que l'être pour la mort authentique se tienne dans une connexion essentielle avec ce pouvoir-être, ne serait-il pas co-attesté avec lui ?

Avec le vouloir-avoir-conscience comme pouvoir-être authentique attesté par le *Dasein*, la première condition de cette démarche de questionnement est satisfaite. Qu'en est-il de la seconde ? L'être pour la mort authentique se tient-il dans une connexion essentielle avec le vouloir-avoir-conscience ?

---

140 Cf. *ibid*., p. 299 b-300 b.

§ 4 – La co-attestation, par le *Dasein*, de l'être pour la mort authentique avec le vouloir-avoir-conscience (*Être et temps*, § 62)

Introduction

La question est désormais celle d'une co-attestation, par le *Dasein*, de l'être pour la mort authentique avec le vouloir-avoir-conscience : l'attestation, par cet étant, de son pouvoir-être authentique déterminé comme vouloir-avoir-conscience rend-elle possible la co-attestation de l'être pour la mort authentique, de telle sorte que celui-ci ne soit plus simplement existentialement projeté ?

Pour cela, il est nécessaire que le vouloir-avoir-conscience se tienne dans une connexion essentielle avec l'être pour la mort authentique. La question d'une co-attestation est donc suspendue à celle d'une connexion essentielle : le vouloir-avoir-conscience, comme déterminité du pouvoir-être authentique attesté par le *Dasein*, se tient-il dans une connexion essentielle avec l'être pour la mort authentique, de telle sorte que celui-ci soit co-attesté ? Mais y a-t-il seulement une connexion entre le vouloir-avoir-conscience et l'être pour la mort authentique ? Le projet existential de l'être pour la mort authentique n'a-t-il pas conduit dans la dimension de la mort du *Dasein*, et cette dimension n'est-elle pas aussi éloignée que possible de l'agir factif authentique contenu dans le vouloir-avoir-conscience ? En supposant malgré tout une connexion, comment doit-elle être conçue ? La soudure (*Zusammenschweißen*) de l'être pour la mort authentique et du vouloir-avoir-conscience produit-elle un nouveau phénomène ou bien maintient-elle dans le phénomène du vouloir-avoir-conscience, en tant qu'il abrite l'être pour la mort authentique ?

Quelle démarche suivre, dans l'examen de la question ? Assurément, il n'est pas permis de chercher à relier extérieurement le vouloir-avoir-conscience et l'être pour la mort authentique, comme s'il ne s'agissait que d'assembler des pièces sous-la-main en un tout sous-la-main. Car l'étant thématique de la recherche n'a pas le genre d'être d'un étant sous-la-main, mais celui du *Dasein*. Toutefois, s'il faut chercher à dégager une connexion interne entre le vouloir-avoir-conscience et l'être pour la mort authentique, cela ne sera pas possible, sans réexaminer, au préalable, l'être-résolu et le devancement de la possibilité, c'est-à-dire les pouvoir-être ontologico-existentiaux au fondement, de manière réelle ou supposée, du vouloir-avoir-conscience et de l'être pour la mort authentique, comme

pouvoir-être ontico-existentiels. Car, si l'étant thématique de la recherche a le genre d'être du *Dasein*, si, donc, il est l'étant qui existe, la recherche doit se laisser conduire par l'idée d'existence, c'est-à-dire, dans le contexte de l'ontologie fondamentale, le comprendre de son être par le *Dasein*, en le projetant en direction de ses possibilités. Si l'existence est authentique, elle est le comprendre de son être le plus propre par le *Dasein*, en le projetant en direction de ses possibilités les plus propres. Or ce comprendre, existentiel, présuppose un comprendre des possibilités les plus propres, en les projetant, qui est un comprendre existential. Ainsi, le vouloir-avoir-conscience, qui est un pouvoir-être authentique attesté par le *Dasein*, est le comprendre existentiel de l'être le plus propre de cet étant comme être-en-dette existential, et il présuppose l'être-résolu, qui est le comprendre existential de la possibilité la plus propre comme être-en-dette existential. De même, l'être pour la mort authentique, qui n'est encore qu'un pouvoir-être-entier authentique existentialement projeté, en attente d'être co-attesté, est, ou du moins prétend être, le comprendre existentiel de l'être le plus propre du *Dasein* comme être pour la mort, et il présuppose le devancement de la possibilité, qui est le comprendre existential de la mort comme possibilité insigne du *Dasein*. Eu égard à la question d'une connexion interne entre le vouloir-avoir-conscience et l'être pour la mort authentique, l'exigence de se laisser conduire par l'idée d'existence signifie donc le devoir de s'orienter non seulement suivant ces deux déterminités du comprendre existentiel, mais encore suivant l'être-résolu et le devancement de la possibilité, c'est-à-dire les deux déterminités du comprendre existential qu'elles présupposent. Concrètement, il s'agira de demander à l'être-résolu si, en se projetant en direction de l'être-en-dette existential, il tend à se projeter aussi en direction de la mort comme la possibilité insigne du *Dasein*, autrement dit : « *en sa tendance d'être existentielle la plus propre elle-même, l'être-résolu présente-t-il l'être-résolu devançant comme sa possibilité authentique la plus propre ?* »[141] En somme, écartant toute construction d'une liaison extérieure du vouloir-avoir-conscience et de l'être pour la mort authentique, la démarche cherchera, à partir du réexamen de l'être-résolu et du devancement de la possibilité, à dégager une connexion interne entre le vouloir-avoir-conscience et l'être pour la mort authentique. [142]

---

141 *Ibid*. § 61, p. 302 b.

142 Cf. *ibid*., p. 301 a-303 a.

Il s'en faut que Heidegger distingue toujours le vouloir-avoir-conscience et l'être-résolu, l'être pour la mort authentique et le devancement de la possibilité, alors que, dans chaque paire, le premier terme désigne un pouvoir-être ontico-

1 – Le réexamen de l'être-résolu et du devancement de la possibilité

a – Le dégagement du phénomène existential de l'être-résolu devançant[143]

Demander à l'être-résolu si, en se projetant en direction de l'être-en-dette existential, il tend à se projeter aussi en direction de la mort comme la possibilité insigne du *Dasein*, cela revient à le « penser à la fin [zu Ende zu denken][144] », de manière existentiale. « Mais qu'est-ce que cela veut dire, « penser à la fin », de manière existentiale, le phénomène de l'être-résolu ? »[145]

L'être-résolu a été caractérisé comme le se-projeter, angoissé et taciturne, en direction de l'être-en-dette existential. Or l'en-dette qui fait partie du *Dasein* est constant, c'est-à-dire tel que cet étant n'est pas en dette de temps en temps, pour ensuite ne plus l'être à nouveau. L'être-résolu *peut* donc être le se-projeter en direction de l'être-en-dette existential comme constant. Or l'être-résolu selon cette possibilité est plus entier et, de ce fait, plus authentique, que l'être-résolu selon sa caractérisation initiale. L'être-résolu *doit* donc être le se-projeter en direction de l'être-en-dette existential comme constant, pour être authentique. L'en-dette constant du *Dasein* est jusqu'à la fin de cet étant, c'est-à-dire sa mort. Or le devancement de la possibilité ouvre le *Dasein* à la possibilité de sa mort. L'être-résolu devient donc ce qu'il peut être, et même doit être pour être authentique, s'il se fait devançant. Avec cela, « L'être-résolu n' « a » pas simplement une connexion avec le devancement comme un autre que lui-même. *Il cèle en lui l'être pour la mort authentique comme la modalité existentielle*

---

existentiel, et le deuxième un pouvoir-être ontologico-existential. Ainsi, au début du § 61 d'*Être et temps*, il détermine l'être pour la mort authentique comme devancement, et le pouvoir-être authentique comme être-résolu : « Un pouvoir-être-entier authentique du *Dasein* a été existentialement projeté. L'explicitation du phénomène a dévoilé l'être pour la mort authentique comme *devancement*. Dans son attestation existentielle, le pouvoir-être authentique du *Dasein* a été mis au jour comme être-*résolu* et du même coup interprété existentialement » (p. 301 d-302 a). Il est vrai que, ici même, Heidegger donne improprement le titre de phénomène au pouvoir-être-entier authentique existentialement projeté : improprement, parce que tant que l'être pour la mort authentique n'est pas co-attesté, il n'est pas transporté sur un sol phénoménal probant.

143 Cf. *ibid*., § 62, p. 305 b-306 b.

144 *Ibid*., p. 303 a.

145 *Ibid*., § 62, p. 305 b.

possible de sa propre authenticité. »[146] Cette connexion essentielle, est-il possible de la clarifier davantage ?

Revenons, pour cela, à l'être-résolu selon sa caractérisation initiale : le se-projeter, angoissé et taciturne, en direction de l'être-en-dette existential. Or cet être-en-dette fait partie de l'être du *Dasein*, qui est un pouvoir-être. L'être-en-dette existential est donc le pouvoir-être-en-dette, et l'être-résolu le se-projeter en direction de ce pouvoir-être. Comme se-projeter en direction du pouvoir-être-en-dette, l'être-résolu est un être du *Dasein* pour son pouvoir-être. Or l'être-en-dette existential est une possibilité originaire du *Dasein*. L'être-résolu est donc un être du *Dasein* pour son pouvoir-être originaire. Par ailleurs, le devancement de la possibilité est aussi un être du *Dasein* pour son pouvoir-être. Or le devancement de la possibilité ouvre originairement au *Dasein* la possibilité insigne de sa mort. Il est donc un être originaire du Dasein pour son pouvoir-être. Ainsi, tandis que l'être-résolu est un être du *Dasein* pour son pouvoir-être *originaire*, le devancement de la possibilité est un être *originaire* de cet étant pour son pouvoir-être. Toutefois, avec le devancement de la possibilité comme cet être originaire, surgit la possibilité d'un être-résolu qui ne soit pas seulement un être du *Dasein* pour son pouvoir-être originaire, mais aussi un être originaire de cet étant pour son pouvoir-être. Bien plus, avec cette possibilité d'un être-résolu, surgit la nécessité qu'il soit un être originaire du *Dasein* pour son pouvoir-être originaire, pour être authentique. Puisque c'est le devancement de la possibilité qui est originairement un être originaire du *Dasein* pour son pouvoir-être, l'être-résolu devient ce qu'il peut être à ce second égard, et même ce qu'il doit être pour être authentique, s'il se fait devançant.[147]

Mais revenons, une dernière fois, à la caractérisation initiale de l'être-résolu. Dans cette caractérisation, l'être-en-dette existential est l'être-fondement nul, c'est-à-dire jeté, d'une nullité, à savoir celle du projet factice en direction de certaines possibilités, mais non de toutes. L'être-résolu est donc le se-projeter en direction de l'être-fondement nul d'une nullité. Mais la mort est la possibilité de l'impossibilité de l'existence. Or cette *im*possibilité est, comme telle, la nullité pure et simple du *Dasein*. L'être-en-dette existential est donc en outre l'être-fondement nul de la nullité de la mort du *Dasein*. Partant, l'être-résolu peut être le se-projeter en direction de l'être-fondement nul d'une nullité, en un sens incluant la nullité de la mort du *Dasein*, et il doit l'être, pour être authentique. Il devient donc ce qu'il peut être à ce

146 *Ibid*., p. 305 c.
147 Cf. *ibid*. p. 305 d-306 a.

troisième égard, et même ce qu'il doit être pour être authentique, s'il se fait devançant.[148]

Moyennant quoi, nous avons pensé à la fin, de manière existentiale, le phénomène de l'être-résolu, en répondant du même coup à la question que nous avons préalablement posée à ce sujet. « « Penser à la fin », de manière existentiale, ce phénomène », cela veut dire le penser au bout de lui-même, comme possibilité et nécessité, pour être authentique, d'une part du se-projeter en direction de l'être-en-dette existential comme constant, d'autre part de l'être originaire du *Dasein* pour son pouvoir-être originaire, et enfin du se-projeter en direction de l'être-fondement nul d'une nullité, en un sens incluant la nullité de la mort. Mais, parce que l'être-en-dette existential comme constant, l'être originaire du Dasein pour son pouvoir-être originaire et l'être-fondement nul d'une nullité, en un sens incluant la nullité de la mort, requièrent le devancement de la possibilité, l'être-résolu n'assume cette possibilité et cette nécessité, et donc ne devient authentique, que s'il se fait devançant. C'est pourquoi « « penser à la fin », de manière existentiale, le phénomène de l'être-résolu » veut aussi dire le penser jusqu'à la mort du *Dasein*, comme la possibilité insigne de cet étant.

Le phénomène existential de l'être-résolu devançant a par là même été dégagé. Or, de même que le phénomène existential de l'être-résolu a pour structure ontologico-existentiale le se-projeter, angoissé et taciturne, en direction de l'être-en-dette existential, de même celui de l'être-résolu devançant doit avoir une structure ontologico-existentiale. C'est elle qu'il s'agit à présent de caractériser.

b – La caractérisation de la structure ontologico-existentiale de l'être-résolu devançant[149]

La structure existentiale de l'être-résolu a été caractérisée comme le se-projeter, angoissé et taciturne, en direction de l'être-en-dette existential, à partir de la structure existentiale de l'être-ouvert, à savoir le comprendre, l'affection et le parler[150]. A partir de quoi la structure existentiale de l'être-résolu devançant peut-elle être caractérisée ? Manifestement, la structure existentiale de l'être-ouvert ne suffit plus pour caractériser celle de l'être-résolu devançant, puisqu'elle permet tout au plus de le caractériser en tant qu'être-résolu, mais non pas en tant que devançant. Toutefois, l'être-résolu

148 Cf. *ibid*., p. 306 b.
149 Cf. *ibid*., p. 307 a-309 a.
150 Cf. *ibid*., § 60, p. 295 b-297 a.

devançant renferme en lui le devancement de la possibilité. Or celui-ci, en sa constitution ontologico-existentiale, a été existentialement projeté comme l'ouvrir au *Dasein* de sa possibilité la plus propre, absolue, indépassable, certaine et indéterminée, et cet ouvrir dans l'angoisse ; et il a été existentialement projeté ainsi à partir de la structure ontologique pleine du phénomène de la mort[151]. Il doit donc être possible de caractériser la structure existentiale de l'être-résolu devançant à partir du devancement de la possibilité en sa constitution ontologico-existentiale.

Selon sa constitution ontologico-existentiale, le devancement de la possibilité est l'ouvrir au *Dasein* de la mort comme sa possibilité la plus propre. Or, si, dans le comprendre de l'appel de la conscience, ce qui est donné à comprendre est la con-vocation du *Dasein* comme le Soi-même propre à son pouvoir-être le plus propre comme l'être-en-dette existential[152], l'être-résolu se montre sous l'aspect du se-projeter en direction de l'être-en-dette existential comme le pouvoir-être le plus propre du *Dasein*. Si, donc, l'être-résolu se fait devançant, sa structure existentiale se laisse caractériser comme le se-projeter en direction de l'être-en-dette existential dans la possibilité de la mort, comme le pouvoir-être pleinement le plus propre du *Dasein*.[153]

Mais la constitution ontologico-existentiale du devancement de la possibilité comporte plusieurs autres moments, parmi lesquels celui de l'ouvrir au *Dasein* de la mort comme sa possibilité absolue. Si l'appel de la conscience est l'ad-vocation du Soi-même propre, et si cette ad-vocation passe (*übergeht*) le *Dasein* tel qu'il est mondainement compris pour les autres et pour lui-même, si bien qu'elle l'isole sur lui-même[154], l'être-résolu se montre sous l'aspect du se-projeter en direction de l'être-en-dette existential comme le pouvoir-être absolu (*unbezüglich*) du *Dasein*. La structure existentiale de l'être-résolu devançant se laisse alors caractériser comme le se-projeter en direction de l'être-en-dette existential dans la possibilité de la mort, comme le pouvoir-être pleinement absolu du *Dasein*.[155]

---

151 Cf. *ibid*., § 53, p. 263 a-266 a.
152 Cf. *ibid*. § 58, p. 286 e-287 a.
153 Cf. *ibid*., p. 307 a.
154 Cf. *ibid*., § 56, p. 272 c- 273 a. Rappelons que l'ad-vocation du Soi-même propre est le premier moment de la structure existentiale de la conscience ontologiquement interprétée au fil conducteur de la structure existentiale du parler, dont ce dont il est parlé (*das Beredete*) est le premier moment. Ce dont il est parlé, dans l'appel de la conscience, est celui auquel il est parlé dans la modalité de cet appel, autrement dit l'ad-voqué, et celui-ci est, au-delà du *Dasein* comme le On-même, le *Dasein* comme le Soi-même propre.
155 Cf. *ibid*., p. 307 b.

Selon un troisième moment de sa constitution, le devancement de la possibilité est l'ouvrir au *Dasein* de la mort comme sa possibilité indépassable. Si le vouloir-avoir-conscience est le devenir-libre pour l'appel de la conscience, c'est-à-dire le se-laisser-pro-voquer du *Dasein* à son pouvoir-être le plus propre comme l'être-en-dette existential, et du même coup le se-laisser-pro-voquer à l'être-en-dette antérieur à tout endettement factif et postérieur à toute liquidation de celui-ci, si bien qu'il est constant[156], l'être-résolu se montre sous l'aspect du se-projeter en direction de l'être-en-dette existential comme pouvoir-être indépassable du *Dasein*. La structure existentiale de l'être-résolu devançant se laisse alors caractériser selon un troisième moment comme le se-projeter en direction de l'être-en-dette existential dans la possibilité de la mort, comme le pouvoir-être pleinement indépassable du *Dasein*.[157]

---

156 Cf. *ibid*., § 58, p. 287 e-288 c.

157 Cf. *ibid*., p. 307 c.

Nous suivons Heidegger, qui montre phénoménologiquement que l'être-résolu est le se-projeter en direction de l'être-en-dette existential comme le pouvoir-être le plus propre, absolu et indépassable du *Dasein*, à partir des phénomènes de l'appel de la conscience, du comprendre de cet appel et de sa réponse, le vouloir-avoir-conscience. Ces trois phénomènes sont toutefois éloignés de l'être-résolu, dans la mesure où, des phénomènes existentiaux de l'appel de la conscience et du comprendre de cet appel provient le vouloir-avoir-conscience, et où celui-ci est un pouvoir-être ontico-existentiel qui a pour fondement l'être-résolu, qui est donc un pouvoir-être ontologico-existential. Du moins sont-ils plus éloignés de l'être-résolu que le phénomène existential de l'être-en-dette, qui est aussi proche que possible de lui, si celui-ci est le se-projeter en direction de celui-là. Dès lors, n'est-il pas possible de montrer phénoménologiquement, de manière plus directe, l'être-résolu sous ses trois aspects ?

Selon son concept plein, l'être-en-dette existential est l'être-fondement nul (jeté) d'une nullité (celle du projet en direction de telle et telle possibilité factive, mais non de telle et telle autre). Or ce que dit l'être-fondement *nul*, c'est la nullité (le ne-pas, qui ne doit pas être conçu, selon l'ontologie du sous-la-main, comme un défaut, mais en un sens existential) contenue dans la factivité : comme jeté, le *Dasein n*'est *pas* porté à son Là par lui-même. Ce que dit l'être-fondement d'*une nullité*, c'est la nullité contenue dans l'existentialité : comme projet, le *Dasein* est la cause de sa projection en direction de certaines possibilités factives, mais *non* de toutes. Ce que dit l'être-fondement *nul* d'*une nullité* considéré dans son entier, c'est en outre la nullité possible du *Dasein in*authentique, contenue dans l'échéance. Puisque la factivité (être-déjà-à-un-monde), l'existentialité (être-en-avant-de-soi) et l'échéance (être-auprès-de (l'étant faisant encontre de manière intramondaine)) sont les trois constituants du souci (être-en-avant-de-soi-déjà-à-un-monde auprès de (l'étant faisant encontre de manière intramondaine)), le concept plein de l'être-en-dette existential saisit donc la triple nullité contenue dans le souci.

Cela revient à dire que l'être-en-dette existential n'est autre que le souci, mais en sa nullité. Or le souci est *l'être même* du *Dasein*, c'est-à-dire de l'étant dont le

Selon les quatrième et cinquième moments de sa constitution ontologico-existentiale, le devancement de la possibilité est l'ouvrir au *Dasein* de la mort comme sa possibilité certaine et cependant indéterminée, dans l'angoisse. Que s'ensuit-il quant à la caractérisation de la structure existentiale de l'être-résolu devançant ?

L'être-résolu est certain. La certitude est un être-vrai, c'est-à-dire un tenir-pour-vrai et un se-tenir-dans-la vérité. Or l'être-résolu est la vérité originaire de l'existence, l'être-ouvert de celle-ci, qui ne s'est pas aussitôt refermé, mais se maintient ouvert. Comme vérité originaire de l'existence, l'être-résolu est certain au sens où il se tient dans sa vérité. Mais l'être-résolu est en outre résolu à sa situation dans le monde du On. Celle-ci, rappelons-le, n'a pas le sens catégorial de la position d'un étant sous-la-main dans l'espace mathématique ni d'un cadre sous-la-main constitué des circonstances faisant encontre, mais celui, existential, du « Là à chaque fois ouvert dans l'être-résolu, Là comme lequel l'étant existant est là »[158], et de l'ouvert avec lequel le caractère de tournure des circonstances s'ouvre. Comme résolu à la situation, l'être-résolu est certain au sens où il se tient dans la vérité de celle-ci comme ouverte. Mais l'être-résolu n'existe concrètement que comme la décision qui se projette en direction des possibilités factives de sa situation dans le monde du On, qui sont les plus conformes au se-projeter en direction du pouvoir-être le plus propre comme être-en-dette existential. Comme cette décision, l'être-résolu est certain au sens où il se tient dans la vérité des possibilités factives de la situation pour lesquelles il s'est décidé, et comme ouvertes conjointement avec la situation. De même que la situation est ontologico-existentialement déterminée – elle est la situation du *Dasein* résolu dans le monde du On -, mais ontico-existentiellement indéterminée – elle n'est pas telle ou telle situation -, de même les possibilités factives de la situation sont ontologico-existentialement déterminées – elles sont celles de la situation du *Dasein* résolu dans le monde du On -, mais ontico-existentiellement indéterminées – elles ne sont pas telle et telle possibilité factive - et déterminées de ce point de vue seulement dans la décision prise à chaque fois. C'est pourquoi la certitude de l'être-résolu à l'égard des possibilités factives de la situation n'est pas le raidissement sur certaines d'entre elles, mais le se-tenir-libre pour d'autres possibilités factives, devenues plus conformes au se-projeter

---

genre d'être est l'être-au-monde comme lequel il est isolé, et l'être auquel il ne peut échapper. Ramené au souci en sa nullité, et donc à l'être même isolé et auquel il est impossible d'échapper du *Dasein*, l'être-en-dette existential se montre comme le pouvoir-être le plus propre, absolu et indépassable du *Dasein*. A partir de là, l'être-résolu se montre alors plus directement sous ses trois aspects.

158 *Ibid*., § 60, p. 299 b.

en direction du pouvoir-être le plus propre comme être-en-dette existential, en fonction de l'évolution de la situation ; elle est, en d'autres termes, le se-tenir-libre pour la reprise de la décision. Selon son sens propre, la certitude de l'être-résolu à cet égard tend à se tenir constamment libre pour la reprise de la décision, constamment, c'est-à-dire dans la prise en vue du pouvoir-être-entier du *Dasein*. Or, ce pouvoir-être n'étant pris en vue que dans le devancement de la possibilité, la certitude de l'être-résolu ne peut devenir ce qu'elle tend à être, que dans ce devancement, plus particulièrement comme celui de la possibilité certaine de la mort. A cet égard, l'être-résolu devançant se montre comme pleinement certain des possibilités factives de la situation pour lesquelles il se décide, dans le devancement de la mort comme possibilité certaine du *Dasein*.[159]

L'être-résolu est certain de la vérité – celle, originaire, de l'existence, celle de la situation et celle des possibilités factives de celles-ci pour lesquelles il se décide -, et malgré cela, ou plutôt à cause de cela, il comprend l'indéterminité du pouvoir-être du *Dasein*. C'est que le *Dasein* inauthentique est co-originairement dans la vérité et la non-vérité[160]. S'il est authentique, donc résolu, il est en outre co-

159 Cf. *ibid*., p. 307 d-308 a.

160 Heidegger écrit certes « Mais le *Dasein* est co-originairement dans la non-vérité » (*ibid*., p 308 b), sans ajouter l'épithète « inauthentique » au terme « *Dasein* ». Mais en quel sens le *Dasein* lui-même serait-il co-originairement dans la vérité et la non-vérité ? Selon *Être et temps*, l'être-co-originaire-dans-la-vérité-et-la-non-vérité provient de l'échéance, c'est-à-dire de l'être-auprès-de l'étant intramondain. Cependant, il ne provient pas de l'échéance elle-même, mais du risque qu'elle comporte de la perte du *Dasein* dans son « monde » et de son immersion dans le On. Or, à ce risque, succombe le *Dasein* appelé inauthentique, parce qu'il ne se comprend pas alors à partir de son pouvoir-être le plus propre, mais à partir de son « monde » et du On (cf. *ibid*., § 44, p. 221 f-222 a). Au contraire, si l'être-résolu est non seulement ouvrant comme se-projeter, angoissé et taciturne, en direction de l'être-en-dette existential, mais encore ouvert comme être pour le pouvoir-être propre, être-jeté au monde et être pour l'étant intramondain, le *Dasein* peut être authentique en se comprenant à partir de son pouvoir-être le plus propre, sans cesser d'être échu en restant auprès de l'étant intramondain. Il est alors purement et simplement dans la vérité, au sens de l'être-ouvert authentique, et non pas, comme le *Dasein* inauthentique, co-originairement dans la vérité et la non-vérité, où la vérité a le sens de l'être-ouvert inauthentique (cf. *ibid*., § 60, p. 297 b-298 c). Mais le *Dasein* authentique, à partir de son être-résolu, est situé dans le monde du On (cf. *ibid*., p. 298 e-299 a), et il est aussi dans la possibilité constante de sa perte dans le On (cf. *ibid*., § 62, p. 308 b). Or le On est l'être-non-résolu du *Dasein* inauthentique. C'est pourquoi, bien qu'il soit purement et simplement dans la vérité, le *Dasein* authentique n'est pas sans un certain rapport à la non-vérité. Si, à proprement parler, seul le *Dasein* inauthentique est co-originairement dans la vérité et la non-vérité, le *Dasein* lui-même n'y est co-originairement en aucun sens possible.

originairement certain de la vérité et de la non-vérité, c'est-à-dire se tient co-originairement dans son être-ouvert et son être-refermé, du moins comme sa possibilité constante ; il est, en d'autres termes, co-certain de son être-résolu et de la possibilité constante de son être-non-résolu, c'est-à-dire de sa perte constamment possible dans l'être-non-résolu du On. Aussi comprend-il que le pouvoir-être du *Dasein* est en lui-même indéterminé, c'est-à-dire qu'il n'est en lui-même ni un être-résolu, ni un être-non-résolu ; du même coup, il comprend que, s'il arrive que ce pouvoir-être soit déterminé comme être-non-résolu, c'est sans le *Dasein* qui, alors, n'a pas choisi son existence inauthentique, et que le pouvoir-être ne se détermine lui-même que comme être-résolu, lorsque le *Dasein* choisit son existence authentique. Mais, si l'être-résolu comprend l'indéterminité du pouvoir-être du *Dasein*, il ne la comprend authentiquement que dans le devancement de la possibilité indéterminée de la mort. Car comprendre authentiquement l'indéterminité du pouvoir-être du *Dasein*, c'est comprendre celle du pouvoir-être-entier de cet étant. Or c'est le devancement de la possibilité indéterminée de la mort qui fait proprement comprendre cela. Aussi, l'être-résolu devançant se montre-t-il comme comprenant pleinement l'indéterminité du pouvoir-être du *Dasein*, dans le devancement de la mort comme sa possibilité indéterminée.[161]

Mais le devancement de la possibilité ouvre au *Dasein* la mort comme sa possibilité indéterminée, dans l'angoisse. Or l'être-résolu se projette en direction de l'être-en-dette existential, dans l'angoisse, en ce que celle-ci est la tonalité affective ouvrant l'être-jeté faisant partie de l'être-en-dette existential. Il aspire cependant aussi à s'intimer l'angoisse du devancement de la possibilité indéterminée de la mort, parce que, comme angoisse devant la mort, elle va jusqu'à ouvrir l'être-jeté dans la mort, qui fait partie de l'être-en-dette existential pensé « à la fin ». Si l'être-résolu comprend pleinement l'indéterminité du pouvoir-être du *Dasein*, dans le devancement de la mort comme sa possibilité indéterminée, il la comprend du même coup pleinement dans l'angoisse.[162]

A partir du devancement de la possibilité en sa constitution ontologico-existentiale, la structure existentiale de l'être-résolu

---

Du moins selon *Être et temps*, et donc dans l'ontologie fondamentale, mais non selon la pensée de la vérité de l'être comme son éclaircie. Lorsque la vérité la plus originaire est pensée non plus comme celle de l'existence, mais comme celle de l'être, c'est le *Dasein* lui-même, et non plus seulement le *Dasein* inauthentique, qui est dans la vérité et la non-vérité. Cf. *infra*, Partie II, Section I, Chapitre I.

161 Cf. *ibid*., p. 308 b, début.

162 Cf. *ibid*., p. 308 b, fin.

devançant se laisse donc caractériser comme le se-projeter en direction de l'être-en-dette existential comme le pouvoir-être pleinement le plus propre, pleinement absolu et pleinement indépassable ; il se laisse en outre caractériser comme pleinement certain des possibilités factives de la situation pour lesquelles il se décide, dans le devancement de la mort comme possibilité certaine du *Dasein*, et comme comprenant pleinement l'indéterminité du pouvoir-être du *Dasein*, dans le devancement de la mort comme sa possibilité indéterminée, et cela dans l'angoisse.

2 – La connexion interne entre le vouloir-avoir-conscience et l'être pour la mort authentique

« L'être-résolu n'est authentiquement et entièrement ce qu'il peut être que comme être-résolu devançant »[163]. Or l'être-résolu s'est tout d'abord montré à nous comme la structure existentiale du vouloir-avoir-conscience, c'est-à-dire le pouvoir-être ontologico-existential au fondement du vouloir-avoir-conscience comme pouvoir-être ontico-existentiel. L'être-résolu devançant est donc lui-même la structure existentiale du « vouloir-avoir-conscience devenu existentiellement translucide à lui-même »[164], c'est-à-dire qui a existentiellement dévoilé en lui-même l'être pour la mort authentique. Dans ce vouloir-avoir-conscience, la connexion du vouloir-avoir-conscience et de l'être pour la mort authentique est interne. Et, puisque c'est par essence que le vouloir-avoir-conscience devenu existentiellement translucide à lui-même abrite l'être pour la mort authentique, cette connexion est en outre essentielle.

Conclusion

A la question d'une connexion essentielle entre le vouloir-avoir-conscience et l'être pour la mort authentique est suspendue la question de la co-attestation, par le *Dasein*, de l'être pour la mort authentique avec l'être-résolu. Avec la réponse qui vient d'être donnée à celle-là, il devient donc possible de répondre à celle-là.

Si « L'être-résolu n'est authentiquement et entièrement ce qu'il peut être que comme être-résolu devançant »[165], et si l'être-résolu, tel qu'il s'est d'abord montré à nous, est, comme structure existentiale du vouloir-avoir-conscience, attesté par le *Dasein*, alors l'être-résolu

163 *Ibid*., p. 309 a.
164 *Ibid*., p. 309 b.
165 *Ibid*., p. 309 a.

devançant est lui-même attesté par cet étant, et, dans cet être-résolu, le devancement de la possibilité est co-attesté par lui. Aussi, le rapport de l'être-résolu et du devancement de la possibilité est-il réciproque. D'une part, l'être-résolu n'est à même d'ouvrir entièrement et authentiquement au *Dasein* son pouvoir-être le plus propre comme être-en-dette existential, que s'il se fait devançant. D'autre part, inversement, le devancement de la possibilité, qui n'est tout d'abord que la possibilité et la constitution ontologiques existentialement projetée de l'être pour la mort authentique, se laisse finalement co-attester, par le *Dasein*, avec l'être-résolu et plus précisément en lui, comme la possibilité de son authenticité.[166]

Mais l'être-résolu devançant attesté par le *Dasein* est la structure existentiale du vouloir-avoir-conscience devenu existentiellement translucide à lui-même. A cet égard, ce vouloir-avoir-conscience est donc lui-même attesté, et, en lui, l'être pour la mort authentique co-attesté.[167]

166 Cf. *ibid*., p. 309 a-b.
167 Cf. *ibid*., p. 309 c, début.

CHAPITRE II

LA VISEE PREALABLE DE L'ÊTRE DU *DASEIN* ENTIER AUTHENTIQUE (*Être et temps*, §§ 63-64)

Introduction

La visée préalable de l'être du *Dasein* entier authentique est spécifiquement l'affaire des paragraphes 63 à 64 d'*Être et temps*. Sans doute ces paragraphes n'ont-ils pas expressément pour principal objet cette visée préalable, mais « La situation herméneutique conquise pour l'interprétation du sens d'être du souci et le caractère méthodique de l'analytique existentiale en général » (titre du paragraphe 63) et « Souci et ipséité » (titre du paragraphe 64). Toutefois, cette visée préalable est bien le sol de la clarification « du sens existential de la situation herméneutique d'une analytique originaire du *Dasein* »[168], au paragraphe 63, parce que, après l'acquisition préalable du *Dasein* entier authentique et avant la saisie conceptuelle du sens de l'être de cet étant, elle constitue le second moment de cette situation herméneutique ; elle est bien aussi l'horizon de la « mise à disposition [Bereithaltung] intégrale [, pour la libération du sens d'être du souci,] de la pleine réalité de structure du souci »[169], comme être-soi-même (*Selbstheit*), au paragraphe 64, parce que ce n'est que dans cette mise à disposition qu'elle atteint pleinement ce qu'elle vise, à savoir l'être du *Dasein* entier authentique, non simplement comme être-résolu devançant, mais comme unité de celui-ci et du souci, dans l'être-soi-même.

Ce traitement singulier de la visée préalable de l'être du *Dasein* entier authentique – singulier parce que cette visée préalable n'est pas examinée en elle-même, mais à travers la clarification « du sens

168 *Ibid*., § 63, p. 316 b.
169 *Ibid*., p. 316 c.

existential de la situation herméneutique d'une analytique originaire du *Dasein* » et la « mise à disposition intégrale [, pour la libération du sens d'être du souci,] de la pleine réalité de structure du souci », comme être-soi-même - tient à deux raisons principales.

La première provient d'un paradoxe : bien que la visée préalable de l'être d'un étant présuppose l'acquisition préalable de cet étant, l'acquisition préalable du *Dasein* entier authentique n'a été possible qu'à partir de la visée préalable de son être. La deuxième partie de cet énoncé ne frappe pas d'invalidité sa première partie. Tout au plus la restreint-elle à sa condition implicite : la visée préalable de l'être d'un étant devrait présupposer l'acquisition préalable de cet étant, mais elle ne peut la présupposer que si un étant est phénoménalement donné. Dans le cas contraire, il est nécessaire d'obtenir l'étant par un autre moyen, quitte à le transporter après coup sur un sol phénoménal probant. C'est justement ce qu'il s'est passé avec l'être pour la mort authentique. Celui-ci n'étant pas initialement donné phénoménalement, il a dû être projeté existentialement. Mais l'être pour la mort authentique projeté existentialement étant encore insuffisant phénoménalement, ce pouvoir-être-entier authentique supposé a dû ensuite être attesté, par le *Dasein*, ou plutôt co-attesté, par lui, avec son pouvoir-être authentique comme vouloir-avoir-conscience. Pour cela, il a fallu montrer une connexion essentielle entre le vouloir-avoir-conscience et l'être pour la mort authentique. Mais, parce que le *Dasein* est l'étant qui existe, il a fallu montrer cette connexion en se laissant guider par l'idée d'existence, donc en rétrocédant du vouloir-avoir-conscience et de l'être pour la mort authentique, qui sont des pouvoir-être ontico-existentiels, à l'être-résolu et au devancement de la possibilité, qui sont les pouvoir-être ontologico-existentiaux les fondant. Pensé à la fin, l'être-résolu s'est alors montré en lui-même devançant. En remontant de l'être-résolu devançant comme pouvoir-être ontologico-existential au pouvoir-être ontico-existentiel fondé par lui, le vouloir-avoir-conscience s'est ensuite montré comme être pour la mort authentique. Ce n'est que dans la limite de cette rétrocession de l'ontico-existentiel vers l'ontologico-existential, et de la remontée de celui-ci à celui-là, que l'acquisition préalable du *Dasein* entier authentique, comme vouloir-avoir-conscience comme être pour la mort authentique, n'a été possible qu'à partir de la visée préalable de l'être de cet étant, comme être-résolu devançant.

Dès lors, au terme de l'acquisition préalable du *Dasein* entier authentique, la visée préalable de son être est déjà accomplie. Avec cela, la situation herméneutique issue de la première section *d'Être et temps*, insuffisante pour l'interprétation ontologique originaire du

Dasein – insuffisante, parce qu'une interprétation ontologique originaire en général requiert l'acquisition préalable de l'étant thématique entier et la visée préalable de l'unité de l'être de cet étant, mais que, à partir de la quotidienneté du *Dasein*, l'acquisition préalable n'était pas celle du *Dasein* entier, du commencement à la fin, mais du *Dasein* à un moment entre à la naissance et la mort, ni la visée préalable celle de l'être du *Dasein* authentique, mais du *Dasein* inauthentique ou indifférent[170] -, est remplacée par une situation herméneutique originaire. En elle, l'acquisition préalable est devenue celle du *Dasein* entier authentique, comme vouloir-avoir-conscience comme être pour la mort authentique, la visée préalable celle de l'être de cet étant, comme être-résolu devançant, et, sur la base de cette acquisition et de cette visée préalables, la saisie conceptuelle préalable du sens de l'être du *Dasein* entier authentique pourra être conduite avec sûreté.[171]

Mais, justement parce qu'elle est déjà accomplie, la visée préalable de l'être du *Dasein* entier authentique peut être clarifiée rétrospectivement. Et elle l'est, dans le cadre de la clarification du « sens existential de la situation herméneutique d'une analytique originaire du *Dasein* », au paragraphe 63. Car la clarification de ce sens existential est conduite à travers deux questions de méthode, l'une sur la donation préalable du *Dasein* pour son interprétation ontologique originaire[172], l'autre sur l'atteinte de l'être de cet étant par cette interprétation[173]. Or il est manifeste que la première de ces questions se rapporte à l'acquisition préalable du *Dasein* entier authentique, et la deuxième à la visée préalable de l'être de cet étant. Le sens existential de la situation herméneutique originaire est donc clarifié selon les deux premiers moments de cette situation, l'acquisition préalable du *Dasein* entier authentique et la visée préalable de l'être de cet étant ; autrement dit, de même que cette acquisition préalable, cette visée préalable est clarifiée dans la clarification de la situation herméneutique originaire.

La deuxième raison du traitement singulier de la visée préalable de l'être du *Dasein* entier authentique, aux paragraphes 63 à 64, provient du caractère encore limité de cette visée préalable : si, au terme de l'acquisition préalable du *Dasein* entier authentique, la visée préalable de son être est certes déjà accomplie, elle n'est toutefois pas encore entièrement achevée. C'est qu'elle est celle de l'être-résolu devançant. Mais, même si, à l'issue de la première section d'*Être et*

170 Cf. *ibid*., § 45, p. 232 b-233 c.
171 Cf. *ibid*., § 63, p. 310 d-311 a.
172 Cf. *ibid*., p. 312 b-313 b.
173 Cf. *ibid*., p. 313 c-314 a.

temps, la visée préalable de l'être du *Dasein* est insuffisante, parce que, à partir de la quotidienneté moyenne de cet étant, elle n'est pas celle de l'être du *Dasein* entier authentique, mais celle de l'être du *Dasein* inauthentique ou indifférent, ainsi que nous l'avons rappelé, du moins a-t-elle le mérite d'avoir atteint l'être du *Dasein* comme souci – qui, ainsi atteint, n'est pas exclusivement l'être du *Dasein* inauthentique ou indifférent, mais l'être du *Dasein* lui-même, simplement atteint dans la modalité de l'être du *Dasein* inauthentique ou indifférent. Si l'être du *Dasein* lui-même est le souci, celui du *Dasein* entier authentique doit être non seulement l'être-résolu devançant, mais encore le souci, ou, pour mieux dire, il doit être l'unité de l'être-résolu devançant et du souci. La visée préalable de l'être du *Dasein* entier authentique doit donc être parachevée comme celle de cette unité.

Pour parachever cette visée préalable, il est nécessaire de penser cette unité. Or, si le *Dasein* est lui-même, en son être, comme unité de l'être-résolu devançant et du souci, cette unité doit être pensée comme l'être-soi-même de cet étant. Penser le souci, en son unité avec l'être-résolu devançant, comme être-soi-même, est justement le sens de la « mise à disposition intégrale [, pour la libération du sens d'être du souci,] de la pleine réalité de structure du souci », comme être-soi-même, au paragraphe 64. Au sens où la visée préalable de l'être du *Dasein* entier authentique est parachevée par le moyen de cette « mise à disposition intégrale », elle est donc bien examinée à travers elle.

§ 1 – La clarification du sens existential de la situation herméneutique de l'interprétation ontologique originaire du *Dasein* entier authentique (*Être et temps*, § 63)

Introduction

En vertu de son être même, le souci, plus précisément en vertu de l'échéance, dans le souci, auprès de l'étant intramondain dont il se préoccupe, le *Dasein*, de prime abord et le plus souvent, recouvre son être. Par suite, l'interprétation ontologique originaire du *Dasein* entier authentique doit conquérir l'être de cet étant, contre sa tendance au recouvrement. Par ailleurs, une interprétation ontologique en général est la configuration d'un comprendre de l'étant, qui a la structure d'un projeter de cet étant en direction de son être. Elle présuppose donc la donation préalable de cet étant et cherche à atteindre son être. Mais, si, en vertu de son être, le *Dasein*, de prime abord et le plus souvent, le recouvre, où une interprétation ontologique en général trouvera-t-elle

l'évidence de l'adéquation phénoménale de l'étant dont elle configure le comprendre ? Et où trouvera-t-elle les indicateurs de la direction de l'être où projeter cet étant ? Bien que ces questions se posent pour une interprétation ontologique en général, l'examen doit tout d'abord être restreint à l'interprétation ontologique originaire du *Dasein* entier authentique. Dès lors, si, recouvrant son être, le *Dasein* se recouvre lui-même comme étant, comment le *Dasein* entier authentique peut-il être préalablement donné pour son interprétation ontologique originaire ? Et, s'il recouvre son être, comment celui-ci peut-il être atteint par cette interprétation ?[174]

Eu égard à la situation herméneutique de l'interprétation ontologique originaire du *Dasein* entier authentique, la question de la donation préalable du *Dasein* entier authentique revient à la clarification de l'acquisition préalable de cet étant, celle de l'atteinte de l'être de cet étant à la clarification de la visée préalable de cet être, et les deux questions ensemble à la clarification du « sens existential de la situation herméneutique d'une analytique originaire du *Dasein* ». De même que les deux questions, cette dernière clarification a le caractère d'une « méditation méthodique »[175]. Avec celle-ci, la démarche de la recherche marque un arrêt, « non pour atteindre au « repos », mais pour procurer à la recherche une impulsion plus forte »[176]. Comment ? « Une méthode véritable se fonde dans un regard préalable adéquat sur la constitution fondamentale de l' « objet » ou du domaine d'objets à ouvrir. C'est pourquoi une méditation méthodique véritable – qui est à bien différencier de discussions vides d'ordre technique – donne du même coup une ouverture [Aufschluβ] sur le genre d'être de l'étant thématique.[177] » Il s'agira donc de procurer à la démarche de l'interprétation ontologique originaire du *Dasein* entier authentique une impulsion plus forte, par le moyen d'une méditation méthodique sur la situation herméneutique jusqu'ici conquise de cette interprétation, méditation méthodique qui, comme telle, sera à même de donner une ouverture nouvelle sur l'être du *Dasein* entier authentique. Mais, dans la mesure où, de la méthode véritable comme se fondant dans un « regard préalable adéquat sur la constitution fondamentale de l' « objet » ou du domaine d'objets à ouvrir », fait partie un regard préalable adéquat sur cet « objet » ou ce domaine d'objets, la méditation méthodique sur la situation herméneutique jusqu'ici conquise de l'interprétation ontologique originaire du *Dasein* entier authentique sera en outre à même de

174 Cf. *ibid*., § 63, p. 311 b-312 a.
175 *Ibid*., § 61, p. 303 c.
176 *Ibid*., p. 303 b.
177 *Ibid*., p. 303 c.

donner une ouverture nouvelle sur cet étant en son entièreté et son authenticité.

1 – La question de la donation préalable du *Dasein* entier authentique pour son interprétation ontologique originaire

Ne pouvant comprendre l'étant intramondain, sans se comprendre comme être-au-monde, fût-ce de manière ontologiquement insuffisante, le *Dasein* est préalablement donné par lui-même pour son interprétation ontologique, et donné comme cet étant qui, expressément ou non, adéquatement ou non, comprend son être, c'est-à-dire existe – bref, donné comme existence. Toutefois, s'il est vrai que le *Dasein* est ainsi préalablement donné pour son interprétation ontologique, il est non moins vrai que, de prime abord et le plus souvent, il comprend inauthentiquement son être à partir de ses possibilités impropres, si bien que, dans cette mesure, il ne peut pas être préalablement donné par lui-même pour une interprétation ontologique originaire, et comme existence authentique. La question rejaillit donc avec une acuité accrue : comment le *Dasein* entier authentique peut-il être donné préalablement pour son interprétation ontologique originaire, si ce ne peut être par lui-même ?

Si le *Dasein* entier authentique ne peut être donné par lui-même pour son interprétation ontologique originaire, il ne peut l'être que par cette interprétation elle-même. Seule celle-ci peut se donner préalablement le *Dasein* entier authentique, qu'elle a pourtant à interpréter en configurant simplement le comprendre de l'étant qu'il est. Mais comment peut-elle se le donner préalablement, sans, sinon imposer un pouvoir-être ontico-existentiel au *Dasein*, du moins inventer un pouvoir-être ontico-existentiel arbitraire ? Elle le pourra, à condition de prédéterminer le *Dasein* entier authentique par opposition au *Dasein* qui, de prime abord et le plus souvent, comprend inauthentiquement son être à partir de ses possibilités impropres, et donc de le prédéterminer comme le comprendre authentique de son être à partir de ses possibilités les plus propres. C'est alors seulement, qu'elle posera à sa base un pouvoir-être ontico-existentiel non arbitraire, qu'elle projettera ensuite en direction de ses possibilités ontologiques. Mais ce même pouvoir-être ontico-existentiel ne semblera-t-il pas arbitraire au *Dasein* qui s'est perdu dans son « monde » ? Inévitablement, si l'interprétation ontologique originaire prédétermine le *Dasein* entier authentique à contre-courant du *Dasein*, tel que, de prime abord et le plus souvent, il comprend son être. Bien plus, le projet en direction de ses propres possibilités ontologiques, du

pouvoir-être ontico-existentiel comme lequel l'interprétation ontologique originaire prédétermine le *Dasein* entier authentique fait violence au *Dasein*, qui, de prime abord et le plus souvent, comprend son être à partir de ses possibilités impropres, c'est-à-dire en se projetant en direction de possibilités ontologiques qui ne sont pas les siennes propres. Mais ce *Dasein* entier authentique que l'interprétation ontologique originaire prédétermine comme un pouvoir-être ontico-existentiel non arbitraire, cette interprétation peut-elle le déterminer complétement sans arbitraire ? Assurément, si le vouloir-avoir-conscience est un pouvoir-être authentique, donc ontico-existentiel, attesté par le *Dasein*, et si, outre que l'être pour la mort authentique n'est pas un pouvoir-être ontico-existentiel quelconque, mais pour la possibilité la plus haute du *Dasein*, il est un pouvoir-être ontico-existentiel co-attesté, par le *Dasein*, avec le vouloir-avoir-conscience. Avec cela, l'interprétation ontologique originaire s'est préalablement donné le *Dasein* entier authentique comme vouloir-avoir-conscience comme être pour la mort authentique, c'est-à-dire non plus simplement comme existence, mais comme existence authentique.[178]

2 – La question de l'atteinte de l'être du *Dasein* entier authentique par son interprétation ontologique originaire[179]

a – L'idée préalable de l'existence

Le *Dasein* entier authentique pouvant être préalablement donné par l'interprétation ontologique originaire, et donné comme vouloir-avoir-conscience comme être pour la mort authentique, comment l'être de cet étant dans son entièreté et son authenticité peut-il être atteint par cette interprétation ?

Semblable question se pose d'ailleurs à l'égard de l'être du *Dasein* quotidien moyen atteint par l'interprétation ontologique préparatoire du *Dasein*, qui, dans *Être et temps*, précède l'interprétation ontologique originaire du *Dasein* entier authentique : comment, à partir du *Dasein* quotidien moyen préalablement donné par lui-même pour son interprétation ontologique préparatoire, l'être de cet étant dans sa quotidienneté moyenne a-t-il pu être atteint par cette interprétation ?

Récapitulant, au début du paragraphe 45 d'*Être et temps*, les résultats de l'interprétation ontologique préparatoire du *Dasein*,

178 Cf. *ibid*., § 63, p. 312 b-313 b.
179 Cf. *ibid*., p. 313 c-316 a.

Heidegger écrit : « Nous avons *trouvé* la constitution fondamentale de l'étant thématique, c'est-à-dire l'être-au-monde, dont les structures essentielles trouvent leur centre dans l'être-résolu. L'entièreté de cet entier de structure s'est dévoilé comme le souci »[180]. Dans la première section d'*Être et temps*, viennent, après la détermination de l'étant thématique comme le *Dasein* quotidien moyen au chapitre premier, l'analyse de la constitution fondamentale de cet étant dans sa quotidienneté moyenne comme être-au-monde, aux chapitres II à V, puis celle de son être comme souci, au chapitre VI. A un regard instruit de la situation herméneutique d'une interprétation ontologique en général, apparaissent ici clairement l'acquisition préalable du *Dasein* quotidien moyen et la visée préalable de son être, d'abord préparée comme celle de la constitution fondamentale de cet étant dans sa quotidienneté moyenne comme être-au-monde, ensuite accomplie comme celle de son être comme souci – la saisie conceptuelle préalable du sens de l'être du *Dasein* quotidien moyen faisant irrévocablement défaut à la situation herméneutique de l'interprétation ontologique préparatoire du *Dasein*, dès lors que la question du sens de l'être en général requiert celle du sens de l'être du *Dasein* entier authentique, mais que le *Dasein* quotidien moyen est le *Dasein* à un moment donné entre sa naissance et sa mort, et qu'il est inauthentique.

Précisant la récapitulation de ces résultats, Heidegger ajoute : « L'analyse de cet être a pris pour fil conducteur ce qui avait été déterminé en le saisissant préalablement [vorgreifend] comme l'essence du *Dasein* – l'existence. Formellement, ce titre signifie ceci : le *Dasein est* comme ce pouvoir-être compréhensif pour lequel en son être il y va de cet être même. L'étant qui est ainsi, je le suis à chaque fois moi-même. L'élaboration du phénomène du souci nous a procuré un aperçu dans la constitution concrète de l'existence, c'est-à-dire dans le rapport qui l'unit co-originairement avec la factivité et l'échéance du *Dasein* »[181]. A partir de la détermination de l'étant thématique comme le *Dasein* quotidien moyen, l'analyse de la constitution fondamentale de cet étant en sa quotidienneté moyenne comme être-au-monde et celle de son être comme souci ont pris pour fil conducteur l'idée préalable de l'existence. Cette idée est préalable non comme une présupposition de la recherche – elle est bien plutôt puisée à même la détermination de l'étant thématique comme le *Dasein* quotidien moyen -, mais comme une anticipation de ses résultats. Quelle est donc l'idée de l'existence, au seuil de la

180 *Ibid*., § 45, p. 231 a.
181 *Ibid*.

recherche ? Parmi tous les étants, seul le *Dasein* existe, parce que, alors que les autres étants sont simplement, le *Dasein* comprend son être – si bien que « L'être *dont* il y va pour cet étant en son être est à chaque fois mien »[182] - et est pour ses possibilités – si bien que « L' « essence » de cet étant réside dans son à-être »[183]. L'idée préalable de l'existence est donc celle du comprendre de son être par le *Dasein* et de l'à-être de cet étant, c'est-à-dire son être pour des possibilités. Mais, si le comprendre de son être par le *Dasein* et l'à-être de cet étant constituent tous deux l'idée préalable de l'existence, quel est le sens du « et » qui les relie ? Il appartient à l'idée préalable de l'existence d'être encore indéterminée à cet égard, mais justement par là de requérir déjà un concept déterminé de l'existence. Or un premier concept de ce genre est atteint à travers l'analyse de la structure formelle du comprendre du *Dasein* en général au paragraphe 31 d*'Être et temps*, donc au cours de l'analyse de la constitution fondamentale du *Dasein* quotidien moyen comme être-au-monde. Le comprendre de quelque chose a la structure formelle du projeter de ce quelque chose en direction d'une possibilité, ce qui veut dire que ce comprendre est rendu possible par ce projeter. Cela implique que le comprendre de son être par le *Dasein* est rendu possible par le projeter de cet être en direction des possibilités de cet étant. Or, dans le projeter en direction des possibilités du *Dasein*, se laisse reconnaître l'être-à de cet étant, c'est-à-dire justement son être pour des possibilités. Le « et » reliant le comprendre de son être par le *Dasein* et l'être-à de cet étant, dans l'idée préalable d'existence, a donc le sens de « rendu possible par », et, selon un premier concept déterminé de l'existence, celle-ci est le comprendre de son être par le *Dasein*, rendu possible par le projeter de cet être en direction des possibilités de cet étant. C'est un deuxième concept encore plus déterminé de l'existence qui est atteint par l'analyse de l'être du *Dasein* quotidien moyen comme souci. Car l'être-à du *Dasein*, dans l'idée préalable de l'existence, s'y laisse saisir de manière plus aiguë que comme le projeter en direction des possibilités du *Dasein*, à savoir comme l'existentialité, c'est-à-dire l'être-en-avant-de-soi. Mais l'analyse de l'être du *Dasein* quotidien moyen montre en outre la co-originarité de l'existentialité, de la factivité et de l'échéance, co-originarité en raison de laquelle l'existentialité, la factivité et l'échéance constituent le phénomène unitaire appelé souci. Selon un deuxième concept déterminé de l'existence, celle-ci est donc l'être du *Dasein* quotidien moyen comme souci. Mais le comprendre de son être par le Dasein

182 *Ibid*., § 9, p. 42 d.
183 *Ibid*., p. 42 b.

n'est-il pas ainsi écarté de ce concept, et celui-ci n'est-il pas alors conquis au prix d'un appauvrissement de l'idée préalable d'existence ? Bien loin d'en être écarté, le comprendre de son être par le *Dasein* y est au contraire inclus, implicitement du moins. Si le comprendre de son être par le *Dasein* est rendu possible par le projeter de cet être en direction des possibilités de cet étant, si ce projeter est plus fondamentalement l'existentialité dans le souci et si ce dernier est l'être même du *Dasein* quotidien moyen, le comprendre de son être par le *Dasein* est ontologiquement fondé dans le souci. Or, ainsi fondé, le comprendre de son être par le *Dasein* est un pouvoir-être ontico-existentiel, tandis que, le fondant ainsi, le souci est un pouvoir-être ontologico-existential. Ce qui se montre, avec le deuxième concept déterminé de l'existence, est donc que celle-ci a tantôt un sens ontico-existentiel – le comprendre de son être par le *Dasein*, qui, de fait, peut être un comprendre existentiellement authentique ou inauthentique -, tantôt un sens ontologico-existential – l'être-à, le projeter en direction des possibilités, le souci -, non pas de manière équivoque, mais de manière unitaire, parce qu'elle est unitairement le pouvoir-être ontico-ontologique du *Dasein*, selon lequel celui-ci est l'étant qui comprend son être, parce que son être est le souci. Au sens où ces concepts déterminés de l'existence sont des approfondissements successifs de l'idée préalable de l'existence, celle-ci est bien le fil conducteur de l'analyse de la constitution fondamentale du *Dasein* quotidien moyen comme être-au-monde et de celle de l'être de cet étant dans sa quotidienneté moyenne comme souci.

Or, si l'être du *Dasein* quotidien moyen a pu être atteint par son interprétation ontologique préparatoire, au fil conducteur de l'idée préalable de l'existence, n'est-ce pas de la même manière que l'être du *Dasein* entier authentique peut être atteint par son interprétation ontologique originaire ? Certes, mais dans une dissymétrie complète des démarches. Tandis que, dans l'interprétation ontologique préparatoire, l'acquisition préalable du *Dasein* quotidien moyen a précédé la visée préalable de son être, à l'inverse, dans l'interprétation ontologique originaire, la visée préalable de l'être du *Dasein* entier authentique doit être intégrée dans l'acquisition préalable de cet étant dans son entièreté et son authenticité. C'est que, contrairement au *Dasein* quotidien moyen qui est donné par lui-même pour son interprétation ontologique préparatoire, le *Dasein* entier authentique ne peut pas être donné par lui-même pour son interprétation ontologique originaire, mais ne peut l'être que par cette interprétation, ainsi que nous l'avons expliqué. En raison de cette dissymétrie des démarches, si l'idée préalable de l'existence est partout un fil conducteur, ce n'est pas partout au même sens. Dans l'interprétation

ontologique préparatoire, où elle est requise par la visée préalable de l'être du *Dasein* quotidien moyen, pour atteindre cet être, elle est un fil conducteur au sens où elle est successivement approfondie dans les concepts déterminés de l'existence. Mais, dans l'interprétation ontologique originaire, elle est requise par l'acquisition préalable du *Dasein* entier authentique, pour donner préalablement cet étant dans son entièreté et son authenticité, et ce n'est pour ainsi dire qu'en passant qu'elle permet d'atteindre son être. En effet, après le projet existential du pouvoir-être-entier authentique comme l'être pour la mort authentique, et l'attestation, par le *Dasein*, de son pouvoir-être authentique comme le vouloir-avoir-conscience, la question d'une co-attestation, par cet étant, de l'être pour la mort authentique, avec le vouloir-avoir-conscience, s'est posée. Or, cette question étant subordonnée à celle d'une connexion essentielle entre le vouloir-avoir-conscience et l'être pour la mort authentique, cette dernière question s'est posée à son tour. L'idée préalable de l'existence s'est alors greffée au questionnement : l'étant thématique ayant le genre d'être du *Dasein*, c'est-à-dire l'existence, la question d'une connexion essentielle entre le vouloir-avoir-conscience et l'être pour la mort authentique devait avoir pour fil conducteur l'idée préalable de l'existence. De là, que cette idée est requise par l'acquisition préalable du *Dasein* entier authentique, pour donner cet étant dans son entièreté et son authenticité. Toutefois, que voulait dire que la question d'une connexion essentielle entre le vouloir-avoir-conscience et l'être pour la mort authentique dût avoir pour fil conducteur l'idée préalable de l'existence ? Cette idée était mobilisée comme celle du comprendre de son être par le *Dasein*, rendu possible par le projeter en direction des possibilités de cet étant. Eu égard au vouloir-avoir-conscience, elle indiquait de le considérer comme le comprendre de son être comme être-en-dette existential par le *Dasein*, en tant qu'il est rendu possible par le projeter en direction de l'être-en-dette existential, c'est-à-dire en tant qu'il a pour fondement ontologique l'être-résolu. Eu égard à l'être pour la mort authentique, elle indiquait pareillement de le considérer comme le comprendre de son être comme être pour la mort authentique par le *Dasein*, en tant qu'il serait rendu possible par le projeter en direction de la mort comme possibilité insigne de cet étant, c'est-à-dire en tant qu'il aurait pour fondement ontologique le devancement de la possibilité. Eu égard à la question d'une connexion essentielle entre le vouloir-avoir-conscience et l'être pour la mort authentique, elle donnait donc la consigne de la montrer à partir de l'être-résolu et du devancement de la possibilité. Ce qui fut fait, en montrant que l'être-résolu devient entier et authentique en se faisant

devançant[184]. De là, que l'idée préalable de l'existence ne permet d'atteindre l'être du *Dasein* entier authentique qu'en passant. Si, dans l'interprétation ontologique originaire, cette idée est encore un fil conducteur, ce n'est donc plus, comme dans l'interprétation préparatoire, au sens où elle est successivement approfondie par les concepts déterminés de l'existence, mais à celui où elle a guidé la recherche d'une connexion essentielle entre le vouloir-avoir-conscience et l'être pour la mort authentique, en l'orientant vers l'être-résolu devançant.[185]

b – L'objection du « cercle » du problème de l'ontologie fondamentale

Mais la réponse qui vient d'être donnée à la question de l'atteinte de l'être du *Dasein* entier authentique par son interprétation ontologique originaire suscite une difficulté. L'être de cet étant dans son entièreté et son authenticité, venons-nous de montrer, peut être atteint par cette interprétation, au fil conducteur de l'idée préalable d'existence. Or cette idée « présuppose » celle de l'être en général, non seulement parce que, comme cela est manifeste, l'existence est un genre d'être, mais encore parce qu'elle diffère de la réalité, et que la différenciation de l'existence et de la réalité n'est possible que dans l'horizon de l'être en général. Mais il convient de rappeler ici que, selon le problème de l'ontologie fondamentale, la question du sens de l'être en général est celle de l'interprétation de ce sens à partir de la compréhension de l'être par le *Dasein*, si bien que, cette compréhension faisant partie de la constitution d'être du *Dasein*, elle requiert la question du sens de l'être de cet étant ; cette dernière est celle de l'interprétation de ce sens, en d'autres termes celle de l'interprétation ontologique du *Dasein*, ou, plus précisément, l'élaboration de la question du sens de l'être en général devant être radicale, celle de l'interprétation ontologique originaire du *Dasein* entier authentique, sur laquelle justement nous méditons. Selon ce problème, cette interprétation ontologique conjuguée avec l'interprétation du sens de l'être en général doit donc procurer l'idée ontologiquement clarifiée de cet être. Si l'idée préalable de l'existence et, avec elle, celle de l'être en général sont « présupposées » par l'interprétation ontologique originaire du *Dasein* entier authentique, et si, cependant, cette même interprétation, avec celle de l'être en général, vise l'idée ontologiquement clarifiée de l'être en général,

184 Cf. *ibid*., § 61, p. 302 c-303 a.
185 Cf. *ibid*., 313 c-314 a.

alors ceci ne devient-il pas manifeste : « le problème fondamental-ontologique qui a été déroulé se meut dans un « cercle » »[186] ?

A l'objection du « cercle » du problème de l'ontologie fondamentale, il est certes permis de répondre à partir de la structure circulaire du comprendre explicitatif dégagée au paragraphe 32 d'*Être et temps*. Toute explicitation, qu'elle fasse déjà partie du comprendre, comme c'est le cas de la circon-spection – celle-ci est cette vue compréhensive dans laquelle l'être préoccupé du *Dasein* laisse retourner de quelque chose (le marteler), avec quelque chose (le marteau), de telle sorte qu'il comprend à chaque fois déjà quelque chose (un étant à-portée-de-la-main) comme quelque chose (le marteau), et ainsi l'explicite[187] -, ou qu'elle s'ajoute expressément à lui, comme c'est le cas de l'interprétation du sens de l'être en général à partir de la compréhension de l'être par le *Dasein*, est la configuration d'un comprendre, et pour cette raison se fonde dans un comprendre préalable. A cet égard, le cercle herméneutique, fréquemment objecté aux sciences de l'esprit, qui ne seraient pas aussi rigoureuses que les sciences de la nature, parce que le sujet ne pourrait y connaître l'objet en lui-même, dès lors qu'il transporte ses préjugés en lui, n'est que l'ombre portée de la structure circulaire du comprendre explicitatif, si bien que, en fait, les sciences de l'esprit ne sont pas moins rigoureuses que celles de la nature, mais que celles-ci sont plus étroites, quant à leurs fondements existentiaux, que celles-là,. De même, le prétendu « cercle » du problème de l'ontologie fondamentale n'est que l'ombre portée de la structure circulaire du comprendre explicitatif de l'être en général : parce que l'ontologie fondamentale est une interprétation, ou plutôt l'interprétation du sens de l'être en général et de celle du sens de l'être du *Dasein* dans leur unité, et qu'elle se fonde ainsi dans la compréhension préalable de ce qu'elle a pourtant à interpréter, elle ne peut faire autrement que présupposer l'idée de l'être en général, tout en visant la même idée, mais ontologiquement clarifiée.

Toutefois, il importe aussi d'affronter l'objection du « cercle » du problème de l'ontologie fondamentale, dans la perspective de la « clarification du sens existential d'une analytique originaire du *Dasein* ». Dans cette perspective, l'objection devient celle du « cercle » de la visée préalable de l'être du *Dasein* – et non seulement de l'être du *Dasein* entier authentique, mais encore de l'être du *Dasein* quotidien moyen : si l'être du *Dasein* entier authentique peut être atteint de la même manière que l'être du *Dasein* quotidien moyen

186 *Ibid*., p. 314 c.
187 Cf. *ibid*., § 32, p. 148 c-150 a.

est atteint, c'est-à-dire au fil conducteur de l'idée préalable de l'existence, cette idée est « présupposée » par la visée préalable de l'être du *Dasein* ; mais, si l'être du *Dasein* est l'existence, sa visée préalable vise du même coup l'existence ; une idée de l'existence est donc à la fois « présupposée » et visée par la visée préalable de l'être du *Dasein*. Affronter l'objection du « cercle » de la visée préalable de l'être du *Dasein*, c'est demander si « présupposer » veut ici dire poser une proposition sur l'existence, à partir de laquelle sont déduites d'autres propositions sur l'être du *Dasein* – auquel cas présupposer l'idée préalable de l'existence serait faire une pétition de principe -, ou bien projeter existentialement l'existence, de manière à laisser le *Dasein* donner lui-même son être – auquel cas présupposer l'idée préalable de l'existence serait porter à la parole le projeter existential de son existence par le *Dasein*. Si l'idée préalable de l'existence n'anticipe pas simplement le souci, mais si elle provient en outre de celui-ci, plus exactement de l'existentialité en lui, « présupposer cette idée » veut dire projeter existentialement l'existence. L'existentialité, c'est-à-dire l'être-en-avant-de-soi, est le sens fondamental du projeter des possibilités du *Dasein*. Or les possibilités de cet étant sont des « possibilités déterminées de son existence »[188], c'est-à-dire tel ou tel être de cet étant, comme sa possibilité propre ou impropre. Le projeter des possibilités du *Dasein* est donc du même coup celui, préontologique, de « quelque chose comme l'existence »[189]. Si le projeter préontologique de « quelque chose comme l'existence », conjointement au projeter des possibilités du *Dasein*, ou, plus brièvement, si le projeter existential de l'existence est porté à la parole, il devient le présupposer de l'idée préalable de l'existence. Sans doute, cette idée est-elle celle du comprendre de son être par le *Dasein* d'une part, et de l'à-être de cet étant, c'est-à-dire le projeter de ses possibilités d'autres part, alors que, dans le projeter existential de l'existence, celle-ci est, préontologiquement, tel ou tel être du *Dasein*, comme sa possibilité propre ou impropre. Toutefois, cette différence ne prouve rien contre la provenance du présupposer de l'idée préalable de l'existence dans le projeter existential de l'existential, mais seulement que cette idée préalable est déjà suffisamment élaborée pour contenir une différence interne. De là s'ensuit cette clarification de la visée préalable de l'être du *Dasein*, selon laquelle le prétendu « cercle » de cette visée n'est lui aussi qu'une ombre portée, non plus, comme précédemment, celle de la structure circulaire du comprendre explicitatif, mais celle de « l'être circulaire du *Dasein* [190]». Cette

188 *Ibid*., p. 315 a.
189 *Ibid*.
190 *Ibid*. p. 315 c.

expression veut ici dire que l'être de cet étant est circulaire non pas simplement par le comprendre qui fait partie de la constitution de son être, et qui, comme comprendre explicitatif, a une structure circulaire, mais, bien plus, par lui-même comme souci, dans la mesure où l'existentialité dans le souci, donc l'existence, est le projeter existential de l'existence. « Ce qui est décisif, écrit Heidegger au sujet du cercle du comprendre explicitatif, ce n'est pas de sortir du cercle, c'est de s'y engager convenablement.[191] » Or cela est tout aussi décisif au sujet du cercle de l'être du *Dasein* au sens précisé. Bien s'engager dans ce cercle, c'est en effet rendre possible, en présupposant l'idée préalable de l'existence, la visée préalable de l'être du *Dasein*.[192]

Conclusion

Quelles ouvertures nouvelles sur le *Dasein* entier authentique et sur son être les deux questions de méthode donnent-elles ?

A la question de la donation préalable du *Dasein* entier authentique pour son interprétation ontologique originaire, la réponse est que, ne pouvant être préalablement donné par lui-même, cet étant dans son entièreté et son authenticité ne peut l'être que par cette interprétation elle-même qui le prédétermine comme comprendre authentique de son être par le *Dasein*, en le projetant en direction des possibilités les plus propres de cet étant, et le détermine alors complètement comme le vouloir-avoir-conscience comme être pour la mort authentique. Or, parce que ce vouloir-avoir-conscience est la détermination complète de ce qui a ainsi été prédéterminé comme comprendre authentique de son être par le *Dasein*, il est aussi bien l'existence authentique. Et, parce que le comprendre authentique de son être par le *Dasein* est un pouvoir-être ontico-existentiel, l'existence authentique a un sens ontico-existentiel. La première question de méthode donne donc cette ouverture nouvelle sur le *Dasein* entier authentique selon laquelle il est l'existence authentique, donc l'existence en un sens ontico-existentiel.

Or quelle ouverture nouvelle sur l'être du *Dasein* entier authentique la deuxième question de méthode, celle de l'atteinte de cet être par l'interprétation ontologique originaire de cet étant dans son entièreté et son authenticité, donne-t-elle ? De même que l'être du *Dasein* quotidien moyen a été atteint par l'interprétation ontologique préparatoire, au fil conducteur de l'idée préalable de l'existence,

191 *Ibid*., § 32, p. 153 a.
192 Cf. *ibid*., p. 314 b-316 a.

comme celle du comprendre de son être par le *Dasein* et de l'à-être de cet étant, au sens où les concepts déterminés de l'existence, d'abord comme le comprendre de son être par le *Dasein*, rendu possible par le projeter des possibilités de cet étant, ensuite comme le souci, sont des approfondissements successifs de cette idée, de même l'être du *Dasein* entier authentique peut être atteint par l'interprétation ontologique originaire, au fil conducteur de cette même idée, mais au sens où elle guide la recherche d'une connexion essentielle entre le vouloir-avoir-conscience et l'être pour la mort authentique, en l'orientant vers l'être-résolu devançant. Or, si le souci constitue un concept déterminé de l'existence, où celle-ci a un sens ontologico-existentiel, et si l'être-résolu devançant n'est autre que le souci authentique, l'être-résolu devançant est lui aussi une détermination conceptuelle de l'existence au sens ontologico-existential. La deuxième question de méthode donne donc cette ouverture nouvelle sur l'être du *Dasein* entier authentique selon laquelle cet être est l'existence au sens ontologico-existential, correspondant à l'existence authentique au sens ontico-existentiel.

Au sujet du double sens de l'existence, nous avons remarqué qu'il n'est pas univoque, mais unitaire, parce que l'existence est unitairement le pouvoir-être ontico-ontologique du *Dasein*, selon lequel celui-ci est l'étant qui comprend son être, parce que son être est le souci. En faisant du double sens de l'existence le thème exprès de notre réflexion, il convient d'ajouter qu'il est la forme que prend la différence de l'être et de l'étant chez le *Dasein*. Aussi longtemps que celui-ci est pensé comme un étant ayant un être – et c'est bien ainsi qu'il est pensé, dans l'ontologie fondamentale, où l'acquisition préalable du *Dasein* et la visée préalable de l'être de cet étant n'auraient sans cela aucun sens -, il n'est pas seulement ce à partir de quoi la différence de l'être et de l'étant vient au jour, mais aussi ce qui comporte en soi cette différence. Celle-ci a alors justement la forme de l'existence au sens ontico-existentiel pour l'étant qu'est le *Dasein*, et de l'existence au sens ontologico-existential pour l'être qu'à cet étant. Mais la différence de l'être et de l'étant en général est une différence au sein d'une unité, parce que l'être ne se déploie jamais sans l'étant, et que celui-ci n'est jamais sans celui-là. Cette unité, au sein de laquelle est cette différence, a chez le *Dasein* la forme du caractère unitaire de l'existence comme pouvoir-être ontico-ontologique. Lorsque, dans la langue *d'Être et temps* – langue qui est encore celle de la métaphysique -, nous disons que l'existence au sens ontologico-existential est le fondement de l'existence au sens ontico-existentiel, et que le projeter des possibilités du *Dasein* rend possible le comprendre de son être par cet étant, nous ne voulons pas dire que le *Dasein*

projette d'abord ses possibilités, et que cet étant comprend ensuite son être – cela reviendrait à dire absurdement qu'il a d'abord un être et est ensuite un étant -, mais que c'est du même coup qu'il fait l'un et l'autre – comme c'est à chaque fois du même coup qu'il est un étant et a un être.

Mais si, dans l'ontologie fondamentale, le *Dasein* est bien pensé comme un étant ayant un être, il ne demeure pas moins que le mot « *Dasein* », qui nomme l'étant insigne, désigne proprement un genre d'être, celui de cet étant. Nommant ainsi l'étant insigne, par son genre d'être, ce mot est une métonymie, comme si l'on appelait *Vorhandensein* (être-sous-la-main) l'étant sous-la-main (*das Vorhendene*). Pourquoi cette métonymie ? Si le mot « *Dasein* » nomme par son genre d'être l'étant insigne, c'est justement parce que cet étant est insigne par son genre d'être, c'est-à-dire se distingue de tous les autres étants par son caractère d'être son Là, autrement dit par le caractère d'être de l'être-ouvert. Alors que tous les autres étants sont nativement refermés, le *Dasein* est nativement ouvert - même si, de prime abord et le plus souvent, dans l'inauthenticité du *Dasein* quotidien moyen, il est en même temps refermé -, si bien qu'il peut accueillir les autres étants dans son être-ouvert, et que, tandis que lui-même est ainsi son Là, eux peuvent être là. Mais, lorsque, dans le contexte de la pensée de la vérité de l'être et celui de la pensée de l'*Ereignis*, le *Dasein* ne sera plus pensé que comme un être, le mot « *Dasein* » perdra son caractère métonymique. Il ne nommera plus en effet que ce qu'il désigne proprement, à savoir l'être-le-Là, non plus simplement l'étant qui a pour caractère d'être son Là, mais l'être se rapportant essentiellement au Là de l'être[193].

193 Cf. notamment Heidegger M., « Einleitung zu « Was ist Metaphysik ?» » (1949), *Wegmarken*, GA, Bd. 9, p. 372 c : « Pour atteindre du même coup et d'un seul mot aussi bien la relation de l'être à l'essence de l'homme que le rapport essentiel de l'homme à l'ouverteté (« Là ») de l'être comme tel, fut choisi, pour le domaine essentiel dans lequel l'homme se tient comme homme, le nom « *Dasein* » ».

§ 2 – Le parachèvement de la visée préalable de l'être du *Dasein* entier authentique comme celle de l'unité de l'être-résolu devançant et du souci, c'est-à-dire l'être-soi-même (*Être et temps*, § 64)

Introduction

Par son titre, « Souci et être-soi-même », le paragraphe 64 d'*Être et temps* passerait presque pour une digression, et cette impression n'est pas démentie par l'annonce de ce paragraphe au paragraphe 61[194]. Toutefois, dans la chaîne des montagnes qu'il faut gravir pour obtenir la situation herméneutique d'une interprétation ontologique originaire du *Dasein* entier authentique, le paragraphe 64 est une cime éminente, parce que c'est en lui qu'est parachevée la visée préalable de l'être du *Dasein* entier authentique.

Sa question directrice est en effet celle de l'unité de l'être-résolu devançant et du souci. La question de l'unité des structures d'être du *Dasein* n'est pas nouvelle, puisqu'elle est celle-là même qui, au paragraphe 39 - par conséquent dans le contexte de l'interprétation ontologique préparatoire du *Dasein* quotidien moyen -, a été posée comme celle de l'unité des moments de structure de l'être-au-monde que sont l'existentialité, la factivité et l'échéance[195], et à laquelle il a été répondu, au paragraphe 41, par le souci. Mais la même question de l'unité des structures d'être du *Dasein* a dû être répétée, au paragraphe 45 – à présent, donc, dans le contexte de l'interprétation ontologique originaire du *Dasein* entier authentique -, comme celle de la visée préalable de l'être de cet étant dans son entièreté et son authenticité. Sous cette autre forme, il lui a certes été répondu, au paragraphe 62, par l'être-résolu devançant. Mais, si le souci est l'être du *Dasein* lui-même, donc du *Dasein* entier authentique aussi bien que du *Dasein* quotidien moyen, la question de l'unité des structures d'être du *Dasein* se modifie en question de la visée préalable de l'unité de l'être-résolu devançant et du souci. Sous cette dernière forme, la question de l'unité des structures d'être est désormais devenue « encore plus urgente »[196].

La direction où chercher l'unité de l'être-résolu devançant et du souci est indiquée par cette simple remarque que le *Dasein* en son être ne peut exister selon cette unité, « que pour autant qu'il *est lui-même* cet être en ses possibilités essentielles, que *je* suis à chaque fois cet

194 Cf. Heidegger M., *Sein und Zeit*, *op. cit*., § 61, p. 303 d.
195 Cf. *ibid*., § 39, p. 180 d-181c.
196 *Ibid*., § 64, p. 317 a.

étant[197] ». S'il en est ainsi, l'unité recherchée ne réside-t-elle pas dans le soi-même, dans le moi ?

La question du moi s'avère alors être la question fondamentale du paragraphe 64. La question du moi ne nous ramène-t-elle pas dans un paysage philosophique qui possède une rassurante familiarité, depuis que, substantivant le pronom « moi », Pascal a littérairement introduit cette question dans la philosophie ? C'est vrai dans une certaine mesure, mais, à vouloir approcher la question heideggérienne du moi à travers sa question traditionnelle, nous courons le risque de manquer la radicale nouveauté de la première. Ainsi, pourrions-nous céder à la tentation de traduire le terme « *Selbstheit* », employé au paragraphe 64, par le terme traditionnel « ipséité ». Lexicalement, cela ne serait pas faux. Mais cette traduction pourrait laisser croire que la *Selbstheit* est la réflexivité du soi, alors que, au paragraphe 64, elle est la possession du Soi-même authentique par le *Dasein*. Par suite, la traduction de « *Selbstheit* » par « ipséité » pourrait laisser croire que la question heideggérienne du moi se meut dans l'élément de la question traditionnelle de l'identité personnelle, comme celle de l'articulation de l'ipséité et de la mêmeté dans cette identité ; bien au contraire, dans la mesure où la question heideggérienne du moi est celle de la *Selbstheit*, et où, selon Heidegger, celle-ci réside dans la *Selbst-ständigkeit*, c'est-à-dire la constance-de-soi dans l'être-résolu devançant, le concept heideggérien de *Selbstheit* fait littéralement voler en éclats le concept traditionnel d'identité personnelle, en disloquant, comme inadéquate au moi, la distinction de l'ipséité et de la mêmeté. Aussi faut-il affronter la question heideggérienne du moi, sans rien dissimuler de son inquiétante étrangeté.

Quelle est donc cette question ? Elle n'est justement pas celle du moi telle que la pose traditionnellement la philosophie, à savoir comme une question ontique. Car, que le moi soit réputé insaisissable (Pascal) ou saisi comme *res cogitans* (Descartes), que la permanence de la conscience soit attribuée au moi indépendamment de celle de la substance (Locke) ou lui soit refusée (Hume), que la substantialité du moi soit une illusion transcendantale mais que sa subjectivité transcendantale soit la condition ultime de possibilité de toute expérience possible (Kant), c'est du moi considéré comme un étant dont il s'agit, même si cet étant est ouvert à partir de concepts ontologiques (substance et sujet).[198]

---

197 *Ibid*., p. 317 b.

198 Cf. *ibid*., p. 317 b : « Le « moi » et le « soi-même » ont été conçus depuis longtemps, dans l' « ontologie » de cet étant, comme le fond portant (substance ou sujet) ». Cette phrase n'est qu'en apparence contraire à l'explicitation de la question traditionnelle du moi comme question ontique. Lorsque Descartes

Pourtant, la question heidéggerienne du moi n'exclut pas l'ontique, mais bien plutôt la présuppose. L'interprétation ontologique préparatoire du *Dasein* quotidien moyen a d'ailleurs déjà rencontré cet étant qu'est le moi, lorsqu'a été posée la question du qui du *Dasein*. « De prime abord et le plus souvent, s'est-il montré, le *Dasein n*'est *pas* lui-même, mais il est perdu dans le On-même », lequel est « une modification du Soi-même authentique »[199]. Si le On-même est aussi un Soi-même, mais si seul le *Dasein* qui n'est pas perdu dans le On-même est authentiquement un Soi-même, l'étant qui est le moi n'est pas simplement un Soi-même, mais il est le Soi-même authentique.

Sur la base ontique du moi comme le Soi-même authentique, la question heideggérienne du moi est celle, ontologique, de l'être du Soi-même authentique. L'être du Soi-même authentique est justement la signification de la *Selbstheit*, mot pour la traduction duquel s'impose alors, mieux qu' « ipséité », « être-soi-même » - et cette expression veut toujours dire, implicitement, être-soi-même authentique. Mais, le genre d'être du *Dasein* étant l'existence, le fil conducteur de la question du moi, comme celle de l'être-soi-même authentique, doit être l'idée préalable d'existence, si bien que cette

---

affirme que l'âme est une substance pensante, Kant que le « je pense » est un sujet transcendantal, ils attribuent un concept ontologique, celui de substance ou celui de sujet, à un étant, l'âme ou le « je pense ». Mais affirmer que l'âme *est* une substance pensante, que le « je pense » *est* un sujet transcendantal, n'est-ce pas poser l'identité du sujet et du prédicat, et pour cette raison présupposer que l'âme et le « je pense » ne sont pas des étants, mais des genres d'être ? Tel serait le cas, si ces affirmations étaient des propositions à analyser logiquement. Mais chacune est ici un « énoncé comme mode second de l'explicitation » (titre du § 33), si bien qu'elle doit être analysée existentialement. Ces affirmations portent alors à la parole le comprendre d'un étant comme âme ou « je pense » - ce qui fait d'elles des thèses ontiques -, certes à partir du comprendre du genre d'être de cet étant, la substance ou le sujet – donc à partir de concepts ontologiques.

Que la psychologie rationnelle doivent être conçue comme une ontique, c'est là ce que Kant lui-même n'aurait pas désapprouvé. Dans « L'architectonique de la raison pure « , il écrit en effet que la métaphysique au sens restreint (métaphysique de la nature) se compose de la philosophie transcendantale (*ontologia*) et de la physiologie de la raison pure (*physiologia*) ; que celle-ci est immanente (cosmologie rationnelle) ou transcendante (théologie rationnelle) ; que la physiologie immanente se divise, selon la distinction des objets des sens externes et de ceux du sens interne, en physique rationnelle et en psychologie rationnelle (cf. *Kritik der reinen Vernunft*, AK, III, p. 546-547). Selon ces divisions, la psychologie rationnelle n'est donc pas, selon Kant, une ontologie, mais une physiologie des objets du sens interne, et donc, comme psychologie, une ontique, et comme rationnelle, une ontique pure *a priori*. Ce qui, bien entendu, ne saurait exclure que, comme toute autre ontique, elle détermine ses objets au moyen de concepts ontologiques.

199 *Ibid*., p. 317 b.

question n'est pas ontologico-catégoriale, mais ontologico-existentiale.[200]

La question heidéggerienne du moi n'est donc pas ontique, mais, sur la base ontique du soi-même authentique, la question ontologique de l'être-soi-même, et, suivant le fil conducteur de l'idée préalable d'existence, elle est de plus une question ontologico-existentiale. A ces déterminations peut d'ores et déjà être ajoutée celle de la direction de la recherche. Si le souci abrite déjà en lui le phénomène de l'être-soi-même, comme l'atteste ce fait que l'expression « souci de soi » serait tautologique, la question du moi devra être orientée vers le dégagement de la « connexion » essentielle du souci et de l'être-soi-même[201].

Comme question ontologico-existentiale, la question du moi requiert une interprétation ontologique du Soi-même authentique. Or une interprétation ontologique étant la configuration d'un comprendre de l'étant, qui a la structure formelle d'un projeter de cet étant en direction de son être, elle requiert à son tour la donation d'un étant et l'atteinte de son être. Avec cela, la démarche à suivre pour examiner la question du moi semble tout indiquée : donation du Soi-même authentique et atteinte de l'être-soi-même authentique. Pourtant, deux raisons rendent cette démarche impraticable. D'une part, dans la mesure où il s'explicite lui-même en un dire-je, le *Dasein* quotidien moyen peut certes donner le Soi-même, mais, parce que, perdu dans le « monde » de sa préoccupation, il ne s'explicite pas adéquatement, il ne peut pas donner le Soi-même authentique. Mais dans la mesure où, d'autre part, dans le se-projeter angoissé et taciturne en direction de l'être-en-dette existential jusqu'à la mort comme possibilité insigne, le *Dasein* entier authentique se tait, il ne peut pas non plus donner le Soi-même authentique. Dès lors, quelle démarche suivre ? Incontestablement, « La question ontologique de l'être du Soi-même doit être arrachée à l'acquisition préalable – constamment favorisée par le dire-je prédominant – d'une chose-soi en permanence sous-la-main »[202]. Il sera donc nécessaire d'arracher la question du moi à la prégnance du moi-substance et du moi-sujet, avant de tenter d'atteindre l'être-soi-même authentique, malgré l'obstacle de la non-donation du Soi-même authentique.

200 Cf. *ibid*., p. 318 a.
201 Cf. *ibid*.
202 *Ibid*., p. 323 a.

1 – L'arrachement de la question du moi à la prégnance du moi-substance et du moi-sujet[203]

Parce que Kant y critique la doctrine du moi-substance et lui substitue celle du moi-sujet, les « Paralogismes de raison pure »[204] constituent un texte exemplaire à partir duquel accomplir l'arrachement de la question du moi.

Les paralogismes de la raison pure[205] résultent de l'effort de Kant pour dériver entièrement de la raison et exposer selon un ordre systématique des thèses sur l'âme transmises par la tradition philosophique et reçues de manière éparse. Au fil conducteur des titres de la table des catégories, ces thèses sont au nombre de quatre : 1° l'âme est substance, quant à la relation ; 2° simple, quant à la qualité ; 3° numériquement identique dans le temps, quant à la quantité ; 4° en rapport avec des objets possibles dans l'espace, quant à la modalité. Chacune de ces thèses est la conclusion d'un raisonnement dont la majeure est une règle universelle et la mineure la subsomption d'un cas particulier sous la condition de cette règle : ainsi, la thèse que l'âme est substance est conclue de la règle que la représentation qui est le sujet de nos jugements sans être aucunement prédicat est substance, et de la subsomption du cas constitué par la représentation « je pense » sous la condition de cette règle. Dans chaque raisonnement, la règle universelle comporte un concept pur de l'entendement élevé à l'inconditionné, ainsi le concept de substance comme sujet absolu des prédicats, et la subsomption du cas particulier sous la condition de cette règle comporte une connaissance ou plutôt une connaissance prétendue, ainsi le « je pense », parce que le « je pense » n'est pas une connaissance de soi, mais la conscience de soi au sens de l'aperception transcendantale. Sous réserve que le « je pense » soit une connaissance, la conclusion, dans laquelle cette connaissance prétendue, comme sujet, est liée au concept pur de l'entendement élevé à l'inconditionné, comme prédicat, signifie donc équivalemment que cette connaissance reçoit de ce concept sa déterminité et que ce concept reçoit de cette connaissance sa valeur objective.

---

203 Cf. *ibid*., p. 318 b-321 a.

204 Kant E., *Kritik der reinen Vernunft*, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1998, « Von den Paralogismen der reinen Vernunft », A (première édition de 1781) pp. 341-405, B (deuxième édition de 1787) pp. 399-432.

205 Nous suivons le texte de la première édition de la *Critique de la raison pure*, auquel Heidegger renvoie de préférence au texte de la deuxième édition : cf. Heidegger, *Sein und Zeit, op. cit*., p. 318, n. 4.

Quoiqu'il en soit de la connaissance prétendue du « je pense », celui-ci est une donnée ontique. Or, si les concepts purs de l'entendement sont des concepts ontologiques, il y va nécessairement de même lorsque ces concepts sont élevés à l'inconditionné. Dès lors, les paralogismes de la raison pure ne sont-ils pas à interpréter phénoménologiquement ? Dans un premier temps, l'examen de cette question sera provisoirement restreint aux trois premiers paralogismes, à l'exclusion du quatrième, ce dernier, le paralogisme de l'idéalité du rapport extérieur, ne concernant pas seulement le moi, mais aussi celui-ci dans son rapport aux objets extérieurs. Chaque paralogisme comporte dans sa majeure un concept ontologique, dans sa mineure un ontiquement expérimenté, et dans sa conclusion l'interprétation ontologique de cet ontiquement expérimenté. Ainsi, dans le paralogisme de la substantialité, le concept ontologique est celui de substance, c'est-à-dire de sujet réel ; l'ontiquement expérimenté est le « je pense », c'est-à-dire le sujet de toutes les pensées ; l'interprétation ontologique est celle du « je pense » comme substance, et donc comme sujet réel. Dans le paralogisme de la simplicité, le concept ontologique est celui de simplicité, c'est-à-dire d'unité interne d'un sujet réel ; l'ontiquement expérimenté est l'unité interne du « je pense » ; l'interprétation ontologique est celle de l'unité interne du « je pense » comme simplicité, et donc comme unité interne d'un sujet réel. Dans le paralogisme de la personnalité, le concept ontologique est celui de personnalité, c'est-à-dire de conscience de l'unicité d'un sujet réel en plusieurs temps successifs ; l'ontiquement expérimenté est la conscience de l'unicité du « je pense » en plusieurs temps successifs ; l'interprétation ontologique est celle de la conscience de l'unicité du « je pense » en plusieurs temps successifs comme personnalité, et donc comme conscience de l'unicité d'un sujet réel en plusieurs temps successifs. Or, dans la conclusion de chaque paralogisme, l'interprétation ontologique d'un ontiquement expérimenté porte à la parole le comprendre d'un étant à partir du comprendre de son être. Ainsi, dans la conclusion du premier paralogisme, l'interprétation ontologique du « je pense » comme substance porte à la parole le comprendre du « je pense » à partir du comprendre de son être comme substance. Dans la conclusion du deuxième paralogisme, l'interprétation ontologique de l'unité interne du « je pense » comme simplicité porte à la parole le comprendre de cette unité à partir du comprendre de son être comme simplicité. Dans la conclusion du troisième paralogisme, l'interprétation ontologique de la conscience de l'unicité du « je pense » en plusieurs temps comme personnalité porte à la parole le comprendre de la conscience de cette unicité à partir du comprendre de son être comme

personnalité. Dans la mesure où le comprendre de l'étant et celui de son être sont des voir phénoménologiques – le voir phénoménologique fût-il inadéquat à ce qui est à voir, lorsque celui-ci, être ou même étant, est vu tel qu'il n'est pas -, l'interprétation ici proposée des paralogismes de la raison pure mérite bien le qualificatif de phénoménologique. Mais, avec cette interprétation, ces paralogismes ne sont-ils pas pliés de force à un univers de pensée qui leur est étranger ? L'interprétation phénoménologique s'approprie certes les paralogismes de la raison pure, cependant non au sens où elle se rend infidèle à leur logique en les transportant dans la phénoménologie, mais à celui où elle se rend plus fidèle, et peut-être devient pour la première fois fidèle, à leurs présuppositions phénoménologiques en retirant l'appareil logique qui les dissimule.

Comme l'indique leur nom, les paralogismes de la raison pure sont des raisonnements captieux, nés non pas simplement de quelque faute logique évitable, mais des Idées inévitables de la raison pure qui exige l'inconditionné pour tout conditionné donné. Comme tels, les paralogismes de la raison pure requièrent donc une critique à leur mesure, par conséquent une critique reposant sur les résultats positifs de l'analyse de la sensibilité et de l'entendement dans l' « Esthétique transcendantale » et l' « Analytique transcendantale » de la *Critique de la raison pure*. Cette critique, Kant l'opère en suivant des chemins à chaque fois différents selon les paralogismes, mais qui tous se croisent en un même genre d'argument, selon lequel la réalité du « je pense » n'autorise pas à le subsumer, dans la mineure, sous la condition de la règle énoncée dans la majeure. Ainsi, la représentation « je pense » peut bien être le sujet de nos jugements sans être aucunement prédicat, mais elle ne peut malgré cela être subsumée sous la condition de la règle que la représentation qui est le sujet de nos jugements sans être aucunement prédicat est substance. Car le « je pense » n'est ici rien d'autre que la formule de l'aperception transcendantale, par quoi il est tellement distinct de tous les autres genres de représentation, intuitions et concepts, que ce n'est qu'improprement qu'il est appelé représentation, quand il devrait être proprement appelé forme de la représentation ; si bien que, n'étant en rien une connaissance de soi, mais la pure et simple conscience de soi, il ne peut aucunement être connu comme substance, quand bien même il présenterait un caractère analogue à celui du concept de substance au sens logique du sujet par rapport à ses prédicats.

Du point de vue de l'interprétation phénoménologique, la critique kantienne des paralogismes de la raison pure répond à la question de savoir si l'interprétation ontologique de l'ontiquement expérimenté à chaque fois est de droit. Or « Kant montre, en

adéquation plus rigoureuse au contenu phénoménal donné dans le dire-je, que les thèses ontiques sur la substance de l'âme, ouvertes à partir des caractères mentionnés, sont sans droit »[206]. Sans droit, la thèse que l'âme est substance. Car – telle est l'interprétation phénoménologique de la critique kantienne – le « je pense » est certes ontiquement expérimenté comme sujet de toutes les pensées, mais seulement au sens où il est l'aperception transcendantale, laquelle, en son unité originairement synthétique, « doit pouvoir accompagner toutes mes représentations »[207]. Or l'aperception transcendantale n'est pas une connaissance de soi, mais la pure et simple conscience de soi. Le « je pense » ne peut donc pas être ontologiquement interprété comme substance, sinon, la pure et simple conscience de soi serait prise pour un sujet réel. Sans droit encore, la thèse que l'âme est simple. Car l'unité interne du « je pense » n'est ontiquement expérimentée que comme celle de l'aperception transcendantale. Elle ne peut donc être ontologiquement interprétée comme simplicité, sans que l'unité interne de la pure et simple conscience de soi soit confondue avec celle d'un sujet réel. Sans droit enfin, la thèse que l'âme est numériquement identique. Car la conscience de l'unicité du « je pense » en plusieurs temps, ontiquement expérimentée dans le troisième paralogisme, est la conscience du moi dans tout le temps, laquelle provient du moi à l'origine de tout le temps comme forme du sens interne. Or le moi à l'origine de tout cela n'est autre que l'aperception transcendantale qui accompagne l'intuition pure du temps. La conscience de l'unicité du « je pense » en plusieurs temps est donc ontiquement expérimentée comme celle de l'unicité de l'aperception transcendantale. Elle ne peut donc être ontologiquement interprétée comme personnalité, puisque cela reviendrait à faire de la conscience de l'unicité de la pure et simple conscience de soi en plusieurs temps celle de l'unicité d'un sujet réel en plusieurs temps. Bref, phénoménologiquement interprétée, la critique kantienne des paralogismes de la raison pure met en lumière le phénomène ontique du « je pense » comme aperception transcendantale, mais dénie à la tradition philosophique de le comprendre à partir des concepts ontologiques de substance, de simplicité et de personnalité.

La critique kantienne des paralogismes de la raison pure n'est pas seulement négative, mais elle a une portée positive, et cela à plusieurs égards. A un premier égard, Kant remarque, au sujet des trois premières thèses sur l'âme, qu'il est permis de les conserver, à condition de considérer que le concept du prédicat ne désigne pas une

206 Heidegger M., *Sein und Zeit, op. cit*., p. 318 b.
207 Kant, *Kritik der reinen Vernunft, op. cit*., B, p. 131.

réalité, mais une idée. Ainsi, bien que l'âme ne soit pas substance, simple ni numériquement identique dans le temps en réalité, il est néanmoins permis d'affirmer qu'elle est tout cela en idée. C'est que, le « je pense », son unité interne et son unicité en plusieurs temps successifs n'étant pas donnés dans une intuition, il est impossible de leur appliquer les catégories de substance, de simplicité et de personnalité comme des catégories schématisées, en prétendant par là les connaître objectivement. Mais, le « je pense », son unité interne et son unicité en plusieurs temps successifs ne sont pas rien, puisque, bien au contraire, ils sont l'aperception transcendantale et ses propriétés. Dans cette mesure, il est encore permis de leur appliquer les catégories de substance, de simplicité et de personnalité comme des catégories purement logiques, non pour les connaître objectivement, mais pour les penser subjectivement. Affirmer que l'âme est substance, simple et numériquement identique dans le temps, certes non pas en réalité, mais simplement en idée, ce n'est donc pas formuler des jugements de connaissance, mais des jugements de réflexion[208]. A un deuxième égard, qui prolonge le premier, Kant

208 Que cette distinction ne soit pas aussi vaine qu'elle est subtile, c'est ce que montre son utilité. Elle est utile dans l'usage théorique de notre raison. Car, si les Idées de la raison pure sont inévitables, si, cependant, notre raison comme suprême tribunal de tout droit et de toute prétention de notre spéculation ne peut être viciée à l'origine, ces Idées doivent avoir, outre leur usage illégitime, un usage légitime. Elles ont en effet un usage illégitime quand elles sont prises pour des Idées constitutives de notre connaissance d'objets, mais un usage légitime quand elles sont simplement des Idées régulatrices de cette connaissance (cf. *Kritik der reinen Vernunft*, A, pp. 669-671, B, pp. 697-699). Cette distinction est justement celle qui donne son utilité à celle des thèses sur l'âme comme jugements de connaissance d'une part et comme jugements de réflexion d'autre part. Ainsi, que l'âme soit substance, simple et numériquement identique dans le temps en réalité, c'est là une prétention qui ne nous fait rien connaître objectivement. Mais qu'elle soit tout cela en idée, c'est ce qui nous permet de penser subjectivement pour rattacher « au fil conducteur de l'expérience interne tous les phénomènes, tous les actes et toute la réceptivité de notre esprit, *comme si* celui-ci était une substance simple existant de manière permanente (au moins dans la vie) avec son identité personnelle » (*ibid*., A, p. 672, B, p. 700). Mais la même distinction concernant les thèses sur l'âme est aussi utile dans l'usage pratique de notre raison. Car la raison en l'homme est l'unique source de la loi morale. Or celle-ci est tellement au-dessus des avantages qu'il pourrait en retirer dans cette vie, qu'il se sent intérieurement appelé à se rendre digne, par sa conduite dans ce monde, d'un monde meilleur dont il a l'Idée. « Ce puissant argument, à jamais irréfutable, (…) subsiste toujours, quand bien même nous devrions renoncer à apercevoir à partir de la simple connaissance théorique de nous-mêmes quelle est la durée nécessaire de notre existence » (*ibid*., B, p. 426). C'est que, bien que nous ne puissions pas connaître objectivement la personnalité de l'âme, c'est-à-dire l'unicité du « je pense » en plusieurs temps successifs, lesquels pourraient

saisit plus adéquatement que ses devanciers le « je pense » comme aperception transcendantale. Or, l'aperception transcendantale devant accompagner toutes les représentations du moi, de telle sorte qu'elle est par rapport à elles comme un sujet par rapport à ses prédicats, Kant la conçoit naturellement comme sujet transcendantal. Il oppose alors le sujet transcendantal à la substance pensante, comme le sujet logique au sujet réel.

Mais, si, du point de vue de l'interprétation phénoménologique de la critique kantienne des paralogismes de la raison pure, la saisie plus adéquate du « je pense » comme aperception transcendantale est une expérience ontique, et si le sujet est un concept ontologique, la conception de l'aperception transcendantale comme sujet transcendantal est encore une interprétation ontologique d'un ontiquement expérimenté. La question se pose donc encore de savoir si cette interprétation est de droit. Le « je pense », ontiquement expérimenté comme aperception transcendantale, est celui du *Dasein*, c'est-à-dire de l'étant qui a pour genre d'être l'existence. Mais le concept ontologique de sujet est emprunté à l'ontologie de l'étant sous-la-main. « *Subjectum* » en latin, littéralement ce qui gît sous, a même signification que ὑποκείμενον en grec, littéralement ce qui est couché sous - ὑποκείμενον est le participe de ὑπόκεισθαι, de même que *subjectum* est celui de *subjicere*. « Sujet » dit donc étant-sous-la-main résidant sous des propriétés étant-sous-la-main, ou plus exactement, parce que ce terme est le nom d'un concept ontologique, être-sous-la-main résidant sous des propriétés sous-la-main. Le fait que le sujet transcendantal est dématérialisé comme sujet logique ne lui ôte en rien le caractère de l'être-sous-la-main. Un sujet dématérialisé est encore un sujet, et il y va de même du sujet logique, l'être-sous-la-main résidant sous la propriété sous-la-main du comportement logique, le lier des représentations. « Au fond de tout prendre-ensemble et de tout relier réside déjà toujours le moi - ὑποκείμενον. »[209] Parce que, donc, le « je pense » a même genre d'être que le *Dasein*, mais que le concept de sujet est emprunté à l'ontologie de l'étant sous-la-main, l'interprétation ontologique du « je pense » comme sujet transcendantal est sans droit. Non seulement elle n'a pas plus de droit que l'interprétation ontologique du « je pense » comme substance pensante, mais encore, dans la mesure où le concept

---

s'étendre au-delà de cette vie, nous pouvons du moins la penser subjectivement, en accordant par là l'argument en faveur de l'immortalité tiré de l'usage pratique de notre raison avec les limites de son usage théorique, et en acquérant du même coup le droit d'étendre l'usage de notre raison au-delà des limites de l'expérience.

209 Heidegger M., *Sein und Zeit, op. cit*., p. 319 c.

de substance provient au fond lui aussi de l'ontologie de l'étant sous-la-main, elle n'a pas plus de droit pour le même genre de raison.

De l'inadéquation du concept de sujet au « je pense », il est permis d'apprendre sinon ce qu'est l'être-soi-même, du moins ce qu'il n'est pas. Comme être-sous-la-main résidant sous des propriétés sous-la-main, le sujet a en lui-même pour caractéristiques de rester le même sous des propriétés devenant autres et d'être persistant sous des propriétés évanescentes. Si, donc, le « je pense » ne peut pas être ontologiquement interprété comme sujet transcendantal – le « je pense », c'est-à-dire ce comme quoi le *Dasein* s'exprimant sur lui-même comprend son Soi-même -, l'être-soi-même ne peut pas consister dans « *la mêmeté et la persistance d'un déjà toujours sous-la-main* »[210] caractéristiques du sujet. Supposé que l'être-soi-même ait un caractère de constance (*Ständigkeit*), celle-ci n'est pas plus la mêmeté (*Selbigkeit*) et la persistance (*Beständigkeit*) d'un sujet, qu'elle n'est la permanence (*Beharrlichkeit*) d'une substance.

Pourquoi, malgré la saisie plus adéquate du « je pense » comme aperception transcendantale, Kant le conçoit-il comme sujet transcendantal, et manque-t-il du même coup l'être-soi-même authentique du *Dasein* ? Il ne sera pas possible de répondre complètement à cette question, avant d'avoir pris en considération le quatrième paralogisme de la raison pure et sa critique kantienne.

La quatrième thèse sur l'âme – « l'âme est en rapport avec des objets simplement possibles dans l'espace » - et par conséquent le quatrième paralogisme occupent une place à part dans l'édifice kantien des paralogismes de la raison pure. C'est que, ainsi que nous l'avons déjà remarqué, le paralogisme de l'idéalité du rapport extérieur ne concerne pas seulement le moi, mais aussi celui-ci dans son rapport aux objets extérieurs. S'il concerne ainsi le moi et son rapport aux objets extérieurs, ce n'est toutefois pas simplement au sens où le moi est présupposé dans un tel rapport, mais à celui où l'existence du moi est reliée à la simple possibilité des objets extérieurs. Bien qu'elle soit formulée comme une thèse sur le rapport de l'âme avec des objets possibles dans l'espace, la quatrième thèse sur l'âme porte en effet sur l'existence de l'âme. Que l'âme soit en rapport avec des objets simplement possibles dans l'espace, c'est-à-dire des objets dont l'existence est simplement douteuse, c'est ce qui ressort, par contraste, de ceci qu'elle existe en elle-même, c'est-à-dire de manière certaine. Complètement développée, la quatrième thèse signifie donc que l'âme, qui existe en elle-même, est en rapport avec

210 *Ibid*., p. 320 a.

des objets non pas existants, mais simplement possibles dans l'espace, et c'est d'ailleurs en ce sens que Descartes affirme, dans la seconde des *Méditations métaphysiques*, que l'esprit humain « est plus aisé à connaître que le corps »[211]. Semblable remarque vaut également pour le quatrième paralogisme. Explicitement, ce raisonnement a pour majeure la règle universelle que ce dont l'existence est conclue a une existence simplement douteuse, et pour mineure la subsomption du cas particulier constitué par l'existence des objets extérieurs sous la condition de cette règle. Toutefois, puisque la quatrième thèse signifie implicitement que l'âme existe en elle-même, ce même raisonnement a aussi implicitement, dans sa majeure, la règle universelle que ce dont l'existence est perçue a une existence certaine, et dans sa mineure la subsomption du cas particulier constitué par l'existence de l'âme. Complètement développé, le quatrième paralogisme est donc le suivant : ce dont l'existence est perçue a une existence certaine, mais ce dont l'existence est conclue a une existence simplement douteuse ; or l'existence de l'âme est perçue, mais celle des objets extérieurs est conclue ; l'âme a donc une existence certaine, tandis que les objets extérieurs ont une existence simplement douteuse. Qu'il en soit bien ainsi, c'est ce que confirme l'analyse par laquelle Kant commence l'examen de ce paralogisme[212].

Bien qu'il occupe une place à part dans l'édifice kantien des paralogismes de la raison pure, le quatrième paralogisme n'en a pas moins une analogie avec les trois autres. Aussi doit-il lui aussi avoir une interprétation phénoménologique. C'est elle qu'il importe à présent de conquérir, en prenant exemple sur l'interprétation phénoménologique des trois autres paralogismes, mais sans manquer la différence voire les différences du quatrième par rapport à eux. Parallèlement à la majeure des trois autres paralogismes, le quatrième comporte dans sa majeure non pas un, mais deux concepts ontologiques : ceux d'existence certaine et d'existence douteuse, autrement dit, dans les termes de la formulation initiale de la quatrième thèse, ceux d'existence (*Existenz*) et de possibilité. Ce sont chez Kant deux catégories de la modalité, qui ont pour signification respectivement l'être et l'être-possible. Parallèlement à la mineure des trois autres paralogismes, le quatrième comporte dans sa mineure non pas un ontiquement expérimenté, mais deux ontologiquement expérimentés : ce sont l'être-là (*Dasein*) perçu de l'âme d'une part et l'être-là conclu des objets extérieurs d'autre part ; autrement dit, l'âme étant ontiquement expérimentée comme le « je pense », ce sont l'être-

211 Descartes R., *Méditations métaphysiques*, traduction du duc de Luynes, Adam et Tannery, tome IX, page 18.
212 Kant E., *Kritik der reinen Vernunft, op. cit.*, A, pp. 367-369.

là perçu du « je pense » et l'être-là conclu des objets extérieurs pensés. Pour désigner ce qui est ontologiquement expérimenté avec les objets extérieurs pensés, Kant n'emploie pas le terme « *Existenz* », mais le terme « *Dasein* », en réservant le premier à la catégorie de la modalité, et en recourant au second avec la signification de l'être-sous-la-main, par conséquent du genre d'être qui n'est pas à la mesure de l'être de l'étant appelé *Dasein* dans *Être et temps*. Ainsi, tandis que l'existence au sens d'un concept ontologique est l'être, l'être-là au sens d'un ontologiquement expérimenté est l'être-sous-la-main, de telle sorte que l'existence est ici le concept par lequel est déterminé l'être-là comme un expérimenté – « déterminé » voulant alors dire ici ontologiquement interprété. C'est pourquoi la conclusion du quatrième paralogisme comporte une, ou plus exactement deux interprétations ontologiques : d'une part celle de l'être-là perçu du « je pense », comme existence certaine, ou simplement existence, de l'âme ; d'autre part celle de l'être-là conclu des objets extérieurs pensés, comme existence douteuse, ou possibilité, des objets extérieurs. L'analogie formelle de cette interprétation ontologique avec celles qui sont contenues dans la conclusion des trois autres paralogismes va donc de pair avec une spécificité : l'interprétation ontologique contenue dans le quatrième paralogisme est l'explicitation du comprendre de l'être-sous-la-main perçu comme être et de l'être-sous-la-main conclu comme être-possible, et non pas, comme dans les interprétations ontologiques contenues dans les trois autres paralogismes, l'explicitation du comprendre d'un étant – le « je pense », son unité interne et son unicité en des temps différents – à partir du comprendre de son être supposé – la substance, la simplicité et la personnalité.

A la distinction des significations explicite et implicite de la quatrième thèse sur l'âme et par conséquent à celle des contenus explicite et implicite du quatrième paralogisme répond la distinction des contenus explicite et implicite de la critique kantienne de ce paralogisme. Explicitement, le principe de cette critique est la double opposition en chiasme, exposée dans l' « Esthétique transcendantale », de l'idéalisme transcendantal et du réalisme empirique d'une part, du réalisme transcendantal et de l'idéalisme empirique d'autre part. Selon l'idéalisme transcendantal, l'espace et le temps ne sont pas des choses en soi ni des conditions des choses en soi, mais des formes de notre sensibilité, de telle sorte que ce qui nous est donné en eux, ce ne sont pas des choses en soi, mais des phénomènes, c'est-à-dire ces choses telles qu'elles nous apparaissent. L'idéalisme transcendantal implique le réalisme empirique, parce que, de même que ce qui nous est donné dans le temps seulement, les phénomènes du sens interne, est

empiriquement réel, de même ce qui nous est donné dans l'espace, les phénomènes du sens externe, l'est aussi, dès lors que l'espace, par lequel des objets sont extérieurs les uns aux autres et extérieurs à nous, n'est que la forme du sens externe, qui est en nous. A l'idéalisme transcendantal est opposé le réalisme transcendantal, selon lequel l'espace et le temps seraient des choses en soi ou des conditions des choses en soi, de telle sorte que ce qui est en eux, ce seraient des choses en soi. Il implique l'idéalisme empirique à l'égard de ce qui est supposé être dans l'espace, parce que, de cela, nous n'aurions que des représentations en nous, et que nous ne pourrions ainsi qu'inférer l'existence des objets de ces représentations hors de nous, comme la cause de ces représentations, inférence qui est toujours seulement douteuse, dès lors que l'existence des objets extérieurs n'est pas la seule cause possible de leurs représentations. En vertu de l'idéalisme transcendantal, qui n'est pas une simple hypothèse, mais la conséquence nécessaire de l'idéalité transcendantale de l'espace et du temps, l'existence des objets extérieurs est tout aussi perçue que celle de l'âme, ou plus exactement des pensées, puisque ces objets nous sont tout aussi immédiatement donnés dans l'espace que ces pensées dans le temps, les uns et les autres n'ayant d'autre différence que celle qui provient de ce que l'espace est la forme du sens externe, alors que le temps est celle du sens interne. En revanche, l'idéalisme empirique est confronté à la difficulté insurmontable, d'après ses propres ressources, de ne jamais pouvoir percevoir l'existence des objets extérieurs, et donc de toujours devoir se contenter de la conclure. Ainsi, même si, dans la sixième des *Méditations métaphysiques*, Descartes administre une preuve de « l'existence des choses matérielles » [213] fondée sur la véracité divine, cette preuve, malgré sa clarté et sa distinction, n'a pas la certitude immédiate de ce qui est perçu, ainsi le *cogito*, mais celle, médiate, de ce qui est conclu. Mais, avec ce contenu explicite de la critique kantienne du quatrième paralogisme, n'est critiqué que le contenu explicite de ce paralogisme, selon lequel les objets extérieurs, dont l'existence est conclue, ont une existence douteuse. Si ce même paralogisme a aussi un contenu implicite, selon lequel l'âme, dont l'existence est perçue, a une existence certaine, quelle sera le contenu implicite de sa critique kantienne ? Dans le quatrième paralogisme, l'âme, comme ce dont l'existence est perçue, est le « je pense ». Sur ce point, non explicité dans la critique kantienne de ce paralogisme, force est de s'en remettre à une remarque incidente de Kant au cours de la critique du deuxième paralogisme : « le prétendu raisonnement de Descartes : *cogito ergo*

213 Descartes R., *Méditations métaphysiques*, op. cit., p. 57.

sum, est en fait tautologique, dans la mesure où le *cogito* (*sum cogitans*) énonce immédiatement l'effectivité »[214]. Or le « je pense » n'étant pas une intuition, mais l'aperception transcendantale, il ne saurait être une donnée de la sensibilité qui fût pensée par le moyen d'un concept pur de l'entendement. En l'espèce, l'existence (*Dasein*) perçue du « je pense » ne peut pas plus être déterminée comme existence certaine (*Existenz*), que le « je pense », son unité interne et son unicité en des temps différents ne peuvent l'être comme substance, simplicité et personnalité. Que l'âme, c'est-à-dire le « je pense », ait une existence certaine est donc une thèse qui n'est pas moins dépourvue de droit, que celle selon laquelle les objets extérieurs ont une existence douteuse. La seule chose qu'il soit permis d'affirmer au sujet de l'âme à cet égard, c'est que l'existence (*Dasein*) perçue des pensées, et non du « je pense », peut être déterminée comme existence certaine (*Existenz*), parce que les pensées ne sont pas l'aperception transcendantale, mais, comme objets du sens interne, des perceptions, c'est-à-dire des déterminations de l'aperception transcendantale, si bien que leur existence (*Dasein*) perçue peut être déterminée comme existence certaine (*Existenz*), contrairement à l'existence perçue du « je pense ». C'est d'ailleurs en ce sens que, dans la critique du quatrième paralogisme, Kant affirme qu' « Il n'est pas davantage nécessaire de procéder à un raisonnement déductif en ce qui concerne la réalité des objets extérieurs que je n'en ai besoin pour ce qui touche à la réalité de mon sens interne (de mes pensées [meiner Gedanken]) ; car, des deux côtés, il ne s'agit de rien d'autre que de représentations, dont la perception immédiate (la conscience) est en même temps une preuve suffisante de la réalité qui est la leur »[215].

D'après les deux contenus, explicite et implicite, de la critique kantienne du quatrième paralogisme, l'interprétation phénoménologique de cette critique est elle-même double. D'une part, en son contenu explicite, cette critique signifie que l'interprétation ontologique de l'être-là conclu des objets extérieurs pensés, comme possibilité, est sans droit, parce que l'être-là de ces objets n'est pas conclu, mais tout aussi perçu que celui des pensées. Mais d'autre part, en son contenu implicite, elle signifie que l'interprétation ontologique de l'être-là perçu du « je pense », comme existence, n'est pas moins dépourvue de droit, parce que l'être-là du « je pense » n'est pas celui d'un sujet réel, mais de l'aperception transcendantale. Le non-droit de ces interprétations ontologiques provient de l'inadéquation des expériences ontologiques sur lesquelles elles reposent : inadéquation

214 Kant E., *Kritik der reinen Vernunft, op. cit.*, A 355.
215 *Ibid.*, A 371.

de l'expérience ontologique de l'être-là conclu des objets extérieurs pensés, puisque leur être-là est perçu, inadéquation de l'expérience ontologique de l'être-là perçu du « je pense », puisque cette expérience manque le caractère d'aperception transcendantale de ce « je pense ». C'est pourquoi, corrélativement, est pleinement de droit, selon Kant, l'interprétation ontologique de l'être-là perçu des objets extérieurs pensés et des pensées elles-mêmes, comme existence.

Parce que, dans sa critique du quatrième paralogisme, Kant a dû revenir de la conscience formelle du « je pense » à la conscience concrète des pensées et des objets extérieurs pensés, il a pu ajouter, dans la deuxième édition de la *Critique de la raison pure*, une « Réfutation de l'idéalisme » dans l' « Analytique transcendantale », plus exactement dans l' « Analytique des principes », à la fin des « Postulats de la pensée empirique en général »[216]. L'idéalisme matériel, celui qui se prononce sur l'existence de la matière, est dogmatique s'il tient cette existence pour impossible en elle-même ou problématique s'il la tient pour impossible à prouver par une expérience immédiate. L'idéalisme dogmatique reposant sur l'argument de la divisibilité à l'infini de la matière, argument qui, dans « L'antinomie de la raison pure »[217], est l'objet de l'antithèse de la deuxième antinomie, sa réfutation relève de la critique de cette antinomie. Mais, l'idéalisme problématique constituant une objection contre les postulats de la pensée empirique en général, dans la mesure où ceux-ci sont les principes synthétiques de l'entendement pur qui déterminent ce qui est possible, réel ou nécessaire, et c'est-à-dire notamment les objets extérieurs, sa réfutation donne l'occasion de confirmer ces principes si bien qu'elle peut donc à bon droit prendre place dans le cadre de leur examen. L'argument de la réfutation de l'idéalisme se présente sous la forme d'un « théorème » - « La simple conscience, mais empiriquement déterminée, de ma propre existence [meines eigenen Daseins] prouve l'existence [das Dasein] des objets dans l'espace hors de moi »[218] - suivi de sa preuve : par conscience empiriquement déterminée de ma propre existence, il faut comprendre la conscience de mon existence dans le temps, laquelle est en même temps celle de mon existence comme déterminée dans le temps ; or toute détermination de temps, c'est-à-dire toute durée, présuppose la perception de quelque chose de permanent ; mais ce permanent ne peut être quelque chose dont j'aie l'intuition sensible en moi, parce que tout ce dont je puis avoir une telle intuition est changeant ; il ne peut donc être que quelque chose hors de moi ; c'est pourquoi la

216 Cf. *ibid*., B, pp. 274-279.
217 Cf. *ibid*., B, pp. 432-595.
218 *Ibid*., B, p. 275.

conscience de mon existence comme déterminée dans le temps et avec elle celle de mon existence dans le temps ne sont possibles que par la permanence de quelque chose de permanent hors de moi, et donc par l'existence des choses réelles hors de moi[219]. Une telle preuve n'est pas une inférence causale, l'inférence de l'existence de objets extérieurs, comme cause de leur représentation en moi, mais une analyse régressive, l'analyse remontant de la conscience de mon existence comme déterminée dans le temps, vers l'existence des objets extérieurs dont quelques-uns sont permanents, comme condition nécessaire de la possibilité de la conscience de mon existence comme déterminée dans le temps. Aussi cette preuve n'est-elle pas entachée de l'inconvénient inhérent aux preuves de l'existence des objets extérieurs par inférence causale, dans lesquelles leur existence conclue est douteuse, mais elle présente l'avantage propre à une analyse régressive remontant vers les conditions nécessaires de possibilité d'une représentation de montrer ces conditions, et, en l'occurrence, de faire percevoir l'existence des objets extérieurs comme une condition de ce genre, de telle sorte que leur existence est entièrement certaine.

Cette réfutation de l'idéalisme, Heidegger l'interprète phénoménologiquement au paragraphe 43 d'*Être et temps*[220], d'une manière propre à manifester plus clairement encore sa force, mais aussi et surtout sa limite. Dans le théorème, le terme « *Dasein* », qui signifie proprement être-là au sens d'être-sous-la-main, est employé aussi bien au sujet de moi-même comme pensant qu'au sujet des objets extérieurs. Or le *Dasein* en ce sens est un ontologiquement expérimenté. Phénoménologiquement interprété, le théorème a donc pour sens que l'expérience ontologique de mon être-sous-la-main comme pensant conduit vers l'expérience ontologique de l'être-sous-la-main des objets extérieurs. Quel est alors le chemin de l'une vers l'autre ? La réponse sera donnée par l'interprétation phénoménologique de la preuve du théorème. L'expérience ontologique initiale est plus exactement celle de mon être-sous-la-main comme pensant, en tant que celui-ci est déterminé dans le temps. Pour cheminer d'une expérience ontologique vers l'autre, il est besoin du concept d'une détermination du temps, et préalablement d'un concept du temps. Selon Kant, le temps est la forme du sens interne, et, comme tel, une représentation *a priori*. Une détermination du temps est alors une durée déterminée à l'intérieur du temps ainsi défini, donc une représentation empirique, ce qui présuppose la

219 Cf. *ibid*., B, pp. 275-276, ainsi que la correction et les éclaircissements apportés au texte dans la note de la Préface de la deuxième édition de la *Critique de la raison pure*, B, p. XXXIX sqq.
220 Cf. Heidegger M., *Sein und Zeit, op. cit*., pp. 203 b-205 b.

perception (sensation) d'un changement et co-originairement d'une permanence. Or, en moi, je ne perçois ainsi qu'un changement de mes représentations, autrement dit je n'expérimente ontiquement en moi que de l'étant sous-la-main changeant. Je ne puis donc percevoir une permanence que hors de moi, dans la matière, autrement dit je ne puis expérimenter ontiquement que hors de moi de l'étant sous-la-main permanent. Avec cette expérience ontique advient l'expérience ontologique de l'être-sous-la-main des objets extérieurs. Toutefois, la réfutation de l'idéalisme s'avère alors comporter deux défauts rédhibitoires. Ontiquement, elle présuppose la primauté du moi pensant comme sujet isolé, parce qu'elle répond à l'exigence d'une preuve de l'existence des objets extérieurs, la conscience que j'ai de mon existence me dispensant de la prouver, et que cette preuve est administrée à partir de la conscience que j'ai de mon existence, comme déterminée dans le temps. Ontologiquement, elle pose le nécessaire être-ensemble-sous-la-main de l'étant sous-la-main changeant en moi et de l'étant sous-la-main permanent hors de moi. Mais l'étant sous-la-main changeant en moi est mes représentations, et l'étant sus-la-main permanent hors de moi est la matière. L'être-ensemble-sous-la-main posé par la réfutation de l'idéalisme n'est donc pas encore celui du sujet et de l'objet. Objecte-t-on que l'être-ensemble-sous-la-main de l'étant sous-la-main changeant en moi (mes représentations) et de l'étant sous-la-main permanent hors de moi (la matière) présuppose celui du sujet (le « je pense ») et de l'objet (les représentations en moi et la matière hors de moi), parce que toutes mes représentations doivent être accompagnées par le « je pense » ? Certes, mais, avec l'être-ensemble-sous-la-main du sujet et de l'objet, est recouvert l'être-au-monde comme constitution fondamentale du *Dasein* sur le fondement de laquelle seule quelque chose comme sujet et objet est concevable.

Il est désormais possible de répondre complètement à la question de savoir pourquoi, malgré la saisie plus adéquate du « je pense » comme aperception transcendantale, Kant le conçoit comme sujet transcendantal et manque du même coup l'être-soi-même authentique. Concevoir le « je pense » comme sujet transcendantal, c'est, avons-nous remarqué, interpréter ontologiquement un ontiquement expérimenté (le « je pense ») à partir d'un concept ontologique (le concept de sujet). Mais, avons-nous aussi remarqué, la conception du « je pense » comme sujet transcendantal est sans droit, parce que le concept ontologique n'est pas, en l'occurrence, adéquat à l'ontiquement expérimenté. En tout cela, un étant, le moi s'explicitant comme le « je pense », est compris inauthentiquement, en étant projeté en direction de son être impropre, le sujet. Or, d'une manière

générale, le *Dasein* se comprend inauthentiquement en se projetant en direction de son être impropre, toutes les fois que, en raison de son échéance, il s'est perdu dans « son » monde. La conception sans droit du « je pense » comme sujet transcendantal n'est donc qu'un effet de cette raison générale. Mais à cette raison, il faut en ajouter une autre particulière. Le « je pense », l'aperception transcendantale, se concrétise dans le « je pense quelque chose », la détermination de l'aperception transcendantale ou perception. C'est le « je pense quelque chose », et non le « je pense », qui est ce dont l'être-là, c'est-à-dire l'être-sous-la-main, peut à bon droit être ontologiquement interprété comme existence, d'après l'interprétation phénoménologique de la critique kantienne du quatrième paralogisme. C'est aussi le « je pense quelque chose », auquel correspond l'être-ensemble-sous-la-main du sujet et de l'objet, d'après l'interprétation phénoménologique de la réfutation kantienne de l'idéalisme. Implicitement, Kant comprend donc un étant, le moi s'explicitant comme le « je pense quelque chose », en le projetant en direction d'un être, l'être-sous-la-main et l'être-ensemble-sous-la-main. En quoi, d'ailleurs, il le comprend inauthentiquement, en le projetant en direction de son être impropre, dès lors que le « je pense quelque chose » fait partie du *Dasein*, mais que l'être-sous-la-main et l'être-ensemble-sous-la-main sont ceux de l'étant sous-la-main. Or Kant n'aurait pas compris inauthentiquement le « je pense quelque chose », s'il n'avait pas laissé dans l'indétermination le quelque chose du « Je pense ». S'il l'avait déterminé comme étant intramondain, il aurait du même coup présupposé le monde. S'il avait présupposé le monde, il l'aurait déterminé comme moment de structure de l'être-au-monde. S'il avait atteint l'être-au-monde, il aurait posé la question du moi comme celle de l'être-soi-même authentique. La conception sans droit du « je pense » comme sujet transcendantal résulte donc aussi de l'indétermination du quelque chose dans le « je pense quelque chose ».

2 – L'être-soi-même authentique comme constance-de-soi (*Selbst-ständigkeit*)[221]

Ce qui est cherché est l'être-soi-même authentique. Il ne peut être trouvé par le moyen d'une interprétation ontologique qui l'atteindrait à partir de la donation du soi-même authentique, puisque celui-ci ne peut pas être donné – ni par le *Dasein* quotidien moyen, qui

221 Cf. *ibid*., pp. 321 c-323 a.

est inauthentique, ni par le *Dasein* entier authentique, dont l'être comporte la taciturnité. Dès lors, comment le trouver ? Sera-ce par le moyen d'un projet existential qui le construirait à partir de résultats ontologiques antérieurs, de même que l'impossibilité de l'acquisition préalable d'un être pour la mort authentique (pouvoir-être-entier authentique ontico-existentiel), en raison de sa non-donation phénoménale, a pu être contournée par le projet existential de sa possibilité et sa constitution ontologico-existentiales, à partir de la structure ontologico-existentiale pleine du phénomène de la mort ?[222] Mais un projet existential de l'être-soi-même authentique ne donnerait que sa possibilité ontologico-existentiale, alors qu'il est d'ores et déjà certain qu'il doit y avoir un tel être, puisque le *Dasein* entier authentique est désormais attesté. La question revient donc : comment trouver l'être-soi-même authentique, si ce n'est ni par le moyen d'une interprétation ontologique, ni par celui d'un projet existential ? Si l'être-soi-même authentique doit être co-originaire avec l'être du *Dasein* en général et l'être du *Dasein* entier authentique en particulier, ne peut-il pas par analyse à partir du souci et de l'être-résolu devançant ?

Un chemin conduit-il du souci vers l'être-soi-même authentique ? Conduit-il plus précisément de l'être-résolu devançant vers la saisie conceptuelle de l'être-soi-même authentique ? L'être-résolu devançant est le se-projeter, angoissé et taciturne, en direction de l'être-en-dette existential, jusqu'à la mort comme possibilité insigne. Or, dans un tel-se projeter, réside un se-tenir-soi-même ouvert à son être le plus propre et à l'être en sa vérité. Ce se-tenir-soi-même, Heidegger le nomme *Ständigkeit des Selbst*. « *Ständigkeit* » est rare en allemand, et n'est employé séparément que depuis Goethe ; le *Deutsches Wörterbuch* de J. et W. Grimm donne pour équivalents « *certezza*, *statezza*, *fermezza* ». Ce terme est en outre morphologiquement rattaché à « *ständig* » qui, employé séparément, signifie constant. « *Ständigkeit des Selbst* » comporte ces deux significations : Heidegger remarque en effet que la *Ständigkeit des Selbst* reçoit le sens de « permanence supposée du sujet[223] », bien qu'elle ait proprement celui de l' « avoir-conquis-un-étant [Standgewonnenhaben] [224] » ou –manière-de-se-tenir ; la *Ständigkeit des Selbst* a ainsi le double sens de la « persistante fermeté d'un état [beständige Standfestigkeit][225] ». Or nous disposons en français du terme « constance », avec la double signification de permanence

222 Cf. *ibid*., § 53.
223 *Ibid*., § 64, p. 322 b.
224 *Ibid*.
225 *Ibid*.

(l'antonyme est « variabilité ») et de fermeté d'âme de qui reste maître de soi (l'antonyme est « inconstance »). « *Ständigkeit des Selbst* » peut donc être traduit par « constance du Soi-même », mais faute de mieux, parce que, outre son sens temporel, l'expression « constance du Soi-même » n'a pas à proprement parler un sens moral, mais un sens existential, à savoir celui de se-tenir-soi-même ouvert à son être le plus propre et à l'être en sa vérité. Par ailleurs, la *Ständigkeit des Selbst* ou « *Selbst-ständigkeit* » - terme qui ne doit pas être traduit par « indépendance », mais qui doit être compris d'après sa signification littérale, caractère de celui qui se tient par soi, et en direction de l'expression de « *Ständigkeit des Selbst* », et peut, pour cette raison, être traduit par « constance-de-soi » - caractérise le *Dasein* résolu, par opposition à l' « *Unselbst-ständigkeit* », l' « inconstance-de-soi », qui caractérise le *Dasein* non-résolu. Par là même, il s'avère que la constance-de-soi est l'être-soi-même authentique, et du même coup que l'inconstance-de-soi est l'être-soi-même inauthentique[226].

Conclusion

A la question fondamentale du paragraphe 64, celle du moi, comme la question ontologico-existentiale de l'être-soi-même authentique, la réponse est donc la constance-de-soi au sens existential. Avec cette réponse, la question directrice du même paragraphe, celle de l'unité de l'être-résolu devançant et du souci, question à laquelle il a été anticipativement répondu par l'être-soi-même, reçoit sa lumière, dans la mesure où la constance-de-soi au sens existential a unitairement pour origine existentiale l'être-résolu

---

226 Cf. *ibid*. La séquence est difficilement traduisible en raison de son champ sémantique : « L'être-soi-même n'est à lire existentialement que sur le pouvoir-être-soi-même authentique, c'est-à-dire l'authenticité de l'être du *Dasein comme souci*. C'est à partir d'elle que la *constance du Soi-même* [*Ständigkeit des Selbst*] comme permanence [Beharrlichkeit] supposée du sujet obtient son éclaircissement. Mais le phénomène du pouvoir-être authentique ouvre aussi le regard pour la *constance du Soi-même* au sens de l'avoir-conquis-un-état [Standgewonnenhabens]. La *constance du Soi-même* au double sens de la persistante fermeté d'un état [beständigen Standfestigkeit] est l'*authentique* possibilité opposée à l'inconstance-de-soi [Unselbst-ständigkeit] de l'échéance non-résolue. La *constance-de-soi* [*Selbst-ständigkeit*] ne signifie existentialement rien d'autre que l'être-résolu devançant. La structure ontologique de celui-ci dévoile l'être-soi-même du soi-même ».
Sur la constance-de-soi, cf. Ricoeur P., *Soi-même comme un autre*, Editions du Seuil, Paris, 1990, pp. 148-150.

devançant et le souci. Toutefois, la question de leur unité ne recevra pas toute sa lumière, sans que leur unité de structure soit montrée.

Si l'être-résolu devançant est l'être du *Dasein* entier authentique et si le souci est l'être du *Dasein* en général, l'être-résolu devançant est une modification existentiale du souci, à savoir le souci authentique. Si, comme cette modification, il comporte les moments de structure du souci, il doit être possible de les montrer en lui. Selon un premier moment de structure, le souci est l'être-en-avant-de-soi. Eu égard à ce premier moment, l'être-résolu devançant est le se-projeter en direction de l'être-en-dette existential, jusqu'à la mort comme possibilité insigne. Comme tel, il est l'être pour le pouvoir-être le plus propre. Celui-ci est un être-en-avant-de-soi, mais dans la modalité de l'authenticité. Selon un deuxième moment de structure, le souci est l'être-déjà-à-un-monde. Eu égard à ce deuxième moment, l'être-résolu devançant est le se-projeter angoissé par l'être-jeté à un monde, mais aussi par la mort comme possibilité insigne. Ainsi angoissé, il est l'être pour le monde auquel est jeté le *Dasein* et pour la mort dans laquelle il est jeté. Cet être pour le monde et pour la mort est un être-déjà-à-un-monde authentique. Selon un troisième moment de structure, le souci est l'être-auprès de l'étant faisant encontre de manière intramondaine. Eu égard à ce troisième moment, l'être-résolu devançant est le se-projeter taciturne. Dans sa taciturnité, il se retire du bavardage caractéristique de la perte dans le monde et de l'immersion dans le on, bavardage qui, lorsqu'il s'étend à la mort, la recouvre comme possibilité insigne. Se retirant ainsi du bavardage, il est un être pour l'étant intramondain. Celui-ci est un être-auprès de l'étant faisant encontre de manière intramondaine, authentique. Comme être pour le pouvoir-être le plus propre, être pour le monde auquel est jeté le *Dasein* et pour la mort dans laquelle il est jeté, être pour l'étant intramondain, l'être-résolu devançant est donc l'être-en-avant-de-soi, l'être-déjà-à-un-monde et l'être-auprès de l'étant intramondain, en leur authenticité, et possède ainsi, dans la modification existentiale de l'authenticité, la structure circulaire du souci.

CHAPITRE III

SAISIE CONCEPTUELLE PREALABLE DU SENS DE L'ÊTRE DU DASEIN ENTIER AUTHENTIQUE (*ÊTRE ET TEMPS*, §§ 65-66)

Introduction

A partir de l'acquisition préalable du *Dasein* entier authentique comme être pour la mort authentique (*eigentliches Sein zum Tod*) et vouloir-avoir-conscience (*Gewissen-haben-wollen*), et de la visée préalable de l'être de cet étant dans son entièreté et son authenticité comme être-résolu devançant (*vorlaufende Entschlossenheit*), la saisie conceptuelle préalable du sens de cet être devient possible. Mais qu'est-ce, exactement, que cette saisie ?[227]

Qu'est-ce, tout d'abord, que le sens ?[228] Le phénomène du sens a été ontologico-existentialement interprété au paragraphe 32 d*'Être et temps*, comme « ce en quoi se tient la compréhensibilité de quelque chose » et « *le ce-en-direction-de-quoi, tel que structuré par l'acquisition préalable [Vorhabe], la visée préalable [Vorsicht] et la saisie conceptuelle préalable [Vorgriff], du projet à partir duquel quelque chose devient compréhensible comme quelque chose* »[229]. Qu'est-ce à dire ?

La compréhension radicalement considérée est un existential du *Dasein* : le projet existential d'une possibilité. L'explicitation radicalement considérée est aussi un existential de cet étant : la compréhension de quelque chose comme quelque chose. Aussi

227 Cf. *Sein und Zeit, op. cit*., § 65, pp. 323 d-324 b.
228 Cf. *ibid*., pp. 323 d-324 a.
229 *Ibid*., § 32, p. 151 c.

l'explicitation se fonde-t-elle sur la compréhension, et non pas inversement. La compréhension est donc préalable à l'explicitation.[230] Elle l'est à trois titre : celui de l'acquisition préalable, celui de la visée préalable et celui de la saisie conceptuelle préalable. Ainsi, dans la compréhension d'un étant à-portée-de-la-main, l'acquisition préalable est celle de cet étant à partir d'une entièreté de tournures, par exemple l'atelier, la visée préalable celle de son pour…, par exemple « pour marteler », et la saisie conceptuelle préalable celle de cet étant comme tel étant à-portée-de-la-main, par exemple le marteau. Cette compréhension est préalable à une explicitation, en l'occurrence la compréhension d'un étant à-portée-de-la-main comme tel outil.[231]

D'après ce qui précède, la compréhension a une structure à préalables et l'explicitation une structure de « comme ». Ces deux structures sont-elles irréductibles ou se laissent-elles réduire à une seule ? En tous cas, elles représentent ensemble le phénomène unitaire du sens. Le sens est en effet, dans l'explicitation, ce comme quoi quelque chose est compris. Mais, l'explicitation se fondant sur la compréhension, il est aussi, dans la compréhension préalable, ce en direction de quoi quelque chose est projeté. Ainsi, dans l'explicitation d'un étant à-portée-de-la-main, c'est-à-dire sa compréhension comme tel étant à-portée-de-la-main, le sens de cet étant à-portée-de-la-main est ce comme quoi il est compris. Mais, parce que cette explicitation se fonde sur la compréhension, structurée par les trois préalables, de cet étant à-portée-de-la-main, le sens de celui-ci est aussi le pour… en direction duquel il est projeté. Tel étant qui a le sens d'un marteau a aussi, selon la définition élémentaire du marteau, le sens d'un outil pour marteler. Ontologico-existentialement interprété, c'est-à-dire interprété à partir de l'explicitation et de la compréhension existentiales, le phénomène du sens est donc unitairement ce comme quoi quelque chose est compris et ce en direction de quoi ce quelque chose est projeté.[232]

Bien que la compréhension soit préalable à l'explicitation, elle peut être déjà explicitative. Tel est le cas de la circon-spection (*Umsicht*), c'est-à-dire de cette vue du *Dasein* se préoccupant de l'étant à-portée-de-la-main, dans laquelle le *Dasein* laisse retourner de quelque chose, par exemple de marteler, avec quelque chose, par exemple le marteau. Cette vue est compréhensive selon la structure à préalables de la compréhension, parce que, en laissant retourner de quelque chose, avec quelque chose, le *Dasein* projette quelque chose (un étant à-portée-de-la-main) en direction d'un pour… (pour

230 Cf. *ibid*., p. 148 b.
231 Cf. *ibid*., p. 150 b-c.
232 Cf. *ibid*., pp. 150 d-151 c.

marteler). Mais elle est déjà explicitative, parce que, en laissant retourner ainsi, il comprend du même coup quelque chose (un étant à-portée-de-la-main) comme quelque chose (le marteau). L'explicitation que contient déjà la compréhension circon-specte est anté-prédicative, en ne résidant que dans la vue appropriée d'un étant à-portée-de-la-main, c'est-à-dire au fond la vue appropriante de cet étant à son usage. Mais, si la compréhension préalable peut ainsi être déjà explicitative, il s'en faut qu'elle le soit toujours. C'est le cas, toutes les fois que le *Dasein* comprend quelque chose, sans le comprendre expressément, c'est-à-dire sans comprendre expressément son sens. C'est justement ainsi que, de prime abord et le plus souvent, le *Dasein* comprend son propre être - ou plutôt, qu'il le mé-comprend en ne le comprenant qu'inauthentiquement. Dans de tels cas, il est alors nécessaire de libérer le sens.

Qu'est-ce donc, ensuite, que libérer le sens ?[233] Le sens, avons-nous dit, est, dans l'explicitation, ce comme quoi quelque chose est compris, et, dans la compréhension préalable, ce en direction de quoi ce quelque chose est projeté. Mais, avons-nous ajouté, la compréhension préalable n'est pas toujours déjà explicitative, et, si elle ne l'est, il est alors nécessaire de libérer le sens. Le sens est donc à libérer à partir de la compréhension préalable, et donc comme ce en direction de quoi quelque chose est projeté. Or ce en direction de quoi quelque chose est projeté, dans la compréhension préalable, est une possibilité du *Dasein*. Et, si c'est à partir de cela que quelque chose est compris comme quelque chose, dans l'explicitation, cette possibilité possibilise quelque chose comme ce comme quoi il est compris. Libérer le sens, c'est donc ouvrir la possibilité du *Dasein* en direction de laquelle quelque chose est projeté, et qui le possibilise comme ce comme quoi il est compris. Certes, mais comment ouvrir cette possibilité ? Puisqu'elle est une possibilité du *Dasein*, il n'y a pas d'autre moyen de l'ouvrir que de laisser cet étant se projeter dans sa direction et de se mettre à la trace de ce se-projeter. C'est pourquoi libérer le sens est aussi se mettre à la trace du projet de quelque chose en direction d'une possibilité du *Dasein*, de manière à ouvrir cette possibilité, c'est-à-dire le sens de ce quelque chose ou ce quelque chose en considération de son sens.

Qu'est-ce alors, enfin, que libérer le sens de l'être du *Dasein* entier authentique ?[234] Ce dont il s'agit de libérer le sens est l'être du *Dasein* entier authentique, c'est-à-dire l'être-résolu devançant. Ce qu'il s'agit de libérer est le sens comme ce en direction de quoi

233 Cf. *ibid*., § 65, p. 324 b début.
234 Cf. *ibid*., p. 324 b fin.

quelque chose est projeté, c'est-à-dire comme possibilité en direction de laquelle ce quelque chose est projeté et qui le possibilise comme ce comme quoi il est compris. Libérer le sens de l'être du *Dasein* entier authentique est donc ouvrir la possibilité du *Dasein*, en direction de laquelle cet étant projette son être-résolu devançant, et qui le possibilise comme ce comme quoi il le comprend. C'est aussi se mettre à la trace du projet de son être-résolu devançant par le *Dasein*, en direction d'une possibilité de cet étant, de manière à ouvrir cette possibilité. C'est là ce qui est en question, dans la saisie conceptuelle préalable du sens de l'être du *Dasein* entier authentique.

L'interprétation ontologico-existentiale du phénomène du sens au paragraphe 32 d'*Être et temps* est encore seulement formelle, parce qu'elle est celle du sens en général. Est-il possible de la concrétiser en la déterminant comme celle du sens par excellence ? Qu'est-ce donc qui a un sens par excellence ? Sera-ce un étant, par exemple l'étant insigne qu'est le *Dasein* ? Celui-ci est certes un étant insigne, en ce que seul, parmi l'étant, il se rapporte à l'étant, dès lors qu'il comprend l'être de l'étant. Mais, justement parce qu'il se rapporte ainsi à l'étant, ce qui importe plus que le sens de l'étant insigne qu'est le *Dasein* est le fait que, dans le rapport à l'étant, celui-ci a du sens, parce que, dans la compréhension de l'être de l'étant, le *Dasein* donne expressément ou non un sens à cet être. Si la compréhension de l'être de l'étant est antérieure à tout rapport à l'étant, sans qu'aucune autre compréhension ne lui soit antérieure, l'être se révèle avoir un sens originaire à l'égard de celui de tout étant, et partant un sens par excellence. Le sens par excellence est donc le sens de l'être.[235]

Par là même, l'interprétation ontologico-existentiale du phénomène du sens se laisse concrétiser comme celle du sens de l'être. Or une telle interprétation concrète est la tâche de la question du sens de l'être. Bien que cette question ne doive être examinée qu'après celle du sens de l'être du *Dasein* entier authentique, elle peut d'ores et déjà recevoir un surcroît d'élaboration.

Comme être-au-monde, le *Dasein* est non seulement l'étant ouvert à lui-même, mais encore l'étant pour lequel l'étant intramondain est découvert et le *Dasein* d'autrui ouvert conjointement. Ce faisant, il comprend son être et, conjointement, l'être de l'étant intramondain ainsi que celui du *Dasein* d'autrui. Toutefois, de prime abord et le plus souvent, il les comprend sans différencier l'existence, la sienne propre et celle du *Dasein* d'autrui, et la réalité, l'être-à-portée-de-la-main et l'être-sous-la-main. Comprenant différents genres d'étants, il ne comprend alors leur être

235 Cf. *ibid*., pp. 324 c-325 a.

qu'en général, et cela même sans le comprendre expressément, c'est-à-dire sans comprendre expressément son sens. Dès lors, le sens de l'être devient une question.

A la concrétisation de l'interprétation ontologico-existentiale du phénomène du sens comme celle du sens de l'être, nous pouvons ajouter que ce sens est, dans l'explicitation, ce comme quoi l'être est compris, et, dans la compréhension préalable, ce en direction de quoi il est projeté. Or, de même qu'en toute compréhension préalable, ce en direction de quoi l'être est projeté est une possibilité du *Dasein* et, en outre, une possibilité qui possibilise ce comme quoi l'être est compris. Libérer le sens de l'être, c'est donc ouvrir la possibilité en direction de laquelle le *Dasein* projette l'être et qui le posssibilise comme ce comme quoi il est compris. C'est aussi se mettre à la trace du projet de l'être par le *Dasein* en direction d'une possibilité de cet étant, de manière à ouvrir cette possibilité. A la lumière de l'élaboration de la question du sens de l'être du *Dasein* entier authentique, la question du sens de l'être a ainsi reçu un surcroît d'élaboration comme celle qui « fait du ce-en-direction-de-quoi du comprendre d'être sous-jacent à tout *être* de l'étant son thème »[236].

Mais, entre les deux questions, il y a bien plus qu'une simple relation d'analogie, à savoir une relation d'antériorité, si la question du sens de l'être du *Dasein* entier authentique est préalable à celle du sens de l'être, dans la mesure où, le *Dasein* ayant pour constitution fondamentale l'être-au-monde, la compréhension de son être par cet étant conditionne celle de l'être de l'étant intramondain et de l'être du *Dasein* d'autrui, et partant celle de l'être en général. Cette relation d'antériorité peut-elle être à présent éclaircie à la lumière de l'élaboration précédente des deux questions ?

La question de l'être du *Dasein* entier authentique vient d'être élaborée comme celle de l'ouverture de la possibilité en direction de laquelle cet étant projette son être-résolu devançant, et qui le possibilise comme ce comme quoi il le comprend. Parallèlement, la question de l'être vient de recevoir un surcroît d'élaboration comme celle de l'ouverture de la possibilité en direction de laquelle le *Dasein* projette l'être, et qui le possibilise comme ce comme quoi il le comprend. Or, si la compréhension de son être par le *Dasein* possibilise celle de l'être en général, il doit y avoir une connexion essentielle entre la possibilité en direction de laquelle le *Dasein* entier authentique projette son être et celle en direction de laquelle il projette l'être. C'est donc fondamentalement au sens où le dégagement de cette connexion essentielle présuppose l'ouverture de la possibilité en

236 *Ibid*., p. 325 a.

direction de laquelle le *Dasein* entier authentique projette son être, et vise l'ouverture de la possibilité en direction de laquelle il projette l'être, que la question du sens de l'être du *Dasein* entier authentique est préalable à celle du sens de l'être[237].

§ 1 – La temporalité ekstatique authentique originaire comme sens de l'être du *Dasein* entier authentique

1 – La temporalité ekstatique authentique originaire

De même que le *Dasein* comprend l'étant qu'il est, en se projetant en direction de son être - les analyses précédentes ont montré qu'il comprend authentiquement l'étant qu'il est, comme être pour la mort authentique et vouloir-avoir-conscience, en se projetant en direction du devancement de la mort comme possibilité insigne et de l'être-résolu -, de même il comprend son être, en le projetant en direction d'une possibilité qui le possibilise comme ce comme quoi il le comprend - c'est ainsi, venons-nous de montrer, que le *Dasein* entier authentique comprend son être, l'être-résolu devançant. Or, ainsi que nous l'avons rappelé, le sens ontologico-existentialement interprété est ce comme quoi quelque chose est compris et ce en direction de quoi il est projeté, c'est-à-dire une possibilité qui possibilise ce quelque chose comme ce comme quoi il est compris.

---

237 Avec cet éclaircissement, il apparaît que l'analytique existentiale du *Dasein* conduite dans les deux premières sections d'*Être et temps* doit être comprise « dans l'horizon » de l'interprétation temporale de l'être dans la troisième section non publiée, du moins pour une interprétation de l'ontologie fondamentale s'en tenant provisoirement au projet annoncé dans l'Introduction du traité, et à l'interprétation temporale de l'être esquissée dans la deuxième partie des *Problèmes fondamentaux de la phénoménologie*. Cf. F-W. von Herrmann, *Heideggers « Grundprobleme der Phänomenologie » - Zur « Zweite Hälfe » von « Sein und Zeit »*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1991, p. 53 : « *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, la deuxième et unique élaboration transcendantalo-horizontale conservée de « Temps et être », doivent être lus par tous ceux qui engagent un travail dans la thématique d' *Être et temps,* comme cette troisième section de la première partie où vont les deux premières sections parues en 1927 » ; *ibid*., p. 55 : « Cependant, il ne suffit pas de ne lire *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie* que comme continuation de ce qui, des examens d' *Être et temps*, est venu à la publication en 1927. A l'inverse, pour une compréhension suffisante de l'analytique du *Dasein* conduite de part en part de manière *fondamentale-ontologique*, il est incontournable de percer, en les explicitant, les analyses de celle-ci désormais à partir de la connaissance de la thématique de « Temps et être » réalisée dans les *Problèmes fondamentaux* » (p. 55).

Dans la question de la saisie conceptuelle du sens de l'être du *Dasein* entier authentique, il s'agit donc d'ouvrir la possibilité en direction de laquelle cet étant en son entièreté et son authenticité projette l'être-résolu devançant, et, à cette fin, de se mettre à la trace de ce projet. Toutefois, parce que, de prime abord et le plus souvent, le *Dasein* ne comprend pas expressément le sens de son être, de telle sorte qu'il ne projette pas expressément son être en direction d'une possibilité qui le possibilise comme ce comme quoi il le comprend, la consigne de se mettre à la trace du projet de son être-résolu devançant par le *Dasein* entier authentique indique moins la démarche de la recherche, que l'exigence de laisser cet étant en son entièreté et son authenticité projeter son être-résolu devançant. Quelle est, dès lors, la démarche de la recherche ? Celle qui, à partir de l'être-résolu devançant projeté, cherchera ce qui le possibilise, parce que cela sera nécessairement la possibilité en direction laquelle le *Dasein* entier authentique projette son être-résolu devançant, et ce qui possibilise cet être comme ce comme quoi ce *Dasein* en son entièreté et son authenticité le comprend, donc le sens de cet être.[238]

Qu'est-ce qui, d'une part, possibilise l'être-résolu devançant considéré comme devançant ? Dans le devancement de la mort comme possibilité insigne, le *Dasein* projette la mort comme sa possibilité insigne. Or, la projetant ainsi, il vient à lui en sa possibilité insigne. Le devancement de la mort comme possibilité insigne est donc la *ratio cognoscendi* d'un venir-à-soi en sa possibilité insigne. Mais, dans ce venir-à-soi en cette possibilité, le *Dasein* est arraché vers elle. Or, sans cet arrachement (*Entrückung*[239]), il ne pourrait pas devancer la mort comme sa possibilité insigne. Le venir-à-soi en sa possibilité insigne est donc la *ratio essendi* du devancement de la mort comme possibilité insigne. Pour le dire autrement, si nous appelons le venir-à-soi (*Auf-sich-zukommen*) en sa possibilité insigne l'avenir (*Zukunft*), celui-ci est ce qui possibilise l'être-résolu devançant considéré comme devançant.[240]

Qu'est-ce qui, d'autre part, possibilise l'être-résolu devançant considéré comme être-résolu ? De même que le devancement de la mort comme possibilité insigne est la *ratio cognoscendi* du venir-à-soi en sa possibilité insigne, mais que celui-ci est la *ratio essendi* de celui-là, de même l'être-résolu comme tel est la *ratio cognoscendi* d'un revenir-en-arrière du *Dasein* vers son « été » (*auf das Gewesen*

238 Cf. *ibid*., p. 325 c.

239 Ce terme, que nous traduisons par « arrachement », n'est cependant pas employé au paragraphe 65 d'*Être et temps*, mais au paragraphe 68, p. 338 a, pour expliciter l'instant (*Augenblick*) comme présent authentique.

240 Cf. *ibid*., § 65, p. 325 c.

Zurückkommen), mais celui-ci la *ratio essendi* de celui-là. En effet, dans l'être-résolu comme tel, le *Dasein* projette son être-en-dette existential, c'est-à-dire son être-fondement nul (jeté) d'une nullité (celle du projet jeté). Or, dans cet être-fondement, l'être-jeté est le *Dasein* « comme il était à chaque fois déjà », et, en ce sens, son « été » (*Gewesen*) ». Mais l'être-jeté fait partie de l'être du *Dasein*, de telle sorte que cet étant est son « été », et qu'il convient de dire, en ployant notre langue à une tournure allemande, « il est été (*ist gewesen*) » plutôt que « il a été ». Le projet de l'être-en-dette existential renferme donc, pour ainsi dire, un rétro-projet vers le « été ». Or, se rétro-projetant ainsi, le *Dasein* revient en arrière vers son « été ». Par l'intermédiaire du rétro-projet vers le « été », qu'il renferme, l'être-résolu comme tel, le projet de l'être-en-dette existential, est donc bien la *ratio cognoscendi* d'un revenir-en-arrière du *Dasein* vers son « été ». Mais, parce que ce revenir-en-arrière est lui aussi un arrachement, en l'espèce vers le « été », et que, sans cet arrachement, le *Dasein* ne pourrait pas se rétro-projeter vers son « été », en projetant son être-en-dette existential, le revenir-en-arrière du *Dasein* vers son « été » est inversement la *ratio essendi* de l'être-résolu comme tel. Contrairement au terme « avenir (*Zukunft*)», que sa facture rend propre à laisser sa signification se remplir par le phénomène du venir-à-soi en sa possibilité insigne, et cela certes de manière plus évidente en allemand qu'en français, les termes « passé » et « *Vergangenheit* » répugnent à signifier quelque chose comme le phénomène du revenir-en-arrière vers le « été » (*auf das Gewesen Zurückkommen*). C'est pourquoi, afin de nommer ce phénomène, Heidegger recourt au néologisme « *Gewesenheit* », qui peut être traduit par « être-été ». « Être-été » ne signifie pas simplement le caractère du « été » en tant qu'il est possédé par le *Dasein*, mais bien, justement, le revenir-en-arrière du *Dasein* vers son « été ». L'être-été est au « été » ce que l'avenir est au soi en sa possibilité insigne. Au sens où le revenir-en-arrière du *Dasein* vers son « été » est la *ratio essendi* de l'être-résolu comme tel, l'être-été est donc ce qui possibilise l'être-résolu devançant considéré comme être-résolu.[241]

Toutefois, l'être du *Dasein* entier authentique n'est pas « d'une part » le devancement de la mort comme possibilité insigne, « d'autre part » l'être-résolu, mais, dans la connexion essentielle de l'être-résolu et du devancement de la mort comme possibilité insigne, il est l'être-résolu devançant, c'est-à-dire le se-projeter en direction de l'être-en-dette existential jusqu'à la fin, la mort comme possibilité insigne. C'est pourquoi le *Dasein* ne revient en arrière vers son « été » que

241 Cf. *ibid*., pp. 325 d-326 a.

dans la mesure où il vient à lui-même en sa possibilité insigne, pourquoi aussi il ne vient à lui-même en sa possibilité insigne que dans la mesure où il revient en arrière vers son « été ». « Authentiquement avenant, le Dasein *est* authentiquement *été*. »[242] C'est co-originairement, que l'avenir et l'être-été possibilisent l'être-résolu devançant.

Mais l'être-résolu devançant est le souci authentique, autrement dit un mode du souci. Or le souci lui-même est l'être-en-avant-de-soi-déjà-à (un monde) comme être-auprès-de (l'étant faisant encontre de manière intramondaine). Dans l'être-résolu devançant, le devancement de la mort comme possibilité insigne est donc le mode authentique de l'être-en-avant-de-soi, et l'être-résolu comme tel, celui de l'être-déjà-à (un monde). Quel sera, dès lors, le mode authentique de l'être-auprès-de (l'étant faisant encontre de manière intramondaine) ? Les analyses précédentes ont montré que l'être-résolu ouvre la situation existentiale du *Dasein* authentique, c'est-à-dire son être-situé dans le monde du On. Or, à partir de cette situation ainsi ouverte, cet étant en son authenticité ne continue pas moins, nonobstant son authenticité, de se préoccuper circon-spectivement de l'étant à-portée-de-la-main. Toutefois, parce qu'il s'en préoccupe ainsi à partir d'une situation existentiale, il le laisse faire encontre sans se le dissimuler du même coup, contrairement au *Dasein* inauthentique qui ne découvre l'étant intramondain qu'en le recouvrant en son appartenance au monde comme moment de l'être-au-monde. Le laisser-faire-encontre de l'étant à-portée-de-la-main à partir de la situation existentiale ouverte par l'être-résolu est donc le mode authentique de l'être-auprès-de (l'étant faisant encontre de manière intramondaine).

Puisque ce laisser-faire-encontre fait partie de l'être-résolu devançant, la question suivante se pose donc aussi : qu'est-ce qui possibilise, dans l'être-résolu devançant, le laisser-faire-encontre de l'étant à-portée-de-la-main à partir de la situation existentiale ? En laissant faire encontre ainsi, le *Dasein* est arraché, non plus vers lui-même en sa possibilité insigne ni vers son « été », mais vers un étant qui n'a pas son genre d'être, l'étant à-portée-de-la-main. Or, sans cet arrachement, le *Dasein* ne laisserait pas l'étant à-portée-de-la-main faire encontre : ce n'est que s'il va originairement à la rencontre de…, que le *Dasein* peut rencontrer l'étant à-portée-de-la-main pour ainsi dire « en personne ». L'arrachement vers cet étant est aussi bien le présentifier (*Gegenwärtigen*) de ce qui se présente (*des Anwesenden*) en vertu du présentifier seul. Le présentifer est donc ce qui possibilise,

242 *Ibid*., p. 326 a.

dans l'être-résolu devançant, le laisser-faire-encontre de l'étant à-portée-de-la-main à partir de la situation existentiale.[243]

Parce que ce laisser-faire-encontre co-appartient à l'être-résolu devançant, de même que le devancement de la mort comme possibilité insigne et l'être-résolu s'appartiennent mutuellement, le présentifier possibilisant ce laisser-faire-encontre est uni à l'avenir possibilisant ce devancement et l'être-été possibilisant cet être-résolu. De la sorte, le présentifier est « renfermé (*eingeschlossen*) » dans l'avenir et l'être-été, ou encore « retenu (*gehalten*) » en eux. Ainsi retenu, il ne se perd pas dans ce qu'il présentifie, suivant la pente du *Dasein* quotidien moyen qui se perd dans le « monde » de sa préoccupation, mais il se possède lui-même, à l'instar du *Dasein* entier authentique qui s'est ramené de l'immersion dans son « monde » et de sa perte dans le On, à lui-même en son entièreté et son authenticité.[244]

Ce qui possibilise le laisser-faire-encontre de l'étant-à-portée-de-la-main à partir de la situation existentiale est le présentifier, mais ce présentifier ne possibilise pas uniquement ce laisser-faire-encontre. En effet, à partir de la situation existentiale ouverte par l'être-résolu devançant, le *Dasein* ne laisse pas seulement l'étant à-portée-de-la-main faire encontre, mais il a aussi le coup d'œil sur les possibilités et les circonstances de cette situation. Bien plus, ouvrant, en son être-résolu devançant, la situation existentiale, le *Dasein* a le coup d'œil sur cette situation elle-même. Or ce coup d'œil est un arrachement vers les possibilités et circonstances de la situation existentiale et vers celle-ci elle-même. Comme cet arrachement, il est donc un présentifier de celles-ci. Eu égard au fait qu'il est un coup d'œil (*Augenblick*), le présentifier est nommé instant (*Augenblick*).[245]

Si l'avenir possibilise le devancement de la mort comme possibilité insigne, dans le revenir-en-arrière vers le « été », et si l'être-été possibilise l'être-résolu, dans le venir-à-soi en sa possibilité insigne, de telle sorte que le présentifier possibilise le laisser-faire-encontre de l'étant à-portée-de-la-main à partir de la situation existentiale, tout en étant retenu dans l'avenir et l'être-été, « l'avenir étant-été-présentifiant (*gewesend-gegenwärtige Zukunft*) » s'avère être ce qui possibilise l'être-résolu devançant. Si nous appelons ce phénomène unitaire temporalité (*Zeitlichkeit*), celle-ci est donc le sens jusqu'ici recherché de l'être du *Dasein* entier authentique.[246]

---

243 Cf. *ibid*., p. 326 b.

244 Cf. *ibid*., p. 328 b ; § 68, p. 338 a ; *Die Grundprobleme der Phänomenologie* (Sommersemester 1927), GA, Bd. 24, p. 407 a.

245 Cf. *Sein und Zeit*, *op. cit., ibid.* ; *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, *op. cit*., pp. 407 b-408 a.

246 Cf. *Sein und Zeit, op. cit., ibid*., p. 326 c.

L'être du *Dasein* entier et authentique a le sens de la temporalité. Cela n'est pas une « thèse » à proprement parler, c'est-à-dire une proposition d'un discours déductif, mais un énoncé apophantique qui porte à la parole l'explicitation configurant la compréhension de son être par le *Dasein* entier authentique. Cet étant dans son entièreté et son authenticité comprend son être, l'être-résolu devançant, en le projetant en direction d'une possibilité de lui-même, la temporalité, de telle sorte qu'il le comprend comme temporalité. Dans le comprendre existential, qui est un phénomène, se nouent les phénomènes de l'être du *Dasein* entier authentique et de la temporalité. Ce sont deux phénomènes distincts, l'un étant celui du se-projeter angoissé et taciturne en direction de l'être-en-dette existential jusqu'à la mort comme possibilité insigne, l'autre, celui de l'avenir étant-été-présentifiant. Et pourtant ces deux phénomènes sont aussi unis que peuvent l'être l'être du *Dasein* et son sens, celui-ci n'étant pas « un autre et un « en dehors » flottant en l'air » de celui-là, mais « le *Dasein* lui-même se comprenant »[247]. Le *Dasein* entier authentique *est*, au sens où il est *temporel*. Cette formulation est encore toutefois insuffisante, parce que, si « temporel » est un existential du *Dasein*, il n'en est pas un caractère ontologique, mais ce qui possibilise tout caractère ontologique de cet étant. Pour mieux dire, le *Dasein* entier authentique *est*, au sens où *sa temporalité se temporalise*.

En toute rigueur, la temporalité n' « est » pas telle et telle, elle n' « est » même pas du tout, parce que, comme possibilisant cet être qui fonde le *Dasein* entier authentique, elle diffère encore plus de tout étant que l'être lui-même. « Pourquoi néanmoins nous ne pouvons nous empêcher de dire : « la temporalité « est » - le sens du souci », « la temporalité « est » - déterminée de telle et telle manière », cela ne pourra être rendu compréhensible qu'à partir de l'idée clarifiée de l'être et du « est » en général. »[248] En attendant, il reste à pousser plus loin l'analyse de la temporalité.

Dans le venir-à-soi en sa possibilité insigne, le *Dasein* est arraché vers cette possibilité. Dans le revenir-en-arrière vers son « été », il est arraché vers cet « été ». En laissant faire encontre l'étant à portée de la main à partir de la situation existentiale, il est arraché vers cet étant. Ce triple arrachement, le phénomène du « à-soi » dans l'avenir, celui du « en-arrière-vers » dans l'être-été, et celui du « de » dans le présentifier-de, manifeste le phénomène du « hors-de-soi » dans la temporalité. « Hors-de-soi » ne veut alors pas dire le résider-

247 Cf. *ibid*., p. 325 b.
248 Cf. *ibid*., p. 328 c.

hors-de-soi, mais l'aller-hors-de-soi, et non pas l'aller-hors-de-soi d'un résident tout d'abord en soi, mais le pur et simple aller-hors-de-soi. Or le terme ἐκστατικόν, en grec ancien, laisse sa signification être remplie par le phénomène du « hors-de-soi » ainsi déterminé. C'est pourquoi la temporalité est « l' ἐκστατικόν par excellence », et par là même l'avenir, l'être-été et le présentifier sont les ekstases (*Ekstasen*) de la temporalité. La temporalité comme sens de l'être du *Dasein* entier authentique est donc ekstatique - ou pour mieux dire, en raison de l'impropriété du « est » à l'égard de la temporalité, elle se temporalise ekstatiquement.[249]

Avec la temporalité ekstatique – ou se temporalisant ekstatiquement -, l'analytique existentiale du *Dasein* atteint la racine la plus profonde de l'existence. Ainsi que le suggère l'étymologie du terme, l'existence a à voir avec le « hors-de-soi ». Toutefois, l'existence n'est pas précisément le « hors-de-soi », c'est-à-dire l'ekstatique, mais, dans l'ontologie fondamentale du moins, le pouvoir-être ontico-ontologique, c'est-à-dire, en leur unité, le pouvoir-être ontico-existentiel comme déterminité de l'étant qu'est le *Dasein*, et le pouvoir-être ontologico-existential comme déterminité de l'être de cet étant. Il ne demeure pas moins que, si l'existence déterminée comme pouvoir-être ontico-existentiel se fonde dans l'existence déterminée comme pouvoir-être ontologico-existential, cette dernière n'est possible que par la temporalité ekstatique.

Enumérant les ekstases de la temporalité, nous avons toujours nommé l'avenir en premier. De même, formulant le phénomène unitaire qu'elles constituent, l'avenir étant-été-présentifiant, nous avons mentionné l'avenir en premier. C'est que celui-ci possède une primauté par rapport aux deux autres ekstases. En effet, dans l'être-résolu devançant, le devancement de la mort comme possibilité insigne a lui-même déjà une primauté par rapport à l'être-résolu comme tel. Sans doute est-ce à partir de l'être-résolu pensé à la fin, que sa connexion essentielle avec le devancement a pu être montrée. Mais, si cela veut dire que l'être-résolu a la possibilité et même la nécessité, pour être authentique, de se faire devancement, c'est inversement à partir du devancement, que l'être-résolu devient authentique. Toutefois, si le devancement a une primauté par rapport à l'être-résolu, c'est plus fondamentalement parce que l'être-résolu devançant est le souci authentique, c'est-à-dire un mode du souci, et que, dans le souci comme tel, l'être-en-avant-de-soi a une primauté par rapport à l'être-déjà-à (un monde) et à l'être-auprès-de (l'étant faisant encontre de manière intramondaine). Si, donc, le devancement,

249 Cf. *ibid*., pp. 328 d-329 a.

l'être-résolu et le laisser-faire-encontre de l'étant à portée de la main sont les modes authentiques respectivement de l'être-en-avant-de-soi, de l'être-déjà-à (un monde) et de l'être-auprès-de (l'étant faisant encontre de manière intramondaine), le devancement a une primauté par rapport non seulement à l'être-résolu, mais encore au laisser-faire-encontre de l'étant à-portée-de-la-main. Si, en outre, le devancement et l'être-résolu sont les *ratio cognoscendi* de l'avenir et de l'être-été, tandis que ceux-ci sont les *ratio essendi* de ceux-là, la primauté du devancement fait connaître celle de l'avenir, qui la fait être. C'est pourquoi la temporalité comme sens de l'être du *Dasein* entier authentique « est » caractérisée par la primauté de l'avenir, ou pour mieux dire se temporalise à partir de l'avenir.[250]

Outre sa primauté par rapport aux deux autres ekstases, l'avenir est fini. La finitude de l'avenir n'est pas la limitation d'un pas-encore-maintenant auquel ne succèderait plus aucun pas-encore, comme si l'avenir devait s'arrêter un jour, voire au jour de la mort comme événement survenant dans le monde, mais elle est la terminaison du venir-à-soi en sa possibilité insigne, l'avenir en venant toujours à butter contre la mort comme cette possibilité. Si la mort n'est pas un « excédent (*Ausstand*) », c'est-à-dire un pas-encore-sous-la-main, mais une « précédence (*Bevortsand*) », c'est-à-dire la possibilité insigne du *Dasein*[251], ce n'est pas simplement parce que cet étant devance la mort comme cette possibilité en la projetant, mais fondamentalement parce que, dans ce devancement, il est avenant en ce qu'il vient à lui-même en cette possibilité, de sorte que son avenir se termine à chaque fois avec la mort. Bien loin, d'ailleurs, que la perspective de la mort à venir assombrisse l'existence, elle l'éclaire en son être propre, l'être-résolu devançant, et, celui-ci étant l'être-ouvert authentique, elle éclaire par son intermédiaire l'être de l'étant en général. Pourvu qu'elle soit correctement assumée, la finitude de l'existence est non moins fermeture (*Schlie en*) du pouvoir-être et de l'avenir du *Dasein*, qu'être-ouvert authentique de cet étant en son être-même, autrement dit être-résolu (*Entschlossenheit*) devançant. L'avenir étant ainsi fini, la temporalité comme sens de l'être du *Dasein* entier authentique « est » elle-même finie, ou plutôt se temporalise de manière finie.[252]

Enfin, comme sens de l'être du *Dasein* entier authentique, c'est-à-dire du souci authentique, la temporalité « est » elle-même authentique - elle se temporalise authentiquement. Et, puisque le souci authentique est ontologiquement antérieur au souci *in*authentique, la

250 Cf. *ibid*., p. 329 b.
251 Cf. *ibid*., § 50, p. 250 c.
252 Cf. *ibid*., § 65, pp. 329 c- 330 b.

temporalité « est » en outre originaire à l'égard de la temporalité comme sens du souci inauthentique - elle se temporalise originairement.

Aussi, la temporalité se laisse-t-elle analyser comme ekstatique, authentique et originaire. Mais elle ne se laisse analyser ainsi, qu'à partir du comprendre existential dans l'être-résolu devançant (le se-projeter en direction de l'être-en-dette existential jusqu'à la fin)[253], alors que celui-ci comporte en outre une affection (l'angoisse) et un parler (la taciturnité) spécifiques[254]. Dès lors, comment se laisse-t-elle analyser plus concrètement ? Par souci de clarté, l'examen de la question sera restreint à la temporalité ekstatique en général.

2 – La temporalité ekstatique en général

Au paragraphe 41 d'*Être et temps*, le souci (être-en-avant-de-soi-déjà-à (un monde) auprès-de (l'étant faisant encontre de manière intramondaine)) a été dégagé comme l'unité de l'existentialité (être-en-avant-de-soi), de la factivité (être-déjà-à un monde) et de l'échéance (être-auprès-de l'étant faisant encontre de manière intramondaine). La multiplicité de l'existentialité, de la factivité et de l'échéance s'est ainsi avérée être unifiée dans le souci. Mais, justement parce qu'elle est unifiée *en* lui, la question s'est posée de savoir si elle n'était pas unifiée *par* un autre phénomène que le souci, plus originaire que lui. Telle est la question de ce qui porte ontologiquement l'unité de l'entièreté de l'entier de structure du souci comme tel.[255]

Bien que cette question diffère de celle du sens de l'être du *Dasein* entier authentique, elle s'en rapproche, dans la mesure où le sens de l'être de cet étant dans son entièreté et son authenticité est ce qui porte ontologiquement l'unité du devancement de la mort comme possibilité insigne et de l'être-résolu, à tel point d'ailleurs que la question du sens de l'être du *Dasein* entier authentique se laisse aussi formuler comme celle du sens de l'unité de l'entièreté de cet être[256]. Si

253 Cf. *ibid*., § 62, pp. 307 a-309 a.

254 Cf. *ibid*., § 60, pp. 295 c-297 a.

255 Cf. *ibid*., § 41, p. 196 c : « La détermination du souci comme être-en-avant-de-soi-dans-l'être-déjà-à… comme être-auprès-de… montre nettement que ce phénomène est lui aussi structurellement *articulé*. Or n'est-ce pas là l'indice phénoménal que la question ontologique doit être poussée encore plus loin pour dégager un phénomène *encore plus originaire*, qui porte ontologiquement l'unité et l'entièreté de la multiplicité de structure du souci ? ».

256 Cf. *ibid*., § 45, p. 232 b : « Cependant, une interprétation ontologique *originaire* ne requiert pas seulement une situation herméneutique assurée en toute

le sens de l'être du *Dasein* entier authentique, et donc ce qui porte ontologiquement l'unité du devancement de la mort comme possibilité insigne et de l'être-résolu, est la temporalité ekstatique, authentique et originaire, ce qui porte ontologiquement l'unité de l'existentialité, de la factivité et de l'échéance, dans le souci comme tel, ne sera-t-il pas la temporalité ekstatique avant toute distinction des modes authentique et inauthentique de la temporalité ekstatique, bref la temporalité ekstatique en général ?[257]

Les expressions « être-en-avant-de-soi » et « être-déjà-à un monde » comportent les termes « avant » et « déjà », qui signifient une ultériorité et une antériorité temporelles. Mais, parce que ces expressions explicitent l'être du *Dasein*, cette ultériorité et cette antériorité ne peuvent être saisies comme l'avenir et le passé tels qu'ils sont ordinairement compris, c'est-à-dire comme un « pas-encore-maintenant – mais plus tard » et un « non-plus-maintenant – mais plus tôt », ceux-ci étant caractéristiques de l'étant à-portée-de-la-main ou sans-la-main dans le temps. Comment, dès lors, doivent-elles être saisies ?

L'ultériorité temporelle signifiée par « avant », dans « être-en-avant-de-soi », est celle du venir-à-soi en sa possibilité propre ou impropre, c'est-à-dire indéterminée. Aussi peut-elle, de même que le venir-à-soi en sa possibilité insigne, être appelée avenir, ou plus exactement, parce qu'elle est celle du venir-à-soi en sa possibilité indéterminée, avenir en général. Celui-ci n'est pas moins une ekstase que l'avenir comme venir-à-soi en sa possibilité insigne, l'avenir authentique, mais, comme avenir *en général*, il possibilise l'être-en-avant-de-soi, et non pas l'être-résolu. L'avenir en général est ainsi le sens de l'existentialité.[258]

Pareillement, l'antériorité temporelle signifiée par « déjà », dans « être-déjà-à un monde », est celle du « été » comme sens temporel de l'être-déjà faisant partie de l'être du *Dasein*. Nous avons déjà rencontré le « été », mais comme sens temporel de l'être-déjà, dans

---

adéquation au phénomène : elle doit expressément *s'*assurer si elle a porté à l'acquisition préalable l'*entier* de l'étant thématique. De même, une première esquisse de l'être de cet étant, même si elle est phénoménalement fondée, ne suffit pas. La visée préalable de l'être doit bien plutôt atteindre celui-ci du point de vue de l'*unité* des moments de structure qui lui appartiennent ou peuvent lui appartenir. C'est alors seulement que peut être posée et résolue avec sûreté phénoménale la question du sens de l'unité de l'entièreté d'être de l'étant en son entier » ; § 65, p. 324 b : « Avec la question du sens du souci, il est donc demandé ceci : *qu'est-ce qui possibilise l'entièreté de l'entier de structure du souci dans l'unité de son articulation déployée ?* ».

257 Cf. *ibid*., p. 327 b.

258 Cf. *ibid*., p. 327 c.

l'être-en-dette existential, c'est-à-dire l'être-fondement nul (jeté) d'une nullité (celle du projet jeté). Le « été » que nous retrouvons à présent est le sens temporel de l'être-déjà comme tel, et non plus dans l'être-en-dette existential. De même que le « été » comme sens temporel de l'être-déjà, dans l'être-en-dette existential, est ce vers quoi le *Dasein* authentique revient en arrière, de même le « été » comme sens temporel de l'être-déjà comme tel est ce vers quoi le *Dasein* en général revient en arrière. C'est pourquoi, si le revenir-en-arrière vers le « été » comme sens temporel de l'être-déjà, dans l'être-en-dette existential, est appelé être-été – et nous devons comprendre par là l'être-été authentique -, le revenir-en-arrière vers le « été » comme sens temporel de l'être-jeté comme tel peut être appelé être-été en général. Parallèlement à l'être-été authentique, l'être-été en général est donc une ekstase possibilisant l'être-déjà-à un monde. Comme tel, il est le sens de la factivité.[259]

Contrairement aux deux expressions explicitant l'existentialité et la factivité, celle qui explicite l'échéance, « être-auprès-de l'étant faisant encontre de manière intramondaine », ne comporte aucun terme qui ait une signification temporelle. Cela n'implique nullement que l'être-auprès-de…ne soit pas possibilisé par une ekstatse. Bien au contraire, de même que, dans l'être-résolu devançant, le laisser-faire-encontre de l'étant intramondain à partir de la situation existentiale ouverte est possibilisé par le présentifier – et nous devons comprendre par là le présentifier authentique, l'instant -, de même, dans le souci comme tel, l'être-auprès-de… est possibilisé par le présentifier en général. Celui-ci est donc le sens de l'échéance.[260]

Si l'avenir en général est le sens de l'existentialité, l'être-été en général celui de la factivité et le présentifier en général celui de l'échéance, la temporalité ekstatique en général est le sens du souci comme tel, et donc ce qui porte ontologiquement l'unité de l'entièreté de l'entier de structure de celui-ci.[261] En tant qu'analysée *à partir de l'existentialité, de la factivité et de l'échéance* dans le souci comme tel, la temporalité ekstatique de celui-ci est plus concrète que la temporalité ekstatique authentique originaire du souci authentique, puisque celle-ci n'était analysée qu'à partir du comprendre existential authentique et donc de l'existentialité authentique dont il est la modalité. Mais, en tant qu'analysée à partir de l'existentialité, de la factivité et de l'échéance *dans le souci comme tel*, la temporalité ekstatique de celui-ci n'est encore, justement, que générale, puisqu'elle est analysée avant toute distinction des modes authentique

259 Cf. *ibid*., p. 328 a.
260 Cf. *ibid*., p. 328 b.
261 Cf. *ibid*., p. 328 c.

et inauthentique du souci. Avec cette distinction des deux modes du souci surgit celle des modes authentique et inauthentique de la temporalité ekstatique qui les possibilisent, et par là même la question de la temporalisation de la temporalité ekstatique inauthentique à partir de la temporalité ekstatique authentique originaire.

Mais, en sa généralité, la temporalité ekstatique portant cette unité est seulement formelle. Concrètement la temporalité ekstatique se temporalise selon diverses modalités qui possibilisent les différents modes d'être du *Dasein*, et avant tout le souci authentique et le souci inauthentique. Avec la possibilisation de ceux-ci surgit à nouveau la distinction des modalités authentique et inauthentique de la temporalité ekstatique, et par là même la question de la temporalisation de la temporalité ekstatique inauthentique à partir de la temporalité ekstatique authentique originaire.

§ 2 – La dérivation phénoménologique du concept vulgaire du temps à partir de la temporalité ekstatique authentique originaire

Introduction

Bien qu'elle soit au plus profond du *Dasein* entier authentique, la temporalité ekstatique authentique originaire n'est pas plus le temps de la conscience intime qu'elle n'est celui de la connaissance externe. Elle se temporalise selon les ekstases de l'avenir, l'être-été et le présentifier, tandis qu'il – le temps psychologique ou cosmologique – est composé du passé, du présent et de l' « avenir ». Les ekstases de la temporalité ne sont ni successives, ni même simultanées, mais co-originaires, tandis que les parties du temps se succèdent, que leur succession soit conçue comme une simple juxtaposition ou perçue comme une compénétration. Mais, la temporalité ekstatique authentique originaire est tellement éloignée du temps tel qu'il a été compris jusqu'ici, que, de l'apparente « évidence » dont bénéficie celui-ci s'élève un soupçon à l'encontre de celle-là. Ce soupçon ne pourra être dissipé tant que le temps tel qu'il a été compris jusqu'ici n'aura pas été dérivé sans reste de la temporalité ekstatique authentique originaire.

1 – De la temporalité ekstatique authentique originaire à la temporalité ekstatique inauthentique

Si le concept vulgaire du temps porte le sceau de l'inauthenticité, sa dérivation phénoménologique requiert préalablement celle de la temporalité ekstatique inauthentique. Comment, dès lors, celle-ci se laisse-t-elle dériver phénoménologiquement de la temporalité ekstatique authentique originaire ? Pour atteindre la réponse à cette question, il n'est d'autre chemin que celui qui part du souci inauthentique pour en dévoiler la temporalité ekstatique. Car le souci inauthentique est la *ratio cognoscendi* de la temporalité ekstatique inauthentique qui est la *ratio essendi* du souci inauthentique, de même que le souci authentique, c'est-à-dire l'être-résolu devançant, est la *ratio cognoscendi* de la temporalité ekstatique authentique qui est la *ratio essendi* du souci authentique.

Mais qu'est-ce, exactement, que le souci inauthentique ? Qu'est-il en sa structure existentiale ?

Si, dans la Première section d*'Être et temps,* le souci a été dégagé à partir du *Dasein* quotidien moyen, comme l' « être-en-avant-de-soi-déjà-à (un monde) auprès-de (l'étant faisant encontre de manière intramondaine) »[262], ce n'est pas là toutefois le souci inauthentique, mais le souci comme tel, indifférent, c'est-à-dire antérieur à la distinction de ses modes authentique et inauthentique. Ainsi, si, dans la Deuxième section de la Première partie de ce traité, il a fallu dégager, au prix d'un effort dispendieux, le souci authentique, en vue de la question du sens de l'être, c'est parce que, dans la Première section, n'a été atteint que le souci comme tel, et non pas le souci inauthentique.

Avec la nécessité de partir du souci inauthentique pour en dévoiler la temporalité ekstatique, le moment est venu de dégager le souci inauthentique. Cherchons, pour cela, comment le souci inauthentique se laisse dériver à partir du souci comme tel, en demandant quelles modifications doivent affecter les moments constitutifs du souci comme tel - l'existentialité (être-en-avant-de-soi), la factivité (être-déjà-à (un monde)) et l'échéance (être-auprès-de (l'étant faisant encontre de manière intramondaine)) -, de telle sorte qu'ils deviennent inauthentiques. Or rappelons-nous que les moments d'analyse de l'être-à, au chapitre V de la Première section d*'Être et temps* - l'affection, le comprendre et le parler -, sont les modalités de

262 Cf. *ibid*., § 41, p. 192 d.

l'ouvrir qu'est le souci selon ses moments constitutifs. Ainsi, l'affection (*Befindlichkeit*), c'est-à-dire le se-sentir (*Sich-befinden*) jeté à un monde, est-elle la modalité de l'ouvrir selon la factivité, celui du monde auquel est déjà le *Dasein*. Le comprendre, c'est-à-dire le projeter du propre pouvoir-être du *Dasein*, est celle de l'ouvrir selon l'existentialité, celui, justement, du propre pouvoir-être du *Dasein*. Quant au parler, initialement, il porte à la parole l'expliciter configurant le comprendre ; mais, chez le *Dasein* quotidien moyen, où, du fait de la perte de ce *Dasein* dans son « monde » et de son immersion dans le On, il est devenu bavardage, curiosité et équivoque, il est la modalité de l'ouvrir selon l'échéance – et à vrai dire, déjà, selon l'échéance inauthentique -, celui de l'étant intramondain auprès duquel est le *Dasein*. La dérivation du souci inauthentique à partir du souci comme tel ne sera donc possible qu'au fil conducteur des moments d'analyse de l'être-à.

Toutefois, en vue du but que nous poursuivons - le dévoilement de la temporalité ekstatique inauthentique -, il ne sera pas nécessaire d'expliciter le souci inauthentique à partir de tous les moments d'analyse de l'être-à, mais il suffira de l'expliciter à partir de l'un d'eux seulement, le comprendre, de même que, au paragraphe 65 d'*Être et temps*, la temporalité ekstatique authentique a pu être dégagée à partir de la seule considération du comprendre, dans le souci authentique, c'est-à-dire l'être-résolu devançant.

Qu'est-ce alors que le comprendre, dans le souci inauthentique ? Puisqu'il est un moment d'analyse de l'être-à et la modalité de l'ouvrir qu'est le souci selon l'existentialité, ce comprendre est ontologico-existential. Comme tel, il est le fondement du comprendre ontico-existentiel inauthentique. La question posée revient donc à chercher le comprendre ontologico-existential qui est sous-jacent au comprendre ontico-existentiel inauthentique.

Le comprendre ontico-existentiel inauthentique est celui de son être impropre par le *Dasein*. En effet, cet étant comprend inauthentiquement son être, en le projetant, à partir des choses dont il se préoccupe, en direction d'un en-vue-de (*Umwillen*) sien qui leur correspond et qui, de ce fait, est un pouvoir-être impropre. Or, comme projeter de son être en direction d'un pouvoir-être impropre par le *Dasein*, le comprendre ontico-existentiel inauthentique a pour préalable le comprendre projetant d'un pouvoir-être impropre, à partir des choses dont le *Dasein* se préoccupe. Celui-ci est donc le comprendre ontologico-existential qui est sous-jacent au comprendre

ontico-existentiel inauthentique[263]. Il y va de ce comprendre ontologico-existential, de même que de celui qui est sous-jacent au comprendre ontico-existentiel authentique. En effet, ce comprendre ontico-existentiel est le vouloir-avoir-conscience et l'être pour la mort authentique, c'est-à-dire le comprendre de son être le plus propre comme l'être-en-dette existential et l'être pour la mort par le *Dasein*, qui projette son être en direction de ces pouvoir-être siens les plus propres. C'est pourquoi le comprendre ontologico-existential qui est sous-jacent au comprendre ontico-existentiel authentique est l'être-résolu devançant, c'est-à-dire le projeter de l'être-en-dette existential et de la mort comme possibilité insigne. Bref, le comprendre, dans le souci inauthentique, est le projeter du pouvoir-être impropre, à partir des choses dont le *Dasein* se préoccupe, de même que, dans le souci authentique, c'est-à-dire l'être-résolu devançant, il est le projeter du pouvoir-être le plus propre comme l'être-en-dette existential et la mort comme possibilité insigne.

Comme quoi, dès lors, la temporalité ekstatique inauthentique se laisse-t-elle dévoiler ?

Le comprendre, dans le souci inauthentique, est le projeter du pouvoir-être impropre du *Dasein*. Dans ce projeter, réside un venir-à-soi en son pouvoir-être impropre. Ce projeter est donc la *ratio cognoscendi* de ce venir-à-soi. Mais le venir-à-soi en son pouvoir-être impropre est un arrachement (*Entrückung*) vers ce pouvoir-être. Cet arrachement possibilise le projeter de ce pouvoir-être. Le venir-à-soi en son pouvoir-être impropre est donc, inversement, la *ratio essendi* du projeter de ce pouvoir-être. Le venir-à-soi en son pouvoir-être impropre est l'avenir inauthentique. Eu égard à ceci que, venant à lui en son pouvoir-être impropre, le *Dasein* est s'at-tendant à lui (*seiner*

263 Cf. *ibid*., § 68, p. 337 b : « Comme souci, le *Dasein* est par essence en-avant-de-soi. De prime abord et le plus souvent, l'être-au-monde se préoccupant se comprend à partir de *ce* dont il se préoccupe. Le *comprendre* inauthentique se projette en direction de ce dont on peut se préoccuper, du faisable, de l'urgent, de l'indispensable dans les affaires de l'occupation quotidienne. Or ce dont on se préoccupe n'est comme il est qu'en vue du pouvoir-être dans le souci » ; cf. Heidegger, *Die Grundprobleme der Phänomenologie* (Sommersemester 1927), GA, Bd. 24, § 20, p. 410 b : « C'est à partir des choses, que nous nous comprenons nous-mêmes au sens de l'auto-compréhension du *Dasein* quotidien. Se comprendre à partir des choses avec lesquelles nous avons commerce, cela signifie projeter le propre pouvoir-être en direction de ce qui est faisable, urgent, indispensable, opportun dans les affaires de l'occupation quotidienne. Le *Dasein* se comprend à partir de son pouvoir-être, tel qu'il est déterminé par la réussite ou l'échec, l'opportunité ou l'inopportunité dans son commerce avec les choses ».

gewärtig ist), l'avenir inauthentique est appelé le s'at-tendre (*Gewärtigen*).[264]

Etant le projeter du pouvoir-être impropre du *Dasein*, le comprendre, dans le souci inauthentique, n'est pas du même coup le se-rétro-projeter du *Dasein* en direction de son « été », c'est-à-dire son être-jeté, puisque celui-ci fait partie de l'être-en-dette existential, c'est-à-dire l'être-fondement nul (jeté) d'une nullité (celle du projet jeté), et que l'être-en-dette existential est justement l'un des pouvoir-être les plus propres du *Dasein*. Dans le projeter du pouvoir-être impropre du *Dasein*, ne réside donc pas un revenir-en-arrière de cet étant vers son « été » ; ou plutôt, dans la mesure où, projetant son pouvoir-être impropre, le *Dasein* se détourne de son pouvoir-être le plus propre comme l'être-en-dette existential, et donc de son « été », mieux vaut dire que, dans le projeter du pouvoir-être impropre du *Dasein*, réside un ne-pas-revenir-en-arrière de cet étant vers son « été » ; ce ne-pas-revenir-en-arrière est appelé l'oublier (*Vergessen*), en entendant par là non pas le défaut d'un souvenir déterminé, mais le détournement du *Dasein* à l'égard de son « été ». Le projeter du pouvoir-être impropre du *Dasein* s'avère alors être la *ratio cognoscendi* de l'oublier du « été ». Mais, justement parce que cet oublier n'est pas le défaut d'un souvenir déterminé, mais le détournement du *Dasein* à l'égard de son « été », il est un écart (*Ausrücken*) devant le « été » et un écart tel qu'il le referme ; aussi l'oublier du « été » est-il de sens contraire à l'être-été, c'est-à-dire le revenir-en-arrière du *Dasein* vers son « été », être-été qui est un arrachement (*Entrücken*) vers le « été » et un arrachement tel qu'il l'ouvre. Contrairement, donc, au revenir-en-arrière du *Dasein* vers son « été », qui, comme arrachement vers celui-ci, possibilise le se-rétro-projeter de cet étant en direction de son « été », et par là même le projeter de l'être-en-dette existential, c'est-à-dire l'être-résolu, l'oublier du « été », comme écart devant celui-ci, possibilise le projeter du pouvoir-être impropre du *Dasein*, et le possibilise comme être-irrésolu, c'est-à-dire être-ouvert inauthentique. L'oublier du « été » s'avère alors être, inversement, la *ratio essendi* du projeter du pouvoir-être impropre. En tant qu'il se rapporte au « été », mais sur le mode déficient de l'écart devant celui-ci, l'oublier du « été » est le nom de l'être-été inauthentique.[265]

---

264 Cf. Heidegger M., *Sein und Zeit, op. cit.*, p. 337 b ; Heidegger M., *Die Grundprobleme der Phänomenologie* (Sommersemester 1927), GA, Bd. 24, § 20, pp. 410 b-411 a.

265 Cf. Heidegger M., *Sein und Zeit, op. cit., ibid*., pp. 338 c-339a ; Heidegger M., *Die Grundprobleme der Phänomenologie* (Sommersemester 1927), GA, Bd. 24, *ibid*., pp. 411 a-412 a.

Le comprendre, dans le souci inauthentique, est le projeter du pouvoir-être impropre du *Dasein*, et il n'est donc pas, du même coup, le se-rétro-projeter de cet étant en direction de son « été ». A ces deux caractéristiques, il faut en ajouter une troisième : c'est à partir des choses dont le *Dasein* se préoccupe, que le comprendre, dans le souci inauthentique, est le projeter du pouvoir-être impropre de cet étant. Selon cette troisième caractéristique, le comprendre, dans le souci inauthentique, présuppose les choses comprises dans la préoccupation, et donc celle-ci comme comprendre de celles-là, plus précisément comme comprendre circon-spect de l'étant à-portée-de-la-main. Ou pour mieux dire, parce que la préoccupation (*Besorgen*) n'est pas extérieure au souci (*Sorge*), mais qu'elle en fait partie comme modalité de l'être-auprès-de l'étant faisant encontre de manière intramondaine, le comprendre, dans le souci inauthentique, inclut la préoccupation comme son premier moment.

Parce que la temporalité ekstatique de la préoccupation est un moment de la dérivation phénoménologique du concept vulgaire du temps à partir de la temporalité ekstatique authentique originaire, elle sera dévoilée ultérieurement à partir de la préoccupation. Mais d'ores et déjà il est permis de remarquer que, comme modalité de l'être-auprès-de… dans le souci, la préoccupation abrite un arrachement vers l'étant à-portée-de-la-main, arrachement qui la possibilise. Un tel arrachement est un présentifier (*Gegenwärtigen*) de cet étant, qui dès lors se présente (*anwest*). Toutefois, en tant qu'elle est incluse dans le souci inauthentique, la préoccupation abrite un arrachement qui la possibilise de telle sorte qu'il arrache le *Dasein* non pas simplement de lui-même, mais de son Soi-même le plus propre, et qu'il l'arrache non pas simplement vers l'étant à-portée-de-la-main, mais en le laissant s'immerger dans son « monde » et, par le bavardage caractéristique du *Dasein* moyen quotidien, en le laissant se perdre dans le On. L'arrachement ainsi spécifié est alors un présentifier inauthentique.[266]

A partir du comprendre, dans le souci inauthentique, la temporalité ekstatique inauthentique se laisse donc dévoiler comme le s'at-tendre oubliant-présentifiant.

La réponse à la question de savoir comment la temporalité ekstatique inauthentique se laisse dériver phénoménologiquement de la temporalité ekstatique authentique originaire peut désormais être atteinte. Celle-ci se temporalise comme l'avenir étant-été-

266 Cf. Heidegger M., *Sein und Zeit, op. cit., ibid.,* pp. 337 c-338 a ; Heidegger M., *Die Grundprobleme der Phänomenologie* (Sommersemester 1927), GA, Bd. 24, *ibid*., p. 412 a.

présentifiant. Mais, pour caractériser l'avenir, l'être-été et le présentifiant authentiques, Heidegger choisit de les renommer. Ainsi, l'avenir authentique est-il appelé le devancement (*Vorlaufen*) : « devancement », sans plus, ne dit pas alors le devancement de la mort comme possibilité insigne, mais, pour ainsi dire, le devancement lui-même, dans le devancement de cette possibilité – le devancement lui-même, c'est-à-dire l'ekstase possibilisant l'être-résolu devançant en tant qu'il est devançant.[267] L'être-été authentique est appelé la répétition (*Wiederholung*) : l'être-été authentique est le revenir-en-arrière du *Dasein* vers son « été » ; or, revenant ainsi en arrière, le *Dasein* va chercher derechef (*holt… wieder*) ce qu'il est déjà à chaque fois, bref répète son « été ». L'unité de l'avenir authentique (devancement) et de l'être-été authentique (répétition) est telle que, « Dans le devancement, le *Dasein* se *répète* par avance vers le pouvoir-être le plus propre »[268]. En tant qu'il possibilise l'être-résolu devançant, l'avenir étant-été (devancement répétant) renferme un présentifier spécifique possibilisant le laisser-faire encontre de l'étant à-portée-de-la-main à partir de la situation existentiale ouverte par l'être-résolu. Or, parce que le présentifier retenu dans l'avenir étant-été a le coup d'œil sur les possibilités et les circonstances de cette situation aussi bien que sur celle-ci même, il est appelé instant (*Augenblick*).[269] C'est pourquoi, en d'autres termes, la temporalité ekstatique authentique se temporalise comme le devancement répétant-instantané. La temporalité ekstatique inauthentique se laisse alors dériver phénoménologiquement de la temporalité ekstatique authentique originaire, par la modification, c'est-à-dire le changement modal, du devancement (de la mort comme possibilité insigne) en s'at-tendre (à soi en son pouvoir-être impropre), celle de la répétition (du « été ») en oublier (de celui-ci), et celle de l'instant (coup d'œil sur la situation existentiale et ses possibilités et circonstances) en présentifier inauthentique (arrachement vers l'étant à-portée-de-la-main jusqu'à l'immersion dans le « monde » de la préoccupation et la perte dans le On). C'est ainsi que, temporalo-existentialement, la temporalité ekstatique inauthentique dérive de la temporalité ekstatique authentique. Mais, existentiellement, le *Dasein* entier

---

267 Cf. Heidegger M., *Sein und Zeit, op. cit., ibid*., pp. 336 c-337 a.

268 *Ibid*., p. 339 a : « Im Vorlaufen *holt* sich das Dasein *wieder* in das eigenste Seinkönnen vor » ; cf. Heidegger M., *Die Grundprobleme der Phänomenologie, op. cit., ibid*., p. 407 a : « L'être-résolu se temporalise comme le revenir-en-arrière-vers-soi répétant, à partir d'une possibilité saisie que le *Dasein a devancée* en venant à lui ».

269 Cf. *Sein und Zeit, op. cit., ibid*., pp. 337 c-338 a ; *Die Grundprobleme der Phänomenologie* (Sommersemester 1927) GA, Bd. 24*, ibid*., pp. 407 a-408 a.

authentique doit se gagner à partir du *Dasein* quotidien moyen. C'est pourquoi, existentiellement, la temporalité ekstatique authentique doit être gagnée à partir de la temporalité ekstatique inauthentique[270].

2 – De la temporalité ekstatique inauthentique à la temporalité ekstatique de la préoccupation

Si, outre qu'il porte le sceau de l'inauthenticité, le concept vulgaire du temps répond à la préoccupation du *Dasein*, sa dérivation phénoménologique requiert, préalablement, non seulement celle de la temporalité ekstatique inauthentique, mais encore celle de la temporalité ekstatique de la préoccupation. Comment, à présent, celle-ci se laisse-t-elle dériver de la temporalité ekstatique inauthentique ? La temporalité ekstatique de la préoccupation devra être dévoilée à partir de la préoccupation elle-même, de même que, précédemment, la temporalité inauthentique a dû l'être à partir du souci inauthentique. Toutefois, parce que, dans la question posée, la temporalité ekstatique inauthentique est celle du souci inauthentique, il s'agira, plus précisément, de dévoiler la temporalité ekstatique de la préoccupation à partir de la préoccupation dans le souci inauthentique. Or, si la préoccupation ne doit pas être de la même manière dans le souci authentique et dans le souci inauthentique, la clarification de la connexion de la préoccupation et du souci inauthentique devra précéder le dévoilement de la temporalité ekstatique de la préoccupation à partir de la préoccupation dans le souci inauthentique.

Comment la connexion de la préoccupation et du souci inauthentique se laisse-t-elle clarifier ?

Au sujet de cette connexion, nous avons remarqué, au cours de l'examen précédent, que la préoccupation est incluse dans le souci inauthentique, plus exactement dans le comprendre en lui, comme son premier moment. C'est en effet à partir des choses dont le *Dasein* se préoccupe, donc à partir de sa préoccupation d'elles, que le comprendre, dans le souci inauthentique, est le projeter du pouvoir-être impropre de cet étant. Mais pourquoi en est-il ainsi ?

C'est que le *Dasein* est en son être l'être-ouvert. Mais, de prime abord et le plus souvent, il n'est en son être que l'être-ouvert inauthentique, c'est-à-dire du même coup l'être-refermé. En vertu de

270 Cf. Heidegger M., *Sein und Zeit, op. cit., ibid*., pp. 336 c-337 a : « (…) existant authentiquement, le *Dasein* doit se laisser venir à lui comme pouvoir-être le plus propre, (…) l'avenir doit d'abord lui-même se gagner, non pas à partir d'un présent, mais à partir de l'avenir inauthentique ».

l'être-ouvert inauthentique, il découvre, en s'en préoccupant, l'étant à-portée-de-la-main, mais de telle sorte que, l'être-refermé l'y contraignant, il recouvre du même coup cet étant. Sa préoccupation, comme découvrir recouvrant de l'étant à-portée-de-la-main, est alors ce à partir de quoi le *Dasein* comprend, en le projetant, son pouvoir-être impropre.

Mais, si le *Dasein* répond à l'appel de la conscience, s'il veut avoir conscience, de telle sorte que, en son être, il soit l'être-résolu, et cela entièrement, c'est-à-dire, en devançant la mort comme possibilité insigne, il devient en son être l'être-ouvert authentique. Et si, malgré tout, il ne peut faire autrement que de se préoccuper de l'étant à-portée-de-la-main[271], il le découvre conformément à son être-ouvert authentique, c'est-à-dire purement et simplement. Sa préoccupation n'est plus alors ce découvrir recouvrant de l'étant à-portée-de-la-main, à partir de quoi le *Dasein* comprend, en le projetant, son pouvoir-être impropre, mais c'est désormais à partir du comprendre projetant de son pouvoir-être le plus propre, autrement dit du comprendre dans l'être-résolu devançant, que le *Dasein* se préoccupe de l'étant à-portée-de-la-main en le découvrant purement et simplement.

Aussi, tandis que, dans le souci authentique, la préoccupation est le découvrir pur et simple de l'étant à-portée-de-la-main dans l'éclaircie ou pour mieux dire la clairière (*Lichtung*[272]) de l'être-ouvert authentique, au contraire, dans le souci inauthentique, elle est le découvrir recouvrant de cet étant dans la clairière cependant inaperçue comme telle de l'être-ouvert inauthentique.

Si telle est la préoccupation, dans le souci inauthentique, qu'est-elle en sa structure existentiale ?

---

271 Cf. *ibid*., § 69, p. 352 b : « Même l'existence authentique du *Dasein* se tient dans une telle préoccupation – et cela même si celle-ci reste « indifférente » pour elle ».

272 Cf. *ibid*., § 28, p. 133 a : « L'expression ontiquement figurée de *lumen naturale* dans l'homme ne vise rien d'autre que la structure existentialo-ontologique de cet étant, selon laquelle il *est* dans la modalité d'être son Là. Il est « éclairé [erleuchtet]», cela veut dire : éclairci [gelichtet] en lui-même *comme* être-au-monde, non par un autre étant, mais de telle sorte qu'il *est* lui-même l'éclaircie [Lichtung] » ; *ibid*., § 36, p. 170 d : « Au cours de l'analyse du comprendre et de l'être-ouvert du Là en général, nous avons fait référence au *lumen naturale* et appelé *éclaircie* du *Dasein* l'être-ouvert de l'être-à, éclaircie dans laquelle seule devient possible quelque chose comme la vue. La vue a été conçue en considération du genre fondamental de tout ouvrir conforme au *Dasein*, le comprendre, au sens de l'appropriation [Zueignung] véritable de l'étant auquel le *Dasein* peut se rapporter conformément à ses possibilités d'être essentielles ».

La préoccupation est l'être de l'être-au-monde, en tant qu'il a commerce avec l'étant intramondain. Ce commerce peut consister, par exemple, à avoir affaire avec quelque chose, à produire quelque chose, à prendre soin de quelque chose. Mais, outre ces modes efficients, il peut aussi avoir des modes déficients, tels que s'abstenir, omettre, renoncer, ou des modes relatifs à des possibilités de préoccupation désignés par un « sans plus (*Nur noch*) », tels qu'aviser sans plus (*nur noch hinsehen*).[273] Les modes efficients sont la provenance des modes déficients et même des modes des possibilités désignées par un « sans plus » dans la mesure où ceux-ci sont eux aussi déficients à leur manière. C'est pourquoi les modes efficients du commerce avec l'étant intramondain, autrement dit ce commerce faisant usage, sont le genre prochain de la préoccupation, genre qui, pour la même raison, est appelé préoccupation maniant et faisant usage.[274]

L'étant intramondain, en tant qu'il fait encontre à la préoccupation maniant et faisant usage, est l' « outil (*Zeug*) ». Ce terme a ici une acception plus large que « instrument (*Werkzeug*) », l'outil pouvant être aussi bien le matériau employé que l'instrument utilisé, le bien consommé que l'ouvrage produit.[275] « L'outil est essentiellement « quelque chose pour… [etwas um zu…]» »[276]. Or « Dans la structure « pour [Um-zu]», réside un *renvoi* de quelque chose à quelque chose »[277]. Bien plus, dans la mesure où ce renvoi est celui d'un outil à un autre qui a une structure « pour » dans laquelle réside le renvoi de cet autre à un autre encore, et ainsi de suite, la structure « pour » implique une multiplicité de renvois. Conformément à celle-ci, l'outil fait encontre à la préoccupation maniant et faisant usage, non pas isolément, mais dans un entier d'outils (*Zeugganzes*).[278]

La préoccupation maniant et faisant usage, en tant qu'elle comprend l'outil en ayant en vue (*Sicht*) une multiplicité de renvois et donc un entier d'outils, est un « comprendre circon-spect (*umsichtiges Verstehen*) ». « Circon-spection », par quoi nous traduisons « *Umsicht* », ne veut pas dire ici tourner précautionneusement ses regards autour de soi, mais, ainsi que le suggère la formation analogue des termes « *Umsicht* » et « *Umwelt* », prendre en vue l'outil dans son appartenance à un entier d'outil qui est comme un monde ambiant

273 Cf. *ibid*., § 12, pp. 56 c-57 a.
274 Cf. *ibid*., § 15, pp. 66 d-67 a.
275 Cf. *ibid*., p. 68 b : « L'étant qui fait encontre dans la préoccupation, nous l'appelons l'outil ».
276 *Ibid*., p. 68 c.
277 *Ibid*..
278 Cf. *ibid*., pp. 68 c-69 a.

(*Umwelt*).[279] Comme comprendre, la préoccupation maniant et faisant usage est un projeter, et, comme comprendre circon-spect, elle ne peut être que le projeter de la multiplicité de renvois constitutive de l'entier d'outils. Toutefois, parce qu'elle est le comprendre circon-spect de l'outil à partir d'une multiplicité de renvois et d'un entier d'outils, elle renferme, co-originairement au projeter qui a été dit, le revenir-en-arrière, depuis une multiplicité de renvois et un entier d'outils, vers un outil particulier.[280]

Reconsidérons l'outil, pour tenter de l'interpréter ontologiquement. Parce qu'il fait encontre à la préoccupation maniant et faisant usage, qui le rencontre d'autant mieux comme outil qu'elle manie davantage et fait davantage usage, l'outil est un étant à-portée-de-la-main (*zuhandenes Seiende*), et a donc pour genre d'être l'être-à-portée-de-la-main (*Zuhandenheit*). « L'outil est essentiellement « quelque chose pour… » » veut alors dire, ontologiquement : avec l'étant à-portée-de-la-main, il retourne de faire quelque chose. L'expression « avec quelque chose, il retourne de quelque chose (*es hat mit etwas bei etwas sein Bewenden*) » ne constate pas simplement ontiquement une propriété étante qui viendrait s'ajouter à un étant sous-la-main (*vorhandenen Seiende*) préalablement donné, mais elle a une portée ontologique en caractérisant l'être de l'étant à-portée-de-la-main. Cet étant est, en ceci que, avec lui, il retourne de quelque chose. Autrement dit, l'être de l'étant à-portée-de-la-main a le caractère de la tournure (*Bewandtnis*). Dès lors, les propositions « Dans la structure « pour », réside un renvoi » et « La structure « pour » implique une

279 Cf. *ibid*., p. 69 b : « Mais le commerce faisant usage et maniant n'est pas aveugle, il a son propre genre de vue [Sicht] qui guide le maniement et lui prête sa sûreté spécifique. Le commerce avec l'outil se soumet à la multiplicité de renvois du « pour ». La vue d'un tel ajointement est la *circon-spection* [*Umsicht*]».

280 Cf. *ibid*., § 69, p. 352 b : « L'usage et le maniement d'un outil déterminé restent comme tels orientés vers un complexe d'outils. Si, par exemple, nous cherchons un outil « égaré », alors ce qui est cherché n'est ni simplement ni primairement seulement visé dans un « acte » isolé, mais l'orbe de l'entier d'outils est déjà pré-découvert. Tout « procéder » et s'emparer ne se heurtent pas, à partir de rien, à un outil pré-donné isolément, mais il revient en arrière à partir du monde de l'ouvrage, à chaque fois déjà ouvert dans cet emparement, vers un outil » ; Heidegger M., *Die Grundprobleme der Phänomenologie* (Sommersemester 1927), GA, Bd. 24, § 20, p. 414 c-415 a : « L'outil fait toujours encontre à l'intérieur d'un complexe d'outils. Chaque outil déterminé porte ce complexe avec lui, et il n'est *cet* outil-*ci* qu'eu égard à lui. L*'être-ceci* [*Diesheit*] spécifique d'un outil, son *individuation*, si nous prenons le mot en un sens entièrement formel, n'est pas primairement déterminé par l'espace et le temps au sens où il survient à une place déterminée de l'espace et du temps, mais le caractère d'outil et le complexe d'outils sont ce qui détermine un outil comme à chaque fois celui-ci ».

multiplicité de renvois » veulent dire, ontologiquement : dans le « de… » de la tournure, c'est-à-dire dans ce dont il retourne, réside une relation de tournure (*Bewandtnisbezug*), et le « de… » de la tournure implique une entièreté de tournure (*Bewandtnisganzheit*). Bref, le renvoi de l'outil se laisse ontologiquement interpréter comme relation de tournure de l'étant à-portée-de-la-main, et la multiplicité de renvois du premier, comme entièreté de tournure du second. Si, donc, l'outil, conformément à sa multiplicité de renvois, ne fait pas encontre isolément à la préoccupation maniant et faisant usage, mais dans un entier d'outils, c'est que, ontologiquement, l'étant à-portée-de-la-main, conformément à son entièreté de tournure, n'est pas isolément, mais dans un entier d'étants de même genre que lui, et qui, en leur entièreté, constituent le « monde » de la préoccupation.[281]

Qu'implique, dès lors, l'interprétation ontologique de l'outil, quant à celle de la préoccupation maniant et faisant usage ? Contrairement à l'outil, qui est un étant, la préoccupation maniant et faisant usage est un être – l'être de l'être-au-monde en tant qu'il a commerce avec l'étant intramondain -, et un être qui a déjà été explicité – comme comprendre circon-spect. Il s'agit donc de savoir si l'interprétation ontologique de l'outil permet de pousser plus loin l'explicitation de l'être qu'est la préoccupation maniant et faisant usage. Celle-ci est le comprendre circon-spect de l'outil à partir d'une multiplicité de renvois. Or l'outil est un étant à-portée-de-la-main qui, comme tel, a pour genre d'être l'être-à-portée-de-la-main, c'est-à-dire la tournure, et la multiplicité de renvois est, à cet égard, une entièreté de tournure. Comme comprendre circon-spect de l'outil à partir d'une

281 Cf. Heidegger M., *Sein und Zeit, op. cit., ibid*., p. 353 a : « Ce terme de tournure est ici compris ontologiquement. L'expression : *avec* quelque chose, il retourne *de* quelque chose, ne veut pas constater ontiquement un fait, mais indiquer le genre d'être de l'être-à-portée-de-la-main. Le caractère de relation de la tournure, du « avec…, de… », indique qu'*un* outil est ontologiquement impossible. Certes, il se peut qu'un unique outil soit à-portée-de-la-main et que les autres « fassent défaut ». Mais, en cela, justement, s'annonce l'appartenance de cet étant à-portée-de-la-main *à* un autre » ; Heidegger M., *Die Grundprobleme der Phänomenologie* (Sommersemester 1927), GA, Bd. 24, *ibid*., p. 415 a : « Nous demandons maintenant : qu'est-ce qui constitue le caractère spécifique d'outil d'un outil ? Le caractère d'outil est constitué par ce que nous nommons la *tournure*. Avec quelque chose que nous utilisons comme marteau ou porte par exemple, il retourne de manière déterminée. Cet étant est « pour marteler », « pour possibiliser la sortie, l'entrée et la fermeture ». L'outil est « pour ». Cette proposition a une signification ontologique et non pas seulement ontique, c'est-à-dire que l'étant n'est pas ce qu'il est et comme il, par exemple marteau, et en plus ensuite encore quelque chose « pour marteler », mais ce qu'il est et comme il est comme cet étant, son *être-quoi* et son *être-comment*, sont constitués par ce pour [Um-zu] comme tel, c'est-à-dire la tournure ».

multiplicité de renvois, la préoccupation maniant et faisant usage est donc le comprendre de l'étant à-portée-de-la-main à partir d'une entièreté de tournure. Un tel comprendre est appelé le laisser-retourner. Celui-ci n'est pas autre que le comprendre circon-spect, tout comme lui, il est une explicitation de l'être de la préoccupation maniant et faisant usage ; mais il est une autre explicitation que le comprendre circon-spect, dans la mesure où, avec lui, l'explicitation de l'être de la préoccupation maniant et faisant usage est poussée plus loin. Et en effet, comme laisser-retourner de quelque chose, le laisser-retourner est le projeter d'un « de… » de la tournure. Or, avons-nous remarqué, le comprendre circon-spect est un projeter, celui d'une multiplicité de renvois. Puisque le projeter d'un « de… » de la tournure est, de proche en proche, celui d'une entièreté de tournure, et que celle-ci est le sens ontologique d'une multiplicité de renvois, le projeter d'un « de… » de la tournure est le sens ontologique du projeter d'une multiplicité de renvois. En outre, comme laisser-retourner avec quelque chose, le laisser-retourner renferme le revenir-en-arrière, depuis un « de… » de la tournure, vers un « avec… » de celle-ci. Or, avons-nous également remarqué, le comprendre circon-spect renferme un revenir-en-arrière, à savoir depuis une multiplicité de renvois, vers un outil particulier. Puisqu'un « avec… » de la tournure est un étant à-portée-de-la-main saisi à partir de la tournure qui est le caractère de l'être de cet étant, le revenir-en-arrière vers un « avec… » de la tournure est, parallèlement, le sens ontologique du revenir-en-arrière vers un outil particulier. A dire vrai, avec le laisser-retourner, l'explicitation de l'être qu'est la préoccupation maniant et faisant usage n'est pas simplement poussée plus loin, mais elle atteint son terme. Le laisser-retourner s'avère alors être la structure existentiale de cet être, si bien que, rétrospectivement, le comprendre circon-spect n'était que l'esquisse de cette structure.[282]

---

282 Cf. Heidegger M., *Sein und Zeit, op. cit., ibid.* : « Le commerce se préoccupant ne peut en général laisser circon-spectivement de l'à-portée-de-la-main faire encontre, que s'il comprend déjà quelque chose comme la tournure, c'est-à-dire le retourner de quelque chose qu'il y a à chaque fois avec quelque chose. L'être circon-spect découvrant-auprès de… de la préoccupation est un laisser-retourner, autrement dit un projeter compréhensif de tournure » ; Heidegger M., *Die Grundprobleme der Phänomenologie* (Sommersemester 1927), GA, Bd. 24, *ibid.* : « Un genre d'étant comme l'outil nous fait encontre comme l'étant qu'il *est en soi*, si nous comprenons d'emblée la tournure, les relations de tournure et l'entièreté de tournure. Nous ne pouvons utiliser l'outil qu'en commerce avec lui, si nous avons auparavant déjà *projeté* cet étant en direction de *la relation de tournure*. Ce comprendre préalable de la tournure, ce projeter de l'outil en direction de son caractère de tournure, nous le nommons le *laisser-retourner.* Cette expression aussi a un sens ontologique conformément aux

Puisque, comme ensemble des modes efficients de la préoccupation, la préoccupation maniant et faisant usage est la provenance de ses modes déficients et ses modes caractérisés par des possibilités désignées par un « sans plus », la préoccupation sous sa forme originaire est elle-même, en sa structure existentiale, le laisser-retourner. Qu'il s'agisse bien ici de la préoccupation dans le souci inauthentique, c'est ce que confirment les phénomènes de l'imposition (*Auffälligkeit*), de l'insistance (*Aufdringlichkeit*) et de la récalcitrance (*Aufsässigkeit*) de l'étant à-portée-de-la-main. La préoccupation maniant et faisant usage peut rencontrer un étant à-portée-de-la-main comme inutilisable ou inemployable : par exemple le marteau mal emmanché ou le bois trop vert. Cet étant s'impose alors en son ne-plus-être-à-portée-de-la-main, dans lequel s'annonce un pur être-sous-la-main. Mais la préoccupation maniant et faisant usage peut aussi rencontrer le faire-défaut (*Fehlen*) d'un étant à-portée-de-la-main, par exemple le manque de clous. L'étant à-portée-de-la-main restant, par exemple le marteau ou le bois sans clous, insiste alors en son être-à-portée-de-la-main devenu inutile, si bien qu'il prend la figure de l'être-sans-plus-sous-la-main. Enfin, la préoccupation maniant et faisant usage peut rencontrer un étant à-portée-de-la-main lui faisant obstacle, par exemple le bois trop noueux résistant au marteau et aux clous. Cet étant est alors récalcitrant en son être-à-portée-de-la-main, dans lequel l'être-sous-la-main s'annonce d'une autre manière que précédemment, à savoir comme celui de ce qui est toujours encore là à attendre et demande à être réglé.[283] Dans ces trois phénomènes, l'étant à-portée-de-la-main arrête le maniement et l'usage de la préoccupation, il contraint la préoccupation maniant et faisant usage à s'arrêter et à séjourner auprès de lui. Aussi, est-ce paradoxalement au moment où, l'être-à-portée-de-la-main tendant à s'effacer au profit d'un être-sous-la-main ou d'un être-sans-plus-sous-la-main, l'étant à-portée-de-la-main apparaît pour la dernière fois à la préoccupation maniant et faisant et usage, qu'il lui apparaît pour la première fois de telle sorte qu'elle le remarque. Si, avant ce moment, il lui apparaissait sans qu'elle le remarquât, c'est qu'elle en était le découvrir recouvrant qu'elle demeure dans une certaine mesure, c'est donc qu'elle est ce découvrir recouvrant dans la clairière inaperçue comme telle de l'être-ouvert inauthentique, c'est donc enfin qu'elle est dans le souci inauthentique. La préoccupation qui, sous sa forme originaire, est, en

connexions du parler : nous laissons *retourner de* marteler, *avec* quelque chose. *Ce dont* nous laissons retourner est ce *pour quoi* l'outil comme tel est déterminé, et ce pour-quoi caractérise cet outil déterminé comme ce qu'il est et comme il est ».

283 Cf. Heidegger M., *Sein und Zeit, op. cit*., § 16, pp. 73 a-74 b.

sa structure existentiale, le laisser-retourner, est donc bien la préoccupation dans le souci inauthentique.

Si telle est la préoccupation en sa structure existentiale, dans le souci inauthentique, quelle est alors sa temporalité ekstatique ?

La temporalité ekstatique de la préoccupation, dans le souci inauthentique, a déjà été dévoilée comme le présentifier inauthentique – l'arrachement vers l'étant à-portée-de-la-main, mais arrachement tel que le *Dasein* est arraché du Soi-même le plus propre, et cela en étant immergé dans son « monde » et perdu dans le On. Mais, en cela, la temporalité ekstatique de la préoccupation dans le souci inauthentique n'a été dévoilée qu'en gros. Si la préoccupation fait partie du souci comme tel, et du souci inauthentique en particulier, et si la temporalité ekstatique de ceux-ci se temporalise selon l'unité des trois ekstases, la temporalité ekstatique de celle-là ne se temporalise pas seulement comme le présentifier inauthentique, mais aussi, unitairement, selon les deux autres ekstases. Quelles doivent-elles être, pour être en unité avec le présentifier inauthentique ?

Comme laisser-retourner de quelque chose, le laisser-retourner est le projeter d'un « de… » de la tournure. Or, dans ce projeter, réside un venir-à ce « de… », autrement dit à un « pour… » d'un outil. Comme arrachement vers un « de… » de la tournure, ce venir-à possibilise le projeter de ce « de… ». Parce que, dans le venir-à un « de… » de la tournure, le *Dasein* se préoccupant s'at-tend à ce « de… », ce venir-à est appelé le s'at-tendre (*Gewärtigen*).

Mais le laisser-retourner est du même coup le laisser-retourner avec quelque chose. Comme tel, il renferme le revenir-en-arrière, depuis un « de… » de la tournure, vers un « avec » de celle-ci, autrement dit depuis un « pour… » vers un outil. Ce revenir-en-arrière est un arrachement vers un « avec… » de la tournure, qui possibilise le laisser-retourner comme laisser-retourner avec quelque chose. Parce que, dans le revenir-en-arrière vers un « avec… » de la tournure, le *Dasein* se préoccupant conserve cet « avec… », ce revenir-en-arrière est appelé le conserver (*Behalten*).

Ce n'est que dans la mesure où il laisse retourner de quelque chose, avec quelque chose, que le *Dasein* se préoccupant laisse faire encontre quelque chose comme un étant à-portée-de-la-main, donc un outil. Dans ce laisser-faire-encontre réside justement cet arrachement vers l'étant à-portée-de-la-main, que nous avons appelé le présentifier inauthentique de la préoccupation dans le souci inauthentique.

Les deux autres ekstases en unité avec ce présentifier inauthentique sont donc le s'at-tendre et le conserver. Parce que celui-là résulte de celles-ci, la temporalité ekstatique de la préoccupation,

dans le souci inauthentique, se temporalise à partir d'elles, et même, le laisser-retourner de quelque chose ayant la primauté, à partir du s'at-tendre, c'est-à-dire d'une spécification de l'avenir ekstatique en général. Mais, dans la mesure où le comprendre, dans le souci inauthentique, est le projeter de son pouvoir-être impropre par le *Dasein*, à partir des choses dont il se préoccupe, de telle sorte que la temporalité ekstatique de ce comprendre se temporalise comme le s'at-tendre oubliant à partir du présentifier inauthentique, c'est-à-dire la temporalité ekstatique de la préoccupation, donc dans la mesure où le présentifier inauthentique est alors la caractéristique première de la temporalité ekstatique de la préoccupation, il convient de dire que celle-ci, dans le souci inauthentique, se temporalise comme le présentifier s'at-tendant-conservant (*Gewärtigend-behaltende Gegenwärtigen*).[284]

La temporalité ekstatique de la préoccupation se laisse donc dériver phénoménologiquement de la temporalité ekstatique inauthentique, à partir du présentifier inauthentique dans celle-ci, et par spécification de l'avenir ekstatique en général comme s'at-tendre et de l'être-été en général comme conserver.

Mais, si la préoccupation a plusieurs modes, à savoir des modes efficients, des modes déficients et des modes caractérisés par des possibilités désignées par un « sans plus », la préoccupation en ses modes efficients, donc la préoccupation maniant et faisant usage, peut avoir à son tour plusieurs modes, qui sont corrélatifs aux phénomènes de l'imposition, de l'insistance et de la récalcitrance de l'étant à-portée-de-la-main. Or, de même que la préoccupation est possibilisée par une temporalité ekstatique qui lui est propre, de même les modes de la préoccupation maniant et faisant usage sont possibilisés par des modes de la temporalité ekstatique de la préoccupation.

Ainsi, corrélativement au phénomène de l'imposition, la préoccupation se modifie en laisser-faire-encontre d'un étant à-portée-de-la-main inutilisable ou inemployable. Ce laisser-faire-encontre est alors possibilisé par le présentifier d'un tel étant, qui, contrairement au présentifier d'un étant à-portée-de-la-main utilisable ou employable, est arrêté en son immersion dans les relations de tournure, fixé auprès de l'étant à-portée-de-la-main, et se place encore davantage en lui-même dans la « considération » et l'examen de l'étant à-portée-de-la-main défectueux, voire dans sa réparation. Un tel présentifier résulte d'un s'at-tendre déçu par ce qui s'avèrera être

284 Cf. Heidegger M., *Sein une Zeit, op. cit.*, § 69, pp. 353 b-354 b ; Heidegger M., *Die Grundprobleme der Phänomenologie* (Sommersemester 1927), GA, Bd. 24, *ibid.*, pp. 415 a-416 a.

un étant à-portée-de-la-main inutilisable ou inemployable, et d'un conserver modifié en conséquence. La temporalité ekstatique du mode de la préoccupation corrélatif au phénomène de l'imposition se temporalise donc comme le présentifier en unité avec un s'at-tendre-conservant déçu.[285]

Corrélativement au phénomène de l'insistance, la préoccupation ne laisse pas faire encontre un étant à-portée-de-la-main dont elle a besoin, mais en éprouve le manque, manque par rapport auquel l'étant à-portée-de-la-main restant insiste en son être-à-portée-de-la-main devenu inutile. Pourtant, l'éprouver-un-manque (*Vermissen*), comme mode de la préoccupation, est encore en quelque façon un laisser-faire-encontre, non pas certes d'un étant à-portée-de-la-main, mais du faire-défaut de celui-ci. Comme laisser-faire-encontre, l'éprouver-un-manque est possibilisé par un présentifier, mais, comme laisser-faire-encontre du faire-défaut d'un étant à-portée-de-la-main, il est possibilisé par un mode déficient du présentifier, l'imprésentifier (*Ungegenwärtigen*)[286]. Celui-ci n'est pas le ne-pas-présentifier (*Nichtgegenwärtigen*) d'un étant à-portée-de-la-main, mais le présentifier d'un non-être-à-portée-de-la-main. Supposons, par exemple, que je m'apprête à manier un marteau, c'est-à-dire ce avec quoi il retourne de marteler, en l'occurrence de planter des clous. J'ai donc aussitôt besoin de ceux-ci. Supposons en outre que, au lieu de les laisser faire encontre, j'en éprouve le manque. Quel sens temporel cela a-t-il ? Ce que je cherche, dans l'atelier, ce sont des clous, c'est-à-dire ce avec quoi il retourne de clouer. Mais, parmi l'étant à-portée-de-la-main autour de moi, je ne trouve rien avec quoi il retourne de clouer. Ce n'est pas, alors, que je ne présentifie pas, mais je ne présentifie rien qui réponde à mon besoin, ou pour mieux dire je présentifie le rien de ce dont j'ai besoin. C'est le présentifier de ce rien, qui est appelé ici l'imprésentifier. Eprouver un manque de clous a donc le sens temporel de cet imprésentifier. Toutefois, comme mode du présentifier, l'imprésentifier résulte lui aussi d'un s'at-tendre et d'un conserver, mais, comme mode déficient, il résulte d'un s'at-tendre et d'un conserver particuliers, en ce qu'ils sont frustrés par ce qui s'avèrera être le faire-défaut d'un étant à-portée-de-la-main. Si, par exemple, je ne trouve aucun étant à-portée-de-la-main avec lequel il retourne de clouer, mon at-tente de ce dont il retourne est frustrée, et, avec elle, ma conservation de ce avec quoi il retourne. C'est pourquoi la temporalité ekstatique du mode de la préoccupation corrélatif au

285 Cf. *ibid*., pp. 354 c-355 a.

286 Que l'on veuille bien pardonner ce néologisme, que la distinction de l'*Ungegenwärtigen* et du *Nichtgegenwärtigen* rend pratiquement inévitable.

phénomène de l'insistance se temporalise comme l'imprésenfier en unité avec un s'at-tendre-conservant frustré.[287]

Corrélativement au phénomène de la récalcitrance, la préoccupation laisse faire encontre un étant à-portée-de-la-main lui faisant obstacle, et du même coup s'en arrange. Comme laisser-faire-encontre d'un tel étant, ce mode de la préoccupation est possibilisé par le présentifier de cet étant, et, comme s'arranger-avec (*Sichabfinden mit*) lui, il est possibilisé par ce présentifier en tant qu'il met de côté ce qui fait obstacle. Un tel présentifier, qui présentifie un étant à-portée-de-la-main faisant obstacle tout en le mettant de côté comme faisant obstacle, résulte d'un s'at-tendre tenu en échec par ce qui s'avèrera être un étant à-portée-de-la-main faisant obstacle. A partir de ce s'at-tendre ainsi tenu en échec, le conserver est modifié en inconserver (*unbehalten*)[288]. Celui-ci n'est pas un ne-pas-conserver (*Nichtbehalten*) d'un étant à-portée-de-la-main, mais le conserver « par devers soi » d'un étant à-portée-de-la-main qui résiste pour le moment, mais qui pourrait être maîtrisé un jour. Aussi, la temporalité ekstatique du mode de la préoccupation corrélatif au phénomène de la récalcitrance se temporalise-t-elle comme le présentifier en unité avec un s'at-tendre tenu en échec et un inconserver.[289]

Dans la mesure où les modes de la préoccupation corrélatifs aux phénomènes de l'imposition, de l'insistance et de la récalcitrance sont des modes perturbés de préoccupation, les trois modes de la temporalité ekstatique les possibilisant sont des modifications de la temporalité ekstatique de la préoccupation qui, par opposition, doit être qualifiée de régulière. Du même coup, il s'avère que, si, d'une part, la temporalité ekstatique de la préoccupation se laisse dériver phénoménologiquement de la temporalité ekstatique du souci inauthentique, à partir du présentifier inauthentique, et par spécification de l'avenir en général et de l'être-été en général, d'autre part, les modes de la temporalité ekstatique des modes perturbés de préoccupation se laissent phénoménologiquement dériver de la temporalité ekstatique de la préoccupation régulière, par modification (changement modal) du présentifier s'at-tendant-conservant en présentifier en unité avec un s'at-tendre-conservant déçu, ou en imprésentifier en unité avec un s'at-tendre-conservant frustré, ou enfin en présentifier en unité avec un s'at-tendre tenu en échec et inconservant.

---

287 Cf. *ibid*., p. 355 b ; Heidegger M., *Die Grundprobleme der Phänomenologie* (Sommersemester 1927), GA, Bd. 24, *ibid.*, pp. 440 b-442 a.

288 Ce néologisme est rendu pratiquement inévitable par la distinction de *Unbehalten* et *Nichtbehalten*.

289 Cf Heidegger M., *Sein und Zeit, op. cit*., p. 355 d-356 a.

3 – De la temporalité ekstatique de la préoccupation au temps de la préoccupation. Le temps du monde

En vue de la dérivation phénoménologique du concept vulgaire du temps à partir de la temporalité ekstatique authentique originaire du *Dasein*, la temporalité ekstatique inauthentique et la temporalité ekstatique de la préoccupation ont été dérivées phénoménologiquement. Pourtant, le concept vulgaire du temps se laisse-t-il immédiatement dériver phénoménologiquement de la temporalité ekstatique de la préoccupation ? « Concept vulgaire du temps » veut dire compréhension, par le *Dasein* quotidien moyen, du temps comme une suite de maintenant, c'est-à-dire un flux continu d'un pas-encore-maintenant devenant un maintenant devenant à son tour un non-plus-maintenant. Or, si cette compréhension est celle d'un *quid* du temps, elle présuppose la compréhension qu'il y a du temps, comme celle de son *quod*. Mais comment le *Dasein* peut-il comprendre qu'il y a du temps ? Si la temporalité ekstatique est le sens de son être, ne comprend-il pas cela par cette temporalité, en tant que, se temporalisant elle-même, elle temporalise le temps ? Plus précisément, si la préoccupation est possibilisée par la temporalité ekstatique qui lui est propre, le *Dasein* se préoccupant ne comprend-il pas, en se le donnant par cette temporalité en tant qu'elle le temporalise, un temps qui lui soit pareillement propre, et qui, pour cette raison, pourrait être appelé temps de la préoccupation ? Si, donc, la compréhension du temps comme une suite de maintenant présuppose celle qu'il y a du temps, et si celle-ci suscite la question de sa possibilité, le concept vulgaire du temps ne se laisse pas dériver phénoménologiquement de la temporalité ekstatique de la préoccupation immédiatement, mais uniquement par l'intermédiaire de la dérivation phénoménologique du temps de la préoccupation. Dès lors, comment le temps de la préoccupation se laisse-t-il dériver phénoménologiquement de la temporalité ekstatique de la préoccupation ?

En première analyse, du s'at-tendre, du conserver et du présentifier, comme lesquels se temporalise la temporalité ekstatique de la préoccupation, proviennent l'« alors (*dann*, alors quant à ce qui est à venir) », l'« autrefois (*damals*) » et le « maintenant (*jetzt*)». En effet, échéant, le *Dasein* est auprès de l'étant faisant encontre de manière intramondaine. Or, étant à chaque fois déjà avec d'autres, il se

tient, de prime abord et le plus souvent, dans un être-explicité moyen. Comme être-auprès-de l'étant faisant encontre de manière intramondaine, il s'exprime donc constamment sur cet étant, en parlant de lui dans le mode de l'être-explicité moyen. La préoccupation est la modalité de l'être-auprès-de l'étant faisant encontre de manière intramondaine. Or elle est possibilisée par la temporalité se temporalisant comme le présentifier s'at-tendant-conservant. Puisque, de prime abord et le plus souvent, le *Dasein* s'exprime constamment sur l'étant auprès duquel il est, dans le mode de l'être-explicité moyen, « La préoccupation [de ce *Dasein*] s'exprime, comme s'at-tendant, dans l'« alors », comme conservant, dans l' « autrefois », et comme présentifant, dans le « maintenant » »[290]. Comme s'at-tendant, elle s'exprime dans l' « alors » : car, du s'at-tendre (*Gewärtigen*) au « de… » de la tournure, provient l'attendre (*Erwarten*) à l'égard des choses dont on se préoccupe ; or cet attendre s'exprime en disant « alors, quand les choses seront ». Comme conservant, elle s'exprime dans l' « autrefois » : car, du conserver (*Behalten*) de l' « avec… » de la tournure, provient le conserver au sens du souvenir des choses dont on se préoccupe ; or ce souvenir s'exprime en disant « autrefois, lorsque les choses étaient ». Comme présentifiant, elle s'exprime dans le « maintenant » : car, du s'at-tendre et du conserver en leur unité, provient le présentifier des choses dont on se préoccupe ; or ce présentifier s'exprime en disant « maintenant que les choses sont ».[291]

Mais, selon une analyse plus concrète, c'est de l'auto-explicitation de la temporalité ekstatique de la préoccupation et, conjointement, de l'explicitation de l'étant à-portée-de-la-main, que proviennent l' « alors », l' « autrefois » et le « maintenant ». Car, concrètement, tout « alors » est un « alors, quand l'étant à-portée-de-la-main sera », tout « autrefois », un « autrefois, lorsque l'étant à-portée-de-la-main était », et tout « maintenant », un « maintenant que l'étant à-portée-de-la-main est ». Ce qui veut dire que tout « alors », « autrefois » et « maintenant » est une datation du temps relativement à un étant à-portée-de-la-main. Or, comme datation du temps, ils proviennent de l'auto-explicitation de la temporalité ekstatique de la préoccupation. Ainsi, si l'expression la plus triviale du langage quotidien, par exemple « il fait froid », vise conjointement un « maintenant que… », c'est que aborder par la parole l'étant à-portée-de-la-main est s'exprimer soi-même comme l'abordant ainsi, donc comme se préoccupant de lui, et par là même comme temporalité

290 *Ibid*., § 79, p. 406 c.
291 Cf. *ibid*., pp. 406 b-407 a.

ekstatique le présentifiant. L'auto-explicitation de la temporalité ekstatique de la préoccupation n'est d'ailleurs pas un fait dernier de l'analyse, mais, la temporalité ekstatique de la préoccupation étant un mode de la temporalité ekstatique du souci, l'auto-explicitation de celle-là relativement à l'étant découvert dans la clairière de l'être-ouvert est possibilisée par le caractère toujours déjà explicitable de celle-ci relativement à la clairière de l'être-ouvert.[292] Mais, comme relatifs à de l'étant à-portée-de-la-main, tout « alors », « autrefois » et « maintenant » proviennent en outre de l'explicitation de cet étant. Ainsi, si, par l'expression « maintenant », nous comprenons conjointement un « maintenant que ceci et cela », c'est que le « maintenant » est l'explicitation d'un étant à-portée-de-la-main en tant qu'il est présentifié. Derechef, l'explicitation de cet étant, conjointement à l'auto-explicitation de la temporalité ekstatique de la préoccupation, est possibilisée par l'être-ouvert du Là à partir duquel il fait encontre, en tant qu'il est lui-même possibilisé par la temporalité ekstatique du souci.[293]

En leur complémentarité, l' « alors », l' « autrefois » et le « maintenant » forment alors une structure, qui, parce que tout « alors » est un « alors, quand… », tout « autrefois », un « autrefois, lorsque… », et tout « maintenant », un « maintenant que.. », est une structure relative (*Bezugsstruktur*) – à savoir à de l'étant à-portée-de-la-main. Dans la mesure où, par cette structure, le temps est datable, elle est appelée databilité (*Datierbarkeit*).[294]

Aussi, au sens où, du s'at-tendre, du conserver et du présentifier, et plus concrètement de l'auto-explicitation de la temporalité ekstatique de la préoccupation, conjointement à l'explicitation de l'étant à-portée-de-la-main, proviennent l' « alors », l' « autrefois » et le « maintenant », la temporalité ekstatique de la préoccupation temporalise la databilité du temps.

Avec la databilité du temps, se montre pour la toute première fois un temps qui a pour caractère d'être horizontal. L' « alors », l' « autrefois » et le « maintenant » ont des horizons propres : « L'horizon du conserver s'exprimant dans l' « autrefois » est le « *plus-tôt* », celui du « alors » est le « *plus-tard* » (« à venir »), celui du maintenant est l' « *aujourd'hui* » »[295]. Ces horizons sont d'ailleurs eux aussi des datations du temps relativement à l'étant à-portée-de-la-main : ainsi, tout « plus-tôt » est un « plus-tôt, quand l'étant à-portée-de-la-main était », tout « plus-tard », un « plus-tard, quand l'étant à-

292 Cf. *ibid*., pp. 407 c-408 b.
293 Cf. *ibid*., p. 408 c.
294 Cf. *ibid*., p. 407 b.
295 *Ibid*., p. 407 b.

portée-de-la-main sera », et tout « aujourd'hui » un « aujourd'hui, où l'étant à-portée-de-la-main est »[296]. Mais, dans la mesure où ils sont eux-mêmes les horizons dans lesquels la préoccupation met l'étant à-portée-de-la-main, en tant qu'il sera, était ou est, l' « alors », l' « autrefois » et le « maintenant » peuvent être appelés des horizons, et cela de manière plus originaire que les horizons qui leur sont propres. Avec ceux-ci, ils constituent alors un temps horizontal, ou pour mieux dire, parce que ce temps provient de la temporalité ekstatique de la préoccupation, un temps ekstatiquement horizontal. Celui-ci est le reflet (*Widerschein*)[297] de celle-là – son image réfléchie, pour ainsi dire, sur les choses dont on se préoccupe -, et ainsi la preuve phénoménale de sa provenance à partir de celle-là.

Du s'at-tendre, provient non seulement l' « alors », mais encore le « durant (*während*) ». C'est que si, comme s'at-tendre, la préoccupation s'exprime dans l' « alors », comme s'at-tendre ekstatiquement uni au présentifier, elle s'exprime en outre dans l' « alors » compris à partir du « maintenant », et donc compris comme « et pas encore maintenant (*und jetzt noch nicht*)». Comprenant ainsi l' « alors », elle comprend par suite un « jusque-là (*bis dahin*) », c'est-à-dire un « entre-temps (*Inzswischen*) » entre le « maintenant » et l' « alors ». C'est ce « jusque-là », qu'elle porte à l'expression dans le « durant ».

Mais, de même que l' « alors », l' « autrefois » et le « maintenant », le « durant » provient plus concrètement de l'auto-explicitation de la temporalité ekstatique de la préoccupation, conjointement à l'explicitation de l'étant à-portée-de-la-main. Car, de même que tout « alors », tout « autrefois » et tout « maintenant » est concrètement un « alors, quand… », un « autrefois, lorsque… » et un « maintenant que… », c'est-à-dire une datation du temps relativement à de l'étant à-portée-de-la-main, de même tout « durant » est un « durant ceci… », c'est-à-dire un « durant » tendu (*gespanntes « während »*) entre un « maintenant » et un « alors », relativement à de l'étant à-portée-de-la-main. Or, comme tendu entre un « maintenant » et un « alors », le « durant » provient de l'auto-explicitation de la temporalité ekstatique, en tant qu'elle tend un temps entre deux datations du temps. Et, comme relatif à de l'étant à-portée-de-la-main, il provient de l'explicitation de cet étant, en tant qu'il est présentifié

296 Cf. *ibid*., pp. 408 d-409 a.

297 Cf. *ibid*., p. 408 c : « La *databilité* du « maintenant », du « alors » et de l' « autrefois » n'est que le *reflet* de la constitution ekstatique de la temporalité, et c'est pourquoi elle est essentielle au temps exprimé lui-même ».

dans un « maintenant » tendu dans l' « entre-temps » du « jusqu'alors ».

Bien que distincts, l' « alors », l' « autrefois » et le « maintenant » comme datations du temps, d'une part, et le « durant » tendu, d'autre part, se composent entre eux. Dans la mesure où il est relatif à de l'étant à-portée-de-la-main, le « durant » tendu est du même coup une datation spécifique du temps. Inversement, dans la mesure où il a une ampleur (*Spannweite*) variable, tout « alors », tout « autrefois » et tout « maintenant » est plus ou moins tendu.

Tendu (*gespannt*) entre un « maintenant » et un « alors », le « durant » manifeste la tension (*Gespanntheit*) du temps. En traduisant « *Gespanntheit* » par « tension », nous ne pensons pas à la tension par opposition à la détente, mais bien plutôt justement à la tension comme une détente par opposition à une compression, un étirement par opposition à une contraction. La tension du temps est son étirement entre le « maintenant » et l' « alors », de telle sorte que l' « entre-temps » soit justement le temps d'un entre-deux.

Au sens où, du s'at-tendre en tant qu'il est ekstatiquement uni au présentifier, provient le « durant », et où, plus concrètement, le « durant » tendu entre un « maintenant » et un « alors », relativement à de l'étant à-portée-de-la-main, provient de l'auto-explicitation de la temporalité ekstatique de la préoccupation, conjointement à l'explicitation de l'étant à-portée-de-la-main, la temporalité de la préoccupation temporalise donc, en outre, la tension du temps.[298]

Bien que la vie du *Dasein* s'étende (*sich erstreckt*) de la naissance à la mort, l'extension (*Erstreckung*) de sa vie n'a pas le même caractère ontologique que la tension (*Gespanntheit*) du temps. Dès lors que le *Dasein* n'est pas un étant sous-la-main, l'extension de sa vie ne saurait en effet être la somme des effectivités momentanées des vécus apparaissant et disparaissant les uns après les autres, pas plus que la naissance et la mort ne sauraient délimiter un cadre sous-la-main de ces vécus. Mais alors, comment concevoir cette extension conformément au genre d'être du *Dasein* ? Existentialement interprétée, la mort est la possibilité insigne du *Dasein*, celle qu'il ouvre dans le devancement de la mort comme possibilité insigne, et à partir de laquelle il est authentiquement pour la mort, c'est-à-dire tel qu'il comprend authentiquement son être le plus propre comme être pour la mort. Parallèlement, il faut que la naissance soit elle aussi existentialement interprétée, qu'ainsi interprétée elle soit ouverte par le *Dasein*, et qu'à partir d'elle il soit authentiquement pour la naissance. Quelle est donc l'interprétation existentiale de la

298 Cf. *ibid*., p. 409 b.

naissance ? Bien que Heidegger mentionne la nécessité de cette interprétation[299], il ne s'attarde pas à la délivrer. Du moins est-il permis de remarquer que naître, selon le parler courant, c'est venir au monde – et cela en allemand (*auf die Welt kommen*) et en anglais (*to come into the world*) aussi bien qu'en français. Or « venir au monde », selon le concept ontologique de monde, ne peut vouloir dire que commencer à être jeté à un monde. Existentialement interprétée, la naissance est donc le commencement de l'être-jeté à un monde. Ce commencement n'est pas un fait (*Tatsache*) survenant, et, une fois survenu, un fait passé, mais il est un fait existential (*Faktum*) du *Dasein*, et même le fait existential initial de cet étant, fait qui, comme tel, est un « été », au même titre que l'être-jeté. Au sens où la naissance comme ce fait existential fait partie de l'être de cet étant, de même que la mort comme sa possibilité insigne, « Le *Dasein* factif existe nativement, et c'est nativement qu'il meurt aussi déjà au sens de l'être pour la mort »[300]. Comment la naissance comme fait existential initial du *Dasein* est-elle ouverte par cet étant ? Ce ne peut être par le comprendre, parce que tout comprendre est le projeter d'une possibilité, mais que la naissance, contrairement à la mort, n'est pas une possibilité, mais un fait existential. Comme ce fait, le commencement de l'être-jeté à un monde ne peut être ouvert que par l'affection (*Befindlichkeit*), de même que l'être-jeté. Ou plutôt, parce que, se sentant (*sich befindend*) déjà à un monde, le *Dasein* ne s'y sent pourtant pas depuis toujours, il ouvre le commencement de son être-jeté, conjointement à celui-ci. A partir de la naissance ainsi ouverte, le *Dasein* peut être authentiquement pour la naissance. Revenant sur l'acquisition préalable du *Dasein* entier authentique, Heidegger exprime le scrupule d'avoir négligé d'acquérir préalablement cet étant du commencement à la fin, c'est-à-dire de la naissance à la mort, et avoue que « l'être pour le commencement n'a pas eu droit à l'attention »[301]. Il n'aura pas davantage droit à elle après cet aveu. Mais, si notre interprétation existentiale de la naissance et notre explication de l'ouverture du commencement de l'être-jeté par le *Dasein* sont phénoménalement justifiées, ne nous est-il pas permis d'expliciter l'être pour le commencement, non comme le souvenir d'un fait survenu, mais comme le revenir-en-arrière vers le « été » du commencement ? Il est vrai que, ouvrant la naissance, de prime abord et le plus souvent le *Dasein* la referme du même coup, en la mésinterprétant comme un fait survenu. Il est alors inauthentiquement pour la naissance, en ce qu'il s'en souvient comme d'un fait survenu,

299 Cf. *ibid*., § 72, p. 374 c.
300 *Ibid*.
301 *Ibid*., p. 373 a : « das Sein zum Anfang blieb unbeachtet ».

ou plus exactement se laisse raconter ce fait par ceux qui, en ayant été témoins, s'en souviennent. Mais, si, résolu, le *Dasein* ouvre authentiquement, avec son Là, la naissance comme le commencement de son être-jeté, il est authentiquement pour la naissance, en ce qu'il revient en arrière vers le « été » de ce commencement. Parce que la naissance, comme la mort, fait partie de l'être du *Dasein*, c'est en son être, que cet étant s'étend de la naissance à la mort, et son extension est un existential. Plus précisément, parce qu'elle est un caractère de la temporalité ekstatique du souci, l'extension du *Dasein* est un temporalo-existential. Comme telle, elle est appelée l'être-étendu (*Erstrecktheit*)[302].

Toutefois, aussi distinct de la tension du temps, que soit l'être-étendu de la temporalité ekstatique du souci, l'auto-explicitation de la temporalité ekstatique de la préoccupation, comme « durant » tendu entre le « maintenant » et l' « alors », et donc comme tension du temps, est possibilisée par l'être-ouvert de l'être-étendu de la temporalité ekstatique du souci, même si, de prime abord et le plus souvent, cet être-ouvert est aussi du même coup un être-refermé. Car, si ce n'est que sur la base de la permanence spécifique du *Dasein* en l'être-étendu de la temporalité ekstatique du souci – permanence qui va de pair avec une mobilité spécifique du *Dasein* de la naissance à la mort, mobilité appelée devenir-historial (*Geschehen*)[303] -, qu'est possible le durer de la tension du temps, ce n'est donc aussi que dans la mesure de l'être-ouvert de cet être-étendu, qu'est possible l'auto-explicitation de la temporalité de la préoccupation, comme cette tension.[304]

Temporalisant la databilité et la tension du temps, la temporalité ekstatique de la préoccupation temporalise du même coup la publicité (*Öffentlichkeit*) du temps, c'est-à-dire son caractère d'être commun à la pluralité des *Dasein*. Le temps daté selon les « alors », « autrefois » et « maintenant », et tendu selon le « durant » est par là même un temps public, parce que, factivement, le *Dasein* existe dans la modalité de l'être-avec avec d'autres, si bien que, de prime abord et le plus souvent, il se tient non seulement dans un être-explicité moyen à partir duquel sa préoccupation s'exprime dans l' « alors »,

302 Cf. *ibid*., § 75, p. 390 c.

303 Cf. *ibid*., § 72, p. 375 a : « La mobilité spécifique du *s'étendre étendu*, nous l'appelons le *devenir-historial* du *Dasein* ».

304 Cf. *ibid*., § 79, p. 409 b : « Le présentifier s'attendant-conservant n' « ex-« plicite un « durant » *tendu*, que parce que, avec cela, il est ouvert à *soi* comme l'*être-étendu* ekstatique de la temporalité historiale, quoique celui-ci soit inconnu comme tel ».

l' « autrefois », le « maintenant » et le « durant », mais encore dans un bon sens (*Verständigkeit*) moyen selon lequel les « alors », « autrefois », « maintenant » et « durant » exprimés sont compris par les autres *Dasein*, même si, chacun pouvant dire ensemble « alors », « autrefois », « maintenant » et « durant », en datant et tendant le temps relativement à des étants à-portée-de-la-main différents, ces « alors », « autrefois », « maintenant » et « durant » ne sont univoques que dans une certaine mesure.[305]

Mais le temps public par excellence est celui de l'horloge – naturelle et artificielle – et du calendrier, par rapport auxquels non seulement chaque *Dasein* à part règle pour lui-même sa préoccupation, mais encore la pluralité des *Dasein* ensemble règlent les uns par rapport aux autres leur préoccupation. Or, si le temps daté et tendu, déjà public, est temporalisé par la temporalité ekstatique de la préoccupation, il doit y aller de même du temps public par excellence. Comment, dès lors, la temporalité ekstatique de la préoccupation temporalise-t-elle le temps public par excellence ?

Au préalable, il convient de remarquer que le *Dasein* ne se préoccupe pas uniquement de l'étant à-portée-de-la-main, en datant et tendant le temps, mais aussi du temps daté et tendu lui-même, comme s'il était un étant intramondain. Il s'en préoccupe en ce qu'il « *utilise* le temps qu' « il y a », avec lequel *on* compte »[306]. Par là même, il s'en préoccupe « en ce qu'il tient proprement compte de lui »[307] - proprement, c'est-à-dire en le comptant. Le calcul du temps est donc un genre de préoccupation. Or celle-ci, en général, est possibilisée par la temporalité ekstatique qui lui est propre. « C'est pourquoi ce qui est ontologico-existentialement décisif, dans le *calcul* du temps, ne doit pas être vu dans la quantification du temps, mais doit être originairement conçu à partir de la temporalité du *Dasein* comptant avec le temps »[308]. Si le temps calculé est celui de l'horloge et du calendrier, donc le temps public par excellence, il s'agira donc, plus précisément, de dégager la temporalité ekstatique de la préoccupation calculant le temps.

Pour entrer dans un commerce se préoccupant avec l'étant à-portée-de-la-main, le *Dasein* a besoin de la possibilité de voir. Or, parce que, avec l'être-ouvert du monde, le *Dasein* découvre la nature, et que, dans son être-jeté, il est livré au changement du jour et de la nuit, il obtient cette possibilité, de la lumière du jour. S'il s'at-tend à (*gewärtigt*) la lumière du jour, il attend (*erwartet*) donc le jour en

305 Cf. *ibid*., pp. 410 d-411 a.
306 *Ibid*., p. 411 a.
307 *Ibid*.
308 *Ibid*., § 80, p. 412 a.

disant « alors, quand il fera jour ». Ce s'at-tendre temporalise cet « alors », c'est-à-dire une datation du temps. Or ce qui, à l'intérieur du monde, est dans une connexion de tournure prochaine avec le jour, c'est le soleil. Le *Dasein* s'at-tendant à la lumière du jour attend donc le jour en disant aussi « alors, quand le soleil se lèvera ». Temporalisant le « alors, quand il fera jour », ce s'at-tendre temporalise du même coup le « alors, quand le soleil se lèvera », c'est-à-dire une datation du temps relativement à un étant à-portée-de-la-main qui est le soleil en son lever.

Lorsque, le soleil se levant, il commence à faire jour, si bien que, obtenant la possibilité de voir, le *Dasein* peut entrer dans un commerce se préoccupant avec l'étant à-portée-de-la-main, le *Dasein* présentifie initialement, avec le soleil, la lumière du jour, et cela en disant « maintenant qu'il fait jour ». Ce présentifier temporalise cette autre datation du temps qu'est ce « maintenant ». Or celui-ci a une ampleur (*Spannweite*) telle qu'il est une datation tendue (*gespannte*) du temps. Comprenant cela, le *Dasein* présentifie donc la lumière du jour, en disant en outre « durant le jour ». Ce présentifier temporalise un « durant » tendu. Mais, comme s'at-tendant à son pouvoir-être durant le jour, le *Dasein* peut l'attendre en disant « alors, quand il sera temps de faire ceci », et encore « plus tard encore, quand il sera temps de faire cela », et par là même en disant « d'alors (quand il sera temps de faire ceci) – jusqu'alors (quand il sera temps de faire cela) », autrement dit « durant le temps de faire ceci, avant celui de faire cela ». Le s'at-tendre au pouvoir-être durant le jour temporalise un « durant » tendu, qui est une subdivision du « durant » tendu du jour. Or ce avec quoi il retourne de dater les « alors » et donc de tendre les « durant », à l'intérieur du « durant le jour », est le soleil en ses positions. Le s'at-tendre au pouvoir-être temporalise donc la datation des « alors » et des « durant » tendus à l'intérieur du « durant le jour », relativement au soleil en ses positions.

Le « alors quand il fera jour », le « durant le jour » et les « alors » et les « durant » à l'intérieur de celui-ci forment le temps calculé (compté) au moyen du soleil. Or celui-ci est disponible dans un monde ambiant qui, parce qu'il comporte la nature, n'est pas privé, mais public. La temporalisation du temps daté et tendu relativement au soleil, autrement dit du temps calculé au moyen du soleil, est donc celle d'un temps public, et même, par opposition à la publicité qui appartient déjà à la databilité et la tension du temps temporalisées par la temporalité de la préoccupation, celle du temps public par excellence .[309]

309 Cf. *ibid*., pp. 441 c-413 b.

Temporalisant le temps public par excellence, la temporalité de la préoccupation calculante du temps temporalise du même coup le temps du monde (*Weltzeit*).

Le temps public par excellence est à chaque fois constitué d'un complexe de relations entre des temps pour… entre eux, mais aussi entre ceux-ci et un en-vue-de-quoi qui est un pouvoir-être du *Dasein*. En effet, cet étant se préoccupe du temps, en le calculant, de telle sorte que chaque temps daté et chaque temps tendu, relativement à cet étant à-portée-de-la-main qu'est le soleil, est un temps pour… (*Zeit zu…*). Ainsi, le « alors, quand il fera jour », et conjointement le « alors, quand le soleil se lèvera », renferment un « il sera temps pour l'ouvrage du jour » ; pareillement, le « durant le jour » renferme un « il est un temps pour chaque chose ». Or, comme temps pour…, chaque temps daté et chaque temps tendu, bien plus, chacun des temps tendus en lesquels se subdivise un temps tendu initial est en relation avec un autre. Et non seulement cela, mais encore, en tant qu'ils sont en vue de (*umwillen*) un pourvoir-être du *Dasein*, tous ensemble sont en relation avec un en-vue-de-quoi (*Worumwillen*) qui est un tel pouvoir-être. Ainsi, si le marteau est pour marteler sur les clous, les clous, pour assembler les planches, celles-ci, pour construire un abri en vue du *Dasein*, il est, durant le jour, un temps pour préparer les outils, pour les utiliser ou les employer et pour ajourner l'ouvrage, ou au contraire le parachever à la satisfaction du *Dasein*. Les relations des temps pour… entre eux et avec l'en-vue-de-quoi forment alors un complexe de relations, comme lequel le temps public par excellence est à chaque fois constitué.[310]

Or, au paragraphe 18 d'*Être et temps*, Heidegger a montré que la mondanéité du monde, c'est-à-dire l'être du monde ontologico-existentialement interprété, est justement un complexe de relations de ce genre. Si la préoccupation est l'être-au-monde, en tant qu'il a commerce avec l'étant intramondain, cet étant fait encontre à partir du monde auquel est le *Dasein* : qu'est-ce, alors, que le monde auquel est le *Dasein* et à partir duquel l'étant intramondain fait encontre ? La préoccupation maniant et faisant usage est le comprendre circon-spect de l'outil, c'est-à-dire son comprendre ayant en vue une multiplicité de renvois et donc un entier d'outils : qu'est-ce, alors, que le comprendre ayant en vue cette multiplicité et cet entier, à partir duquel l'outil est circon-spectivement compris ? Ontologico-existentialement interprétée, la préoccupation maniant et faisant usage est le laisser-retourner de… avec…, qui est du même coup le laisser-être de l'étant

310 Cf. *ibid*., p. 414 c.

à-portée-de-la-main ; si, laissant retourner de… avec…, elle se meut en direction d'une entièreté de tournure, alors, laissant être l'étant à-portée-de-la-main, elle a déjà ouvert, en quelque façon, une entièreté de tournure : qu'est-ce, alors, que l'ouvrir préalable de l'entièreté de tournure, en direction de laquelle elle laisse être l'étant-à-portée-de-la-main ? Le laisser-retourner de… avec… se fonde sur le comprendre d'un complexe de relations : relation du pour-quoi de l'outil avec celui-ci en tant qu'il fait encontre, mais aussi avec le pour-quoi d'un autre outil, relation de cet autre pour-quoi avec l'outil lui correspondant en tant qu'il fait encontre, et avec le pour-quoi d'un autre outil encore, et ainsi de suite jusqu'à un en-vue-de-quoi du *Dasein*. Or, dans le comprendre de ce complexe de relations, le *Dasein* se laisse renvoyer, à partir de son en-vue-de-quoi, à une série de pour-quoi d'outils, et, le long de cette série aussi bien qu'à son terme, au « de » et à l' « avec » des tournures leur correspondant, et par là même à de l'étant à-portée-de-la-main. Avec cela, le comprendre de ce complexe de relations se manifeste comme l'ouvrir préalable non simplement de l'entièreté de tournure, mais de l'entièreté de relations comportant, outre les relations de tournure, la relation avec l'en-vue-de-quoi du *Dasein*, en direction de laquelle la préoccupation maniant et faisant usage laisse être de l'étant à-portée-de-la-main. Autrement dit, il se manifeste comme le comprendre ayant en vue la multiplicité des renvois non seulement du pour-quoi des outils, mais encore de l'en-vue-de-quoi du *Dasein*, à partir de laquelle cette préoccupation comprend circon-spectivement l'outil. Par là même, le complexe des relations ainsi compris s'avère être le monde auquel est le *Dasein* et à partir duquel l'étant intramondain fait encontre. Bref, ce complexe n'est rien d'autre que le monde en son être ontologico-existential, la mondanéité du monde.[311]

Celle-ci se laisse alors comprendre comme ce que Heidegger appelle la significativité (*Bedeutsamkeit*). Dans le comprendre du complexe de relations, avons-nous remarqué, le *Dasein* se laisse renvoyer, à partir de son en-vue-de-quoi, aux relations de pour-quoi d'outils. En cela, l'être-en-relation de l'en-vue-de-quoi du *Dasein* avec les relations de pour-quoi d'outils se manifeste comme un renvoyer (*Verweisen*). Plus précisément, il se manifeste comme un renvoyer qui a la particularité d'être un signi-fier (*Be-deuten*). « Signi-fier » se dit ici non d'un mot ou d'une langue, en tant qu'ils ont une signification, mais de l'en-vue-de-quoi du *Dasein*, en tant qu'il fait signe vers les relations de pour-quoi d'outils. Mais, l'en-vue-de-quoi du *Dasein* et les relations de pour-quoi d'outils constituant un

311 Cf. *ibid*., § 18, pp. 85 c-86 c.

complexe spécifique en lequel nous avons reconnu le monde en sa mondanéité, et le monde ainsi conçu faisant partie de l'être-au-monde qui est la constitution fondamentale du *Dasein*, « signi-fier » se dit également du *Dasein* lui-même, en tant que, comprenant le complexe de relations, il se signifie lui-même, c'est-à-dire fait signe vers lui-même comme être-au-monde. L'entier des signi-fier est ce que Heidegger appelle significativité. « *Bedeutsamkeit* », que nous traduisons par « significativité », n'est pas néologique en allemand, mais néo-sémantique dans la langue de Heidegger. Dans cette langue, ce terme n'a pas l'acception linguistique de la signifiance, c'est-à-dire du fait d'avoir un sens linguistique, mais une acception pré-linguistique, plus précisément ontologico-existentiale, à savoir celle de la structure de renvoi caractéristique du monde en sa mondanéité. La significativité n'est pas le sens existential du monde, ni même un genre de sens existential propre au monde. La significativité caractérise le monde en tant qu'il est compris comme monde, et ce comprendre est un laisser-signifier, c'est-à-dire un se-laisser-renvoyer du *Dasein*, à partir de son en-vue-de-quoi, aux relations de pour-quoi d'outils, et même, dans le complexe constitué de cet en-vue-de-quoi et de ces relations, à lui-même. Mais le sens existential du monde caractérise l'être qu'est le monde, en tant qu'il est compris en son sens ; de même que celui de l'être du *Dasein*, le comprendre de l'être qu'est le monde est un projeter de cet être en direction d'une possibilité qui le possibilise comme ce comme quoi il est compris, c'est-à-dire, justement, en son sens. [312]

Si, donc, le temps public par excellence - le temps calculé - est un complexe de relations – entre des temps pour… entre eux et entre ceux-ci et un en-vue-de-quoi qui est un pouvoir-être du *Dasein* - ; si, en outre, la mondanéité du monde – l'être du monde ontologico-existentialement interprété – est justement un complexe de relations de ce genre – de l'en-vue-de-quoi du *Dasein* avec le pour-quoi de l'outil, de ce pour-quoi avec le « de » de la tournure, de ce « de » avec l' « avec » de celle-ci et donc l'étant à-portée-de-la-main - ; si, enfin, cette mondanéité se laisse comprendre comme la significativité – le complexe de relations mentionné, déterminé comme l'entier des signifier, celui de l'en-vue-de-quoi du *Dasein*, en tant qu'il fait signe vers le pour-quoi de l'outil, etc., et celui du *Dasein* lui-même en tant qu'il fait signe vers lui-même comme être-au-monde - : alors, le temps public par excellence ne possède certes pas la même significativité que le monde, mais il possède une significativité tout comme lui, par laquelle il peut être appelé le temps du monde. L'expression « temps

312 Cf. *ibid*., § 18, p. 87 b.

du monde » ne désigne ici rien d'autre que cette particularité que possède le temps calculé d'être l'horizon à partir duquel de l'étant fait encontre de manière intratemporelle, de même que le monde est l'horizon à partir duquel de l'étant fait encontre de manière intramondaine. « Avec l'être-ouvert du monde, le temps du monde est publié de telle sorte que chaque être se préoccupant temporellement auprès de l'étant *intramondain* comprend circon-spectivement celui-ci comme faisant encontre « dans le temps » »[313]. Le temps du monde n'est donc pas le temps cosmologique par opposition au temps psychologique, en d'autres termes pas un temps objectif par opposition à un temps subjectif, mais bien plutôt est-il « *plus « objectif » que tout objet possible, parce que, comme condition de possibilité de l'étant intramondain, il est à chaque fois déjà ekstatico-horizontalement « ob-jeté [objiciert] » avec l'être-ouvert du mond*e », et « *plus « subjectif » que tout sujet possible, parce que, dans le sens bien compris du souci comme l'être du Soi-même existant factivement, il rend conjointement possible cet être* »[314].[315]

La temporalité ekstatique de la préoccupation temporalise donc la databilité et la tension du temps, la publicité des temps daté et tendu et la publicité par excellence du temps calculé, et, le temps calculé ayant une significativité, tout comme le monde, elle temporalise enfin le temps du monde. Dans la mesure où le temps caractérisé par la databilité, la tension, la publicité et l'appartenance au monde est par là même propre à la préoccupation, il est appelé temps de la préoccupation. C'est au fil de la temporalisation du temps de la préoccupation par la temporalité ekstatique de la préoccupation, que celui-là se laisse dériver phénoménologiquement de celle-ci.

Mais, si la temporalité ekstatique inauthentique se laisse phénoménologiquement dériver par *modification* des ekstases de la temporalité ekstatique authentique, et la temporalité ekstatique de la préoccupation, par *spécification* des ekstases de la temporalité ekstatique en général, comment caractériser d'un seul mot la dérivation phénoménologique du temps de la préoccupation ? Se préoccupant de l'étant à-portée-de-la-main, le *Dasein* date le temps par des « alors, quand l'étant à-portée-de-la-main sera », et le tend par des « durant ceci », c'est-à-dire le date et le tend relativement à de l'étant à-portée-de-la-main. Mais, se préoccupant aussi du temps lui-même, il le calcule par des « alors, quand le soleil se lèvera et qu'il

313 *Ibid*., § 80, p. 419 a.
314 *Ibid*., p. 419 b-c.
315 Pour l'analyse de la temporalisation du temps public par excellence comme temps du monde, cf. *ibid*., pp. 414 c-415 a.

fera jour, il sera temps pour l'ouvrage du jour » et des « durant le jour, il est un temps pour chaque chose », c'est-à-dire par le moyen des positions successives du soleil depuis son lever jusqu'à son coucher, comme étant à-portée-de-la-main public. En tout cela, la temporalité ekstatique de la préoccupation temporalise le temps de la préoccupation non pas en se projetant sur l'étant à-portée-de-la-main – le projeter fait partie du comprendre, et le comprendre projetant n'est qu'une modalité de l'être-en-avant-de-soi dans le souci -, non pas même en s'objectivant par l'intermédiaire de cet étant – le s'objectiver ne peut être que celui d'un sujet, non du *Dasein*, qui est en-deça de la différence, solidifiée par la raison catégorisant ou fluidifiée par la raison dialectique, du sujet et de l'objet -, mais en ob-jetant, à partir de son unité ekstatique, l'horizontalité ekstatique du temps de la préoccupation. Dans cette mesure, nous pouvons donc affirmer que celui-ci se laisse phénoménologiquement dériver par *ob-jet* des ekstatses de la temporalité ekstatique de la préoccupation – en donnant au terme « ob-jet » la signification de l'ob-jeter (jeter ci-devant), c'est-à-dire du prolongement des ekstases de la temporalité en horizons constitutifs du temps, suivant une suggestion du texte heideggérien[316].

Au sens où la temporalité ekstatique de la préoccupation temporalise le temps de la préoccupation, celle-ci se « laisse » son temps, c'est-à-dire se le donne. Mais, dans la mesure où, de prime abord et le plus souvent, le *Dasein* se préoccupant s'immerge dans ce dont il se préoccupe, au point de s'oublier lui-même, et où, par conséquent, la temporalité ekstatique de la préoccupation temporalise le temps de la préoccupation en se temporalisant elle-même non seulement comme le présentifier s'at-tendant au « de » de la tournure et conservant l' « avec » de celle-ci, mais encore comme le présentifier ne s'at-tendant pas au *Dasein* en son pouvoir-être impropre et donc l'oubliant, dans cette mesure, la préoccupation se « laisse » son temps en s'oubliant elle-même et par là même en l'oubliant comme sien, elle se le donne en se recouvrant elle-même et par là même en le recouvrant comme sien. Sur la base de cet oubli ou recouvrement, qui ne se produit qu'aux moments où le *Dasein* se préoccupant est suffisamment immergé dans ce dont il se préoccupe pour s'oublier lui-même, le temps que se « laisse » la préoccupation a alors pour ainsi dire des trous, ce pourquoi, revenant en arrière sur le temps « utilisé », nous ne parvenons pas toujours à reconstituer une « journée ». Décrit de manière phénoménalement adéquate, le temps

316 Cf. *ibid*., p. 419 b : *« Le temps du monde est plus « objectif » que tout objet possible, parce que, comme condition de possibilité de l'étant intramondain, il est à chaque fois déjà ekstatico-horizontalement « ob-jeté [objiciert] » avec l'être-ouvert du mond*e ».

que se « laisse » la préoccupation est donc discontinu, et non pas un flux continu de maintenant.[317]

Si la préoccupation se « laisse » son temps, mais si elle n'est pas dans le souci authentique, comme elle est dans le souci inauthentique, ne se « laisse »-t-elle pas son temps dans celui-là autrement que dans celui-ci ? De la manière dont la préoccupation dans le souci inauthentique se « laisse » son temps, il a été implicitement question, lorsque nous avons remarqué que, de prime abord et le plus souvent, la préoccupation se « laisse » son temps en le recouvrant comme sien. Or, parce qu'en se le « laissant » ainsi, elle s'en dépossède, pour ne plus reconnaître que le temps qu' « il y a », elle se le « laisse » en outre en le perdant. La préoccupation dans le souci inauthentique « perd son temps », non pas au sens courant où elle le laisse filer sans s'activer, mais au sens existential où, le recouvrant comme sien, elle s'en dépossède. Aussi « n'a-t-elle jamais le temps », et cela d'autant moins qu'elle s'agite davantage. Mais comment la préoccupation dans le souci authentique se « laisse »-t-elle son temps ? Si même le *Dasein* résolu se préoccupe de l'étant à-portée-de-la-main, il s'en préoccupe toutefois en le laissant faire encontre à partir de la situation existentiale. Or, comme authentiquement ouverte, celle-ci est authentiquement présentifiée par l'instant (*Augenblick*), qui est justement le coup d'œil pour la situation existentiale. L'instant est ce présentifier qui ne se disperse pas dans ce dont on se préoccupe, mais est retenu (*gehalten*) dans l'avenir étant-été. L'existence dans l'instant se temporalise alors comme l'être-étendu (*Erstrecktheit*) ekstatique de la temporalité historiale, et donc comme la constance du Soi-même authentique. Se temporalisant comme cette constance, elle a constamment le temps pour ce que la situation existentiale exige d'elle. C'est pourquoi, bien loin de se « laisser » son temps en le perdant, la préoccupation dans le souci authentique se le « laisse » en le prenant. « Prendre son temps » n'a pas ici le sens courant de se donner du temps, de laisser du temps au temps, mais le sens existential d'avoir constamment, à partir de la constance du Soi-même authentique, le temps pour ce qu'exige la situation existentiale. Contrairement à la préoccupation dans le souci inauthentique, la préoccupation dans le souci authentique « a toujours le temps », parce que son temps n'est pas celui de la vaine agitation, mais de l'action authentique.[318]

317 Cf. *ibid*., § 79, pp. 409 c-410 a.
318 Cf. *ibid*., p. 410 b

4 – Du temps de la préoccupation au concept vulgaire du temps

En vue de la dérivation phénoménologique du concept vulgaire du temps à partir de la temporalité ekstatique authentique originaire du *Dasein*, le temps de la préoccupation a dû être dérivé phénoménologiquement, après la temporalité ekstatique inauthentique et la temporalité ekstatique de la préoccupation. C'est que, le concept vulgaire du temps étant la compréhension, par le *Dasein* quotidien moyen, du temps comme une suite de maintenant, cette compréhension présupposant celle qu'il y a du temps, et cette dernière provenant de la temporalisation, par la temporalité ekstatique de la préoccupation, du temps de la préoccupation, le concept vulgaire du temps ne se laisse dériver phénoménologiquement de la temporalité de la préoccupation, que par l'intermédiaire de la dérivation phénoménologique du temps de la préoccupation. La dérivation de ce dernier étant désormais accomplie, le concept vulgaire du temps doit donc pouvoir, par son intermédiaire, se laisser dériver phénoménologiquement de la temporalité de la préoccupation.

Mais qu'est-ce que cela veut dire : le concept vulgaire du temps doit pouvoir se laisser dériver phénoménologiquement *de* la temporalité de la préoccupation *par l'intermédiaire de* la dérivation phénoménologique du temps de la préoccupation ? La temporalité de la préoccupation temporalise-t-elle le temps de la préoccupation, et le *Dasein* quotidien moyen dénature-t-il alors ce temps en comprenant le temps comme une suite de maintenant ? Ou bien, poursuivant son œuvre, la temporalité de la préoccupation temporalise-t-elle, outre le temps de la préoccupation, le temps comme une suite de maintenant ? Si la temporalité de la préoccupation calculante du temps au moyen d'horloges artificielles présentifie l'aiguille en mouvement de l'horloge, en disant « maintenant, il est tant, maintenant il est tant, etc. », c'est bien la temporalité de la préoccupation elle-même qui temporalise le temps comme une suite de maintenant. Mais, dans la mesure où le *Dasein* quotidien moyen explicite ces maintenant dans l'horizon de sa compréhension de l'être, comme celle de l'être-sous-la-main, sa compréhension est aussi l'origine du temps, non plus simplement comme une suite de maintenant, mais comme une suite de maintenant sous-la-main[319].

---

319 Nous ne suivons donc pas l'interprétation pourtant par ailleurs si pénétrante de Paul Ricoeur, lorsque, au sujet du chapitre VI - « La temporalité et l'intratemporalité comme origine du concept vulgaire du temps » - de la deuxième section d'*Être et temps* , il écrit : « Deux questions distinctes se posent en effet : de quelle manière l'intra-temporalité – c'est-à-dire l'ensemble des expériences par

Le temps n'est, que s'il est temporalisé. Cela vaut du temps de la préoccupation, qui est temporalisé par la temporalité ekstatique de la préoccupation, et cela doit valoir tout autant du temps selon son concept vulgaire ; et en effet, si le temps, selon son concept vulgaire, répond à la préoccupation du *Dasein*, il est temporalisé par la temporalité ekstatique de la préoccupation.

Mais quelle préoccupation ? Contrairement au temps de la préoccupation, qui, s'il est connu en son *quod* par le *Dasein* quotidien moyen, ne l'est pas en son *quid* par cet étant, le temps selon son concept vulgaire est toujours connu en son *quid*, puisqu'il n'est autre que ce que l'*on* appelle ordinairement le temps. Comme tel, il doit donc provenir d'une préoccupation expresse du temps, et donc d'une préoccupation qui le calcule. Mais, si la temporalité ekstatique de la préoccupation calculante du temps, au moyen de l'horloge naturelle qu'est le soleil, temporalise, outre la datation, la tension et l'appartenance au monde du temps, sa publicité expresse – donc le temps de la préoccupation -, elle ne temporalise pas le temps comme une série de maintenant – donc le temps selon son concept vulgaire. Le temps selon ce concept doit donc être temporalisé par la temporalité ekstatique de l'autre sorte de préoccupation calculante du temps, celle qui le calcule au moyen des horloges artificielles, notamment les horloges mécaniques.

Comment, dès lors, la temporalité ekstatique de la préoccupation calculante du temps au moyen d'horloges artificielles temporalise-t-elle le temps selon son concept vulgaire ?

Que signifie lire l'heure sur le cadran de l'horloge ? De prime abord, la question est futile, si l'heure est lue immédiatement. Mais, dès que nous lui accordons l'attention qu'elle mérite, la question devient un embarras. Car les positions successives de l'aiguille sur le cadran sont de l'espace. Comment donc, lisant l'heure, pouvons-nous y voir du temps ?

Voir du temps, dans les positions successives de l'aiguille sur le cadran, c'est dire « maintenant que l'aiguille a telle position, il est temps pour… », ou, au contraire, « il y a encore le temps pour… », en sous-entendant « depuis maintenant, jusqu'alors ». Le voir-sur-l'horloge orienté vers le temps est donc un dire-maintenant, et par là

---

lesquelles le temps est désigné comme *ce « dans quoi » les événements arrivent* – se rattache-t-elle encore à la temporalité fondamentale ? De quelle manière cette dérivation constitue-t-elle l'*origine* du concept vulgaire de temps ? Aussi liées qu'elles soient, les deux questions sont distinctes. L'une pose un problème de *dérivation*, la seconde de *nivellement* » (*Temps et récit, 3. Le temps raconté*, Editions du Seuil, Paris, 1991, p. 148).

même une datation, une mise en tension, un projet de significativité et finalement une publication du temps, bref une modalité du se-« laisser » du temps – en l'occurrence le temps de la préoccupation. Ce dire-maintenant va tellement de soi, que, d'ordinaire, il n'est pas remarqué, de sorte qu'est encore moins expressément su que le maintenant dit est pourtant à chaque fois déjà compris et même, dans une certaine mesure, explicité, dans le plein contenu structurel de sa databilité, sa tension, sa publicité et son appartenance au monde.[320]

Mais, si voir du temps, dans les positions successives de l'aiguille sur le cadran, est ainsi dire « maintenant », ce qui est alors temporalisé est encore simplement le temps de la préoccupation, et non pas déjà le temps selon son concept vulgaire. Comment, dès lors, celui-ci est-il temporalisé à partir du voir-sur-l'horloge orienté vers le temps ?

Dans le dire-maintenant, qu'est ce voir-sur-l'horloge, s'exprime un présentifier. Celui-ci est très clairement le présentifier de l'aiguille en mouvement. Mais, parce qu'il poursuit les positions successives de celle-ci en les dénombrant, il est aussi, de manière moins claire mais plus décisive pour la question, le présentifier du nombre de positions successives parcourues par l'aiguille en mouvement. Or cela n'est possible que s'il s'at-tend, dans l'horizon du plus-tard, à la position que va occuper cette aiguille, et s'il conserve, dans l'horizon du plus-tôt, la position qu'elle vient d'occuper. C'est pourquoi le présentifier en question est, plus concrètement saisi, le présentifier s'at-tendant-conservant du nombre des positions successives parcourues par l'aiguille en mouvement, dans l'horizon du plus-tard et celui du plus-tôt. Or, dans ce qui est ainsi présentifié, se laisse reconnaître ce comme quoi Aristote interprète le temps, dans sa célèbre définition : τοῦτο γάρ ἐστιν ὁ χρόνος, ἀριθμὸς κινήσεως κατὰ τὸ πρότερον καὶ ὕστερον[321] ; ce que Heidegger traduit en l'explicitant ainsi : « Das nämlich ist die Zeit, das Gezählte an der im Horizont des Früher und Später begegnenden Bewegung », et que nous traduirons à notre tour ainsi : « Le temps est en effet ceci, le dénombré à même le mouvement faisant encontre dans l'horizon du plus-tôt et du plus-tard »[322]. Bien qu'Aristote interprète le temps dans l'horizon de la compréhension « naturelle » de l'être, comme celle de l'être-sous-la-main, sa définition du temps est puisée à une source temporalo-existentiale, à savoir le présentifier s'at-tendant-conservant du nombre des positions successives parcourues par l'aiguille en mouvement,

320 Cf. Heidegger M., *Sein und Zeit, op. cit*., § 80, p. 416 c.
321 Aristote, *Physique*, IV, 11, 219 b 1 *sq*.
322 Heidegger M., *Sein und Zeit*, *op. cit.*, § 81, p. 421 a.

dans l'horizon du plus-tard et du plus-tôt[323]. Ce présentifier qui, au demeurant, est la temporalité ekstatique de la préoccupation calculante du temps au moyen d'horloges artificielles, est donc la temporalisation de ce qu'Aristote appelle temps.[324]

Mais ce qu'Aristote appelle temps, « le dénombré à même le mouvement faisant encontre dans l'horizon du plus-tôt et du plus-tard », est-il le temps selon son concept vulgaire, c'est-à-dire une suite de maintenant ?

Reconsidérons le présentifier, dans lequel s'exprime le dire-maintenant qu'est le voir-sur-l'horloge orienté vers le temps. Parce que le voir-sur-l'horloge est justement orienté vers le temps, le présentifier d'une position de l'aiguille est plus que celui de cette position, à savoir celui d'une unité de mesure du temps ; et, pareillement, le présentifier du nombre de positions successives de l'aiguille est plus que celui de ce nombre, à savoir celui de la fréquence d'une unité de mesure du temps. Mais, parce que le voir-sur-l'horloge ainsi orienté vers le temps est en outre un dire-maintenant, le présentifier d'une unité de mesure du temps s'exprime en disant « maintenant », et celui de la fréquence de cette unité de mesure, en répétant « maintenant » à chaque nouvelle position de l'aiguille. Chaque maintenant dit et tous les maintenant répétés sont autant de datations du temps. Mais, parce qu'un maintenant dit correspond à une unité de mesure du temps, et la somme des maintenant répétés, à la fréquence de cette unité de mesure, la préoccupation calculante du temps en vient à prendre une unité de mesure du temps pour un maintenant, et la fréquence de cette unité pour la somme des maintenant. Un maintenant pris pour unité de mesure du temps, la somme des maintenant prise pour la fréquence de cette unité ne sont plus alors des datations du temps, mais ils sont compris, par la préoccupation calculante du temps, comme du sous-la-main, au même titre qu'une position de l'aiguille et le nombre de positions successives de celle-ci. Alors, le présentifier devient celui d'un maintenant sous-la-main et de la somme des maintenant sous-la-main. Comme cette somme est du temps et comme elle présuppose une série de maintenant sous-la-main, son présentifier comporte celui du temps comme une série de maintenant sous-la-main.[325]

Comment, donc, la temporalité ekstatique de la préoccupation calculante du temps au moyen d'horloges artificielles temporalise-t-

---

323 Si Aristote a ignoré l'horloge mécanique, dont l'invention remonte au XIVème siècle, il a néanmoins connu la clepsydre inventée par les Egyptiens, et que les Grecs ont perfectionnée en lui ajoutant un cadran et une aiguille.

324 Cf. *ibid*., pp. 420 c-421 a.

325 Cf. *ibid*., § 80, pp. 416 d-417 a.

elle le temps selon son concept vulgaire ? De même que le présentifier du nombre des positions successives parcourues par l'aiguille en mouvement de l'horloge, dont il est l'explicitation, le présentifier de la somme des maintenant sous-la-main n'est possible que s'il s'at-tend, dans l'horizon du plus-tard, au pas-enconre-maintenant qui va advenir comme maintenant, et conserve, dans l'horizon du plus-tôt, le non-plus-maintenant qu'est devenu le maintenant. Le présentifier s'at-tendant-conservant de la somme des maintenant sous-la-main, dans l'horizon du plus-tard et celui du plus-tôt, est donc, dans la mesure où il comporte le présentifier du temps comme une série de maintenant sous-la-main, la temporalité ekstatique de la préoccupation calculante du temps au moyen d'horloges artificielles, temporalité qui temporalise le temps selon son concept vulgaire.

La réponse qui vient d'être apportée excède la question. Il s'agissait de savoir comment la temporalité ekstatique de la préoccupation calculante du temps au moyen d'horloges artificielles temporalise le temps selon son concept vulgaire, c'est-à-dire comme une suite de maintenant. Il a été répondu qu'elle le temporalise, comme le présentifier s'at-tendant-conservant de la somme des maintenant sous-la-main, dans l'horizon du plus tard et celui du plus-tôt, et donc comme le présentifier s'at-tendant-conservant du temps comme une suite de maintenant sous-la-main. Cette réponse excède la question, parce que le caractère sous-la-main, possédé par les maintenant constituant une suite, n'était pas compris dans la question.

Comment la temporalité ekstatique de la préoccupation calculante du temps au moyen d'horloges artificielle peut-elle temporaliser le temps non pas simplement comme une suite de maintenant, mais comme une suite de maintenant sous-la-main ? Seulement dans la mesure où elle abrite une explicitation des maintenant comme du sous-la-main. Or, comme explicitation, celle-ci se fonde dans une compréhension préalable ayant la structure existentiale d'un projet, et, comme explicitation des maintenant comme du sous-la-main, elle se fonde dans la compréhension projetante des maintenant en direction de l'être-sous-la-main. Ce n'est donc que dans la mesure où, dans la temporalité ekstatique de la préoccupation calculante du temps au moyen d'horloges artificielles, se cèle une explicitation des maintenant comme du sous-la-main, dans l'horizon de la compréhension de l'être-sous-la-main, que cette temporalité peut temporaliser le temps comme une suite de maintenant sous-la-main.

Cette explicitation des maintenant, il s'agit à présent de la déceler plus franchement, de la mettre en lumière phénoménologiquement.

Tout d'abord, d'où vient-elle ? Si, sous la forme primitive du calcul du temps au moyen de l'horloge naturelle qu'est le soleil, la préoccupation du temps va toujours de pair avec celle de l'étant à-portée-de-la-main, en revanche, il peut arriver que, sous la forme avancée du calcul du temps au moyen d'horloges artificielles, elle soit exclusivement orientée vers le temps. Toutefois, la préoccupation calculante du temps au moyen d'horloges artificielles n'est que rarement isolée, surtout si, outre celle de l'étant à-portée-de-la-main, la préoccupation est celle de l'étant sous-la-main : le plus souvent, le *Dasein* quotidien moyen se préoccupe de l'étant à-portée-de-la-main ou sous-la-main, en comptant avec le temps. Dès lors, se préoccupant de l'étant à-portée-de-la-main ou sous-la-main, le *Dasein* quotidien moyen comprend ces genres d'étant, tandis que, comptant avec le temps, il présentifie, ensemble, le nombre de positions successives parcourues par l'aiguille en mouvement de l'horloge et la fréquence d'une unité de mesure, et finalement la somme des maintenant pour laquelle il prend cette fréquence. Dans la mesure où c'est conjointement, qu'il comprend l'étant à-portée-de-la-main ou sous-la-main et la somme des maintenant, et où il comprend tout étant en le projetant en direction de l'être-sous-la-main, il « voit » les maintenant comme du sous-la-main, bien qu'il ne les appelle pas expressément des étants sous-la-main. Qu'il les « voit » ainsi, c'est ce que confirme son parler, lorsqu'il dit que les maintenant passent, que les maintenant passés constituent le passé, et les maintenant advenant, l'avenir. C'est également, pouvons-nous ajouter, ce que suggère, par son étymologie, le mot « maintenant » en français[326]. Le maintenant est ce que l'*on* a en le tenant en main. Bref, le *Dasein* quotidien moyen explicite les maintenant comme du sous-la-main, parce que sa préoccupation est conjointement celle de l'étant à-portée-de-la-main ou sous-la-main, qu'il comprend en le projetant en direction de l'être-sous-la-main, et celle du temps qu'il calcule au moyen d'horloges artificielles.[327]

Cette explicitation des maintenant implique une série de conséquences non négligeables, quant à la relation du temps selon son concept vulgaire avec le temps de la préoccupation.

Le maintenant constitutif du temps de la préoccupation est datable – il est un « maintenant que… » - et significatif – il est un

326 Cf. *Dictionnaire de la langue française* d'E. Littré, *sub verbo* « maintenant » : « participe présent de maintenir, pris adverbialement : en tenant en main, pendant qu'on tient en main ».

327 Cf. Heidegger M., *Sein und Zeit, op. cit*., § 81, pp. 422 c-423 a.

« maintenant, il est temps pour… ». Mais les maintenant explicités comme du sous-la-main sont de simples maintenant : en chacun d'eux, le « que… » du « maintenant que… » et le « il est temps pour… » du « maintenant, il est temps pour » sont occultés, de telle sorte que, entre eux, ils sont indifférenciés. L'explicitation des maintenant comme du sous-la-main a donc pour conséquence le recouvrement et le nivellement de la databilité et de la significativité du maintenant constitutif du temps de la préoccupation. Plus généralement, elle a pour conséquence que le temps selon son concept vulgaire est le recouvrement et le nivellement de la databilité et de l'appartenance monde, du temps de la préoccupation, et, partant, ceux de la temporalité ekstatique de la préoccupation, qui temporalise ce temps.[328]

Outre cela, la tension du temps de la préoccupation est discontinue. C'est que, ainsi qu'il a été montré, la préoccupation se « laisse » son temps, dans la modalité d'un présentifier s'at-tendant-conservant de l'étant à-portée-de-la-main, présentifier dans lequel le *Dasein* ne s'at-tendant plus à lui-même s'oublie, de telle sorte que le temps qu'il se « laisse » est pour ainsi dire troué[329]. Mais, puisque le *Dasein* quotidien moyen explicite les maintenant comme du sous-la-main, il en vient à expliciter la suite des maintenant sous-la-main comme du continu – quelle que soit la division du maintenant, c'est encore et toujours maintenant -, ce qui veut dire qu'il comprend cette suite en la projetant en direction d'un continu sous-la-main. C'est pourquoi l'explicitation des maintenant comme du sous-la-main a aussi pour conséquence le recouvrement de la tension du temps de la préoccupation, et, partant, celui de l'être-étiré ekstatique de la temporalité historiale sur laquelle se fonde cette tension.[330]

De la pleine structure du temps de la préoccupation, seule subsiste, dans le temps selon son concept vulgaire, la publicité. Mais elle subsiste seulement comme *publicité* de ce temps dont le concept est *vulgaire*.

Conclusion

Le concept vulgaire du temps s'est donc laissé dériver phénoménologiquement de la temporalité ekstatique de la préoccupation par l'intermédiaire de la dérivation phénoménologique du temps de la préoccupation, et cela en deux sens : d'une part au sens

328 Cf. *ibid*., p. 422 b.
329 Cf. *ibid*., § 79, pp. 409 c-410 a.
330 Cf. *ibid*., § 81, p. 423 c.

où la temporalité ekstatique de la préoccupation calculante du temps au moyen d'horloges artificielles, c'est-à-dire le présentifier s'attendant-présentifiant, dans l'horizon du plus-tard et du plus-tôt, temporalise la somme des maintenant dans une étendue à mesurer, et donc la suite des maintenant comme du sous-la-main que comporte cette somme ; d'autre part au sens où cette temporalisation abrite une explicitation des maintenant comme du sous-la-main, dans l'horizon de la compréhension de l'être-sous-la-main. En cela, se manifeste que la temporalisation du temps comme une suite de maintenant sous-la-main et, en son sein, l'explicitation des maintenant comme du sous-la-main sont les deux origines conjointes du temps selon son concept vulgaire.

Conformément à ses deux sens, la dérivation phénoménologique du concept vulgaire du temps se laissera caractériser non pas d'un seul mot, mais de deux, ou plutôt de deux paires de mots, ainsi que nous allons le montrer. Selon la temporalisation du temps comme une suite de maintenant sous-la-main, le concept vulgaire du temps se laisse dériver phénoménologiquement non seulement par ob-jet, c'est-à-dire jeter-ci-devant, de l'ekstase du présentifier en horizon du maintenant, mais encore par glissement du maintenant ainsi ob-jeté, en lieu et place d'une unité de mesure du temps correspondant à une nouvelle position de l'aiguille en mouvement de l'horloge. Selon l'explicitation des maintenant comme du sous-la-main, ce concept se laisse dériver phénoménologiquement par recouvrement et nivellement du temps de la préoccupation en sa databilité, son appartenance au monde et sa tension, et, partant, par ceux de la temporalité ekstatique de la préoccupation, qui temporalise ce temps. Les maîtres mots de la dérivation phénoménologique du concept vulgaire du temps sont donc l'ob-jet et le glissement, le recouvrement et le nivellement.

Avec la dérivation phénoménologique du concept vulgaire du temps à partir de la temporalité ekstatique de la préoccupation et par l'intermédiaire de la dérivation phénoménologique du temps de la préoccupation, le chemin phénoménologique que nous nous sommes provisoirement proposé touche à son terme.

Que le sens d'être du *Dasein* entier authentique soit la temporalité ekstatique authentique originaire, c'est-à-dire l'avenir étant-été-présentifiant, c'est là le résultat d'une interprétation existentiale originaire de l'être du *Dasein* trop rigoureusement conduite en adéquation aux phénomènes, pour qu'il soit douteux. Mais, quelque assuré que soit ce résultat, il se heurte à la conception commune du temps, autant qu'il heurte le bon sens commun au sujet du temps. Sans se réfugier hâtivement dans des formules toutes faites

telles que « l'avenir ekstatique est le sens originaire de ce que l'on appelle ordinairement l'avenir », « l'être-été, le sens originaire du passé » et « le présentifier authentique, autrement dit l'instant (*Augenblick*), le sens originaire du présent », il fallait donc suivre, si cela était possible, le phylum des trois ekstases de la temporalité ekstatique originaire authentique aux trois parties du temps conçu communément, autrement dit parcourir le chemin phénoménologique depuis la temporalité ekstatique authentique originaire jusqu'au concept vulgaire du temps.

C'est désormais chose faite, ainsi que le confirme le fait que, dans le concept vulgaire du temps, l'infinité, le passage et l'irréversibilité du temps sont, pour ainsi dire, les symptômes du refoulé qu'est la temporalité ekstatique authentique originaire.

Selon son concept vulgaire, le temps est explicité comme infini. En effet, comme suite de maintenant sous-la-main, il est par là même une suite continue de maintenant. Comme une telle suite (*Folge*), il est une séquence (*Abfolge*) ininterrompue de maintenant. Dans une telle séquence, tout maintenant est tel que, à l'instant (*soeben*), il n'était pas encore, et que, dans un instant (*sofort*), il ne sera plus. Or, si le temps était fini, il finirait pas un dernier maintenant, c'est-à-dire un maintenant qui n'aurait pas d' « avenir ». Mais, comme maintenant, un dernier maintenant est par hypothèse tel que, dans un instant, il ne sera plus, c'est-à-dire tel qu'il a un « avenir ». En outre, si le temps était fini, il commencerait de même par un premier maintenant, c'est-à-dire un maintenant qui n'aurait pas de passé. Mais, comme maintenant, un premier maintenant est par hypothèse tel que, à l'instant, il n'était pas encore, c'est-à-dire tel qu'il a un passé. Il est donc impossible que le temps comme séquence ininterrompue de maintenant soit fini. C'est pourquoi, si le temps selon son concept vulgaire est explicité comme une suite de maintenant sous-la-main, il l'est aussi comme infini.[331]

Mais où cette infinité du temps se fonde-t-elle, sinon dans le souci lui-même ? En l'échéance constitutive de celui-ci, le *Dasein*, de prime abord et le plus souvent, s'immerge dans le « monde » de sa préoccupation, de telle sorte qu'il fuit devant son être propre, l'être-résolu devançant, et donc devant sa fin propre, la mort comme sa possibilité la plus propre. Conjointement à son immersion dans le « monde » de sa préoccupation, il se perd dans le parler du On-même, en particulier dans son parler sur la mort - « on meurt », « on finit bien par mourir, mais provisoirement ce n'est pas le cas »[332], jusqu'à la fin,

331 Cf. *ibid*., p. 424 b.
332 Cf. *ibid*., § 52, p. 255 d.

« on a encore le temps »[333] -, parler qui, recouvrant la mort comme la possibilité la plus propre, consolide la fuite devant elle. Or le devancement de la mort comme la possibilité la plus propre du *Dasein* a pour sens l'avenir ekstatique authentique, le venir-à-soi en sa possibilité la plus propre, par lequel la temporalité ekstatique authentique originaire, l'avenir étant-été-présentifiant, est finie. Fuyant, en s'immergeant dans le « monde » de sa préoccupation, devant son être et sa fin propres, et consolidant, en se perdant dans le parler du On-même sur la mort, sa fuite devant la mort comme sa possibilité la plus propre, le *Dasein* se détourne donc de l'avenir ekstatique authentique en n'ayant qu'un avenir ekstatique inauthentique, le s'at-tendre à son pouvoir-être impropre à partir de ce dont il se préoccupe, et par là même il se détourne de la temporalité ekstatique authentique originaire en sa finitude. C'est justement le détournement à l'égard de cette temporalité et de sa finitude, que trahit l'explicitation du temps selon son concept vulgaire, comme infini.[334]

Du temps, le *Dasein* quotidien moyen parle en disant qu'il passe. Mais pourquoi en parle-t-il ainsi, si, à chaque « instant », le temps selon son concept vulgaire naît tout autant qu'il passe ? Et, en effet, si le temps est une suite de maintenant sous-la-main, il naît en ce que chaque maintenant advient d'un non-encore-maintenant, de même qu'il passe en ce que chaque maintenant devient un non-plus-maintenant. En fait, l'expression « le temps passe » porte à la parole l' « expérience » que le temps ne se laisse pas retenir, chaque maintenant passant en devenant un non-plus-maintenant, de même que chaque nouvelle position de l'aiguille en mouvement de l'horloge passe en devenant une ancienne position. Or cette « expérience » n'est possible que sur la base d'une volonté de retenir le temps, c'est-à-dire chaque maintenant naissant d'un non-encore-maintenant, de même que chaque nouvelle position qu'occupe l'aiguille en mouvement de l'horloge. La volonté de retenir le temps, sur la base de laquelle seule est possible l' « expérience » que le temps ne se laisse pas retenir, a le sens temporel du s'at-tendre présentifiant-oubliant de chaque maintenant, c'est-à-dire du s'at-tendre à chacun, qui le présentifie mais l'oublie en ce qu'il ne le conserve pas comme un maintenant lorsqu'il est passé, bien qu'il puisse alors être conservé comme un non-plus-maintenant. Le s'at-tendre présentifiant-oubliant de chaque maintenant est un mode particulier de la temporalité ekstatique de la préoccupation du temps, qui temporalise le temps en tant qu'il passe. Dans ce mode de temporalité, le s'at-tendre est le mode inauthentique

333 Cf. *ibid*., § 81, p. 425 a.
334 Cf. *ibid*., pp. 424 c-425 a.

de l'avenir ekstatique, dont le mode authentique est le venir-à-soi en sa possibilité la plus propre. Comme tel, ce s'at-tendre est fuyant devant la mort comme la possibilité la plus propre. C'est justement parce que ce s'at-tendre est fuyant devant la mort comme cette possibilité, que le temps dont parle le *Dasein* quotidien moyen est fuyant, si bien que c'est le détournement de cet étant en sa quotidienneté moyenne à l'égard de la temporalité ekstatique authentique originaire, que trahit l'expression « le temps passe ».[335]

L'irréversibilité du temps selon son concept vulgaire est certes un fait, mais ce fait demeure sans droit, aussi longtemps que l'analyse s'en tient au concept vulgaire du temps en lui-même, parce que, alors, une suite de maintenant se déroulant en sens inverse n'est pas impossible en soi. Toutefois, si le temps selon son concept vulgaire est temporalisé par la temporalité ekstatique de la préoccupation calculante du temps au moyen d'horloges artificielles, si cette temporalité est un mode particulier de la temporalité ekstatique inauthentique et si cette dernière est le mode contraire de la temporalité ekstatique authentique originaire, bref, si le temps selon son concept vulgaire provient, en dernière analyse, de la temporalité ekstatique authentique originaire, l'irréversibilité de ce temps se fonde sur la direction de cette temporalité vers la mort comme la possibilité la plus propre. Mais, si cette irréversibilité est ainsi l'empreinte de cette direction, c'est le détournement du *Dasein* quotidien moyen à l'égard de la temporalité ekstatique authentique originaire, que trahit la méconnaissance du véritable fondement de l'irréversibilité du temps selon son concept vulgaire.[336]

335 Cf. *ibid*., p. 425 b.
336 Cf. *ibid*., p. 426 a.

DEUXIEME SECTION

L'ESQUISSE D'UNE ANALYTIQUE TEMPORALE DE L'ÊTRE

INTRODUCTION

Parce que le sens de l'être s'insère dans un comprendre de l'être, et que ce comprendre fait partie de l'être du *Dasein*, la question du sens de l'être requiert préalablement celle de l'être du *Dasein*, donc du sens de cet être. Plus précisément, parce que le comprendre de l'être ne peut être éclairci *radicalement* que si l'être du *Dasein* est interprété *originairement*, et qu'il ne peut être interprété ainsi que s'il n'est pas simplement l'être du *Dasein* quotidien moyen, mais celui du *Dasein* entier authentique, la question du sens de l'être requiert préalablement celle du sens de l'être du *Dasein* entier authentique.[337]

La question du sens de l'être du *Dasein* entier authentique se laisse élaborer comme celle de l'interprétation originaire de cet être. Comme interprétation, celle-ci est une recherche ayant pour tâche expresse l'explicitation d'un comprendre préalable structuré comme une acquisition préalable, une visée préalable et une saisie conceptuelle préalable. Comme originaire, elle est cette recherche qui a pour tâche expresse l'explicitation du comprendre préalable de son être par le *Dasein* entier authentique, selon la triple structure de ce comprendre : l'acquisition préalable du *Dasein* entier authentique, la visée préalable de l'être de cet étant en son entièreté et son authenticité, la saisie conceptuelle préalable du sens de cet être.[338]

337 Cf. Heidegger M., *Sein und Zeit, op. cit*., § 45, pp. 231 a-233 c.
338 Cf. *ibid*., pp. 231 d-232 b.

La mise en œuvre de l'interprétation originaire de l'être du *Dasein* entier authentique conduit à la réponse à la question du sens de cet être. Sur la base de l'acquisition préalable du *Dasein* entier authentique comme le vouloir-avoir-conscience et l'être pour la mort authentique[339], et de la visée préalable de l'être de cet étant en son entièreté et son authenticité comme être-résolu devançant[340], le sens de cet être est préalablement saisi conceptuellement comme l'avenir étant-été-présentifiant, c'est-à-dire la temporalité ekstatique authentique originaire[341].

Sur la base de la réponse à la question du sens de l'être du *Dasein* entier authentique, il devient désormais possible d'examiner la question du sens de l'être. Non toutefois sans avoir complété son élaboration.

La question du sens de l'être a d'ailleurs déjà reçu un surcroît d'élaboration par l'analogie qu'elle présente avec celle du sens de l'être du *Dasein* entier authentique. Rappelons, en effet, que, en vertu du phénomène du sens ontologico-existentialement interprété comme ce comme quoi quelque chose est compris et ce en direction de quoi ce quelque chose est projeté, la question du sens de l'être du *Dasein* entier authentique se pose comme celle de la libération de ce sens, pour autant que la compréhension préalable de son être par cet étant en son entièreté et son authenticité n'est pas déjà explicitative, c'est-à-dire telle que, comprenant son être en le projetant en direction de quelque chose, il le comprenne déjà comme quelque chose ; en conséquence de quoi libérer le sens de l'être du *Dasein* entier authentique veut dire ouvrir la possibilité en direction de laquelle le *Dasein* projette son être-résolu devançant et qui le possibilise comme ce comme quoi il le comprend, et l'ouvrir en se mettant à la trace du projet de son être-résolu devançant par le *Dasein*, en direction d'elle. De même, la question du sens de l'être est celle de la libération de ce sens, c'est-à-dire de l'ouverture de la possibilité en direction de laquelle le *Dasein* projette l'être et qui le possibilise comme ce comme quoi il le comprend, par le moyen de la traque du projet de l'être, par le *Dasein*, en direction de cette possibilité. Demander quel est le sens de l'être, c'est donc chercher en direction de quelle possibilité le *Dasein* projette l'être de telle sorte qu'il le comprenne en son sens.[342]

Mais, si, outre que la question du sens de l'être est analogue à celle du sens de l'être du *Dasein* entier authentique, celle-ci est

339 Cf. *ibid*., §§ 46-62.
340 Cf. *ibid*., §§ 63-64.
341 Cf. *ibid*., § 65.
342 Cf. *ibid*., § 65, pp. 324 c-325 a.

préalable à celle-là, la réponse à celle-ci n'indique-t-elle pas déjà la direction où chercher la réponse à celle-là ? La question du sens de l'être du *Dasein* entier authentique est préalable à celle du sens de l'être, dans la mesure où la compréhension de son être par le *Dasein*, considéré en son être-au-monde, conditionne celle de l'être de l'étant intramondain et de l'être du *Dasein* d'autrui, donc celle de l'être en général. Or le *Dasein* comprend l'être, de même que le *Dasein* entier authentique comprend son être, à savoir en le projetant en direction d'une possibilité qui le possibilise comme ce comme quoi il le comprend. Si, donc, la compréhension de son être par le *Dasein* conditionne celle de l'être en général, il doit y avoir une connexion essentielle entre la possibilité en direction de laquelle le *Dasein* entier authentique projette son être, et celle en direction de laquelle il projette l'être. Quelle est cette connexion ? Si le *Dasein* entier authentique comprend l'être-résolu devançant en le projetant en direction de la temporalité ekstatique authentique originaire, il doit comprendre l'être sur la base de cette temporalité, par conséquent en le projetant en direction d'une possibilité qui en provienne. Or, si elle provient de la temporalité du *Dasein*, une telle possibilité n'est-elle pas elle-même temporelle, ou pour mieux dire, parce que « temporel (*zeitlich*) » au sens strict ne se dit que de l'être du *Dasein*, n'est-elle pas temporale (*temporal*) ? Si, donc, c'est en projetant l'être en direction d'une possibilité temporale, que le *Dasein* le comprend, ne le comprend-il pas en un sens temporal ? Ce sens temporal, autrement dit la temporal-ité (*Temporalität*) de l'être, n'est-il pas dès lors la direction où chercher la réponse à la question du sens de l'être ? [343]

« Un chemin conduit-il du *temps* originaire au sens de l'*être* ? Le *temps* lui-même se manifeste-t-il comme horizon de l'*être* ? »[344]. Ces questions ultimes de la partie publiée d'*Être et temps*, annonciatrices de la section « Temps et être » qui, si elle fut rédigée, fut néanmoins retirée de la publication, n'ont pas tardé à recevoir une réponse publique, dans le cours professé durant le semestre d'été 1927 sous le titre *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, plus précisément dans les paragraphes centraux, 20 et 21, de la deuxième partie du cours, intitulée « La question ontologico-fondamentale du sens de l'être en général. Les structures fondamentales et les modalités fondamentales de l'être ». Dès lors, quel chemin conduit-il « du *temps* originaire au sens de l'*être* », dans *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie* ?

---

343 Cf. *ibid*., § 83, p. 437 b ; Heidegger M., *Die Grundprobleme der Phänomenologie* (Sommersemester 1927), GA, Bd. 24, § 20 b, pp. 396 b-397 a.
344 Heidegger M., *Sein und Zeit, op. cit*., § 83, p. 437 c.

Tentons, avant de le parcourir en détail, d'en prendre une vue d'ensemble, en nous appuyant sur les inévitables reprises explicatives au sujet de la démarche, inhérentes à un cours.

Aussitôt après l'élaboration de la question du sens de l'être[345], dès l'amorce de son examen, est annoncé un chemin en trois étapes[346] : *primo,* l'interprétation temporelle du comprendre ontico-existentiel (« Nous tenterons tout d'abord une interprétation temporelle du comprendre, où nous prendrons le comprendre comme comprendre ontique, existentiel, et pas encore comme compréhension de l'être ») ; *secondo,* l'interprétation temporelle du comprendre de l'étant intramondain (« Nous demanderons alors ensuite comment le rapport existant à l'étant, au sous-la-main au sens le plus large, se fonde, comme comprendre, sur la temporalité ») ; *tertio,* l'interprétation temporelle du comprendre de l'être de l'étant intramondain (« et comment, en rétrocédant ensuite, la compréhension de l'être appartenant à ce rapport existant à l'étant est de son côté conditionnée par le temps »). Selon deux reprises explicatives ultérieures[347], la démarche consiste, à partir de la temporalité ekstatique du se-comprendre du *Dasein* (première étape), à dériver la temporalité ekstatique de la préoccupation de l'étant à-portée-de-la-main (deuxième étape), et, à partir de cette dernière temporalité ekstatique, à rétrocéder vers la temporalité encore « plus originaire » du comprendre de l'être de l'étant à-portée-de-la-main (troisième étape).

Mais, chemin faisant, entre la deuxième étape et la troisième, est interpolée une quatrième, intitulée « Être-au-monde, transcendance et temporalité. Les schèmes horizontaux de la temporalité ekstatique »[348]. Dans ce titre, l' « être-au-monde », la « transcendance » et la « temporalité » constituent trois thèmes, néanmoins unifiés par un même enjeu, « les schèmes horizontaux de la temporalité ekstatique », comme réponse à la question de la possibilité de la compréhension de l'être.

L'articulation de cette étape avec les trois autres est diversement expliquée dans le cours. Selon une première explication[349], ce qui est recherché est la condition de possibilité de la compréhension de l'être de l'étant à-portée-de-la-main. Or, si cet étant fait encontre au *Dasein* dans la préoccupation, si celle-ci est l'être-au-monde en tant qu'il a commerce avec l'étant intramondain, et si l'être-au-monde se fonde

---

345 Cf. Heidegger M., *Die Grundprobleme der Phänomenologie* (Sommersemester 1927), GA, Bd. 24, § 20 a-b.
346 Cf. *ibid*., § 20 c, p. 406 a.
347 Cf. *ibid*., § 20 d, pp. 412 b-413 a et surtout § 20 e, p. 418 b.
348 *Ibid*., § 20 e, p. 418.
349 Cf. *ibid*., § 20 d, pp. 413 b-414 a.

sur la temporalité ekstatique, la préoccupation de l'étant à-portée-de-la-main se fonde également sur elle. Mais, si l'être-au-monde a le caractère de la transcendance, c'est-à-dire le passage au-delà de soi-même à l'étant comme tel, qu'il s'agisse de l'étant intramondain, de l'autre *Dasein* ou de soi-même comme *Dasein*, et si la transcendance comme ce passage est du même coup la compréhension de l'étant en son être, donc de l'être, ce n'est pas seulement la préoccupation de l'étant à-portée-de-la-main qui se fonde sur la temporalité ekstatique, mais aussi la compréhension de l'être, ce qui veut dire que la condition de possibilité de la compréhension de l'être est la temporalité ekstatique. Moyennant quoi pourra être dégagée, dans la troisième étape initialement annoncée, la condition de possibilité de la compréhension de l'être de l'étant à-portée-de-la-main. A ce point de vue, l'étape interpolée apparaît donc comme un prérequis de la troisième étape initialement annoncée.

Mais, selon une autre explication de la démarche[350], intégrée ensuite dans une ultime reprise explicative plus ample[351], le comprendre ontique, aussi bien celui de l'étant qu'est le *Dasein* que celui de l'étant intramondain, renferme un comprendre ontologique, celui de l'être du *Dasein* et de l'être de l'étant intramondain. Or le comprendre ontique se fonde sur la temporalité ekstatique. Le comprendre ontologique qu'il renferme se fonde donc également sur elle, ce qui veut dire que la condition de possibilité de la compréhension de l'être est la temporalité ekstatique. Toutefois, ce n'est là qu'un résultat obtenu indirectement, déductivement. Dès lors, est-il possible de montrer directement, phénoménologiquement, que telle est la condition de possibilité de la compréhension de l'être ? Si l'être-au-monde se montre comme la transcendance du *Dasein*, et si celle-ci se montre à son tour comme la compréhension de l'être, la temporalité ekstatique au fondement de l'être-au-monde se montrera du même coup comme le fondement de la transcendance et celui de la compréhension de l'être. Par là même, il sera montré que la condition de possibilité de la compréhension de l'être est la temporalité ekstatique. A cet autre point de vue sur la démarche, l'étape interpolée apparaît moins comme un prérequis de la troisième étape initialement annoncée que comme une reprise plus fondamentale des deux autres étapes.

Plusieurs raisons rendent plus que probable la conjecture selon laquelle le chemin vers la clarification de la question du sens de l'être dans la deuxième partie des *Problèmes fondamentaux de la*

350 Cf. *ibid*., pp. 416 b-417a.
351 Cf. *ibid*., § 21, pp. 429 b-431 b.

phénoménologie diffère de celui de la troisième section de la première partie d'*Être et temps*. Les deux premières étapes du chemin dans le cours, l'interprétation temporelle du comprendre ontico-existentiel et celle du comprendre de l'étant intramondain, ne peuvent pas être celles du chemin dans le traité, puisqu'elles répètent des analyses de la deuxième section de sa première partie[352]. Il y va de même de l'étape interpolée dans le cours, aboutissant aux schèmes horizontaux de la temporalité ekstatique, qui répète, dans une certaine mesure, « Le problème de la transcendance du monde » dans la deuxième section de la première partie du traité[353] - dans une certaine mesure seulement, parce que, dans le cours, le dégagement des schèmes horizontaux de la temporalité ekstatique est directement subordonné à la question de la condition de possibilité de la compréhension de l'être. Surtout, force est de reconnaître que la dernière étape du chemin dans le cours, qui s'avèrera être l'interprétation temporale de l'être *de l'étant à-portée-de-la-main*, n'atteint pas à proprement parler le terme assigné au chemin dans le traité, qui, conformément à la généralité de la question du sens de l'être, ne pouvait devoir résider que dans une interprétation temporale de l'être *en général*.

Mais différence des chemins ne veut pas dire divergence des chemins, et par conséquent hésitation ou doute sur le terme des chemins, du moins à l'époque où furent pensés et écrits *Être et temps* et *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie*. Si, dans le cours, le chemin n'atteint pas à proprement parler l'interprétation temporale de l'être en général, ce n'est pas parce que, entre-temps, la clarification de la question du sens de l'être se serait avérée être une impasse, ni même parce que l'interprétation temporale de l'être de l'étant à-portée-de-la-main serait plus aisée pour les auditeurs d'un cours, mais parce que l'orientation sur l'interprétation temporelle de l'être de l'étant à-portée-de-la-main, dans la deuxième partie du cours, permet d'accéder à une compréhension plus originaire des problèmes ontologiques discutés dans sa première partie, dans la mesure où tous ces problèmes présupposent une compréhension de l'être en général à partir de l'être-sous-la-main[354].

352 Cf. Heidegger M., *Sein und Zeit, op. cit*., § 68 a, pour l'interprétation temporelle du comprendre ontico-existentiel, et § 69 a, pour celle du comprendre de l'étant intramondain, ou plus précisément de la préoccupation de l'étant à-portée-de-la-main.

353 Cf. *ibid*., § 69 c.

354 Cf. Heidegger M., *Die Grundprobleme der Phänomenologie* (Sommersemester 1927), GA, Bd. 24, § 20 d, p. 413 a : « Nous prenons cette direction de l'interprétation non parce qu'elle est plus facile, mais parce que, avec elle, nous gagnons une compréhension plus originaire des problèmes que nous avons discutés plus haut et qui, ontologiquement, sont tous orientés sur l'étant

Parce qu'elle est à la fois un prérequis de ce qui la suit et une reprise plus fondamentale de ce qui la précède, l'étape interpolée apparaît comme le centre de l'analyse, ou pour mieux dire son pivot, le point sur lequel elle pivote de l'interprétation temporelle du comprendre ontique - tant celui de l'étant qu'est le *Dasein* que celui qu'il n'est pas, l'étant à-portée-de-la-main - vers l'interprétation temporale de l'être de l'étant à-portée-de-la-main. Dans cette mesure, le chemin conduisant « du *temps* originaire au sens de l'*être* », dans *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, se laisse reconfigurer selon les trois étapes suivantes : l'interprétation temporelle du comprendre ontique, l'interprétation temporelle de l'être-au-monde, l'interprétation temporale de l'être de l'étant à-portée-de-la-main.

§ 1 – L'interprétation temporelle du comprendre ontique (La temporalité ekstatique du comprendre ontique)

Introduction

Conformément à la démarche annoncée - rétrocession de l'interprétation temporelle du comprendre ontique vers l'interprétation temporale de l'être de l'étant à-portée-de-la-main -, la question de l'interprétation temporelle du comprendre ontique se pose donc la première.

Mais, puisque, dans le contexte de l'analytique existentiale du *Dasein*, une interprétation temporelle est l'explicitation du comprendre de son être par le *Dasein*, et plus précisément du comprendre du souci comme temporalité ekstatique, une telle interprétation est nécessairement celle d'un comprendre *ontologique*. Dès lors, qu'est-ce qu'une interprétation temporelle du comprendre *ontique* ? Est-elle seulement possible ?

Le *Dasein* est un pouvoir-être. Comme étant, il est un pouvoir-être ontique. Mais, comme se fondant sur l'être, et singulièrement sur son propre genre d'être, l'être-au-monde, il est du même coup, en son être, un pouvoir-être ontologique. Comme étant et comme se fondant sur l'être, le *Dasein* est donc un pouvoir-être ontique *et* un pouvoir-être ontologique : la différence de l'être et de l'étant, dans le *Dasein,* est celle de son pouvoir-être ontologique et de son pouvoir-être ontique. Ou pour mieux dire, le *Dasein* est un pouvoir-être *ontico-ontologique*, parce que, en lui comme en tout autre étant, la différence de l'être et de l'étant va de pair avec leur unité.

---

comme sous-la-main ».

Or le comprendre du *Dasein* est l'un de ses pouvoir-être, et même un pouvoir-être essentiel de cet étant, si le *Da-sein* est cet étant qui *est* son *Là*, c'est-à-dire son être-ouvert, à partir duquel il comprend tout étant, celui qui est du genre du *Dasein* et celui qui ne l'est pas, dans la mesure où il comprend son être. Conformément à la constitution ontico-ontologique du pouvoir-être du *Dasein*, le comprendre est donc également ontico-ontologique. Le comprendre ontique est tel non seulement parce que ce qui est compris est de l'étant, mais encore parce que ce comprendre est lui-même de l'étant, un pouvoir-être ontique du *Dasein*. Pareillement, le comprendre ontologique est non seulement celui qui comprend de l'être, mais encore celui qui est lui-même de l'être, un pouvoir-être ontologique du *Dasein*.

Si, comme déterminité de l'étant qu'est le *Dasein* en tant qu'il se fonde sur son propre genre d'être, le pouvoir-être ontique du *Dasein* se fonde sur son pouvoir-être ontologique, et si le comprendre ontique de cet étant et son comprendre ontologique sont respectivement un pouvoir-être ontique et un pouvoir-être ontologique, le comprendre ontique se fonde sur le comprendre ontologique. Or, comme faisant partie de l'être du *Dasein*, le comprendre ontologique est susceptible d'une interprétation temporelle. Puisqu'il se fonde sur lui, le comprendre ontique l'est donc également, par son intermédiaire.

C'est pourquoi une interprétation temporelle du comprendre ontique est possible : elle est celle de ce comprendre, par l'intermédiaire du comprendre ontologique sur lequel il se fonde.[355]

Le comprendre ontique peut être celui de l'étant qu'est le *Dasein*, dont la constitution fondamentale est l'être-au-monde, ou celui de l'étant qu'il n'est pas, l'étant intramondain. Dans le premier cas, le comprendre ontique peut être authentique ou inauthentique. Parce qu'il est celui de l'existence comme pouvoir-être ontique, il est appelé comprendre ontico-existentiel. Celui-ci se distingue donc en comprendre ontico-existentiel authentique d'une part et inauthentique d'autre part. Dans le second cas, le comprendre ontique de l'étant

355 Cf. *ibid*., § 20 c, p. 406 b : « Dans quelle mesure le comprendre existentiel est-il déterminé par la temporalité ? Nous avons entendu plus haut que la temporalité est l'unité co-originaire ekstatico-horizontale de l'avenir, de l'être-été et du présent. Le comprendre est une détermination fondamentale de l'exister ». Cette élaboration de la question de l'interprétation temporelle du comprendre ontique, comme celle qui vise à dégager la temporalité ekstatique de ce comprendre, est fort elliptique. La question est celle de l'interprétation temporelle du comprendre ontique *en sa structure existentiale*, et elle vise à dégager la temporalité ekstatique de *cette structure*.

intramondain peut être celui de l'étant faisant encontre prochainement ou non : l'un est l'étant à-portée-de-la-main, qui fait encontre à ce mode originaire de la préoccupation qu'est celle qui manie et fait usage ; l'autre est l'étant sous-la-main, qui fait encontre à ce mode dérivé de la préoccupation qu'est celle qui avise sans plus. En vue de l'objectif fixé, l'interprétation temporale de l'être de l'étant à-portée-de-la-main, l'examen du seul comprendre ontique de l'étant à-portée-de-la-main suffira. La question de l'interprétation temporelle du comprendre ontique est donc triple. Quelle est l'interprétation temporelle du comprendre ontico-existentiel authentique ? Quelle est celle du comprendre ontico-existentiel inauthentique ? Quelle est celle du comprendre ontique de l'étant à-portée-de-la-main ?

1 – L'interprétation temporelle du comprendre ontico-existentiel authentique

Quelle est, tout d'abord, l'interprétation temporelle du comprendre ontico-existentiel authentique, par l'intermédiaire du comprendre ontologico-existential sur lequel il se fonde ?

D'un point de vue formel, le comprendre ontico-existentiel *authentique* est le comprendre de son être *le plus propre* par le *Dasein*, c'est-à-dire le projeter de son être, par cet étant, en direction de son pouvoir-être *le plus propre*. Il a été concrètement dégagé au chapitre II de la deuxième section de la première partie d'*Être et temps*, sur « L'attestation par le *Dasein* de son pouvoir-être authentique et l'être-résolu ». Il n'est autre, en effet, que le pouvoir-être authentique attesté par le *Dasein*, qui s'est montré, au § 58 d'*Être et temps*, comme le vouloir-avoir-conscience qui est la réponse du *Dasein* à l'appel de la conscience. Cet appel étant l'ad-vocation du *Dasein* à son être-en-dette existential, c'est-à-dire son être-fondement nul (jeté) d'une nullité (celle du projet jeté), le vouloir-avoir-conscience est le projeter de son être, par le *Dasein*, en direction de son être-en-dette existential.

Quel est alors le comprendre ontologico-existential au fondement du comprendre ontico-existentiel ainsi déterminé ? Si, d'un point de vue formel, le comprendre ontico-existentiel authentique est le comprendre de l'être le plus propre du *Dasein*, c'est-à-dire le projeter de l'être de cet étant en direction de son pouvoir-être le plus propre, ce comprendre ontico-existentiel a pour préalable le comprendre projetant du pouvoir-être le plus propre. Or celui-ci est préalable à celui-là, au sens où il est sa condition ontologique de possibilité. Le comprendre projetant du pouvoir-être le plus propre est donc le comprendre ontologico-existential recherché. Lui aussi a été

concrètement dégagé au chapitre précédemment indiqué d'*Être et temps*, précisément au paragraphe 60. Comme pouvoir-être ontique authentique, le vouloir-avoir-conscience doit se fonder sur un pouvoir-être ontologique qui est sa structure existentiale. Or, s'il est le projeter, par le *Dasein*, de son être en direction de son être-en-dette existential, il a pour préalable le projeter de l'être-en-dette existential. Ce projeter ouvrant le pouvoir-être le plus propre du *Dasein*, il est constitutif de son être-ouvert (*Erschlossenheit*), et plus précisément de son être-ouvert authentique, raison pour laquelle il est appelé être-résolu (*Entschlossenheit*). L'être-résolu est le pouvoir-être ontologique au fondement du pouvoir-être ontique qu'est le vouloir-avoir-conscience, et donc sa structure existentiale. Ou, en inversant les termes de cette proposition, le comprendre ontologico-existential au fondement du comprendre ontico-existentiel déterminé comme le vouloir-avoir-conscience est l'être-résolu.[356]

A partir de la détermination du comprendre ontico-existentiel authentique comme le vouloir-avoir-conscience et de celle du comprendre ontologico-existential sur lequel il se fonde comme l'être-résolu, l'interprétation temporelle de celui-là par l'intermédiaire de celui-ci devient possible. L'être-résolu est le projeter de l'être-en-dette existential en tant qu'il est le pouvoir-être le plus propre du *Dasein*. Dans ce projeter, réside un venir-à-soi du *Dasein* en sa possibilité la plus propre, qui est l'ekstase de l'avenir authentique. Au sens où le venir-à-soi en sa possibilité la plus propre est un devancement, l'avenir authentique est aussi appelé devancement. Ce terme est homonyme de « devancement » au sens du devancement de la mort comme la possibilité insigne, avec lequel il ne doit pas être confondu : le devancement au sens du venir-à-soi en sa possibilité la plus propre est une ekstase de la temporalité, mais, au sens du devancement de la mort comme possibilité insigne, il est, avec l'être-résolu, constitutif de l'être du *Dasein* entier authentique, le souci authentique. Mais l'être-résolu est aussi le projeter de l'être-en-dette existential en tant qu'il est l'être-fondement nul (jeté) d'une nullité (celle du projet jeté), qui comporte l'être-jeté du *Dasein*, c'est-à-dire le *Dasein* comme il était à

356 Cf. *ibid*. : « L'existence authentique, c'est-à-dire cet exister du *Dasein*, comme lequel le *Dasein* est lui-même en et à partir de sa possibilité la plus propre, saisie par lui-même, c'est ce que nous nommons l'*être-résolu* ». Cette détermination de l'existence authentique comme être-résolu est tout aussi elliptique que l'élaboration de la question précédente. Ce n'est qu*'en sa structure existentiale* – et cela veut dire par l'intermédiaire du comprendre ontologico-existential sur lequel se fonde le comprendre ontico-existentiel authentique -, que l'existence authentique – le comprendre ontico-existentiel authentique - qui a été déterminée comme le vouloir-avoir-conscience, est l'être-résolu.

chaque fois déjà. Ce projeter est donc du même coup un se-rétro-projeter du *Dasein* en direction de son « être-jeté ». Dans le projeter comme se-rétro-projeter, réside un revenir-en-arrière du *Dasein* vers son « été », qui est l'ekstase de l'être-été authentique. Au sens où, dans le revenir-en-arrière vers son « été », le *Dasein* se répète, l'être-été authentique est aussi appelé la répétition. Dans l'unité ekstatique de l'avenir-étant-été authentique, autrement dit du devancement répétant, réside un présentifier non moins authentique. Contrairement au présentifier inauthentique, ce présentifier ne se perd pas dans ce qu'il présentifie, mais est retenu dans les deux autres ekstases. Dans la mesure où, en lui, le *Dasein* a le coup d'œil (*Augenblick*) sur les possibilités et les circonstances de la situation existentiale ouverte par l'être-résolu, c'est-à-dire l'être-situé du *Dasein* authentique dans le monde du On, et sur cette situation elle-même, il est appelé l'instant (*Augenblick*). Par l'intermédiaire du comprendre ontologico-existential (l'être-résolu) sur lequel il se fonde, le comprendre ontico-existentiel authentique (le vouloir-avoir-conscience) se laisse donc temporellement interpréter comme l'avenir étant-été-présentifiant authentique, autrement dit comme le devancement répétant-instantané.[357]

2 – L'interprétation temporelle du comprendre ontico-existentiel inauthentique

Quelle est, ensuite, l'interprétation temporelle du comprendre ontico-existentiel inauthentique, par l'intermédiaire du comprendre ontologico-existential sur lequel il se fonde ? La temporalité ekstatique de ce comprendre ontologico-existential s'étant déjà laissé dévoiler, dans le cadre de la dérivation de la temporalité ekstatique inauthentique à partir de la temporalité ekstatique authentique originaire, nous nous efforcerons principalement de mettre en lumière l'articulation du comprendre ontico-existentiel inauthentique, du comprendre ontologico-existential sur lequel il se fonde et de leur interprétation temporelle.

Formellement, le comprendre ontico-existentiel *inauthentique* est le comprendre de son être *impropre* par le *Dasein*, c'est-à-dire le projeter de son être, par cet étant, en direction de son pouvoir-être *impropre*. Concrètement, il est déterminé par le projeter de l'être du *Dasein* en direction de son en-vue-de, à partir des choses dont il se

357 Cf. *ibid*., pp. 406 b-409 a ; Heidegger M., *Sein und Zeit*, *op. cit*., § 68 a.

préoccupe. Si l'« On *est* bel et bien *ce* dont on se préoccupe » [358], ce n'est pas seulement au sens où, de prime abord et le plus souvent, le *Dasein* mé-comprend la constance de son être-soi-même comme la permanence de l'étant sous-la-main dont il se préoccupe, mais aussi au sens où il comprend son être impropre en projetant son être en direction de son pouvoir-être impropre, c'est-à-dire, à partir des choses dont il se préoccupe, en direction de l'en-vue-de qui leur correspond.

Si, tel qu'il est formellement, le comprendre ontico-existentiel inauthentique a pour préalable le comprendre projetant du pouvoir-être impropre, et si celui-ci est préalable à celui-là, au sens où il est sa condition ontologique de possibilité, le comprendre projetant du pouvoir-être impropre est le comprendre ontologico-existential sur lequel se fonde le comprendre ontico-existentiel inauthentique. En outre, si le comprendre ontico-existentiel inauthentique est concrètement déterminé par le projeter de l'être du *Dasein* en direction de son en-vue-de, à partir des choses dont il se préoccupe, le comprendre ontologico-existential sur lequel il se fonde l'est par le projeter de l'en-vue-de du *Dasein*, à partir de ces choses. Mais, dans la mesure où cet en-vue-de est un pouvoir-être quelconque du *Dasein*, pourvu qu'il soit projeté à partir des choses dont se préoccupe cet étant, ce comprendre ontologico-existential n'est et ne peut être concrètement déterminé qu'en général par ce projeter.

L'interprétation temporelle du comprendre ontico-existentiel inauthentique se ramène à celle du comprendre ontologico-existential sur lequel il se fonde. Or ce comprendre ontologico-existential vient d'être déterminé comme le projeter du pouvoir-être impropre, c'est-à-dire l'en-vue-de du *Dasein*, à partir des choses dont il se préoccupe. Mais le comprendre comme ce projeter est le comprendre dans le souci inauthentique, qui a déjà été temporellement interprété, lorsqu'il s'est agi de dévoiler la temporalité ekstatique du souci inauthentique. Il suffira donc de rappeler les principaux traits de son interprétation temporelle. Le comprendre en question est le projeter du pouvoir-être impropre. Dans ce projeter, réside un venir-à-soi du *Dasein* en son pouvoir-être impropre, qui est l'ekstase de l'avenir inauthentique, appelé le s'at-tendre (à son pouvoir-être impropre). En outre, n'étant pas le projeter du pouvoir-être le plus propre, c'est-à-dire l'être-en-dette existential, le comprendre en question n'est pas non plus le se-rétro-projeter du *Dasein* en direction de son être-jeté. Dans ce ne-pas-se-rétro-projeter, réside un ne-pas-revenir-en-arrière du *Dasein* vers son « été », qui est l'ekstase de l'être-été inauthentique, appelé

358 Heidegger M., *Sein und Zeit, op. cit*., § 64, p. 322 a.

l'oublier (de son « été »). Enfin, c'est à partir des choses dont le *Dasein* se préoccupe, que le comprendre en question est le projeter du pouvoir-être impropre et n'est donc pas le se-rétro-projeter en direction de l'être-jeté. Or la préoccupation de ces choses, ainsi présupposée par ce comprendre, est la modalité de l'être-auprès-de l'étant faisant encontre de manière intramondaine, dans le souci inauthentique. Dans cet être-auprès-de, réside un auprès-de, qui est l'ekstase du présentifier inauthentique, appelé simplement le présentifier, par opposition au présentifier authentique en tant qu'il est appelé l'instant[359]. Par l'intermédiaire du comprendre ontologico-existential sur lequel il se fonde, le comprendre ontico-existentiel inauthentique se laisse donc temporellement interpréter comme le s'attendre oubliant-présentifiant.[360]

3 – L'interprétation temporelle du comprende ontique de l'étant à-portée-de-la-main

Quelle est, enfin, l'interprétation temporelle du comprendre ontique de l'étant à-portée-de-la-main, par l'intermédiaire du comprendre ontologique sur lequel il se fonde ? De manière analogue à ce qui précède, la temporalité ekstatique de ce comprendre ontologique s'est elle aussi déjà laissé dévoiler, dans le cadre de la dérivation de la temporalité ekstatique de la préoccupation à partir de la temporalité ekstatique inauthentique. C'est pourquoi nous nous efforcerons pareillement de mettre en lumière l'articulation du comprendre ontique de l'étant à-portée-de-la-main, du comprendre ontologique sur lequel il se fonde et de leur interprétation temporelle. Toutefois, malgré la démarche annoncée, Heidegger ne thématise nullement le comprendre ontique de l'étant à-portée-de-la-main, en tant qu'il se rapporte à de l'étant et qu'il est lui-même de l'étant, un pouvoir-être ontique du *Dasein* ; mais il analyse directement la préoccupation, qui est le comprendre ontologique de l'étant à-portée-de-la-main en son être, en tant qu'il se rapporte à de l'être et qu'il est lui-même de l'être, un pouvoir-être ontologique du *Dasein*. C'est pourquoi nous nous efforcerons en outre de thématiser le comprendre

359 Cf. *ibid*., § 68 a, p. 338 b : « A la différence de l'instant [Augenblick] comme présent authentique, nous appelons le présent inauthentique le *présentifier*. Formellement compris, tout présent est présentifiant, mais non pas « instantané [Augenblicklich] » ».

360 Cf. Heidegger M., *Die Grundprobleme der Phänomenologie* (Sommersemester 1927), GA, Bd. 24, § 20 c, pp. 409 b-412 a ; Heidegger M., *Sein und Zeit, op. cit*., § 68 a, pp. 336 a-339 b.

ontique de l'étant à-portée-de-la-main, ce qui, dans les termes de l'interprétation de l'être du *Dasein*, reviendra à l'*acquérir préalablement*, comme pouvoir-être ontique de cet étant. Pour poursuivre dans les mêmes termes, il conviendra alors de *viser préalablement* l'être de ce comprendre, comme pouvoir-être ontologique du *Dasein*, puis de *saisir préalablement de manière conceptuelle* le sens de cet être, comme sa temporalité ekstatique.

Qu'est-ce donc que le comprendre ontique de l'étant à-portée-de-la-main, comme pouvoir-être ontique du *Dasein* ? Dès l'abord de la préoccupation dans *Être et temps*, au paragraphe 12, Heidegger prend soin de rappeler les significations courantes du terme « *Besorgen* » en allemand, que nous traduisons par « préoccupation » : au sens de « *etwas besorgen* », ce terme veut dire « exécuter quelque chose, le régler, le « mettre au net » », à celui de « *sich etwas besorgen* », « se procurer quelque chose », et à celui de « *besorgen, dass* », « craindre que ». Heidegger rappelle ces significations, qu'il qualifie de « pré-scientifiques » et « ontiques », afin de les écarter au profit de l'emploi de « *Besorgen* » « dans la présente recherche comme terme ontologique (existential), pour désigner l'être d'un être-au-monde possible »[361]. La préoccupation au sens technique que lui donne Heidegger est donc un pouvoir-être ontologique du *Dasein*, et elle n'est que cela. Elle l'est, d'ailleurs, au même titre que la sollicitude, l'une et l'autre étant respectivement nommées en allemand *Besorgen* et *Fürsorge*, pour suggérer leur co-appartenance au souci, *Sorge*, qui est l'être du *Dasein* et donc son pouvoir-être ontologique par excellence. Toutefois, l'être, dans *Être et temps* et plus généralement dans le contexte de l'ontologie fondamentale, est à chaque fois pensé comme l'être *de* l'étant. Cela vaut de l'être en général et aussi bien de chaque genre d'être, au premier rang desquels est l'être *de* cet étant insigne qu'est le *Dasein*. Ce qui veut dire que, si l'être de cet étant est son pouvoir-être ontologique, ce pouvoir-être est à chaque fois sous-jacent à un pouvoir-être ontique. Ainsi, le souci authentique, l'être-résolu devançant, est le pouvoir-être ontologique sous-jacent à l'existence authentique au sens du vouloir-avoir-conscience et de l'être authentique pour la mort, qui est le pouvoir-être ontique authentique et entier du *Dasein*. Si, donc, la préoccupation est un pouvoir-être ontologique du *Dasein*, elle doit également être sous-jacente à un pouvoir-être ontique de cet étant. Quel est-il ? Bien que l'existence d'un tel pouvoir-être soit aussi incontestable que celle de l'existence authentique à laquelle est sous-jacent le souci authentique, Heidegger ne l'a pas porté au langage. Mais, puisqu'il est ontique et

361 Heidegger M., *Sein und Zeit*, *op. cit*., § 12, p. 57 a.

ce à quoi est sous-jacente la préoccupation, il est justement ce qui est désigné par les significations « pré-scientifiques » et « ontiques » de « *Besorgen* ». Toutefois, parce que ce terme doit être réservé à la préoccupation comme pouvoir-être ontologique, nous appellerons, faute de mieux, manifestation ontique de la préoccupation, dans l'acception la plus large de cette expression, le pouvoir-être ontique auquel est sous-jacente la préoccupation. Cette manifestation ontique est elle-même déjà un comprendre, de même que la préoccupation. Mais, puisqu'elle est ontique, elle n'est encore qu'un comprendre ontique, différent en cela de la préoccupation qui est un comprendre ontologique, et un comprendre ontique non seulement en tant qu'il se rapporte à l'étant intramondain, mais encore en tant qu'il est lui-même du même genre d'étant que le *Dasein*. Restreinte à l'étant intramondain faisant encontre prochainement, la manifestation ontique de la préoccupation est donc le comprendre ontique de l'étant à-portée-de-la-main, comme pouvoir-être ontique.

Par suite, le comprendre ontologique sur lequel se fonde le comprendre ontique de l'étant à-portée-de-la-main est la préoccupation elle-même, plus précisément celle qui manie et fait usage. Bien qu'elle soit un commerce avec l'étant intramondain, la préoccupation en général est un comprendre ontologique, non seulement parce qu'elle est l'être de l'être-au-monde en tant que, justement, il a commerce avec l'étant intramondain, mais encore parce que, par là même, elle comprend cet étant en son être. Plus particulièrement, pour la préoccupation maniant et faisant usage, comprendre l'étant à-portée-de-la-main en son être n'est pas, par exemple, comprendre ce stylo, cette feuille, cette table, cette pièce, comme étant en général, mais, inversement, comprendre un étant à-portée-de-la-main comme celui-ci, par exemple ce stylo, cette feuille, cette table, cette pièce ; et c'est le comprendre ainsi à partir d'une tournure, c'est-à-dire de ceci qu'il retourne de quelque chose avec quelque chose, par exemple d'écrire avec ce stylo, et même avec cette feuille, cette table, cette pièce, parce que c'est à chaque fois à partir de ce dont il retourne, c'est-à-dire d'un « pour » visé, qu'est possible ce avec quoi il retourne, c'est-à-dire un outil saisi, ce qui, justement, est quelque chose pour. Bref, comprendre l'étant à-portée-de-la-main en son être est le comprendre comme cet étant à-portée-de-la-main-ci à partir de sa tournure. Mais, la tournure d'un étant à-portée-de-la-main est à chaque fois en relation avec celles d'autres étants du même genre avec lesquelles elle constitue une entièreté : ainsi, celle de ce stylo avec celles de cette feuille, cette table, cette pièce, dès lors qu'avec tout cela, il retourne finalement d'écrire. C'est pourquoi comprendre l'étant à-portée-de-la-main en son être est plus précisément le

comprendre comme cet étant à-portée-de-la-main-ci à partir d'une entièreté de tournures. Ainsi analysé, le comprendre de l'étant à-portée-de-la-main en son être est un laisser-être déterminé comme un laisser-retourner. C'est donc, au fond, comme ce laisser-retourner, que la préoccupation est le comprendre ontologique sur lequel se fonde le comprendre ontique de l'étant à-portée-de-la-main.

De manière analogue à l'interprétation temporelle du comprendre ontico-existentiel inauthentique, celle du comprendre ontique de l'étant à-portée-de-la-main se ramenant à celle du comprendre ontologique sur lequel il se fonde, c'est-à-dire le laisser-retourner comme structure existentiale de l'être de la préoccupation maniant et faisant usage, et ce laisser-retourner ayant déjà été temporellement interprété lors du dévoilement de la temporalité ekstatique de la préoccupation, il suffira pareillement de rappeler les principaux traits de son interprétation temporelle. Comme laisser-retourner de quelque chose, le laisser-retourner est le projeter d'un « de… » de la tournure, autrement d'une possibilité qui est un « pour ». Dans ce projeter, réside un venir-à un « de… » de la tournure, qui est une modalité de l'ekstase de l'avenir, appelée le s'attendre (au « de… » de la tournure). A partir du laisser-retourner de quelque chose, le laisser-retourner laisse retourner avec quelque chose. Comme tel, il renferme un revenir-en-arrière, à partir d'un « de… » de la tournure, vers un « avec… » de celle-ci, autrement dit, à partir de la possibilité d'un « pour », vers un outil ainsi possibilisé. Ce revenir-en-arrière vers un « avec… » de la tournure est une modalité de l'ekstase de l'être-été, appelée le conserver (de l' « avec… » de la tournure). Laissant ainsi retourner de quelque chose, avec quelque chose, le laisser-retourner laisse faire encontre un étant à-portée-de-la-main. Ce laisser-faire-encontre est un être-auprès-de dans lequel réside l'eksase du présentifier, et, dans la mesure où, de prime abord et le plus souvent, le *Dasein* s'immerge dans son « monde » au point d'oublier son Soi-même le plus propre, cette ekstase en mode inauthentique. Par l'intermédiaire du comprendre ontologique sur lequel il se fonde, le comprendre ontique de l'étant à-portée-de-la-main se laisse donc interpréter comme le présentifier s'attendant-conservant.[362]

Conclusion

362 Cf. Heidegger M., *Die Grundprobleme der Phänomenologie* (Sommersemester 1927), GA, Bd. 24, § 20, pp. 414 b-416 a ; Heidegger M., *Sein und Zeit, op. cit*., § 69 a, pp. 352 b-354 b.

A partir de l'interprétation temporelle des comprendre ontico-existentiels authentique et inauthentique, celle du comprendre ontique de l'étant à-portée-de-la-main a donc dévoilé le sens de ce comprendre, comme le présentifier s'at-tendant-conservant. Puisqu'il n'a pu être dévoilé que par l'intermédiaire du comprendre ontologique sur lequel se fonde ce comprendre, ce sens n'est proprement que celui du laisser-retourner, qui est la structure existentiale de la préoccupation maniant et faisant usage, qui est le genre prochain de la préoccupation, c'est-à-dire de l'être de l'être-au-monde en tant qu'il a commerce avec l'étant intramondain ; bref, il n'est proprement que le sens de l'être du *Dasein*, en tant qu'il se rapporte à l'étant à-portée-de-la-main.

Toutefois, ce qui est recherché n'est pas simplement ce sens, mais celui de l'être de l'étant à-portée-de-la-main, le sens de l'être du *Dasein* en tant qu'il se rapporte à l'étant à-portée-de-la-main n'étant que le commencement d'un chemin phénoménologique dont le terme serait le sens de l'être de l'étant à-portée-de-la-main. Mais si le commencement du chemin est le sens d'une modalité de l'être de l'étant qu'est le *Dasein*, tandis que son terme visé est le sens de l'être de l'étant qu'il n'est pas, l'étant à-portée-de-la-main, si, donc, il s'agit de passer du sens de l'être dans le *Dasein* à celui d'un genre d'être hors de lui, ou pour mieux dire de dépasser le sens de l'être interne au *Dasein* vers celui d'un genre d'être qui lui est externe, comment un tel chemin, c'est-à-dire un tel passage ou plutôt dépassement, est-il praticable ? S'il devait s'avérer impraticable, c'est alors la démarche de l'ontologie fondamentale, qui serait en elle-même aporétique.

Le dépassement du sens de l'être interne au *Dasein* vers celui du genre d'être qui lui est externe serait impossible, si l'être interne au *Dasein* était conçu comme l'intériorité d'un sujet, et le genre d'être qui lui est externe, comme l'extériorité d'un objet. Mais, dans *Être et temps*, Heidegger n'a eu de cesse de dénoncer les apories de la relation du sujet et de l'objet, et de mettre en garde contre la mé-compréhension du *Dasein* comme un sujet et du monde comme un ensemble d'objets. Le *Dasein* n'est pas l'intériorité d'un sujet en une impossible relation avec l'extériorité d'un monde d'objets, mais, avant toute construction d'une relation de ce genre, il est originairement, en son être, l'être-au-monde, c'est-à-dire non pas simplement un s'ouvrir au monde, mais un ouvrir du monde et cet ouvrir en tant qu'il possibilise un découvrir de l'étant intramondain.

Comme ouvrir du monde possibilisant un découvrir de l'étant intramondain, l'être-au-monde est le dépassement de soi, à partir du monde, vers l'étant intramondain, ce qui veut dire que, dans l'être-au-monde, le *Dasein* dépasse son être, à partir du monde faisant pourtant

partie de cet être, vers l'être de l'étant qu'il n'est pas, l'étant intramondain. Si l'être-au-monde est ce dépassement, alors le dépassement du sens de l'être interne au *Dasein* vers celui d'un genre d'être qui lui est externe, bien loin d'être impossible, est à chaque fois déjà accompli dans l'être-au-monde, quoique non-expressément. Mais, justement parce qu'il n'est accompli que de cette manière, notre tâche est de l'expliciter, ce qui requiert tout d'abord d'interpréter temporellement l'être-au-monde en ne considérant en lui que l'ouvrir du monde. Ce n'est que sur cette base qu'il sera ensuite possible d'interpréter temporellement le découvrir de l'étant intramondain, que possibilise l'être-au-monde comme ouvrir du monde.

§ 2 – L'interprétation temporelle de l'être-au-monde (La temporalité ekstatico-horizontale de l'être-au-monde)

Introduction

Comprendre l'étant à-portée-de-la-main en son être, c'est, avons-nous remarqué, le comprendre comme cet étant à-portée-de-la-main-ci à partir de sa tournure, c'est-à-dire du retourner de ceci, avec lui, et plus précisément, parce que sa tournure est à chaque fois en relation avec d'autres étants qui ont chacun une tournure, à partir d'une entièreté de tournure. Mais, parce qu'une entièreté de tournure est un complexe de relations de pour-quoi d'outils, et que ce complexe est lui-même en relation avec un en-vue-de-quoi du *Dasein*, c'est aussi le comprendre à partir du complexe de relations de pour-quoi d'outils et d'un en-vue-de-quoi du *Dasein*. Or ce complexe de relations est l'être du monde ontologico-existentialement interprété, autrement dit le phénomène ontologico-existential du monde. L'étant à-portée-de-la-main est donc compris en son être à partir de ce phénomène - c'est d'ailleurs très exactement en ce sens que, plus généralement, l'étant intramondain est découvert à partir du monde préalablement ouvert -, ce qui veut dire que le comprendre de l'étant à-portée-de-la-main a pour préalable le comprendre du monde. Comprenant préalablement le monde, c'est-à-dire projetant le complexe de relations de pour-quoi d'outils et d'un en-vue-de-quoi du *Dasein*, cet étant existe, au sens ontologico-existential du terme, comme l'être-au-monde.

Mais le comprendre préalable n'est pas seulement celui du monde. Comme projeter du complexe de relations de pour-quoi d'outils et d'un en-vue-de-quoi du *Dasein*, il renferme le projeter de cet en-vue-de-quoi. Or le projeter faisant partie de la structure du

comprendre existential, et l'en-vue-de-quoi étant un pouvoir-être du *Dasein*, le projeter d'un en-vue-de-quoi du *Dasein* est ce en quoi consiste le comprendre du *Dasein*, au sens du génitif objectif. Le comprendre préalable du monde est donc du même coup celui du *Dasein*. Ce qui veut dire que, comprenant le monde, le *Dasein* se comprend lui-même. Mais, dans la mesure où les relations de pour-quoi d'outils ne sont pas propres à chaque fois à un *Dasein*, mais communes à plusieurs, elles ne constituent pas seulement un complexe avec l'en-vue-de-quoi du *Dasein* que je suis moi-même, mais aussi avec celui de l'autre *Dasein*. C'est pourquoi, la proposition « le comprendre préalable du monde est du même coup celui du *Dasein* » veut également dire que, comprenant le monde, le *Dasein* comprend l'autre *Dasein*. Si, comme préalable d'une part, le comprendre du monde est originaire, comme projeter du complexe de relations de pour-quoi d'outils et d'un en-vue-de-quoi du *Dasein* d'autre part, il est co-originairement le comprendre du *Dasein*, qu'il s'agisse de soi-même ou d'autrui. Conséquemment, l'être-au-monde est du même coup un être-en-vue-de soi-même et un être-avec avec autrui. Et, parce que c'est au comprendre de l'étant à-portée-de-la-main, qu'est préalable le comprendre du monde, il est en outre un être-auprès-de cet étant.[363]

Le monde comme complexe des relations de pour-quoi d'outils et d'un en-vue-de-quoi du *Dasein* est le transcendant au sens où il est au-delà de l'étant à-portée-de-la-main. Mais il n'est ainsi le transcendant, que parce que le comprendre préalable comme projeter du complexe des relations de pour-quoi d'outils et d'un en-vue-de-quoi du *Dasein* est le transcender au sens du passer-au-delà (*Überschreiten*). Si l'être-au-monde est ce comme quoi existe ontologico-existentialement le *Dasein* en tant qu'il comprend préalablement le monde, il est donc lui-même le transcender vers le transcendant : dans la structure articulée de l'être-au-monde, l'être-à est le transcender, et le monde, le transcendant, ce qui veut dire que l'être-à est le transcender faisant exister ontologico-existentialement le monde comme le transcendant.

Qu'en est-il, dès lors, du comprendre du *Dasein*, soi-même aussi bien qu'autrui, qu'est du même coup le comprendre préalable du monde ? Comme comprendre du *Dasein* que je suis moi-même, le comprendre préalable du monde est le transcender, au sens du passer-au-delà à soi-même ; comme comprendre de l'autre *Dasein*, il est le transcender, au sens du passer-au-delà à autrui. Si le comprendre du

363 Cf. Heidegger M., *Die Grundprobleme der Phänomenologie* (Sommersemester 1927), GA, Bd. 24, § 20 e, pp. 418 c-423 a.

Dasein sous ses deux espèces est ainsi le transcender en ces deux sens, l'être-au-monde comme être-en-vue-de soi-même est le transcender vers soi-même, et, comme être-avec avec autrui, le transcender vers autrui. Et non seulement cela, mais encore, si le comprendre de l'étant à-portée-de-la-main, auquel est préalable le comprendre du monde, est lui aussi un transcender, à savoir au sens du passer-au-delà à cet étant, l'être-au-monde comme être-auprès-de l'étant à-portée-de-la-main est en outre le transcender vers cet étant.[364]

Dans le transcender vers le transcendant, c'est-à-dire l'être-à articulé au monde, le *Dasein* se rapporte à un être, puisque le monde comme complexe des relations de pour-quoi d'outils et d'un en-vue-de-quoi du *Dasein* n'est pas la somme des étants, mais une structure d'être du *Dasein*. Mais, quoique, dans le transcender vers soi-même, vers autrui et vers l'à-portée-de-la-main, il se rapporte à des étants, il se rapporte aussi à leur être, parce qu'il se rapporte alors à chaque fois à l'étant comme étant. Le transcender s'avère ainsi être un comprendre de l'être, et même, puisqu'il est le comprendre de l'être du monde, de l'être de l'étant qu'est le *Dasein* et de l'être de celui qu'il n'est pas, c'est-à-dire en un mot de tout genre d'être, donc le comprendre de l'être en général.[365]

Comme ce comprendre de l'être en général, le transcender est le comprendre ontologique radical : non pas, simplement, comme le projeter de l'être-en-dette existentiel, ou celui de l'en-vue-de-quoi du *Dasein* à partir des choses dont il se préoccupe, ou encore le laisser-retourner, tel comprendre ontologique sur lequel se fonde tel comprendre ontique, mais le comprendre ontologique à sa racine, celui dans lequel s'enracinent les comprendre ontologiques particuliers. Toutefois, de même que ceux-ci, celui-là se fonde à son tour sur un certain mode de la temporalité ekstatique du *Dasein*, mode qui est donc à la fois le fondement temporello-existential du transcender et la condition de possibilité temporello-existentiale du comprendre de l'être en général.

C'est précisément à la recherche de ce fondement et de cette condition de possibilité, que revient la question de l'interprétation

---

364 Cf. *ibid*., pp. 424 b-426 b.

365 Cf. *ibid*., p. 423 a : « La possibilité du comprendre de l'être de l'étant intramondain mais aussi la possibilité du comprendre du *Dasein* lui-même ne sont possibles que sur la base de l'être-au-monde » ; p. 426 b : « La transcendance, l'au-delà-de du *Dasein*, possibilise qu'il se rapporte à l'étant, qu'il soit le sous-la-main, les autres ou lui-même, comme étant. La transcendance est dévoilée au *Dasein* lui-même, même si elle ne l'est pas comme telle. Elle possibilise le revenir-en-arrière vers l'étant, de telle sorte que c'est en elle que le comprendre préalable de l'être se fonde ».

temporelle de l'être-au-monde.

Toute interprétation temporelle est celle du souci (souci en général), d'un mode de celui-ci (soucis authentique et inauthentique) ou de l'un de ses moments (préoccupation[366]). L'interprétation temporelle de l'être-au-monde doit donc nécessairement être celle de l'un de ces trois cas en tant qu'il est renfermé dans l'être-au-monde. Or l'être-au-monde est la constitution fondamentale du *Dasein*, et, comme telle, la constitution générale de cet étant. L'interprétation temporelle de l'être-au-monde ne peut donc être que celle du souci en général en tant qu'il est renfermé dans l'être-au-monde, autrement dit de la structure de souci de l'être-au-monde. Préalablement à cette interprétation, il est nécessaire de dégager cette structure.

1 – La structure de souci de l'être-au-monde

Le souci en général est l'unité de l'existentialité, de la factivité et de l'échéance[367]. Or l'être-au-monde est certes la structure articulée de l'être-à et du monde[368]. Mais l'être-à, dans l'être-au-monde, est l'ouvrir dans les modalités de l'affection, du comprendre et du parler[369]. L'être-au-monde doit donc nécessairement être aussi articulé selon ces trois modalités de l'ouvrir. Si le comprendre est l'ouvrir du *Dasein* à son existentialité, l'affection, l'ouvrir de cet étant à sa factivité, et le parler du *Dasein* quotidien moyen, l'ouvrir de celui-ci à son échéance dans le mode de l'immersion dans son « monde » et de la perte dans le On-même, le comprendre, l'affection et le parler dans l'être-au-monde ne constituent-ils pas la structure de souci de celui-ci ?

Dans l'être-à comme tel, le comprendre est le projeter d'un en-vue-de-quoi du *Dasein*, c'est-à-dire d'un pouvoir-être, qu'il soit propre ou impropre, de cet étant. Et l'affection est le se-sentir jeté, et cela intrinsèquement, c'est-à-dire de telle sorte que le *Dasein* se sent comme un pouvoir-être jeté en lui-même, autrement dit comme un pouvoir-être auquel il est remis. L'être-à comme tel n'est donc pas seulement le projeter d'un en-vue-de-quoi du *Dasein*, mais aussi le se-sentir jeté.

Toutefois, pour pouvoir être en vue de lui-même, le *Dasein* a besoin d'être auprès de l'étant dont il se préoccupe. Dans la

366 Il faudrait ajouter la sollicitude.
367 Cf. Heidegger M., *Sein und Zeit, op. cit*., § 41.
368 C'est sur cette articulation de la structure de l'être-au-monde que repose la distinction des chapitres III et V de la Première section d'*Être et temps*.
369 Cf. *ibid*., §§ 29-34.

préoccupation maniant et faisant usage, il comprend cet étant à-portée-de-la-main-ci à partir d'une entièreté de tournure, ce qui veut dire qu'il le saisit à partir de la visée d'un « pour… » en relation avec d'autres « pour… » avec lesquels il constitue un complexe. Or le complexe de relations de pour-quoi d'outils et d'un en-vue-de-quoi du *Dasein* est le phénomène ontologico-existential du monde. Puisque, dès lors, le projeter d'un en-vue-de-quoi du *Dasein*, constitutif de l'être-à comme tel, est uni au projeter d'un complexe de relations de pour-quoi d'outils, « L'être-à est par essence être-au-monde »[370].

Dans l'être-à plus concrètement saisi comme être-au-monde, le comprendre n'est plus simplement le projeter d'un en-vue-de-quoi du *Dasein*, mais celui d'un en-vue-de-quoi sien *à un monde*, c'est-à-dire d'un pouvoir-être de cet étant uni à un complexe de relations de pour-quoi d'outils également projeté. Pareillement, l'affection n'est plus simplement le se-sentir intrinsèquement jeté, mais le se-sentir jeté *à un monde*, le *Dasein* se sentant comme un pouvoir-être jeté uni à un complexe de relations de pour-quoi d'outils. Mais, si l'être-à est concrètement saisi comme être-au-monde, il est encore plus que le comprendre et l'affection qui viennent d'être analysés. Parce que, justement, ce comprendre est le projeter d'un en-vue-de-quoi *à un monde*, et cette affection, le se-sentir jeté *à un monde*, et que, par le complexe de relations de pour-quoi d'outils en lui, le monde est ce à partir de quoi l'étant à-portée-de-la-main est compris, l'être-à concrètement saisi comme être-au-monde est en outre l'ouvrir de l'être-échu du *Dasein auprès de l'étant dont il se préoccupe*, c'est-à-dire de son pouvoir-être auprès de cet étant. Si cet ouvrir a pour modalité le parler du *Dasein* quotidien moyen, alors, dans l'être-à concrètement saisi comme être-au-monde, le parler est le porter à la parole de l'être-échu du *Dasein auprès de l'étant dont il se préoccupe*, mais de telle sorte que, dans le mode de l'immersion du *Dasein* dans son « monde » et de sa perte dans le On-même, ce parler ouvre cet être-échu tout en le refermant. L'être-au-monde est donc le projeter d'un en-vue-de-quoi du *Dasein à un monde*, le se-sentir jeté *à un monde* et l'ouvrir de l'être-échu du *Dasein auprès de l'étant dont il se préoccupe* – cet ouvrir, chez le *Dasein* quotidien moyen, dans la modalité du porter à la parole de cet être-échu tel qu'il l'ouvre en le refermant. Or, ce projeter ouvrant l'existentialité, ce se-sentir, la factivité, et l'ouvrir de l'être-échu, justement l'échéance, ils constituent la structure de souci de l'être-au-monde.

---

370 Heidegger M., *Die Grundprobleme der Phänomenologie* (Sommersemester 1927), GA, Bd. 24, § 20 e, p. 428 b.

2 – L'interprétation temporelle de l'être-au-monde

Sur la base de la structure de souci ainsi dégagée de l'être-au-monde, il devient possible d'interpréter temporellement celui-ci.

Dans l'être-au-monde comme le projeter d'un en-vue-de-quoi du *Dasein* à un monde, nous reconnaissons un venir-à-soi en son pouvoir-être au monde, qui est l'ekstase de l'avenir. Mais, avons-nous remarqué, l'être-au-monde est le transcender, et, comme projeter d'un en-vue-de-quoi du *Dasein* à un monde, le transcender vers soi-même comme pouvoir-être à un monde. Or l'être-au-monde comme ce transcender n'est plus simplement l'être du *Dasein en lui-même*, mais cet être *comme passer-au-delà*, en l'occurrence à soi-même comme pouvoir-être à un monde. Si, comme nous l'avons montré, l'ekstase de l'avenir possibilise l'être du *Dasein* en lui-même, en son être-en-avant-de-soi, comment toutefois peut-elle possibiliser cet être comme passer-au-delà à soi-même comme pouvoir-être à un monde ? Cela n'est possible que si l'ekstase de l'avenir, qui est un arrachement vers… (*Entrückung zu…*), comporte en elle-même un vers-quoi de l'arrachement (*Wozu der Entrückung*)[371], de telle sorte que ce vers-quoi n'est pas un pouvoir-être à un monde déterminé, mais la *simple possibilité temporelle* de celui-ci, et, partant, *ce qui délimite* ce vers quoi l'être-au-monde comme projeter d'un en-vue-de-quoi du *Dasein* à un monde est le transcender. Comme simple possibilité temporelle d'un pouvoir-être déterminé à un monde, un tel vers-quoi de l'arrachement qu'est l'ekstase de l'avenir est appelé schème de cette ekstase, d'après l'usage kantien du terme, en particulier dans le concept de schème transcendantal[372]. Comme ce qui délimite ce vers quoi l'être-au-monde comme projeter d'un en-vue-de-quoi du *Dasein* à un monde est le transcender, il est appelé horizon : ce terme ne doit pas être compris au sens courant de ligne d'horizon, mais, d'après le sens transitif du verbe ὁρίζειν, « limiter, borner », au sens par conséquent étymologique de « ce qui délimite, enclôt, l'*enclos* [das Eingrenzende, Umschlieβende, den *Umschluβ*][373] ». C'est pourquoi,

371 Cf. Heidegger M., *Sein und Zeit, op. cit*., § 69 c, p. 365 a : « Les ekstases ne sont pas simplement des arrachements vers… . Bien plutôt, un « vers-où » de l'arrachement fait partie de l'ekstase ».

372 Cf. Kant, *Kritik der reinen Vernunft, op. cit*., « Von dem Schematismus der reinen Verstandesbegriffe », A, pp. 137-147, B, pp. 176-187.

373 Cf. Heidegger M., *Metaphysiche Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz* (*Sommersemester* 1928), GA, Bd. 26, § 12, p. 269 b. Sur l'éclaircissement heideggérien du schème et de l'horizon ekstatiques, cf. *ibid*., p. 269 b-c : « Qu'est-ce qui est visé avec le caractère horizontal des ekstases ? Horizon – nous comprenons par là le cercle du champ de vision. Mais horizon, de

dans l'être-au-monde comme le projeter d'un en-vue-de-quoi du *Dasein* à un monde, réside non plus seulement l'ekstase de l'avenir, mais avec celle-ci, ou plutôt en celle-ci, le schème horizontal lui correspondant.

Co-originairement avec le projeter d'un en-vue-de-quoi du *Dasein* à un monde, l'être-au-monde est le se-sentir jeté à un monde. Parce que l'être-jeté est un « été », nous reconnaissons, dans l'être-au-monde comme le se-sentir jeté à un monde, un revenir-en-arrière vers le « été », qui est l'ekstase de l'être-été. Mais, avons-nous aussi remarqué, l'être-au-monde comme le se-sentir jeté à un monde est le transcender vers soi-même comme pouvoir-être jeté à un monde. Or l'être-au-monde comme ce transcender n'est plus simplement l'être du *Dasein* en lui-même, en son être-déjà-à (un monde) – deuxième moment structurel du souci en général, dans lequel le monde est mis entre parenthèses[374] -, mais cet être comme passer-au-delà à soi-même

---

ὁρίζειν, n'est pas du tout, primairement, en relation avec le regarder et l'intuitionner, mais veut simplement dire, en soi, ce qui délimite, enclôt, l'*enclos*. Et les ekstases n'ont pas pour limite un savoir, une conscience et encore moins un regard.

Nous disons désormais : chaque ekstase s'enclôt elle-même, et justement comme ἔκστασις. On pourrait penser que ce serait l'inverse - que l'arrachement est pourtant justement le saut par-dessus toute barrière. Certes, dans l'at-tente [Gewärtigung] elle-même, il ne réside en soi rien de déterminé, elle n'est pas et n'est jamais en soi à même de décider univoquement ce qui, sur sa base, peut être attendu et comment cela, par exemple, le peut. Mais néanmoins l'arrachement comme tel se donne préalablement quelque chose : l'avenant comme tel, l'être-avenant en général, c'est-à-dire la possibilité par excellence. L'ekstase ne produit pas, à partir d'elle, une possibilité déterminée, mais bien l'horizon de possibilité en général à l'intérieur duquel un possible déterminé, par exemple, peut être attendu. Il reste à bien faire attention à ceci : l'ekstase saute par-dessus tout étant, l'horizon n'est pas, par exemple, établi dans la sphère du sujet. C'est aussi pourquoi cet horizon, parce qu'il ne représente rien d'étant déterminé, n'est nulle part, il n'est pas localisé au sens habituel, ni spatialement ni temporellement. Il n' « est » pas en général, mais il se temporalise. L'horizon se montre dans et avec l'ekstase, il est son *ekstêma* (formé de manière analogue, par exemple, à σύστημα par rapport à σύστασις ou σύνθημα par rapport à σύνθεσις). Et, en correspondance avec l'unité des ekstases dans leur temporalisation, l'unité des horizons est une unité originaire ».

374 Cf. Heidegger M., *Sein und Zeit, op. cit*., § 41, p. 192 d : « C'est pourquoi l'entièreté formellement existentiale de l'entier ontologique de structure du *Dasein* doit être saisi dans la structure suivante : L'être du *Dasein* veut dire : être-en-avant-de-soi-déjà-à-(le-monde) comme être-auprès-de (l'étant faisant encontre de manière intramondaine) ». Bien que le monde fasse partie de l'être du *Dasein*, il est mis entre parenthèses dans la détermination du souci, afin de ne considérer l'être de cet étant qu'en lui-même. Quant à l'étant faisant encontre de manière intramondaine, il ne fait certes pas partie de l'être du *Dasein*, mais il est le corrélat

comme pouvoir-être jeté à un monde. Comme tel, il n'est plus possibilisé simplement par l'ekstase de l'être-été comme arrachement vers…, mais par cette ekstase en tant qu'elle comporte en elle-même le vers-quoi de l'arrachement, et ce vers-quoi comme la simple possibilité temporelle d'un pouvoir-être jeté à un monde déterminé, et ce qui délimite ce vers quoi l'être-au-monde comme le se-sentir jeté à un monde est le transcender. Dans l'être-au-monde comme ce se-sentir, résident donc l'ekstase de l'être-été et le schème horizontal lui correspondant.

Etant co-originairement le projeter d'un en-vue-de-quoi du *Dasein* à un monde et le se-sentir jeté à un monde, l'être-au-monde possibilise le comprendre de l'étant à-portée-de-la-main à partir du monde. Nous avons déjà existentialement analysé ce comprendre comme le laisser-retourner, et temporellement interprété le laisser-retourner comme le présentifier s'at-tendant-conservant. Ce faisant, nous l'avons considéré comme l'être du *Dasein* en lui-même, en son être-auprès-de (l'étant faisant encontre de manière intramondaine) – troisième moment structurel du souci en général, dans lequel l'étant faisant encontre de manière intramondaine est mis entre parenthèses[375]. Mais, comme possibilisé par l'être-au-monde, le comprendre de l'étant à-portée-de-la-main à partir du monde est le transcender vers cet étant. Il est alors considéré non plus simplement comme l'être du *Dasein* en lui-même, en son être-auprès-de, mais comme cet être comme passer-au-delà à l'étant à-portée-de-la-main. Comme tel, il n'est plus possibilisé simplement par l'ekstase du présentifier comme arrachement vers…, mais par cette ekstase en tant qu'elle comporte en elle-même le vers-quoi de l'arrachement, et ce vers-quoi comme la simple possibilité temporelle d'un étant à-portée-de-la-main, et ce qui délimite ce vers quoi le comprendre de cet étant est le transcender. Dans le comprendre de l'étant à-portée-de-la-main en tant qu'il est possibilisé par l'être-au-monde, résident donc l'ekstase du présentifier et le schème horizontal lui correspondant.

Toutefois, nous n'avons ainsi temporellement interprété que ce comprendre, et non pas l'être-au-monde selon son troisième moment structurel, l'ouvrir de l'être-échu du *Dasein* auprès de l'étant dont il se préoccupe. Celui-ci est le transcender vers soi-même comme pouvoir-être auprès de l'étant dont il y a préoccupation, alors que celui-là est le transcender vers l'étant à-portée-de-la-main. Comment, dès lors, l'être-au-monde selon son troisième moment structurel se laisse-t-il temporellement interpréter ? Parce que l'être-échu du *Dasein* est

de cet être en son être-auprès-de. Il est également mis entre parenthèses pour la même raison.

375 Cf. note précédente.

présentifié, non moins que l'étant dont se préoccupe le *Dasein*, l'être-au-monde comme l'ouvrir de cet être-échu auprès de cet étant est possibilisé par l'ekstase du présentifier. Mais, parce que l'être-au-monde comme cet ouvrir est le transcender vers soi-même comme pouvoir-être auprès de l'étant dont il y a préoccupation, il est en outre possibilisé par cette ekstase comme arrachement vers…, en tant qu'elle comporte en elle-même le vers-quoi de l'arrachement, et ce vers-quoi comme la simple possibilité temporelle d'un pouvoir-être auprès de l'étant dont il y a préoccupation, et ce qui délimite ce vers quoi l'être-au-monde comme l'ouvrir de l'être-échu du *Dasein* auprès de l'étant dont il y a préoccupation est le transcender. C'est pourquoi l'ekstase du présentifier et le schème horizontal lui correspondant résident aussi dans l'être-au-monde comme cet ouvrir, quoique d'une autre manière que dans le comprendre de l'étant à-portée-de-la-main en tant qu'il est possibilisé par l'être-au-monde.

Sur la base de la structure de souci de l'être-au-monde, celui-ci se laisse donc temporellement interpréter comme l'unité des ekstases de la temporalité avec les schèmes horizontaux leur correspondant, bref comme l'unité ekstatico-horizontale de la temporalité. [376]

Or, si telle est l'interprétation temporelle de l'être-au-monde, ne devient-il pas également possible d'interpréter temporellement le monde lui-même ?

---

376 Cf. *ibid*., § 69 c, p. 365 a : « L'horizon ekstatique est différent dans chacune des trois ekstases. Le schème dans lequel, *de manière avenante*, le *Dasein* vient à lui authentiquement ou inauthentiquement est l'*en-vue-de lui-même*. Le schème dans lequel, dans l'affection, le *Dasein* est pour lui-même ouvert comme jeté, nous le saisissons comme le *devant-quoi* de l'être-jeté ou à-quoi de l'être-remis. Il caractérise la structure horizontale de l'*être-été*. Existant en vue de lui-même dans l'être-remis à lui-même comme jeté, le *Dasein* comme être auprès de… est du même coup présentifiant. Le schème horizontal du *présent* est déterminé par le *pour-quoi* ». Nous ne pouvons cependant pas suivre Heidegger, dans sa dénomination du schème horizontal de l'avenir par l' « *en-vue-de* lui-même », et dans celle du schème horizontal de l'être-été par le « *devant-quoi* de l'être-jeté » et l' « à-quoi de l'être-remis » - quant au schème horizontal du présent, il n'est pas nommé le pour-quoi, mais simplement déterminé par celui-ci - : l'en-vue-de du *Dasein* et le devant-quoi de son être-jeté sont en effet le pouvoir-être que le *Dasein* projette et qui est jeté, par conséquent ce vers quoi l'être-au-monde est le transcender, et non pas le vers-quoi de l'arrachement que sont les ekstases, vers-quoi qui ne peut être que la simple possibilité temporelle de l'en-vue-de-quoi du *Dasein* et de son être-jeté, et ce qui délimite ce vers-quoi l'être-au-monde est le transcender. Cf. en ce sens *ibid*., p. 365 b : « Avec le *Dasein* factif, à chaque fois, un pouvoir-être est projeté dans l'horizon de l'avenir, l' « être-déjà » est ouvert dans l'horizon de l'être-été, et ce dont on se préoccupe est découvert dans l'horizon du présent ».

Certes, puisqu'il est un moment de la structure de l'être-au-monde, le monde doit également avoir un sens temporel. Mais, puisque, dans la structure de l'être-au-monde, il n'est pas le transcender, mais le transcendant, c'est-à-dire ce vers quoi l'être-au-monde est le transcender, le monde ne peut avoir le sens temporel de l'unité de la temporalité ekstatico-horizontale. Dès lors, quel sens temporel a-t-il ?

Si l'être-au-monde comme le transcender est possibilisé non simplement par chaque ekstase comme arrachement vers…, mais par chacune en tant qu'elle comporte en elle-même un vers-quoi de l'arrachement, le monde comme le transcendant, c'est-à-dire, rappelons-le, ce vers quoi l'être-au-monde est le transcender, doit nécessairement être possibilisé par le vers-quoi de l'arrachement qu'est chaque ekstase. Eu égard à l'être-au-monde comme le projeter d'un en-vue-de-quoi du *Dasein* à un monde, le monde a le caractère de l'en-avant. Comme tel, il est possiblisé par le schème horizontal de l'avenir ekstatique. Eu égard à l'être-au-monde comme le se-sentir déjà à un monde, il a le caractère du déjà. Comme tel, il est possibilisé par le schème horizontal de l'être-été. Toutefois, le monde n'a pas seulement les caractères de l'en-avant et du déjà, mais il est là. Qu'est-ce à dire ? Le monde dont il est question est un phénomène ontologico-existential. Comme ce phénomène, il est, avons-nous montré, le complexe de relations de pour-quoi d'outils et d'un en-vue-de-quoi du *Dasein*. Comme ce complexe, il n'est pas simplement *en avant*, comme un pouvoir-être projeté du *Dasein*, uni à un complexe de relations de pour-quoi d'outils également projeté, pas davantage n'est-il simplement *déjà* là, comme un pouvoir-être jeté du *Dasein*, uni à un complexe de relations de pour-quoi d'outils, mais il est là *présentement*, non pas *dans* l'étant dont se préoccupe le *Dasein* – c'est bien plutôt cet étant qui est dans le monde -, mais *entre* les étants dont il se préoccupe. Si, par exemple, ce stylo, cette feuille, cette table et cette pièce *font monde*, ce n'est pas que, ajoutés les uns aux autres, ils *font une somme d'étants*, mais que, renvoyant les uns aux autres, ils *font un complexe de relations de pour-quoi d'outils, uni à un en-vue-de-quoi du Dasein que je suis*. Si la mondanéité du monde réside dans sa significativité, ainsi que nous l'avons montré, cette significativité est là *présentement*, avec l'étant dont se préoccupe le *Dasein*, puisque qu'elle est ce en et par quoi un en-vue-de-quoi du *Dasein* signifie, c'est-à-dire fait signe vers, des pour-quoi d'outils en relation, et inversement ce et en quoi des relations de pour-quoi d'outils signifient, c'est-à-dire font signe vers, un en-vue-de-quoi du *Dasein*. « Le monde est là » veut donc dire qu'il est là *présentement*, plus précisément qu'il existe, conformément à l'exister du *Dasein*, dans le

Là de cet étant, conformément à son présentifier ; mais, parce que le monde est ce vers quoi l'être-au-monde est le transcender, il existe non pas au sens du présentifier, mais à celui du schème horizontal de cette ekstase. Plus concrètement, le monde existe conformément à la temporalité ekstatique du *Dasein*, non pas cependant au sens de l'unité ekstatique de cette temporalité ni même à celui de l'unité ekstatico-horizontale de la temporalité, mais à celui de l'unité des schèmes horizontaux de la temporalité. Tel est le sens temporel du monde.[377]

Corrélativement à l'interprétation temporelle de l'être-au-monde comme l'unité ekstatico-horizontale de la temporalité, le monde lui-même se laisse donc temporellement interpréter comme l'unité des schèmes horizontaux de la temporalité. Si l'être-au-monde comme le transcender se temporalise comme l'unité des ekstases de la temporalité avec les schèmes horizontaux leur correspondant, le monde comme le transcender se temporalise comme l'unité de ces schèmes horizontaux, que Heidegger appelle parfois, suivant un néologisme d'origine grecque, unité ekstématique, afin de la distinguer de l'unité ekstatique tout en l'y corrélant. Se temporalisant, chaque ekstase possibilisant l'être-au-monde temporalise du même coup un schème horizontal ou ekstêma. L'unité ekstématique consiste alors, pour ainsi dire, en un vibrer (*Schwingen*) ekstatique possibilisant un se-déployer-monde (*Welten*) et laissant advenir historialement (*geschehen*) une entrée en un monde (*Welteingang*), à savoir de l'étant intramondain.[378]

---

377 Cf. *ibid*., § 69 c, p. 365 b-c : « L'unité des schèmes horizontaux de l'avenir, de l'être-été et du présent se fonde sur l'unité ekstatique de la temporalité. L'horizon de la temporalité entière détermine ce *en direction de quoi* l'étant factivement existant est par essence *ouvert*. Avec le *Da-sein* factif, à chaque fois, un pouvoir-être est projeté dans l'horizon de l'avenir, l' « être déjà » est ouvert dans l'horizon de l'être-été, et ce dont on se préoccupe est découvert dans l'horizon du présent. L'unité horizontale des schèmes des ekstases possibilise le complexe originaire des relations de pour avec l'en-vue-de. En quoi réside ceci : sur la base de la constitution horizontale de l'unité ekstatique de la temporalité, fait partie de l'étant qui est à chaque fois son Là quelque chose comme un monde ouvert.
De même que, dans l'unité de la temporalisation de la temporalité, le présent jaillit de l'avenir et de l'être-été, de même se temporalise, cooriginairement avec les horizons de l'avenir et de l'être-été, celui d'un présent. Dans la mesure où le *Dasein* se temporalise, *est* aussi un monde. Se temporalisant, quant à son être, comme temporalité, le *Dasein est* par essence, sur la base de la constitution ekstatico-horizontale de celle-ci, « à un monde ». Le monde n'est ni sous-la-main, ni à-portée-de-la-main, mais il se temporalise dans la temporalité. Il « est là » avec le hors-de-soi des ekstases. Si nul *Dasein* n'existe, nul monde non plus n'est « là » ».

378 Cf. Heidegger M. *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz* (Sommersemester 1928), GA, Bd. 26, § 12, pp. 269 d-270 a : « L'horizon

Conclusion

L'être-au-monde se laissant temporellement interpréter comme l'unité ekstatico-horizontale de la temporalité, le fondement temporello-existential du transcender et la condition temporello-existentiale de possibilité du comprendre de l'être en général, à la recherche desquels revient la question de l'interprétation temporelle de l'être-au-monde, sont donc cette unité.[379]

---

se montre dans et avec l'ekstase, il est son *ekstêma* (formé de manière analogue, par exemple, à σύστημα par rapport à σύστασις ou σύνθημα par rapport à σύνθεσις). Et, en correspondance avec l'unité des ekstases dans leur temporalisation, l'unité des horizons est une unité originaire.

Cette unité ekstématique de l'horizon de la temporalité n'est rien d'autre que la condition temporelle de possibilité du *monde* et de son appartenance par essence à la *transcendance*. Car celle-ci a sa possibilité dans l'unité d'un vibrer [Schwingens] ekstatique. Ce vibrer des ekstases se temporalisant est, comme tel, la vibration survolant [Überschwung], laquelle est vue sur tout étant possible qui peut factivement, là, entrer en un monde. Vibrant, l'ekstématique se temporalise comme un se-déployer-monde [Welten] ; ce n'est que dans la mesure où quelque chose du genre d'une vibration [Schwingung] ekstatique s'est temporalisé comme une temporalité à chaque fois déterminée, qu'advient historialement une *entrée en un monde* [*Welteingang*] ».

379 Cf. Heidegger M., *Die Grundprobleme der Phänomenologie* (Sommersemester 1927), GA, Bd. 24, § 20 e, pp. 428 c-429 a. De cette page capitale autant que difficile, dont nous avons proposé une lecture, nous proposons la traduction suivante : « Comment celui-ci lui-même [l'être-au-monde] comme entier est-il possible? Plus exactement, pourquoi la structure primaire de l'être-au-monde, comme telle, fonde-t-elle la transcendance ? Sur quoi la transcendance du *Dasein* lui-même se fonde-t-elle ? Nous donnerons la réponse en ayant égard aux deux moments de structure, « être-à » et « monde », que nous venons de considérer séparément, mais qui co-appartiennent en soi. L*'être-à* comme *pour-soi* [*Zu-sich*], comme en-vue-de soi, n'est possible que sur le fondement de l'*avenir*, c'est-à-dire parce que ce moment de structure du temps est ekstatique en soi. Le *caractère ekstatique du temps possibilise le caractère spécifique de passage au-delà du Dasein, la transcendance*, et avec cela aussi le monde. Alors – et avec cela nous en venons à la détermination la plus centrale du monde et de la temporalité – les ekstases de la temporalité (avenir, être-été, présent) ne sont pas simplement des arrachements vers…, pas des arrachements pour ainsi dire dans le néant, mais, comme arrachements vers…, elles ont, sur fond de leur caractère à chaque fois ekstatique, un *horizon* esquissé à partir d'un mode de l'arrachement, c'est-à-dire à partir du mode de l'avenir, de l'être-été et du présent, et *faisant partie de l'ekstase elle-même*. Chaque ekstase comme arrachement vers… a en soi du même coup et faisant partie d'elle une esquisse de la structure formelle du *vers-quoi de l'arrachement*. Nous désignons ce *vers-où de l'ekstase* comme l'horizon ou plus exactement le *schème horizontal de l'ekstase*. Chaque ekstase a en soi un schème entièrement déterminé qui se modifie lui-même avec le genre

Avec l'interprétation temporelle de l'être-au-monde, vient d'être franchi un pas décisif sur le chemin phénoménologique qui doit mener du sens de l'être du *Dasein* en tant qu'il se rapporte à l'étant à-portée-de-la-main à celui de l'être de cet étant. Rappelons en effet qu'il s'agit de passer du sens de l'être dans le *Dasein* à celui d'un genre d'être hors de lui, ou pour mieux dire de dépasser le sens de l'être interne au *Dasein* vers celui d'un genre d'être qui lui est externe. *Que* ce dépassement est possible, c'est ce qu'il nous est d'emblée apparu, parce que le *Dasein* n'est pas un sujet dans une impossible relation avec le monde comme un ensemble d'objets, mais, en son être, l'être-au-monde, c'est-à-dire l'ouvrir du monde possibilisant un découvrir de l'étant intramondain, et que, dans l'être-au-monde comme cet ouvrir possibilisant ce découvrir, il dépasse son être, à partir du monde faisant pourtant partie de cet être, vers l'être de l'étant intramondain, de telle sorte que le dépassement du sens de l'être interne au *Dasein* vers celui du genre d'être qui lui est externe est à chaque fois déjà accompli dans l'être-au-monde. Mais *comment* ce dépassement est possible, c'est ce qu'il fallait alors montrer, en interprétant temporellement tout d'abord l'être-au-monde considéré comme l'ouvrir du monde, ensuite le découvrir de l'étant intramondain, que possibilise l'être-au-monde ainsi considéré. C'est justement le premier de ces deux pas, qui vient d'être franchi avec l'interprétation temporelle de l'être-au-monde comme l'unité ekstatico-horizontale de la temporalité.

Reste le second pas. Mais chemin faisant, il a lui aussi été implicitement franchi, du moins dans ses grandes lignes. Avant l'interprétation temporelle de l'être-au-monde selon son troisième moment structurel, l'ouvrir de l'être-échu du *Dasein* auprès de l'étant dont il se préoccupe, nous avons en effet temporellement interprété le comprendre de l'étant à-portée-de-la-main, en tant qu'il est possibilisé par l'être-au-monde, et l'avons ainsi interprété non seulement comme le présentifier (s'at-tendant-conservant), mais encore comme le schème horizontal correspondant à cette ekstase. En quoi nous avons radicalisé et du même coup élargi l'analyse du comprendre de l'étant

---

de manière dont la temporalité se temporalise, c'est-à-dire le genre de manière dont les ekstases se modifient. De même que les ekstases constituent en elles-mêmes l'unité de la temporalité, de même, à l'unité ekstatique de la temporalité, correspond à chaque fois telle unité de leurs schèmes horizontaux. Dans son entièreté spécifique, la *transcendance de l'être-au-monde se fonde dans l'unité originaire ekstatico-horizontale de la temporalité*. Si la transcendance possibilise la compréhension de l'être, mais si la transcendance se fonde dans la constitution ekstatico-horizontale de la temporalité, alors celle-ci est la condition de possibilité de la compréhension de l'être ».

à-portée-de-la-main à partir du monde : tel qu'il avait été initialement analysé, et cela quand bien même son analyse avait été poussée jusqu'à la structure existentiale qu'est le laisser-retourner, ce comprendre n'avait été considéré que comme l'être du *Dasein* en lui-même, en son être-auprès-de (l'étant faisant encontre de manière intramondaine) ; désormais analysé, en tant qu'il est possibilisé par l'être-au-monde, comme le transcender vers l'étant à-portée-de-la-main, il est considéré plus radicalement comme l'être du *Dasein* comme passer-au-delà à cet étant, et du même coup plus largement comme intégrant à part entière, sans le mettre entre parenthèses, cet étant. Sur la base de cette radicalisation et de cet élargissement, nous avons alors répété l'interprétation temporelle du comprendre de l'étant à-portée-de-la-main à partir du monde, en l'interprétant non plus simplement comme le présentifier (s'at-tendant-conservant), mais comme l'unité de cette ekstase et du schème horizontal lui correspondant[380]. Telle est, dans ses grandes lignes du moins, l'interprétation temporelle du découvrir de l'étant intramondain, que possibilise l'être-au-monde considéré comme l'ouvrir du monde.

Le terme visé du chemin phénoménologique n'est certes pas l'interprétation temporelle du comprendre de l'étant à-portée-de-la-main, en tant qu'il est possibilisé par l'être-au-monde, mais le sens de l'être de cet étant. Toutefois, ce sens doit pouvoir être dégagé de cette interprétation temporelle, de même que le sens temporel du monde a pu l'être de l'interprétation temporelle de l'être-au-monde.

---

380 L'interprétation temporelle du comprendre de l'étant à-portée-de-la-main, en tant qu'il est possibilisé par l'être-au-monde, est déjà implicitement présente dans la Deuxième section de la Première partie d'*Être et temps*, lorsque Heidegger dégage l'unité du présentifier et du schème horizontal lui correspondant dans l'être-au-monde, à partir du comprendre de l'étant à-portée-de-la-main. Cf. Heidegger M., *Sein und Zeit, op. cit*., § 69 c, p. 365 a : « L'horizon ekstatique est différent dans chacune des trois ekstases. Le schème dans lequel, *de manière avenante*, le *Dasein* vient à lui authentiquement ou inauthentiquement est l'*en-vue-de lui-même*. Le schème dans lequel, dans l'affection, le *Dasein* est pour lui-même ouvert comme jeté, nous le saisissons comme le *devant-quoi* de l'être-jeté ou à-quoi de l'être-remis. Il caractérise la structure horizontale de l'*être-été*. Existant en vue de lui-même dans l'être-remis à lui-même comme jeté, le *Dasein* comme être auprès de… est du même coup présentifiant. Le schème horizontal du *présent* est déterminé par le *pour-quoi* » ; et plus nettement, p. 365 b : « Avec le *Dasein* factif, à chaque fois, un pouvoir-être est projeté dans l'horizon de l'avenir, l' « être-déjà » est ouvert dans l'horizon de l'être-été, et ce dont on se préoccupe est découvert dans l'horizon du présent ». A cet égard, la troisième étape du chemin phénoménologique des paragraphes 20 et 21, tracé dans *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie,* est la mise en œuvre d'une possibilité déjà présente au paragraphe 69 d'*Être et temps*.

C'est pourquoi le chemin phénoménologique jusqu'au terme visé sera poursuivi, en répétant de manière suffisamment précise l'interprétation temporelle du comprendre de l'étant à-portée-de-la-main à partir du monde, de manière à en dégager le sens de l'être de cet étant.

§ 3 – L'interprétation temporale de l'être de l'étant à-portée-de-la-main (La temporal-ité de l'être de l'étant à-portée-de-la-main)

Introduction

Que la condition temporello-existentiale de possibilité du comprendre de l'être en général est l'unité ekstatico-horizontale de la temporalité, c'est ce qui résulte de l'interprétation temporelle de l'être-au-monde, comme cette unité. Mais *comment* cette condition est cette unité, c'est ce qui est encore à montrer.

A cette fin, la question du comprendre de l'être en général a été restreinte à celle d'un comprendre ontologique particulier, celui de l'étant à-portée-de-la-main.

Nous avons tout d'abord existentialement analysé le comprendre de l'étant à-portée-de-la-main comme le laisser-retourner, et temporellement interprété le laisser-retourner comme le présentifier s'at-tendant-conservant. Par là même, nous avons déjà montré comment la condition temporello-existentiale de possibilité du comprendre de l'étant à-portée-de-la-main est l'unité ekstatique de la temporalité de la préoccupation maniant et faisant usage. Mais, ce faisant, nous n'avons pas existentialement analysé le comprendre de l'étant à-portée-de-la-main, en tant qu'il est possibilisé par l'être-au-monde, et ne l'avons donc pas temporellement interprété sur cette base. Aussi, n'avons-nous pas encore montré comment la condition temporello-existentiale de possibilité du comprendre de l'étant à-portée-de-la-main, en tant qu'il est possibilisé par l'être-au-monde, est l'unité non pas simplement ekstatique de la temporalité de la préoccupation maniant et faisant usage, mais, sur la base de l'unité ekstatico-horizontale de la temporalité de l'être-au-monde, son unité ekstatico-horizontale.

C'est pourquoi, radicalement posée, la question du comprendre de l'étant à-portée-de-la-main est la suivante : comment la condition temporello-existentiale de possibilité de ce comprendre, en tant qu'il est possibilisé par l'être-au-monde, est-elle l'unité ekstatico-

horizontale de la temporalité de la préoccupation maniant et faisant usage ?[381]

1 – La *praesentia* (*Praesenz*) comme schème horizontal de la temporalité ekstatique de la préoccupation maniant et faisant usage, possibilisant le phénomène primaire de la présence (*Anwesenheit*) de l''être-à-portée-de-la-main

Le comprendre de l'étant à-portée-de-la-main est cet être de l'être-au-monde en tant qu'il a commerce avec l'étant qu'est la préoccupation maniant et faisant usage, et dont la structure existentiale est le laisser-retourner. Laissant retourner de quelque chose, avec quelque chose, la préoccupation maniant et faisant usage laisse faire encontre l'étant à-portée-de-la-main. Il peut cependant arriver que, laissant ainsi retourner, elle ne puisse laisser faire encontre l'étant à-portée-de-la-main dont elle a besoin, mais qui s'avère lui faire défaut. Bien qu'elle laisse ainsi retourner, ou plutôt parce qu'elle laisse ainsi retourner, elle en éprouve le manque. Alors, l'étant non-à-portée-de-la-main n'est pas un non-étant, mais un étant devenu hors-de-portée-de-la-main (*ab-handen*). Ce qui implique qu'il est encore en quelque façon un étant à-portée-de-la-main, mais sur le mode du faire-défaut.[382]

Si l'à-portée-de-la-main (*das Zuhandene*) peut ainsi se modifier en hors-de-portée-de-la-main (*Abhandenen*), l'être-à-portée-de-la-main (*Zuhandenheit*) peut pareillement se modifier en être-hors-de-portée-de-la-main (*Abhandenheit*). Or l'à-portée-de-la-main est présent, tandis que le hors-de-portée-de-la-main est absent. La modification possible de l'être-à-portée-de-la-main en être-hors-de-portée-de-la-main manifeste donc des spécifications des phénomènes de la présence (*Anwesenheit*) et de l'absence (*Abwesenheit*) et même, plus précisément, la modification possible du phénomène de la présence en celui de l'absence, et donc la primauté du phénomène de la présence. Dès lors, qu'est-ce qui, temporello-existentialement, possibilise le phénomène primaire de la présence ?

C'est ce que Heidegger appelle *Praesenz*, terme que, ne pouvant pas le traduire par « présence » sans rendre impossible la distinction en français de « *Anwesenheit* » et « *Praesenz* », nous traduirons par le mot latin « *praesentia* ». Ce que Heidegger appelle ainsi n'est ni le maintenant du temps selon son concept vulgaire, ni même le présent

381 Cf. Heidegger M., *Die Grundprobleme der Phänomenologie* (Sommersemester 1927), GA, Bd. 24, § 21, pp. 429 b-430 a.
382 Cf. *ibid*., § 21 a, pp. 431 c-433 a.

de la temporalité ekstatique du *Dasein*, bien que cela soit en connexion avec lui. C'est en effet le schème horizontal correspondant à l'ekstase du présentifier, et ce schème en tant qu'il possibilise le phénomène primaire de la présence – « *praesentia* (*Praesenz*) » ne dit donc pas, en un autre terme, le même que « présence (*Anwesenheit*)», mais il dit un possible (*Mögliches*) possibilisant la présence, tandis que « présence » dit un effectif (*Wirkliches*) possibilisé par la *praesentia*[383]. Le présentifier ne peut présentifier, sans projeter ce qu'il présentifie en direction de la *praesentia*. C'est que, puisqu'il est la condition de possibilité d'un vers-quoi du transcender constitutif du *Dasein*, il comporte nécessairement en lui-même la possibilité temporelle de ce vers-quoi et ce qui le délimite, bref, un schème horizontal spécifique. C'est ce schème qui est appelé la *praesentia*. C'est donc sur la base de la *praesentia* que comporte en lui-même le présentifier, ou pour mieux dire sur la base du projeter de la *praesentia* par et dans le présentifier, que, nécessairement, celui-ci présentifie en projetant ce qu'il présentifie en direction de la *praesentia*. Aussi celle-ci fait-elle partie de la pleine structure du présentifier. Et il y va de même des deux autres ekstases, avenir et être-été, selon les différentes modalités de la temporalité ekstatique du *Dasein* : le devancement ou avenir authentique, le s'at-tendre (au pouvoir-être inauthentique) ou avenir inauthentique, et le s'at-tendre (au « de » du laisser-retourner) ou modalité de l'avenir dans la temporalité de la préoccupation maniant et faisant usage d'une part ; la répétition ou être-été authentique, l'oublier (du « été ») ou être-été inauthentique, et le conserver (de l' « avec » du laisser-retourner) ou modalité de l'être-été dans la temporalité de la préoccupation maniant et faisant usage d'autre part. De la pleine structure de l'avenir et de l'être-été, fait donc à chaque fois partie un schème horizontal correspondant.[384]

Si la *praesentia*, qui possibilise le phénomène primaire de la présence, est ainsi le schème horizontal du présentifier, est-il possible de la mettre davantage en lumière dans sa teneur de schème horizontal ?

---

383 Sur la distinction du possible et de l'effectif, cf. *ibid*., p. 438 b : « (…) la temporalité comme origine est nécessairement plus riche et plus féconde que tout ce qui peut jaillir d'elle. Ici s'annonce un rapport particulier qui est pertinent dans l'entière dimension de la philosophie, à savoir que, à l'intérieur de l'ontologique, le possible est supérieur à tout effectif ».

384 Cf. *ibid*., pp. 433 b-435 a.

2 – *L'absentia* (*Absenz*) comme mode déficient de la *praesentia* (*Praesenz*), possibilisant le phénomène de l'absence (*Abwesenheit*) de l'être-à-portée-de-la-main

Tenant compte des difficultés sur lesquelles risque sans cesse de buter la compréhension de l'interprétation temporale par les auditeurs de son cours, tant que la méthode phénoménologique n'est pas maîtrisée et que la démarche dans cette dimension de problème n'est pas assurée, Heidegger, dans *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie,* tente, par un chemin détourné, de donner une idée de la richesse des structures enchevêtrées résidant dans la teneur de la *praesentia* sous-jacente à l'être-à-portée-de-la-main.[385]

« Tout positif devient particulièrement clair par le privatif. »[386] Eu égard à la présente tentative, cela veut dire que « l'interprétation temporale de l'être-à-portée-de-la-main [Zuhandenheit] en son sens d'être doit se laisser accomplir plus clairement dans l'orientation sur le non-être-à-portée-de-la-main [Unzuhandenheit] »[387]. Tel sera donc le chemin détourné. Plus précisément, de prime abord et le plus souvent, la préoccupation maniant et faisant usage a commerce avec l'étant à-portée-de-la-main, de telle sorte que celui-ci a principalement le caractère de la non-imposition (*Unauffälligkeit*), c'est-à-dire de ne pas lui apparaître expressément. Ce n'est que lorsqu'elle est dérangée dans son cours – par l'étant à-portée-de-la-main inutilisable ou inemployable (marteau mal emmanché ou bois trop vert), ou encore devenu inutile en raison du faire-défaut d'un autre avec lequel il a une relation de tournure (marteau ou bois sans clous), ou encore, enfin, lui faisant obstacle (bois trop noueux résistant au marteau et aux clous)[388] -, qu'elle le laisse apparaître expressément. Quel que soit le genre de ne-pas-être-à-portée-de-la-main, il est alors le révélateur d'un être-à-portée-de-la-main, de telle sorte que l'interprétation temporale de celui-ci accèdera à une plus grande clarté à partir de celle de celui-là.[389]

Toutefois, en vue du but à atteindre, il suffira de ne considérer qu'un seul genre de ne-pas-être-à-portée-de-la-main, et de préférence celui qui correspond au cas le plus imposant (« Der massivste

385 Cf. *ibid*., p. 439 b.
386 *Ibid*., p. 439 c.
387 *Ibid*.
388 Précision donnée dans Heidegger M., *Sein und Zeit, op. cit*., § 16, pp. 73 a-74 b.
389 Cf. Heidegger M., *Die Grundprobleme der Phänomenologie* (Sommersemester 1927), GA, Bd. 24, § 21, pp. 439 c-440 a.

Fall[390] ») de l'être-dérangé (*Gestörtheit*) de la préoccupation maniant et faisant usage, à savoir le faire-défaut d'un étant à-portée-de-la-main. Bref, il suffira de considérer le ne-pas-être-à-portée-de-la-main (*Unzuhandenheit*) *sub specie* de l'être-hors-de-portée-de-la-main (*Abhandenheit*) mentionné plus haut. Le faire-défaut d'un étant à-portée-de-la-main, l'être-hors-de-portée-de-la-main de cet étant, suscite une série de perplexités. « Comment ce qui fait défaut peut-il s'imposer ? Comment quelque chose de hors-de-portée-de-la-main pourra-t-il être constaté ? Comment le découvrir de ce qui fait défaut est-il possible ? [391]» Qu'il y ait en général un genre d'accès au hors-de-portée-de-la-main, au non-à-portée-de-la-main, cela est manifeste. Mais quel est, précisément, ce genre d'accès ? « La modalité particulière du découvrir du hors-de-portée-de-la-main est, dans un mode spécifique, l'éprouver-un-manque [Vermissen]. »[392] Comment, dès lors, celui-ci est-il possible ?

Si, radicalement posée, la question demande une interprétation temporelle de l'éprouver-un-manque, elle requiert préalablement de dégager sa structure existentiale. « Formellement pris, l'éprouver-un-manque est le comportement contraire au trouver [Vorfinden]. »[393] Toutefois, puisqu'il est une modalité particulière du découvrir du hors-de-portée-de-la-main, il n'est pas « un ne-pas-trouver [Nichtvorfinden] de quelque chose » en général, mais « le ne-pas-trouver de quelque chose à quoi nous sommes nous at-tendants, comme ce dont il est besoin »[394]. Ce qui, existentialement interprété, veut dire : « Ce n'est que dans un laisser-retourner circon-spect où nous comprenons ce qui fait encontre à partir de sa tournure, de ses relations de pour, - où nous sommes nous at-tendants à un pour-quoi et présentifions l'utile pour cela, ce n'est que là que nous pouvons trouver que quelque chose fait défaut »[395]. Ainsi, ce n'est qu'à partir du laisser-retourner de marteler, avec le marteau, et du laisser-faire-encontre du marteau qui en provient, que, en vertu de la relation de tournure du marteau avec les clous, le laisser-retourner de clouer, avec les clous, qui ne peut laisser faire encontre les clous faisant défaut, peut du même coup laisser faire encontre le faire-défaut des clous. La

390 *Ibid*., p. 440 b.
391 *Ibid*., pp. 440 b-441.
392 *Ibid*., p. 441.
Ne pas confondre *das Vermissen*, l'éprouver-un-manque, qui est une mode déficient de la préoccupation maniant et faisant usage, et *das Fehlen*, le faire-défaut, qui est un caractère de l'étant hors-de-portée-de-la-main, donc d'un mode déficient de l'étant à-portée-de-la-main.
393 *Ibid*.
394 *Ibid*.
395 *Ibid*.

structure existentiale de l'éprouver-un-manque est donc le laisser-retourner qui, ne pouvant pas laisser faire encontre un étant à-portée-de-la-main faisant défaut, laisse par là même faire encontre le faire-défaut de cet étant.

A partir de la structure existentiale ainsi dégagée de l'éprouver-un-manque, il devient possible de l'interpréter temporellement. Dans la mesure où il ne peut laisser faire encontre un étant à-portée-de-la-main faisant défaut, l'éprouver-un-manque est un ne-pas-présentifier (*Nichtgegenwärtigen*). Toutefois, dans la mesure où il laisse par là même faire encontre le faire-défaut d'un étant à-portée-de-la-main, il n'est pas un ne-pas-présentifier au sens où serait exclu tout présentifier, mais le ne-pas-présentifier d'un étant à-portée-de-la-main faisant défaut, qui inclut le présentifier du faire-défaut de cet étant, bref, ce que Heidegger appelle *Ungegenwärtigen*, et qu'il nous faut traduire par « imprésentifier » afin de le distinguer du *Nichtgegenwärtigen*. Parce que, en outre, le laisser-faire-encontre du faire-défaut d'un étant à-portée-de-la-main provient du laisser-retourner propre à l'éprouver-un-manque, et que ce laisser-retourner est possibilisé par un s'at-tendre (à un « de » du laisser-retourner) et un conserver (d'un « avec » du laisser-retourner), lesquels ont alors pour caractéristique d'être frustrés, l'éprouver-un-manque se laisse temporellement interpréter comme un imprésentifier en unité avec un s'at-tendre et un conserver frustrés. Jusqu'ici, l'interprétation temporelle de l'éprouver-un-manque, dans *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, est conforme à celle conduite dans *Être et temps*[396]. Mais, parce que, dans le cours du semestre d'été 1927, le comprendre de l'étant à-portée-de-la-main, c'est-à-dire la préoccupation maniant et faisant usage, est existentialement analysé plus radicalement, en tant qu'il est possibilisé par l'être-au-monde, que dans le traité de 1927, il y va de même de l'éprouver-un-manque, qui est un mode déficient de la préoccupation maniant et faisant usage. De la sorte, l'éprouver-un-manque peut être temporellement interprété plus complètement. Et en effet, si, en tant qu'il est possibilisé par l'être-au-monde, il est le transcender vers l'étant hors-de-portée-de-la-main, il est possibilisé non simplement par l'ekstase de l'imprésentifier, mais par cette ekstase en tant qu'elle comporte en elle-même la possibilité temporelle du vers-quoi de ce transcender et ce qui le délimite, bref par un schème horizontal spécifique. Ce schème, Heidegger l'appelle *Absenz*, terme que nous traduirons par le mot latin « *absentia* », afin de rendre possible en français la distinction de « *Abwesenheit* » et « *Absenz* », analogue à celle de

396 Cf. Heidegger M., *Sein und Zeit, op. cit*., § 69 a, p. 355 b.

« *Anwesenheit* » et « *praesentia* ». Si l'imprésentifier, c'est-à-dire le présentifier du faire-défaut de l'étant à-portée-de-la-main, est le mode déficient du présentifier présentifiant l'étant à-portée-de-la-main, l'*absentia*, c'est-à-dire la possibilité temporelle et la délimitation de l'étant hors-de-portée-de-la-main, s'avère être pareillement le mode déficient de la *praesentia* possibilisant la présence de l'étant à-portée-de-la-main. Si la modification de l'être-à-portée-de-la-main en être-hors-de-portée-de-la-main a pu manifester la modification possible du phénomène de la présence en celui de l'absence, c'est justement que l'*absentia* est le mode déficient de la *praesentia*, en d'autres termes que la modification possible du phénomène de la présence en celui de l'absence est fondamentalement possibilisée par celle du phénomène de la *praesentia* en celui de l'*absentia*. Plus fondamentalement primaire que le phénomène de la présence est celui de la *praesentia*.[397]

Mais, bien que le phénomène de la *praesentia* précède ainsi celui de l'*absentia*, l'interprétation temporale de l'être-à-portée-de-la-main comme *praesentia* gagne à succéder à celle de l'être-hors-de-portée-de-la-main comme *absentia*. Comme découvrir d'un étant hors-de-portée-de-la-main, l'éprouver-un-manque arrête la préoccupation maniant et faisant usage dans son immersion dans les relations de tournure, la contraint à séjourner auprès de l'étant à-portée-de-la-main rendu inutile par l'étant hors-de-portée ayant une relation de tournure avec lui, la laisse pour la première fois découvrir expressément cet étant à-portée-de-la-main. Le découvrant ainsi, la préoccupation maniant et faisant usage le comprend alors expressément comme se-présentant, même si, certes, elle ne va pas jusqu'à comprendre expressément ce comprendre lui-même, c'est-à-dire jusqu'à l'expliciter comme le projeter qu'il est en lui-même. L'explication expresse de ce comprendre comme ce projeter est la tâche de l'interprétation temporelle du comprendre de l'étant à-portée-de-la-main. Si elle doit être celle de ce comprendre, en tant qu'il est possibilisé par l'être-au-monde, donc comme transcender vers l'étant à-portée-de-la-main, cette interprétation ne doit pas s'arrêter à l'ekstase du présentifier, mais être poussée jusqu'au schème horizontal de la *praesentia* dans cette ekstase. Mais cette interprétation temporelle, et avec elle l'interprétation temporale de l'être-à-portée-de-la-main comme une certaine *praesentia*, peuvent payer leur tribut au découvrir de l'étant hors-de-portée-de-la-main qu'est l'éprouver-un-manque et, à partir de lui, au découvrir exprès de l'étant à-portée-de-la-main que peut être la préoccupation maniant et faisant usage,

397 Cf. Heidegger M., *Die Grundprobleme der Phänomenologie* (Sommersemester 1927), GA, Bd. 24, § 21, pp. 441-442 a.

puisque c'est à partir d'eux, et au premier chef à partir du premier, surtout si l'éprouver-un-manque a donné lieu à une interprétation temporelle, et l'être-hors-de-portée-de-la-main, à une interprétation temporale, qu'elles peuvent accéder à une plus grande clarté – et cela veut ici dire une plus grande clarté phénoménologique, c'est-à-dire éprouvée par notre *Dasein*.[398]

Mais nous venons d'employer par deux fois les expressions « interprétation temporelle » et « interprétation temporale », sans les avoir expliquées. Qu'est-ce donc qui requiert de distinguer une interprétation *temporale* d'une interprétation *temporelle* ?

3 – La *Praesentia* (*Praesenz*) comme modalité particulière de la temporal-ité, c'est-à-dire de l'unité des schèmes horizontaux de la temporalité ekstatique de la préoccupation maniant et faisant usage, possibilisant l'être-à-portée-de-la-main

Pour répondre, revenons encore une fois à la *praesentia*. C'est, avons-nous montré, sur la base du projeter de la *praesentia* par et dans le présentifier, que celui-ci présentifie en projetant ce qu'il présentifie en direction de celle-là. Or, projetant la *praesentia* en lui-même, le présentifier se comprend par rapport à elle. De même, projetant ce qu'il présentifie en direction de la *praesentia*, il le comprend, et même le comprend comme présence. Si ce qu'il présentifie est l'être-à-portée-de-la-main, ou si ce qu'il imprésentifie est l'être-hors-de-portée-de-la-main, alors, projetant l'être-à-portée-de-la-main en direction d'une certaine *praesentia*, le présentifier le comprend comme une certaine présence, tandis que, projetant l'être-hors-de-portée-de-la-main en direction d'une certaine *absentia*, l'imprésentifier le comprend comme une certaine absence. Mais, dans la mesure où l'imprésentifier, l'*absentia* et l'absence sont les modes déficients du présentifier, de la *praesentia* et de la présence, il est permis de poser comme une proposition générale, valant du

398 Cf. *ibid*., p. 442 b : « Mais encore l'éprouver-un-manque n'est pas simplement le découvrir du non-à-portée-de-la-main, mais un présentifier exprès du justement déjà et au moins encore à-portée-de-la-main. La modification absentiale de la *praesentia* appartenant au présentifier du commerce, modification qui est donnée avec l'éprouver-un-manque, laisse justement s'imposer [auffallen] l'à-portée-de-la-main ».
Dans Heidegger M., *Sein und Zeit, op. cit.*, § 16, pp. 73a-74b, le caractère de l'étant à-portée-de-la-main rendu inutile en raison du faire-défaut d'un autre étant de ce genre n'est pas appelé imposition (*Auffälligkeit*), mais insistance (*Aufdringlickeit*). L'imposition au sens strict est le caractère de l'étant à-portée-de-la-main inutilisable (marteau mal emmanché) ou inemployable (bois trop vert).

présentifier comme phénomène primaire, et par suite de l'imprésentifier comme son mode déficient, que le présentifier projette l'être-à-portée-de-la-main présentialement (*praesential*). Or, fondamentalement, cela veut dire qu'il le projette temporalement (*temporal*). En quel sens, et pourquoi ?[399]

Répondons d'abord à la deuxième partie de la question. Cela nous mènera à la réponse à sa première partie. Sur la double base du projeter de la *praesentia* par et dans le présentifier, par lequel il se comprend par rapport à elle, et du projeter de ce qu'il présentifie en direction de la *praesentia* par le présentifier, projeter par lequel il le comprend comme présence, le *Dasein* comprend l'être en le projetant en direction de la *praesentia*. Ou plutôt, pour dire plus complètement ce qu'il en est, il le comprend en le projetant en direction de l'unité des schèmes horizontaux de la temporalité. Bien que les schèmes horizontaux ne doivent pas être structurellement séparés des ekstases de la temporalité, l'interprétation du comprendre de l'être peut fort bien se tourner primairement vers eux. Se tournant ainsi vers eux, elle ne se détourne pas de la temporalité de ce comprendre, mais elle la prend primairement en vue en direction d'eux. Ainsi prise en vue, cette temporalité constitue alors la teneur du concept général de temporal-ité (*Temporalität*), si bien que « *La temporal-ité est la temporalité* [*Zeitlichkeit*] *eu égard à l'unité des schèmes horizontaux faisant partie d'elle*»[400]. Mais, justement parce qu'elle est ainsi définie en général, et que l'unité des schèmes horizontaux de la temporalité varie selon celle de ses ekstases, les modalités particulières de la temporal-ité sont aussi variées que celles de la temporalité. Ainsi, le schème horizontal directeur dans la temporal-ité de l'être-à-portée-de-la-main n'est-il la *praesentia*, que parce que l'ekstase directrice dans la temporalité du comprendre de cet être est le présentifier.[401]

« *Temporalität* » est un *Fremdwort* dont la signification diffère de celle de « *Zeitlichkeit* », de même que « *Praesenz* » et « *Absenz* », par rapport à « *Anwesenheit* » et « *Abwesenheit* ». Mais cette apparente symétrie morphologique ne doit pas occulter une profonde dissymétrie sémantique. Tandis, en effet, que « *Praesenz* » et « *Absenz* » sont employés parallèlement à « *Anwesenheit* » et « *Abwesenheit* », pour désigner les possibles possibilisant l'un la présence, l'autre l'absence, par opposition aux effectifs possibilisés l'un par la *praesentia*, l'autre par l'*absentia*, « *Temporalität* » est employé à la fois complémentairement et parallèlement à

399 Cf. *ibid*., pp. 435 b-436 a.
400 *Ibid*., p. 436 a.
401 Cf. *ibid*., pp. 435 b-436 a.

« *Zeitlichkeit* » : complémentairement, pour désigner, dans l'unité ekstatico-horizontale de la temporalité possibilisant le comprendre de l'être, l'unité des schèmes horizontaux possibilisant l'être lui-même ; mais, parce que cette unité des schèmes horizontaux est par là même le sens de l'être, plus fondamentalement, à titre de possible, que l'effectif possibilisé par lui, « *Temporalität* » est aussi employé parallèlement à « *Zeitlichkeit* », pour désigner le sens de l'être vers lequel le comprendre de l'être est le transcender, par opposition au sens de l'être du *Dasein*. Bien que la temporal-ité comme l'unité des schèmes horizontaux fasse partie de la temporalité comme l'unité ekstatico-horizontale, « *Temporalität* » comme désignant le sens de l'être, se dit de l'être, et « *Zeitlichkeit* » comme désignant celui de l'être du *Dasein*, se dit de cet être. Ou plutôt, parce que le premier terme peut désigner aussi bien le sens de l'être en général que celui d'un genre d'être particulier, et même aussi bien les genres d'être qui ne sont pas conformes au *Dasein* que celui qui lui est conforme, tel celui du monde en sa mondanéité, il se dit de l'être et, dans la mesure où le monde en sa mondanéité fait partie de l'être du *Dasein* comme être-au-monde, de cet être, mais le second terme ne se dit que de l'être du *Dasein*.

Si c'est ainsi sur la double base du projeter de la *praesentia* par et dans le présentifier, et du projeter de ce qu'il présentifie en direction de la *praesentia* par le présentifier, que le *Dasein* comprend l'être en le projetant en direction de la *praesentia*, alors se confirme ce qui a été posé à la fin de la deuxième étape de notre chemin, dans la conclusion de l'interprétation temporelle de l'être-au-monde : que le fondement temporello-existential du transcender et la condition temporello-existentiale de possibilité du comprendre de l'être en général sont l'unité ekstatico-horizontale de la temporalité. Et non seulement cela, mais encore apparaît ce qui était encore à montrer au début de la troisième étape de notre chemin, dans l'introduction à l'interprétation temporale de l'être : comment la condition temporello-existentiale de possibilité du comprendre de l'être en général est l'unité ekstatico-horizontale de la temporalité. Car, si cette unité, à l'instar du projeter de la *praesentia* par et dans le présentifier, est le projeter des schèmes horizontaux en leur unité, par et dans les ekstases de la temporalité en leur unité, elle est la condition temporello-existentiale du comprendre de l'être en général, en possibilisant le projeter de cet être en direction de ces schèmes. Avec cela, la temporalité ekstatico-horizontale se laisse déterminer de manière plus approchée comme « le projet originaire de soi par excellence [der ursprüngliche Selbstentwurf

schlechthin] »[402], sous-jacent à tout projeter en lequel consiste le comprendre existential. Bien plus, ce projet originaire est sous-jacent à toute modalité de l'ouvrir en lequel consiste l'être-à, et donc aussi à toute modalité du découvrir, possibilisé par cet ouvrir, de l'étant faisant encontre de manière intramondaine, et au premier chef au découvrir dans la modalité du genre prochain de la préoccupation, celle qui manie et fait usage, autrement dit le comprendre de l'étant à-portée-de-la-main. La temporalité ekstatico-horizontale « est là, comme dévoilée, parce qu'elle possibilise en général le « Là » et son être-dévoilé » [403], ce qu'elle fait comme le projet originaire de soi par excellence.[404]

Mais, si cette temporalité comme ce projet est sous-jacente à tout projeter existentialement compréhensif, elle est là, non seulement comme dévoilée, mais encore comme déjà dévoilée conjointement à ce qui est dévoilé par tout projeter de ce genre. C'est pourquoi, « d'une manière ou d'une autre, le temps fait irruption, ne serait-ce que dans la compréhension vulgaire ou mécompréhension »[405]. Par là s'éclaire, rétrospectivement, un présupposé resté dans l'ombre, lors de la dérivation phénoménologique du temps de la préoccupation à partir de la temporalité ekstatique de la préoccupation. Ainsi, selon le premier moment de cette dérivation, celui de la dérivation de la databilité du temps de la préoccupation, du s'at-tendre au « de » du laisser-retourner, provient l'attendre à l'égard des choses dont se préoccupe le *Dasein* ; du conserver de l' « avec » du laisser-retourner, provient le conserver au sens du souvenir de ces choses ; du s'at-tendre et du conserver en leur unité, provient le présentifier de ces choses. Or, s'exprimant constamment sur l'étant auprès duquel il est, dans le mode de l'être-explicité moyen, le *Dasein* se préoccupant s'exprime sur les choses qu'il attend, en disant « alors, quand les choses seront » ; il s'exprime sur celles qu'il conserve en son souvenir, en disant « autrefois, lorsque les choses étaient » ; il s'exprime sur celles qu'il présentifie, en disant « maintenant que les choses sont ». Moyennant quoi, des ekstases de la temporalité de la préoccupation, proviennent l' « alors », l' « autrefois » et le « maintenant », qui sont les datations du temps, et qui, parce que ces datations sont relatives à l'étant à-portée-de-la-main, forment ensemble une structure relative, la databilité du temps. Le temps entre autre caractérisé par cette databilité est alors un temps spécifique appelé temps de la préoccupation. Mais si la temporalité eksatique de

402 *Ibid*., p. 436 b.
403 *Ibid*. p. 437 a.
404 Cf. *ibid*., pp. 436 b-437 a.
405 *Ibid*. p. 437 b.

la préoccupation, à partir de laquelle était ainsi dérivé le temps de la préoccupation, n'était alors que le sens d'une modalité de l'être du *Dasein* en lui-même, comment, du s'at-tendre au « de » du laisser-retourner, du conserver de son « avec », et de ceux-ci en leur unité, pouvait-il provenir l'attendre à l'égard des choses dont se préoccupe le *Dasein*, leur conserver en souvenir et leur présentifier ? Ils ne peuvent à bon droit provenir que de la temporalité ekstatico-horizontale de la préoccupation, c'est-à-dire de celle qui est le sens d'une modalité de l'être du *Dasein* non simplement en lui-même, mais comme passer-au-delà à l'étant à-portée-de-la-main. Tel était le présupposé implicite de la dérivation de la databilité du temps de la préoccupation, et plus généralement celui de ce temps lui-même. Ce qui revient à dire que le *Dasein* se préoccupant ne peut comprendre le temps de la préoccupation, que parce que, la temporalité ekstatico-horizontale comme le projet originaire de soi par excellence étant sous-jacente au projeter en lequel consiste le comprendre de l'étant à-portée-de-la-main, elle est dévoilée conjointement à cet étant dévoilé par ce projeter.[406]

Enfin, la détermination de la temporalité ekstatico-horizontale comme le projet originaire de soi par excellence permet de réfuter définitivement l'objection d'une régression à l'infini de l'analyse du comprendre ontique. Ce qui a donné occasion à cette objection est la remarque que le comprendre ontique est sous-tendu par une stratification de projets le possibilisant. Dans le comprendre ontique, le *Dasein* comprend l'étant, en le projetant en direction de l'être. Le comprendre ontique présuppose donc le comprendre ontologique. Or, dans le comprendre ontologique, le *Dasein* comprend l'être en le projetant en direction de quelque chose. Mais alors, le comprendre ontologique ne présuppose-t-il pas à son tour celui de ce quelque chose ? Et, s'il en est ainsi, dans le comprendre de ce quelque chose, le *Dasein* ne projette-t-il pas ce quelque chose en direction de quelque chose d'autre, et ainsi de suite à l'infini ?[407] Nullement, si ce en direction de quoi le *Dasein* projette l'être est les schèmes horizontaux en leur unité. Car chaque schème horizontal est à la fois la fin à laquelle s'arrête l'ekstase qui le projette, et le commencement à partir duquel est issu tout ce qui peut être projeté dans un comprendre. Et il serait vain de répliquer qu'un schème horizontal est ce comme quoi est compris le vers-quoi de l'arrachement vers… qu'est une ekstase, de telle sorte qu'il est à son tour compris ainsi en étant projeté en direction de l'horizon au sens courant du terme. Car ce n'est pas le

406 Cf. *ibid*., p. 437 b.
407 Cf. *ibid*., § 20 b, pp. 396 b-397 a.

schème horizontal qui est compris à partir de l'horizon au sens courant du terme, mais celui-ci qui est compris à partir de celui-là, dès lors qu'il n'y aurait pas d'horizon au sens courant du terme, si l'horizon en ce sens n'était présentifié en étant projeté en direction du schème horizontal qu'est la *praesentia*. Pour le dire autrement, aucune régression à l'infini dans l'analyse du comprendre ontique n'est à craindre, parce que *la temporalité ekstatico-horizontale comme le projet originaire de soi par excellence est le terme ultime de l'analyse régressive de ce comprendre, dans l'exacte mesure où cette temporalité est l'origine première de tout comprendre*.[408]

Conclusion

Mais cela est-il sûr ?

Certes, l'analyse fait voir comment l'unité de l'ekstase du présentifier et du schème horizontal lui correspondant est une condition temporello-existentiale de la possibilité du comprendre de l'étant à-portée-de-la-main, c'est-à-dire au fond du comprendre de l'être de cet étant : comme projeter d'une certaine *praesentia* dans et par le présentifier, cette unité est une condition temporello-existentiale de possibilité de ce comprendre, en possibilisant le projeter de l'être-à-portée-de-la-main en direction de la *praesentia*. Par généralisation, l'analyse fait voir comment l'unité ekstatico-horizontale de la temporalité est la condition temporello-existentiale de possibilité du comprendre de l'être en général : comme projeter des schèmes horizontaux en leur unité dans et par les ekstases en leur unité, cette unité est la condition temporello-existentiale de possibilité de ce comprendre, en possibilisant le projeter de l'être en général en direction des schèmes horizontaux en leur unité.

Certes encore, l'interprétation temporelle du comprendre de l'étant à-portée-de-la-main est désormais répétée de manière suffisamment précise, pour permettre d'en dégager le sens de l'être de cet étant : si ce comprendre se laisse temporellement interpréter comme le présentifier projetant en lui une certaine *praesentia*, il est possibilisé comme le projeter de l'être-à-portée-de-la-main en direction d'une certaine *praesentia* ; ainsi possibilisé, il est le comprendre de cet être comme une certaine présence, et plus fondamentalement comme une certaine *praesentia*, parce que la présence n'est qu'un effectif possibilisé par la *praesentia* comme un possible ; en vertu du concept existential de sens – le sens existential

408 Cf. *ibid*., § 21 a, pp. 437 b-438 a.

est, unitairement, ce comme quoi quelque chose est compris et ce en direction de quoi ce quelque chose est projeté et qui le possibilise comme ce comme quoi il est compris -, le sens de l'être-à-portée-de-la-main est alors fondamentalement une certaine *praesentia*. Bref, à partir de l'interprétation temporelle du comprendre de l'étant à-portée-de-la-main, comme le présentifier projetant en lui une certaine *praesentia*, l'être de cet étant se laisse temporalement interpréter comme une certaine *praesentia*. Plus précisément, parce que, dans l'unité de la temporalité ekstatico-horizontale, un schème horizontal n'est jamais séparé des autres, mais toujours uni à eux, et que, dans la temporalité ekstatico-horizontale de la préoccupation maniant et faisant usage, l'ekstase du présentifier est directrice, et par conséquent le schème horizontal correspondant à cette ekstase, directeur, l'être-à-portée-de-la-main se laisse temporalement interpréter comme une certaine *praesentia* en unité avec les schèmes horizontaux du s'attendre et du conserver. En son unité avec ces schèmes, cette *praesentia* constitue la temporal-ité de l'être-à-portée-de-la-main. Pareillement, à partir de l'interprétation temporelle du comprendre de l'être en général, comme les ekstases de la temporalité en leur unité projetant en elles les schèmes horizontaux en leur unité, l'être en général se laisse temporalement interpréter comme ces schèmes. En leur unité, ces schèmes constituent la temporal-ité de l'être en général.

Mais enfin, l'interprétation temporale de l'être-à-portée-de-la-main et celle de l'être en général, vers laquelle la première est orientée, ne sont qu'esquissées, en laissant dans l'équivoque et l'indétermination un certain nombre de points pourtant capitaux.

Le premier point est l'équivoque du sens de l'être-portée-de-la-main comme une certaine présence et une certaine *praesentia*. L'interprétation temporale de l'être-à-portée-de-la-main voit double, et d'une certaine façon ne peut voir autrement. C'est que, même s'il est unitaire, le concept existential de sens est double. Comme ce comme quoi quelque chose est compris, le sens existential est un effectif, puisque ce quelque chose est effectivement compris. Mais, comme ce en direction de quoi ce quelque chose est projeté et qui le possibilise comme ce comme quoi il est compris, le sens existential est un possible, puisque le ce-en-direction-de-quoi du projeter en lequel consiste le comprendre existential est une possibilité. Du moins, l'interprétation temporale de l'être-à-portée-de-la-main peut-elle corriger son « défaut de vision », en considérant que le sens de cet être est plus fondamentalement une certaine *praesentia* qu'une certaine présence, justement parce qu'elle est un possible possibilisant un effectif. N'est-il pas vrai que, « à l'intérieur de l'ontologique, le

possible est supérieur à tout effectif »[409] ? Mais n'est-il pas pour le moins paradoxal que, si l'être-à-portée-de-la-main, en tant qu'il est compris, est un effectif, le sens de cet être soit un possible ? Si l'être-à-portée-de-la-main, en tant qu'il est compris, doit être un effectif, il n'y a d'autre moyen d'éviter le paradoxe, que de considérer que le sens de cet être est également un effectif, donc non pas une certaine *praesentia*, mais une certaine présence. Or, si la *praesentia* (*Praesenz*) est un schème horizontal dans la temporalité du *Dasein*, tandis que la présence (*Anwesenheit*) ou plutôt l'entrer-en-présence (*Anwesen*) appartient à l'être lui-même, cela ne veut-il pas dire que le sens de l'être ne provient pas de l'être du *Dasein*, mais de l'être lui-même ? Et pourtant, si l'entrer-en-présence de l'être « est » pour le *Dasein*, le sens de l'être proviendrait-il de l'être lui-même, sans le *Dasein* ?

Le second point est l'indétermination de ce que peut être concrètement la temporal-ité de l'être-à-portée-de-la-main. Que cette temporal-ité ne consiste pas simplement dans une certaine *praesentia*, mais dans cette *praesentia* unie aux schèmes horizontaux du s'at-tendre et du conserver, cela ne suffit pas à la déterminer concrètement. Pour cela, il faudrait en outre déterminer concrètement ces deux derniers schèmes, de même qu'une certaine *praesentia* est la détermination concrète du schème horizontal du présentifier de l'être-à-portée-de-la-main. Mais comment et comme quoi les déterminer ainsi ? Le schème horizontal du présentifier a été concrètement déterminé comme la *praesentia*, à partir du phénomène primaire de la présence, manifesté par la modification de l'être-à-portée-de-la-main en être-hors-de-portée-de-la-main. Ceux du s'at-tendre et du conserver ne peuvent-ils pas, pareillement, être concrètement déterminés, à partir des caractères phénoménaux manifestés par ce à quoi s'at-tend le s'attendre et ce que conserve le conserver ? Le s'at-tendre s'at-tend au de-quoi du laisser-retourner, c'est-à-dire au pour-quoi d'un outil, par exemple le marteler. Comme ce à quoi vient le s'at-tendre, le de-quoi du laisser-retourner manifeste le caractère phénoménal d'un certain en-avant, à savoir la possibilité concernant un outil. De son côté, le conserver conserve l'avec-quoi du laisser-retourner, c'est-à-dire l'outil au moment où il est prélevé d'un complexe d'outils, par exemple le marteau au moment où, pour ainsi dire, il sort de l'anonymat de l'individu dans la foule. Comme ce vers-quoi le conserver revient en arrière, à partir du s'at-tendre venant au de-quoi du laisser-retourner, l'avec-quoi de celui-ci manifeste le caractère

409 *Ibid*., p. 438 b.

phénoménal d'un certain déjà, à savoir le « été » concernant l'outil. Aussi, tandis que l'être-à-portée-de-la-main manifeste le phénomène primaire de la présence, le de-quoi du laisser-retourner manifeste le caractère phénoménal de l'en-avant comme possibilité concernant un outil, et le de-quoi du laisser-retourner, celui du déjà comme « été » concernant un outil. Mais, sans avoir la présence de l'être-à-portée-de-la-main, le de-quoi du laisser-retourner n'a-t-il pas une certaine présence, dans la mesure où il se présente comme ce de-quoi à la préoccupation ? Et n'y va-t-il pas de même de l'avec-quoi du laisser-retourner ? Or n'est-il pas paradoxal que le de-quoi du laisser-retourner ait une certaine présence, s'il manifeste le caractère phénoménal de l'en-avant comme possibilité concernant un outil ? Et, pareillement, que l'avec-quoi ait une certaine présence, s'il manifeste le caractère phénoménal du déjà comme « été » concernant un outil ? N'est-il pas enfin paradoxal que ce à quoi s'at-tend le s'at-tendre et ce que conserve le conserver aient une certaine présence, si la présence doit être possibilisée par la *praesentia*, et celle-ci projetée par le présentifier ? Mais tous ces paradoxes ne disparaissent-ils pas, si la présence au sens de l'entrer-en-présence ne provient pas de l'être du *Dasein*, mais de l'être lui-même ? Ayant le caractère de la présence (*Anwesenheit*), l'être lui-même n'a-t-il pas celui du se-déployer-essential (*Wesen*), de telle sorte qu'il peut en effet entrer en présence (*an-wesen*) ou au contraire se déployer en absence (*ab-wesen*) ? Or ne peut-il pas se déployer en absence soit au sens du non-encore-présent soit à celui du non-plus-présent ? Mais, s'il en est ainsi, son se-déployer-en-absence (*Abwesen*), dans les deux cas, ne se présente-t-il pas au *Dasein*, ou pour mieux dire n'entre-t-il pas en présence pour lui ?

L'esquisse de l'interprétation temporale de l'être en général laisse planer la même indétermination sur ce que peut être concrètement la temporal-ité de cet être. Tel est le troisième point d'achoppement. Les difficultés sont non seulement analogues à celles qui viennent d'être relevées – si le schème horizontal du présentifier est concrètement la *praesentia*, que sont concrètement ceux de l'avenir et de l'être-été ? -, mais encore augmentées. Et en effet, l'être en général se spécifie entre autres en être de l'étant intramondain et en celui du *Dasein*. Or le schème directeur dans la temporal-ité de l'être de l'étant intramondain est la *praesentia*, tandis que, dans la temporalité ekstatico-horizontale du *Dasein*, qu'elle soit authentique ou inauthentique, il est celui de l'avenir. Dès lors, dans la temporal-ité de l'être en général, le schème horizontal directeur sera-t-il la *praesentia* ou bien celui de l'avenir ? Dira-t-on que la question ne se pose pas, parce que la temporal-ité de l'être en général serait

dépourvue de tout schème horizontal directeur ? Mais comment ne pourrait-elle se poser, si même la temporalité du souci en général, l'avenir étant-été-présentifiant, comporte une ekstase directrice, et partant un schème directeur ? Ici encore, la pensée du sens de l'être en général ne requiert-elle pas ou pour mieux dire n'est-elle pas requise par ceci ce sens provient non pas de l'être du *Dasein*, mais de l'être lui-même, en tant qu'il entre en présence ? L'être lui-même n'entre-t-il pas en présence, en unité avec l'entrer-en-présence de son se-déployer-en-absence aux sens du non-encore-présent d'une part et du non-plus-présent d'autre part ?

Aussi, *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie* répondent moins à la question du sens de l'être posée dans *Être et temps*, qu'ils ne dévoilent rétrospectivement l'ambition d'*Être et temps*, à savoir conduire l'analyse régressive du comprendre ontique jusqu'à son terme ultime, la temporalité ekstatico-horizontale comme le projet originaire par excellence du Soi-même, qui serait du même coup l'origine première de tout comprendre. Mais cette ambition demeurant déçue, la question de l'être ne devient que plus brûlante.

DEUXIEME PARTIE

LE VIRAGE DE LA PENSEE ET LE TOURNANT DANS L'*EREIGNIS*

INTRODUCTION

Sur son chemin de pensée après *Être et temps*, Heidegger s'est expliqué en 1946 dans la *Lettre sur l'humanisme*, en une page où il emploie pour la première fois dans un écrit publié – la *Lettre sur l'humanisme* le sera officiellement en 1949 – le mot « *Kehre*, tournant » :

« L'accomplissement suffisant, selon et avec cet autre penser qui abandonne la subjectivité, est rendu plus difficile par le fait que, lors de la publication d'*Être et temps*, la troisième section de la première partie, « Temps et être », fut retenue (cf. *Être et temps*, p. 39). Ici, l'entier se retourne. La section en question fut retenue, parce que la pensée échoua dans le dire suffisant de ce tournant et ainsi n'en vint pas à bout à l'aide de la langue de la métaphysique. La conférence *De l'essence de la vérité*, qui fut pensée et communiquée en 1930, mais imprimée uniquement en 1943, donne un certain regard dans la pensée du tournant d'*Être et temps* à « Temps et être ». Ce tournant n'est pas un changement du point de vue d'*Être et temps*, mais c'est uniquement en lui que la pensée tentée arrive dans la localité de la dimension à partir de laquelle *Être et temps* est expérimenté, et certes expérimenté dans l'expérience fondamentale de l'oubli de l'être »[410].

Cette auto-interprétation de Heidegger a pu être explicitée, notamment par F-W. von Herrmann, selon deux tournants : l'un, « sur le premier chemin de la question de l'être, celui de l'élaboration fondamentale-ontologique », est le tournant, au sein de l'ontologie fondamentale, des deux premières sections d'*Être et temps* à la troisième, « Temps et être » ; l'autre, « dans lequel la pensée de la question de l'être comme question fondamentale tourne du chemin fondamental-ontologique pour s'engager sur celui de l'histoire de l'être », est le tournant de l'ontologie fondamentale à la pensée de l'histoire de l'être [411].

---

410 Heidegger M., « Brief über den Humanismus », in *Wegmarken*, GA, 9, pp. 327 b-328 a.

411 Cf. von Herrmann F-W., « Das Ende der Metaphysik und der anderer Anfang des Denkens. Zu Heideggers Begriff der Kehre », in *Zu Heideggers Beiträge zur Philosophie*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1994, pp. 67-68 : « Pour comprendre ce texte [i. e. l'extrait cité de la *Lettre sur l'humanisme*] de manière correcte, nous devons tout d'abord prendre en vue le tournant tel qu'il fut amorcé sur le premier chemin de la question de l'être, celui de l'élaboration

Dans son livre sur la critique historique des textes de Heidegger, D. Thomä inventorie les interprétations critiques du tournant suscitées par l'auto-interprétation de Heidegger ainsi explicitée, pour leur opposer sa propre interprétation critique[412]. Toutes les interprétations critiques du tournant inventoriées par D. Thomä ressortissent de ce qu'il nomme le schéma des « deux tournants ». Selon les unes, ces deux tournants ne sont pas simplement distincts, mais séparés, c'est-à-dire dépourvus de continuité. Car non seulement, le tournant antérieur ayant été projeté sans être conduit à terme, le tournant ultérieur n'a pu

---

fondamentale-ontologique : le retournement de la direction du regard, des deux premières sections d'*Être et temps*, donc de l'analytique fondamentale-ontologique du *Dasein* et de sa temporalité, à la troisième section, « Temps et être », qui, après la mise en lumière du temps horizontalement temporalisé dans la temporalité ekstatique du *Dasein*, travaille à faire ressortir, dans la direction inverse du regard, la « déterminité de sens originaire de l'être et de ses caractères et modes à partir du temps », comme la déterminité temporale ou temporal-ité de l'être(1). Une citation du cours marbourgeois du semestre d'été 1928, *Premiers principes métaphysiques de la logique*, fournit un justificatif de la conception de la transition de la deuxième section, « *Dasein* et temporalité », à la troisième, « Temps et être », comme un « tournant » : « Cet entier de la fondation et de l'élaboration de l'ontologie est l'ontologie fondamentale ; celle-ci est 1° l'analytique du *Dasein*, et 2° l'analytique de la temporal-ité de l'être. Mais cette analytique temporale est du même coup le *tournant* » (2). Mais, de ce tournant sur le chemin de l'ontologie fondamentale, nous devons maintenant distinguer ce tournant dans lequel la pensée de la question de l'être comme question fondamentale tourne du chemin fondamental-ontologique pour s'engager sur celui de l'histoire de l'être. La vérité de l'estre et son déploiement essential comme *Ereignis* est la toute première « localité », c'est-à-dire le domaine originaire et essentiel, de cette dimension à partir de laquelle *Être et temps* est expérimenté, sans que l'amorce fondamentale-ontologique de la question de l'être ait déjà eu sciemment en vue le chemin plus tardif, celui de l'histoire de l'être ».

Notes de l'auteur :

(1) M. Heidegger, *Sein und Zeit*, édition à part, Tübingen, 1986 (16ème édition), p. 19.

(2) M. Heidegger, *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, GA, Bd. 26, p. 201.

Remarquons, pour la suite de l'examen, que « Das Ende der Metaphysik und der anderer Anfang des Denkens. Zu Heideggers Begriff der Kehre » est une conférence prononcée le 25 septembre 1988 à Meβkirch, devant la Martin-Heidegger-Gesellschaft, et fut d'abord publié dans le *Freiburger Universitätsblätter Heft* 104, juin 1989, pp. 47-60.

Remarquons aussi que le justificatif tiré du cours *Premier principes métaphysiques de la logique* n'est pas valable, parce que le tournant dont il y est question n'est pas de l'analytique existentiale du *Dasein* à l'analytique temporale de l'être, mais de l'ontologie fondamentale à ce que Heidegger nomme métontologie, et qui est l'ontique métaphysique. La citation complète est la suivante : « Cet entier de la fondation et de l'élaboration de l'ontologie est l'ontologie fondamentale ; celle-ci est 1° l'analytique du *Dasein*, et 2° l'analytique

être conduit à terme qu'en étant non-conforme au tournant projeté[413], mais encore le tournant ultérieur n'est pas préformé dans le tournant antérieur, l'idée d'éclaircie comme espace-de-jeu ouvert du faire-encontre, par exemple, n'étant d'aucune manière pressentie dans la position de départ du questionnement[414]. Prenant au sérieux la précision donnée par Heidegger à la fin de l'extrait de la *Lettre sur l'humanisme*, selon laquelle le « tournant n'est pas un changement du point de vue d'*Être et temps* », les autres interprétations ressortissant du même schéma cherchent un point d'équilibre entre l'interprétation « de droite », qui prétend à la stricte continuité de l'histoire de la pensée de Heidegger, et l'interprétation « de gauche », qui y voit une pure rupture[415] ; et, pour ces interprétations, « *Le tournant est à la fois changement et permanence* »[416]. Selon D. Thomä, aucune de ces

---

de la temporalité de l'être. Mais cette analytique temporale est du même coup le *tournant* dans lequel l'ontologie revient elle-même expressément dans l'ontique métaphysique où, non–expressément, elle se tient toujours » (Heidegger M., *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz,* Sommersemester 1928*,* GA, Bd. 26, p. 201 c*)*.

412 Cf. Thomä D., *Die Zeit des Selbst und die Zeit danach. Zur Kritik der Textegeschichte Martin Heideggers. 1910-1976*, Suhrkamp, Franfkurt am Main, 1990, pp. 458-465.

413 Cf. Gethmann C. F., *Verstehen und Auslegung. Das Methodenprobelm in der Philosophie Martin Heideggers*, Bouvier, Bonn, 1974, p. 281 (cité par Thomä D., *ibid.*, p. 460) : « *Le problème de l'interprétation du tournant réside donc de manière décisive en ce que Heidegger a projeté un tournant qui n'a pas été conduit à terme, ce qui signifie complémentairement que le tournant en fait conduit à terme n'est pas projeté comme il a été conduit à terme* ».

414 Cf. Tugendhat E., *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, De Gruyter, Berlin, 1970 (2ème edition), p. 273 (cité par Thomä D., *ibid.*) : dans le virage de la thématique tel qu'il est projeté dans *Être et temps*, « le tournant ultérieur de la position de départ n'<est> pas encore contenu sans reste », en particulier l'idée de l' « éclaircie » comme « espace-de-jeu ouvert du faire-encontre ».

415 Cf. Grondin J., *Le tournant dans la pensée de Heidegger*, P.U.F., Paris, 1987, p. 12 (réf. indiquée par Thomä D., *ibid*., p. 461) : « Cette situation fait bel et bien problème : si le point de départ n'est pas rejeté, en quel sens et de quel droit parler d'une *Kehre* ? Question qui a déjà fait travailler bien des esprits. Certains mettent l'accent sur la continuité (la « droite » heideggérienne, pourrait-on dire, disposée à accepter de façon non critique la réinterprétation ontologisante, donc résolument anti-subjectiviste des existentiaux de *Être et temps* dans les écrits postérieurs à 1937), d'autres n'y voient que rupture (la « gauche », celle qui s'éloigne le plus de l'orthodoxie en mettant en doute la lecture jugée trop harmonisante que Heidegger propose de la *Kehre*), tandis que d'autres, ceux du centre, plus près de la vérité, constatent, sans effacer les ambiguïtés, l'approfondissement ou la poursuite d'une seule et même question sous des titres et des impératifs différents ».

416 Rosales A., « Zum Problem der Kehre im Denken Heideggers », in *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 1984, p. 257 (cité par Thomä D., *ibid.*) : « *Le*

interprétations critiques ne peut être suivie, parce que, pour le dire massivement, le schéma des « deux tournants » ne résiste pas à l'histoire des textes. Pour qu'il y eût un deuxième tournant, il aurait nécessairement fallu que fût allé à ses devants quelque chose qu'il pût « retourner », « faire tourner », ou dont il pût « se détourner ». Mais il ne demeure dans *Être et temps* aucun tronc sur lequel articuler un deuxième tournant, parce qu'*Être et temps* échoue non pas sur la base d'un reste de subjectivité qui entacherait le concept de *Dasein*, et qui pourrait plus tard en être retranché, mais sur celle des contradictions internes du modèle central de la temporalité du *Dasein*, contradictions telles qu'elles requièrent l'abandon pur et simple de ce modèle. Pour cette raison, conclut D. Thomä, « il n'y a tout bonnement rien, dans l'œuvre de Heidegger après 1927, qui pourrait s'appeler « tournant » »[417]. Et, parce que, selon D. Thomä, la nécessité de dépasser les contradictions à l'origine de l'échec d'*Être et temps* a motivé la réélaboration, par Heidegger, du modèle central de la temporalité, déterminée non plus comme celle du *Dasein*, mais comme celle de l'être lui-même, *Être et temps* peut certes être considéré comme la présupposition des textes ultérieurs, mais

---

tournant est à la fois changement et permanence. (…) C'est uniquement par le tournant, que se dévoile pour lui [Heidegger] ce qui devait changer et par conséquent demeurer. Et les thèses qui devaient en l'occurrence être abandonnées ne sont rien moins que quelques-unes des positions fondamentales d'*Être et temps*. Dans cette mesure, sont dans l'erreur aussi bien les interprétations qui veulent voir dans le tournant un déploiement sans rupture que celles qui ne sont attentives qu'à la rupture en lui ».

417 Thomä D., *ibid*., p. 464. Cf. *ibid*., pp. 462-463 : « Je ne peux pas suivre l'argumentation selon le schéma des « deux tournants ».

Elle contient une présupposition qui semble aller de soi, dont néanmoins résultent des problèmes : à savoir la simple présupposition que, après le plan ayant échoué d'un « premier » tournant conforme à *Être et temps*, il y aurait eu en fait, plus tard, un « deuxième tournant ».

S'il y avait eu un tel tournant, alors devrait être remplie une condition tout à fait simple. Il devrait nécessairement être venu aux devants de ce tournant quelque chose qu'il puisse alors « tourner », « faire tourner » ou dont il puisse « se détourner ».

Mais justement, à mon avis, cette donnée préalable assurée n'existe pas chez Heidegger. *Être et temps* échoue – comme cela s'est montré -, non pas sur la base de quelques restes « subjectifs » - à retrancher plus tard -, mais dans son modèle central de la « temporalité ». Ainsi, non seulement le « premier » tournant demeure non-exécuté (l'œuvre inachevée), mais l'échec concerne aussi déjà la partie achevée, la détruit de telle sorte qu'elle ne vaut plus comme fondement d'un virage qui la poursuive ».

uniquement comme une première totalisation encore inaboutie, par rapport à une deuxième totalisation plus aboutie[418].

Soit ! Mais qu'en est-il de tout cela – aussi bien l'auto-interprétation de Heidegger explicitée selon les deux tournants que les interprétations critiques du tournant, et, quant à celles-ci, aussi bien les interprétations critiques ressortissant du schéma des « deux tournants » que l'interprétation critique reposant sur l'histoire des textes -, face à la mise au point sur le tournant, qu'effectue Heidegger dans la *Lettre-préface au Père William J. Richardson* d'avril 1962[419], mise au point dans laquelle il revient sur ce qu'il avait écrit à ce sujet quelque seize ans auparavant dans la *Lettre sur l'humanisme* - et cela, soulignons-le, dans l'intention déclarée de « réfléchir en réponse à ce qui a déjà été dit à ce sujet, au lieu de mettre continuellement en circulation des prétentions sans fondement »[420] ?

Voici ce que, dans la *Lettre-préface au Père William J. Richardson*, Heidegger écrit au sujet du tournant : « Le tournant n'est

418 Cf. *ibid*., pp. 464-465 : « Contrairement à cela [la conception traditionnelle, telle qu'elle domine dans le schéma des « deux tournants »], *Être et temps* doit ici être maintenu comme une première conclusion (réussissant plus ou moins) de l'auto-compréhension pratique de Heidegger, comme une « totalisation » tentée. C'est pourquoi l'imperfection de celle-ci ne se laisse pas écarter au sens d'un « nettoyage » (par exemple de la « subjectivité »), parce que ce qui est à dire « au propre », ce par quoi, donc, un concept serait débarrassé de toutes les contradictions qui se trouvent dans le modèle temporel du *Dasein* selon *Être et temps*, cela est encore tout à fait incertain. Rien d'ultérieur – et de « plus originaire » - ne doit être élevé au rang d'échelle de mesure, aussi longtemps que le chemin sur lequel Heidegger lui-même arrive justement à cet ultérieur n'est pas devenu clair.
Selon mon point de départ, les contradictions forment un point d'issue qui ne permet aucune solution déjà pressentie – elles sont ce dont Heidegger ne peut pas se satisfaire et ce qu'il lui importe de « dépasser », ce qui, donc, motive la poursuite des textes. Et, si la pensée ultérieure arrive à une unité, ce n'est pas dans le sillage d'un nettoyage de ce qui a déjà été établi dans *Être et temps*. La pensée ne peut pas en retirer quelque chose – comme si elle savait déjà ce dont elle peut avoir besoin -, pour ensuite le porter à maturité et du même coup « oublier » l'échec sans plus avoir à s'en occuper. Si *Être et temps* est dans l'ensemble la présupposition de ce qui vient ensuite (tout comme les textes antérieurs à *Être et temps* en sont la présupposition), c'est au sens où il doit tout d'abord y aller pour Heidegger de se tirer des contradictions, des tensions internes du concept de *Dasein* dans *Être et temps*. L'histoire des textes ultérieurs n'a pour présupposition aucune unité – même de fortune -, mais un dilemme. Elle a tout d'abord à faire ce qui demeure irrésolu « en interne » ; elle donne donc des réponses évasives ou pertinentes à un dilemme de l'auto-compréhension, tel qu'il se montre dans *Être et temps* ».

419 Cf. Heidegger M., « En Vorwort. Brief an Pater William J. Richardson », in *Identität und Differenz*, GA, Bd. 11, pp. 146 b-152 d.

420 *Ibid*., p. 149 d.

pas en première ligne un événement dans la pensée questionnant ; il prend place dans le tenant de l'affaire lui-même nommé par les titres « Être et temps » et « Temps et être ». C'est pourquoi il est dit, dans la *Lettre sur l'humanisme*, à l'endroit donné en référence : « Ici, l'entier se retourne ». « L'entier » - cela dit : le tenant de l'affaire d' « Être et temps », de « Temps et être ». Le tournant joue dans le tenant de l'affaire lui-même. Il n'est ni inventé par moi ni tel qu'il ne concerne que ma pensée »[421]. Les termes peuvent sembler voilés au lecteur non-préparé, mais durent être clairs pour Richardson qui avait entendu Heidegger prononcer la conférence *Temps et être* le 31 janvier 1962. La langue de l'extrait cité de la *Lettre-préface au Père William J. Richardson* est en effet la même que celle de la conférence *Temps et être*. Ainsi, « le tenant de l'affaire [Sachverhalt] lui-même nommé par les titres « Être et temps », « Temps et être » », désigne « le *rapport* des deux affaires [*Verhältnis* beider Sachen] (…), qui *tient* [*hält*] les deux affaires l'une à l'autre et sou*tient* [aus*hält*] leur rapport »[422], les « deux affaires » étant bien entendu l'affaire être et l'affaire temps. Dans la conférence *Temps et être*, la question du tenant de l'affaire être et temps, temps et être, est posée comme celle du « et » de leur co-appartenance, parce que, « être » voulant dire entrer-en-présence (*anwesen*), et le temps passant, mais en demeurant constamment, être et temps se déterminent mutuellement[423]. Ainsi posée, elle y a pour réponse la pensée du tenant de l'affaire être et temps, temps et être, comme ce que Heidegger nomme l'*Ereignis* d'être et temps – « *Ereignis* » est ici un « mot directeur » qui « se laisse aussi peu traduire que le mot directeur grec λόγος et le mot directeur chinois Tao »[424] -, par quoi il comprend cela qui ap-proprie (*er-eignet*) l'être et le temps, c'est-à-dire les porte à leur propre[425]. L'être et le temps

421 *Ibid*., pp. 149 e-150 a.

422 Heidegger M. « Zeit und Sein », in *Zur Sache des Denkens*, GA, Bd. 14, p. 14 e.

423 *Ibid*., p. 7 c-e : « L'être n'est pas une chose, par conséquent rien de temporel, et cependant, comme présence, il est déterminé par le temps.

Le temps n'est pas une chose, par conséquent rient d'étant, mais, en passant, il demeure constamment, sans être lui-même quelque chose de temporel comme l'étant dans le temps.

L'être et le temps se déterminent mutuellement, de telle manière pourtant que celui-là – l'être – ne peut être interpellé comme du temporel ni celui-ci – le temps – comme de l'étant. Réfléchissant sur tout cela, nous vagabondons dans des énoncés se contredisant ».

424 Heidegger M. « Der Satz der Identität », in *Identität und Differenz*, GA, Bd. 11, p. 45 b.

425 Heidegger M., « Zeit und Sein », in *Zur Sache des Denkens*, GA, Bd. 14, p. 24 c : « Désormais, s'est montré : ce qui laisse appartenir l'une à l'autre les deux affaires, ce qui non seulement porte les deux affaires à leur propre, mais les

étant portés à leur propre par leur *Ereignis*, uniquement dans leur rapport l'un à l'autre, chacun se tourne vers l'autre, si bien que, dans l'*Ereignis* d'être et temps, réside un tournant de l'un à l'autre et de l'autre à l'un. C'est justement ce tournant, ou pour mieux dire *le* tournant qui est visé, lorsque, dans la *Lettre-préface au Père William J. Richardson*, Heidegger écrit : « il prend place dans le tenant de l'affaire lui-même nommé par les titres « Être et temps », « Temps et être » ». Et c'est par conséquent encore lui qui est visé, lorsque, dans la *Lettre sur l'humanisme*, il écrivait : « Ici, l'entier se retourne » : « l'entier », c'est-à-dire le tenant de l'affaire être et temps, temps et être, se retourne, en ce qu'en lui – en l'*Ereignis* d'être et temps – l'être et le temps se tournent l'un vers l'autre. D'après cela, le tournant est le tournant dans l'*Ereignis*, et non pas le tournant dans le chemin de pensée de Heidegger ; de manière correspondante, le tournant est unique, tout comme l'*Ereignis*[426], et il n'y a pas deux tournants dans le chemin de pensée de Heidegger, l'un des deux premières sections d'*Être et temps* à la troisième, « Temps et être », l'autre de l'ontologie fondamentale à la pensée de l'histoire de l'être.

Il n'y a pas moins, dans ce chemin de pensée, un mouvement correspondant au tournant dans l'*Ereignis*, mouvement auquel, dans la *Lettre-préface au Père William J. Richardson*, Heidegger refuse le nom de tournant, pour lui attribuer exclusivement celui de *Wendung*, c'est-à-dire de virage dans la pensée. Voici ce qu'il écrit à ce sujet : « Qui est prêt à voir le tenant de l'affaire dans sa simplicité, que le point de départ du questionnement à partir de la région de la subjectivité est déconstruit dans *Être et temps*, que toute problématique anthropologique est tenue éloignée, que c'est bien plutôt uniquement l'expérience du *Da-sein* à partir du constant regard en avant vers la question de l'être qui donne la mesure, - celui-ci aura du même coup la vue compréhensive de ceci que l' « être » que cherchent à atteindre les questions d'*Être et temps* ne peut pas demeurer comme ce qui est mis en place par le sujet humain. C'est bien plutôt l'être comme l'entrer-en-présence frappé à partir de son caractère de temps qui aborde le *Da-sein*. En conséquence, dès le

sauvegarde en leur co-appartenir et les y tient, le rapport des deux affaires [Verhalt beider Sachen], le tenant de l'affaire [Sach-Verhalt], est l'*Ereignis*. Le tenant de l'affaire ne vient pas s'ajouter après coup à être et temps, comme un rapport plaqué sur eux. Le tenant de l'affaire ap-proprie de manière première être et temps en les portant à leur propre à partir de leur rapport, et, en vérité, par l'ap-proprier se celant dans le destin et dans le porriger [Reichen] éclaircissant ».

426 Cf. Heidegger M, « Der Satz der Identität », in *Identität und Differenz*, GA, Bd. 11, p. 45 b : « Le mot [« *Ereignis* »] est maintenant usité comme *singulare tantum*. Ce qu'il nomme ne se produit que dans le nombre un, non, pas même dans un nombre, mais uniquement ».

point de départ de la question de l'être dans *Être et temps*, la pensée est aussi interpellée en direction d'un virage par lequel elle puisse faire correspondre sa marche au tournant »[427]. D'après cela, le virage de la pensée est le virage qui, dans le chemin de pensée de Heidegger, est négocié du traité *Être et temps* en 1927 à la conférence *Temps et être* en 1962, c'est-à-dire de l'ontologie fondamentale à la pensée de l'*Ereignis*. Et, à supposer qu'il soit aussi permis de nommer virage le mouvement de la pensée, au sein de l'ontologie fondamentale, des deux premières sections d'*Être et temps* à la troisième, « Temps et être », c'est-à-dire de l'analytique existentiale du *Dasein* à l'analytique temporale de l'être, ce virage, de quelque manière qu'il soit négocié voire manqué – et nous avons montré, dans la deuxième section de la première partie, qu'il est négocié dans la mesure où l'analytique temporale de l'être a du moins été esquissée dans la deuxième partie du cours du semestre d'été 1927, *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie* -, ce virage n'est pas précurseur du virage de la pensée proprement dit, parce que celui-ci ne se détermine qu'à partir de sa correspondance avec le tournant dans l'*Ereignis*. Du virage de la pensée proprement dit, il faut dire qu'il est unique, tout comme l'*Ereignis* et le tournant en celui-ci.

Une fois établie la distinction du tournant dans l'*Ereignis* et du virage de la pensée, il devient clair que ce qui, dans la *Lettre sur l'humanisme*, est nommé de manière certes équivoque « tournant d'*Être et temps* à « Temps et être » » « n'est pas un changement du point de vue d'*Être et temps* », mais uniquement ce en quoi « la pensée tentée arrive dans la localité de la dimension à partir de laquelle *Être et temps* est expérimenté, et certes expérimenté dans l'expérience fondamentale de l'oubli de l'être »[428]. Heidegger clarifie cela dans la *Lettre-préface au Père William J. Richardson*, en dissipant alors toute équivoque : « La pensée du tournant *est* un virage dans ma pensée. Mais ce virage ne se produit pas en raison d'un changement de point de vue, voire de l'abandon de la position de la question dans *Être et temps*. La pensée du tournant résulte de ce que je suis *demeuré* auprès de l'affaire « Être et temps » qui était à penser, c'est-à-dire de ce que j'ai questionné selon la perspective qui, dans *Être et temps* déjà, a été indiquée par le titre « Temps et être » »[429]. Le virage de la pensée, tel qu'il se détermine à partir de sa correspondance avec le

427 Heidegger M., « Zeit und Sein », in *Zur Sache des Denkens*, GA, Bd. 14, p. 150 b.

428 Déjà cité, Heidegger M., « Brief über den Humanismus », in *Wegmarken*, GA, 9, p. 328 a.

429 Heidegger M., « Zeit und Sein », in *Zur Sache des Denkens*, GA, Bd. 14, p. 149 d.

tournant dans l'*Ereignis*, ne consiste donc pas à passer du point de vue de l'ontologie fondamentale à celui de la pensée de l'*Ereignis*, mais à passer de l'*être de l'étant*, questionné en direction du *temps comme son sens* – bref de être et temps - selon l'ontologie fondamentale, au *temps originaire* comme sens de l'*être en sa vérité* - bref à temps et être - selon la pensée de *l'Ereignis* : cela est tout autre chose qu'un changement de point de vue, à savoir la fidèlité au même point de vue, celui de la question de l'être comme celle de son sens, sans cesse approfondie, en passant par la question de l'être comme celle de sa vérité, jusqu'à l'*Ereignis* d'être et temps, comme cela qui les approprie, qui est l'originaire donation de l'un à l'autre, partant la donation du temps originaire comme sens à l'être lui-même en sa vérité.

Dès lors, avec l'auto-interprétation de Heidegger explicitée selon les deux tournants, sont du même coup écartées les interprétations critiques du tournant ressortissant du schéma des « deux tournants » et l'interprétation critique reposant sur l'histoire des textes.

Il convient alors de remarquer que, dans la *Lettre-préface au Père William J. Richardson*, Heidegger ne dit mot de la conférence *De l'essence de la vérité*, mentionnée dans la *Lettre sur l'humanisme*. Dans quelle mesure, pourtant, cette conférence « pensée et communiquée en 1930, mais imprimée uniquement en 1943 », « donne[-t-elle] un certain regard dans la pensée du tournant d'*Être et temps* à « Temps et être » ? » [430] Un indice de la réponse à cette question se trouve dans la neuvième section de la conférence *De l'essence de la vérité*, ajoutée par Heidegger à l'occasion de la deuxième édition de cette conférence, section où il renvoie expressément à l'extrait cité de la *Lettre sur l'humanisme* :

« La question de l'essence de la vérité trouve sa réponse dans la proposition : *l'essence de la vérité est est la vérité du se-déployer-essential [das Wesen der Wahrheit ist die Wahrheit des Wesens]*. D'après l'explicitation [précédente], on voit facilement que la proposition ne retourne pas simplement un assemblage de mots et ne veut pas éveiller l'apparence d'un paradoxe. Le sujet de la proposition, si cette fatale catégorie grammaticale peut encore en

---

430 Déjà cité, Heidegger M., « Brief über den Humanismus », in *Wegmarken*, GA, 9, p. 328 a.
Soulignons que, bien que la conférence n'ait été publiée que treize ans avoir été prononcée, son « texte fut par la suite révisé à diverses reprises tout en maintenant inchangés le point de départ, la position fondamentale et la structure du travail » (Heidegger M., *Vom Wesen der Wahrheit*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1943, p. 28).

général être utilisée, est la vérité du se-déployer-essential. L'abriter éclaircissant est la concordance entre connaissance et étant – est, c'est-à-dire laisse cette concordance se déployer essentialement. La proposition n'est pas dialectique. Elle n'est pas en général une proposition au sens d'un énoncé. La réponse à la question de l'essence de la vérité est le dit d'un tournant à l'intérieur de l'histoire de l'estre. Parce que l'abriter éclaircissant fait partie de l'estre, celui-ci apparaît initialement dans la lumière du retrait celant. Le nom de cette éclaircie est ἀλήθεια.

La conférence *De l'essence de la vérité* devait déjà, dans le projet originaire, être complétée par une deuxième, *De la vérité du se-déployer-essential*. Celle-ci échoua pour des raisons qui sont maintenant évoquées dans la *Lettre sur l'humanisme* »[431].

Parce que la question de l'essence de la vérité se pose comme celle du se-déployer-essential de la concordance de la connaissance et de l'étant, comme laquelle s'explicite l' « essence de la vérité » au sens courant, et que le se-déployer-essential de cette concordance jaillit de l'abriter éclaircissant de l'estre, comme lequel s'explicite la vérité du se-déployer-essential, cette question a pour réponse la proposition que l'essence de la vérité est la vérité du se-déployer-essential. Comme telle, cette réponse est le dit d'un tournant dans l'histoire de l'estre, à savoir le tournant de l'essence de la vérité à la vérité du se-déployer-essential. Mais, bien que la question de l'essence de la vérité soit celle de la conférence *De l'essence de la vérité*, cette conférence n'atteint pas la réponse à cette question, et même ne pouvait pas l'atteindre, parce qu'elle devait être suivie de la conférence *De la vérité du se-déployer-essential*, à laquelle seule il appartenait de l'atteindre. Cette dernière conférence échoua pour la même raison que celle de l'échec du « tournant d'*Être et temps* à « Temps et être » » selon la *Lettre sur l'humanisme* : la langue de la métaphysique, qui ne permettait pas un dire suffisant pour que la pensée vînt à bout de ce qui était digne d'être pensé.

Par suite, c'est dans la mesure où, sans parvenir à dire le tournant dans l'histoire de l'estre, la pensée de la conférence *De l'essence de la vérité* se meut cependant en direction de ce dire, que cette conférence « donne un certain regard dans la pensée du tournant d'*Être et temps* à « Temps et être » ».

Reconsidérant le tournant de l'essence de la vérité à la vérité du se-déployer-essential, dans le cours du semestre d'hiver 1937/38, *Questions fondamentales de la philosophie. « Problèmes » choisis de*

---

431 Heidegger M., « Vom Wesen der Wahrheit », in *Wegmarken*, GA, Bd. 9, p. 201 a-b.

« logique », Heidegger le détermine également à partir du tournant dans l'*Ereignis*[432]. Ainsi, quoique le tournant dans l'histoire de l'estre doive être distingué du virage de la pensée, tous deux proviennent d'un même tournant originaire, le tournant dans l'*Ereignis*. Ce parallèle invite d'autant plus à la réflexion, que ce qui a été déterminé comme le virage de la pensée peut aussi recevoir le nom de tournant dans le chemin de pensée de Heidegger. La réflexion sur le tournant devra donc affronter le tournant dans l'*Ereignis*, dans sa connexion avec le tournant dans l'histoire de l'estre et le tournant dans le chemin de pensée de Heidegger[433]. Toutefois, elle ne pourra pas faire

432 Cf. Heidegger M., *Grundfragen der Philosophie. Ausgewählte « Probleme » der « Logik »* (Wintersemmester 1937/38), GA, Bd. 45, p. 47 b : « La question de l'*essence de la vérité* est *du même coup et en elle-même* la question de la *vérité du se-déployer-essential*. La question de la vérité - posée comme question fondamentale - se tourne en elle-même contre elle-même. Ce *tournant*, que nous rencontrons ici, est l'indice que nous arrivons dans l'orbe d'une véritable question philosophique. Ce qu'il en est de ce tournant, ce sur qui il est lui-même fondé, c'est ce que, maintenant, nous ne sommes pas à même de connaître, parce que nous avons à peine mis les pieds sur le parvis du domaine de la méditation philosophique. Une seule chose est claire : si toute pensée philosophique doit se mouvoir d'autant plus inévitablement au sein de ce tournant qu'elle pense de façon plus originaire, c'est-à-dire qu'elle s'approche de ce qui est d'abord et toujours pensé en philosophie, alors le tournant doit appartenir par essence à cela seul sur quoi la philosophie médite en revenant vers lui (l'estre comme *Ereignis*)». C'est une première ébauche de ce même cours, que cite Heidegger dans la *Lettre-préface au Père William J. Richardson*, pour expliciter le virage de la pensée (Cf. Heidegger M., « Ein Vorwort. Brief an Pater William J. Richardson », in *Identität und Differenz*, GA, Bd. 11, p. 151). Ce cours est contemporain des *Apports à la philosophie (De l'Ereignis)* de Heidegger, dont l'écriture s'étend de 1936 à 1938, et qui est la première élaboration de la pensée de l'*Ereignis*. Cf. von Herrmann F-W., « Nachwort des Herausgebers », in Heidegger M., *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, GA, Bd. 65, p. 513 : « Car, en déployant dans ce cours la question de la vérité comme question préalable en vue de préparer la question fondamentale de l'estre, Heidegger y communique, dans le style d'un cours, par conséquent en tenant compte des exigences d'un exposé doctrinal, un enchaînement essentiel des pensées des *Apports à la philosophie* ».

433 Bien que F-W. von Herrmann ait improprement explicité l'auto-interprétation de Heidegger dans la *Lettre sur l'humanisme*, selon deux tournants dans son chemin de pensée, il faut lui rendre justice d'avoir perçu le tournant dans l'*Ereignis*, dans sa connexion avec le tournant dans l'histoire de l'être et le tournant dans le chemin de pensée de Heidegger. Cf. von Herrmann F-W., « Das Ende der Metaphysik und der andere Anfang des Denkens. Zu Heideggers Begriff der Kehre », in *Wege ins Ereignis*, *op. cit.*, p. 68 : « Mais le changement de la pensée fondamentale-ontologique en pensée historiale-de-l'être se fonde sur ce tournant qui fait lui-même partie du déploiement essential de l'estre, de l'*Ereignis*, de telle sorte que Heidegger parle du « tournant dans l'*Ereignis* » (*Beiträge*, pp. 407 sqq.). Le regard dans le déploiement essential de l'estre, c'est-à-dire dans son historialité, dans l'*Ereignis* et par conséquent dans le tournant faisant partie de

l'économie d'une réflexion préalable sur le virage de la pensée, en un sens plus large que celui de tournant dans le chemin de pensée de Heidegger. Car, si ce tournant se détermine à partir du tournant dans l'*Ereignis*, il a néanmoins été préparé à son insu par une pensée hésitant encore sur le chemin qu'elle avait à frayer.

---

l'*Ereignis*, c'est cela qui a rendu nécessaire le changement de la pensée fondamentale-ontologique en pensée historiale-de-l'être. C'est alors de l'intérieur de ce tournant faisant partie de l'*Ereignis* lui-même, qu'est vu par Heidegger ce tournant dans l'histoire de l'être, sur lequel il réfléchit dans la conférence de 1949, *Le tournant* ».

PREMIERE SECTION

LE VIRAGE DE LA PENSEE

CHAPITRE I

LE VIRAGE DE LA QUESTION DU SENS DE L'ÊTRE A CELLE DE LA VERITE DE L'ÊTRE

Introduction

Le virage de la question du sens de l'être à celle de la vérité de l'être est le changement de direction que se donne à elle-même la pensée questionnante, en questionnant non plus dans la direction du sens de l'être, mais dans celle de la vérité de l'être. La question du sens de l'être et celle de la vérité de l'être ne diffèrent donc pas simplement par leur objet, mais par leur direction. En quoi diffèrent-elles ainsi ?

Le phénomène de la direction d'une question se laisse plus aisément saisir à partir de celui de la direction dans l'espace, lequel se laisse approcher par le moyen de celui de l'orientation. « Orienter » veut dire à l'origine disposer un édifice religieux par rapport à l'Orient. Orienter, c'est donc donner une direction à quelque chose, par exemple un édifice religieux, à partir d'un repère, par exemple l'Orient. Mais l'Orient justement a lui-même déjà une direction, à savoir celle du Soleil levant. L'Orient, le Soleil levant n'ont toutefois une direction que parce qu'un observateur placé quelque part sur la Terre la leur a donnée à partir du repère de sa position. Lorsque nous

affirmons que nous nous orientons par rapport au Soleil levant, nous omettons de dire que nous avons préalablement « orienté » le Soleil levant par rapport au repère de notre position. Le phénomène de l'orientation montre alors que celui de la direction dans l'espace consiste dans le vers-où de quelque chose, déterminé à partir de repères spatiaux. Pareillement, le phénomène de la direction d'une question consiste dans le vers-où de cette question, déterminé à partir de ce que nous pouvons appeler des repères de la pensée. Dès lors, demander en quoi, dans le virage, la question du sens de l'être et celle de la vérité de l'être diffèrent par leur direction revient à chercher le vers-où respectif de ces deux questions, tel qu'il se laisse déterminer à partir de repères de la pensée.

§ 1 – La direction de la question du sens de l'être

Reconsidérons la question du sens de l'être, dans la perspective de la recherche de son vers-où.

D'ordinaire, nous comprenons l'être, mais sans saisir expressément son sens. De là la question du sens de l'être. Mais quelle est la teneur de cette question ? Radicalement considéré, le comprendre est un existential du *Dasein* : il consiste à comprendre quelque chose comme quelque chose, en le projetant en direction de quelque chose, en fait une possibilité du *Dasein*. Comprendre quelque chose comme quelque chose, c'est le comprendre en son sens, et le comprendre en le projetant en direction d'une possibilité du *Dasein*, c'est le comprendre comme une telle possibilité. Corrélativement au comprendre existential, le sens est donc lui aussi un existential du *Dasein* : il est ce comme quoi quelque chose est compris et ce en direction de quoi ce quelque chose est projeté ; plus explicitement, la possibilité en direction de laquelle quelque chose est projeté et qui le possibilise comme ce comme quoi il est compris. Il s'en faut que, comprenant quelque chose, le *Dasein* le comprenne à chaque fois expressément comme quelque chose, et, *a fortiori*, le projette à chaque fois expressément en direction de quelque chose qui soit une sienne possibilité. Tel est, justement, le cas de sa compréhension ordinaire de l'être. Le sens de l'être fait alors question, et, en vertu du concept existential de sens, cette question est celle de la possibilité en direction de laquelle le *Dasein* projette l'être et qui le possibilise comme ce comme quoi il le comprend.

Selon sa teneur, la question du sens de l'être implique que le sens de l'être est un existential du *Dasein.* Cela veut dire qu'une déterminité de l'être en général est à rechercher parmi les caractères

d'être d'un être particulier, celui du *Dasein*. Paradoxe ou contradiction ? Ce n'est ni une contradiction condamnant d'emblée la question du sens de l'être à l'échec, ni même un paradoxe vouant sa réponse à quelque idéalisme, si la constitution fondamentale du *Dasein* ne le clôt pas sur lui-même, mais l'ouvre à tout genre d'être, y compris celui de l'étant qu'il n'est pas – ce qui, remarquons-le simplement en passant, ne voue pas davantage la réponse à la question du sens de l'être à quelque réalisme. Le comprendre de l'être est certes lui-même un phénomène, à savoir, en vertu du concept existential du comprendre, le projeter de l'être en direction d'une possibilité. Mais le comprendre de l'être est aussi celui de ce qui, pour être visé en général, n'est pas moins un phénomène. L'être en général n'est pas une idée abstraite, mais le phénomène de l'être qui transparaît à travers ceux de tous les genres d'être, celui de l'étant que n'est pas le *Dasein* aussi bien que celui de l'étant qu'il est. Comment, dès lors, le comprendre de tout genre d'être est-il possible ? La constitution fondamentale du *Dasein* est l'être-au-monde, c'est-à-dire le projeter du complexe de relations de pour-quoi d'outils et de l'en-vue-de-quoi du *Dasein*. Comme ce projeter, l'être-au-monde est un comprendre du monde et donc, puisque le monde fait alors partie de l'être-au-monde, un comprendre de l'être du monde. Comme renfermant le projeter d'un en-vue-de-quoi du *Dasein*, l'être-au-monde est en outre un comprendre de l'étant qu'est le *Dasein* en son être, et, dans la mesure où le complexe de relations de pour-quoi d'outils, auquel est lié l'en-vue-de-quoi du *Dasein*, est commun à plusieurs *Dasein*, un comprendre de celui-ci comme l'étant que je suis moi-même et comme l'autre *Dasein*. Enfin, comme renfermant le projeter d'un complexe de relations de pour-quoi d'outils, l'être-au-monde est le comprendre d'une entièreté de tournure, préalable au comprendre de la tournure d'un étant à-portée-de-la-main, c'est-à-dire de cet étant en son être. Comme comprendre de l'être du monde, de l'être du *Dasein* que je suis moi-même et de l'autre *Dasein*, et comme préalable au comprendre de l'être de l'étant à-portée-de-la-main, l'être-au-monde possibilise donc le comprendre de tout genre d'être. D'après ce qui précède, le comprendre de l'être en général se fonde sur l'être-au-monde. Celui-ci, qui n'est que la constitution fondamentale du *Dasein*, se fonde à son tour sur l'être de cet étant. Pour clarifier le comprendre de l'être en général en son fondement, il importe donc de dégager l'être du *Dasein* et surtout de le comprendre, ce qui veut dire le comprendre en son sens. La possibilisation du comprendre de tout genre d'être par l'être-au-monde implique donc que la question du sens de l'être requiert préalablement celle du sens de l'être du *Dasein*.

Préalablement requise par la question du sens de l'être, la question du sens de l'être du *Dasein* ne fait pas partie, à proprement parler, de celle du sens de l'être. Du moins fait-elle partie de la question de l'être posée – c'est-à-dire comprise – comme celle du sens de l'être. A ce titre, elle aussi mérite d'être reconsidérée dans la perspective de la recherche du vers-où de la question du sens de l'être. Formellement considérée, la question du sens de l'être du *Dasein* est analogue à celle du sens de l'être : elle est celle de la possibilité en direction de laquelle le *Dasein* projette son être et qui le possibilise comme ce comme quoi il le comprend. Mais la question du sens de l'être est en quête de son sens radical. Comme telle, elle requiert préalablement non seulement la question du sens de l'être du *Dasein*, mais que cette question soit en quête du sens originaire de cet être, donc du sens de l'être originaire du *Dasein*, donc du sens de l'être du *Dasein* en son mode originaire, c'est-à-dire non pas le *Dasein* quotidien moyen, qui existe en mode *in*authentique, mais le *Dasein* qui en diffère en ce qu'il existe en mode authentique, mais aussi, contrairement au précédent, en prenant en vue l'entièreté de son existence, depuis la naissance jusqu'à la mort toujours possible. Bref, la question du sens de l'être requiert préalablement non pas simplement la question du sens de l'être du *Dasein*, mais celle du sens de l'être du *Dasein* entier authentique. C'est pourquoi la question du sens de l'être du *Dasein* spécifiée en celle du sens de l'être du *Dasein* entier authentique se laisse concrètement déterminer comme celle de la possibilité en direction de laquelle le *Dasein* entier authentique projette son être et qui le possibilise comme ce comme quoi il le comprend. Mais il est possible d'aller plus loin encore sur le chemin de la concrétisation de la question du sens de l'être du *Dasein*. La question du sens de l'être du *Dasein* entier authentique se laisse élaborer comme celle de l'interprétation originaire de l'être de cet étant en son entièreté et son authenticité. Une interprétation est l'explicitation d'un comprendre préalable, lorsque cette explicitation est la tâche expresse d'une recherche. Un comprendre préalable est, comme comprendre, le projeter de quelque chose en direction d'une possibilité, et, comme préalable, antérieur à un expliciter, c'est-à-dire un comprendre de quelque chose comme quelque chose. Il se laisse analyser selon une structure de trois préalables : l'acquisition préalable (par exemple d'un étant), la visée préalable (par exemple de l'être de cet étant) et la saisie conceptuelle préalable (par exemple du sens de cet être), laquelle est cependant non-expresse dans le comprendre préalable, puisque lui-même est non-exprès. L'interprétation originaire de l'être du *Dasein* entier authentique est donc l'explicitation, comme tâche expresse de la recherche du sens de

l'être du *Dasein* entier authentique, du comprendre préalable de l'être de cet étant en son entièreté et son authenticité, selon la structure de préalable propre à ce comprendre, l'acquisition préalable du *Dasein* entier authentique, la visée préalable de l'être de cet étant en son entièreté et son authenticité, et la saisie conceptuelle préalable du sens de cet être. Partant, la question du sens de l'être du *Dasein* entier authentique se laissant ainsi élaborer, celle du sens de l'être du *Dasein* qui est spécifiée en elle se laisse déterminer encore plus concrètement par la question de l'acquisition préalable du *Dasein* entier authentique, celle de la visée préalable de l'être de cet étant en son entièreté et son authenticité, et celle de la saisie conceptuelle préalable du sens de cet être.

Quel est alors le vers-où de la question du sens de l'être, qui ne se laisse ainsi suffisamment expliciter qu'avec celle du sens de l'être du *Dasein* ? Pour déterminer ce vers-où, il importe de ne pas simplement considérer la question du sens de l'être par rapport à celle du sens de l'être du *Dasein* – à ce compte-là, on ne parviendrait en effet qu'à des tautologies telles que « le vers-où de l'une de ces questions est son objet », ou à des énoncés circulaires tels que « le vers-où de l'une de ces deux questions est l'autre » -, mais de ramener l'une et l'autre questions à ce qu'elles sont au fond, des questionner. Un questionner est un comportement du *Dasein*. Un comportement (*Verhalten*) de cet étant est un se-rapporter (*Sich-verhalten*) à l'étant comme tel, c'est-à-dire en son être. Ce se-rapporter est le plus souvent implicite, le *Dasein* se rapportant alors simplement à l'étant, mais il peut devenir explicite si cet étant se rapporte expressément à l'être de l'étant. Le questionner sur le sens de l'être est justement un se-rapporter explicite à l'être en considération de son sens, et, pareillement, le questionner sur le sens de l'être du *Dasein* un se-rapporter explicite à l'être de cet étant en considération de son sens, mais finalement lui aussi à l'être en considération de son sens. Les deux questionner se rapportant ainsi, l'un directement, l'autre indirectement, à l'être en considération de son sens, celui-ci est donc le vers-où de ceux-là, et, partant, le vers-où de la question du sens de l'être. Mais cette réponse à la question du vers-où de cette question est encore insuffisante, parce que ce vers-où n'y est encore pas déterminé à partir de repères de la pensée. Quels sont-ils en l'espèce ? La question du sens de l'être et celle de l'être du *Dasein*, rappelons-le, proviennent de notre compréhension ordinaire de l'être, sans la saisie expresse de son sens. Ramenée elle aussi à ce qu'elle est au fond, cette compréhension nôtre est un comprendre de l'être, ne saisissant pas expressément son sens, c'est-à-dire un comportement du *Dasein*, qui est un se-rapporter à l'être, en l'ignorance de son sens.

L'être, en l'ignorance de son sens, est l'être qui est préalablement compris, mais pas encore explicité, c'est-à-dire l'être qui est projeté, mais pas encore compris comme quelque chose. L'être comme ce qui est projeté est un premier repère de la pensée, à partir duquel est déterminé le vers-où de la question du sens de l'être, qu'est l'être en considération de son sens. Mais, lorsque nous disions que l'être, en l'ignorance de son sens, est l'être qui est projeté, mais pas encore compris comme quelque chose, nous sous-entendions qu'il est l'être qui est projeté par le *Dasein*, mais pas encore compris comme quelque chose par cet étant. C'est pourquoi, le *Dasein* comme ce qui projette est un repère de la pensée, qui vient nécessairement compléter l'être comme ce qui est projeté. La direction de la question du sens de l'être est donc celle de l'être en considération de son sens, c'est-à-dire du rapport unilatéral du *Dasein* comme ce qui projette, à l'être comme ce qui est projeté.

§ 2 – La direction de la question de la vérité de l'être

Introduction

Le virage de la question du sens de l'être à celle de la vérité de l'être étant un changement de direction de la pensée questionnante, et la direction d'une question consistant dans son vers-où déterminé à partir d'un repère dans la pensée, il reste à rechercher le vers-où de la question de la vérité de l'être. Cette recherche requiert préalablement l'élaboration de cette question. Mais, avant d'entreprendre cette élaboration, il importe de remarquer que la question de la vérité de l'être est déjà une élaboration de la question de la vérité. Or, que celle-ci soit élaborée comme celle-là, cela ne va nullement de soi. Dans *Être et temps*, en effet, la question de la vérité est celle de la vérité de l'être du *Dasein*, et ce n'est qu'à partir de 1930, dans la conférence *De l'essence de la vérité* et dans le cours *De l'essence de la vérité. Approche de l' « allégorie de la caverne » et du Théétète de Platon*, du semestre d'hiver 1931/32 – cours qui fut à l'origine de l'essai *La doctrine de Platon sur la vérité*, composé en 1940[434] -, qu'elle devient

434 Cf. Heidegger M., *Wegmarken*, GA, Bd. 9, « Nachweise », p. 483.
Dans la note de l'auteur ajoutée à la deuxième édition de *Platons Lehre der Wahrheit* en 1947, mais retirée de son édition dans la *Gesamtausgabe* en 1967, Heidegger réfère par erreur cet essai au cours du semestre d'hiver 1930/31 (au lieu de 1931/32). Cette note erronée est maintenue dans la traduction française du texte, dans Heidegger M., *Questions II*, réédité dans *Questions I et II*, Gallimard, Paris, 1990, p. 425.

celle de la vérité de l'être. Que signifie cette réélaboration de la question de la vérité ? La question de la vérité de l'être et celle de la vérité de l'être du *Dasein* n'ont-elles au fond qu'une seule et même direction, de même que la question du sens de l'être et celle du sens de l'être du *Dasein* ? Ou bien, de la question de la vérité de l'être du *Dasein*, dans *Être et temps*, à celle de la vérité de l'être, dans la conférence *De l'essence de la vérité*, la pensée questionnante se donne-t-elle à elle-même un changement de direction tel que la méditation sur la vérité serait le site où s'accomplit le virage de la question du sens de l'être à celle de la vérité de l'être ?[435]

La conférence *De l'essence de la vérité*, le cours *De l'essence de la vérité. Approche de l' « allégorie et la caverne » et du Théétète de Platon* et l'essai *La doctrine de Platon sur la vérité* forment un ensemble homogène sur la question de la vérité de l'être. Cf. Heidegger M., « Le Rectorat 1933/34. Faits et réflexions » (1945), in *Ecrits politiques. 1933-1966*, Présentation, traduction et notes par François Fédier, Gallimard, Paris, 1995, p. 218 : « Sur l'essence de la vérité j'ai parlé en 1930 dans une conférence qui fut même réitérée en plusieurs endroits d'Allemagne jusqu'en 1932. Cette conférence était par ailleurs connue grâce à de multiples retranscriptions. Elle fut imprimée seulement en 1943. A la même époque que la conférence, j'ai fait un cours hebdomadaire de deux heures sur le concept grec de vérité en prenant comme itinéraire d'accès l'interprétation de l'allégorie de la Caverne chez Platon. Ce cours, je l'ai répété dans l'hiver 1933-1934, pendant mon rectorat, tout en le complétant par un séminaire (qui fut beaucoup fréquenté) sur le thème « Peuple et science ». L'interprétation de la Caverne de Platon parut en 1942 sous le titre *La doctrine de Platon sur la vérité*. Toute mention ou discussion de cet article fut interdite par ordre du Parti comme l'impression de tirés à part et leur diffusion en librairie ». Dans son livre de témoignage, *A la rencontre de Heidegger. Souvenirs d'un messager de la Forêt-Noire*, Gallimard, Paris, 1993, p. 64, Frédéric de Towarnicki relate dans le même sens l'une de ses visites au couple Heidegger à Zähringen en 1946 : « J'allais prendre congé dans le salon quand il [Heidegger] me fit signe de l'attendre. Je le vis remonter prestement dans son bureau et en revenir avec un gros manuscrit cartonné qu'il posa sur une table et feuilleta avec ce sourire amusé, énigmatique, qui m'intriguait souvent. Je reconnus, sur des centaines de pages, son écriture gothique, fine et serrée, avec quelques rayures, des corrections. C'était, me dit-il, la suite de *Sein und Zeit*, qu'il n'avait jamais publiée, la seconde partie du livre dont on avait affirmé qu'il n'avait jamais réussi à l'écrire. Mais non, me dit-il : la problématique de l'être et du temps avait tout simplement bifurqué, et l'avait conduit à s'interroger, dans une confrontation avec Platon, sur l'essence de la vérité ».

435 Dès 1946, A. Koyré écrit au sujet de la conférence *De l'essence de la vérité* : « L'étude sur l'*Essence de la Vérité* me paraît occuper, dans l'œuvre philosophique de M. Heidegger, une place de toute première importance. Il est significatif, en effet, que, trois ans après la parution de *Sein und Zeit*, son auteur ait cru devoir soumettre le problème de la vérité – problème central de toute philosophie, et singulièrement de la sienne – à un examen nouveau et approfondi ; il est significatif également que, présentées en conférence au début des années trente, ses idées aient mis plus de dix ans pour mûrir et prendre leur forme

1 – La question de la vérité selon *Être et temps*

Dans *Être et temps*, la question de la vérité est posée à partir du concept traditionnel de vérité, selon lequel elle est, dans les termes de Thomas d'Aquin, l' « *adaequatio intellectus et rei* »[436], et dont l'origine remonte, par l'intermédiaire d'Avicenne et d'Isaac Israëli, à Aristote, lorsqu'il affirme παθήματα τῆς ψυχῆς τῶν πραγμάτων ὁμοιώματα[437], « les « vécus » de l'âme, les νοήματα (« représentations »), sont des adéquations aux choses »[438]. La conception de la vérité comme concordance (*Übereinstimmung*) étant un fait suffisamment admis – y compris, malgré les allégations des néo-kantiens du dix-neuvième siècle qui reprochent à cette conception son réalisme naïf, par Kant lui-même qui, malgré l'idéalisme transcendantal, ou plutôt justement en raison de celui-ci et parce qu'il signifie que l'objet n'est en fait que notre connaissance, présuppose que « la vérité consiste dans la concordance d'une connaissance avec son objet »[439] -, la question qui se pose à son égard est la question de droit : comment la vérité comme concordance est-elle possible ? Quoique d'allure kantienne, la question ainsi posée n'est pas

---

définitive (…).

L'étude sur l'*Essence de la vérité* n'occupe pas seulement une *place* importante dans l'*œuvre* de M. Heidegger. Elle me paraît également marquer une *étape* importante dans l'évolution de sa pensée. Elle nous apporte, à mon avis, l'explication authentique du grand mystère de la philosophie heideggérienne : la non-publication du deuxième volume de *Sein und Zeit* » (Koyré A., « L'évolution philosophique de M. Heidegger », in *Critique*, n° 1 et 2, Paris, 1946, réédité in Koyré A., *Etudes d'histoire la pensée philosophique*, Gallimard, Paris, 1971, pp. 271 et 273).

Retenons également cette appréciation de J. Beaufret : « (…) l'essai peut-être le plus audacieux de Heidegger a pour titre : *De l'essence de la vérité* » (Beaufret J., *Dialogue avec Heidegger*, tome 3, *Approche de Heidegger*, Les éditions de Minuit, Paris, 1974, p. 198).

Sur la conférence *De l'essence de la vérité*, cf. Franck D., « Le domaine de la vérité », in *Phaenomenologica*, n° 201, année 2012, Springer, publié sous les auspices des Archives-Husserl, Louvain, pp. 157-194 ; von Herrmann F-W., *Wahrheit – Freiheit - Geschichte. Eine systematische Untersuchung zu Heideggers Schrift « Vom Wesen der Wahrheit »*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 2002.

436 Thomas d'Aquin, *Quaestiones disputatae de Veritate*, q. 1, a. 1.

437 Aristote, *De l'interprétation*, 16 a, 6. Cf. aussi, plus nettement, *ibid*., 19 a, 33-34 : « les propositions sont vraies en tant qu'elles se conforment aux choses mêmes » (traduction de J. Tricot).

438 D'après la traduction de Heidegger in *Sein und Zeit, op. cit*., § 44 a, p. 214 e.

439 Kant, *Kritik der reinen Vernunft, op. cit*., B, p. 83.

simplement celle des conditions transcendantales de possibilité de la vérité comme concordance, mais, plus radicalement encore, celle des fondements (*Fundamente*) ontologiques de la « relation » de concordance.[440] - Si, selon son concept traditionnel, la vérité est concordance, que signifie en général « concordance » ? Toute concordance est relation. Mais toute relation n'est pas concordance, ainsi la relation du signe et de ce qui est montré par lui. Qu'est-ce donc qui spécifie une relation comme concordance ? C'est l'unité des termes en relation, par exemple 6 et 16-10. Mais, si la vérité selon son concept traditionnel est en outre une *adaequatio*, il convient de remarquer aussitôt que toute concordance n'est pas *adaequatio*, ainsi, justement, la concordance de 6 et 16 - 10, qui est une égalité. Qu'est-ce donc, derechef, qui spécifie une concordance comme *adaequatio* ? Parce que la connaissance doit donner la chose telle qu'elle est, c'est le caractère de relation du « tel-que ». « *Adaequatio intellectus et rei* » veut donc dire relation du « tel-que » entre l'*intellectus* et la *res*. Mais alors, de quelle manière cette relation est-elle possible ? Quelle connexion d'être la porte-t-elle ?[441] - Cette connexion se laisse-t-elle dévoiler à partir de la compréhension de la relation de l'*intellectus* et de la *res* comme celle du sujet et de l'objet ? Selon l'opinion universelle, ce qui est vrai est la connaissance, et plus précisément le jugement. Dans celui-ci, il faut distinguer « le juger comme processus psychique *réel* et ce qui est jugé comme teneur idéale »[442]. Le jugement au sens du juger étant simplement sous-la-main, seul le jugement au sens de ce qui est jugé peut être vrai. Or, selon le concept traditionnel de vérité, le jugement vrai est celui qui concorde avec la chose sur laquelle il porte. Puisque, donc, seul le jugement au sens de ce qui est jugé peut être vrai, la teneur idéale d'un jugement vrai doit concorder avec la chose réelle sur laquelle il porte. Mais comment saisir ontologiquement la relation de la teneur idéale et de la chose ? Comme idéale, réelle ou ni l'un ni l'autre ? Et, puisque, dans le jugement, il faut distinguer le juger comme processus psychique réel et ce qui est jugé comme teneur idéale, une question semblable se pose en outre à l'égard de la relation du processus psychique réel et de la teneur idéale. Parce que la relation du jugement et de la chose sur laquelle on juge est greffée sur celle du sujet et de l'objet, laquelle est postulée comme la relation, pourtant impossible, d'un sujet tout d'abord sans monde et d'un monde constitué d'objets, les questions sur la relation de la teneur idéale et de la chose réelle, et sur celle du processus psychique réel et de la teneur idéale ne manifestent rien

440 Cf. Heidegger M., *Sein und Zeit, op. cit*., § 44 a, pp. 214 c-215 c.
441 Cf. *ibid*., pp. 215 d-216 a.
442 *Ibid*., p. 216 b.

d'autre que l'aporie de la compréhension de la relation de l'*intellectus* et de la *res* comme celle du sujet et de l'objet.[443] – Comment, donc, la connexion d'être portant la relation du « tel-que » entre l'*intellectus* et la *res* se laisse-t-elle dévoiler, si ce n'est à partir de la compréhension de leur relation comme celle du sujet et de l'objet ? Par le « retour aux choses mêmes », en l'espèce du retour au phénomène de la vérité lui-même. Or ce phénomène devient exprès dans le connaître, lorsque celui-ci se légitime (*sich ausweist*) comme vrai. Il s'agit donc avant tout de mettre en lumière le phénomène de l'auto-légitimation (*Selbstausweisung*) du connaître, et, à partir de là, celui de la vérité lui-même. Ce n'est en effet que sur la base phénoménale de cette double mise en lumière, que pourra être ensuite analysée la connexion d'être portant la relation du « tel-que » entre l'*intellectus* et la *res*. Pour mettre en lumière le phénomène de l'auto-légitimation au plus près de l'expérience, prenons un exemple. Quelqu'un, le dos tourné au mur, prononce l'énoncé « le tableau accroché au mur est penché ». Se retournant, il perçoit (*wahrnimmt*) le tableau mal accroché. Ce faisant, il vérifie (*bewährt*) son énoncé par sa perception. Quel sens cette vérification (*Bewährung*) a-t-elle ? Celui du constat de la concordance de la « connaissance » ou plutôt de « ce qui est connu » avec la chose ? Nullement, si l'on interprète « ce qui est connu » comme des « représentations », soit au sens du représenter comme processus psychique réel, soit à celui de ce qui est représenté comme teneur idéale – les difficultés sont les mêmes que celles impliquées par la distinction, dans le jugement, du juger comme processus psychique réel et de ce qui est jugé comme teneur idéale. La vérification de l'énoncé par la perception peut cependant avoir le sens du constat de la concordance de « ce qui est connu » avec la chose, dans la mesure seulement où « ce qui est connu » est interprété, conformément au phénomène de l'énoncer, comme être énonçant pour la chose, et où celle-ci est en elle-même telle qu'elle est pour cet être énonçant. Toutefois, parce qu'il n'y a plus alors de parallélisme entre « ce qui est connu » et la chose, il devient impropre de parler d'un constat de concordance, si bien que, à proprement parler, la vérification de l'énoncé par la perception n'a le sens que de la production de l'étant tel qu'il est visé par l'énoncé. Avec ce sens de la vérification de l'énoncé par la perception, le phénomène de l'auto-légitimation du connaître s'avère être non pas le constat de la concordance de « ce qui est connu » avec la chose, mais la production de l'étant tel qu'il est visé par l'énoncé. Pour mettre en lumière, à partir de là, le phénomène de la vérité lui-même, reconsidérons le même exemple et demandons

443 Cf. *ibid*., pp. 216 b-217 b.

à présent : qu'est-ce qui est vérifié par la perception du tableau mal accroché ? Assurément, l'énoncé « le tableau accroché au mur est penché ». Certes, mais si la vérification de l'énoncé par la perception a le sens de la production de l'étant tel qu'il est visé par l'énoncé, ce qui est vérifié est aussi qu'il y a l'étant visé par l'énoncé et comme il est visé par lui, le tableau mal accroché. Ce n'est même qu'à la condition que cet étant soit vérifié en son *quod* et son *quomodo*, que l'énoncé lui-même est vérifié. Or cela veut dire que, si l'étant est découvert tel qu'il est visé par l'énoncé, celui-ci est découvrant à l'égard de l'étant. Ce qui, donc, est vérifié, est, à partir de l'être-découvert (*Entdeckt-sein*) de l'étant, l'être-découvrant (*Entdeckend-sein*) de l'énoncé. Par là, le phénomène de la vérité lui-même s'avère être non pas la concordance de « ce qui est connu » avec la chose, mais, à partir de l'être-découvert de l'étant, l'être-découvrant de l'énoncé. Du même coup est implicitement répondu à la question de la connexion d'être portant la relation du « tel-que » entre l'*intellectus* et la *res* : elle est celle de l'être-découvrant de l'énoncé et de l'être-découvert de l'étant.[444] - Certes, mais cela signifie-t-il que nous ayons répondu à la question de la vérité posée comme la question de droit au sujet du fait suffisamment admis de la conception traditionnelle de la vérité comme concordance ? Dès lors que le phénomène de la vérité lui-même n'est pas la concordance de « ce qui est connu » avec la chose, mais, à partir de l'être-découvert de l'étant, l'être-découvrant de l'énoncé, nous devons au contraire reconnaître que « La vérité n'a (…) pas du tout la structure d'une concordance entre le connaître et l'objet, au sens d'une adéquation d'un étant (sujet) à un autre (objet) »[445], si bien que la question de la vérité ne saurait se poser dans les termes précédents.

A quiconque objecterait que la définition de la vérité comme être-découvrant de l'énoncé n'est gagnée qu'au prix de l'annulation de la « bonne » vieille tradition, il faudrait répondre que cette définition est l'interprétation nécessaire de ce que la plus ancienne tradition de la philosophie antique a pressenti et même pré-phénoménologiquement compris. La vérité comme être-découvrant de l'énoncé est vérifiée à partir de l'être-découvert de l'étant. Or cet être-découvert peut à bon droit être lui aussi nommé vérité. En témoigne Aristote, lorsque, dans son esquisse de l'histoire de la découverte des ἀρχαί au livre A de la *Métaphysique*, il écrit, au sujet des philosophes antérieurs à lui, αὐτὸ τὸ πρᾶγμα ὡδοποίησεν αὐτοῖς καὶ συνηνάγκασε ζητεῖν[446], « ils furent contraints de questionner plus avant guidés par les « choses

444 Cf. *ibid*., pp. 217 c-218 a.
445 *Ibid*., pp. 218 b-219 a.
446 Aristote, *Metaphysique*, A, 984 a, 18 sq.

mêmes » »[447], et en particulier au sujet de Parménide, ἀναγκαζόμενος δ' ἀκολουθεῖν τοῖς φαινομένοις [448], « il fut contraint de suivre ce qui se montrait en lui-même »[449], et qu'il les désigne comme ὑπ' αὐτῆς τῆς ἀληθείας ἀναγκαζόμενοι[450], « ceux qui furent contraints par la vérité elle-même » ; en quoi il identifie le πρᾶγμα et les φαινόμενα d'une part et l'ἀλήθεια d'autre part[451]. Mais, de la vérité comme être-découvrant de l'énoncé, témoigne directement Héraclite dans l'un des fragments les plus anciens de la philosophie qui traitent expressément du λόγος[452]. A celui qui le dit et le comprend, « Le λόγος est φράζων ὅκως ἔχει, il dit comment l'étant se comporte. Au contraire, à ceux qui sont dépourvus d'entente, λανθάνει, demeure dans le caractère non-celé [Unverborgenheit] ce qu'ils font ; ἐπιλανθάνονται, ils oublient, c'est-à-dire que, pour eux, cela retourne dans le caractère celé [*Verborgenheit*] en y sombrant derechef »[453]. Forte de ces témoignages, la définition de la vérité comme être-découvrant de l'énoncé et être-découvert de l'étant ne fait que rendre au concept de vérité l'expérience que les Grecs ont déposée dans le mot ἀ-λήθεια, expérience selon laquelle la vérité est un caractère non-celé arraché à un caractère celé préalable. Avec la vérité comme être-découvrant de l'énoncé, nous en venons à ce qui est digne de question dans la question de la vérité, et celle-ci peut alors advenir comme la question des fondements ontologico-existentiaux de la vérité ainsi comprise : si, en effet, l'être-découvrant de l'énoncé est une modalité du découvrir de l'étant par le *Dasein*, et s'il doit donc se fonder sur cet étant, qu'est-ce qui le possibilise en lui ?[454] – L'être-découvrant d'un énoncé tel que « le tableau accroché au mur est penché » est une modalité du découvrir de l'étant intramondain par la préoccupation. Celle-ci est le comprendre d'un étant à-portée-de-la-main en son être c'est-à-dire à partir de sa tournure (le « il retourne de…, avec… »), plus précisément à partir de l'entièreté de tournure dont fait partie sa tournure (le complexe de relations de pour-quoi de l'outil), et plus

447 D'après la traduction de Heidegger in *Sein und Zeit, op. cit*., § 44, pp. 212 e-213 a.
448 Aristote, Métaphysique, A, 986 b, 31.
449 D'après la traduction de Heidegger in *Sein und Zeit, op. cit*., § 44, p. 213 a.
450 Aristote, *Métaphysique*, A, 984 b, 10.
451 Cf. aussi, plus nettement, *ibid.*, θ 10, 1051 a, 34 *sqq*. : « τό ὄν λέγεται καὶ τὸ μὴ ὄν τὸ κυριώτατα ὂν ἀληθὲς ἢ ψεῦδος », « L'Être et le non-Être se disent selon le vrai et le faux, au sens le plus propre de ces termes » (traduction de J. Tricot) et l'interprétation qu'en donne Heidegger, in *Vom Wesen der menschlichen Freiheit* (Sommersemester 1930), GA, Bd. 31, p. 73 sqq.
452 Cf. Héraclite, Diels-Kranz, fragment 1.
453 *Sein und Zeit, op. cit*., § 44 b, p. 219 c.
454 Cf. *ibid*., pp. 219 c-220 d.

précisément encore à partir du phénomène ontologico-existential du monde dont fait partie son entièreté de tournure (le complexe de relations de pour-quoi de l'outil avec un en-vue-de-quoi du *Dasein*). Ce phénomène ontologico-existential n'est compris qu'en ce qu'il est ouvert par le *Dasein* en sa constitution fondamentale, l'être-au-monde, qui est tout d'abord en effet un ouvrir du monde. Cette constitution fondamentale comporte une multiplicité de structures d'être selon les moments d'analyse de l'être-au-monde (monde, être-Soi-même et être-avec le *Dasein* conjoint des autres, être-à), multiplicité dont l'unité réside dans l'être du *Dasein*, le souci (être-en-avant-de-soi-déjà-à (un monde) auprès-de (l'étant faisant encontre de manière intramondaine)) qui est lui-même un ouvrir selon ses moments constitutifs (existentialité, factivité et échéance) et dans les modalités de l'ouvrir que sont les moments d'analyse de l'être-à (affection, comprendre et parler). L'être-découvrant de l'énoncé, comme modalité du découvrir de l'étant intramondain par la préoccupation, se fonde donc sur le monde préalablement compris c'est-à-dire ouvert, donc sur l'être-au-monde comme ouvrir du monde, et radicalement sur le souci comme ouvrir selon les moments et dans les modalités indiqués. En d'autres termes, le monde, l'être-au-monde et le souci sont les fondements ontologico-existentiaux de l'être-découvrant de l'énoncé, mais, comme possibilisant l'unité des structures d'être multiples de l'être-au-monde qui possibilise le monde, le souci est le fondement ontologico-existential premier de cet être-découvrant. Parce que l'être-découvrant de l'énoncé est le phénomène originaire de la vérité, mais que ce qui le possibilise est encore plus originaire, les fondements ontologico-existentiaux de cet être-découvrant sont le phénomène le plus originaire de la vérité. Et, parce que ces fondements sont le monde préalablement compris c'est-à-dire ouvert, l'être-au-monde comme ouvrir du monde et le souci comme ouvrir selon les moments et dans les modalités indiqués, et que l'ouvrir que sont l'être-au-monde et le souci est un s'ouvrir qui est du même coup un être-ouvert (*Erschlossenheit*), le phénomène le plus originaire de la vérité est en général l'être-ouvert, et cela au sens du simple être-ouvert du monde, qui est seulement un être-compris, et à celui de l'être-ouvert du *Dasein*, qui est du même coup un ouvrir, mais certes, au premier chef, au dernier de ces deux sens. Par suite, « Dans la mesure où le *Dasein est* par essence son être-ouvert, où, comme ouvert, il ouvre et découvre, il *est* par essence « vrai » »[455] : « vrai », au sens d'ouvert en étant du même coup un ouvrir, par conséquent au sens de décelant (*entbergend*). Mais il est également permis d'affirmer que

455 *Ibid*., p. 221 a.

« *Le* Dasein *est « dans la vérité »* »[456] : « dans la vérité », au sens du simple être-ouvert de ce qui est seulement compris, tel le monde, par conséquent au sens du caractère décelé (*Entborgenheit*). Ce n'est que parce que le *Dasein* est « vrai » (décelant) – que parce qu*'il est la vérité*[457] (le décèlement (*Entbergung*)) -, qu'il peut être dit « dans la vérité » (caractère non-celé).[458] – Mais, s'il est inauthentique, le *Dasein* n'est dans la vérité, qu'en étant du même coup dans la non-vérité (*Unwahrheit*). Malgré son inauthenticité, en son être, il ouvre : selon le moment de l'existentialité et dans la modalité du comprendre, son propre pouvoir-être en le projetant ; selon le moment de la factivité et dans la modalité de l'affection, le monde auquel il est déjà en s'y sentant jeté ; selon le moment de l'échéance et dans la modalité du parler, l'étant intramondain auprès duquel il est en parlant de lui. Mais parce que, comme *Dasein*, il est exposé au péril de se perdre dans son « monde » et de s'immerger dans le On, et que, comme inauthentique, il a succombé à ce péril, il ouvre : dans la modalité du parler devenu bavardage, curiosité et équivoque, l'étant intramondain auprès duquel il est, en le refermant comme ce qu'il est, l'étant à-portée-de-la-main voire l'étant sous-la-main comme tel ; dans la modalité du comprendre devenu le projeter du pouvoir-être impropre, son propre pouvoir-être, en le refermant comme son pouvoir-être le plus propre ; dans la modalité de l'affection devenue le se-sentir jeté à un monde familier, le monde auquel il est déjà, en le refermant comme le monde comme moment constitutif de l'être-au-monde. N'étant ainsi dans la vérité qu'en étant du même coup dans la non-vérité, le *Dasein* authentique est dans une vérité (caractère non-celé) dont fait partie la non-vérité (caractère celé).[459] – Qu'en est-il, à cet égard, du *Dasein* authentique ?

Avec cette question, la question de la vérité subit une nouvelle mutation. Non seulement elle a cessé de se poser comme celle des fondements ontologiques de la conception traditionnelle de la vérité comme concordance, au moment où elle est advenue comme celle des fondements ontologico-existentiaux de la vérité comme être-découvrant de l'énoncé, mais encore elle devient désormais celle du genre de vérité dans lequel est le *Dasein* authentique : est-il dans une vérité dont fait partie la non-vérité, à l'instar du *Dasein* inauthentique, ou bien dans la pure et simple vérité ? – Le *Dasein* authentique est le

456 *Ibid*.

457 Ainsi cette parole du Christ reçoit-elle un sens inattendu : « Jésus lui dit : Je suis la voie, la vérité et la vie : personne ne vient au Père que par moi » (*Evangile selon Saint-Jean*, 14, 6, in *La Bible*, traduction de Louis-Isaac Lemaître de Sacy).

458 Cf. *ibid*., pp. 220 c-221 a.

459 Cf. *ibid*., pp. 221 b-222 a.

vouloir-avoir-conscience (le se-comprendre du *Dasein* en son pouvoir-être le plus propre, l'être-en-dette existential). Comme tel, il a pour structure existentiale l'être-résolu (*Entschlossenheit*, le se-projeter en direction de l'être-en-dette existential, se-projeter qui est angoissé et taciturne). L'être-résolu est un être-ouvert authentique, en ce que, en lui, le *Dasein* authentique ouvre son pouvoir-être le plus propre, dans la modalité fondamentale du comprendre comme projeter de l'être-en-dette existential, mais aussi dans les modalités de l'affection comme angoisse et du parler comme taciturnité. Ouvrant ainsi son pouvoir-être le plus propre, le *Dasein* authentique découvre son « monde » à partir de ce pouvoir-être, c'est-à-dire découvre en lui la possibilité factive à chaque fois la plus propre à ce pouvoir-être. Mais, ouvrant son pouvoir-être le plus propre, le *Dasein* authentique ouvre en outre le *Dasein* conjoint des autres à partir de ce pouvoir-être, c'est-à-dire l'ouvre comme ayant lui aussi à être en son pouvoir-être le plus propre. Ce découvrir de son « monde » par le *Dasein* authentique est la préoccupation (*Besorgen*) authentique, et cet ouvrir du *Dasein* conjoint des autres, la sollicitude (*Fürsorge*) authentique. La préoccupation et la sollicitude étant des structures d'être de l'être-au-monde, la préoccupation et la sollicitude authentiques caractérisent un être-au-monde authentique. L'être-au-monde comme ouvrir du monde ayant le caractère de l'être-ouvert, l'être-au-monde authentique a celui de l'être-ouvert authentique. Il a ce caractère en ce que, en lui comme préoccupation authentique, le *Dasein* authentique découvre son « monde » en sa possibilité factive à chaque fois la plus propre, et que, en lui comme sollicitude authentique, il ouvre le *Dasein* conjoint des autres en son pouvoir-être le plus propre. Parce que, en l'être-ouvert authentique propre à l'être-résolu, le *Dasein* authentique ouvre son propre pouvoir-être sans le refermer comme son pouvoir-être le plus propre, que, en l'être-ouvert propre à l'être-au-monde authentique comme préoccupation authentique, il ouvre son « monde » sans le refermer en sa possibilité factive à chaque fois la plus propre, et que, en l'être-ouvert propre à cet être-au-monde comme sollicitude authentique, il ouvre le *Dasein* conjoint des autres sans le refermer, et l'ouvre ainsi comme ayant lui aussi à être en son pouvoir-être le plus propre, le *Dasein* authentique est dans la pure et simple vérité. Celle-ci est donc d'un autre genre que le genre de vérité dans lequel est le *Dasein* inauthentique : elle est certes aussi le phénomène le plus originaire de la vérité, mais dans le mode de l'authenticité - si bien que la vérité authentique qu'est le *Dasein* authentique (l'être-ouvert authentique qu'est l'être-résolu) et elle seule mérite le nom de « vérité de l'existence ». En d'autres termes, si nous réservons le nom d'ἀλήθεια à la pure et simple vérité dans laquelle est le *Dasein*

authentique, et nommons λήθη la non-vérité faisant partie de la vérité dans laquelle est le *Dasein* inauthentique, nous devons dire que l'ἀλήθεια exclut hors d'elle la λήθη.[460] – Toutefois, si différent que soit le genre de vérité dans lequel est le *Dasein* authentique, de celui dans lequel est le *Dasein* inauthentique, il ne lui reste pas moins nécessairement relié. C'est que, le *Dasein* authentique n'étant dans la pure et simple vérité, que par l'effort qu'il a fourni et qu'il lui faut encore et toujours fournir pour s'arracher à l'inauthenticité, celle du *Dasein* conjoint des autres aussi bien que celle qui, simplement possible, menace de le faire retomber en elle, il ne demeure dans ce genre de vérité que par le surmontement (*Überwindung*) continuel de celui dans lequel est le *Dasein* inauthentique. Dans cette mesure, sans inclure la λήθη au sens de la non-vérité faisant partie de la vérité dans laquelle est le *Dasein* inauthentique, l'ἀλήθεια au sens de la pure et simple vérité dans laquelle est le *Dasein* authentique est nécessairement jointe à la λήθη, de même que la montagne l'est à la vallée.[461]

2 – La question de la vérité selon la conférence *De l'essence de la vérité*

Au seuil de la conférence *De l'essence de la vérité*, Heidegger demande : « Que comprend-on habituellement par « vérité » ? Ce haut mot et du même coup ce mot lisse et presque tronqué de vérité signifie ce qui fait d'un quelque chose vrai un quelque chose vrai. Qu'est-ce qu'un quelque chose vrai ? » Comme pour rendre sa rugosité et son intégralité au mot « vérité », il inscrit deux notes en marge de l'édition de 1943 : « Wahr-heit, -heit : die Heitere (das Heiternde), das Lichtende », « dans « *Wahr-heit* », *-heit* signifie : la clarté (ce qui éclaire), ce qui éclaircit » ; « machen – her-stellen – hervor-gehen lassen in die Lichtung », « laisser faire – pro-duire – pro-venir dans l'éclaircie »[462]. La vérité au sens de ce qui éclaircit, et, avec cela, faire

460 Cf. *ibid*., § 60, pp. 297 a-298 c.

461 Cf. *ibid*., § 44 b, pp. 222 b-223 a. L'analogie n'est pas dans *Être et temps*, mais nous est suggérée par un passage du cours *De l'essence de la vérité* (*Vom Wesen der Wahrheit. Zu Platons Höhlengleichnis und Theätet* (Wintersemmester 1931/32), GA, Bd. 34, p. 90 c) : « La vérité n'est donc pas simplement le caractère non-celé de l'étant, où l'ancien caractère recouvert serait en quelque façon abandonné, mais la manifesteté de l'étant est nécessairement en elle-même le surmontement d'un cèlement ; le cèlement fait *conformément à l'essence* partie du caractère non-celé – *comme la vallée fait partie de la montagne* ».

462 Heidegger M., « Vom Wesen der Wahrheit », in *Wegmarken*, GA, Bd. 9, pp. 178 f-179 a.

d'un quelque chose vrai un quelque chose vrai au sens de laisser provenir dans l'éclaircie, tout cela n'évoque-t-il pas un domaine originaire de la vérité, et non plus simplement le phénomène le plus originaire de la vérité qu'est l'être-ouvert du *Dasein* inauthentique ou authentique ? S'il en est ainsi, la direction de la pensée questionnante dans la conférence *De l'essence de la vérité* n'est-elle pas tout autre que dans *Être et temps* ?

Comme dans *Être et temps*, dans la conférence *De l'essence de la vérité*, la question de la vérité se pose à partir de la conception traditionnelle de la vérité comme concordance. Dans la conférence toutefois, cette conception traditionnelle n'est plus présentée comme une donnée initiale, mais comme un résultat, celui de la restriction du concept théologico-chrétien plein de la vérité comme *adaequatio rei et intellectus*, et même de sa sécularisation par Kant. Partons de la précompréhension ordinaire du vrai. « Vrai » se dit d'une chose aussi bien que d'un énoncé. Une chose vraie ne l'est pas seulement au sens de réel (*wirklich*), mais encore à celui de véritable (*echt*), lorsqu'elle s'accorde avec ce que nous estimons qu'elle doit être. Un énoncé est vrai, lorsque ce qu'il signifie s'accorde avec ce qui est. Dans les deux cas, le vrai est ce qui s'accorde (*was stimmt, das Stimmende*), et « vérité, être-vrai, » signifie le s'accorder (*das Stimmen*). Mais, dans le premier cas, le s'accorder a le caractère de « la consonnance [Einstimmigkeit] d'une chose avec ce qui est par avance estimé à son sujet », et dans le second, celui de « la concordance [Übereinstimmung] de ce qui est signifié dans l'énoncé avec la chose »[463]. Ce double caractère de la vérité comme le s'accorder préfigure le concept théologico-chrétien plein de la vérité comme *adaequatio rei et intellectus*, puisque cette adéquation a le double sens de *l'adaequatio rei ad intellectum* et de *l'adaequatio intellectus ad rem*. Selon l'élaboration de ce concept par Thomas d'Aquin, le vrai est un transcendantal, c'est-à-dire une détermination transcendant les catégories et les genres, de la chose dans son rapport de convenance à l'intellect. Ce rapport est une adéquation de la chose à l'intellect, en ce sens que le vrai n'est dans la chose qu'à partir du vrai dans l'intellect connaissant la chose. Si le vrai est originairement dans l'intellect, comment cela est-il possible ? Thomas recourt ici à la foi chrétienne, en distinguant l'intellect divin, qui cause les choses, et l'intellect humain, qui les reçoit. La causation des choses par l'intellect divin possibilise directement la vérité de leur connaissance par cet intellect, et indirectement la vérité de leur connaissance par l'intellect humain, dès lors que celui-ci est l'une des choses causées par l'intellect divin,

463 *Ibid*., p. 180 a.

que cette chose est telle qu'elle peut recevoir toute chose causée, et que, en vertu de l'unité du plan de la création, elle peut les recevoir telles qu'elles sont. Par suite, pour Dieu, qui connaît les choses en les causant, la vérité est l'*adaequatio rei (creandae) ad intellectum (divinum)*, mais, pour l'homme, qui ne les connaît qu'en les recevant, elle est l'*adaequatio intellectus (humani) ad rem (creatam)*, la vérité au premier sens garantissant la vérité au second.[464] De ce concept théologico-chrétien plein de la vérité en son double sens, le concept kantien de la vérité peut être considéré comme la sécularisation. Quoique Kant ne se représente plus l'ordre du monde comme celui de la création, il se le représente, de manière indéterminée et générale, comme celui des phénomènes selon les lois empiriques. Et quoiqu'il ne se représente plus l'auteur de l'ordre de monde comme Dieu, il se représente encore, en quelque façon, un auteur de son ordre, l'homme en sa subjectivité transcendantale. Si l'objet est transcendantalement constitué par le sujet, plus n'est besoin de justifier que la vérité de la connaissance réside dans la concordance avec l'objet, puisque cela est nécessairement présupposé. De même est alors nécessairement présupposé que la vérité (réalité) de l'objet réside dans sa consonnance avec la connaissance lorsque celle-ci suit du bon usage des facultés de connaître[465]. Dans la vérité comme concordance de la connaissance avec l'objet et comme consonnance de l'objet avec la connaissance, se laisse reconnaître la *veritas qua adaequatio intellectus ad rem* et *qua adaequatio rei ad intellectum*, mais dépouillée de la distinction de l'*intellectus humanus* et de l'*intellectus divinus* - à tel point d'ailleurs que le concept sécularisé de la vérité paraît se suffire à lui-même, sans que l'essence de la vérité requiert d'être élucidée en relation avec l'essence de l'être, alors que ce concept repose implicitement sur l'interprétation (*Auslegung*) de l'essence de l'homme comme subjectivité[466]. Mais, si le double sens du concept kantien de la vérité est l'ombre portée du double sens du concept théologico-chrétien plein de la vérité, le premier reste tributaire du second, bien qu'il en soit la sécularisation. Si, donc, la détermination philosophique de l'essence de la vérité doit être purifiée

464 Cf. Thomas d'Aquin, *De veritate*, Q. 1, art. 1, resp. et Q. 2, art. 2, resp.

465 Kant ne définit certes pas expressément la vérité en ce second sens, mais il oppose à la fausse apparence (*der falsche Schein*) résultant du mauvais usage des facultés de connaître le réel (*das Wirkliche*) comme « ce qui s'accorde [zusammenhängt] avec une perception [Wahrnehmung] d'après des lois empiriques » (*Kritik der reinen Vernunft, op. cit*., A 376).

466 Et donc sur l'interprétation de l'essence de l'être comme objectivité. Cf. Heidegger M., « Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik », in *Identität und Differenz,* GA, Bd. 11, p. 73 a.

de toute immixtion de la théologie, y compris sous une forme sécularisée, la vérité doit être conçue comme la seule concordance de l'énoncé avec la chose, selon d'ailleurs une tradition de la pensée de beaucoup antérieure à Kant et Thomas d'Aquin, puisqu'elle remonte à Aristote.[467] La conception traditionnelle de la vérité comme concordance étant ainsi présentée comme résultat d'une restriction, elle cesse d'apparaître comme un fait suffisamment admis au sujet duquel se poserait une question de droit, ainsi que c'était le cas dans *Être et temps*. Mais, la concordance comme laquelle est traditionnellement conçue la vérité ne comportant que le caractère allant faussement de soi de ce qui, au fond, n'est qu'à peine remarqué, la question de la vérité se pose désormais comme celle de la concordance : que signifie-t-elle ? [468] – La réponse donnée dans la conférence *De l'essence de la vérité* reprend, pour l'essentiel, la réponse déjà donnée dans *Être et temps* – toute concordance n'est pas celle de l'énoncé et de la chose, ainsi celle de deux pièces de cinq marks qui sont pareilles du point de vue de leur aspect, et la concordance de l'énoncé et de la chose est spécifiée comme une adéquation -, mais, au lieu de simplement demander ce qui spécifie une concordance comme adéquation – à savoir le caractère de relation du « tel-que » -, elle demande, s'étonnant que l'énoncé et la chose étant non-pareils (*ungleich*), l'énoncé puisse cependant se faire adéquat (*sich angleichen*) à la chose, comment le même (l'énoncé) peut se faire adéquat à l'autre (la chose).[469]

Si « concordance de l'énoncé avec la chose » veut dire adéquation de l'un à l'autre, mais si « adéquation » ne peut pas vouloir dire que l'énoncé devient pareil que la chose, alors la question de la vérité posée comme celle de la concordance présuppose la question de l'adéquation : qu'est-elle par essence ? - L'adéquation est la relation (*Beziehung*) dans laquelle un énoncé, par exemple « cette pièce de monnaie est ronde », « « se » relie [bezieht] à cette chose, en la représentant ou pour mieux dire en la posant devant [indem sie es

---

467 Cf. Heidegger M., « Vom Wesen der Wahrheit », Section 1, in *Wegmarken*, GA, Bd. 9, pp. 178 f-182 b.
Est-il besoin de préciser que cette présentation de la conception traditionnelle de la vérité comme un résultat n'est pas une simple esquisse historiographique du concept de vérité, mais, ainsi d'ailleurs que le suggère la remarque selon laquelle le concept kantien de la vérité repose implicitement sur une interprétation de l'essence de l'homme comme subjectivité, le prélude de ce qui sera nommé, dans la section 7 de la conférence, la non-vérité comme errance, d'où proviennent l'erreur et l'égarement essentiels, c'est-à-dire à l'égard de l'être – bref le prélude de la métaphysique comme histoire de l'oubli de l'être ?
468 Cf. *ibid*., p. 182 b.
469 Cf. *ibid*., Section 2, pp. 182 c-183 a.

vor-stellt] et en disant de ce qui est posé devant ce qu'il en est de lui-même selon le point de vue à chaque fois directeur », cet énoncé disant alors « ce qui est dit de la chose posée devant, telle qu'elle est comme celle-ci »[470]. Qu'est-ce à dire ? Premièrement, l'adéquation détermine nécessairement le genre de relation qui règne entre l'énoncé et la chose, puisqu'elle ne peut déterminer l'énoncé en tant qu'il deviendrait pareil que la chose. Deuxièmement, l'adéquation détermine ce genre de relation, comme celui dans lequel un énoncé « se » relie à une chose, en la posant devant. Par poser-devant (*Vor-stellen*), il faut entendre le laisser-se-tenir-à-l'encontre (*Entgegenstehenlassen*) de la chose comme objet (*Gegenstand*). L'encontre (*Entgegen*) à l'intérieur duquel apparaît la chose est un ouvert (*Offenes*), dont l'ouverteté (*Offenheit*) n'est pas créée par le poser-devant, mais reliée à lui et assumée par lui, comme un domaine de relations. Aussi, la relation de l'énoncer posant devant à la chose est-elle l'accomplissement d'un rapport (*Verhältnis*), qui se met à vibrer comme un comportement (*Verhalten*). Le comportement en ce sens est constitué par ceci que, se tenant dans l'ouvert (*im Offenen*), il s'en tient à un manifeste (Offenbares) comme tel. Ce manifeste fut éprouvé, dès le commencement de la pensée occidentale, comme « ce qui entre en présence (*das Anwesende*) », et est nommé depuis longtemps « étant ». Troisièmement, l'adéquation est la relation dans laquelle un énoncé « se » relie à la chose, non seulement en la posant devant, mais encore en la disant telle qu'elle est. Comment l'énoncer peut-il la dire ainsi ? D'après ce qui précède, « Le comportement est tel qu'il se tient ouvert à l'étant [Das Verhalten ist offenständig zum Seienden] »[471], si bien que l'homme, en tant qu'il se comporte, a la capacité de se tenir ouvert (*die Offenständigkeit*). Cette capacité comme telle possibilise que l'étant se pose (*sich stellt*) et devienne dicible. Mais, pour qu'il devienne dicible tel qu'il est, il faut en outre que l'étant se propose (*vorstellig wird*) à l'énoncer posant devant, lorsque celui-ci se soumet à la consigne de dire l'étant tel qu'il est. Or l'énoncer posant devant accomplissant la capacité de se tenir ouvert, cet énoncer ne se soumet à cette consigne, que si cette capacité se laisse donner la consigne de prendre l'étant comme mesure directrice de l'adéquation. C'est donc au fond, ici encore, la capacité de se tenir ouvert, mais comme assumant le don préalable de la mesure directrice, qui possibilise que l'étant se proposant à l'énoncer posant devant devienne dicible tel qu'il est.[472] – Si l'énoncer posant devant se soumet à la consigne de dire l'étant tel qu'il est, cet énoncer se règle (*sich*

470 *Ibid*., pp. 183 b-184 a.
471 *Ibid*., p. 184 b.
472 Cf. *ibid*., pp. 183 b-185 b.

richtet) sur l'étant, si bien qu'il est correct (*richtig*). « Vérité de l'énoncé » veut donc dire rectitude (*Richtigkeit*) de l'énoncer posant devant. Mais cet énoncé ne se soumet à la consigne de dire l'étant tel qu'il est, que si la capacité de se tenir ouvert assume le don préalable de la mesure directrice. Cette capacité comme possibilisation de la vérité de l'énoncé (rectitude de l'énoncer posant devant) doit donc valoir comme essence de la vérité, avec un droit plus originaire que, selon la conception traditionnelle de la vérité, la concordance de l'énoncé avec la chose (adéquation de celui-là à celle-ci).[473]

Si, d'après ce qui précède, l'essence de la vérité ne réside pas dans la concordance, mais dans la capacité de se tenir ouvert, la question de la vérité n'obtient-elle pas sa réponse avec cette capacité comme essence de la vérité ? Le déplacement de l'essence de la vérité entraîne bien plutôt la mutation de la question de la vérité, qui ne se pose plus comme celle de la concordance, mais comme celle de la capacité de se tenir ouvert : si cette capacité est la possibilisation de la vérité de l'énoncé, quel est le fondement de cette possibilisation ? – La demande consiste à chercher comment est possible la capacité de se tenir ouvert, comme possibilisation de la vérité de l'énoncé. Or, puisque, ainsi que nous l'avons montré, c'est comme assumant le don préalable de la mesure directrice, que la capacité de se tenir ouvert possibilise que l'étant se proposant à l'énoncer posant devant devienne dicible tel qu'il est, c'est aussi comme assumant ce don, que cette capacité est la possibilisation de la vérité de l'énoncé. La demande revient donc, plus précisément, à chercher comment est possible, en tant qu'elle assume le don préalable de la mesure directrice, la capacité de se tenir ouvert, comme possibilisation de la vérité de l'énoncé. Réponse : « Seulement de telle manière que ce donner préalable s'est déjà donné la liberté en se transportant dans un ouvert, la liberté pour un manifeste régnant à partir de cet ouvert, et pour un manifeste qui lie, c'est-à-dire oblige, tout poser-devant »[474]. Or ce se-donner-la-liberté (*Sich-freigeben*) est un être-libre (*Freisein*) pour un manifeste dans un ouvert, être-libre qui est l'essence encore jamais conçue jusqu'à présent de la liberté. C'est pourquoi, en tant qu'elle assume le don préalable de la mesure directrice, la capacité de se tenir ouvert, comme possibilisation de la vérité de l'énoncé, est possible en provenant de la liberté, comme être libre pour un manifeste dans un ouvert. Quoique la capacité de se tenir ouvert ait un droit plus originaire que la concordance à valoir comme l'essence de

473 Cf. *ibid*., pp. 184 b-185 c.

474 *Ibid*., Section 3, p. 185 d. La phrase allemande est plus concise : « Nur so, dab sich dieses Vorgeben schon freigegeben hat in ein Offenes für ein aus diesem waltendes Offenbares, das jegliches Vorstellen bindet ».

la vérité, cette essence ne réside donc pas dans cette capacité, mais « *L'essence de la vérité [,comprise comme rectitude de l'énoncé,] est la liberté* »[475]. – La formule ainsi frappée impose une telle torsion à la signification des mots « vérité » et « liberté », qu'elle ne peut manquer de provoquer des malentendus. Ainsi, cette formule ne dit pas que la liberté, c'est-à-dire l'absence de contrainte, soit la condition de l'action d'énoncer en posant devant correctement, mais que la liberté est l'essence, c'est-à-dire le fondement de la possibilité interne, de la vérité de l'énoncé comprise comme rectitude du poser-devant. Mais, objectera-t-on, comment, si la liberté est l'arbitraire humain, placer l'essence de la vérité dans la liberté, sans ruiner la vérité ? Comment, si l'homme est faux, menteur et maître d'illusion, ne serait-il pas au contraire l'origine de la non-vérité (*Unwahrheit*) ? Et comment, si la vérité « en soi » règne « au-dessus de l'homme », et si, selon la métaphysique, elle est éternelle, pourrait-elle avoir une origine simplement humaine ? Mais savons-nous vraiment ce que sont la liberté, l'homme et la vérité, en leur essence ?[476]

L'essence de la vérité, avons-nous remarqué, ne réside pas dans la capacité de se tenir ouvert, mais dans la liberté comprise comme être-libre pour un manifeste dans un ouvert. Mais nous avons également remarqué que la formule « *L'essence de la vérité [,comprise comme rectitude de l'énoncé,] est la liberté* » suscite inévitablement des malentendus, par ignorance, tout d'abord, de la véritable essence de la liberté. Avec le déplacement de l'essence de la vérité, de la capacité de se tenir ouvert, à la liberté comprise comme être-libre pour un manifeste dans un ouvert, la question de la vérité subit donc une deuxième mutation, en devenant celle de la liberté : qu'est-elle par essence ? – Mais n'avons-nous pas déjà dit que l'être-libre pour un manifeste dans un ouvert est l'essence encore jamais conçue jusqu'à présent de la liberté ? Certes, mais outre que s'impose une explicitation, il s'agit d'accéder à cela-même vers quoi les mots font signe, bref d'expérimenter en notre *Dasein* cette essence de la liberté. Cette essence, l'être-libre pour un manifeste dans un ouvert, doit tout d'abord être pensée comme le laisser-être (*Sein-lassen*) de l'étant, parce que le manifeste dans un ouvert est justement l'étant auquel se rapporte la capacité de se tenir ouvert. « Laisser-être » n'a pas ici le sens négatif de délaisser, mais celui, positif, de se laisser aller à l'étant (*sich auf das Seiende einlassen*[477]). A son tour, « se laisser aller à l'étant » ne signifie pas se préoccuper diversement de

475 *Ibid*., p. 186 (nous mettons entre crochets une addition de la troisième édition (1954)). Pour l'ensemble de la réponse à la question du fondement de la capacité de se tenir ouvert, cf. *ibid*., p. 185 d-186 a.
476 Cf. *ibid*., pp. 186 b-187 b.

l'étant, mais, selon une note marginale de Heidegger sur la première édition de la conférence (1943), « laisser son entrer-en-présence à ce qui entre en présence, et ne rien apporter d'autre à cela et entre cela »[478]. Or ce qui entre en présence, l'étant, est un manifeste dans un ouvert. « Se laisser aller à l'étant » signifie donc plus précisément « se laisser aller à l'ouvert [das Offene] et à l'ouverteté [Offenheit] de celui-ci, ouverteté dans laquelle se tient tout étant qui l'apporte pour ainsi dire avec lui-même »[479]. Or, cet ouvert, la pensée occidentale en son commencement l'a conçu comme τὰ ἀληθέα, le non-celé (*das Unverborgene*), et cette ouverteté, comme ἀλήθεια, le caractère non-celé (*Unverborgenheit*). « Se laisser aller à l'étant » signifie donc enfin se laisser aller au non-celé et au caractère non-celé, et dans ceux-ci à un étant comme non-celé et en son caractère non-celé. La liberté essentielle est donc un se-rapporter à l'étant comme tel. Selon *Être et temps*, le se-rapporter à l'étant comme tel est certes aussi pensé, cependant non comme la liberté essentielle, mais comme le comprendre projetant de l'étant en direction de son être. Or, selon le traité de 1927, mais surtout le cours du semestre d'été 1927 *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie* qui le complète jusqu'à un certain point, le se-rapporter à l'être est à son tour pensé comme le comprendre projetant de l'être en direction de la possibilité qui le possibilise comme ce comme quoi il est compris, c'est-à-dire en direction de son sens. Dans le contexte de l'ontologie fondamentale, donc, le se-rapporter à l'étant comme tel est pensé dans la perspective du sens de l'être. Mais, puisque, selon la conférence *De l'essence de la vérité*, la liberté essentielle est finalement le se-laisser-aller au non-celé (au vrai) et au caractère non-celé (à la vérité), et dans ceux-ci à un étant comme non-celé (vrai) et en son caractère non-celé (sa vérité), le se-rapporter à l'étant comme tel y est pensé tout autrement, à savoir dans la perspective de la vérité de l'être. Ainsi, tandis que, dans le contexte de l'ontologie fondamentale, le se-rapporter à l'étant comme tel, pensé comme un comprendre projetant de l'étant en direction de son être, est un *Sein-lassen* au sens d'un faire-être de l'étant – faire être l'étant, c'est-à-dire le présentifier en un comprendre projetant de son être en direction de son sens comme la présence (*Anwesenheit*) et la *praesentia* (*Praesenz*) -, selon la conférence *De l'essence de la vérité*, le se-rapporter à l'étant comme tel, pensé comme la liberté essentielle, est un *Sein-lassen* au sens d'un laisser-être de l'étant

477 Selon le *Deutsches Wörterbuch* de J. et W. Grimm, *sub verbo* « einlassen », « sich auf etwas einlassen » signifie : « ich lasse mich auf die Sache, auf die Frage, auf die Klage nicht ein ».
478 *Ibid*., section 4, p. 188.
479 *Ibid*., p. 188 c.

– laisser être l'étant, c'est-à-dire le laisser entrer en présence en tant qu'il est un étant non-celé, accueillir le don de sa présence en tant qu'il a pour un caractère non-celé.[480] - Le *Sein-lassen* en ce sens est un se-laisser-aller à l'étant comme non-celé et en son caractère non-celé, qui ne se perd pas dans ce caractère non-celé, mais se déploie en reculant devant l'étant, si bien que, celui-ci se manifestant alors comme l'étant qu'il est et comme il est, l'énoncer posant devant peut le prendre comme mesure directrice de l'adéquation. Au sens où il se déploie ainsi en produisant cet effet, le laisser-être de l'étant s'ex-pose (*setzt sich… aus*) à l'étant comme tel, et, se trans-posant (*sich versetzend*) alors dans le caractère non-celé de l'étant, il s'ex-pose dans ce caractère non-celé. S'ex-posant dans celui-ci, il est ek-sistant (*ek-sistent*). La liberté essentielle n'est donc pas ce que l'entendement commun met en circulation sous le nom de liberté - ni le caractère non-lié (*Ungebundenheit*) du pouvoir-faire ou ne-pas-pouvoir-faire (liberté négative), ni le caractère lié du devoir-faire ou ne-pas-devoir-faire (liberté positive) -, mais le s'être-laissé-aller (*Eingelassenheit*) à l'étant, tel qu'il vient d'être dévoilé, à savoir comme ex-position (*Aussetzung*) dans le caractère non-celé de l'étant, bref comme ek-sistence (*Ek-sistenz*).[481]

L'élucidation de la liberté essentielle comme ek-sistence introduit à la véritable essence de l'homme. Parce que l'homme n'est pas simplement un étant parmi d'autres, mais l'étant qui *se* trouve au milieu de l'étant, et dont l'être est par conséquent le se-rapporter à l'étant comme tel, « essence de l'homme (*Wesen des Menschen*) » ne veut pas simplement dire le *Wesen*, au sens nominal, de l'étant qu'est l'homme, c'est-à-dire son *essentia* distinguée de son *existentia*, mais le *Wesen*, au sens verbal, de l'être de cet étant, ce que nous proposons de traduire par le se-déployer-essential[482]. Or, puisque, selon la conférence *De l'essence de la vérité*, le se-rapporter à l'étant comme tel est le se-laisser-aller à l'étant comme non-celé et en son caractère non-celé, que le laisser-être de l'étant, comme ce se-laisser-aller, s'ex-pose à l'étant comme tel, et partant dans le caractère non-celé de l'étant, et que, s'ex-posant dans celui-ci, il ek-siste, l'être de l'homme se déploie essentialement en ek-sistant. En ce sens, dirions-nous en allemand, *das Wesen des Menschen ist die Ek-sistenz*, l'essence (le se-déployer-essential) de l'homme (en son être) est l'ek-sistence (l'ex-position dans le caractère non-celé de l'étant). Sur cette véritable

480 Cf. *ibid*., pp. 187 c-188 c, début.
481 Cf. *ibid*., pp. 188 c, fin-189 b.
482 D'autres traductions ont été proposées : « estance » (G. Kahn), « essance » (E. Lévinas), « essancifier » (D. Franck), le mot d'ancien français « aître » (F. Fédier).

essence de l'homme, se fonde la déterminité précise de l'être de cet étant. Cet être, nous l'avons certes déjà déterminé comme le se-rapporter à l'étant comme tel. Mais, puisqu'il se déploie essentialement en ek-sistant, c'est-à-dire, répétons-le, en s'ex-posant dans le caractère non-celé de l'étant, et que caractère non-celé (ἀλήθεια) est le nom de l'ouverteté (*Offenheit*) dans laquelle se tient un manifeste (*Offenbares*), nous devons ajouter que l'être de l'homme est le se-rapporter à cette ouverteté. Or, comme ce dans quoi se tient un manifeste, cette ouverteté est le Là (*Da*) de l'avoir-lieu de l'étant, donc le Là de son être ; par ailleurs, le se-rapporter comme tel est un genre d'être (*Sein*). L'être de l'homme se laisse donc plus précisément déterminer comme *Da-sein*, c'est-à-dire comme l'être (le se-rapporter) pour (à) le Là (l'ouverteté dans laquelle se tient un manifeste). Par suite, cet état de fait, *das Wesen des Menschen ist die Ek-sistenz*, peut être formulé dans les termes de cette proposition d'*Être et temps* : « *Das « Wesen » des Daseins liegt in seiner Existenz* », « *L' « essence » du Dasein réside dans son existence* »[483]. Comme formulation possible de l'état de fait indiqué, cette proposition ne saurait pourtant avoir rigoureusement la signification qui est la sienne dans *Être et temps*[484]. Selon cette signification, « Wesen » a certes le sens verbal du se-déployer-essential, mais le *Dasein* ou plutôt l'être de cet étant, qui se déploie essentialement, est le se-rapporter à l'étant comme tel, au sens du comprendre projetant de l'étant en direction de son être - et non pas au sens du se-laisser-aller au non-celé et au caractère non-celé, et, en eux, à l'étant comme non-celé et en son caractère non-celé. Or l'être du *Dasein*, ainsi déterminé, se déploie essentialement selon son existence comprise comme son être-ouvert (*Erschlossenheit*, l'ouvrir selon les moments constitutifs du souci et dans les modalités que sont les moments d'analyse de l'être-à) – et non pas selon son ek-sistence comprise comme son ex-position dans le caractère non-celé de l'étant. Selon la signification qui est la sienne dans *Être et temps*, la proposition citée signifie donc que l'essence (le se-déployer-essential) du *Dasein* (de cet étant en son être) est l'existence (l'être-ouvert du *Dasein*) – et non pas que l'essence (le se-déployer-essential) du *Dasein* (de l'être de l'homme) est l'ek-sistence

483 Heidegger M., *Sein und Zeit, op. cit*., § 9, p. 42 c.

484 Sauf, bien sûr, à la réinterpréter dans la perspective de la vérité de l'être : cf. en ce sens Heidegger, « *Brief über den Humanismus »,* in *Wegmarken,* GA, Bd. 9, p. 325 b-327 a. Cette réinterprétation est légitime, à condition d'avoir bien négocié le virage de la question du sens de l'être à celle de la vérité de l'être, ce qui requiert d'abord d'interpréter la proposition citée dans la perspective de la question du sens de l'être qui est la sienne dans *Être et temps* considéré comme un traité d'ontologie fondamentale.

(l'ex-position dans le caractère non-celé de l'étant). De cette explicitation, il appert aussitôt que « *Dasein* », dans *Être et temps*, est le nom d'un étant, à savoir de cet étant dont l'être est le se-rapporter à l'étant comme tel, au sens du comprendre projetant de l'étant en direction de son être – et non pas le nom de l'être de l'homme, comme le se-rapporter à l'étant comme tel, au sens du se-laisser-aller à l'étant comme non-celé et en son caractère non-celé. Rappelons en effet que, selon *Être et temps*, le comprendre projetant de l'étant en direction de son être est possibilisé par l'être-au-monde, en ce que celui-ci est un ouvrir du monde, du soi-même et des autres, et, à partir de l'ouvrir du monde, un découvrir de l'étant intramondain. Or le monde préalablement ouvert étant ce dans quoi l'étant intramondain est découvert, l'être-au-monde est conjointement un ouvrir du Là où est ce genre d'étant, et cela de telle sorte que, tout comme le monde fait partie de l'être-au-monde, le Là fait partie de l'ouvrir du Là. Comme modalité du genre d'être qu'est l'être-au-monde, cet ouvrir pourrait donc être appelé *Dasein* au sens de l'être-son-Là. Dans *Être et temps* toutefois, Heidegger ne nomme pas *Dasein* l'être-au-monde en sa modalité de l'ouvrir du Là, mais, par métonymie, l'étant qui a pour genre d'être l'être-au-monde. En ce sens, le *Dasein* est l'étant qui a pour caractère d'être son Là[485].[486] – L'ek-sistence, qui est donc la véritable essence de l'homme, possibilise alors l'ek-sistence historiale, et partant l'histoire elle-même. Ek-sistant, l'homme s'ex-pose (*setzt sich… aus*) dans le caractère non-celé de l'étant. Comme tel, il peut se faire pensant, c'est-à-dire s'affronter (*sich stellen*) au caractère non-celé de l'étant, en demandant : « qu'est-ce que l'étant ? » S'il accomplit cette possibilité, alors, parce que sa question est un comportement se rapportant pour la première fois expressément à l'étant comme tel en l'entier, il n'expérimente plus simplement un étant particulier, mais l'étant comme tel en l'entier. Le premier penseur qui expérimenta l'étant comme tel en l'entier fit advenir historialement l'être, autrement dit inaugura l'histoire de l'être. Celle-ci n'est pas une histoire régionale, mais l'histoire des frappes successives de l'être, et de ces frappes en tant qu'elles déterminent à chaque fois une époque de l'histoire dans ses diverses régions.[487].

---

485 Cf. Heidegger M., *Sein und Seit, op. cit*., § 28, p. 132 b : « L'étant qui est par essence constitué par l'être-au-monde *est* lui-même à chaque fois son « Là » ».

486 Cf. Heidegger M., « Vom Wesen der Wahrheit », Section 4, in *Wegmarken,* GA, Bd. 9., p. 189 c, début.

487 Sur ce double aspect de l'histoire de l'être, cf. le cours *Vom Wesen der Wahrheit. Zu Platons Höhlengleichnis und Theätet* (Wintersemester 1931/32), « Zusatz 8 », GA, Bd. 34 p. 327 : « Ce qui donne son impulsion et son inquiétude à cette histoire est la libération de l'homme pour le se-déployer-essential de l'être,

Inaugurant l'histoire de l'être, le premier penseur inaugura donc par là même l'histoire elle-même. Si l'ek-sistence, qui, rappelons-le, est la liberté essentielle, est du même coup la véritable essence de l'homme, alors « Ce n'est pas l'homme, qui « possède » la liberté comme propriété », mais inversement « la liberté, le *Da-sein* ek-sistant, décelant, qui possède l'homme », si bien que « c'est seulement elle, qui accorde à une humanité la relation à un étant en l'entier comme tel, relation qui fonde et distingue au premier chef toute histoire »[488].

De même que, comme ek-sistence, la liberté essentielle introduit à la véritable essence de l'homme, comme se-laisser-aller au non-celé et au caractère non-celé, et dans ceux-ci à un étant comme non-celé et en son caractère non-celé, elle introduit à la véritable essence de la vérité. Comme l'indiquent les termes « non-celé (*Unverborgenes*)» et « caractère non-celé (*Unverborgenheit*)», qui, rappelons-le, sont les traductions littérales de τὰ ἀληθέα et ἀλήθεια, l'essence de la vérité est à repenser plus originairement, c'est-à-dire à penser en direction de l'ἀλήθεια. Repensée ainsi, elle est certes le caractère non-celé de l'étant, mais, avant cela, le se-laisser-aller à ce caractère non-celé, dont il provient. Or, comme provenance du caractère non-celé de l'étant, le se-laisser-aller à ce caractère non-celé est un décèlement (*Entbergung*) de l'étant. L'essence la plus originaire de la vérité est donc le décèlement de l'étant. Ou, pour mieux dire, parce que, comme co-déterminité de la liberté essentielle, conjointement à l'ek-sistence, le se-laisser-aller au caractère non-celé de l'étant est lui-même aussi l'être de l'homme, en tant que cet être se déploie essentialement (*west*), « Die so verstandene Freiheit als das Sein-lassen des Seienden erfüllt und vollzieht das Wesen der Wahrheit im Sinne der Entbergung von Seiendem », « La liberté ainsi comprise comme le laisser-être de l'étant remplit et accomplit le se-déployer-essential de la vérité au sens du décèlement de l'étant »[489]. Aussi, dirions-nous en allemand, *das Wesen der Wahrheit ist die Entbergung des Seienden*. D'un point de vue formel, cette proposition semble répéter en d'autres termes cette précédente proposition au sujet de l'essence de la vérité, « *Das Wesen der Wahrheit [, als Richtigkeit der Aussage vestanden,] ist die Freiheit* »[490]. En réalité, ce qu'elle dit de la

---

c'est-à-dire : pour l'esprit, le projet du monde, la vision du monde, une effectivité fondamentale et un genre de pensée dans lequel sont lumière et espace pour l'épos, le développement de l'Etat, la tragédie, l'édifice cultuel, les beaux-arts, la philosophie ».

488 Heidegger M., « Vom Wesen der Wahrheit », Section 4, in *Wegmarken*, GA, Bd. 9, p. 190 b. Pour l'ensemble de l'analyse, cf. ibid., pp. 189 c-190 b.

489 *Ibid*., p. 190 c.

490 Déjà cité, *ibid*., Section 3, p. 186 a.

vérité a une radicalité qui faisant encore défaut à cette dernière. Parce que, dans celle-ci, la vérité est « comprise comme rectitude de l'énoncé », le *Wesen* a le sens nominal de la quiddité. La proposition dit donc que l'essence (quiddité) de la vérité (au sens de la rectitude de l'énoncé) est la liberté (être-libre pour un manifeste dans un ouvert), en ce que l'être-libre pour un manifeste dans un ouvert est le fondement de la capacité de se tenir ouvert, laquelle possibilise la rectitude de l'énoncé. Mais, lorsque nous disons que *das Wesen der Wahrheit ist die Entbergung des Seienden*, nous parlons de la vérité originaire, si bien que le *Wesen* a le sens verbal de se-déployer-essential. Nous voulons donc dire que l'essence (le se-déployer-essential) de la vérité (originaire) est le décèlement de l'étant (le se-laisser-aller au caractère non-celé de l'étant). En somme, d'une proposition à l'autre, la méditation sur la vérité a procédé, ou pour mieux dire rétrocédé de la liberté comme fondement de la vérité au sens de la rectitude de l'énoncé, au décèlement de l'étant comme déploiement essential (*Wesung*) de la vérité originaire.[491]

Avec la compréhension de la véritable essence de la vérité comme son essence originaire, et la détermination de cette essence comme le décèlement de l'étant, la méditation sur la vérité ne touche-t-elle pas à son terme ? Pas tout à fait encore. « La liberté (…) comme le laisser-être de l'étant, dit Heidegger, remplit et accomplit le se-déployer-essential de la vérité au sens du décèlement de l'étant »[492]. Or, dans le laisser-être de l'étant, réside la possibilité que l'homme historial ne laisse pas l'étant être l'étant qu'il est et comme il est. L'étant est alors recouvert et dissimulé, et l'apparence prend le pouvoir, ce qui veut dire que la non-essence (*Unwesen*) de la vérité au sens du décèlement de l'étant vient à paraître – « non-essence » ne signifiant pas ici négation de l'essence, mais déperdition d'essence[493]. Mais, remarquions-nous, si la liberté essentielle est l'ek-sistence, et celle-ci l'essence (le se-déployer-essential) de l'homme (en son être), elle n'est pas ce dont l'homme est propriétaire, mais ce qui possède l'homme. Par suite, la non-essence de la vérité au sens du décèlement de l'étant ne peut pas simplement jaillir après coup de cette liberté dont l'homme est propriétaire, et qui consiste dans la possibilité et le devoir de bien juger, mais doit faire d'emblée partie de la liberté le possédant, la liberté essentielle. En inversant les termes de la

491 Cf. *ibid*., Section 4, p. 190 c.

492 Déjà cité, *ibid*.

493 D'après le *Deutsches Wörterbuch* de J. et W. Grimm, *sub verbo «* Unwesen *»*, le préfixe « un-» devant « wesen » a un sens négatif (verneinendes un-) ou bien un sens improbatif (improbatives un-), c'est-à-dire le sens de ce qui est en-deça d'une attente.

proposition précédente, celle-ci veut dire que la liberté essentielle est du même coup l'essence de la vérité au sens du décèlement de l'étant et la non-essence, au sens de la déperdition d'essence, de cette vérité. C'est pourquoi la méditation sur la vérité ne peut prétendre toucher à son terme, aussi longtemps qu'elle n'inclut pas une méditation sur la non-vérité (*Unwahrheit*) – « non-vérité » signifiant alors, parallèlement à « non-essence », non pas négation de la vérité, mais déperdition de vérité, c'est-à-dire non-essence (déperdition d'essence) de la vérité au sens du décèlement de l'étant.[494] – De même, donc, qu'un premier déplacement de l'essence de la vérité, de la concordance à la capacité de se tenir ouvert, a entraîné une première mutation de la question de la vérité qui, de celle de la concordance, est devenue celle de la capacité de se tenir ouvert[495] ; de même, en outre, qu'un deuxième déplacement de l'essence de la vérité, de la capacité de se tenir ouvert à la liberté comme être-libre pour un manifeste dans un ouvert, a entraîné une deuxième mutation de la question de la vérité qui, de celle de la capacité de se tenir ouvert, est devenue celle de la liberté[496] : de même, à présent, un troisième déplacement, de la liberté comme essence de la vérité au sens de la rectitude de l'énoncé au décèlement de l'étant comme le se-déployer-essential de la vérité originaire, entraîne une troisième mutation de la question de la vérité, qui, de celle de la liberté, devient celle de la vérité et de la non-vérité, la question demeurant certes alors, si l'on veut, celle de la liberté, mais de celle-ci comme essence et non-essence de la vérité au sens du décèlement de l'étant : si, de l'essence de la vérité en ce sens, doit faire partie la non-essence de cette vérité, comment le peut-elle ?[497] – Rappelons tout d'abord que la liberté comme être-libre pour un manifeste dans un ouvert, qui s'est avérée être la liberté ek-sistante, est le fondement de la capacité de se tenir ouvert, qui caractérise tout comportement comme tel, c'est-à-dire comme se rapportant à chaque fois à un étant particulier. Or la liberté ek-sistante et le comportement se tenant ouvert interagissent : d'une part, en effet, la liberté ek-sistante saisit de part en part et d'avance tout comportement se tenant ouvert - comme se-laisser-aller dans l'étant en l'entier, elle l'accorde affectivement (*abstimmt*) à l'étant en l'entier - ; d'autre part, le comportement se tenant ouvert réduit en un sens le champ de la liberté ek-sistante - en ce sens que, se rapportant à chaque fois à un étant particulier, il fait qu'elle laisse être cet étant, et non pas un autre étant.

494 Cf. Heidegger M., « Vom Wesen der Wahrheit », in *Wegmarken*, GA, Bd. 9, p. 191 b.
495 Cf. *ibid*., Section 2.
496 Cf. *ibid*., Sections 3 et 4.
497 Cf. *ibid*., Section 5.

S'opère ainsi, entre la liberté ek-sistante et le comportement se tenant ouvert, une double modification en chiasme : tandis que la première ouvre le second à l'étant en l'entier, en l'y accordant affectivement, celui-ci referme celle-là sur un étant particulier, en la faisant laisser être l'étant particulier auquel il se rapporte à chaque fois, et non pas un autre. Conformément à cette double modification, la liberté ek-sistante est le décèlement de l'étant en l'entier – sans quoi elle n'accorderait pas affectivement tout comportement se tenant ouvert à l'étant en l'entier -, mais du même coup le cèlement de l'étant en l'entier – puisque le comportement se tenant ouvert fait qu'elle laisse être l'étant particulier auquel il se rapporte à chaque fois, et non pas un autre étant.[498] – *La liberté ek-sistante est du même coup le décèlement et le cèlement de l'étant en l'entier.* Cet énoncé ou mieux ce dire qui recueille, au sein de la liberté ek-sistante, le décèlement et le cèlement de l'étant en l'entier, ce dire apparemment si simple dans sa formulation, est d'une portée si considérable, qu'il nous faut tâcher d'en prendre la mesure. Eu égard à la liberté essentielle qui, comme laisser-être de l'étant, est le se-déployer-essential de la vérité au sens du décèlement de l'étant, ce dire dit que la liberté essentielle est du même coup l'essence et la non-essence de la vérité au sens du décèlement de l'étant : son essence, comme le se-laisser-aller dans l'étant en l'entier, et sa non-essence, comme le laisser-être de l'étant particulier auquel se rapporte à chaque fois le comportement se tenant ouvert, et non pas d'un autre –« non-essence de la vérité au sens du décèlement de l'étant » ne signifiant donc pas simplement déperdition d'essence de cette vérité, ainsi que nous le remarquions, mais plus précisément déperdition du se-laisse-aller dans l'étant en l'entier, et déperdition telle que ce se-laisser-aller ne va pas sans le laisser-être d'un étant particulier seulement. Eu égard à la liberté essentielle qui, comme ek-sistence, est l'essence (le se-déployer-essential) de l'homme (en son être), ce dire signifie en outre que, en son être, l'homme, du même coup, décèle et cèle l'étant en l'entier. Or nous avons déterminé l'être de l'homme comme le *Da-sein* au sens de l'être (le se-rapporter) pour (à) le Là (l'être-ouvert dans lequel se tient un manifeste). C'est donc le *Da-sein* comme tel, qui est du même coup le décèlement et le cèlement de l'étant en l'entier. Eu égard à la liberté essentielle qui, comme se-laisser-aller au caractère non-celé de l'étant, est la provenance de ce caractère non-celé, le dire en question dit, enfin, que l'étant en l'entier est du même coup non-celé et celé. Avec cette dernière explicitation, il devient possible de prendre une vue d'ensemble sur le concept de vérité selon la conférence *De l'essence*

498 Cf. *ibid*., pp. 192 a-193 b.

de la vérité. Originairement, « vérité » signifie décèlement de l'étant en l'entier, qui va de pair avec son cèlement ; de manière dérivée, ce mot signifie caractère non-celé de l'étant en l'entier, qui va de pair avec son caractère celé. La vérité au sens du décèlement et du cèlement de l'étant en l'entier constitue l'essence (le se-déployer-essential) de la vérité (originaire), mais, dans la mesure où la vérité au sens du caractère non-celé et du caractère celé de l'étant en l'entier en provient, l'essence de la vérité peut aussi se laisser déterminer par la vérité en cet autre sens. Toutefois, ce qui appartient en propre à la vérité au sens du caractère non-celé et du caractère celé de l'étant en l'entier est de constituer le domaine de la vérité. Ce domaine est proprement originaire, en ce qu'il est celui de l'étant en l'entier, donc de l'être, mais celui de l'étant en l'entier en tant qu'il est du même coup décelé et celé, c'est-à-dire de l'être en sa vérité, dont fait partie sa non-vérité. Aussi, la question de la vérité, telle qu'elle est conduite dans la conférence *De l'essence de la vérité*, s'avère-t-elle rétrospectivement être, à travers ses mutations successives, un chemin phénoménologique vers le domaine originaire de la vérité de l'être[499].

D'*Être et temps* à la conférence *De l'essence de la vérité*, le mot « vérité » a changé de signification. Dans le traité de 1927, la vérité est certes déjà pensée en direction de l'ἀλήθεια, si bien que le mot « vérité » signifie déjà décèlement et caractère non-celé, la vérité au sens du décèlement étant la provenance de la vérité au sens du caractère non-celé. Mais le décèlement y est pensé comme l'être-ouvert (*Erschlossenheit*) du *Dasein*, son être-ouvert au sens où celui-ci est du même coup un ouvrir, et le caractère non-celé comme l'être-ouvert de ce qui, tel le monde, est ouvert par le *Dasein*, l'être-ouvert, par conséquent, au sens du simple être-ouvert, qui est seulement un être-compris. C'est autrement que, dans la conférence de 1930, sont pensés le décèlement et le caractère non-celé, celui-là comme la liberté ek-sistante considérée comme le se-laisser-aller dans l'étant en l'entier, et celui-ci comme celui de l'étant en l'entier. Par suite, dans le traité de 1927, la pensée du décèlement comme être-ouvert du *Dasein* et du caractère non-celé comme être-ouvert de ce qui est simplement ouvert implique la dualité de leur relation avec le cèlement et le caractère celé, selon que l'être-ouvert est inauthentique ou authentique. Ainsi, tandis que, s'il est inauthentique, il est du même coup un être-refermé, de telle sorte que le *Dasein* inauthentique est du même coup décelant et celant, et ce qui est ouvert par lui du même coup non-celé et celé, si l'être-ouvert est authentique, c'est-à-dire un

499 Cf. en ce sens Franck D., « Le domaine de la vérité », in *Phaenomenologica*, n° 201, année 2012, Springer, publié sous les auspices des Archives-Husserl, Louvain, pp. 157-194.

pur et simple être-ouvert, le *Dasein* authentique est purement et simplement décelant, et ce qui est ouvert par lui purement et simplement décelé – la pure et simple vérité excluant alors la non-vérité, tout en lui restant nécessairement jointe dans la mesure où la pure et simple vérité du *Dasein* authentique requiert le surmontement continuel de la vérité et de la non-vérité caractéristiques du *Dasein* inauthentique. Dans la conférence de 1930, la pensée du décèlement comme liberté ek-sistante considérée comme le se-laisser-aller dans l'étant en l'entier, et du caractère non-celé comme celui de l'étant en l'entier implique au contraire l'unicité de leur relation avec le cèlement et le caractère celé. Puisque, ainsi que nous venons de le montrer, la liberté ek-sistante n'est pas le se-laisser-aller dans l'étant en l'entier, sans une déperdition telle qu'elle est le laisser-être d'un étant particulier seulement, c'est le *Da-sein* comme tel, et non le *Dasein* inauthentique, qui est du même coup le décèlement et le cèlement de l'étant en l'entier, tout comme c'est l'étant en l'entier lui-même, et non ce qui est ouvert par le *Dasein* inauthentique, qui est du même coup non-celé et celé. Bref, dans *Être et temps*, « vérité » signifie décèlement au sens de l'être-ouvert-ouvrant du *Dasein*, et caractère non-celé au sens du simple être-ouvert de ce qui est ouvert par lui, mais, dans la conférence *De l'essence de la vérité*, le même mot signifie décèlement au sens de la liberté ek-sistante considérée comme le se-laisser-aller dans l'étant en l'entier, et caractère non-celé au sens du caractère non-celé de l'étant en l'entier, le décèlement et le caractère non-celé en ce sens étant toujours joints au cèlement et au caractère celé.

Bien loin de ne manifester qu'une banale évolution sémantique sans grande importance, le changement de signification du mot « vérité » - de même que ceux, précédemment indiqués, des mots « se-rapporter à l'être » (passant de la signification du comprendre projetant de l'être en direction de son sens, à celle du laisser-être), du mot « *Dasein* » dont l'écriture est changée en « *Da-sein* » (« *Dasein* » signifie l'étant qui a pour caractère d'être son Là au sens du monde préalablement ouvert, comme ce dans quoi l'étant intramondain est découvert, mais « *Da-sein* » être pour le Là au sens de l'ouverteté (*Offenheit*) dans laquel se tient un manifeste), du mot « existence » dont l'écriture est changée en « ek-sistence » (« existence » signifie l'être-ouvert (*Erschlossenheit*) du *Dasein*, mais « ek-sistence » l'ex-position dans le caractère non-celé de l'étant) – est l'indice d'une transformation de la pensée qu'il nous faut tenter de porter à la parole. Tandis que la pensée d'*Être et temps* atteint le *phénomène originaire de la vérité*, qu'est l'être-ouvert inauthentique ou authentique du *Dasein*, celle de la conférence *De l'essence de la vérité* atteint le

domaine originaire de la vérité, qu'est l'être en sa vérité, dont fait partie sa non-vérité. Ce domaine, Heidegger ne le nommera proprement, dans la conférence, que dans la neuvième section ajoutée lors la deuxième édition en 1949 : comme être en sa vérité, dont fait partie sa non-vérité, il n'a pas pour nom lumière (*Licht*) de l'être, mais, s'il faut encore employer ce mot, « lumière du retrait celant (*Licht des verbergenden Entzugs*) », et pour mieux dire « éclaircie (*Lichtung*) de l'être »[500]. La transformation de la pensée, dont le changement de signification du mot « vérité » est l'indice, est à la mesure d'un virage accompli au sein même de la question de la vérité, c'est-à-dire d'un changement de direction de la pensée qui ne questionne plus la vérité en direction de l'être-ouvert du *Dasein*, mais désormais en direction de l'éclaircie de l'être.

Avec ce virage, nous sommes sur le point de saisir le virage qui intéresse plus directement notre propre questionnement, celui de la question du sens de l'être à celle de la vérité de l'être. Mais nous le saisirons d'autant mieux que nous aurons mieux explicité la direction de la question de la vérité de l'être. Quel est, dès lors, le vers-où de cette question, tel qu'il se laisse déterminer à partir de repères de la pensée ? La question de la vérité de l'être étant celle de la vérité dans la conférence *De l'essence de la vérité*, son vers-où est certes l'être en sa vérité et sa non-vérité. Mais, la vérité et la non-vérité de l'être ayant pour sens le caractère non-celé et le caractère celé de l'étant en l'entier, ce vers-où se laisse plus précisément déterminer par ce repère de la pensée qu'est l'étant en l'entier comme ce qui est à la fois non-celé et celé. Enfin, le caractère non-celé et le caractère celé de l'étant en l'entier provenant de son décèlement et de son cèlement par l'homme en sa liberté ek-sistante, ce vers-où se laisse plus complètement déterminer par cet autre repère de la pensée qu'est l'homme en sa liberté ek-sistante comme celui qui à la fois décèle et cèle. La direction de la question de la vérité de l'être est donc celle de l'être en sa vérité et sa non-vérité, c'est-à-dire le rapport de l'homme en sa liberté ek-sistante comme celui qui à la fois décèle et cèle, à l'étant en l'entier comme ce qui est à la fois non-celé et celé. Toutefois, la méditation sur les repères de la pensée propres à la question de la vérité de l'être ne permet-elle pas ou plutôt ne commande-t-elle pas d'expliciter plus avant encore la direction de cette question ? Nous avons montré que la liberté ek-sistante modifiée par le comportement se tenant ouvert est du même coup le décèlement et le cèlement de l'étant en l'entier. Comme telle, elle est non

500 Heidegger M., « Vom Wesen der Wahrheit », Section 9, in *Wegmarken*, GA, Bd. 9, p. 201 a.

seulement la provenance de l'étant en l'entier en son caractère non-celé et son caractère celé, mais encore, dans la mesure où, dans le décèlement et le cèlement de l'étant en l'entier, le cèlement est lui-même celé, celle du cèlement comme celé. Ce cèlement, Heidegger le nomme mystère (*Geheimnis*)[501], et, comme celé, oubli du mystère (*Vergessenheit des Geheimnisses*)[502]. Mais, parce que, dans sa liberté ek-sistante, l'homme comme in-sistant (*insistent*) est converti (*ist zugewendet*) à ce qui est le plus prochainement courant dans l'étant, et que, comme ek-sistant, il prend sa mesure directrice dans l'étant comme tel, de telle sorte cependant qu'il se di-vertit (*ist weggewendet*), en le celant, du cèlement de l'étant en l'entier, la liberté ek-sistante est en outre la provenance d'une conversion (*Zuwendung*) in-sistante à ce qui est courant et d'une di-version (*Wegwendung*) ek-sistante à l'égard du mystère. Cette virevolte du va-et-vient (*Wende des Hin und Her*), cette agitation (*Umgetriebenheit*) de l'homme passant d'une affaire courante à une autre en manquant le mystère, Heidegger la nomme l'errance (*Irre*)[503]. La liberté ek-sistante est donc non seulement la provenance de l'étant en l'entier en son caractère non-celé et son caractère celé, mais encore celle de l'oubli du mystère et de l'errance. Mais, au sens où l'homme en sa liberté ek-sistante est sujet à l'oubli du mystère et à l'errance, et où il est ainsi assujetti à la puissance de l'étant en l'entier en ses caractères non-celé et celé, la liberté ek-sistante, qui, rappelons-le, est l'essence (le se-déployer-essential) de l'homme (en son être), est du même coup déjà dans l'étant en l'entier, dans l'oubli du mystère et l'errance[504]. Pour le dire autrement, si la liberté ek-sistante peut être appelée un projeter (*Entwerfen*), non pas, certes, au sens d'un comprendre projetant de l'être en direction de son sens, mais à celui d'un se-projeter dans la vérité de l'être, et conjointement dans sa non-vérité, elle est également jetée (*geworfen*) dans la vérité et la non-vérité de l'être, bref, elle est un projeter jeté. Cela est lourd de signification : non seulement l'homme en sa liberté ek-sistante se rapporte à l'être en sa vérité et sa non-vérité, mais encore,

501 Cf. *ibid*., Section 6, pp. 193 c-194 a.
502 Cf. *ibid*., pp. 194 c-195 a.
503 Cf. *ibid*., Section 7, p. 196 c.
504 Cf. *ibid*., p. 198 b : « Conçue à partir de l'ek-sistence in-sistante du *Dasein*, la liberté n'est l'essence de la vérité (au sens de la rectitude du poser-devant), que parce que la liberté elle-même a pour origine l'essence initiale de la vérité ». Par là s'explique cette affirmation de la section 4 : «Dans le *Da-sein* est conservé pour l'homme le fondement essentiel, pour longtemps infondé, à partir duquel il est à même d'ek-sister » (*ibid*., p. 189 c). La liberté comme le laisser-être de l'étant est, dans le *Da-sein* de l'homme, le fondement infondé de son ek-sistence – son fondement infondé, parce qu'elle est déjà dans la vérité et la non-vérité de l'être.

réciproquement, celui-ci se rapporte lui-même aussi à celui-là, et cela de telle sorte que, dans cette réciprocité du se-rapporter de l'un à l'autre, homme et être co-appartiennent. Par suite, la direction de la question de la vérité de l'être est et demeure certes celle de l'être en sa vérité et sa non-vérité, non cependant au sens où l'homme en sa liberté ek-sistante se rapporterait unilatéralement à l'être en sa vérité et sa non-vérité, mais au sens de la co-appartenance des deux, c'est-à-dire de leur rapport réciproque[505].

Conclusion

Nous sommes désormais à même de saisir le virage de la question du sens de l'être à celle de la vérité de l'être. Celui-ci, remarquions-nous en commençant, est le changement de direction que se donne à elle-même la pensée questionnante, en questionnant non plus dans la direction du sens de l'être, mais dans celle de la vérité de l'être. Il restait toutefois à préciser en quoi les deux questions ne diffèrent ainsi pas simplement par leur objet, mais par leur direction. C'est en ceci que la question du sens de l'être est dirigée vers l'être en considération de son sens, c'est-à-dire le rapport unilatéral du *Dasein* comme ce qui projette, à l'être comme ce qui est projeté, tandis que celle de la vérité de l'être est dirigée vers l'être en sa vérité et sa non-vérité, c'est-à-dire le rapport réciproque de l'homme en sa liberté ek-sistante et de l'être en sa vérité et sa non-vérité, dès lors que la liberté ek-sistante est un projeter jeté. L'être en considération de son sens, du moins tel qu'il est questionné dans *Être et temps* et le cours *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, n'est assurément pas

505 La co-appartenance d'homme et être, au sens de leur rapport réciproque, a pour nom *Ereignis* d'homme et être. Mais nulle part, dans le texte de la conférence, Heidegger ne la nomme ainsi, parce qu'il n'élaborera la pensée de l'*Ereignis* que dans les *Beiträge zur Philosophie* (*Vom Ereignis*), écrits de 1936 à 1938. En marge de la première édition (1943) de la conférence *De l'essence de la vérité*, à la fin de la section 5, il écrit toutefois : « Zwischen 5. und 6. der Sprung in die (im Ereignis wesende) Kehre », « Entre le cinquièmement et le sixièmement, le saut dans le tournant (se déployant essentialement dans l'*Ereignis*) ». Le rapport réciproque d'homme et être, tel qu'il résulte de la liberté ek-sistante comme un projeter jeté, est justement le tournant jouant au sein même de la co-appartenance d'homme et être, laquelle est l'*Ereignis* des deux. Comme l'indique l'apostille de la fin de la section 5 de la conférence *De l'essence de la vérité*, à partir de la section 6, la pensée se dirige vers l'*Ereignis* d'homme et être, et par là même vers le tournant dans l'*Ereignis*. Mais, parce que l'*Ereignis* n'est pas proprement dit dans cette conférence, cette direction de la pensée n'y est qu'une simple percée vers une pensée alors encore à venir.

pensé comme l'être en sa vérité et sa non-vérité. Celui-ci n'est questionné qu'à partir de la conférence *De l'essence de la vérité*, et il est l'être lui-même, que Heidegger nommera par le mot d'ancien allemand « *Seyn* », pour le désigner en son caractère originaire, et aussi par le mot « *Sein* » biffé d'une croix, pour le désigner en son caractère celé joint à son caractère non-celé.

CHAPITRE II

LA MUTATION DU CONCEPT D'HISTOIRE

Introduction

Revenant sur son chemin de pensée depuis *Être et temps*, dans l'horizon de la première élaboration de la pensée de l'*Ereignis* dans les *Apports à la philosophie*, Heidegger écrit entre 1936 et 1938 :

« La crise [de la question de l'être dans *Être et temps*] ne s'est pas laissé maîtriser par une simple continuation de la pensée dans la direction établie de la question, mais le saut multiple dans le se-déployer-essential de l'estre a dû être osé, ce qui, du même coup, a requis une insertion plus originaire dans l'histoire. La relation au commencement, la tentative de clarifier l'ἀλήθεια comme le caractère de l'essence de l'étantité elle-même, la justification de la distinction d'être et étant. La pensée est devenue toujours plus historiale, c'est-à-dire que la distinction entre considération historique et considération systématique est devenue toujours plus caduque et plus inadaptée »[506].

Si « la tentative de clarifier l'ἀλήθεια comme le caractère de l'essence », c'est-à-dire du fondement, « de l'étantité elle-même » vise, à la suite d'*Être et temps* en 1927, la conférence *De l'essence de la vérité* en 1930 et le cours *De l'essence de la vérité. Approche de l' « allégorie de la caverne » et du Théétète de Platon* en 1931/32, l'indication selon laquelle « La pensée est devenue toujours plus historiale » doit valoir pour ces deux textes. Cela est incontestable pour le cours de 1931/32, puisqu'avec lui, Heidegger inaugure la série de ce que, dans les *Apports à la philosophie*, il nomme ses « cours historiaux »[507], c'est-à-dire consacrés à l'histoire de la vérité de l'être. Mais à la réflexion, cela vaut également pour la conférence de 1930, dans laquelle « considération systématique » et « considération

506 Heidegger M., *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, GA, Bd. 65, § 262, p. 451 b.
507 *Ibid*., § 88, p. 176.

historique » sont tissées ensemble. Ainsi la question de l'essence de la vérité y est-elle considérée de manière systématique aux sections 2 et 5, où le phénomène de la vérité est progressivement dégagé comme le décèlement et le cèlement de l'étant en l'entier, et de manière historique à l'intérieur de la section 4 et aux sections 6 et 7, où l'histoire commence à être déployée comme celle de la vérité de l'être.

Dès lors, qu'implique le virage de la question du sens d'être à celle de la vérité de l'être, quant au concept d'histoire ? Quel est le concept d'histoire selon la conférence *De l'essence de la vérité* ? En quoi diffère-t-il, comme il est probable, du concept d'histoire selon *Être et temps* ? Mais préalablement, quel est le concept d'histoire selon le traité de 1927 ?

§ 1 – Le concept d'histoire selon *Être et temps*

Qu'est-ce que l'histoire selon *Être et temps* ? La question « qu'est-ce que ? » est en quête d'une essence. Quoique le terme « histoire » en français, tout comme le terme « *Geschichte* » en allemand, possède le double sens d'effectivité historiale (*geschichtliche Wirklichkeit*) et de science de cette effectivité, le fait que la science de l'effectivité historiale est une possibilité présupposant cette effectivité impose d'élucider d'abord l'histoire en ce dernier sens. Quelle est donc, selon le traité de 1927, l'essence de l'histoire au sens de l'effectivité historiale ?

Au sens courant, « histoire » a primairement la signification de ce qui est passé. Lorsque nous disons « ceci ou cela appartient déjà à l'histoire », ce dernier terme signifie en effet ce qui est passé, que cela ne soit plus sous-la-man ou qu'il y soit encore mais sans effet sur le présent. Mais, lorsque nous disons « on ne peut échapper à l'histoire », ce même terme signifie ce qui est passé, comme ce qui est encore sous-la-main en produisant encore des effets. Toutefois, « histoire » au sens courant signifie non seulement ce qui est passé, mais encore la provenance à partir de cela. Ainsi, ce qui « a » une histoire est ce qui, présentement, provient d'un passé. Mais ce qui « a » une histoire peut aussi la « faire », si, faisant époque, il est, présentement, ce d'où provient un avenir. L'histoire est alors une connexion d'événements et d'effets, qui s'étend à travers le « passé », le « présent » et l' « avenir ». Par opposition à « nature », « histoire » au sens courant signifie en outre l'entier de l'étant qui change « dans le temps », c'est-à-dire le changement et la destinée d'hommes, de groupements humains et de leur « civilisation ». L'histoire n'est alors

pas tant le genre d'être qu'est la connexion d'événements et d'effets passés, présents et à venir, que la région de l'étant humain que l'on distingue de la nature en déterminant l'essence de son existence par l' « esprit » et la « civilisation ». Enfin, « histoire » au sens courant signifie transmission au sens de *traditio* (*Überlieferung*), que celle-ci soit historiquement (*historisch*) connue ou reçue comme allant de soi de telle sorte qu'elle demeure celée en sa provenance. Si nous unifions ces quatre significations, nous obtenons la définition suivante : « l'histoire est l'advenir historial spécifique, se produisant dans le temps, du *Dasein* existant [deuxième et troisième significations], de telle sorte que, dans l'être-l'un-avec-l'autre, l'advenir historial « passé », et du même coup « transmis » et continuant de produire ses effets, vaut comme l'histoire en un sens accentué [première et quatrième significations] »[508]. – Cette définition répond-elle à la question de l'essence de l'histoire ? A vrai dire, elle suscite plus de questions qu'elle n'apporte de réponse. Selon elle, en effet, l'homme est le « sujet » des événements. Il faut donc que les événements adviennent historialement (*geschehen*) et que l'homme comme « sujet » soit lié à leur advenir historial (*Geschehen*). Mais comment, d'une part, l'advenir historial des événements doit-il être déterminé ? Si, selon la deuxième signification d' « histoire » au sens courant, l'histoire est une connexion d'événements et d'effets, qui s'étend à travers le « passé », le « présent » et l' « avenir », l'advenir historial des événements serait-il une succession d'événements qui apparaissent et disparaissent dans le temps ? Mais, si une telle succession est celle d'événements qui sont sous-la-main dans le « présent » comme le maintenant, mais qui ne le sont plus dans le « passé » comme le non-plus-maintenant et ne le sont pas encore dans l' « avenir » comme le pas-encore-maintenant, si, donc, elle a le genre d'être de l'étant sous-la-main, est-elle compatible avec le genre d'être de l'homme ? De quelle manière donc, d'autre part, l'homme comme « sujet » est-il lié à l'advenir historial des événements ? Si l'homme comme « sujet » doit être distingué des événements comme objets, serait-il tout d'abord anhistorial et ne deviendrait-il historial qu'ensuite, en raison de son intrication avec l'advenir historial des événements ? Dans cette perspective, cet advenir historial comme succession d'événements, ayant le genre d'être de l'étant sous-la-main, serait certes compatible avec le genre d'être de l'homme comme « sujet », puisque ce terme signifie proprement le sous-jacent, et que celui-ci se laisse expliciter comme le sous-la-main qui demeure le

508 Heidegger M., *Sein und Zeit, op. cit.*, § 73, p. 379 d. Pour l'ensemble de l'analyse, cf. *ibid.*, pp. 378 c-379 d.

même sous celui qui devient autre. Mais, si l'homme n'est pas « sujet », mais *Dasein*, alors, ce ne sont pas seulement ces réponses supposées qui sont à écarter, mais encore la question dont elles prétendent être les réponses, et la seule question à laquelle il faille faire droit est celle-ci : de quelle manière le *Dasein* est-il lié à l'advenir historial des événements ? Le *Dasein* comme être-au-monde n'est-il pas par là même déjà à un monde historial, de telle sorte qu'il est historial en son être et que l'advenir historial des événements n'est ontologiquement possible qu'à partir de lui ?[509]

Les considérations précédentes n'ont pas seulement le résultat négatif de débouter la prétention de ce qui s'avère n'être que le concept vulgaire de l'histoire à répondre à la question de l'essence de celle-ci, mais aussi le résultat positif de déterminer la direction de cette question. Si, d'une part, l'advenir historial des événements n'est ontologiquement possible qu'à partir du *Dasein* en tant qu'il est historial en son être, et si, d'autre part, le fondement de quelque chose peut prétendre au titre de son essence, la question de l'essence de l'histoire est dirigée vers l'historialité constitutive de l'être du *Dasein*, dans la mesure où elle est le fondement de l'histoire au sens de l'effectivité historiale.

Le *Dasein* comme être-au-monde, avons-nous dit, est par là même déjà à un monde historial. Il faut tout d'abord nous assurer de cette affirmation, puisque c'est d'elle que dérivent que le *Dasein* est historial en son être, que l'advenir historial des événements n'est ontologiquement possible qu'à partir de lui, et partant que la question de l'essence de l'histoire est dirigée vers l'historialité constitutive de l'être du *Dasein*, comme fondement de l'histoire au sens de l'effectivité historiale. Certains outils, par exemple un ustensile domestique conservé dans un musée, peuvent encore être sous-la-main, quoiqu'ils appartiennent au « passé » et, dans cette mesure, à l'histoire. Sur quoi ce paradoxe se fonde-t-il ? Les outils de ce genre sont-ils historiaux (*geschichtlich*), parce qu'ils sont devenus des objets d'intérêt historique (*historischen*) ? Mais ils n'ont pu devenir de tels objets, que parce qu'ils sont déjà en eux-mêmes historiaux. Le sont-ils donc déjà, parce qu'ils se sont dégradés au cours du temps ? Ce n'est pourtant pas dans leur caractère dégradé (*Vergänglichkeit*), que réside le caractère spécifique du passé (*Vergangenheit*) qui les rend historiaux. Qu'est-ce donc qui, dans les outils de ce genre, est passé ? Est-ce le fait qu'ils sont devenus hors d'usage ? Mais certains d'entre eux sont encore susceptibles d'un usage, sans pour autant cesser d'être historiaux. Ce qui est passé dans ces choses n'est « Rien d'autre que le

509 Cf. *ibid*., p. 379 e.

monde à l'intérieur duquel, appartenant à un complexe d'outils, elles faisaient encontre comme à-portée-de-la-main, et étaient utilisées par un *Dasein* étant-au-monde et se préoccupant. Le *monde* n'est plus. Mais l'*intramondain* autrefois de ce monde-ci est encore sous-la-main »[510]. Mais qu'est-ce cela signifie, « le monde n'est plus » ? Si le monde n'*est* que dans la modalité du *Dasein* existant, qui est factivement être-au-monde, « le monde n'est plus » signifie qu'il a été dans la modalité d'un *Dasein* ayant existé. Or, le *Dasein* n'ayant pas le genre d'être d'un étant intramondain, mais celui de l'être-au-monde, un *Dasein* ayant existé n'est pas passé, c'est-à-dire non-plus-sous-la-main, mais, à proprement parler, ayant-été-là (da-gewesen), c'est-à-dire l'étant qui a pour caractère d'être son Là, dans la modalité de l'avoir-été. « Le monde n'est plus » signifie donc, plus précisément, qu'il a été dans la modalité d'un *Dasein* ayant-été-là, ou pour mieux dire qu'il est le monde ayant-été d'un *Dasein* ayant-été-là, c'est-à-dire le monde comme moment constitutif d'un être-au-monde dans la modalité de l'avoir-été, bref, comme moment constitutif d'un avoir-été-au-monde. Le *Dasein* ayant-été-là et le monde ayant-été de ce *Dasein* sont historiaux ; bien plus, l'étant intramondain de ce monde n'ayant été découvert qu'à partir de lui, de même que ce monde n'a été ouvert que par ce *Dasein*, ils sont primairement (originairement) historiaux, tandis que cet étant intramondain n'est que secondairement (de manière dérivée) historial. Est-ce à dire que le *Dasein* et le monde ne deviennent historiaux que lorsque celui-là devient ayant-été-là et celui-ci ayant-été ? Il en serait ainsi du *Dasein*, si celui-ci n'était ayant-été qu'en devenant ayant-été-là. Mais il est tout d'abord ayant-été, ou plutôt étant-été, tout comme il est avenant et présentifiant, c'est-à-dire dans l'unité des ekstases de sa temporalité que sont l'avenir, l'être-été et le présentifier. Le *Dasein* ne devient donc pas historial lorsqu'il devient ayant-été-là, mais il l'est déjà en lui-même, sur la base de l'être-été se temporalisant co-originairement avec l'avenir et le présentifier. Et, dans la mesure où le monde n'est que comme moment constitutif de l'être-au-monde, il ne devient pas non plus historial lorsqu'il devient ayant-été, mais il l'est déjà en lui-même, sur la base du schème horizontal correspondant à l'ekstase de l'être-été, dans l'unité qu'il forme avec les schèmes horizontaux correspondant aux deux autres ekstases, en vertu de l'unité des ekstases de la temporalité. Et en effet, ni le *Dasein* ayant-été-là ni le monde ayant-été ne seraient historiaux pour le *Dasein* existant, si celui-ci n'était historial par lui-même, et cela veut dire en son être, le souci, et sur la base du sens de cet être, la temporalité. Le paradoxe

510 *Ibid*., p. 380 a.

des outils encore sous-la-main, quoiqu'ils appartiennent au « passé » et, dans cette mesure, à l'histoire, se fonde donc sur l'appartenance des étants intramondains au monde historial, non pas au sens du monde « passé » ni même simplement à celui du monde ayant-été, mais à celui du monde qui n'est que dans la modalité du *Dasein* qui est historial en son être. Avec cela, nous venons de nous assurer que le *Dasein* comme être-au-monde est par là même à un monde historial, mais du même coup aussi, de ce que nous avions cru dériver de cette affirmation alors que, chemin faisant, il s'est avéré en être l'origine, à savoir que le *Dasein* est historial en son être.[511]

Sur la base de cette double assurance, la question de l'essence de l'histoire se voit confirmée dans la direction annoncée, celle de l'historialité constitutive de l'être du *Dasein*, comme fondement de l'histoire au sens de l'effectivité historiale. Comme constitutive de l'être du *Dasein*, l'historialité doit nécessairement avoir une structure existentiale. La question de l'essence de l'histoire se pose donc comme celle de la structure existentiale de l'historialité : quelle est cette structure ? – Parce que, de prime abord et le plus souvent, le *Dasein* se comprend à partir de ce dont il se préoccupe, il comprend de même son histoire, si bien qu'il recouvre et dissimule l'historialité constitutive de son être. Bien loin de pouvoir être gagnée par le moyen de l'interprétation existentiale d'un donné phénoménal préalable, la structure existentiale de l'historialité doit donc l'être contre la compréhension recouvrante et dissimulante de son histoire par le *Dasein* quotidien moyen. Mais par quel moyen, si ce ne peut être par celui d'une interprétation existentiale ? L'analytique existentiale du *Dasein* s'est heurtée à une difficulté semblable, lorsqu'il s'est agi de gagner un être pour la mort authentique, alors que, de prime abord et le plus souvent, le *Dasein* ne se tient pas dans un tel être. Elle a alors tenté de surmonter l'obstacle de la non-donation phénoménale de l'être pour la mort authentique, par le moyen du projet existential de ce pouvoir-être ontico-existentiel du *Dasein*, à partir du pouvoir-être ontologico-existential sur lequel il se fonde, ce qui a préalablement requis de gagner ce pouvoir-être ontologico-existential par le moyen de son projet existential à partir d'un existential antérieurement obtenu.[512] C'est ainsi que le pouvoir-ontologico-existential au fondement de ce pouvoir-être ontico-existentiel qu'est l'être pour la mort authentique a été existentialement projeté comme le devancement de la mort comme la possibilité insigne du *Dasein*, à

511 Cf. *ibid*., pp. 380 a-381 b.
512 Cf. *ibid*., § 53, p. 260 c-e.

partir de la structure existentiale pleine du phénomène de la mort, précédemment dégagée comme « *la possibilité la plus propre, absolue, certaine et comme telle indéterminée, du Dasein* »[513]. Mais, pour que l'être pour la mort authentique pût être existentialement projeté comme un pouvoir-être ontico-existentiel assuré du *Dasein*, à partir du devancement ainsi projeté de la mort comme la possibilité insigne du *Dasein*, il a préalablement fallu assurer ce devancement par un pouvoir-être ontico-existentiel authentique attesté par le *Dasein*, qui s'est avéré être le vouloir-avoir-conscience, et dont le pouvoir-être ontologico-existential sur lequel il se fonde a alors été dégagé comme l'être-résolu. C'est alors seulement que, l'être-résolu jusqu'à la fin s'étant laissé dévoiler comme étant en lui-même devançant, le devancement a pu être assuré, et partant l'être pour la mort authentique.[514] De même, donc, qu'il a fallu suppléer la non-donation phénoménale de l'être authentique pour la mort, par son projet existential, de même faut-il à présent suppléer l'impossibilité de l'interprétation existentiale d'un donné phénoménal préalable pour en dégager la structure existentiale de l'historialité, par le projet existential de cette structure. Ici comme là, « projet existential » veut dire construction par projection à partir d'un existential antérieurement obtenu. A partir de quel existential de ce genre, la construction par projection de la structure existentiale de l'historialité est-elle possible ? Comme constitutive de l'être du *Dasein*, l'historialité fait partie de cet être. Or l'être du *Dasein* est le souci, et le sens de cet être, autrement dit le fondement du souci, est la temporalité ekstatique du *Dasein*. La structure existentiale de l'historialité doit donc pouvoir être construite par projection à partir de cet existential antérieurement obtenu qu'est la temporalité ekstatique du *Dasein*. Mais, pour faciliter cette construction et la rendre plus sûre, il est utile de se souvenir que la temporalité ekstatique originaire du *Dasein* a été dévoilée à partir de la détermination du souci authentique qu'est l'être-résolu devançant[515]. La structure existentiale de l'historialité authentique étant de même rang que l'être-résolu devançant comme pouvoir-être-entier authentique, il est permis de supposer qu'elle est dans une relation de connexion interne avec lui. Dans cette hypothèse, elle doit donc également pouvoir être construite par projection à partir de cet autre existential antérieurement obtenu qu'est l'être-résolu devançant. Bref, le projet existential de la structure existentiale de l'historialité consistera à esquisser la structure existentiale de l'historialité authentique à partir de l'être-résolu

513 Cf. *ibid*., § 52, p. 258 c.
514 Cf. *ibid*., Deuxième section, chapitres II et III jusqu'au paragraphe 62 inclus.
515 Cf. *ibid*., § 65, pp. 323 c-327 a.

devançant, puis, sur la base de cette esquisse, à saisir cette structure existentiale à partir de la temporalité ekstatique originaire et donc authentique du *Dasein*.[516]

Dans l'être-résolu devançant, c'est-à-dire le se-projeter, prêt à l'angoisse et taciturne, en direction de l'être-en-dette existential, jusqu'à la mort comme la possibilité insigne du *Dasein*, cet étant se comprend de telle sorte qu'il comparaît devant la mort comme sa possibilité insigne, pour assumer entièrement l'étant qu'il est en son être-jeté. S'assumant ainsi, il est résolu à la situation, c'est-à-dire authentiquement ouvert à son être-situé dans le monde du On et engagé dans cet être-situé, et existe concrètement comme résolution (*Enstschluβ*) se projetant en direction des possibilités factives de la situation. Ontologico-existentialement ainsi déterminées, la situation et ses possibilités factives sont ontico-existentiellement indéterminables en général, n'étant déterminées à ce point de vue en particulier que par le *Dasein* résolu et sa résolution à chaque fois. Bien qu'il soit impossible de déterminer ontico-existentiellement en général les possibilités factives de la situation, il est néanmoins possible, et même nécessaire pour la recherche en cours - qui, rappelons-le, est celle d'une esquisse de la structure existentiale de l'historialité authentique à partir de l'être-résolu devançant - de déterminer leur provenance. Ces possibilités ne sauraient provenir, directement du moins, de la mort comme la possibilité insigne du *Dasein*, et cela d'autant moins que le devancement de la mort comme cette possibilité n'a pas la signification d'une spéculation sur la mort, mais celle d'un revenir-en-arrière (*Zurückkommen*) vers le Là factif du *Dasein*. Les possibilités factives de la situation ne proviennent-elles pas, dès lors, de l'être-jeté du *Dasein* ?[517] - Qu'il en soit ainsi, c'est ce que montre le concept plein de l'être-jeté. Jeté, le *Dasein* est confié à lui-même en son pouvoir-être. Mais, parce qu'il est ainsi confié comme être-au-monde, il est du même coup assigné à un « monde » et existe factivement avec d'autres. De prime abord et le plus souvent, le Soi-même perdu dans le On se comprend à partir à partir des possibilités d'existence qui ont cours dans l'être-explicité (*Ausgelegtheit*) public, donc à partir des possibilités factives provenant de cet être-explicité. Or, bien que, dans l'être-résolu devançant, le *Dasein* se comprenne à partir de ses propres possibilités, parce que, toutefois, résolu à la situation, il découvre les possibilités factives provenant de l'être-explicité public comme telles, c'est en direction de celles-ci que, existant concrètement comme résolution, il se projette. Aussi, les

516 Cf. *ibid*., § 72, pp. 375 d-376 a et 376 c ; § 74, p. 382 c.
517 Cf. *ibid*., pp. 382 d-383 a.

possibilités factives de la situation proviennent-elles de l'être-explicité public dans l'être-jeté, non, certes, de telle sorte que le *Dasein* résolu se perdrait à nouveau dans le On, bien qu'il côtoie à chaque fois la possibilité de cette perte, mais de telle sorte que, choisissant la possibilité factive à chaque fois la plus propre, c'est-à-dire la plus conforme à son être-en-dette existential, il la saisit contre l'être-explicité public, mais aussi, si du moins il parvient à rappeler le *Dasein* des autres à son propre pouvoir-être, en ce sens pour cet être-explicité.[518] - En quoi ce résultat contribue-t-il à la recherche en cours ? Dans l'être-résolu devançant, le *Dasein* ne revient pas simplement en arrière vers son être-jeté, mais, ce faisant, il découvre, dans l'être-explicité public de son être-jeté, les possibilités factives de la situation en direction desquelles, existant concrètement comme résolution, il se projette, de telle sorte qu'il se saisit de celle qui est à chaque fois la plus propre. Parce que, alors, il se transmet (*sich überliefert*) à lui-même cette possibilité, que tout « bien » est héréditaire et que le caractère de « bonté » par excellence réside dans la possibilisation d'une existence authentique, cette possibilité constitue un héritage (*Erbe*). L'héritage, en ce sens, n'est pas simplement ce qui est transmis d'une génération à l'autre (*überkommen*), mais une possibilité factive de la situation, provenant de l'être-explicité public dans l'être-jeté, que le *Dasein* résolu se transmet à lui-même en la choisissant parmi les possibilités factives reçues. Parce que, choisissant l'une des possibilités factives reçues, le *Dasein* résolu se la destine tout en se destinant non pas à elle, mais à partir d'elle, autrement dit se donne un destin dans les limites de son être-jeté, Heidegger nomme destin (*Schicksal*) le se-transmettre à soi-même, par le *Dasein* résolu, de la possibilité factive qu'il a choisie parmi celles qu'il a reçues. Or le destin ainsi défini est un advenir historial du *Dasein* authentique en lui-même, et donc l'advenir historial authentique du *Dasein*. Par suite, la structure existentiale de l'historialité authentique du *Dasein* doit nécessairement pouvoir se laisser esquisser comme celle du destin.[519] – Avant, toutefois, d'en tracer les contours, il convient de compléter le concept de l'advenir historial authentique du *Dasein*. Non seulement le *Dasein* résolu a un destin (*Schicksal*), mais encore une communauté, un peuple ont un destin commun (*Geschick*), c'est-à-dire l'advenir historial d'un être-l'un-avec-l'autre, advenir qui ne résulte pas davantage de la composition de « destins » individuels, que l'être-l'un-avec-l'autre ne résulte de la composition de sujets individuels. Or le destin du *Dasein*

518 Cf. *ibid*., p. 383 b.
519 Cf. *ibid*., pp. 383 c-384 b.

résolu et le destin commun d'une communauté ou d'un peuple ne sont pas étanches l'un par rapport à l'autre, mais, parce que, comme être-au-monde, le *Dasein* résolu est par essence dans l'être-avec avec d'autres, son destin a cette particularité d'être d'avance dirigé par le destin commun. Pour le dire inversement, le destin commun a cette particularité de pouvoir devenir destinal (*schicksalhaft*), si, en lui et à partir de lui, le *Dasein* résolu a un destin. C'est pourquoi « Le destin commun destinal du *Dasein* dans et avec sa « génération » constitue l'advenir historial authentique plein du *Dasein* »[520]. – Nous pouvons désormais tenter d'esquisser la structure existentiale de l'historialié authentique comme celle du destin. Le se-transmette, par le *Dasein* résolu, de la possibilité factive qu'il a choisie parmi celles qu'il a reçues est appelé destin, parce que, avons-nous dit, choisissant l'une des possibilités factives reçues, le *Dasein* résolu se donne un destin dans les limites de son être-jeté. Or le destin qu'il se donne dans ces limites est un mélange d'activité et de passivité, d'initiative et de soumission, il est l'initiative par laquelle s'assume le *Dasein* résolu, dans la soumission acceptée à la situation authentiquement ouverte par lui. Cette initiative déploie la surpuissance de la liberté du *Dasein* résolu, liberté qui est finie parce que ce *Dasein choisit* à chaque fois une possibilité factive en *ne* choisissant *pas* les autres, tandis que cette soumission laisse affleurer l'impuissance de son être-remis à lui-même. Comme ce que se donne le Dasein *résolu*, dans les limites de son être-jeté, le destin possède donc les caractères de la surpuissance de la liberté finie et de l'impuissance de l'être-remis à soi-même. Se laissant esquisser comme celle du destin, la structure existentiale de l'historialité authentique a donc les caractères de cette surpuissance et de cette impuissance. Mais le destin n'a pu être dégagé comme le se-transmettre, par le *Dasein* résolu, de la possibilité factive qu'il a choisie parmi celles qu'il a reçues, qu'à partir de la provenance des possibilités factives de la situation, dans l'être-explicité public de l'être-jeté, qu'à partir, donc, de l'être-résolu à la situation et de la résolution se projetant en direction des possibilités factives de cette situation. Le destin n'ayant pu être dégagé, en somme, qu'à partir de l'être-résolu devançant, l'historialité authentique est dans une relation de connexion interne avec cet être-résolu, si bien que sa structure existentiale plus précisément esquissée est la surpuissance de la liberté

520 *Ibid*., pp. 384 c-385 a. Juste avant cette phrase, Heidegger écrit : « C'est dans la communication et le combat, que devient libre la puissance du destin commun ». Cette dernière phrase entre dans une étrange résonnance avec le destin du peuple allemand à partir de 1933. Elle dit bien qu'un peuple libère la puissance de son destin dans la communication et le combat, mais elle ne préjuge pas de l'authenticité de ce destin.

finie, cependant du même coup impuissante en raison de l'être-remis à soi-même, surpuissance impuissante qui est celle du se-projeter, prêt à l'angoisse et taciturne, en direction de l'être-en-dette existential, jusqu'à la mort comme la possibilité insigne du *Dasein*.[521]

Cette esquisse de la structure existentiale de l'historialité authentique à partir de l'être-résolu devançant n'est, comme esquisse, que l'étape préparatoire à la saisie de cette structure existentiale à partir de la temporalité ekstatique authentique. Pour parvenir à cette fin, il ne suffit pas de rappeler quelle est cette temporalité – à savoir l'unité ekstatique de l'avenir authentique (devancement), de l'être-été authentique (répétition) et du présentifier authentique (instant) -, mais il est nécessaire d'interpréter temporellement la structure existentiale de l'historialité authentique telle qu'elle vient d'être esquissée, parce que ce n'est que sur la base de la temporalité de cette structure existentiale ainsi esquissée – laquelle, certes, n'est nécessairement qu'une élaboration plus complète de la temporalité ekstatique authentique -, que la structure existentiale de l'historialité authentique pourra être proprement saisie. – Comment, dès lors, cette structure existentiale, lorsqu'elle n'est encore qu'esquissée, se laisse-t-elle interpréter temporellement ? La structure existentiale de l'historialité authentique a été esquissée comme la surpuissance de la liberté finie, cependant du même coup impuissante en raison de l'être-remis à soi-même, surpuissance impuissante qui est celle du se-projeter, prêt à l'angoisse et taciturne, en direction de l'être-en-dette existential, jusqu'à la mort comme la possibilité insigne du *Dasein*. Dans la surpuissance impuissante, le *Dasein* résolu destinal choisit une possibilité factive parmi celles qu'il a reçues. Dans ce choisir, réside le présentifier d'une possibilité factive choisie. Mais ce présentifier présuppose des possibilités factives reçues. Or celles-ci proviennent de l'être-explicité public de l'être-jeté, si bien que le *Dasein* n'accède à elles qu'en revenant en arrière vers son être-jeté. Dans le se-projeter en direction de l'être-en-dette existential, faisant partie de l'esquisse de la structure existentiale de l'historialité authentique, le *Dasein* résolu destinal revient justement en arrière vers son être-jeté. Dans ce revenir-en-arrière, réside l'être-été authentique. Mais le *Dasein* revient en arrière vers son être-jeté, dans la mesure où il vient à lui-même en la possibilité insigne de sa mort. Dans le « jusqu'à la mort », faisant partie de l'esquisse de la structure existentiale de l'historialité authentique, le *Dasein* résolu destinal vient justement à lui-même en cette possibilité. Dans ce venir-à lui-même en cette possibilité, réside l'avenir authentique. Aussi, la structure existentiale esquissée de

521 Cf. *ibid*., p. 384 c (début) et p. 385 b.

l'historialité authentique se laisse-t-elle temporellement interpréter comme l'avenir-étant-été présentifiant authentiquement, et donc dans l'instant, la possibilité factive choisie.[522] – Comment, sur cette base, devons-nous saisir la structure existentiale de l'historialité authentique ? Sur le revenir-en-arrière du *Dasein* résolu destinal vers son être-jeté, se fondent non seulement le projeter en direction de l'être-en-dette existential, mais aussi, du même coup, la répétition (*Wiederholung*) d'une possibilité d'existence qui a été. Malgré leur homonymie, la répétition d'une possibilité d'existence qui a été ne doit pas être confondue avec celle du « été » du *Dasein* : celle-là est la répétition d'une possibilité d'existence du *Dasein* qui a-été-là, celle-ci celle du « été » du *Dasein* ; celle-là a donc le sens ontologico-existential d'un caractère de l'historialité authentique, celle-ci le sens temporalo-existential de l'être-été authentique. En l'occurrence, l'homonymie suggère tout au plus que la répétition au sens ontologico-existential d'une possibilité d'existence du *Dasein* qui a-été-là se fonde sur la répétition au sens temporalo-existential du « été » du *Dasein*. Bien qu'indissociable du se-transmettre, par le *Dasein*, d'une possibilité factive, la répétition d'une possibilité d'existence qui a été n'en est pas indiscernable : dans celui-là, le *Dasein* résolu destinal choisit une possibilité factive parmi celles qu'il a reçues, mais, dans celle-ci, il donne une suite à la possibilité d'existence qu'est cette possibilité factive ; ainsi ne choisit-il son héros, que pour en poursuivre le combat. Au sens où, cependant, la répétition d'une possibilité d'existence qui a été est l'achèvement du se-transmettre, par le *Dasein*, d'une possibilité factive, achèvement comme lequel ce se-transmettre est rendu visible au *Dasein* résolu destinal, « *La répétition est la transmission [Überlieferung] expresse* »[523]. Répéter une possibilité d'existence qui a été, c'est, avons-nous remarqué, lui donner une suite, poursuivre le combat d'un héros que s'est choisi le *Dasein* résolu destinal. Bien qu'elle soit la transmission expresse, et dans cette mesure la tradition expresse – « *Überlieferung* » signifie « *traditio* » selon le dictionnaire Grimm, mais « *traditio* » signifie « transmission » -, la répétition n'est donc pas la simple réitération (*Wiederbringen*) de « ce qui est passé », mais, bien loin de se laisser convaincre par celui-ci de le laisser revenir comme l'effectif qu'il a été autrefois, elle répond en la renouvelant (*erwidert*[524]) à la possibilité d'existence qui a été, si bien que ce renouvellement est du même coup la révocation (*Widerruf*) du passé

522 Cf. *ibid*., p. 385 c.
523 *Ibid*., p. 385 d.
524 Selon le *Deutsches Wörterbuch* de J. et W. Grimm, *sub verbo* « erwidern » signifie « respondere », mais aussi « wiederholen, erneuern ».

comme produisant ses effets dans l'aujourd'hui. Mais le revenir-en-arrière vers l'être-été, sur lequel se fonde la répétition d'une possibilité d'existence qui a été, jaillit du venir-à-soi en sa possibilité insigne. Or, sur ce venir-à-soi, se fonde le devancement de la mort comme la possibilité insigne. La répétition d'une possibilité d'existence qui a été est donc, co-originairement, le devancement de la mort comme la possibilité insigne. En leur co-originarité, cette répétition et ce devancement, ou, pour mieux dire, la répétition devançante qui, comme telle, présentifie dans l'instant la possibilité d'existence répétée, c'est-à-dire recevant une suite, constitue le destin[525]. Or la répétition devançante est une structure existentiale, et le destin est ici l'historialité authentique. C'est donc comme répétition devançante – répétition, par le *Dasein*, de la possibilité d'existence qu'il s'est transmise en choisissant une possibilité factive parmi celles qu'il a reçues, co-originairement au devancement de la mort comme sa possibilité insigne -, que nous devons saisir la structure existentiale de l'historialité authentique, ainsi que nous venons de le faire, c'est-à-dire à partir de la temporalité de la structure existentiale préalablement esquissée de cette historialié.[526]

Jetons un bref regard rétrospectif sur le chemin parcouru jusqu'ici. Dans la question « qu'est-ce que l'histoire ? », nous avons reconnu la question « quelle est l'essence de l'histoire au sens de l'effectivité historiale ? ». A partir de l'examen des significations courantes du terme « histoire » en ce sens, nous n'avons certes pu répondre à cette question, mais du moins avons-nous pu tirer l'indication de sa direction présumée vers l'historialité constitutive de l'être du *Dasein*, comme fondement de l'histoire au sens de l'effectivité historiale.[527] Encore fallait-il que cette direction présumée fût confirmée, ce que nous avons pu obtenir en montrant que le paradoxe des outils encore sous-la-main, quoiqu'ils appartiennent au « passé » et donc à l'histoire, se fonde sur l'appartenance de ces étants intramondains encore sous-la-main à un monde qui, lui, n'est plus, ce monde ayant été dans la modalité d'un *Dasein* qui a-été-là comme avoir-été-au-monde. Toutefois, puisque ce n'est pas simplement le *Dasein* qui a-été-là, qui est historial, mais, sur la base de son être-été, le *Dasein* comme tel, ce paradoxe se fonde finalement sur l'appartenance des étants intramondains au monde dans la modalité du

525 Cf. *ibid*., § 74, p. 386 c : « Das in der Entschlossenheit liegende vorlaufende Sichüberliefern an das Da des Augenblicks nennen wir Schicksal » : « Le se-transmettre devançant résidant dans l'être-résolu et dévolu au Là de l'instant, nous le nommons destin ».

526 Cf. *ibid*., pp. 385 d- 386 c.

527 Cf. *ibid*., § 73, pp. 378 c-379 e.

Dasein comme être-au-monde, appartenance en vertu de laquelle les étants intramondains sont secondairement historiaux, dès lors que le monde et le *Dasein* comme être-au-monde sont primairement historiaux.[528] Ayant ainsi confirmé la direction de la question de l'histoire vers l'historialité constitutive de l'être du *Dasein*, nous avons pu du même coup poser cette question comme celle de la structure existentiale de l'historialité. Mais, n'ayant pu interpréter existentialement cette structure à partir d'un donné phénoménal préalable, dès lors que, de prime abord et le plus souvent, le *Dasein* se comprend à partir des choses dont il se préoccupe en recouvrant et dissimulant par là même son histoire, nous avons dû la projeter existentialement à partir de l'être-résolu devançant d'une part et de la temporalité ekstatique originaire d'autre part. Ainsi, sur la base de l'être-résolu devançant, l'avons-nous esquissée comme la surpuissance de la liberté finie, impuissante en raison de l'être-remis à soi-même, surpuissance impuissante qui est celle du se-projeter, prêt à l'angoisse et taciturne, en direction de l'être-en-dette existential. Puis, sur la base de la temporalité de cette structure existentiale esquissée, nous l'avons saisie comme la répétition devançante au sens ontologico-existential, et non pas au sens temporalo-existential de l'être-été-avenant authentique, la répétition devançante au premier de ces deux sens se fondant sur la répétition devançante au second sens.[529] Si, maintenant, nous rapportons le résultat auquel nous aboutissons, à la question dont nous sommes partis, nous pouvons conclure : l'histoire (effectivité historiale) est par essence (en son fondement) l'historialité constitutive de l'être du *Dasein*, laquelle, comme historialité authentique de cet étant, a pour structure existentiale la répétition devançante au sens ontologico-existential.

Si précieuse cette conclusion soit-elle, elle est cependant une réponse incomplète à la question initiale. Car, si, justement, l'essence de l'histoire est l'historialité constitutive de l'être du *Dasein*, elle ne saurait être restreinte à l'historialité authentique de cet étant, mais, dès lors que l'historialité constitutive de l'être du *Dasein* peut être en mode authentique ou inauthentique, tout comme cet être, l'essence de l'histoire doit nécessairement être élargie à l'historialité inauthentique. Au sein de la question de l'essence de l'histoire posée comme celle de la structure existentiale de l'historialité, surgit donc, à présent, celle de cette structure, lorsque cette historialité est en mode inauthentique : bref, quelle est la structure existentiale de l'historialité

528 Cf. *ibid*., pp. 380 a-381 b.
529 Cf. *ibid*., § 74, pp. 382 c-386 c.

inauthentique ? – Contrairement à la structure existentiale de l'historialité authentique, qui ne pouvait être existentialement interprétée à partir du donné phénoménal préalable constitué par la compréhension inauthentique de l'histoire, celle de l'historialité inauthentique peut sans contradiction être ainsi interprétée à partir d'un tel donné. Mais, tout comme en chaque occurrence de ce genre, cette possibilité met l'analytique existentiale dans une double obligation, que ses deux moments rendent difficile à tenir : d'une part, prélever fidèlement le donné phénoménal préalable constitué par la compréhension inauthentique de l'histoire, d'autre part, interpréter ce donné sans se laisser abuser par ce qui va de soi dans cette compréhension, voire en allant à rebours de cela.

Afin de satisfaire au premier de ces deux moments d'obligation, prenons pour fil directeur la manière dont se comprend le *Dasein* inauthentique. De prime abord et le plus souvent, avons-nous souvent remarqué, le *Dasein* se comprend à partir de ce dont il se préoccupe, et cela tout d'abord circon-spectivement. Or cela, ainsi qu'il nous est arrivé de le remarquer aussi, est non seulement l'outil, et avec celui-ci l'œuvre qu'il permet d'accomplir, mais encore les affaires (*Geschäfte*) qui en résultent, et avec celles-ci les entreprises, incidents et accidents en tous genres qui sont comme leur cortège. Lorsqu'il se comprend plus particulièrement à partir de ses affaires, le *Dasein* comprend alors sa propre histoire comme celle de ses affaires. [530] Aucune compréhension de l'histoire n'est plus commune que celle-là. Comme exemple emblématique à cet égard, considérons *L'or du Rhin*, qui ouvre le cycle opératique *L'anneau du Nibelung* de Richard Wagner. L'histoire en est celle du dieu Wotan, et l'histoire de ce dieu celle de ses diverses affaires : avec les géants Fasolt et Fafner, auxquels il demande d'édifier son palais, le Walhalla, en leur promettant faussement de leur donner la déesse Freya, assurant jeunesse et immortalité aux dieux ; avec, le roi des nains Albericht, dont, sur le conseil du dieu du feu Loge, il vole l'anneau d'or afin de verser leur salaire à Fasolt et Fafner – Albericht ayant lui-même eu affaire avec les filles du Rhin, auxquelles il a volé l'or de ce fleuve, à partir duquel il a forgé l'anneau ; Albericht ayant maudit Wotan, l'histoire de celui-ci est en outre celle de toutes les affaires dans lesquelles il s'engage et qui le rattrapent dans les trois autres opéras du cycle, jusqu'à l'effondrement du Walhalla et l'engloutissement des dieux, dans *Le crépuscule des dieux*. - Tâchons alors de satisfaire au deuxième moment d'obligation, en interprétant existentialement ce donné phénoménal avec toute la vigilance critique dont nous sommes

530 Cf. *ibid*., § 75, pp. 387 c-388 a.

capables. Quoique la compréhension de l'histoire du *Dasein* comme celle de ses affaires soit la plus commune, quoique, à l'instar de l'histoire événementielle du dieu Wotan, l'histoire événementielle des êtres humains soit la plus familière, est-elle légitime ? L'histoire du *Dasein* est celle de cet étant en son être-au-monde. L'histoire de ses affaires est celle des complexes d'événements faisant encontre intramondainement à la préoccupation circon-specte. L'histoire du *Dasein* ne peut donc pas être celle de ses affaires, mais, ainsi que nous l'avons montré, elle est par essence l'historialité constitutive de l'être de cet étant. Or l'historialité du *Dasein* en son être-au-monde comporte celle du monde comme moment constitutif de l'être-au-monde, et l'historialité du monde comme ce moment constitutif inclut celle de l'étant intramondain, dont font partie les affaires. La véritable relation de l'histoire du *Dasein* et de celle de ses affaires n'est donc pas d'identité, mais de fondation. L'histoire du *Dasein*, c'est-à-dire l'historialité constitutive de son être, est, par l'intermédiaire de l'histoire du monde, ontologiquement compris comme moment constitutif de l'être-au-monde, le fondement ontologico-existential de l'histoire de ses affaires, c'est-à-dire de l'historialité des complexes d'événements faisant partie de l'étant intramondain. Aussi, l'histoire des affaires du *Dasein* est-elle ontologiquement de même rang que celle de ses outils et ses œuvres, et même que celle de la nature, dans la mesure où, comme paysage, région de peuplement et d'exploitation, et comme champ de bataille et lieu de culte, elle est le sol et le théâtre des faits et gestes du *Dasein*. L'histoire des affaires de Wotan, par exemple, est si étroitement imbriquée avec celle de cet outil, ontologiquement parlant, qu'est l'anneau forgé à partir de l'or du Rhin, qu'elle fait corps avec elle, au point que la tétralogie de Wagner aurait pu être intitulée *La saga du dieu Wotan*, tout autant que *L'anneau du Nibelung*. Ces divers genres d'étants que sont les affaires, les outils et les œuvres, la nature comme sol et théâtre des faits et gestes, ont en commun d'être non seulement intramondains, mais encore historiaux, bref d'être intramondainement historiaux. Comme tels, ils sont inclus dans le monde comme moment constitutif de l'être-au-monde, monde qui est historial au même titre que l'être-au-monde, par conséquent existentialement historial. Le monde en son historialité existentiale est appelé l'histoire du monde (*Geschichte der Welt, Welt-Geschichte*), et, en considération de son inclusion dans l'histoire du monde en ce sens, l'étant intramondainement historial est appelé l'historialo-mondain (*das Welt-Geschichtliche*, ce qui est inclus dans l'histoire du monde). Mais, parce que, « Factivement, le monde

historial n'est que comme monde de l'étant intramondain »[531], l'expression « histoire du monde » peut aussi recevoir le sens d'une région significative du monde, en son historialité intramondaine. Ainsi, la même expression d'histoire du monde peut avoir le sens ontologique de l'advenir historial du monde comme moment constitutif de l'être-au-monde, ou bien le sens ontique de l'advenir historial d'une région significative du monde. Comprendre inauthentiquement l'histoire du *Dasein* comme celle de ses affaires est donc assimiler « L'historialité du *Dasein* et l'histoire du monde »[532], sans voir que, dans cette assimilation, l'historialité du *Dasein* est ontologique, mais que l'histoire du monde a un sens ontique.[533]

L'interprétation existentiale de la compréhension inauthentique de l'histoire jusqu'ici a certes neutralisé la mécompréhension de l'histoire du *Dasein* comme celle de ses affaires, mais n'a pas encore dégagé la structure existentiale de l'historialité inauthentique. Pour donner à l'interprétation existentiale quelque chance d'atteindre ce but, il est nécessaire de prendre une vue plus large sur la compréhension inauthentique de l'histoire.

L'occasion de cette vue est donnée par le phénomène du pouvoir-être-entier du *Dasein*. Qu'en est-il de ce phénomène ? L'analytique existentiale ne l'a-t-elle pas déjà dévoilé, en acquérant préalablement le pouvoir-être-entier authentique du *Dasein*, comme le vouloir-avoir-conscience et l'être pour la mort authentique ? Il est toutefois permis de douter que le vouloir-avoir-conscience et l'être pour la mort authentique soient, en mode authentique, le pouvoir-être-entier du *Dasein*, si ce pouvoir-être doit être celui du *Dasein* de la naissance à la mort, et si l'être pour la mort authentique, en relation de connexion interne avec le vouloir-avoir-conscience, n'est justement le *Dasein* que jusqu'à la mort comme sa possibilité insigne. Le doute s'étend même bien au-delà ou plutôt bien en-deça de l'acquisition préalable du pouvoir-être-entier authentique du *Dasein*. Puisque, en effet, sur la base de cette acquisition préalable, l'être du *Dasein* a été préalablement visé comme l'être-résolu devançant, c'est-à-dire le souci authentique, et que, sur la base de cette visée préalable, le sens de cet être a été conceptuellement saisi de manière préalable comme l'avenir-étant-été-présentifant authentique, c'est-à-dire la temporalité ekstatique originaire, il est également permis de douter que le souci authentique soit l'être du pouvoir-être-entier authentique, et la temporalité ekstatique originaire le sens de l'être de ce pouvoir-être. Dès lors, le phénomène du pouvoir-être-entier du *Dasein* de la

531 *Ibid*., p. 389 a.
532 C'est le titre du paragraphe 75 d'*Être et temps*.
533 Cf. *ibid*., § 75, pp. 388 b-389 a.

naissance à la mort ne déboute-t-il pas la prétention du phénomène de la temporalité ekstatique originaire à valoir comme le fondement de l'être du *Dasein* entier authentique ? A moins que le phénomène de la temporalité ekstatique originaire ne constitue le sol d'une interprétation existentiale du phénomène du pouvoir-être-entier du *Dasein* de la naissance à la mort ?[534] - Laissons, pour l'instant, ce problème interne à l'analytique existentiale, et allons au plus pressant, en posant la question suivante : pourquoi le phénomène du pouvoir-être-entier du *Dasein* donne-t-il l'occasion d'élargir la vue sur la compréhension inauthentique de l'histoire ? Mais, préalablement, comment, de prime abord et le plus souvent, le *Dasein* comprend-il son pouvoir-être-entier de la naissance à la mort ? Parce que, une fois encore, il se comprend à partir de ce dont il se préoccupe, et que, en outre, il comprend ce dont il se préoccupe comme étant dans le temps, il se comprend comme étant lui-même dans le temps. Par suite, il comprend sa naissance comme n'étant plus maintenant, sa mort comme n'étant pas encore maintenant, et sa vie actuelle comme ce sautillement de maintenant en maintenant par lequel il parcourt l'intervalle séparant sa naissance et sa mort. Par là même, il comprend son pouvoir-être-entier de la naissance à la mort, comme ce que Heidegger nomme la connexion de la vie (*Zusammenhang des Lebens, Lebenszusammenhang*)[535], par quoi il faut entendre la connexion des moments de la vie de la naissance à la mort. Or, comprenant ainsi son pouvoir-être-entier de la naissance à la mort, le *Dasein* en vient à comprendre qu'il y a de l'incompréhensible dans la connexion de la vie, qui dès lors lui devient une question. Si, en effet, la connexion de la vie est celle des moments de la vie de la naissance à la mort, si ces moments sont multiples et si, cependant, leur connexion est leur unité, par quoi le *Dasein* gagne-t-il l'unité des multiples moments de la vie de la naissance à la mort ? Quel genre d'unité est-ce donc, que celle de ces multiples moments ? Cette unité est-elle un produit dérivé de l'esprit, par exemple l'unité constituée d'un divers des représentations, synthétisé par l'unité constituante, originairement synthétique, de l'aperception transcendantale selon Kant ? Ou bien est-elle un donné originaire de l'esprit, par exemple l'unité en elle-même déjà multiple de la durée pure qu'est la conscience selon Bergson, unité multiple que celui-ci distingue de la pure multiplicité de la durée spatialisée, c'est-à-dire perçue à travers le schème de l'espace comme les *partes extra partes* obnubilant la conscience ? Du point de vue de l'analytique existentiale cependant, il

534 Cf. *ibid*., § 72, pp. 372 b-373 b.
535 Cf. *ibid*., p. 373 a-c.

importe de ne pas s'abandonner à la pente de la question de la connexion de la vie en cherchant à lui donner une réponse, mais de remonter sa pente jusqu'à sa provenance. Le *Dasein* ne poserait pas la question de la connexion de la vie comme celle de l'unité des multiples moments de la vie de la naissance à la mort, s'il ne présupposait de multiples moments de cette vie. Or, à première vue, il présuppose ces multiples moments, parce qu'il se comprend comme étant dans le temps, ainsi que nous venons de le remarquer. Mais, à plus ample examen, il apparaît qu'il les présuppose aussi, parce que le *Dasein* quotidien est sujet à la dispersion de ce qui « se passe » justement quotidiennement. Et c'est en effet à partir de la dispersion et pour ainsi dire de la non-connexion (*Unzusammenhang*) de ce qui « se passe » quotidiennement, dispersion et non-connexion qui se reflètent sur la vie du *Dasein* quotidien, que celui-ci pose la question de la connexion de la vie. Cette question provient donc non seulement de l'intratemporalité selon laquelle, de prime abord et le plus souvent, le *Dasein* se comprend, mais encore de cette dispersion et non-connexion de la vie du *Dasein* quotidien, qui, dans la mesure où elles sont le reflet de la dispersion et de la non-connexion de ce qui « se passe » quotidiennement, caractérisent l'historialité du *Dasein*, et, parce qu'elles sont contraires à l'unité spécifique de la répétition devançant qu'est l'historialité authentique, son historialité en mode inauthentique. Si, donc le phénomène du pouvoir-être entier du *Dasein* donne l'occasion d'élargir la vue sur la compréhension inauthentique de l'histoire, c'est que, de prime abord et le plus souvent, le *Dasein* comprend ce pouvoir-être comme connexion de la vie, qu'il se heurte du même coup à la question de cette connexion, et que cette question provient de l'historialité inauthentique du *Dasein*, si bien que, cette historialité devant nécessairement être au fondement de la compréhension inauthentique de l'histoire, la question de la connexion de la vie et la compréhension inauthentique de l'histoire font corps.[536]

Dans cet élargissement de la vue sur la compréhension inauthentique de l'histoire, la question de la connexion de la vie est un donné phénoménal préalable nouveau, à partir duquel la structure existentiale de l'historialité inauthentique gagne quelque chance d'être dégagée par l'interprétation existentiale. Mais comment, c'est-à-dire suivant quel chemin phénoménologique, parvenir de la question de la connexion de la vie à la structure existentiale de l'historialité inauthentique sur laquelle elle se fonde ontologiquement ? – Puisque la question de la connexion de la vie provient de l'historialité

536 Cf. *ibid*., § 75, pp. 389 c-390 a.

inauthentique du *Dasein*, elle a pour horizon de compréhension du pouvoir-être-entier de la naissance à la mort cette même historialité. Mais, puisque ce pouvoir-être-entier est conforme au genre d'être du *Dasein*, il devrait nécessairement avoir pour horizon de compréhension l'historialité authentique de cet étant. La question de la connexion de la vie s'avère donc être inadéquate au pouvoir-être-entier de la naissance à la mort.[537] – Cette question étant du même coup illégitime, elle doit être écartée, du moins comme question de l'unité des multiples moments de la vie de la naissance à la mort. Car, comme questionner de cette unité, c'est-à-dire comme pouvoir-être ontico-existentiel du *Dasein*, qui doit nécessairement se fonder sur un pouvoir-être ontologico-existential de cet étant, elle ne continue pas moins de retenir l'attention de l'analytique existentiale, qui cherche à son sujet le pouvoir-être ontologico-existential sur lequel elle se fonde. Ce qui, dès lors, fait question n'est plus l'unité des multiples moments de la vie de la naissance à la mort : par quoi le *Dasein* gagne-t-il l'unité de ces multiples moments ? Mais c'est la question même de cette unité : en quel genre d'être de lui-même le *Dasein* se perd-il dans les multiples moments de la vie de la naissance à la mort, de telle sorte qu'il doive s'inventer leur unité ?[538] – Ce genre d'être ne serait-il pas l'historialité inauthentique du *Dasein* ? Pour s'en assurer, il faudrait montrer que la structure existentiale de l'historialité inauthentique est la base sur laquelle le *Dasein* se perd dans les multiples moments de la vie de la naissance à la mort. Mais cette structure existentiale est justement ce qu'il faut dégager par une interprétation existentiale à partir de la question de la connexion de la vie. La recherche vient donc de s'enfermer dans un cercle, où elle besoin de connaître déjà la structure existentiale de l'historialité inauthentique, alors qu'elle ne la connaît pas encore. Comment sortir du cercle ? Contrairement à la structure existentiale de l'historialité inauthentique, celle de l'historialité authentique est déjà connue. Il est donc possible de montrer que la structure existentiale de l'historialité authentique est la base sur laquelle, loin de se perdre dans les multiples moments de la vie de la naissance à la mort, le *Dasein* gagne une unité spécifique de son pouvoir-être-entier de la naissance à la mort. En suivant le fil conducteur de cette monstration, il devrait alors devenir possible d'esquisser la structure existentiale de l'historialité inauthentique, comme base sur laquelle le *Dasein* se perd dans les multiples moments de la vie de la naissance à la mort. Bref, l'examen de la question du genre d'être de lui-même, en lequel le *Dasein* se

537 Cf. *ibid*., p. 390 b.
538 Cf. *ibid*., p. 390 c (début).

perd dans les multiples moments de la vie de la naissance à la mort, de telle sorte qu'il doive s'inventer leur unité, impose le détour par la question de l'historialité authentique comme genre d'être de lui-même, en lequel le *Dasein* gagne une unité spécifique de son pouvoir-être-entier de la naissance à la mort. Dès lors, comment, sur la base de la structure existentiale de son historialité authentique, le *Dasein* gagne-t-il une telle unité spécifique ? La structure existentiale de l'historialité authentique a été saisie comme la répétition devançant. Or, dans cette structure existentiale, réside un être-étendu (*Erstrecktheit*) originaire. En effet, dans le devancement, le *Dasein* destinal s'étend en avant, en direction de la mort comme sa possibilité insigne, et dans la répétition, il s'étend en arrière, en direction de la possibilité existentielle ayant été qu'il répète ; mais, parce que la mort comme possibilité insigne et l'être-jeté d'où proviennent les possibilités existentielles ayant été font partie de l'être du *Dasein*, cet étant, destinal, ne s'étend jamais qu'en son être ; s'étendant en avant et en arrière, et cependant en son être, le *Dasein* destinal est originairement étendu (*erstreckt*), autrement dit a pour caractère existential l'être-étendu (*Erstrecktheit*) originaire. En vertu de cet être-étendu, le *Dasein* destinal gagne une unité spécifique de son pouvoir-être-entier de la naissance à la mort. Car, tout comme la mort comme possibilité insigne, la naissance du *Dasein* est un existential, au sens où, « naître » signifiant venir au monde, c'est-à-dire, selon le concept ontologique du monde, commencer à être jeté à un monde, la naissance est le commencement de l'être-jeté, son commencement au même sens temporel que l'être-jeté, à savoir au sens du « été » ; tout comme la mort comme possibilité insigne, la naissance comme commencement de l'être-jeté est donc incluse dans l'être du *Dasein*, et, avec elles deux, leur entre-deux ; en son être-étendu originaire, le *Dasein* destinal est alors du même coup étendu en son être dans les directions de la mort comme possibilité insigne et de la naissance comme commencement de l'être-jeté, de telle sorte que son pouvoir-être-entier de la naissance à la mort possède une unité spécifique, et à la vérité une unité conforme la constance du Soi-même caractérisant l'être-résolu devançant.[539] – Avec cela est obtenue l'interprétation existentiale du pouvoir-être-entier du *Dasein* de la naissance à la mort, laquelle est adéquate à ce phénomène, puisqu'elle a pour horizon de compréhension l'historialité authentique du *Dasein*. Est même obtenue la solution du problème interne à l'analytique existentiale, suscité par le phénomène du pouvoir-être-entier du *Dasein* de la naissance à la mort : loin que ce phénomène déboute la prétention de

539 Cf. *ibid*., pp. 390 c (fin)-391 a.

la temporalité ekstatique originaire à valoir comme le fondement de l'être du *Dasein* entier authentique, c'est inversement le phénomène de cette temporalité qui constitue le sol d'une interprétation existentiale du phénomène de ce pouvoir-être-entier, dans la mesure où l'historialité authentique, qui est l'horizon de compréhension pour l'interprétation existentiale adéquate du pouvoir-être-entier du *Dasein* de la naissance à la mort, se fonde, ainsi que nous l'avons montré, sur la temporalité ekstatique originaire. Mais plus importante encore est la tentative d'accomplir le dernier pas de la démarche annoncée. Comment, en suivant le fil conducteur de la monstration de la structure existentiale de l'historialité authentique comme base sur laquelle le *Dasein* gagne une unité spécifique de son pouvoir-être-entier de la naissance à la mort, esquisser la structure existentiale de l'historialité inauthentique comme base sur laquelle le *Dasein* se perd dans les multiples moments de la vie de la naissance à la mort ? Si, dans la structure existentiale de l'historialité authentique, réside un être-étendu originaire du *Dasein*, en vertu duquel cet étant, destinal, gagne une unité spécifique de son pouvoir-être-entier de la naissance à la mort, alors, dans la structure existentiale de l'historialité inauthentique, cet être-étendu doit être celé, pour que le *Dasein* puisse se perdre dans les multiples moments de la vie de la naissance à la mort. Quelle peut donc être cette structure existentiale, si l'être-étendu originaire du *Dasein* doit y être celé ? Dans cette structure existentiale, le *Dasein* ne peut devancer la mort comme sa possibilité insigne, et doit nécessairement cependant, conformément à l'existentialité dans le souci, être historialement en avant de lui. Cet être-en-avant-de-soi historial ne peut être qu'un s'at-tendre (*Gewärtigen*) à la nouveauté prochaine. Mais, si, dans la structure existentiale de l'historialité inauthentique, le *Dasein* ne peut devancer la mort comme sa possibilité insigne, il ne peut davantage répéter une possibilité existentielle ayant été, si bien qu'il est l'oublier des possibilités existentielles ayant été. Cependant, conformément à la factivité dans le souci, il doit nécessairement être historialement jeté à un monde. En-dehors du répéter d'une possibilité existentielle ayant été, cet être-jeté historial à un monde ne peut être qu'un conserver (*Behalten*) de l'ancien. Par opposition à la structure existentiale de l'historialité authentique, celle de l'historialité inauthentique s'annonce donc comme le s'at-tendre à la nouveauté prochaine et le conserver de l'ancien, ce que nous pouvons commodément nommer la conservation s'at-tendant. Ce qui confirme que telle est cette structure existentiale, c'est que, dans la conservation s'at-tendant, le *Dasein* est tiraillé entre l'ancien et la nouveauté prochaine, distendu entre le passé et l'avenir historiaux, au point que, sans être dépourvu de l'être-étendu qui fait

partie de son être, il cèle l'être-étendu originaire, c'est-à-dire authentique, non moins d'ailleurs que l'être-étendu inauthentique. Celant ainsi tout être-étendu sien, le *Dasein* comprend alors sa naissance et sa mort comme il comprend l'ancien qu'il conserve et la nouveauté prochaine à laquelle il s'at-tend, à savoir comme des moments différents, en l'occurrence de la vie, et le passage de l'une à l'autre comme la succession des multiples moments de la vie. Bref, dans la structure existentiale de l'historialité inauthentique, la conservation s'at-tendant, tout être-étendu du *Dasein* est celé, si bien que cet étant se perd dans les multiples moments de la vie de la naissance à la mort.[540]

Avec la conquête de la structure existentiale de l'historialité inauthentique, nous sommes à même de compléter la réponse à la question initiale, celle de l'essence de l'histoire. Cette essence, affirmions-nous, est l'historialité constitutive de l'être du *Dasein*, laquelle, comme authentique, a pour structure existentiale la répétition (d'une possibilité factive que s'est transmise le *Dasein* en la choisissant parmi celles qu'il a reçues) devançant (la mort comme possibilité insigne). Désormais, nous pouvons ajouter que l'essence de l'histoire est aussi l'historialité inauthentique du *Dasein*, dont la structure existentiale est la conservation (de l'ancien) s'at-tendant (à la nouveauté prochaine). Concluant l'interprétation des structures existentiales respectives de l'historialité authentique et de l'historialité inauthentique du *Dasein*, Heidegger fait l'aveu des obscurités de cette interprétation, tant que n'ont pas été démêlées l'énigme de l'être, et avec elle, celle de son mouvement, c'est-à-dire de son histoire[541]. Mais, si l'interprétation existentiale de l'historialité du *Dasein* doit recevoir sa pleine lumière de la solution de l'énigme de l'être et de son histoire – tout comme, d'ailleurs, selon le projet initial d'*Être et temps*, l'analytique existentiale du *Dasein* devait être répétée à partir de l'interprétation temporale de l'être qu'elle devait rendre possible -, la question de l'histoire ne doit-elle pas aussi, et même au premier chef, être posée en considération de l'être ?

540 Cf. *ibid*., pp. 391 c-392 a.

541 Cf. *ibid*., p. 392 b : « (…) les dimensions possibles du questionner adéquat ne sont pas déjà démêlées, et, en elles, l'*énigme* de l'*être* et, comme il devient maintenant clair, du *mouvement*, bat son plein ».

§ 2 – Le concept d'histoire selon la conférence *De l'essence de la vérité*

Poser la question de l'histoire en considération de l'être, voilà assurément une tâche que le virage de la question du sens de l'être à celle de la vérité de l'être ne laisse pas indemne. Sans que sa question soit expressément posée dans la conférence *De l'essence de la vérité*, l'histoire y est pensée à partir de la vérité de l'être - elle y est même, il faut le souligner, pensée ainsi pour la première fois, tout comme cette vérité -, et cela avec nécessité, dès lors que la vérité de l'être devient historiale et a donc une histoire. Mais quand devient-elle historiale ? A quel instant l'histoire de la vérité de l'être commence-t-elle ? Et quelle histoire a-t-elle ? Quel est le mouvement de l'histoire de la vérité de l'être ? Surtout, puisqu'il s'agit de penser l'histoire à partir de la vérité de l'être, que révèlent l'histoire de cette vérité, le commencement et le mouvement de cette histoire, au sujet de l'histoire elle-même ?

Quant à la première question, celle du commencement de l'histoire de la vérité de l'être, citons, dans son intégralité, la parole heideggérienne inaugurant la pensée de l'histoire de cette vérité, dans la conférence *De l'essence de la vérité* :

« Encore non-conçue, n'ayant pas même besoin d'un fondement de son essence, l'ek-sistence de l'homme historial commence à cet instant où, questionnant, le premier penseur s'affronte au caractère non-celé de l'étant, avec la question : « qu'est-ce que l'étant ? ». En cette question, est pour la première fois expérimenté le caractère non-celé. L'étant en l'entier se dévoile comme φύσις, la « nature », qui, ici, ne signifie pas encore une région particulière de l'étant, mais l'étant comme tel en l'entier, à savoir dans la signification de l'entrer-en-présence éclosant. C'est uniquement là où l'étant lui-même est proprement levé et sauvegardé en son caractère non-celé, uniquement là où cette sauvegarde est conçue à partir de la question de l'étant comme tel, que débute l'histoire. Le décèlement initial de l'étant en l'entier, la question de l'étant comme tel et le début de l'histoire occidentale sont le même et en même temps dans un « temps » qui, lui-même non-mesurable, inaugure primairement, pour toute mesure, l'ouvert, c'est-à-dire l'ouverteté. »[542]

Parole qui, parce qu'elle tranche à vif, laisse tout d'abord perplexe. L'historialité de l'homme en son ek-sistence commence à l'instant où le premier penseur s'affronte au caractère non-celé de

542 Heidegger M., « Vom Wesen der Wahrheit », Section 4, in *Wegmarken*, GA, Bd. 9, pp. 189 c-190 a.

l'étant en questionnant l'étant comme tel en l'entier : c'est donc que l'historialité de l'homme en son ek-sistence, et non simplement l'histoire de l'être en sa vérité, commence ! L'histoire débute uniquement là où l'étant lui-même est proprement levé et sauvegardé, à partir de la question de l'étant comme tel : c'est donc l'histoire elle-même, et non simplement celle de l'être en sa vérité, qui débute ! Mais ces perplexités ne trahissent-elles pas un regard louchant encore dans la direction de la question du sens de l'être, par conséquent un regard ne se tournant pas assez franchement vers la question de la vérité de l'être ?

Méditons d'abord sur le début de l'histoire. Que l'histoire elle-même débute avec l'histoire de l'être en sa vérité, voilà qui est inintelligible, si le mot « histoire » n'est pas pris au sens de l'histoire à la mesure de l'homme en son ek-sistence. Si, au contraire, ce mot est pris en ce sens, alors il devient clair que l'histoire elle-même et l'histoire de l'être en sa vérité sont le même. Les historiens de métier objecteront certes que l'histoire de l'homme débute avec l'invention de l'écriture en Mésopotamie au quatrième millénaire avant Jésus-Christ, puisqu'apparaissent alors les documents écrits qui sont le matériau privilégié de l'historiographe. Mais ce n'est là, justement, que l'histoire de l'homme, de celui-ci comme ἄνθρωπος, et non pas l'histoire de l'homme en son ek-sistence, donc comme *Da-sein*. Loin que l'homme comme ἄνθρωπος possède une généralité plus grande que l'homme comme *Da-sein*, celui-ci est l'homme dans une perspective plus vaste et plus profonde que celui-là, et finalement dans la perspective la plus fondamentale, puisqu'elle est celle de la question de la vérité de l'être. L'histoire de l'homme en son ek-sistence débute donc avec la pensée de l'être en sa vérité, et, s'il est besoin de la situer, dans la Grèce du sixième siècle avant Jésus-Christ, autant du moins que permet d'en juger « Le mot le plus anciennement transmis au sujet de l'étant : la parole d'Anaximandre (cf. semestre d'été 32) »[543]. Car, pour que débute son histoire, il ne suffit pas que l'homme soit ek-sistant, c'est-à-dire qu'il s'ex-pose (*sich aus-setzt*) dans le caractère non-celé de l'étant, mais il est de plus nécessaire qu'il soit pensant, c'est-à-dire que, questionnant, il s'affronte (*sich stellt*) au caractère non-celé de l'étant.

---

543 Heidegger M., *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis),* GA, Bd. 65, II, 96, p. 190 d. La référence entre parenthèses est celle du cours du semestre d'été 1932, *Der Anfang der abendländischen Philosophie (Anaximander und Parmenides)*, GA, Bd. 35. Sur la Parole d'Anaximandre, cf. Heidegger M., « Der Spruch des Anaximander » (1946), in *Holzwege*, GA, Bd. 5, pp. 321-373, et, dans notre Troisième partie, Première section, le chapitre IV, « L'*Ereignis* d'être et temps et la Parole d'Anaximandre ».

Avec la distinction de l'homme simplement ek-sistant et de l'homme ek-sistant et, en outre, pensant, nous abordons l'historialité de l'homme en son ek-sistence. Si l'homme en son ek-sistence ne saurait être historial sans que l'histoire à la mesure de cet homme ne se déploie essentialement, et si cette histoire débute avec l'histoire de l'être en sa vérité, l'historialité de l'homme en son ek-sistence commence avec l'histoire de l'être en sa vérité. Pour le dire autrement, l'homme ek-sistant et pensant est certes la provenance de l'histoire de l'être en sa vérité, mais, inversement, ce n'est que cette histoire qui est la provenance de l'historialité de cet homme. Contrairement aux analyses d'*Être et temps*, l'historialité ne fait donc pas immédiatement partie de l'être du *Dasein* de telle sorte que, en son être, cet étant serait le fondement de toute histoire en général, et, dans la mesure où il questionne sur l'être, le fondement de l'histoire de l'être en son sens ; mais l'historialité de l'homme en son ek-sistence et l'histoire de l'être en sa vérité s'entrelacent de telle sorte que l'être en sa vérité ne devient histoire qu'au moment où l'homme en son ek-sistence se met à penser en questionnant sur l'étant comme tel en l'entier, et que l'homme en son ek-sistence ne devient historial que par la médiation de l'être en sa vérité ainsi devenu histoire. En leur entrelacs, l'historialité de l'homme en son ek-sistence et l'histoire de l'être en sa vérité sont l'une et l'autre portées à leur propre[544].

La parole inaugurale de Heidegger sur l'histoire de la vérité de l'être, dans *De l'essence la vérité*, est donc parole sur l'inaugural par excellence, l'inauguration de l'histoire de cette vérité, qui, du même coup, est le début de l'histoire elle-même – à la mesure de l'homme en son ek-sistence – et le commencement de l'historialité de l'homme – en son ek-sistence[545]. Mais « inauguration (*in-auguratio*) » dit à

544 Aussi l'entrelacs qui porte au propre (*ins Eigene bring*) sera-t-il nommé, à partir des *Beiträge zur Philosophie*, *Ereignis*. Mais, avons-nous déjà remarqué, dans la conférence *De l'essence de la vérité*, l'*Ereignis* n'est que pressenti, sans être davantage pensé qu'il n'est nommé – pressenti, ainsi que l'indiquent les apostilles de Heidegger sur les éditions successives de la conférence à partir de 1943, ainsi l'apostille de ce passage de la quatrième section : « L'homme ne « possède » pas la liberté comme propriété, mais c'est au plus haut point l'inverse qui vaut : la liberté, le *Da-sein* ek-sistant, décelant, possède l'homme, et cela si originairement, que c'est uniquement elle, qui accorde à une humanité cette relation qui fonde primairement toute histoire et qui est privilégiée, la relation à un étant en l'entier comme tel. Seul l'homme ek-sistant est historial (a). La « nature » n'a pas d'histoire ».
Apostille (a) : première édition de 1943 : « insuffisant ; essence de l'histoire à partir de l'*Ereignis* » (Heidegger M., « Vom Wesen der Wahrheit », section 4, in *Wegmarken*, GA, Bd. 9, p. 190 b).

545 Le fil ténu, mais résistant, qui relie l'histoire de la vérité de l'être, l'histoire elle-même et l'historialité de l'homme, brille d'un éclat particulier dans cette

l'origine autre chose que début et commencement : recevoir parmi le collège des prêtres prédisant l'avenir, que les Romains nommaient les augures. En ce sens, l'inauguration de l'histoire de la vérité de l'être est le futur antérieur qui imprime son mouvement spécifique à l'histoire de cette vérité.

Nous en venons ainsi à la deuxième question, celle du mouvement de l'histoire de la vérité de l'être. Toute méditation sur le mouvement de cette histoire doit nécessairement s'enraciner dans la méditation sur cette vérité. Or, dans la conférence *De l'essence de la vérité*, cette dernière méditation a conduit de la vérité comme rectitude de l'énoncé à la capacité de se tenir ouvert par rapport à l'étant, qui la possibilise ; de cette capacité à la liberté comme le laisser-être de l'étant, qui la fonde ; de ce laisser-être à la liberté ek-sistante comme l'être-libre pour un manifeste dans un ouvert, qui l'explicite, puis comme le décèlement de l'étant en l'entier et du même coup son cèlement, par quoi la liberté ek-sistante est concrètement saisie : en la liberté ek-sistante, l'essence (se-déployer-essential) de la vérité (originaire) s'est alors avérée être le décèlement et le cèlement de l'étant en l'entier. Dès lors, vers où, à partir de cet enracinement, la méditation sur le mouvement de l'histoire de la vérité de l'être conduit-elle ?

Partons de la liberté ek-sistante, puisque, comme décèlement et cèlement de l'étant en l'entier, elle est l'essence de la vérité. En cela, regardons derechef le phénomène en vertu duquel cette liberté allie les caractères contraires du décèlement et du cèlement : parce que l'être-libre pour un manifeste dans un ouvert (liberté ek-sistante) est le fondement de la capacité de se tenir ouvert par rapport à l'étant (capacité caractéristique de tout comportement comme tel, c'est-à-dire comme se rapportant à chaque fois à un étant particulier), la liberté ek-sistante et le comportement se tenant ouvert interagissent, de telle sorte que la première ouvre le second à l'étant en l'entier, en l'y accordant affectivement, et que celui-ci referme celle-là sur un étant particulier, en faisant qu'elle laisse être l'étant particulier auquel il se rapporte à chaque fois, et non pas un autre étant. Celant ainsi l'étant en l'entier, la liberté ek-sistante ne se rapporte pas simplement au caractère celé de cet étant, mais à ce caractère comme voilé. Ce

---

parole de 1938/40 : « L'histoire est histoire de l'estre et pour cette raison histoire de la *vérité* de l'estre et pour cette raison histoire de la *fondation* de la vérité et pour cette raison histoire comme *Da-sein* ; et, parce que le *Da-sein* n'est instamment que par la veille d'une humanité, l'homme est historial. Son historialité se déploie essentialement dans son appartenance à la vérité de l'estre » (Heidegger M., *Die Geschichte des Seyns*, GA, Bd. 69, Partie I, VII, 74, p. 93 b).

voilement du caractère celé de l'étant en l'entier, Heidegger le nomme le mystère (*Geheimnis*).[546] Mais, du même coup, la liberté ek-sistante se rapporte au caractère celé comme voilé de l'étant en l'entier, en voilant son rapport à lui. Ce voilement du rapport au caractère celé comme voilé de l'étant en l'entier, Heidegger le nomme l'oubli du mystère (*Vergessenheit des Geheimnisses*)[547]. Ce mystère n'est pas un mystère particulier au sujet de tel ou tel étant, et son oubli pas davantage une quelconque perte de mémoire. Tous deux concernent l'être en sa vérité - et cela veut dire le rapport de l'homme en son ek-sistence et de l'être en sa vérité - : comme voilement du caractère celé de l'étant en l'entier, le mystère est l'oubli de l'être, et, comme voilement du rapport au caractère celé comme voilé de l'étant en l'entier, l'oubli du mystère est l'oubli de l'oubli de l'être.

Le mystère et son oubli concernent, ainsi que nous venons de le souligner, le rapport de l'homme en son ek-sistence et de l'être en sa vérité. Mais concernent-ils l'homme ek-sistant et pensant, en tant que, questionnant, il s'affronte au caractère non-celé de l'étant ? Plus explicitement, si, tandis que l'être en sa vérité devient histoire, l'homme en son ek-sistence devient historial, ce mystère et cet oubli concernent-ils le rapport de l'historialité de l'homme en son ek-sistence et de l'histoire de l'être en sa vérité ? Bref, l'oubli du mystère caractérise-t-il l'histoire de la vérité de l'être ? Sur ce qu'il en est à cet égard au commencement de cette histoire, la conférence *De l'essence de la vérité* est et demeure silencieuse. Mais le cours *De l'essence de la vérité. Approche de l' « allégorie de la caverne » et du Théétète de Platon*, qui, professé durant le semestre d'hiver 1931/32, lui est pratiquement contemporain, ne laisse planer aucun doute. De ce que suggère le mot grec pour dire la vérité, Ἀ-λήθεια, à savoir que, dans l'expérience grecque du vrai comme ce qui est non-celé, il faut que l'expérience de ce qui est celé ait sa part, la parole de Héraclite, φύσις... κρύπτεσθαι φιλεῖ, « Le régner de l'étant, c'est-à-dire l'étant en son être, aime à se celer » ainsi que la traduit alors Heidegger, fournit un témoignage éclatant. Car φύσις, « régner de l'étant », dit l'entrer-en-présence éclosant de l'étant en l'entier, cependant que κρύπτεσθαι φιλεῖ, « aime à se celer », dit le demeurer-celé comme la tendance la plus propre et la plus intérieure de cet étant.[548] Les premiers penseurs,

546 Cf. Heidegger M., « Vom Wesen der Wahrheit », Section 6, in *Wegmarken*, GA, Bd. 9, pp. 193 c-194 a.

547 Cf. *ibid*., pp. 194 c-195 a.

548 Cf. Heidegger M., *Vom Wesen der Wahrheit. Zu Platons Höhlengleichnis und Theätet* (Wintersemester 1931/32), GA, Bd. 34, § 2, pp. 13 c-14 a. Pour une interprétation plus complète du fragment 123 de Héraclite, cf. Heidegger M., « Aletheia (Heraclit, Fragment 16) », in *Vorträge und Aufsätze*, GA, Bd. 7, pp. 277-

ceux par lesquels débute l'histoire de l'être en sa vérité, et avec lesquels commence l'historialité de l'homme en son ek-sistence, ont donc dévoilé du même coup le caractère non-celé de l'étant en l'entier et son caractère celé, si bien qu'ils ont percé le mystère et surmonté l'oubli. Certes, mais les penseurs qui leur ont succédé ? Parce que la liberté ek-sistante est le décèlement de l'étant en l'entier et son cèlement, et que, celant l'étant en l'entier, elle se rapporte au caractère celé comme voilé de cet étant tout en voilant son rapport à lui, elle incline les penseurs vers l'oubli du mystère, sans aller toutefois jusqu'à le rendre inévitable. Si les premiers penseurs ont su résister à cette inclinations, ceux qui leur ont succédé lui ont cédé, en dévoilant le caractère non-celé de l'étant en l'entier, mais non son caractère celé. De ces successeurs, vaut cette parole de Heidegger : « L'homme s'en tient à ce qui est courant et maîtrisable, même là où il importe de ce qui est premier et ultime »[549]. Quoique, donc, la percée du mystère et le surmontement de son oubli constituent le miracle du commencement de l'histoire de la vérité de l'être, c'est l'oubli du mystère, qui caractérise l'histoire subséquente de cette vérité.

Aussi, le mouvement de l'histoire de la vérité de l'être est-il celui d'un déclin, depuis le dévoilement initial de cette vérité – percée du mystère et surmontement de l'oubli chez les premiers penseurs -, vers son voilement – oubli du mystère chez les penseurs qui leur ont succédé. Ce déclin se montre dans l'errance et l'erreur, à qui sait les voir comme ce qu'elles sont. Si, à l'instar de l'homme simplement ek-sistant, celui qui est en outre pensant oublie le mystère, il erre non moins que lui, en passant outre le mystère au profit de ce qui est courant, et en passant du même coup d'une affaire courante à la suivante. Cette errance (*Irre*) n'est certes pas une errance dans la complète obscurité, mais bien plutôt dans la clarté de l'étant, lorsque, en son ek-sistence, fût-elle pensante, l'homme erre en toute clarté d'un étant particulier à un autre. Provenant de l'oubli du mystère, c'est-à-dire, rappelons-le, de l'oubli de l'oubli de l'être, elle est toutefois une errance dans l'obscurité de l'être, quoique la clarté de l'étant ne vienne que de la lumière de l'être, ou pour mieux dire, dans la mesure où l'essence de la vérité est le décèlement de l'étant en l'entier et son cèlement, de l'éclaircie de l'être.[550] Errant non moins que l'homme

---

279.

549 Heidegger M., « Vom Wesen der Wahrheit », Section 6, in *Wegmarken*, GA, Bd. 9, p. 195 a.

550 Cf. *ibid*. 7, pp. 196 c-197 a. Cf. également Heidegger M., « Der Spruch des Anaximander », in *Holzwege*, GA, Bd. 5, pp. 336 d-337 a : « L'étant lui-même n'entre pas dans cette lumière de l'être. Le caractère non-celé de l'étant, la clarté qui lui est accordée, obscurcit la lumière de l'être.

simplement ek-sistant, celui qui est en outre pensant s'égare tout autant que lui, quoique selon une autre modalité. C'est que l'homme simplement ek-sistant s'égare selon la modalité du comportement se tenant ouvert qui est à chaque fois le sien. Aussi s'égare-t-il selon des modalités qui vont du méfait, de la méprise et du mécompte les plus habituels, jusqu'à la dérive et l'outrance dans les attitudes et les décisions essentielles. De ces diverses modalités, l'homme qui est de plus pensant n'est pas exempt, dans la mesure où il est d'abord, lui aussi, ek-sistant. Mais, parce que, justement, il est pensant, il s'égare aussi selon la modalité spécifique du penser. Pensant, il dévoile le caractère non-celé de l'étant en l'entier. Mais, errant d'un étant particulier à un autre, il s'égare en dévoilant ce caractère de l'étant en l'entier à partir des étants particuliers entre lesquels il erre. S'égarant dans la modalité spécifique du penser, il dévoile donc le caractère non-celé de l'étant en l'entier comme celui de l'étant particulier, c'est-à-dire projette le caractère non-celé de celui-là en direction du caractère non-celé de celui-ci. Il ne pense donc pas l'être en sa vérité, mais représente l'être comme l'étantité. Ainsi « L'errance est[-elle] le lieu ouvert et la base de l'erreur », et l'erreur « le royaume (la domination) de cette histoire où s'entremêlent, tissées entre elles, toutes les modalités de l'errance »[551]. Ou plutôt, l'errance (*Irre*) instaure l'erreur (*Irrtum*), celle-ci étant le règne de celle-là, de même que la principauté (*Fürstentum*) est le règne du prince (*Fürsten*), et la république des lettres (*Dichtertum*) celui des écrivains (*Dichter*)[552].

Mais, si l'errance et l'erreur venaient à peser si fort sur l'homme ek-sistant et pensant, que celui-ci puisse les expérimenter comme telles, ne comporteraient-elles pas la possibilité qu'il n'erre ni ne s'égare plus ? Conjointement à cette possibilité, ne comporteraient-elles pas en outre celle que les successeurs des premiers penseurs ne cèdent plus à l'inclination vers l'oubli du mystère, mais lui résistent ? Le déclin qu'est le mouvement de l'histoire de la vérité de l'être ne pourrait-il pas alors s'inverser en un essor vers un second dévoilement de cette vérité ? Sans l'erreur, l'errance ne serait qu'une vaine agitation, qui certes ne comblerait pas, mais n'oppresserait pas non plus. Mais l'errance instaure l'erreur qui, commise aux dépens de son

---

L'être se retire, cependant qu'il se décèle dans l'étant.
De la sorte, l'être égare, en l'éclaircissant, l'étant avec l'errance ».

551 Heidegger M., « Vom Wesen der Wahrheit », Section 7, in *Wegmarken*, GA, Bd. 9, p. 197 b.

552 Cf. Heidegger M., « Der Spruch des Anaximander », in *Holzwege*, GA, Bd. 5, p. 337 c : « L'étant est ap-proprié [ist… ereignet] dans l'errance, dans laquelle il erre autour de l'être et instaure ainsi l'erreur [Irrtum] (« *Irrtum* » à dire comme « *Fürstentum* [principauté] » et « *Dichtertum* [république des lettres]) ».

auteur, l'oppresse. Errant et s'égarant, l'homme ek-sistant et pensant – et cela veut dire, à travers lui, l'humanité historiale, celle dont l'histoire est à la mesure de l'homme en son ek-sistence – est donc soumis à l'oppression de l'errance et de l'erreur. Mais, parce que celles-ci proviennent de l'oubli du mystère, cet homme est du même coup soumis au règne de cet oubli. Ainsi soumis, c'est-à-dire contraint, cet homme est dans la détresse de la contrainte de l'oppression de l'errance et de l'erreur d'une part, du règne de l'oubli du mystère d'autre part. Mais, parce que cet oubli provient à son tour, de manière non-inévitable, de la liberté ek-sistante, et donc de l'essence de la vérité, la détresse de la contrainte à laquelle est en proie l'homme ek-sistant et pensant est aussi celle de la contrainte exercée par l'essence de la vérité. En son *Da-sein*, cet homme est le virage à la détresse (*Wendung in die Not*). Or la seule issue possible de ce virage, la seule échappatoire à cette détresse, celle, soulignons-le, de la contrainte de l'essence de la vérité, n'est-elle pas d'être tourné vers l'Inéluctable (*in die Not gewendet*[553]), n'est-elle pas le décèlement de la Nécessité (*Entbergung der Notwendigkeit*), l'Inéluctable et la Nécessité désignant ici l'être en sa vérité ? A partir du *Da-sein* de l'homme ek-sistant et pensant et de lui seul, jaillit donc « le déplacement possible vers l'Incontournable [die mögliche Versetzung in das Unumgängliche] ».[554]

Le mouvement de l'histoire de la vérité de l'être est donc certes celui d'un déclin, depuis le dévoilement de cette vérité par les premiers penseurs vers son voilement par les penseurs qui leur ont succédé, mais il peut ou plutôt doit pouvoir s'inverser comme celui d'un essor vers un second dévoilement de cette vérité. Car le déclin s'accentue inexorablement jusqu'à l'extrême et l'ultime qu'est le virage à la détresse, extrême et ultime qui, dans la mesure où ce virage s'inverse en décèlement de la Nécessité, est aussi l'initial d'un essor. Formé au début du dix-neuvième siècle, le mot « eschatologie » désigne la partie de la théologie qui étudie les fins dernières (τὰ ἔσχατα), c'est-à-dire la fin du monde, la résurrection, le jugement dernier, le ciel et l'enfer ; par extension, ce même mot désigne l'attente de ces fins. Par analogie avec le sens large du mot, il est

553 Cf *Deutsches Wörterbuch* de W. et J. Grimm, *sub verbo* « nothwendig » : 1. (activ) die Noth wendend (tournant la détresse) ; 2 (passiv) in die Noth gewendet (tourné vers l'inéluctable).

554 Cf. Heidegger M., « Vom Wesen der Wahrheit », Section 7, in *Wegmarken*, GA, Bd. 9, pp. 197 d-198 e. Sur l' « Incontournable », cf., de Heidegger, le cours *Vom Wesen der menschlischen Freiheit* (Sommersemester 1930), GA, Bd. 31, § 12, p. 125 b, et « Wissenschaft und Besinnung », in *Vorträge und Aufsätze*, GA, Bd. 7, pp. 56 sqq.

permis de parler, avec Heidegger, d'une « eschatologie de l'être »[555], qui est l'attente d'un extrême et d'un ultime (τὸ ἔσχατον) qui est aussi un initial, de même que l'eschatologie religieuse est celle d'une fin qui est aussi un commencement. Pensée à partir de l'eschatologie de l'être, l'histoire de la vérité de l'être est donc eschatologique, non pas cependant au sens où elle tendrait vers le dévoilement de la vérité de l'être, conçu comme une fin de l'histoire, mais à celui où, en elle, le voilement de la vérité de l'être tend vers le point de son renversement en dévoilement de cette vérité.[556]

Conclusion

Si le mot « histoire » est pris au sens de l'histoire à la mesure de l'homme en son ek-sistence, et si cette histoire est celle de la vérité de l'être, le commencement de l'histoire de cette vérité et son mouvement tels qu'ils viennent d'être dégagés sont aussi bien le commencement et le mouvement de l'histoire elle-même. Ainsi, si *Être et temps* élabore le concept d'histoire bien au-delà de sa conception courante, en dégageant l'essence de l'histoire comme l'historialité constitutive de l'être du *Dasein*, laquelle, comme authentique, a pour structure existentiale la répétition devançant, et, comme inauthentique, la conservation s'at-tendant, la conférence *De l'essence de la vérité* élabore ce concept encore au-delà d*'Être et temps*, en dégageant le commencement et le mouvement de l'histoire en considération de l'être lui-même, c'est-à-dire de la vérité de l'être. Mais la conférence ne va pas si loin, qu'elle atteigne l'essence de cette histoire, ni même qu'elle pose seulement la question de cette essence. Ce qu'elle dit de son commencement et de son mouvement

555 Cf. Heidegger M., « Der Spruch des Anaximander », in *Holzwege*, GA, Bd. 5, p. 327 b-d.

556 En grec, « dévoilement, révélation, action de découvrir » se dit ἀποκάλυψις. L'apocalyptique, au féminin, désigne le genre littéraire qui, depuis l'Antiquité orientale et à travers le Judaïsme, le Christianisme et jusque dans la *Divine comédie* de Dante, les œuvres ésotériques de William Blake et certains textes de la *Légende des siècles* et de *La fin de Satan* de Victor Hugo, concerne la révélation des mystères du monde invisible. Dans la mesure où le dévoilement de la vérité de l'être est la percée du mystère, c'est-à-dire du voilement du caractère celé de l'étant en l'entier (oubli de l'être), et le surmontement de son oubli, c'est-à-dire du voilement du rapport au caractère celé comme voilé de l'étant en l'entier (oubli de l'oubli de l'être), l'histoire de la vérité de l'être est non seulement eschatologique, selon le déclin de cette vérité jusqu'à l'extrême et l'ultime de son voilement, mais encore apocalyptique, selon l'essor de cette vérité vers son dévoilement.

ne permet-il pas toutefois de jeter les linéaments de la question de son essence ?

Pour tenter de jeter ces linéaments, reconsidérons au préalable l'essence de l'histoire, telle qu'elle est pensée à partir de l'être du *Dasein*, selon *Être et temps*. Si l'essence de l'histoire est l'historialité constitutive de l'être du *Dasein*, elle réside dans le fondement de l'histoire. Si, en outre, l'historialité constitutive de l'être du *Dasein* a, comme authentique, pour structure existentiale la répétition devançant, et, comme inauthentique, la conservation s'at-tendant, elle consiste dans une mobilité spécifique, en ce qu'elle n'est pas une mobilité dans le temps, mais une mobilité sur la base de la temporalité ekstatique du *Dasein*. L'essence de l'histoire, telle qu'elle est pensée à partir de l'être du *Dasein*, selon *Être et temps*, présente donc les caractéristiques formelles de résider dans le fondement de l'histoire et de consister en une mobilité spécifique. Par analogie, la question de l'essence de l'histoire, pensée à partir de la vérité de l'être, doit se mettre en quête du fondement de l'histoire ainsi pensée et de sa mobilité spécifique.

Dès lors, quel est, d'une part, le fondement de l'histoire, en pensant à partir de la vérité de l'être ? Si ce fondement est celui de l'histoire de la vérité de l'être, et si cette histoire a un commencement, ne se laisse-t-il pas plus aisément saisir comme le fondement de ce commencement ? Sur quoi, donc, le commencement de l'histoire de la vérité de l'être se fonde-t-il ? L'histoire de l'être en sa vérité, avons-nous dit, commence en même temps que l'historialité de l'homme en son ek-sistence, au moment où, questionnant, le premier penseur s'affronte au caractère non-celé de l'étant en l'entier. Elle provient donc de l'homme ek-sistant et pensant, mais de telle sorte que l'historialité de celui-ci provienne de celle-là. Cette provenance mutuelle, nous l'avons nommée l'entrelacs de l'homme en son eks-sistence et de l'être en sa vérité. Le commencement de l'histoire de la vérité de l'être et donc cette histoire elle-même se fondent-il sur cet entrelacs ?

Mais quelle est, d'autre part, la mobilité spécifique de l'histoire, en pensant à partir de la vérité de l'être ? Si cette mobilité est celle du mouvement de l'histoire de la vérité de l'être, et si ce mouvement est celui du déclin, depuis le dévoilement de cette vérité par les premiers penseurs vers son voilement par les penseurs qui leur ont succédé, mais s'il doit pouvoir s'inverser en essor vers un second dévoilement de cette vérité, quel est le genre de mobilité de ce mouvement ? Si le dévoilement de la vérité de l'être par les premiers penseurs est un premier commencement, le second dévoilement de cette vérité, à l'horizon de l'histoire de cette vérité, est un autre commencement. Le

voilement de la vérité de l'être par les successeurs des premiers penseurs est-il alors une série de répétitions manquées, parce qu'oublieuses, du premier commencement ? L'autre commencement est-il sa répétition réussie, parce qu'ayant la mémoire de celui-ci ? Le genre de mobilité du mouvement de l'histoire de la vérité de l'être ou, ce qui est le même, la mobilité spécifique de cette histoire est-il donc la répétition ?

Si, donc, la question de l'essence de l'histoire, pensée à partir de la vérité de l'être, doit se mettre en quête du fondement et de la mobilité spécifique de l'histoire de la vérité de l'être, alors, dans la mesure où le commencement de cette histoire indique où chercher son fondement, et son mouvement où chercher sa mobilité spécifique, cette question se laisse esquisser ainsi : l'essence de l'histoire, pensée à partir de la vérité de l'être, est-elle la répétition, dans l'entrelacs de l'homme en son ek-sistence et de l'être en sa vérité ?

CHAPITRE III

LE MOMENT PLATONICIEN DE L'HISTOIRE DE LA VERITE DE L'ÊTRE

Introduction

Dans la conférence *De l'essence de la vérité*, la question de l'essence de la vérité est certes considérée de manière systématique, au sens d'une systématique phénoménologique, c'est-à-dire d'une articulation de concepts saisissant de manière à chaque fois plus appropriée le phénomène de la vérité. Le chemin phénoménologique suivi aux sections 2 à 5 de la conférence conduit en effet depuis la vérité comme rectitude, à travers la capacité de se tenir ouvert et le laisser-être de l'étant, c'est-à-dire la liberté ek-sistante, jusqu'à l'essence de la vérité, comme le décèlement et le cèlement de l'étant en l'entier, qu'est cette liberté. Mais la question de l'essence de la vérité y est aussi déjà considérée de manière historique (*historisch*), au sens d'une méditation sur l'histoire (*Geschichte*) de la vérité de l'être, non que cette vérité, qui est l'autre nom de l'essence de la vérité, ait par elle-même une histoire, mais parce qu'elle a une histoire dans la mesure où elle est pensée par l'homme. A la section 4 de la conférence, la méditation montre en effet que l'histoire de la vérité de l'être commence à l'instant où, questionnant, le premier penseur s'affronte au caractère non-celé de l'étant en l'entier. Mais l'histoire de la vérité de l'être ne devient l'objet propre de la méditation qu'aux sections 6 et 7, selon lesquelles le mouvement de cette histoire est caractérisé comme un déclin, depuis le dévoilement initial de la vérité de l'être, vers son voilement, mouvement qui doit cependant pouvoir s'inverser en un essor vers un second dévoilement de cette vérité.

La question de l'essence de la vérité de l'être faisant ainsi droit à une considération historique, Heidegger développe cette considération dans le cours du semestre d'hiver 1931/32, intitulé

justement lui aussi, *De l'essence de la vérité*, mais sous-titré *Approche de l' « allégorie de la caverne » et du Théétète de Platon*. Bien qu'ajouté au titre par H. Mörchen, éditeur du cours dans l'édition intégrale, dans l'intention de marquer son lien avec l'essai *La doctrine de Platon sur la vérité*, de 1940,[557] ce sous-titre indique que la question de l'essence de la vérité y est reprise – répétée - comme une question spécifiquement historique, voire historiale. Après avoir inauguré, dans la conférence de 1930, la pensée de l'histoire de la vérité de l'être, Heidegger inaugure en effet, dans le cours de 1931/32, ce que, dans les *Apports à la philosophie*, il nomme ses cours « historiaux » (« *geschichtliche* » *Vorlesungen*)[558], en entendant par là les cours qu'il consacre à l'histoire de la vérité de l'être.

Mais pourquoi Heidegger choisit-il d'inaugurer ses cours « historiaux » par le moment platonicien de l'histoire de la vérité de l'être, et non pas, ainsi que nous serions en droit de l'attendre, par le commencement de cette histoire chez les Présocratiques ? De ce fait, il donne, dans les « Considérations introductives » du cours de 1931/32, une raison toute négative, la rareté des œuvres des Présocratiques, qui rend difficile le retour au commencement de la philosophie occidentale, ou plutôt, s'il est vrai que « L'homme écrit et discourt d'autant plus, que ce qu'il a à dire est moins essentiel », l'indigence de notre *Dasein*, qui n'est plus à la hauteur de l'interpellation (*Anspruch*) et de la puissance du peu qui nous a été transmis[559]. Raison qui, toutefois, ne saurait convaincre entièrement, puisqu'elle n'a pas empêché Heidegger de prononcer un cours sur *Le commencement de la philosophie occidentale. Explicitation d'Anaximandre et de Parménid*e, dès le semestre d'été 1932[560]. Si Heidegger n'inaugure pas fortuitement ses cours historiaux par le moment platonicien de l'histoire de la vérité de l'être, ce doit donc être pour une autre raison, et partant pour une raison positive. Cette raison, nous n'avons pas à la présumer, parce que Heidegger lui-même l'a délivrée en toute netteté, quatre à six ans après le cours de 1931/32, dans les années 1936 à 1938, lorsque, dans les *Apports à la philosophie*, il éclaire rétrospectivement « L'insertion de l'explicitation de l' « allégorie de la

557 Cf. Heidegger M., *Vom Wesen der Wahrheit. Zu Platons Höhlengleichnis und Theätet* (Wintersemester 1931/32), GA, Bd. 34, p. 333.
558 Cf. Heidegger M., *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, GA, Bd. 65, § 88, p. 176.
559 Cf. Heidegger M., *Vom Wesen der Wahrheit. Zu Platons Höhlengleichnis und Theätet* (Wintersemester 1931/32), GA, Bd. 34, § 2, p. 16 a-d.
560 Cf. Heidegger M., *Der Anfang der abendländischen Philosophie. Auslegung der Anaximander und Parmenides* (Sommersemester 1932), GA, Bd. 35.

caverne » (1931/32 et 1933/34) dans la question de la vérité »[561]. Cette explicitation, y explique-t-il, est historialement essentielle, parce qu'elle rend visible comment, en cette « allégorie », l'ἀλήθεια, c'est-à-dire la vérité comme caractère non-celé, porte et conduit encore la question de l'ὄν, et cependant comment cette question aboutit à la mise en place de l'être comme ἰδέα et de la vérité comme ὁμοίωσις, c'est-à-dire la rectitude de la vision se réglant sur l'ἰδέα, si bien qu'elle amène la vérité comme caractère non-celé à s'effondrer devant la vérité comme rectitude[562]. Aussi, l'explicitation de l' « allégorie de la caverne » s'insère-t-elle de manière privilégiée dans la question de la vérité, en montrant que la doctrine platonicienne de la vérité occupe une position clef dans l'histoire de la vérité de l'être, dès lors que, par la rémanence en elle de la vérité comme caractère non-celé, elle regarde en direction de l'antérieur, le dévoilement de la vérité de l'être par les premiers penseurs, le commencement de la philosophie occidentale, et que, par le surgissement en elle de la vérité comme rectitude, elle regarde en direction de l'ultérieur, le voilement de la vérité de l'être par les penseurs depuis Platon, la métaphysique comme ce qu'est devenue la philosophie occidentale, à savoir l'oubli du mystère, c'est-à-dire le voilement du rapport au caractère celé comme voilé de l'étant en l'entier, bref l'oubli de l'oubli de l'être[563].

Toutefois, la question de l'essence de la vérité selon le moment platonicien de l'histoire de la vérité de l'être, dans le cours de 1931/32, n'est pas, de manière première du moins, celle de l'équivocité de l'essence de la vérité, comme caractère non-celé d'une part et comme rectitude d'autre part, mais celle de la relation de la vérité et de la non-vérité, c'est-à-dire de la modalité du « et » entre l'une et l'autre. Si « vérité » signifiait simplement rectitude, « non-vérité » signifierait non-rectitude. Alors, outre que la vérité précèderait la non-vérité, le « et » entre l'une et l'autre aurait la modalité du côte-à-côté. Mais qu'en est-il, si « vérité » signifie originairement, ainsi que l'indique le mot ἀλήθεια, caractère non-celé ?

Qu'est-ce, tout d'abord, que la vérité, comprise comme ἀλήθεια, c'est-à-dire projetée en direction de celle-ci ? Ἀλήθεια est un mot de structure lexicale négative, avec l'α- privatif devant λήθεια, et de structure sémantique positive, en signifiant la propriété d'être libre

561 Cf. Heidegger M., *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, GA, Bd. 65, V, c, 233, p. 359. La formulation entre guillemets est celle du titre du § 233. La deuxième date entre parenthèses est celle de la reprise du cours de 1931/32, avec une introduction nouvelle et plus développée (cf. Heidegger M., « Vom Wesen der Wahrheit » (Wintersemester 1933/34), in *Sein und Wahrheit*, GA, Bd. 36/37).
562 Cf. *ibid*., pp. 359 d-360 a.
563 Cf. *ibid*., p. 360 d.

du caractère celé. La double caractéristique de ce mot est analogue à celle du mot allemand « *Unschuld* » relativement à « *Schuld* », puisque « *Unschuld* » est lui aussi un mot négatif par sa structure lexicale (*Un*- privatif devant « *schuld* »), mais positif par sa structure sémantique (propriété d'être libre de faute, innocence)[564]. Observons d'ailleurs, au sujet de notre mot « innocence », que l'entendre avec une oreille latine, c'est prêter attention à ceci que l'*innocentia* est la privation de la *nocentia*, la nocivité, si bien que notre langue a nommé l'innocence à partir de la culpabilité, et qu'elle a compris ce qu'elle a nommé ainsi comme un état de non-culpabilité, comme si, contrairement au récit biblique du péché originel, l'expérience de la culpabilité précédait celle de l'innocence. S'il nous faut pareillement entendre le mot ἀλήθεια avec une oreille grecque, il nous faut alors aussi prêter attention à ceci que l'ἀλήθεια est la privation non pas, certes, de la λήθεια, puisque ce mot n'existe pas en grec, mais de la λήθη, selon le mot grec qui correspondrait le mieux à λήθεια. Si, par suite, la langue grecque a nommé l'ἀλήθεια à partir de la λήθη, et si, ayant compris celle-ci comme le caractère celé, elle a compris celle-là comme la privation de ce caractère, l'expérience du caractère celé n'a-t-elle pas précédé celle du caractère non-celé ? Dès lors, loin de la conception courante selon laquelle la vérité comme rectitude précèderait la non-vérité comme non-rectitude, et le « et » entre l'une et l'autre aurait la modalité du côte-à-côte, n'est-ce pas la non-vérité comme caractère celé, qui précède la vérité comme caractère non-celé, et le « et » entre l'une et l'autre n'a-t-il pas la modalité de l'au-sein-de, selon laquelle le caractère celé est au sein du caractère non-celé, si celui-ci ne peut être pensé comme tel qu'en référence à celui-là, fût-il lui-même impensé ? Parce que ces questions sont suspendues à la compréhension de la vérité comme ἀλήθεια, et que le texte où Platon s'avance le plus loin dans cette compréhension de la vérité est l' « allégorie de la caverne » au livre VII de la *République*, il importe d'interpréter cette « allégorie » en direction de la question de l'essence de la vérité.

Mais, si, ainsi que nous l'avons supposé, la non-vérité comme caractère celé précède la vérité comme caractère non-celé, et si le « et » entre l'une et l'autre a la modalité selon laquelle le caractère celé est au sein du caractère non-celé, la question de l'essence de la vérité inclut celle de l'essence de la non-vérité, et cela de telle sorte que l'essence de la vérité ne sera élucidée que dans la mesure où l'aura été celle de la non-vérité[565]. - De la non-vérité précédant la

564 Cf. Heidegger M., *Vom Wesen der Wahrheit. Zu Platons Höhlengleichnis und Theätet* (Wintersemester 1931/32), GA, Bd. 34, § 2, pp. 10 f-11 a.
565 Cf. *ibid*., § 17, pp. 125 c-128 b ; § 19, p. 145 b.

vérité, nous avons dit qu'elle est le caractère celé, la λήθη, sous toutefois justifier cette traduction de ce mot, d'ordinaire traduit par « oubli » - ainsi, le Léthé est-il le fleuve de l'Oubli aux Enfers. Mais λήθη fait partie du même groupe que λήθειν[566] et λήθεσθαι d'une part, λανθάνειν et λανθάνεσθαι d'autre part. Plus précisément, λήθη est rattaché, par l'intermédiaire de λήθειν et λήθεσθαι, à λανθάνειν et λανθάνεσθαι. Or λανθάνειν signifie « être celé, demeurer celé », et λανθάνειν τινά (verbe avec un accusatif de personne) « demeurer celé à quelqu'un ». De là, la tournure caractéristique en grec, où λανθάνειν τινά est accompagné d'un participe, ainsi chez Homère, *Odyssée*, VIII, 93 : ἐνθ' ἄλλους μὲν πάντας ἐλάνθανε δάκρυα λείβων, qui, littéralement traduit, signifie « alors, à tous les autres, il [Ulysse] demeura celé comme versant des larmes », mais qui, en français comme en allemand, est traduit en sens inverse par « alors, il versa des larmes, sans qu'aucun autre ne le remarquât ». Λανθάνεσθαι, qui, à la voix moyenne, correspond à λανθάνειν, à la voix active, signifie certes « oublier », mais par dérivation à partir d'une signification originaire en lien avec la signification de λανθάνειν, à savoir « laisser quelque chose être celé pour soi-même ». La dérivation se laisse alors reconstituer ainsi : la signification originaire de λανθάνεσθαι s'explicite comme « laisser quelque chose glisser, partir », c'est-à-dire encore « laisser l'oubli venir sur ce qui est parti », d'où vient « oublier », donc la signification dérivée du même verbe. Par suite, λήθη signifie originairement « caractère celé », et ne signifie donc que de manière dérivée, quoique devenue prédominante, « oubli ». Aussi faut-il comprendre l'expression λήθη λαμβάνει τινά, employée par Thucydide, *Histoire de la guerre du Péloponnèse*, II, 49 – où l'historien décrit le développement et les conséquences de la peste qui éclata à Athènes lors de la deuxième année de la guerre du Péloponnèse - plus fondamentalement qu'on ne le fait d'ordinaire, non au sens de « l'oubli envahit quelqu'un, quelqu'un oublie », mais à celui de « le caractère celé [de l'étant] saisit quelqu'un ». Pas plus, donc, que l'ἀλήθεια n'est un caractère de la connaissance, et autant qu'elle est un caractère des choses, c'est-à-dire de l'étant, pas plus la λήθη n'est un oubli au sens d'un état subjectif, et autant est-elle le caractère celé de l'étant. Ce qui, au demeurant, ne saurait surprendre, dès lors que l' ἀ-λήθεια est la privation de la λήθη.[567] – Cependant, l'antonyme d'ἀλήθεια, pour les Grecs, n'est-il pas ψεῦδος, sans que ce dernier terme soit synonyme de λήθη – ainsi, chez Homère, Achille est-il dit ἀληθής, simple et sincère, tandis qu'Ulysse est dit ψευδής,

566 Ou λάθειν (dorique), mentionné par Heidegger, *ibid*., § 18, p. 139 a.
567 Cf. *ibid*., § 18, pp. 138 c-142 a.

rusé et trompeur ? Certes, mais si, avant Homère, ἀληθής ne se dit pas des personnes, mais des choses, il doit y aller de même de ψευδής. Si, par conséquent, l'ἀλήθεια n'est pas à l'origine quelque chose de l'homme comme parlant, sa véracité, la vérité de son discours comme rectitude de l'énoncé, mais quelque chose de l'étant, son caractère non-celé, le ψεῦδος ne doit pas être non plus à l'origine quelque chose de l'homme comme parlant, son mensonge, la fausseté de son discours comme non-rectitude de l'énoncé, mais quelque chose de l'étant. Quel est, dès lors, le quelque chose de l'étant, qu'est le ψεῦδος ? En quel sens l'étant lui-même est-il ψευδές ? Comme étant, il ne peut être que ce qui se montre. Comme ψευδές, il ne peut alors être que ce qui se montre tel qu'il n'est pas. Cette double particularité, que possède l'étant ψευδές, le ψευδὲς ὄν, de se montrer tel qu'il n'est pas, peut être utilement éclairée par une analogie avec le pseudonyme, le ψευδὲς ὄνομα. Celui-ci n'est pas un faux nom, un nom incorrect, mais un *Deckname* en allemand, c'est-à-dire un nom d'emprunt, ou plutôt, en traduisant littéralement, un nom de couverture. Comme tel, le pseudonyme est un nom qui montre un état de fait, par exemple l'auteur d'un livre, mais tel qu'il n'est pas, puisque, selon l'exemple donné, le nom indiqué sur le livre n'est pas le véritable nom de son auteur. De même que le ψευδὲς ὄνομα tord (*dreht*) un état de fait, de telle sorte que cet état s'offre là (*darbietet*), mais qu'il se cache justement dans ce s'offrir-là, de même le ψευδὲς ὄν est l'étant qui tord vers nous (*uns zudreht*) un côté par lequel il s'offre à nous, mais derrière lequel il se cache tel qu'il est en lui-même, bref il est ce qui est distordu (*das Verdrehte*). Le quelque chose de l'étant, qu'est le ψεῦδος, est donc la distorsion (*Verdrehung*), la torsion déformante dans laquelle l'étant tourne vers nous (*uns zukehrt*) une apparence qui nous détourne de ce qu'il est en réalité, distorsion qui, du même coup, est un état dans lequel l'étant se met de travers (*Verkehrung*). Toutefois, en posant la question du ψεῦδος comme nous l'avons fait, nous avons présupposé qu'il est quelque chose de l'étant, alors que, selon Platon, le devenir est ψευδές, en ce qu'il semble être, mais n'est pas, si bien que, en ce cas, ce n'est pas l'étant qui est ψευδές, mais le non-étant, le μὴ ὄν. Certes, mais si, justement, le devenir est ψευδές en ce qu'il semble être, mais n'est pas, il l'est de manière analogue à l'étant, puisque, en lui, le μὴ ὄν tord vers nous un côté par lequel quelque chose s'offre, mais derrière lequel il n'y a rien. Le ψεῦδος du devenir est alors lui aussi analogue à celui de l'étant, il est lui aussi une distorsion, mais cette distorsion dans laquelle il tourne vers nous l'apparence d'être, qui nous détourne de ceci qu'il n'est pas en réalité ; il est par conséquent lui aussi une *Verkehrung*, mais au sens d'un état dans lequel c'est à présent, pour ainsi dire, le non-étant, qui

se met de travers. Du ψεῦδος de l'étant d'une part et du devenir comme le non-étant selon Platon d'autre part, proviennent respectivement la signification générale et la signification platonicienne de ψεύδειν. Si le ψεῦδος de l'étant est la distorsion dans laquelle l'étant tourne vers nous une apparence qui nous détourne de ce qu'il est en réalité, ψεύδειν signifie en général tromper quelqu'un en tournant vers lui une apparence de l'étant, qui le détourne de ce qu'il est en réalité ; et, si le ψεῦδος du devenir comme le non-étant selon Platon est la distorsion dans laquelle le devenir tourne vers nous l'apparence d'être, qui nous détourne de ceci qu'il n'y a rien qui soit en réalité, ψεύδειν signifie pour Platon tromper quelqu'un en tournant vers lui l'apparence d'être, qui le détourne de ceci qu'il n'y a rien qui soit, en réalité. Mais, tandis que ψεύδειν au sens général se dit de l'étant, et, au sens platonicien, du devenir comme le non-étant, ψεύδεσθαι, à la voix moyenne, ne se dit que de cet étant qu'est l'homme, avec les significations de tromper quelqu'un par son comportement et avant tout par ses paroles d'une part, et de se tromper soi-même en parlant d'autre part, mais, dans l'une et l'autre signification, avec l'idée de recouvrir ce qui est visé, par ce qui en est dit. Par un effet de boomerang, après être allés du ψεῦδος au sens de la distorsion, à ψεύδειν au sens de tromper sans intention en distordant, et à ψεύδεσθαι aux sens de tromper avec intention en distordant et de se tromper en distordant, nous revenons de ψεύδεσθαι en ces deux sens, à ψεῦδος, mais aux deux sens désormais courants du terme, à savoir le mensonge et la fausseté.[568] – Bien que l'antonyme de l'ἀλήθεια, pour les Grecs, ne soit pas la λήθη, mais le ψεῦδος, celui-ci, comme ψεῦδος de l'étant, n'est pas moins le caractère celé que celle-là. Tordant vers nous un côté par lequel il s'offre à nous, mais derrière lequel il se cache tel qu'il est en lui-même, l'étant ψευδές n'est pas purement et simplement celé, mais celé par là même où il est manifeste. Aussi, le ψεῦδος de l'étant, comme caractère celé au sein de la manifesteté de l'étant, s'avère-t-il être une modification (*Abwandlung*) du caractère celé, distincte de la λήθη comme caractère celé pur et simple, qui en est une autre modification. Mais, justement parce que la λήθη est le caractère celé pur et simple, alors que le ψεῦδος de l'étant est le caractère celé au sein de la manifesteté de l'étant, celle-là est une modification du caractère celé, plus simple et donc plus originaire que celui-ci. Dès lors, pourquoi la λήθη n'est-elle pas demeurée l'antonyme de l'ἀλήθεια ? Pourquoi, à une époque déterminée de leur histoire, les Grecs ont-ils substitué le ψεῦδος à la λήθη, pour nommer la non-vérité ? Et quelles conséquences cette

568 Cf. *ibid*., § 18, pp. 135 a-137 a.

substitution a-t-elle eues, quant à la vérité ? Même s'ils n'ont pas cessé de nommer celle-ci ἀλήθεια, les Grecs ne l'ont-ils pas finalement comprise tout autrement que comme privation de la λήθη, à savoir comme ἀψεύδεια, c'est-à-dire privation du ψεῦδος, et non pas du ψεῦδος de l'étant, mais de celui du discours ? Or il se trouve que, dans le *Théétète*, Platon a, « pour la première et la dernière fois dans l'histoire de la philosophie »[569], frayé une partie du chemin de la question de la non-vérité, certes déterminée comme celle de la ψευδὲς δόξα. C'est pourquoi, afin de progresser dans la question de l'essence de la vérité selon le moment platonicien de l'histoire de la vérité de l'être, question qui, rappelons-le, est posée dans le cours de 1931/32, comme celle de la relation de la vérité et de la non-vérité, il importe non seulement, en partant de la vérité dans cette relation, d'interpréter l' « allégorie de la caverne » en direction de la question de l'essence de la vérité, mais encore, en partant de la non-vérité dans cette relation, d'interpréter la discussion sur la ψευδὲς δόξα dans le *Théétète* en direction de la question de l'essence de la non-vérité.

§ 1 – L'interprétation de l' « allégorie de la caverne » en direction de la question de l'essence de la vérité

Introduction

L' « allégorie de la caverne » comme allégorie (*Gleichnis*) est un *Sinn-Bild*, c'est-à-dire un symbole, ou, selon une traduction plus littérale, une image (*Bild*) porteuse de sens (*Sinn*)[570]. Mais, parce qu'une telle image ne présente pas immédiatement à l'intuition un sens, mais un signe (*Wink*)[571], elle est « un aspect [Anblick] visible, de telle sorte que ce qui est regardé [das Erblickte] soit aussitôt ce qui fait signe [ein Winkendes] »[572]. Plus explicitement, elle est un aspect qui ne se tient pas en lui-même, mais donne un signe vers quelque autre chose. Or, comme donnant un signe, cet aspect est quelque chose à comprendre. En outre, selon le quelque autre chose vers lequel il

569 *Ibid*., § 17, p. 129 a.

570 Cf. *Deutsches Wörterbuch* de J. et W. Grimm, *sub verbo «* Gleichnis *»* : « B – Sinnbild, Symbol, Zeichen von bestimmter Bedeutung ».

571 Cf. *ibid*., *sub verbo* «Sinnbild» : «1 – zunächst ein technischer Ausdruck für ein wirkliches Bild, eine malerische oder plastische Darstellung allegorischen oder typischen Inhalts, meist mit erklärenden Sprüchen versehen ; 2 – jetzt nur in dem weitern, freiern Sinne « sinnlicher Gegenstand als Andeutung eines Unsinnlichen, Abstracten »».

572 Heidegger M., *Vom Wesen der Wahrheit. Zu Platons Höhlengleichnis und Theätet* (Wintersemester 1931/32), GA, Bd. 34, § 2, p. 18 d.

donne un signe, il est ce qui guide vers le domaine de la compréhensibilité, entendu comme la dimension à l'intérieur de laquelle quelque chose est compris, bref, ce qui guide vers un sens. Plus complètement déterminée, l'image porteuse de sens est donc un aspect qui fait signe vers un sens, ce pourquoi cette image-signe est justement nommée *Sinn-Bild* en allemand.[573]

De cette explicitation du caractère allégorique de l' « allégorie de la caverne », résultent les deux directions de la recherche à son sujet. Quelle est, non pas simplement l'image de cette « allégorie », mais son image en tant qu'elle fait signe ? Et vers quoi, c'est-à-dire vers quel sens, l'image de cette « allégorie » fait-elle signe ?

1 – L'image de l' « allégorie de la caverne », en tant qu'elle fait signe

L'image de l' « allégorie de la caverne » est celle d'un advenir historial (*Geschehen*) selon quatre stades : 1° la situation d'hommes enchaînés au fond d'une caverne (Platon, *République*, V, 514 a 2-515 c 3) ; 2° une première tentative, échouant, de libération d'un de ces hommes (*ibid*., 515 c 4-e 5) ; 3° une deuxième tentative, réussissant, de libération (*ibid*., 515 e 5-516 e 2) ; 4° la redescente de l'homme libéré dans la caverne (*ibid*., 516 e 3-517 a 6).

Ce qui intéresse la présente recherche n'est toutefois pas cette image comme telle, mais en tant qu'elle fait signe. Qu'est-ce donc qui, dans l'image de l' « allégorie de la caverne », fait signe ?

Si cela ne peut être déterminé qu'à partir de la connaissance du sens vers lequel cette l'image fait signe, alors la recherche s'enferme dans un cercle, puisque, inversement, la question de l'image de l' « allégorie de la caverne », en tant qu'elle fait signe, est posée en vue de celle du sens vers lequel cette image fait signe. Cependant, nous reconnaissons ici le cercle de l'interprétation, qui ne fait que refléter la structure circulaire du comprendre : le comprendre de quelque chose comme quelque chose, en lequel consiste l'expliciter, a pour préalable le comprendre de quelque chose, en lequel consiste le comprendre par opposition à l'expliciter, si bien que toute interprétation résidant dans une explicitation n'est possible que sur la base d'une compréhension préalable de ce qui est à interpréter[574]. Mais, parce que c'est la détermination de ce qui, dans l'image de l' « allégorie de la caverne », fait signe, qui présuppose la

573 Cf. *ibid*.
574 Cf. Heidegger M., *Sein und Zeit*, *op. cit*., § 32, pp. 152 c-153 a.

connaissance du sens vers lequel cette image fait signe, le cercle de l'interprétation est à présent dans la modalité où c'est la compréhension de ce qui est à interpréter, qui n'est possible que sur la base de l'interprétation explicitante de cela.

Le prérequis qu'est l'interprétation faisant connaître le sens vers lequel l'image de l' « allégorie de la caverne » fait signe, en tant qu'elle possibilise la compréhension déterminant ce qui, dans cette image, fait signe, ne pourrait être satisfait, si cette interprétation devait délivrer complètement ce sens, puisqu'elle devrait alors être possibilisée par cette compréhension dont elle est pourtant le prérequis. Parce que, pourtant, cette interprétation ne doit délivrer ce sens, que de manière suffisante à cette compréhension, elle est un prérequis qui peut être satisfait. Quelle est donc l'interprétation faisant connaître le sens vers lequel l'image de l' « allégorie de la caverne » fait signe, dans la mesure où elle est suffisante à la compréhension déterminant ce qui, dans cette image, fait signe ?

Reconsidérons, pour répondre, l'explicitation de la question de l'essence de la vérité selon le moment platonicien de l'histoire de la vérité de l'être, dans le cours de 1931/32. La question de l'essence de la vérité, remarquions-nous, y est celle de la relation de la vérité et de la non-vérité, en ce que, si « vérité », d'après le mot ἀλήθεια, signifie originairement caractère non-celé, la non-vérité comme caractère celé précède la vérité comme caractère non-celé, et le « et » entre l'une et l'autre a la modalité de l'au-sein-de. C'est, ajoutions-nous, pour examiner la question de l'essence de la vérité ainsi posée, et parce que Platon ne comprend la vérité comme ἀλήθεια nulle part plus loin que dans l' « allégorie de la caverne », qu'il importe d'interpréter cette « allégorie » en direction de cette question. Or la reconnaissance du cercle de l'interprétation, dans la question de l'image de l' « allégorie de la caverne », en tant qu'elle fait signe, nous a rappelé que l'interprétation explicitante est l'explicitation d'une compréhension préalable. La compréhension préalable de quelque chose, devons-nous maintenant préciser, consistant dans le projet de ce quelque chose en direction d'une possibilité, l'explicitation de cette compréhension est la configuration du projet en lequel elle consiste. Moyennant cette précision, en effet, il appert que l'interprétation de l' « allégorie de la caverne » en direction de la question de l'essence de la vérité est la configuration du projet de cette « allégorie » en direction de cette question. Du même coup, le ce-en-direction-de-quoi du projet de quelque chose étant le même que le ce-comme-quoi de la compréhension de quelque chose, ce même étant le sens, il appert que cette interprétation est la compréhension de cette « allégorie » comme cette question, ou pour mieux dire comme figuration de la question de

l'essence de la vérité. Si c'est à bon droit, que nous avons affirmé que Platon ne comprend la vérité comme ἀλήθεια nulle part plus loin que dans l' « allégorie de la caverne », l'interprétation de cette « allégorie » en direction de la question de l'essence de la vérité, c'est-à-dire la configuration de son projet en direction de cette question et sa compréhension comme figuration de cette question, n'est pas arbitraire, c'est-à-dire imposée de l'extérieur, mais légitime, c'est-à-dire nécessitée de l'intérieur. Aussi vaut-elle comme interprétation faisant connaître, quoique de manière seulement générale, le sens vers lequel l'image de l' « allégorie de la caverne » fait signe, à savoir la question de l'essence de la vérité chez Platon.

Avec cela, ce qui, dans l'image de cette « allégorie », fait signe, se laisse déterminer comme faisant signe vers cette question. Puisque l'image de l'« allégorie de la caverne » est celle d'un advenir historial selon quatre stades, qu'est-ce donc qui, en chacun d'eux, fait signe vers la question de l'essence de la vérité chez Platon ?

Au premier stade de l'advenir historial dont l' « allégorie de la caverne » est l'image, des hommes sont enchaînés au fond d'une caverne, de telle sorte qu'ils ne peuvent regarder que ce qui est devant eux. Une clarté leur vient d'un feu derrière eux, devant lequel sont déplacées toutes sortes de choses fabriquées, qui, dès lors, projettent leurs ombres sur la paroi de la caverne leur faisant face. Ces hommes ne voient donc des choses fabriquées mais aussi d'eux-mêmes, que des ombres, si bien que ce sont elles qu'ils tiennent pour τὰ ὄντα, l'étant, et τὸ ἀληθές, le non-celé. Qu'est-ce qui, dans ce premier stade, fait signe vers la question de l'essence de la vérité chez Platon ?

C'est, manifestement, que, même dans la situation qui est la leur, les hommes enchaînés au fond de la caverne ont déjà τὸ ἀληθές, donc le vrai comme le non-celé. Mais ce qu'ils tiennent pour τὸ ἀληθές est les ombres, qu'ils voient sans les voir comme des ombres, ce pourquoi ils les tiennent aussi pour τὰ ὄντα.[575]

Si ces hommes voient ces ombres sans les voir comme des ombres, c'est justement parce que, enchaînés comme ils le sont, ils ne peuvent ni regarder ce qui est derrière eux, les choses fabriquées et le feu, ni se regarder eux-mêmes. Ne voyant ainsi rien de ce qui est derrière eux et ne se voyant pas eux-mêmes, ils ne peuvent en effet voir, devant eux, les ombres comme ombres projetées des choses fabriquées déplacées devant le feu et comme ombres d'eux-mêmes.[576]

575 Cf. Heidegger M., *Vom Wesen der Wahrheit. Zu Platons Höhlengleichnis und Theätet* (Wintersemester 1931/32), GA, Bd. 34, § 3, pp. 25 b-c, 27 b.
576 Cf. *ibid*., § 3, pp. 26 a, 27 d.

Toutefois, ces hommes ne verraient pas même des ombres, s'ils ne se tenaient dans une certaine clarté. Mais, de même que, ne voyant pas les ombres comme telles, ils ne voient pas l'obscurité comme telle, ils ne se tiennent pas non plus dans la clarté comme telle. C'est que, ici encore, ils ne peuvent regarder le feu qui est derrière eux, si bien que, ne le voyant pas, ils ne peuvent se tenir dans la clarté ou lumière (φῶς, *lumen*) comme clarté ou lumière répandue par le feu (πῦρ, *lux*).[577]

Tel est donc ce qui, dans le premier stade, fait signe vers la question de l'essence de la vérité chez Platon : avoir déjà τὸ ἀληθές et tenir les ombres pour τὰ ὄντα, être enchaîné et ne pas voir les ombres comme ombres, se tenir dans la clarté ou lumière mais non en elle comme telle. Tous ces signes constituent-ils une pure diversité ou bien ont-ils une unité interne ?[578]

Au deuxième stade de l' « allégorie de la caverne », l'un des hommes au fond de la caverne est libéré de ses chaînes et soudainement conduit vers la lumière du feu. Ebloui, il est incapable de regarder les choses fabriquées dont il voyait les ombres, et, bien que ce qui lui est montré maintenant soit plus étant, de telle sorte qu'il devrait le voir de manière plus droite, ce qu'il voyait auparavant lui semble être plus non-celé. Forcé, en outre, à regarder la lumière du feu elle-même, il éprouve une telle douleur aux yeux, qu'il s'en détourne et s'enfuit vers les choses qu'il est capable de regarder.

Ce qui, dans ce deuxième stade, fait signe vers la question de l'essence de la vérité chez Platon, c'est que, loin d'expérimenter les choses fabriquées comme plus étantes, l'homme libéré de ses chaînes expérimente au contraire les ombres projetées par ces choses comme plus non-celées. Il n'est donc plus simplement question, comme dans le premier stade, de τὸ ἀληθές et τὰ ὄντα, mais désormais de τὰ ἀληθέστερα, ce qui est plus non-celé, et τὰ μᾶλλον ὄντα, ce qui est plus étant, mais cela de telle sorte que, tandis que τὸ ἀληθές et τὰ ὄντα étaient dits de ce qui est le même, τὰ ἀληθέστερα et τὰ μᾶλλον ὄντα le sont de ce qui est autre. Quoique, donc, le non-celé et l'étant aient chacun différents degrés, il peut arriver que leurs degrés respectifs n'aillent pas de pair : ainsi, pour le libérateur, ce qui est montré maintenant, les choses fabriquées, est plus étant, mais pour l'homme libéré de ses chaînes, ce qui était vu auparavant, les ombres, est plus non-celé.[579] Pourquoi ?

577 Cf. *ibid*., § 3, pp. 26 b-27 a.
578 Cf. *ibid*., § 3, pp. 28 d-29 h.
579 Cf. *ibid*., § 4, pp. 32 c, 33 b-34 a.

C'est que l'homme de la caverne est certes libéré de ses chaînes, mais non pas de ses anciennes habitudes qui lui sont d'autres chaînes autrement plus aliénantes. S'il continue, en effet, de revendiquer les ombres comme plus non-celée, c'est que là-bas, au fond de la caverne, il n'est pas ébloui, et avant tout que là-bas, au milieu des ombres, il a affaire à ce dont il est capable, c'est-à-dire « ce qui est courant et se donne de soi-même, le « cours des choses données » [das Gangbare und was sich von selbst gibt, das « Gang und Gäbe »] »[580], qui est alors le critère de son jugement sur ce qui est plus ou moins non-celé. Libéré des chaînes extérieures et matérielles, il n'est donc pas libéré de son accoutumance à la pénombre et de son affairement quotidien, qui, intérieurement, enchaînent son esprit, si bien que sa libération n'est pas une libération effective.[581]

La libération effective de l'homme de la caverne serait sa conversion non pas simplement vers les choses fabriquées, mais vers la lumière du feu, lumière qui lui rendrait ces choses visibles, et qui, pour ainsi dire, le guérirait lui-même de son absence de circonspection et de vue pénétrante (ἀφροσύνη, *Umsichts-* und *Einsichtslosigkeit*), à savoir dans les choses mêmes, le concept opposé à cette absence étant la φρόνησις qui, selon Platon, est « *le* titre pour la connaissance par excellence, c'est-à-dire le saisir du vrai, la circonspection [Umsicht] *et* la vue pénétrante [Einsicht], relativement au monde *et* à soi-même, les deux en leur unité »[582]. Mais, loin de se convertir vers la lumière du feu, l'homme libéré de ses chaînes s'en détourne au moment même où il est forcé à la regarder, et bien plus s'en retourne dans la direction opposée, celle du fond de la caverne.[583]

Les signes vers la question de l'essence de la vérité chez Platon, dans le deuxième stade de l' « allégorie de la caverne », sont donc : être auprès des choses fabriquées comme plus étantes, et cependant tenir les ombres projetées par elles pour plus non-celées ; être libéré des chaînes, mais non des anciennes habitudes ; ne pas se convertir vers la lumière du feu, mais retourner au fond de la caverne. Or ces signes ne laissent-ils pas entrevoir des connexions internes ? D'après le premier d'entre eux, le caractère non-celé comme tel pourrait advenir historialement, si l'homme libéré de ses chaînes pouvait regarder les choses fabriquées, si, partant, il pouvait différencier les ombres et ces choses, selon le degré de non-celé qui les caractérise en propre, et si, par conséquent, il pouvait se rapporter à leur caractère non-celé comme tel. Pourtant, parce que cet homme ne parvient pas à

580 *Ibid*., § 4, p. 35 b.
581 Cf. *ibid*., § 4, pp. 35 b, 36 b.
582 *Ibid*., § 4, p. 36 a.
583 Cf. *ibid*., § 4, pp. 35 c-36 a.

regarder ces choses, si bien que, à ses yeux, rien n'est non-celé que les ombres – dire que celles-ci sont plus non-celées est, de son point de vue, un abus de langage -, le caractère non-celé comme tel n'advient pas historialement. De là, nous pouvons supposer d'une part que l'advenir historial du caractère non-celé comme tel est intérieurement connecté avec la libération de l'homme de la caverne, dont il est question dans le deuxième signe, et plus exactement avec ce que serait la libération effective de cet homme ; d'autre part, cette libération effective étant la conversion vers la lumière du feu, conversion qui fait défaut selon le troisième signe, qu'une telle libération est intérieurement connectée avec cette lumière. Si ces suppositions sont vérifiées, ce sont alors non seulement les signes du deuxième stade de l' « allégorie de la caverne » qui sont dans des rapports de connexion interne, mais encore, dans la mesure où ceux-là sont les modifications de ceux-ci, ceux du premier stade. Caractère non-celé, liberté et lumière sont-ils donc effectivement connectés de l'intérieur ?[584]

Mais avant d'aborder le troisième stade de l' « allégorie de la caverne », il convient de relever, dans le deuxième stade, un quatrième signe vers la question de l'essence de la vérité chez Platon, dont la connexion interne avec le premier signe se laisse aisément voir. Auprès des choses fabriquées, l'homme libéré de ses chaînes est tourné vers le plus étant, de telle sorte qu'il devrait voir de manière plus droite (ὀρθότερον). Avec ce comparatif, ὀρθός, droit, correct, et ὀρθότης, rectitude, entrent en scène, en étant rapportés à la vision. Or la vision correcte et la rectitude de la vision sont la provenance de l'énoncé correct et de la rectitude de l'énoncé, c'est-à-dire des conceptions courantes du vrai et de la vérité. Le vrai n'est donc pas seulement τὸ ἀληθές, le non-celé, mais aussi τὸ ὀρθόν, le correct. Mais le vrai au sens du correct serait impossible sans le vrai au sens du non-celé, parce que ce sur quoi l'énoncé doit se régler pour être correct doit préalablement être non-celé. C'est pourquoi le vrai est τὸ ἀληθές et τὸ ὀρθόν dans la connexion interne des deux, c'est-à-dire de telle sorte que « La vérité comme rectitude se fonde sur la vérité comme caractère non-celé »[585]. Ainsi s'annonce l'équivocité de l'essence de la vérité chez Platon, ou plutôt telle que Platon l'a introduite pour la première fois dans l'histoire de la vérité de l'être.[586]

Au troisième stade de l' « allégorie de la caverne », un enseignement est tiré de l'échec de la tentative de libération au stade précédent, qui va permettre la réussite d'une nouvelle tentative. Si, en

584 Cf. *ibid*., § 4, pp. 37 b-38 b.
585 *Ibid*., § 4, p. 34 b.
586 Cf. *ibid*., § 4, pp. 34 b-35 a.

effet, l'un des hommes enchaînés au fond de la caverne était lui aussi libéré de ses chaînes, mais conduit de force vers la lumière du Soleil, il serait encore moins capable de voir ce qui lui serait désormais montré comme non-celé, que l'homme précédemment conduit vers la lumière du feu n'était capable de voir ce qui lui était alors montré comme non-celé, et cela d'autant moins que la lumière du Soleil lui serait plus éblouissante, que celle d'un feu ne l'était à l'autre. Au troisième stade, l'homme libéré de ses chaînes est donc non seulement conduit de force hors de la caverne, mais encore progressivement accoutumé à la lumière du Soleil. Parvenu jusqu'à la vision de celui-ci même, il conclut alors que le Soleil est le dispensateur du temps et le maître de tout ce qui a un lieu visible, y compris tout ce qui est dans la caverne, si modestement visible soit-il. Un tel homme n'envierait en rien les honneurs de ceux qui, au fond de la caverne, sont honorés pour leur aptitude à voir, mémoriser et prévoir les ombres.

Comment les trois signes des premier et deuxième stades sont-ils modifiés dans le troisième ? Aux ombres tenues pour τὸ ἀληθές, dans le premier stade, et pour τὰ ἀληθέστερα, dans le deuxième, succède ce qui est visible à l'extérieur de la caverne, comme étant authentiquement τὰ ἀληθῆ. Selon les degrés de l'accoutumance à la lumière du Soleil, ce qui est ainsi visible est les ombres et les reflets des hommes et des choses, puis les choses elles-mêmes, d'abord à la lumière du ciel étoilé, ensuite à la lumière du Soleil, enfin cette lumière et le Soleil lui-même.[587] Partant, à l'être-enchaîné des hommes au fond de la caverne, dans le premier stade, et au simple être-libéré des chaînes de l'un d'eux, dans le deuxième, succède le devenir-libre par la conduite forcée hors de la caverne et par l'accoutumance progressive à la lumière du Soleil, c'est-à-dire la libération effective. Celle-ci ne requiert donc pas seulement un acte de violence, comme la précédente tentative de libération, mais aussi la vertu du courage, pour endurer l'ascension, à l'extérieur de la caverne, depuis les ombres et les reflets des hommes et des choses, jusqu'au Soleil lui-même. Elle n'est pas non plus une soudaine volte-face à l'arrachée (*Herumrei□en*), contrairement à la précédente tentative, mais une lente familiarisation (*Vertrautwerden*), non pas tant, d'ailleurs, avec les choses elles-mêmes, qu'avec la lumière du ciel étoilé puis celle du Soleil.[588] Du même coup, au ne-pas-se-tenir dans la lumière comme telle, dans le premier stade, et au ne-pas-se-convertir vers la lumière du feu, dans le deuxième, succède la conversion vers la lumière du

587 Cf. *ibid*., § 5 a, pp. 42 a, 43 b.
588 Cf. *ibid*., § 5 a, pp. 42 b-43 a, 43 c.

Soleil. Cette conversion est telle que l'homme ainsi libéré ne voudrait pas revenir dans la caverne, dont il a pénétré l'élément d'ombre.[589]

Ce qui est authentiquement τὰ ἀληθῆ (ce qui est visible à l'extérieur de la caverne), la liberté effective (par la conduite forcée hors de la caverne et l'accoutumance progressive à la lumière du Soleil) et la conversion vers la lumière du Soleil sont donc les trois signes vers la question de l'essence de la vérité chez Platon, dans le troisième stade de l' « allégorie de la caverne ». Or ce qui est authentiquement τὰ ἀληθῆ provient manifestement de la liberté effective, et celle-ci est au fond la conversion vers la lumière du Soleil. Les trois signes, dans le troisième stade, sont donc dans des rapports de connexion interne, si bien que, comme nous le présumions à partir des premier et deuxième stades, caractère non-celé, liberté et lumière sont effectivement connectés de l'intérieur.

Au quatrième et dernier stade de l' « allégorie de la caverne », l'homme effectivement libéré redescend dans la caverne. Parce qu'il vient du Soleil, ses yeux sont soudain remplis d'obscurité, et, parce que l'accoutumance à l'obscurité n'est pas moindre que l'accoutumance à la lumière, il serait tourné en dérision par les hommes restés dans la caverne, s'il lui fallait rivaliser avec eux au sujet des ombres. Bien plus, supposé que, malgré leurs chaînes, ces hommes puissent le tuer, s'il entreprenait de les libérer de leurs chaînes et de les conduire vers la lumière du Soleil, ils le tueraient.

Parce que, dans ce stade, il n'est plus expressément question du caractère non-celé, de la liberté et de la lumière, ni même de ceux-ci par défaut, rien, en lui, ne semble faire signe vers la question de l'essence de la vérité chez Platon. En ce cas, si la partition en stades repose non pas tant sur l'advenir historial d'hommes dans une caverne, mais sur celui de l'être-non-celé, il est douteux que la fin de l' « allégorie de la caverne » constitue un quatrième stade. Si elle en constitue un, c'est inversement l'advenir historial du caractère non-celé, comme socle de la partition en stades, qui est douteux. Face à cette alternative, le plus simple serait de laisser tomber la fin de l' « allégorie de la caverne ». Mais elle a son importance, parce qu'elle concerne la mort de l'homme effectivement libéré, comme libérateur des hommes restés dans la caverne, c'est-à-dire, selon Platon lui-même, la mort du philosophe dans la cité. Il serait encore plus difficile de renoncer à l'advenir historial du caractère non-celé, dès lors que, ainsi que nous l'avons montré, l'image de l' « allégorie de la caverne » fait signe vers la question de l'essence de la vérité

589 Cf. *ibid*., § 5 a, pp. 43 d.

chez Platon. Puisque les deux termes de l'alternative sont insatisfaisants, il ne reste plus qu'à remettre en question son présupposé. Bien que la fin de l' « allégorie de la caverne » ne mentionne plus le caractère non-celé, la liberté et la lumière, ne constitue-t-elle pas le quatrième stade de l'advenir historial du caractère non-celé, comme socle d'une partition en stades ?[590]

Concentrons notre attention sur ceci que, redescendu dans la caverne, l'homme effectivement libéré entreprend de libérer les hommes restés dans la caverne. Demandons alors non pas ce que cela signifie – ce serait aller trop vite en besogne, en cherchant le sens vers lequel le quatrième stade de l' « allégorie de la caverne » fait signe, avant d'avoir dégagé ce qui, dans ce stade, fait signe -, mais ce qu'est cela comme signe. Pour les hommes restés dans la caverne, les ombres sont certes non-celées, mais, dans la mesure où elles ne sont pas vues comme ombres, elles sont du même coup celantes, en ce qu'elles cèlent les choses fabriquées dont elles sont les ombres, la lumière du feu devant lequel les choses fabriquées sont déplacées, et, plus généralement, tout ce qui est visible à l'extérieur de la caverne. Un non-celé qui est du même coup celant est une apparence (*Schein*). Au contraire, l'homme effectivement libéré a le regard libre pour tout ce qui est visible à l'extérieur de la caverne, jusqu'au Soleil lui-même qui, par sa lumière, rend le regard libre, si bien que tout cela lui est non-celé, sans être celant. Un non-celé qui n'est pas celant mérite le nom d'étant, par opposition à l'apparence. Pour cet homme redescendu dans la caverne, les ombres, dans la mesure où son regard encore accoutumé à la lumière lui permet de les voir, sont vues comme ombres, par conséquent comme un non-celé qui est du même coup celant, une apparence. Entreprenant de libérer les hommes restés dans la caverne, il s'efforce donc de leur montrer les ombres telles qu'elles doivent être vues, ce qu'il ne peut espérer réussir qu'en leur montrant les choses fabriquées dont elles sont les ombres, la lumière du feu, tout ce qui est visible à l'extérieur de la caverne, bref le non-celé qui n'est pas celant, l'étant par opposition à l'apparence. Ces hommes étant au fond captifs du non-celé celant que sont les ombres (apparence), les libérer est donc les arracher à ce non-celé celant et leur faire gagner le non-celé, sans être celant, qu'est tout ce qui est visible à l'extérieur de la caverne (étant par opposition à apparence), ou pour mieux dire, c'est arracher le caractère non-celé de l'étant par opposition à l'apparence (caractère non-celé, sans être celant, de tout ce qui est visible à l'extérieur de la caverne) au caractère non-celé celant de l'apparence (caractère non-celé celant des ombres). Cet

590 Cf. *ibid*., § 11, pp. 87 a-88 c.

arrachement est la signification profonde du terme ἀλήθεια. L'ἀλήθεια, ainsi que l'indique l'alpha privatif, est certes la privation de la λήθη, l'être-celé. Elle n'en est cependant pas simplement la privation statique, donc au sens du pur et simple caractère non-celé de l'étant, mais sa privation dynamique, au sens de l'arrachement, du rapt du caractère non-celé de l'étant au caractère non-celé celant de l'apparence. Aussi, non seulement la non-vérité comme caractère non-celé celant de l'apparence précède-t-elle la vérité comme caractère non-celé de l'étant, mais encore, dans la mesure où l'arrachement et le rapt impliquent la solidarité de ce qui est arraché à et de ce à quoi cela est arraché, le « et » entre la non-vérité et la vérité a la modalité de l'au-sein-de, selon laquelle le caractère non-celé celant de l'apparence est au sein du caractère non-celé de l'étant. Pour le dire autrement, « le cèlement [Verbergung] fait *conformément à l' essence* partie du caractère non-celé [Unverborgenheit] – *comme la vallée fait partie de la montagne* »[591].

La fin de l' « allégorie de la caverne » est donc bien le quatrième stade de l'advenir historial du caractère non-celé, comme socle d'une partition en stades. Dans ce stade, le caractère non-celé advient historialement non plus, ainsi que dans le troisième stade, comme privation statique du caractère celé de l'étant, mais, de manière nouvelle et ultime, comme privation dynamique du caractère non-celé celant de l'apparence. Ainsi, si, d'après le troisième stade, le degré suprême du caractère non-celé est celui de l'étant suprême qu'est le Soleil, d'après le quatrième et dernier stade, le sens le plus profond, provisoirement au moins, du caractère non-celé est l'arrachement et le rapt du caractère non-celé de l'étant au caractère non-celé celant de l'apparence.

Mais, en vertu de la connexion interne du caractère non-celé, de la liberté et de la lumière, l'advenir historial du caractère non-celé comme privation dynamique du caractère non-celé de l'apparence n'entraîne-t-il pas la modification de la libération et de la lumière du Soleil ? En effet, la libération ne s'achève pas avec l'être-libre (*Frei-sein*) pour la lumière du Soleil, mais avec l'être-libérateur (*Befreier-sein*) à l'égard de l'obscurité ou du moins de la pénombre dominant au fond de la caverne[592]. Or cet être-libérateur n'est possible que si le regard de la lumière du Soleil s'est laissé pénétrer par elle, au point de devenir un regard lumineux (*Lichtblick*)[593], c'est-à-dire un regard comportant la lumière et pouvant donc la trans-porter au fond de la

591 *Ibid*., § 11, p. 90 c. Nous ajoutons ce qui est entre crochets droits. Cf. *ibid*., § 11, pp. 88 d-90 c, pour l'ensemble de l'analyse.
592 Cf. *ibid*., § 11, p. 91 b.
593 Cf. *ibid*., § 7, p. 59 b et surtout § 8, p. 60 c.

caverne. Pénétrant ainsi le regard, la lumière du Soleil se transmute dès lors en lumière du regard.

Les signes vers la question de l'essence de la vérité chez Platon, dans le quatrième stade de l' « allégorie de la caverne », sont donc : l'ἀλήθεια comme arrachement et rapt du caractère non-celé de l'étant au caractère non-celé celant de l'apparence, la libération comme être-libérateur à l'égard de la pénombre dominant au fond de la caverne, la lumière du regard comme ce en quoi se transmute la lumière du Soleil. Mais ce ne sont encore là, justement, que des signes, et non pas déjà des interprétations, si loin, certes, qu'aient été prolongées les lignes dessinées par Platon dans le quatrième stade. La question du sens vers lequel fait signe l'image de l' « allégorie de la caverne » demeure donc.

2 – Le sens vers lequel fait signe l'image de l' « allégorie de la caverne »

Introduction

Platon lui-même « donne la signification (gibt die Deutung) »[594] de l' « allégorie de la caverne » dans le pages qui lui succèdent immédiatement (517 a 9-521 b 11). La caverne « signifie en image (meint im Bild) »[595] le monde sensible ; les hommes enchaînés en son fond nous, les hommes, dans le monde sensible ; les ombres et le feu les réalités sensibles et le Soleil ; l'extérieur de la caverne le monde intelligible ; les choses elles-mêmes et le Soleil les Idées et l'Idée du Bien ; la libération effective d'un des hommes l'ascension de celui qui a été choisi pour son naturel philosophe jusqu'aux Idées et l'Idée du Bien ; la redescente de l'homme effectivement libéré dans la caverne la redescente du philosophe dans la cité pour en assurer la garde d'après « les non-celés au sujet des choses belles, justes et bonnes (τἀληθῆ καλῶν τε καὶ δικαίων καὶ ἀγαθῶν πέρι) »[596]. L'image de l' « allégorie de la caverne » ne fait-elle donc pas signe vers tout cela, et cela de la manière la plus authentique, puisque la plus conforme à la signification donnée par Platon lui-même ?

Nullement, si nous sommes attentifs à la différence entre l'image de l'« allégorie de la caverne » et ce qui fait signe dans cette image. La caverne, les hommes enchaînés en son fond, les ombres et le feu, l'extérieur de la caverne, les choses elles-mêmes et le Soleil, la

594 *Ibid*., § 5 a, p. 44 b.
595 *Ibid*.
596 Platon, *République* VII, 520 c 6-7.

libération effective d'un des hommes et sa redescente dans la caverne, tout cela fait certes partie de l'image, mais ne fait pas signe, du moins tant que le caractère non-celé, la liberté et la lumière en leurs connexions internes n'y sont pas vus. Ce qui, donc, fait signe dans l'image, ce sont les degrés du non-celé dans la caverne et à l'extérieur, l'être-enchaîné des hommes dans la caverne et l'être-libre de l'homme à l'extérieur, le ne-pas-se-tenir dans la lumière comme telle pour les uns et la conversion vers la lumière du Soleil pour l'autre, enfin, l'arrachement du caractère non-celé de ce qui est visible à l'extérieur de la caverne, au caractère non-celé celant des ombres à l'intérieur de celle-ci, dans la lutte de l'homme effectivement libéré contre les hommes restés enchaînés, l'être-libérateur à l'égard de la pénombre de la caverne et la lumière dans le regard, qui caractérisent l'homme luttant ainsi. Or tout cela, qui fait signe dans l'image, fait encore signe dans la signification qu'en donne Platon, laquelle, en son contenu, n'est certes pas imagée, mais conceptuelle. Font ainsi signe, dans cette signification, les degrés du non-celé dans le monde sensible et dans le monde intelligible, l'être-enchaîné de nous, les hommes, dans le monde sensible et l'être-libre de l'homme dans le monde intelligible, le ne-pas-se-tenir dans la lumière comme telle pour nous autres et la conversion vers la lumière de l'Idée du Bien pour l'autre, l'arrachement du caractère non-celé des Idées et de l'Idée du Bien, au caractère non-celé celant des réalités sensibles, dans la lutte du philosophe contre les autres dans la cité, son être-libérateur à l'égard des fausses images et la lumière idéelle dans le regard, qui caractérisent le philosophe. Dans la signification qu'il donne de l' « allégorie de la caverne », Platon « dit en d'autres mots la situation en cause (die Sachlage umschreibt) »[597], il transpose certes une image en une signification conceptuelle, mais en transportant seulement dans celle-ci les signes contenus dans celle-là. Il ne répond donc pas à la question du sens vers lequel fait signe l'image de l' « allégorie de la caverne », mais il déplace involontairement la question vers celle du sens vers lequel fait signe la signification qu'il en donne.

L'interprétation platonicienne de l' « allégorie de la caverne » échoue à faire connaître le sens vers lequel fait signe l'image de cette « allégorie », parce que, au fond, elle est une *Deutung*, le donner d'une signification, sous l'espèce de l'explication de l'image de l' « allégorie » comme terme de référence d'une analogie. Mais, si le sens vers lequel fait signe cette image est à la fois ce en direction de quoi cette image est projetée et ce comme quoi elle est comprise, si,

597 Heidegger M., *Vom Wesen der Wahrheit. Zu Platons Höhlengleichnis und Theätet* (Wintersemester 1931/32), GA, Bd. 34, § 5 b, p. 45 b.

partant, ce sens provient de la compréhension de cette image entendue comme son projet en direction de quelque chose, et de son explicitation entendue comme sa compréhension comme quelque chose, il requiert une interprétation de l' « allégorie de la caverne », qui soit une *Auslegung*, l'explicitation de la compréhension préalable de l'image de l' « allégorie », c'est-à-dire la configuration du projet de cette image dans une certaine direction, en lequel consiste sa compréhension préalable.[598]

La question du sens vers lequel fait signe l'image de l' « allégorie de la caverne » a déjà été élaborée comme celle de l'interprétation explicitante de cette image, dans le contexte de la question de ce qui fait signe dans cette image. Elle a même déjà reçu, dans ce contexte, une réponse, du moins un début de réponse suffisant à la détermination de ce qui fait ainsi signe, et donc une réponse simplement générale : le sens vers lequel fait signe l'image de l' « allégorie de la caverne » est la question de l'essence de la vérité chez Platon.

Mais, justement parce que cette réponse est simplement générale, la question du sens vers lequel fait signe cette image doit être plus complètement élaborée. Or vers quoi la vérité comme caractère non-celé selon ses différents degrés, aussi bien dans l'image de l' « allégorie de la caverne » que dans la signification qu'en donne Platon, peut-elle faire signe, si ce n'est vers l'étant en son caractère non-celé ? Vers quoi les hommes enchaînés au fond de la caverne et l'homme effectivement libéré d'une part, nous, les hommes, dans le monde sensible et celui qui s'est élevé jusqu'aux Idées et l'Idée du Bien d'autre part, font-ils alors signe, si ce n'est vers le *Dasein* ? Dès lors, l'image de l' « allégorie de la caverne » et la signification qu'en donne Platon font signe vers le rapport du *Dasein* et de l'étant en son caractère non-celé. Mais ce rapport est encore trop indéterminé pour constituer le sens déterminé vers lequel font signe cette image et cette signification, si bien qu'il ne suffit pas à une réponse autre que générale à la question du sens vers lequel elles font signe. Toutefois,

598 La distinction de l'interprétation comme *Deutung* et de l'interprétation comme *Auslegung* est suggérée par le texte du cours de 1931/32. Lorsqu'il expose l'interprétation platonicienne de l' « allégorie de la caverne », Heidegger emploie les expressions « gibt die Deutung », « meint im Bild », « meint » et une seule fois « ist das Sinnbild » (cf. *ibid*., § 5 a, p. 44 b). Mais, lorsqu'il désigne l'interprétation faisant connaître le sens vers lequel font signe l'image de l' « allégorie de la caverne » et la signification qu'en donne Platon, il emploie les termes « Interpretation » et « Auslegung » (cf. *ibid*., § 5 b, p. 46 g). Il n'est donc pas anodin que la première partie de ce cours soit intitulée : « Der Wink in das « Wesen » der ἀλήθεια. Eine Auslegung des Höhlengleichnisses in Platons Politeia » (*ibid*., p. 21).

dans la mesure où, malgré son indéterminité même, il constitue un horizon pour la compréhension du sens déterminé vers lequel elles font signe, il suffit à une élaboration plus complète de la question du sens vers lequel elles font signe. Plus complètement élaborée, la question du sens vers lequel font signe l'image de l' « allégorie de la caverne » et, désormais, la signification qu'en donne Platon, est donc celle de leur interprétation explicitante, à partir de l'horizon de compréhension qu'est le rapport du *Dasein* et de l'étant en son caractère non-celé.

Une telle interprétation est-elle légitime ? Est-elle autre chose qu'une acclimatation de la doctrine platonicienne de la vérité à la philosophie de Heidegger, à savoir l'accès à cela même qui est en question dans cette doctrine ? L'interprétation de l' « allégorie de la caverne » à partir du rapport du *Dasein* et de l'étant en son caractère non-celé peut bien revendiquer d'être l'explicitation de la compréhension préalable de cette « allégorie », c'est-à-dire la configuration de son projet en direction de ce qui a pour horizon ce rapport. Mais, si cette compréhension préalable n'est pas celle de Platon lui-même, si celui-ci même n'a pu comprendre préalablement son « allégorie » en la projetant dans cette direction, parce qu'il n'a pas pensé le rapport comme tel du *Dasein* et de l'étant en son caractère non-celé, cette interprétation n'est-elle pas transcendante à son objet ? Toutefois, bien que Platon n'ait pas pensé le rapport comme tel du *Dasein* et de l'étant en son caractère non-celé, ce rapport n'est pas moins ce qui a rendu possible son « allégorie » telle qu'il l'a pensée, ou, pour mieux dire, il est l'impensé à partir duquel Platon a pensé son « allégorie ». Ce rapport, non pensé comme tel par Platon en ce qu'il est l'impensé à partir duquel il a pensé son « allégorie », a été pensé comme tel par Heidegger en ce que l'impensé qu'il était a été porté à la pensée par lui. Loin, donc, d'être transcendante à son objet, l'interprétation de l' « allégorie de la caverne » à partir du rapport du *Dasein* et de l'étant en son caractère non-celé lui est au contraire immanente, à tel point que, en elle, selon le mot de Kant, « on comprenne mieux un auteur qu'il ne se comprenait lui-même »[599].

L'interprétation explicitante de l'image de l' « allégorie de la caverne » et de la signification qu'en donne Platon, à partir de l'horizon de compréhension qu'est le rapport du *Dasein* et de l'étant en son caractère non-celé, n'aura pas besoin d'être déclinée selon les quatre stades de l'advenir historial en lequel consiste l'image de cette « allégorie ». Il importe en effet, avons-nous affirmé en commençant,

599 Kant, *Kritik der reinen Vernunft, op. cit.*, A 314, B 370.

d'interpréter cette « allégorie » en direction de la question de l'essence de la vérité. Or, dans l'image de l' « allégorie », la vérité n'est atteinte comme le caractère non-celé des choses elles-mêmes, visibles à l'extérieur de la caverne, qu'au troisième stade ; elle est aussi atteinte comme l'arrachement du caractère non-celé de ces choses à leur caractère celé, dans la lutte de l'homme effectivement libéré contre les hommes restés enchaînés, au quatrième stade. En vue de la question de l'essence de la vérité, il suffira donc d'interpréter de manière explicitante, dans l'horizon du rapport du *Dasein* et de l'étant en son caractère non-celé, les troisième et quatrième stades de l'image de l' « allégorie » et leur signification platonicienne.

a – L'interprétation explicitante du troisième stade de l'image de l' « allégorie de la caverne » et de sa signification platonicienne, à partir de l'horizon de compréhension du rapport du *Dasein* et de l'étant en son caractère non-celé

Ce qui fait signe, au troisième stade de l'image de l' « allégorie de la caverne », est le caractère non-celé comme celui de ce qui est visible à l'extérieur de la caverne (les choses elles-mêmes et le Soleil), la liberté comme l'être-libre de l'homme à l'extérieur de celle-ci, la lumière comme celle du Soleil. Dans la signification platonicienne de ce stade, c'est le caractère non-celé comme celui de ce qui est visible dans le monde intelligible (les Idées et l'Idée du Bien), la liberté comme l'être-libre de l'homme dans le monde intelligible, la lumière comme celle de l'Idée du Bien. Vers quel sens tout cela fait-il signe ? Selon l'élaboration précédente de la question du sens vers lequel font signe l'image de l' « allégorie » et la signification qu'en donne Platon, quelle est l'interprétation explicitante du caractère non-celé, de la liberté et de la lumière, dans les modifications qui sont les leurs au troisième stade de l'image de cette « allégorie » et dans sa signification platonicienne, quelle est cette interprétation, donc, à partir de l'horizon de compréhension qu'est le rapport du *Dasein* et de l'étant en son caractère non-celé ?

Il s'agit donc d'interpréter des signes - de les interpréter, insistons-y, dans la modalité de l'explicitation de la compréhension préalable de ces signes, c'est-à-dire de la configuration de leur projet en direction de quelque chose qui est leur sens, projet en lequel consiste leur compréhension préalable, de les interpréter, par conséquent, selon une herméneutique rigoureuse. Or, dans la signification platonicienne du troisième stade de l'image de l' « allégorie de la caverne », les signes à interpréter se polarisent sur

l'Idée : le caractère non-celé est celui de ce qui est visible dans le monde intelligible, donc d'une Idée ; la liberté est l'être-libre de l'homme dans le monde intelligible, donc dans son rapport à une Idée ; la lumière est celle de l'Idée du Bien, donc d'une Idée. Mais qu'est-ce qu'une Idée ? Qu'est-elle non pas généralement, mais chez Platon, de la pensée duquel elle jaillit, voire pour lui, dans la mesure où il s'est rendu clair à lui-même ce qu'elle est ? La réponse à ces questions, c'est-à-dire la clarification de ce qu'est une Idée, est donc préalable à l'interprétation des signes se polarisant sur elle.

Le terme « Idée », ἰδέα, signifie proprement ce qui est vu (*das Gesehene*), ce qui est envisagé (*das Gesichtete*) dans et pour un voir, ἰδεῖν. Mais quelle sorte de voir celui de l'Idée est-il ? Ce ne peut être un voir avec les yeux du corps, parce que, avec ceux-ci, nous ne voyons pas une Idée, mais l'étant faisant encontre.[600]

Mais voyons-nous vraiment l'étant avec les yeux du corps ? Par exemple, est-ce ainsi que nous voyons ce livre-ci ? – Ce que les yeux du corps voient proprement est quelque chose de spécifiquement visible, à savoir les couleurs et les effets de lumière, à l'exclusion de ce qui est perçu par d'autres organes des sens, par exemple les formes spatiales, aussi perçues par le toucher. Les yeux du corps ne voient donc pas proprement ce livre-ci, puisque celui-ci n'est pas quelque chose de spécifiquement visible. Qu'est-ce donc qui voit ce livre-ci ? – A proprement parler, nous ne devrions pas dire que ce sont les yeux du corps qui voient proprement quelque chose de spécifiquement visible, mais que c'est nous-mêmes qui voyons ainsi cela - nous-mêmes, c'est-à-dire le sens de la vue en nous, la faculté de voir, distingué des yeux de notre corps, les organes de la vue. Mais le sens de la vue en nous ne voit pas davantage ce livre-ci que ne le voient les yeux de notre corps, puisque, comme ceux-ci selon notre première formulation, celui-là est justement ce qui ne voit proprement que quelque chose de spécifiquement visible. La question revient donc. – Bien que ce qui voit ce livre-ci ne puisse pas être le sens de la vue en nous, cela doit être quelque chose en nous. Or ce que nous sommes par essence n'est pas un corps-machine qui, entre autres organes-instruments, aurait des yeux ; ce n'est pas même un être irréductiblement vivant qui, entre autres facultés, aurait le sens de la vue ; ce que nous sommes par essence est un *Dasein* qui se rapporte à l'étant en ce qu'il comprend l'être. Si, donc, ce qui voit ce livre-ci doit être en nous, et si nous sommes par essence un *Dasein*, ce qui voit ce

600 Cf. Heidegger M., *Vom Wesen der Wahrheit. Zu Platons Höhlengleichnis und Theätet* (Wintersemester 1931/32), GA, Bd. 34, § 6, p. 48 b.

livre-ci en nous est le comprendre (*das Verstehen*), en notre *Dasein*, qu'il y a là quelque chose et du même coup que ce quelque chose est un livre. Le comprendre au fond de notre *Dasein*, dans cette occurrence particulière, est en lui-même le voir de ce livre-ci, si bien que, réciproquement, ce voir lui-même est le comprendre de l'étant-livre en son être.[601]

Cette brève phénoménologie de la perception n'est qu'en apparence digressive, parce que, en réalité, elle prépare la clarification de ce qu'est une Idée. En effet, font partie du voir compréhensif l'aspect que présente l'étant faisant encontre, par exemple l'aspect d'un livre, et ce qu'est l'étant qui se présente sous cet aspect, par exemple un livre. Or « aspect (*Anblick*) » se dit en grec εἶδος. L'aspect est ce qui est vu (*das Gesehene*), ce qui est envisagé (*das Gesichtete*). Cela se dit en grec ἰδέα. Par ailleurs, « ce qu'est l'étant », ou plutôt son « ce-que-c'est (*Was-sein*) » se dit en grec τί ἐστιν. Le ce-que-c'est est ce comme quoi l'étant se présente et est. « Présence (*Anwesenheit*) » se dit en grec παρουσία, et, sous forme abrégée, οὐσία, ce dernier terme étant le substantif correspondant au verbe εἶναι (être, *sein*). L'aspect que présente l'étant faisant encontre et ce qu'est l'étant qui se présente sous cet aspect sont donc à la fois ce qui est compris dans le voir compréhensif, et, comme ce qui est vu et ce qui est envisagé, l'Idée. Si ἰδέα signifie ce qui est vu et envisagé dans et pour un ἰδεῖν, quelle sorte de voir, demandions-nous, celui de l'Idée est-il ? Les remarques précédentes autorisent à répondre qu'il est le voir compréhensif de l'aspect et du ce-que-c'est, qui, en tant qu'ils sont vus et envisagés, sont ensemble l'Idée. La « théorie platonicienne des Idées » n'est rien que Platon aurait ingénieusement élaboré en se perdant dans une spéculation fumeuse, mais la pénétration par le regard dans ce qui advient en tout un chacun lorsqu'il voit un étant : à savoir un voir compréhensif de l'aspect et du ce-que-c'est de cet étant.[602]

Avec cela, la clarification de ce qu'est une Idée annonce déjà que nous voyons un étant, à partir de la compréhension de son Idée. N'oublions pas, toutefois, que cette clarification a pour raison d'être l'interprétation des signes contenus dans la signification platonicienne du troisième stade de l'image de l' « allégorie de la caverne », en tant qu'ils se polarisent sur l'Idée. Peut-être, d'ailleurs, cette interprétation sera-t-elle la plus à même de mettre pleinement en lumière la vision de l'étant, à partir de la compréhension de son Idée. Dès lors, comment,

601 Cf. *ibid*., § 6, pp. 48 c-51 a.
602 Cf. *ibid*., § 6, p. 51 b.

sur la base de la clarification de ce qu'est une Idée, le caractère non-celé d'une Idée, l'être-libre de l'homme dans son rapport à une Idée, et la lumière d'une Idée se laissent-ils interpréter ? Remarquons encore ceci : dans la signification platonicienne du troisième stade de l'image de l' « allégorie de la caverne » et, plus visiblement encore, dans ce troisième stade lui-même, de la lumière proviennent la liberté d'une part et le caractère non-celé d'autre part. C'est pourquoi l'interprétation de la lumière d'une Idée devra précéder celle de l'être-libre de l'homme dans son rapport à une Idée et celle du caractère non-celé d'une Idée.

Vers quel sens la lumière d'une Idée fait-elle signe ? Sans doute, dans la signification platonicienne du troisième stade de l'image de l' « allégorie de la caverne », la lumière n'est-elle pas celle d'une Idée quelconque, mais celle d'une certaine Idée, celle du Bien. Mais, puisque la clarification de ce qu'est une Idée a pour résultat qu'elle est l'aspect et le ce-que-c'est d'un étant, en tant qu'ils sont vus et envisagés par le voir compréhensif, elle est, avouons-le, celle de l'une des multiples Idées, et non pas celle de l'unique Idée du Bien, laquelle est, selon Platon, l'Idée des Idées. Ces multiples Idées n'auraient-elles pas cependant elles aussi une lumière – celle-ci dût-elle être une lumière d'emprunt, en réfléchissant, pour ainsi dire, la lumière de l'Idée du Bien ?

Pour savoir ce qu'il en est d'une lumière des Idées, il faut préalablement savoir ce qu'il en est de la lumière proprement dite. Qu'est-ce donc que la lumière ? Qu'est-elle, non pas physiquement, c'est-à-dire comme un phénomène qui serait censé se produire tout aussi bien dans la nature, si nous, les hommes, n'existions pas, mais phénoménologiquement, c'est-à-dire comme un phénomène encore, mais désormais relativement à nous, les hommes, qui le regardons, ou, pour mieux dire, comme un phénomène auquel nous nous rapportons en le regardant, et, partant, par rapport auquel nous avons un comportement de regardeurs ? « *Hell* (clair) », en allemand, vient de « *hallen* (résonner) », et caractérise originairement le son et le bruit. Un son et un bruit clairs (*helle*) sont ceux qui sont perçants (*durchdringend*), percent en traversant (*dringen… durch*). Un son et un bruit sourds sont au contraire ceux qui sont plus pesants, demeurent lourdement en arrière. Le clair (*das Helle*) a donc le caractère de l'à-travers (*Charakter des Hindurch*). Or le lumineux (*das Lichte*) ayant aussi ce caractère, « *hell* (clair) » est devenu synonyme de « *licht* (lumineux) », et en est venu à caractériser, de manière dérivée, la lumière (*das Licht*). Et en effet, identiquement à un son et un bruit clairs, par opposition à ceux qui sont sourds, la lumière, par opposition à l'obscurité, perce en traversant. Mais,

différemment de ceux-là, celle-ci laisse en outre traverser (*lä□t… durch*) l'objet visible, pour le regard, si bien que, inversement, elle laisse traverser (*lä□t… hindurch*) le regard, vers l'objet à voir. Par son caractère de laisser traverser (*Durchlässigkeit*), la lumière a le caractère de la transparence (*Durchsichtigkeit*). Or, bien que ce caractère appartienne aussi à certains solides, comme le verre, et certains fluides, comme l'eau, il n'appartient en première ligne qu'à la lumière, parce que c'est elle qui laisse primairement traverser ces sortes de solides et de fluides, pour le regard, lesquels laissent secondairement traverser, c'est-à-dire passer à travers eux, d'autres objets, pour le regard. C'est pourquoi « L'*essence* de la lumière et de la clarté est l'être-transparent [Durchsichtigsein] »[603].

Si telle est l'essence de la lumière, d'un point de vue phénoménologique, y a-t-il une lumière des Idées et, en ce cas, qu'est-elle ? L'Idée, avons-nous dit, est ce qui est vu et envisagé par le voir compréhensif, plus précisément, l'aspect que présente un étant faisant encontre et le ce-que-c'est de l'étant qui se présente sous cet aspect, en tant qu'ils sont vus et envisagés par ce voir. Or cet aspect et ce ce-que-c'est, en tant qu'ils sont ainsi vus et envisagés, sont ce par quoi ou pour mieux dire ce à travers quoi un étant faisant encontre, dont ils sont l'aspect et le ce-que-c'est, fait justement encontre. L'Idée que constituent l'aspect et le ce-que-c'est doit donc être préalablement comprise, pour que, à travers elle, l'étant dont elle est l'Idée soit vu. Par suite, elle a pour fonction de laisser traverser l'étant, pour le regard, c'est-à-dire ce qu'est l'essence de la lumière, l'être-transparent, le caractère de laisser traverser, à savoir l'étant, pour le regard.[604]

Sur la base de la clarification de l'Idée, la lumière d'une Idée, c'est-à-dire de l'une des multiples Idées, se laisse donc interpréter comme le caractère que possède une Idée, de laisser traverser l'étant, pour le regard. Ce qui veut dire que, non pas l'Idée - elle n'est pas un signe, mais, constituée de l'aspect et du ce-que-c'est d'un étant, ce comme quoi Platon comprend l'être de l'étant -, mais la lumière d'une Idée fait signe vers ce caractère que possède l'être comme Idée, de laisser traverser l'étant, pour le regard - par conséquent vers la

603 *Ibid*., § 6 b, p. 55 a. Cf. *ibid*., § 6 b, pp. 53 a-56 b, pour l'ensemble de l'analyse phénoménologique de la lumière. Remarquer que, si la signification de « *hell* » a évolué de ce qui est audible à ce qui est visible, celle de *clarus*, en latin, a évolué en sens inverse, de *clarus* par opposition à *obscurus*, à *clarus* par opposition à *obtusus* (*clara, obtusa vox*, voix claire, sourde) ; ce qui confirme la connexion des phénomènes de la *Durchsichtigkeit* et de la *Durchlässigkeit*, de la transparence et du caractère de laisser tra(n)sverser.

604 Cf. *ibid*., § 6, c, pp. 56 c-58 c.

compréhension de l'être, en tant qu'elle est préalable à la vision de l'étant.

Vers quel sens, ensuite, l'être-libre de l'homme dans son rapport à une Idée fait-il signe ? Puisque, ainsi que nous l'avons remarqué, aussi bien dans la signification platonicienne du troisième stade de l'image de l' « allégorie de la caverne », que dans le troisième stade de cette image elle-même, c'est de la lumière que provient la liberté, la question posée est plus explicitement celle du sens vers lequel fait signe l'être-libre de l'homme dans son rapport à la lumière d'une Idée.

Avant d'aborder cette question, arrêtons-nous un instant sur son présupposé : la liberté provient de la lumière, c'est-à-dire, au troisième stade de l'image de l' « allégorie de la caverne », de la lumière du Soleil, et non pas simplement du retrait des chaînes, et, dans la signification platonicienne de ce stade, de la lumière de l'Idée du Bien, et non pas simplement de la suppression des attaches au monde sensible. En cette provenance, la liberté est déjà un signe, fait déjà signe vers, dirons-nous, un sens obvie : la liberté positive, distinguée de la liberté négative. Le simple retrait des chaînes, la simple suppression des attaches au monde sensible n'ont pour résultat que l'être-non-lié (*Un-gebundenheit*) de l'homme dans la caverne, de l'homme dans le monde sensible, si bien que ce retrait et cette suppression font signe vers la liberté négative. Au contraire, la lumière, celle du Soleil et celle de l'Idée du Bien, est telle que l'homme, à l'extérieur de la caverne et dans le monde intelligible, est libre, mais justement par son se-lier (*Sich-binden*) à cette lumière, si bien que son être-libre fait signe vers la liberté positive. Que la libération, au troisième stade de l'image de l' « allégorie de la caverne », ait dû être précédée par une tentative malheureuse au deuxième stade, cela montre que la liberté (être-libre) authentique n'est pas la liberté négative (être-libre-de…), qui ne laisse à l'homme aucun état et aucune tenue (*keinen Stand und Halt*), parce qu'elle le laisse sans liens, mais la liberté positive (être-libre-pour…), qui est liante et obligeante (*verbindlich*), dans la mesure où l'homme se donne lui-même pour lui-même un lien.[605]

Si, en sa provenance de la lumière, la liberté fait ainsi signe vers la liberté positive, en revanche, comme être-libre de l'homme dans son rapport à la lumière d'une Idée, elle est un signe dont le sens est encore inconnu. Or cet « être-libre » veut dire que l'homme est rendu libre par la lumière d'une Idée. Mais comprendrons-nous jamais en quel sens la lumière d'une Idée rend l'homme libre, si nous ne comprenons pas, auparavant, que et comment la lumière proprement

605 Cf. *ibid*., § 7, p. 58 d-59 a.

dite rend libre ? Dans *Das Lied von der Glocke*, Schiller écrit : « Taghell ist die Nacht gelichtet », « La nuit est éclaircie comme en plein jour » (vers 192). Cela veut dire que la nuit est illuminée (*erleuchtet*), éclairée (*erhellt*), comme le jour. Pourquoi, dès lors, le poète n'emploie-t-il pas « *erleuchtet* » ou « *erhellt* », mais « *gelichtet* » ? Le verbe « *lichten* », en haut allemand, signifie donner de la lumière (*Licht geben*, sens intransitif), ou rendre lumineux (*licht machen*, sens transitif). Mais le même verbe existe aussi en bas allemand, où il est une forme altérée de « *leichten* », qui signifie rendre léger, alléger (*leicht machen, erleichtern*)[606]. L'emploi de « *gelichtet* » par le poète lui permet de faire jouer les deux significations, celle de « *erleuchtet* » et celle de « *erleichtert* ». Est-ce là un simple jeu poétique ? Cela n'est-il pas plutôt la mise en vibration, par le poète, d'une dimension de la clarté nocturne, qui demeure voilée à la plupart des hommes ? De « *lichten* », en bas allemand, proviennent « *Lichtung* (éclaircie, clairière) », « *Waldlichtung* (clairière en forêt) ». La clairière (*Lichtung*), dans une forêt, est un emplacement allégé (*gelichtet*) en arbres, et de ce fait libre d'arbres (*frei von Bäumen*). Allégé en quelque chose, soulignons-le, signifie donc libre de ce quelque chose. Pareillement, le « comme en plein jour » de la nuit, selon le vers de Schiller, est allégé de l'obscurité qui, sans cela, alourdit la nuit, libre de cette obscurité qui, sans cela, remplit la nuit. Traduit non pas plus littéralement, mais de telle sorte que nous nous laissions traduire devant le phénomène qu'il nomme, ce vers dit donc : « Aussi claire que le jour, la nuit est allégée ». « *Das Licht lichtet* », « la lumière éclaircit », est en apparence un énoncé tautologique, mais en réalité un dire dévoilant un peu plus le phénomène de la lumière, un dire dévoilant cette dimension de la lumière que celle de la clarté nocturne selon Schiller nous fait pressentir, à savoir que la lumière comme ce qui éclaircit, c'est-à-dire allège, est du même coup ce qui est éclairci, c'est-à-dire allégé. Ce qui est ainsi visé est bien une dimension de la lumière, ou pour mieux dire la dimension de celle-ci, parce que, étant à la fois ce qui éclairci et ce qui est éclairci, ce qui allège et ce qui est allégé, la lumière est l'ouverture de l'ouvert (*Eröffnung des Offenen*)[607], c'est-à-dire ce qui donne dimension et ce qui est dimensionné. Allégé en quelque chose, avons-nous souligné, signifie libre de ce quelque chose. Comme ce qui est éclairci c'est-à-dire allégé, comme ce qui est

606 Cf. *Deutsches Wörterbuch* de J. et W. Grimm, *sub verbo* « lichten », qui comporte deux entrées, l'une pour ce verbe en haut allemand, l'autre pour ce même verbe en bas allemand.

607 Cf. Heidegger M., *Vom Wesen der Wahrheit. Zu Platons Höhlengleichnis und Theätet* (Wintersemester 1931/32), GA, Bd. 34, § 6 b, p. 56 a.

ouvert c'est-à-dire dimensionné, la lumière est ce qui est libre[608]. Comme ce qui est libre, elle donne la liberté (*gibt… frei*) au regard, le rend libre (*macht… frei*), le libère (*befreiert*) c'est-à-dire lui donne le laisser-traverser (*gibt Durchla*□), et, parce qu'elle est ce qui est transparent en première ligne, et, comme telle, ce qui est vu en première ligne, elle lui donne la liberté, le rend libre et le libère, en première ligne, pour elle-même. Nous devenons par là encore plus à même de comprendre le signe qu'est la liberté en sa provenance de la lumière, et partant d'accéder au sens de ce signe, la liberté positive. Si la liberté provient de la lumière, c'est que la lumière comme ce qui est libre rend le regard libre pour elle-même, si bien que la liberté positive est non seulement celle qui est liante et obligeante dans la mesure où l'homme se donne lui-même pour lui-même un lien, mais encore réside dans « Le lien [qui] n'est pas perte de la puissance, mais sa prise de possession »[609].

Si la lumière comme le libre rend ainsi libre, en quel sens la lumière d'une Idée rend-elle l'homme libre ? - La lumière d'une Idée s'est laissé interpréter comme la *Durchlässigkeit* de l'Idée, c'est-à-dire le caractère que possèdent l'aspect et le ce-que-c'est d'un étant, en tant qu'ils sont vus et envisagés, de laisser traverser cet étant, pour le regard. Or la *Durchlässigkeit*, qui est le phénomène opposé au caractère de faire obstruction, comme la *Durchsichtigkeit*, la transparence, est le phénomène opposé à l'opacité, est ce qui est allégé en obstacles et, de ce fait, libre d'obstacles. La lumière d'une Idée est donc ce qui est libre, au sens où la *Durchlässigkeit* de l'Idée, comme laquelle elle s'est laissé interpréter, est libre d'obstacles. – Le phénomène de la *Durchlässigkeit*, comme ce qui est libre d'obstacles, donne le *Durchla*□, le laisser-traverser, autrement dit donne la liberté au passage (*Durchgang*) et au regard qui traverse (*Durchblick*). La lumière d'une Idée rend donc le regard libre pour elle-même, au sens où la *Durchlässigkeit* de l'Idée donne le *Durchla*□ vers l'Idée au regard. - Donnant la liberté au regard qui traverse, le phénomène de la *Durchlässigkeit* laisse traverser l'étant, pour ce regard, autrement dit lui donne la liberté pour celui-ci. La lumière d'une Idée rend donc encore l'étant libre pour le regard, au sens où la *Durchlässigkeit* de

608 La lumière est ce qui est éclairci (allégé), et non pas l'éclaircie (*Lichtung*). Elle est ce qui est libre, et non pas le libre (*das Freie*). Même la lumière d'une Idée, c'est-à-dire de l'être en sa compréhension platonicienne, ne peut être nommée l'éclaircie et le libre. Ces noms sont uniquement ceux de l'être lui-même – qui n'est justement par lumière, mais éclaircie - c'est-à-dire de l'étant en l'entier en ses caractères non-celé et celé.

609 *Ibid*., § 7, pp. 59 d-60 a. Cf. *ibid*., § 7, pp. 58 d-60 a pour l'ensemble de l'analyse de la lumière en tant que rendant libre.

l'Idée laisse traverser l'étant, pour le regard. – Laissant traverser l'étant, pour le regard, le phénomène de la *Durchlässigkeit* laisse du même coup traverser le regard, vers l'étant. La lumière d'une Idée rend donc enfin, inversement, le regard libre pour l'étant, au sens où la *Durchlässigkeit* de l'Idée laisse traverser le regard, vers l'étant. – Bref, comme ce qui est libre au sens où la *Durchlässigkeit* de l'Idée est libre d'obstacles, la lumière d'une Idée rend libres le regard pour elle-même, l'étant pour le regard et le regard pour l'étant, au sens des différentes relations advenant par et dans la *Durchlässigkeit* de l'Idée.[610]

Par là même, l'être-libre de l'homme dans son rapport à la lumière d'une Idée se laisse interpréter comme l'être-libre du regard, en première ligne pour l'Idée en sa *Durchlässigkeit*, et en deuxième ligne pour l'étant que l'Idée laisse traverser, pour le regard. La lumière d'une Idée, avons-nous dit, fait signe vers la compréhension de l'être, en tant qu'elle est préalable à la vision de l'étant. A présent, nous pouvons ajouter que l'être-libre de l'homme dans son rapport à une Idée fait signe vers ceci que la compréhension de l'être, en tant qu'elle est préalable à la vision de l'étant, est l'être-libre pour l'être, préalable à l'être-libre pour l'étant.

Embrassons brièvement du regard l'ensemble du questionnement jusqu'ici, afin d'en poursuivre l'examen. Vers quel sens font signe l'image de l' « allégorie de la caverne » et la signification qu'en donne Platon ? Cette question a été élaborée comme celle de l'interprétation explicitante de cette image et de sa signification platonicienne, à partir de l'horizon de compréhension qu'est le rapport du *Dasein* et de l'étant en son caractère non-celé. La question étant posée en vue de l'essence de la vérité, l'interprétation explicitante comme laquelle elle a été élaborée a pu être restreinte aux troisième et quatrième stades de l'image de l' « allégorie de la caverne » et à leur signification platonicienne. En commençant par le troisième stade de cette image et sa signification platonicienne, quelle est alors l'interprétation explicitante des signes qui en ont été dégagés – le caractère non-celé, la liberté et la lumière -, dans les modifications qui sont les leurs en l'occurrence ? Dans la signification platonicienne de ce stade, ces signes se polarisant sur l'Idée – le caractère non-celé est celui d'une Idée, la liberté l'être-libre de l'homme dans son rapport à une Idée, la lumière celle d'une Idée -, la clarification de ce qu'est une Idée s'est avérée devoir être préalable à l'interprétation des signes se polarisant sur elle. A partir de l'analyse du voir d'un étant particulier, par exemple ce livre-ci, l'Idée s'est laissé clarifier comme

610 Cf. *ibid*., § 8, p. 60 b-c.

l'aspect et le ce-que-c'est d'un étant, en tant qu'il sont vus par le voir compréhensif de cet étant. Sur la base de cette clarification, comment par suite les signes se polarisant sur l'Idée se laissent-ils interpréter ? Dans la signification platonicienne du troisième stade, la lumière étant la provenance de la liberté d'une part et du caractère non-celé d'autre part, l'interprétation de la lumière d'une Idée s'est avérée devoir précéder celle de l'être-libre de l'homme dans son rapport à une Idée et celle du caractère non-celé d'une Idée. N'ont été interprétées jusqu'ici que la lumière d'une Idée – comme le caractère, possédé par l'Idée, de laisser traverser (*Durchlässigkeit*) l'étant, pour le regard – et l'être-libre de l'homme dans son rapport à une Idée – comme l'être-libre du regard pour l'Idée en sa *Durchlässigkeit* et pour l'étant que l'Idée laisse traverser, pour le regard. Reste donc à interpréter le caractère non-celé d'une Idée.

Ainsi que nous l'avons remarqué, les choses fabriquées, au deuxième stade de l'image de l' « allégorie de la caverne », sont distinguées des ombres qu'elles projettent sur la paroi du fond de la caverne, en étant désignées par les expressions τὰ ἀληθέστερα, ce qui est plus non-celé, et τὰ μᾶλλον ὄντα, ce qui est plus étant. Cela suggère que τὰ νῦν λεγόμενα ἀληθῆ, ce qui est maintenant – au troisième stade - appelé le non-celé, à savoir ce qui est visible à l'extérieur de la caverne - les choses elles-mêmes et la lumière du Soleil -, est ce qui est le plus non-celé (*das Unverborgenste*) et ce qui est le plus étant (*das Seiendste*), puisque l'extérieur de la caverne est la région suprême. Partant, les Idées, qui, selon la signification platonicienne de l'image de l' « allégorie de la caverne », correspondent aux choses elles-mêmes, sont elles aussi ce qui est le plus non-celé et ce qui est le plus étant.[611]

Comment comprendre ce double caractère, c'est-à-dire comme quoi le comprendre ? Les Idées sont ce qui est le plus non-celé. Ce superlatif, qui signifie le non-celé le plus haut, aurait-il le sens du non-celé le plus avant ? Conjointement à ce qui est le plus non-celé, les Idées sont ce qui est le plus étant. Or l'Idée est l'aspect et le ce-que-c'est de l'étant, et, de ce fait, ce qui laisse traverser cet étant, pour le regard. Comme aspect et ce-que-c'est de l'étant, elle est l'être tel que le comprend Platon. Comme laissant traverser l'étant, pour le regard, elle est antérieure à cet étant. Les Idées sont donc ce qui est le plus étant, au sens où l'être tel que le comprend Platon est, par rapport à l'étant, l'étant le plus avant – ce qui, remarquons-le en passant, veut dire que l'être tel que le comprend Platon est quelque chose d'étant. Pareillement, puisque l'Idée comme aspect et ce-que-

611 Cf. *ibid*., § 9 a, pp. 65 b-69 a.

c'est de l'étant est non-celée, et que, comme laissant traverser l'étant, pour le regard, elle rend cet étant non-celé, les Idées sont ce qui est le plus non-celé, au sens où, par rapport à l'étant qu'elles rendent non-celé, elles sont le non-celé le plus avant.[612]

Si le double caractère des Idées se laisse ainsi comprendre comme le non-celé le plus avant et l'étant le plus avant, en leur unité, le caractère non-celé d'une Idée se laisse à son tour interpréter comme la provenance du caractère non-celé de l'étant correspondant à cette Idée. Mais ce comme quoi se laisse comprendre le double caractère des Idées a lui-même le caractère du plus-avant, et par là même de l'en-avant. Or le caractère de l'en-avant fait partie du comprendre, lorsque celui-ci est un comprendre projetant, c'est-à-dire le comprendre de quelque chose comme quelque chose, en le projetant en direction d'une possibilité qui le possibilise comme ce comme quoi il est compris. Dès lors, le caractère non-celé d'une Idée ne ferait-il pas signe vers ceci que la compréhension de l'être, en tant qu'elle est préalable à la vision de l'étant, est le comprendre projetant de l'étant, en direction de l'être ?

Reconsidérons, pour en juger, le troisième stade de l'image de l' « allégorie de la caverne » et sa signification platonicienne. De même que les choses elles-mêmes à l'extérieur de la caverne sont, en tant que vues, en connexion avec l'être-libre de l'homme à l'extérieur de la caverne, en tant qu'il les voit, les Idées dans le monde intelligible sont, en tant que vues, en connexion avec l'être-libre de l'homme dans le monde intelligible, en tant qu'il les voit. En vertu de cette connexion, si le caractère non-celé d'une Idée se laisse interpréter comme la provenance du caractère non-celé de l'étant correspondant à cette Idée, l'être-libre de l'homme dans son rapport à la lumière d'une Idée ne se laisse-t-il pas interpréter comme la provenance conjointe de ce caractère non-celé ?[613]

Préalablement à cette question, quelle est l'essence de la connexion de l'Idée et du voir ? - Selon la signification platonicienne du troisième stade de l'image de l' « allégorie de la caverne », l'Idée subsiste indépendamment du voir. De même, en effet, que les choses elles-mêmes subsistent à l'extérieur de la caverne, avant que l'homme ne soit libéré de celle-ci, les Idées subsistent dans le monde intelligible, avant que l'homme ne soit libéré du monde sensible. Platon conçoit donc les Idées dans le monde intelligible, à l'instar des choses elles-mêmes à l'extérieur de la caverne, à savoir comme des choses subsistantes, autrement dit des étants sous-la-main qui, comme

612 Cf. *ibid*., § 9 a, pp. 69 b-70 a.
613 Cf. *ibid*., § 9 b, p. 70 b.

tels, peuvent aussi bien être absents que présents, plus exactement aussi bien s'absenter de l'aviser sans plus que se présenter à lui. La connexion de l'Idée et du voir selon Platon est donc par essence celle de l'étant sous-la-main et de l'aviser sans plus. – Mais, pour clarifier ce qu'est une Idée, nous avons posé que le terme « Idée », ἰδέα, signifie proprement ce qui est vu, ce qui est envisagé dans et pour un voir, ἰδεῖν. Cela ne veut-il pas dire que, loin de subsister indépendamment du voir, l'Idée en dépend au point de n'être pas sans lui ? L'Idée a été clarifiée comme l'aspect et le ce-que-c'est d'un étant, si bien qu'elle est ce comme quoi Platon comprend l'être. Or « Comprendre [Verstehen] (…) veut dire : pouvoir se tenir en avant [vor-stehen] d'une chose, l'embrasser du regard, pénétrer du regard son plan de construction »[614]. Comprendre l'Idée, c'est-à-dire l'être tel que le comprend Platon, signifie donc « projeter d'avance la légalité de l'essence et la construction de l'essence de l'étant »[615]. Nous saisissons, désormais, pourquoi et en quel sens l'Idée est ce qui est vu et envisagé dans et pour un voir : comme le projeté d'un comprendre projetant, elle n'est que dans et pour ce comprendre. Par là même, et surtout, nous saisissons la véritable essence de la connexion de l'Idée et du voir : bien que Platon lui-même n'ait pas percé jusque-là, mais en conformité avec ce qu'est une Idée – ce qu'elle est au fond -, la connexion de l'Idée et du voir est véritablement par essence celle de l'être comme projeté et du comprendre comme projetant.[616]

Comment, sur la base de la discussion précédente, comprendre le terme « *Lichtblick* » par lequel Heidegger caractérise l'être-libre de l'homme ? Heidegger emploie la première fois ce terme, pour caractériser l'être-libre de l'homme à l'extérieur de la caverne, par conséquent de l'homme dans son rapport à la lumière du Soleil. Cet homme est libre en ce qu'il porte son regard (*Blick*) vers ce qui est visible dans la lumière (*Licht*) et même vers celle-ci elle-même, si bien que son regard est un *Lichtblick*, un regard illuminé par la lumière du Soleil.[617] Remarquons que ce même terme serait tout à fait approprié pour caractériser l'être-libre de l'homme dans le monde intelligible, par conséquent dans son rapport à la lumière de l'Idée du Bien. Le regard de cet homme est lui aussi un *Lichtblick*, un regard illuminé par la lumière non plus du Soleil, mais de ce dont il est l'analogue, l'Idée du Bien. La lumière du regard illuminé par la lumière de cette Idée est d'ailleurs ce que la tradition a nommé *lumen naturale*, en entendant par là la lumière de l'esprit humain, lumière

614 *Ibid*., § 8, p. 61 a.
615 *Ibid*.
616 Cf. *ibid*., § 9 b, p. 70 c-71 b.
617 Cf. *ibid*., § 7, p. 59 b.

qu'il ne se donne pas à lui-même, mais qu'il a reçue d'une plus haute source, ainsi le Verbe divin selon Saint Jean, τὸ φῶς τὸ ἀληθινόν, ὅ φωτίζει πάντα ἄνθρωπον, ἐρχόμενον εἰς τὸν κόσμον, « vraie lumière qui, en venant au monde, illumine tout homme »[618], ou le Dieu créateur selon Descartes, qui nous a donné cette faculté de connaître qui « n'aperçoit jamais aucun objet qui ne soit vrai en ce qu'elle l'aperçoit, c'est-à-dire en ce qu'elle connaît clairement et distinctement »[619]. Pourtant, lorsque Heidegger réemploie le terme « *Lichtblick* », ce n'est pas au sujet de la signification platonicienne de l'image de l'être-libre de l'homme à l'extérieur de la caverne, mais à celui de l'interprétation de cette signification en l'espèce de l'être-libre de l'homme dans son rapport à la lumière d'une Idée. « *Lichtblick* » caractérise alors l'être-libre du regard pour l'Idée en sa *Durchlässigkeit* et pour l'étant que l'Idée laisse traverser, pour le regard, bref l'essence de la liberté : « laisser d'avance éclore une lumière et se lier à la lumière »[620]. Cela, d'après la véritable essence de la connexion de l'Idée et du voir, voulant dire comprendre l'être, en le projetant, le *Lichtblick* est ici un regard illuminant en ce qu'il produit la lumière, c'est-à-dire correctement interprétée la *Durchlässigkeit*, d'une Idée. Par là même, l'expression *lumen naturale* signifie, si l'on veut, la lumière du regard illuminé par la lumière d'une Idée, mais dans la mesure où ce regard est du même coup illuminant en ce qu'il produit la lumière d'une Idée ; bref, elle signifie la lumière du regard s'illuminant d'une Idée, se donnant à lui-même cette lumière[621]. Pour

618 *Evangile* selon Saint Jean, I, 9.

619 Descartes R., *Principes de la philosophie*, I, 30.

620 Cf. Heidegger M., *Vom Wesen der Wahrheit. Zu Platons Höhlengleichnis und Theätet* (Wintersemester 1931/32), GA, Bd. 34, § 8, p. 60 c.

621 Dans *Être et temps*, Heidegger interprète plus avant l'expression *lumen naturale*, et plus avant encore dans les apostilles ultérieurement ajoutées au texte de 1927 : « L'expression ontiquement figurée de *lumen naturale* dans l'homme ne signifie rien d'autre que la structure ontologico-existentiale de cet étant, selon laquelle il *est* dans la modalité d'être son Là. Il est « illuminé [erleuchtet]», ce qui veut dire : éclairci [gelichtet] (a) en lui-même *comme* être-au-monde, non par un autre étant, mais de telle sorte qu'il *est* (b) lui-même l'éclaircie [Lichtung]. Ce n'est qu'à un étant ainsi existentialement éclairci, que du sous-la-main devient accessible dans la lumière, celé dans l'obscurité. Le *Dasein* apporte nativement avec lui son Là ; dépourvu de lui, non seulement il n'est pas factivement, mais encore il n'est pas du tout l'étant de cette essence. *Le Dasein est (c) son être-ouvert* [*Erschlossenheit*]» (*Sein un Zeit*, *op. cit.*, § 28, p. 133 a).

Apostilles :

a - « Ἀλήθεια – ouverteté [Offenheit] – Eclaircie, lumière, lueur. »

b - « mais ne produit pas. »

c - « le *Dasein* existe et lui seul ; avec cela, l'existence est le se-tenir-hors et en-dehors en l'ouverteté du Là : ek-sistence. »

suggérer cette double signification du terme « *Lichtblick* » - tantôt regard simplement illuminé par une plus haute lumière qu'il a reçue, tantôt regard s'illuminant d'une lumière qu'il se donne à lui-même, nous traduisons ce terme par « regard lumineux ».

A partir de la véritable essence de la connexion de l'Idée et du voir, à savoir la connexion de l'être comme projeté et du comprendre comme projetant, et de la caractérisation de l'être-libre du regard pour l'Idée en sa *Durchlässigkeit* et pour l'étant que l'Idée laisse traverser, pour le regard, à savoir le regard lumineux, c'est-à-dire s'illuminant de l'être, l'être-libre de l'homme dans son rapport à une Idée se laisse donc effectivement interpréter, ainsi que nous le pressentions, comme la provenance, conjointement au caractère non-celé d'une Idée, du caractère non-celé de l'étant correspondant à cette Idée[622].

Avec cette dernière interprétation, ne sommes-nous pas à même d'atteindre le terme de la direction assignée à l'interprétation de l' « allégorie de la caverne » au début de la recherche, la question de l'essence de la vérité ? – Le caractère non-celé d'une Idée et l'être-libre de l'homme dans son rapport à une Idée se sont laissé interpréter comme les deux provenances conjointes du caractère non-celé de l'étant correspondant à cette Idée. Or l'être-libre de l'homme dans son rapport à une Idée, ou plutôt le sens vers lequel cela fait signe, l'être-libre du regard pour l'Idée en sa *Durchlässigkeit* et pour l'étant que l'Idée laisse traverser, pour le regard, est un regard lumineux au sens d'un regard s'illuminant de l'être, sous l'espèce de l'Idée. Des deux provenances du caractère non-celé de l'étant, celle comme laquelle s'est laissé interpréter l'être-libre de l'homme dans son rapport à une Idée est donc la plus originaire. – Pour le dire autrement, l'être-libre du regard est la provenance de l'Idée en sa *Durchlässigkeit*, et, par l'intermédiaire du caractère non-celé d'une Idée, celle du caractère non-celé de l'étant. Or être la provenance du caractère non-celé de l'étant est déceler l'étant. L'être-libre du regard, comme provenance la plus originaire du caractère non-celé de l'étant, est donc décelant (*entbergend*) ou déceleur (*entbergsam*) de l'étant, il a pour propriété de le déceler ou, plus brièvement dit, possède la propriété de déceler (*Entbergsamkeit*). – Par suite, au sens où le caractère non-celé de l'étant se fonde sur la propriété de déceler, « L'*essence* du caractère

---

Selon le texte de 1927, *lumen naturale* signifie l'être-éclairci qu'est l'être-ouvert (*Erschlossenheit*) du *Dasein* comme l'étant qui a pour caractère d'être son Là. Selon les apostilles ultérieurement ajoutées, cette expression signifie l'être-éclairci du *Da-sein* comme l'être-le-Là de l'être lui-même, par conséquent son être-éclairci par l'éclaircie qu'est l'ouverteté de l'être lui-même.

non-celé est la propriété de déceler »[623] - « l'*essence* du caractère non-celé », c'est-à-dire de la vérité comme ἀλήθεια.[624]

Mais, si l'essence de la vérité est ainsi la propriété de déceler, et si cette propriété est un événement qui advient historialement (*geschieht*) « avec l'homme », l'essence de la vérité ne dépend-elle pas de l'homme, et la vérité ne sombre-t-elle pas dans le relativisme ? Considérons dans leur ensemble l'image de l' « allégorie de la caverne » et la signification qu'en donne Platon. L'image est l'histoire d'un homme tout d'abord enchaîné au fond d'une caverne puis libéré en étant conduit à l'extérieur de celle-ci. Sa signification platonicienne est également une histoire, mais alors celle des hommes dans le monde sensible, et dont l'un d'eux est libéré en étant conduit dans le monde intelligible. En vertu des interprétations précédemment données de la lumière d'une Idée, de l'être-libre de l'homme dans son rapport à une Idée et du caractère non-celé d'une Idée, l'image et sa signification platonicienne dans leur ensemble font signe vers l'histoire de l'homme lui-même, en tant qu'il devient l'homme qu'il est, en laissant advenir historialement en lui cet événement qu'est la propriété de déceler l'étant. Si cette propriété est l'essence de la vérité, ce n'est donc pas cette essence qui dépend de l'homme, mais c'est inversement l'homme devenu ce qu'il est, l'homme ayant accompli son essence, bref l'essence accomplie de l'homme, qui dépend de l'essence de la vérité.[625]

Qu'est-ce donc que l'homme ? Vers quelle essence de l'homme l'image de l' « allégorie de la caverne » et la signification qu'en donne Platon font-elles signe ? Remarquons, avant de répondre, que cette image et cette signification font déjà signe vers la condition de possibilité de cette question, c'est-à-dire de sa compréhension. Car, si seuls peuvent la comprendre, selon l'image, l'homme conduit à l'extérieur de la caverne, et, selon sa signification platonicienne, l'homme conduit dans le monde intelligible, cela fait signe vers ceci : le fait, pour l'homme, d'être devenu ce qu'il est, en laissant advenir historialement en lui cet événement qu'est la propriété de déceler l'étant, est la condition de possibilité de la compréhension de la question « qu'est-ce que l'homme ? ». Or ce même fait renferme justement la réponse à la question. L'homme devenu ce qu'il est, en laissant advenir historialement en lui cet événement qu'est la propriété de déceler, est celui qui, ayant le regard libre pour l'Idée en sa

622 Cf. Heidegger M., *Vom Wesen der Wahrheit. Zu Platons Höhlengleichnis und Theätet* (Wintersemester 1931/32), GA, Bd. 34, § 9 b, pp. 71 c-72 b.
623 *Ibid*., § 9 c, p. 73 b.
624 Cf. *ibid*., § 9 c, pp. 72 c-73 b.
625 Cf. *ibid*., § 9 c, pp. 75 b-76 a.

Durchlässigkeit, décèle l'étant, et qui, ce faisant, existe, ou pour mieux dire est un *ex-sistere*, c'est-à-dire, littéralement traduit, un se-placer-au-dehors (*Sich-hinaus-stellen*), à savoir dans le caractère non-celé de l'étant. Mais, cet homme ayant le regard également libre pour chaque Idée en sa *Durchlässigkeit*, donc pour toutes les Idées en général, il décèle l'étant en l'entier, si bien qu'il est aussi un *ex-sistere*, au sens où il est exposé (*ausgesetzt*) à l'étant en l'entier et engagé (*eingesetzt*) dans le débat (*Auseinandersetzung*) avec l'étant en l'entier autant qu'avec lui-même. Si nous nommons *Dasein* un tel *ex-sistere*, l'essence accomplie de l'homme est donc le *Dasein* historialement advenu en lui, par le fait de l'essence de la vérité, la propriété de déceler, lorsque l'homme a laissé advenir historialement en lui cet événement. [626]

---

626 Cf. *ibid*., § 9 c, pp. 76 b-77 b.
La connexion interne de l'essence de la vérité (propriété de déceler) et de l'essence accomplie de l'homme (*Dasein*) n'est pas un nouvel habillage de la connexion interne du comprendre de l'être et de l'être du *Dasein* selon *Être et temps*. Selon le traité de 1927, le comprendre de l'être est un caractère d'être du *Dasein* comme tel, lequel est alors l'étant insigne que nous sommes, insigne justement parce qu'il est le seul genre d'étant qui comprenne l'être. Mais, selon le cours de 1931/32, parce que la propriété de déceler est un événement qui advient historialement en l'homme, elle est une propriété historiale. Et, parce que le *Dasein* n'est l'essence accomplie de l'homme, que s'il est advenu historialement en lui, il est un *Dasein* historial. La propriété de déceler est donc la propriété historiale du *Dasein* historial, c'est-à-dire, concrètement, le penser de l'étant comme tel en l'entier par cet homme non seulement existant, mais aussi pensant, qu'est le philosophe. « Que l'homme, selon son essence, se soit placé hors de lui-même dans le caractère non-celé de l'étant, cela n'est possible que dans la mesure où il s'est retrouvé dans la zone de danger de la philosophie. L'homme à l'extérieur de la philosophie est tout autre » (Heidegger M., *Vom Wesen der Wahrheit. Zu Platons Höhlengleichnis und Theätet* (Wintersemester 1931/32), GA, Bd. 34, § 9 c, p. 77 a).
Faute d'apercevoir que le *Dasein* n'est l'essence *accomplie* que de l'homme historial (l'homme qui « s'est retrouvé dans la zone de danger de la philosophie », c'est-à-dire, au fond, celui qui est entré dans l'histoire de la vérité de l'être), on commet le trop fréquent et grave contresens selon lequel l'homme anhistorial (« l'homme à l'extérieur de la philosophie », donc en-dehors de l'histoire de la vérité de l'être) n'aurait pas pour essence le *Dasein*, et serait ainsi ravalé au rang de l'animal. Non ! Même l'homme anhistorial a pour essence le *Dasein*, mais son essence est inaccomplie, ce qui, en termes aristotéliciens, veut dire que le *Dasein* est en puissance en lui et, que comme tel, il ne « demande » qu'à être actualisé.

b – L'interprétation explicitante du quatrième stade de l'image de l' « allégorie de la caverne et de sa signification platonicienne, à partir de l'horizon de compréhension du rapport du *Dasein* et de l'étant en son caractère non-celé

L'interprétation du troisième stade de l'image de l' « allégorie de la caverne » et de sa signification platonicienne nous a conduits jusqu'à l'essence de la vérité, la propriété de déceler (propriété que possède le regard, en son être-libre pour l'Idée en sa *Durchlässigkeit*, de déceler l'étant), et même, au-delà, jusqu'à l'essence accomplie de l'homme, le *Dasein* historialement advenu en lui (en laissant advenir historialement en soi l'événement qu'est la propriété de déceler, *ex-sistere*, c'est-à-dire se placer au-dehors, dans le caractère non-celé de l'étant). Après la libération effective de l'un des hommes enchaînés au fond de la caverne, la redescente de cet homme dans la caverne, pour libérer les hommes restés en elle, est, ainsi que nous l'avons montré, le quatrième stade de l'image de l' « allégorie de la caverne », considérée comme l'advenir historial du caractère non-celé, puisqu'y fait signe l'ἀλήθεια comme arrachement et rapt du caractère non-celé de l'étant (tout ce qui est visible à l'extérieur de la caverne) au caractère non-celé celant de l'apparence (les ombres projetées sur la paroi du fond de la caverne). Si, en vertu de la solidarité du caractère non-celé de l'étant comme ce qui est arraché à et du caractère non-celé celant de l'apparence comme ce à quoi cela est arraché, la non-vérité (caractère non-celé celant de l'apparence) fait partie de la vérité (caractère non-celé de l'étant), qu'implique cette co-appartenance de la vérité et de la non-vérité, quant à l'essence de la vérité ? Cette essence est-elle encore seulement la propriété de déceler ou bien aussi quelque autre propriété ?

Aussi, l'interprétation du quatrième stade de l'image de l' « allégorie de la caverne » visera-t-elle à déterminer l'essence de la vérité considérée non plus simplement en elle-même, mais dans sa connexion avec la non-vérité. Parce que la vérité sera désormais considérée ainsi, cette interprétation pourra espérer atteindre son but, en cherchant le sens vers lequel fait signe l'ἀλήθεια comme arrachement et rapt du caractère non-celé de l'étant au caractère non-celé celant de l'apparence. Mais, parce que ce signe est résulté du prolongement des lignes dessinées par Platon dans le quatrième stade de l'image, il sera plus expédient de chercher son sens en partant de ces lignes elles-mêmes.

Pour les hommes restés dans la caverne, les ombres sont non-celées puisqu'elles sont vues, mais du même coup celantes puisque,

n'étant pas vues comme des ombres, elles cèlent ce dont elles sont les ombres (les choses fabriquées) et la clarté qui rend leur projection possible (la lumière du feu devant lequel les choses fabriquées sont déplacées), et que, outre cela, elles cèlent tout ce qui est visible à l'extérieur de la caverne. Comme non-celées et celantes, elles sont l'apparence. Vers quel sens cette apparence fait-elle signe ?

Si, selon la signification platonicienne de l'image de l' « allégorie de la caverne », les hommes enchaînés au fond de la caverne sont l'analogue des hommes dans le monde sensible, les ombres et le feu ceux des réalités sensibles et du Soleil, et l'extérieur de la caverne celui du monde intelligible, les ombres comme non-celées et celantes sont l'analogue des réalités sensibles, qui, pour les hommes dans le monde sensible, sont certes non-celées, mais en étant celantes à l'égard du monde intelligible, et donc à l'égard de tout ce qui est intelligible en lui, les Idées et l'Idée du Bien. Or l'Idée, telle que nous l'avons clarifiée, est ce qui est vu et ce qui est envisagé dans et pour le voir, c'est-à-dire l'aspect et le ce-que-c'est d'un étant faisant encontre, par la compréhension desquels cet étant est vu. Les ombres et, avec elles, les réalités sensibles, comme non-celées et celantes, bref l'apparence, font donc signe vers l'étant faisant encontre, lorsque, non-celé, il est celant à l'égard de l'Idée à partir de laquelle il fait pourtant encontre.

Contrairement aux hommes restés dans la caverne, l'homme effectivement libéré a le regard libre pour tout ce qui est visible à l'extérieur de la caverne, si bien que tout cela lui est non-celé sans être celant. Comme non-celé sans être celant, tout cela est l'étant par opposition à l'apparence. Vers quoi l'étant ainsi délimité fait-il signe ?

Selon la signification platonicienne de l'image de l' « allégorie de la caverne », le regard libre pour tout ce qui est visible à l'extérieur de la caverne, les choses elles-mêmes et le Soleil, est l'analogue du regard libre pour tout ce qui est intelligible dans le monde intelligible, les Idées et l'Idée du Bien. Nous avons remarqué que, à l'instar des choses elles-mêmes, les Idées ont le double caractère d'être ce qui est le plus non-celé et ce qui est le plus étant. Or ce qui est le plus non-celé ne saurait, sans contradiction, être celant à l'égard de ce qui serait plus non-celé que lui. Les Idées sont donc purement non-celées. Rapporté à la clarification rappelée à l'instant de l'Idée, cela veut dire que les Idées, comme les aspects et les ce-que-c'est d'un étant faisant encontre à chaque fois, par la compréhension desquels cet étant est vu, sont purement non-celées. Les choses elles-mêmes à l'extérieur de la caverne et, avec elles, les Idées dans le monde intelligible, comme non-celée, sans être celantes, bref l'étant par opposition à l'apparence, font donc signe vers les Idées à partir desquelles un étant fait encontre

à chaque fois, lesquelles sont purement non-celées, du moins pour le regard devenu libre dans son rapport à elles.

Redescendu dans la caverne, l'homme effectivement libéré ne voit pas simplement les ombres, à la manière des hommes restés dans la caverne, mais il les voit comme ombres. Pour lui, elles ne sont pas simplement l'apparence qu'elles sont pour les autres, mais elles sont vues comme apparence. Aussi, entreprend-il de libérer les autres, ce qui veut dire qu'il s'efforce de leur montrer les ombres comme ombres, en tentant de leur montrer ce dont elles sont les ombres et, de proche en proche, tout ce qui est visible à l'extérieur de la caverne. Il s'agit, pour lui, de les arracher à l'apparence et de leur faire gagner l'étant par opposition à l'apparence ; plus simplement dit, d'arracher l'étant à l'apparence. Vers quel sens l'apparence vue comme apparence et l'arrachement de l'étant à l'apparence font-ils signe ?

Selon la signification platonicienne de l'image de l' « allégorie de la caverne », les ombres vues comme ombres sont l'analogue des réalités sensibles vues comme réalités sensibles, et l'effort pour montrer les ombres comme ombres aux hommes restés dans la caverne, par la tentative de leur montrer, plus particulièrement, les choses elles-mêmes à l'extérieur de la caverne, est celui de l'effort pour montrer les réalités sensibles comme réalités sensibles aux hommes dans le monde sensible, par la tentative de leur montrer les Idées dans le monde intelligible. La question du sens de l'apparence vue comme apparence s'étend donc aux réalités sensibles vues comme réalités sensibles, et celle du sens de l'arrachement de l'étant à l'apparence, à l'effort pour montrer les réalités sensibles comme réalités sensibles aux hommes dans le monde sensible, par la tentative de leur montrer les Idées dans le monde intelligible. L'apparence, avons-nous dit, fait signe vers l'étant faisant encontre, lorsque, non-celé, il est celant à l'égard de l'Idée à partir de laquelle il fait pourtant encontre. L'apparence vue comme apparence fait donc signe vers ce même étant vu comme l'étant qu'il est, lorsqu'il est non-celé et celant à l'égard de l'Idée à laquelle il correspond. Quant à l'étant par opposition à l'apparence, nous avons dit qu'il fait signe vers les Idées à partir desquelles un étant fait encontre à chaque fois, lesquelles sont purement non-celées, du moins pour le regard devenu libre dans son rapport à elles. L'arrachement de l'étant à l'apparence fait donc signe vers celui de ces Idées à l'étant faisant encontre leur correspondant à chaque fois, lorsqu'il est non-celé et celant à leur égard.

Mais l'arrachement de l'étant, c'est-à-dire du non-celé, sans être celant (les choses elles-mêmes à l'extérieur de la caverne et les Idées dans le monde intelligible), à l'apparence, c'est-à-dire au non-celé celant (les ombres et les réalités sensibles), est aussi bien celui du

caractère non-celé de l'étant au caractère non-celé celant de l'apparence. Avec l'arrachement considéré sous cette dernière forme, nous retrouvons l'ἀλήθεια comme arrachement et rapt du caractère non-celé de l'étant au caractère non-celé celant de l'apparence, ἀλήθεια qui, en l'état actuel, est signe encore, et dont nous cherchons le sens vers lequel elle fait signe, pour déterminer l'essence de la vérité considérée dans son rapport à la non-vérité. Or l'arrachement de l'étant à l'apparence, avons-nous dit, fait signe vers celui des Idées à partir desquelles un étant fait encontre à chaque fois, à cet étant, lorsqu'il est non-celé et celant à leur égard. L'ἀλήθεια comme arrachement et rapt du caractère non-celé de l'étant à l'apparence fait donc signe vers l'arrachement et le rapt du caractère non-celé de ces Idées au caractère celé celant de cet étant. Voir l'étant faisant encontre, à partir de son Idée, c'est-à-dire par la compréhension de son aspect et de son ce-que-c'est, est une chose. Mais s'apercevoir de cela est une autre chose. Le voir de l'étant faisant encontre est obnubilé (*obnulatum*, ennuagé) par cet étant, si bien que l'Idée à partir de laquelle cet étant fait encontre est occultée (*occultata*, cachée, pour ainsi dire embusquée) ou mieux rendue occulte (*occulta*, de *ob-culta,* signifie étymologiquement omise (*omissa*, de *ob-missa*, éymologiquement, mise à couvert) de culte, c'est-à-dire telle que, en la mettant à couvert, on a oublié de la cultiver[627]). Aussi est-il besoin d'arracher ce voir à son obnubilation par cet étant, et du même coup cette Idée à son occultation – ce qui veut dire désennuager le voir et débusquer l'Idée et ainsi seulement la cultiver. Un tel arrachement, jamais accompli une fois pour toutes, toujours au contraire à recommencer, en vertu de la tendance du voir de l'étant faisant encontre à se laisser obnubiler par cet étant, et donc aussi en vertu de la tendance de l'Idée à partir de laquelle cet étant fait encontre à se laisser occulter, est précisément l'ἀλήθεια comme arrachement et rapt du caractère non-celé de cette Idée au caractère non-celé celant de cet étant.

Sur la base du sens ainsi dégagé vers lequel fait signe l'ἀλήθεια comme arrachement et rapt du caractère non-celé de l'étant au caractère non-celé celant de l'apparence, il est désormais possible de déterminer l'essence de la vérité considérée dans sa connexion avec la non-vérité. Si la non-vérité fait partie de la vérité, au sens où le caractère non-celé celant de l'étant faisant encontre, comme l'à-quoi de l'arrachement, est solidaire du caractère non-celé de l'Idée à partir de laquelle cet étant fait encontre, comme le quoi de l'arrachement,

627 *Occultare* (cacher, supin, *occultatum*) est le fréquentatif de *occulere* (supin, *occultum*), dont le radical est *colere* (cultiver, supin, *cultum*), auquel est rattaché le nom *cultus* (action de cultiver).

l'essence de la vérité considérée dans sa connexion avec la non-vérité est la propriété que possède le regard d'arracher le caractère non-celé de cette Idée au caractère non-celé celant de cet étant. Cette propriété diffère-t-elle de l'essence de la vérité, telle qu'elle a été tout d'abord dégagée, à savoir comme l'*Entbergsamkeit* ou propriété de déceler ? Nullement. Loin de différer de l'*Entbergsamkeit* comme une autre propriété, elle en fait au contraire partie comme son commencement, puisque le regard ne pourrait pas déceler l'étant, s'il n'était libre pour l'Idée en sa *Durchlässigkeit*, et que cela renferme qu'il a déjà arraché le caractère non-celé de l'Idée au caractère non-celé celant de l'étant. L'*Entbergsamkeit* n'adviendrait historialement pas, si elle n'était la propriété d'arracher le caractère non-celé de l'Idée au caractère non-celé celant de l'étant, et ainsi seulement de déceler l'étant à partir de l'Idée en sa *Durchlässigkkeit*.

Puisque l'essence accomplie de l'homme dépend de celle de la vérité, la détermination plus complète de celle-ci doit permettre une détermination plus complète de celle-là. Ainsi que nous venons de le montrer, l'essence de la vérité dans sa connexion avec la non-vérité est la propriété que possède le regard d'arracher le caractère non-celé de l'Idée au caractère non-celé celant de l'étant, et, ainsi devenu libre pour l'Idée en sa *Durchlässigkeit*, de déceler l'étant. Or, avons-nous remarqué, la propriété que possède le regard, en son être-libre pour l'Idée en sa *Durchlässigkeit*, de déceler l'étant, est un événement qui advient historialement avec l'homme, non pas de telle sorte que l'essence de la vérité dépendrait de l'homme, mais de telle sorte que c'est inversement l'essence accomplie de l'homme, qui dépend de l'essence. Semblable remarque vaut également pour l'*Entbergsamkeit* considérée plus complètement comme la propriété que possède en outre, et même d'abord, le regard d'arracher le caractère non-celé de l'Idée au caractère non-celé celant de l'étant : elle est un événement qui advient historialement avec l'homme, de telle sorte que l'essence accomplie de l'homme dépend de l'essence de la vérité dans sa connexion avec la non-vérité. Ainsi, de même que, décelant l'étant à partir de l'Idée en sa *Durchlässigkeit*, l'homme est un *ex-sistere* au sens d'un se-placer-au-dehors dans le caractère non-celé de l'étant ; mieux, de même que, décelant l'étant en l'entier à partir de toutes les Idées en général, il est un *ex-sistere* au sens où il est exposé à l'étant en l'entier : de même, n'étant ainsi décelant qu'en ayant déjà arraché le caractère non-celé de l'Idée au caractère non-celé celant de l'étant, il est aussi un *ex-sistere* au sens où il a surmonté son attachement exclusif à l'étant particulier du moment. Le nom « *Dasein* » désignant cet *ex-sistere*, l'essence accomplie de l'homme se laisse donc plus complètement déterminer comme le *Dasein* historialement advenu en

lui, c'est-à-dire le s'exposer, dans le surmontement de l'attachement exclusif à l'étant particulier du moment, à l'étant en l'entier.[628]

Conclusion

Il s'agissait d'interpréter l' « allégorie de la caverne » en direction de la question de l'essence de la vérité. Or, avec la détermination de l'essence de la vérité dans sa connexion avec la non-vérité, cette « allégorie » est désormais interprétée en direction de la question de l'essence non seulement de la vérité, mais encore de la non-vérité. Bien plus, avec la détermination de l'essence accomplie de l'homme, dans sa dépendance à l'égard de l'essence de la vérité dans sa connexion avec la non-vérité, l' « allégorie de la caverne » est interprétée non seulement en direction de la question de l'essence de la vérité et de la non-vérité, mais encore en direction de celle de l'essence de l'homme.

Bien que ces résultats dépassent de loin l'intention initiale de la recherche, ou plutôt parce que cette interprétation excède de beaucoup l' « allégorie de la caverne », un doute nous étreint. - Platon saisit l'ἀλήθεια comme ce qui revient à l'étant, si bien qu'il ne pose pas la question du caractère non-celé comme tel. Sans doute, ne saisit-il pas seulement le non-celé comme l'étant (ombres), mais aussi ce qui est plus non-celé comme ce qui est plus étant (choses fabriquées), et même ce qui est le plus non-celé comme ce qui est le plus étant (choses elles-mêmes à l'extérieur de la caverne). Mais, même si le caractère non-celé passe alors d'un stade à un autre, son essence ne fait pas question. Dès lors que, dans l' « allégorie de la caverne », Platon ne pose même pas la question de l'essence de l'ἀλήθεια, comment faire droit à une interprétation de cette « allégorie », selon laquelle l'essence de la vérité et de la non-vérité serait la propriété que possède le regard d'arracher le caractère non-celé de l'Idée au caractère non-celé celant de l'étant, et, devenu libre pour l'Idée en sa *Durchlässigkeit*, de déceler l'étant ? – Mais il y a plus encore. Si

628 Cf. Heidegger M., *Vom Wesen der Wahrheit. Zu Platons Höhlengleichnis und Theätet* (Wintersemester 1931/32), GA, Bd. 34, § 11, pp. 88 d-92 b.
Il s'en faut que, dans ces pages, Heidegger distingue les trois plans de l'analyse – image de l' « allégorie de la caverne », signification qu'en donne Platon, interprétation du sens vers lequel font signe cette image et cette signification -, et qu'il détaille cette interprétation. Cette approximation est le droit du génie visionnaire de Heidegger, qui certes approche ce dont la plupart des hommes demeurent éloignés.

Platon saisit le caractère non-celé de l'étant, en revanche il ne saisit nullement quelque chose comme le caractère celé de l'étant, et ne parle pas même des ombres comme apparence, c'est-à-dire comme un non-celé celant. C'est uniquement nous qui, au fil de l'interprétation, et même, avouons-le, dès le dégagement de ce qui fait signe dans l'image de l' « allégorie de la caverne », avons caractérisé les ombres telles qu'elles sont vues par les hommes enchaînés au fond de la caverne, comme apparence, en suggérant par là que ce dont elles sont les ombres (choses fabriquées), ce qui rend possible leur projection (feu) et tout ce qui est à l'extérieur de la caverne sont, pour ces hommes, un celé. Dès lors qu'il est douteux que les ombres comme apparence, et partant tout le reste comme un non-celé, soient signes dans l'image de l' « allégorie de la caverne », comment, derechef, faire droit à une interprétation de cette « allégorie », selon laquelle l' ἀλήθεια serait un arrachement et un rapt du caractère non-celé de l'étant (choses elles-mêmes à l'extérieur de la caverne) au caractère non-celé celant de l'apparence (ombres) ?

Mais, si l'interprétation excède ainsi l' « allégorie de la caverne », cet excès provient-il de nous ou de Platon ? Provient-il de ce que nous n'avons pas suffisamment réglé l'interprétation sur l' « allégorie de la caverne » ou de ce que Platon n'a pas suffisamment réglé cette « allégorie » sur l'expérience de l'ἀλήθεια ? Dans l' « allégorie de la caverne », Platon, c'est un fait, ne saisit pas le caractère celé de l'étant. Mais quelle est la raison de ce fait ? C'est justement cet autre fait que, saisissant l' ἀλήθεια comme caractère non-celé de l'étant, il ne pose pas la question de l'essence de l' ἀλήθεια. Mais quelle est la raison de ce second fait ? C'est que Platon fait encore l'expérience de l'ἀλήθεια, sans quoi il ne la saisirait pas même comme caractère non-celé de l'étant, mais ne fait plus l'expérience fondamentale dans laquelle fut prononcé le mot ἀλήθεια, sans quoi il aurait posé la question de l'essence de l'ἀλήθεια, et, partant, aurait questionné sur le caractère celé. Loin que l'excès de l'interprétation, eu égard à l' « allégorie de la caverne », témoigne contre cette interprétation – nous avons d'ailleurs montré, au commencement de la recherche, que, comme explicitation du sens vers lequel font signe l'image de l' « allégorie de la caverne » et la signification qu'en donne Platon, à partir de l'horizon de compréhension qu'est le rapport du *Dasein* et de l'étant en son caractère non-celé, elle est une interprétation immanente, bien que Platon n'ait pas pensé ce rapport comme tel, ou plutôt parce que ce rapport est l'impensé à partir duquel il a pensé son « allégorie » -, il témoigne au contraire contre cette « allégorie », c'est-à-dire de la demi-mesure d'une expérience par Platon de l'ἀλήθεια, qui,

quoiqu'encore vivace, n'est néanmoins plus originaire, bref, de cette transformation (*Wandlung*) du concept de vérité qui advient historialement dans la doctrine de Platon sur la vérité.[629]

Nous avons reconnu le fait que, dans l' « allégorie de la caverne », Platon ne saisit pas le caractère celé de l'étant. Ce fait doit cependant être pondéré par cet autre que, dans le *Théétète*, il questionne sur le caractère celé, sous l'une des deux espèces distinguées dans notre introduction, celle du ψεῦδος (distorsion dans laquelle l'étant tourne vers nous une apparence qui nous détourne de ce qu'il est en réalité, et, partant, caractère celé au sein de la manifesteté de l'étant), et non pas celle de la λήθη (caractère celé pur et simple). Pour être plus précis, Platon n'y questionne pas sur le ψεῦδος de l'étant, le ψευδὲς ὄν, mais sur celui de l'opinion, la ψευδὴς δόξα, qui, en relation avec le ψεῦδος de l'étant, doit certes être quelque chose comme un parler distordant de l'étant, mais dont l'essence demeure une question. Si « la manière de discuter et de questionner sur le *caractère celé* est l'indice du degré de l'originarité de la question du caractère non-celé comme tel »[630], l'évaluation de l'expérience par Platon de l'ἀλήθεια à partir de sa doctrine sur la vérité dans l' « allégorie de la caverne » doit être complétée à partir de la discussion sur la ψευδὴς δόξα dans le *Théétète*.

§ 2 – L'interprétation du *Théétète* en direction de la question de l'essence de la non-vérité

Introduction

Dans le *Théétète*, Platon ne questionne pas principalement sur l'essence de la non-vérité, mais sur celle de la science. Ce n'est qu'à l'occasion de la deuxième réponse de Théétète à la question principale du dialogue – la science est l'opinion, plus précisément l'opinion vraie -, que Socrate pose la question de l'opinion fausse. Qu'il y a une opinion fausse, cela ne fait pas question pour Socrate, qui voit le danger de soutenir, avec Protagoras, que toute énonciation serait vraie. Car l'impossibilité de l'énonciation fausse implique celle de l'opinion fausse, de l'ignorance comme erreur sur les choses, et plus gravement encore de l'action fautive[631]. Mais comment il peut y avoir une opinion fausse, voilà qui, pour l'Etranger du *Sophiste*, instruit de la parole de Parménide que ce qui n'est pas ne peut pas être, est un

629 Cf. *ibid*., § 17, pp. 123 b-125 b.
630 Cf. *ibid*., § 17, p. 125 b.
631 Cf. Platon, *Euthydème*, 286 b-287 a.

véritable défi pour la pensée. Car, si le discours faux et l'opinion fausse sont ceux qui portent sur ce qui n'est pas, affirmer que leur objet est, c'est poser que ce qui n'est pas est[632]. Parce que, sans que cela soit expressément formulé dans le *Théétète*, la question de l'opinion fausse se pose en ces termes pour Platon, Socrate, dans ce dialogue, entreprend son examen avant celui de la définition de la science comme opinion vraie, par conséquent non pas pour éprouver par les conséquences l'hypothèse en laquelle consiste cette définition, mais en s'autorisant à faire une digression pour réfuter la thèse protagoréenne de l'impossibilité de l'opinion fausse et pour surmonter l'obstacle du principe parménidien de l'impossibilité de l'être du non-étant à la possibilité de l'opinion fausse[633].

Par suite, l'interprétation du *Théétète* en direction de la question de l'essence de la non-vérité est, quant à son objet, celle de la discussion sur l'opinion fausse, la ψευδὴς δόξα, dans ce dialogue. Or, ayant une direction, cette interprétation est en outre, quant à sa modalité, une *Auslegung*, l'explicitation de la compréhension préalable de la discussion sur la ψευδὴς δόξα, c'est-à-dire la configuration du projet de cette discussion, en lequel consiste cette compréhension préalable. Ayant pour direction la question de l'essence de la non-vérité, c'est-à-dire du caractère celé de l'étant pour le *Dasein*, cette interprétation est enfin, quant à son horizon de compréhension, celle de la discussion sur la ψευδὴς δόξα, à partir du rapport du *Dasein* et du caractère celé de l'étant. En somme, l'interprétation du *Théétète* en direction de la question de l'essence de la non-vérité est l'explicitation de la discussion sur la ψευδὴς δόξα dans ce dialogue, à partir de l'horizon de compréhension qu'est le rapport du *Dasein* et du caractère celé de l'étant.

Par souci de clarté, mais aussi pour prendre la mesure de la transformation que Heidegger fait subir au texte de Platon, la discussion sur la ψευδὴς δόξα dans le *Théétète* sera exposée avant d'être interprétée.

1 – La discussion sur la ψευδὴς δόξα

La discussion sur la ψευδὴς δόξα dans le *Théétète* (187 c 7-200 d 5) se compose de cinq moments.

---

632 Cf. Platon, *Le sophiste*, 236 d-237 b.

633 Selon V. Goldschmidt, au contraire, la discussion sur la possibilité de l'opinion fausse dans le *Théétète* est l'épreuve, par les conséquences, de l'hypothèse de la science comme opinion vraie. Cf. Goldschmidt V., *Les dialogues de Platon*. *Structure et méthode dialectique*, Brionne, G. Monfort, 1971, p. 86.

Selon le premier moment (187 e 5-188 c 9), connaître et ne pas connaître s'excluent mutuellement. Socrate reconnaît qu'apprendre (en venir à connaître) et oublier (en venir à ne pas connaître) sont certes dans l'intervalle entre ces deux contraires, mais il écarte cela comme n'étant d'aucune importance pour le discours (λόγος) dont il s'agit à présent. En vertu de l'exclusion mutuelle de connaître et ne pas connaître, si quelqu'un a une opinion (δόξα), ou pour mieux dire une vue (*Ansicht*[634]), sur quelque chose, il a une vue sur quelque chose qu'il connaît ou ne connaît pas. Or il est impossible que celui qui connaît quelque chose ne le connaisse pas, et que celui qui ne connaît pas quelque chose le connaisse. Il est donc impossible que, dans une opinion fausse (ψευδὴς δόξα), ou pour mieux dire une vue de travers (*verkehrte Ansicht*[635]), quelqu'un croie que quelque chose qu'il

634 Δόξα, remarque Heidegger, signifie d'une part « la semblance et l'apparence [das Aussehen und Ansehen] qu'*offre* quelqu'un ou dans lesquels se tient quelque chose », d'autre part « ce qu'on *se représente* auprès d'un tel se-montrer, l'image et la vue [das Bild und die Ansicht] que l'on prend de et sur cela, et ainsi l'*opinion* [*Meinung*] qu'on a de cela ». Cherchant alors un mot allemand permettant de rendre la double signification de δόξα, Heidegger n'en trouve pas de meilleur que « *Ansicht* ». Ce mot signifie en effet vue au sens de semblance de quelque chose, par exemple dans le mot composé « *Ansichtskarte* (vue photographique) », mais aussi vue au sens d'opinion que quelque chose est de telle ou telle manière, par exemple dans l'expression « *ich bin der Ansicht* (selon ma manière de voir) », pratiquement équivalente à « *ich bin der Meinung* (selon mon opinion) ». Cf. Heidegger M., *Vom Wesen der Wahrheit. Zu Platons Höhlengleichnis und Theätet* (Wintersemester 1931/32), GA, Bd. 34, § 37, pp. 255 e-256 d.

635 Rappelons que le nom ψεῦδος se dit originairement de l'étant, avec la signification de distorsion (*Verdrehung*), c'est-à-dire de torsion déformante dans laquelle l'étant tourne vers nous une apparence qui nous détourne de ce qu'il est en réalité, distorsion qui, du même coup, est un état dans lequel l'étant se met de travers (*Verkehrung*), et que ce n'est que tardivement que ce nom se dit de l'énoncé, avec la signification de fausseté, non-rectitude (cf. Heidegger M., *Vom Wesen der Wahrheit. Zu Platons Höhlengleichnis und Theätet* (Wintersemester 1931/32), GA, Bd. 34, § 18, pp. 135 a-137 a). L'adjectif ψευδής signifie donc originairement distordu (*verdreht*), de travers (*verkehrt*), et tardivement faux, incorrect. Par suite, l'expression Ψευδὴς δόξα est équivoque : elle signifie d'une part la δόξα distordue, de travers, d'autre part la δόξα fausse, incorrecte. Mais δόξα, avons-nous remarqué dans la précédente note, signifie vue aux deux sens du terme, la semblance et l'opinion. L'expression Ψευδὴς δόξα, selon la première signification précédemment indiquée, est donc à son tour équivoque : elle signifie la vue de travers, d'une part au sens de la semblance distordue, d'autre part au sens de l'opinion distordante. Lorsque nous parlons de δόξα fausse, incorrecte, nous visons encore une certaine vue, mais uniquement au sens de l'opinion, puisque seule une opinion peut être fausse au sens d'incorrecte. En conclusion, l'expression Ψευδὴς δόξα peut fort bien être traduite par opinion fausse, mais cette signification étant tardive et partielle, il est préférable de la traduire selon sa

connaît est quelqu'autre chose qu'il connaît, puisque ce serait connaître l'un et l'autre par hypothèse, et cependant ne connaître ni l'un ni l'autre en prétendant lier ce qui n'est pas lié en réalité. Mais il est *a fortiori* impossible que, dans une vue de travers, quelqu'un croie que quelque chose qu'il ne connaît pas est quelqu'autre chose qu'il ne connaît pas - par exemple, que ne connaissant ni Théétète ni Socrate, il en vienne à penser que Socrate est Théétète, ou Théétète Socrate -, puisque ce serait ne pas connaître par hypothèse, ce que pourtant on connaît en ayant quelque pensée à son sujet. Que, dans une vue de travers, quelqu'un croie que ce qu'il connaît est ce qu'il ne connaît pas, et ce qu'il ne connaît pas ce qu'il connaît, cela est évidemment exclu pour les mêmes raisons. - Le premier moment conclut donc de l'exclusion mutuelle de connaître et ne pas connaître, à l'impossibilité de la ψευδὴς δόξα[636].

Au deuxième moment (188 c 10-189 b 9), le point de vue sur la ψευδὴς δόξα n'est plus celui de l'exclusion mutuelle de connaître et ne pas connaître, mais celui de l'exclusion mutuelle d'être et ne pas être. Celui qui, sur quelle que chose que ce soit, a une vue sur le non-étant, ne peut pas ne pas avoir une vue de travers. Socrate écarte l'objection selon laquelle personne ne peut, au sujet d'un quelconque étant ou en soi et par soi, avoir une vue sur le non-étant, en affirmant que c'est pourtant le cas, si quelqu'un croit, et si ce qu'il croit est du non-vrai (μὴ ἀληθῆ), ou pour mieux dire du non-non-celé - donc du non-présent, du non-étant. Mais y a-t-il d'autres cas où pareille chose survienne ? Qui voit quelque chose, entend quelque chose et touche quelque chose, voit quelque chose d'étant, entend quelque chose d'étant et touche quelque chose d'étant. De même, qui a une vue, a une vue sur quelque chose, et qui a une telle vue, a une vue sur quelque chose d'étant. Il est donc impossible d'avoir une vue sur le non-étant, et, s'il y une vue de travers, celle-ci est nécessairement autre qu'une vue sur le non-étant. – Selon cette argumentation, la vue de travers est une vue sur du non-étant, or avoir une vue implique d'avoir une vue sur quelque chose d'étant, donc la vue de travers, qui, comme vue, se rapporte à quelque chose d'étant, et, comme de

signification originaire et complète par vue de travers (cf. *ibid*., § 38, pp. 257 a-259 b).

636 Le principe de l'exclusion mutuelle de connaître et ne pas connaître est non seulement une évidence du bon sens, mais encore conforme à Parménide. Car si, ainsi que le prescrit la déesse, « il te faut de tout faire l'épreuve, tant du cœur non-dissimulé de l'être-non-celé, anneau accompli, que de l'apparaître tel qu'il apparaît aux mortels, où l'on ne peut faire fond sur le non-celé » (Parménide, I, 28-30, d'après la traduction qu'en donne Heidegger, dans *Parmenides* (Wintersemester 1942/43), GA, Bd. 54, § 1, p. 6), nul ne peut à la fois connaître le « cœur non-dissimulé de l'être-non-celé » et ne pas le connaître.

travers, se rapporte à du non-étant, est impossible. Implicitement, le second moment conclut donc de l'exclusion mutuelle d'être et ne pas être, à l'impossibilité de la ψευδὴς δόξα[637].

Le troisième moment (189 b 10-190 e 4) est la tentative de définir la ψευδὴς δόξα autrement que comme une vue sur du non-étant, de manière à respecter le principe de l'exclusion mutuelle d'être et ne pas être. Selon ce moment, la ψευδὴς δόξα est une ἀλλοδοξία, néologisme forgé par Platon pour désigner la vue (δόξα) sur un autre (ἄλλο) étant que celui qui convient, lorsque la pensée met l'un à la place de l'autre (ἀνταλλάττεσθαι, mettre l'un à la place de l'autre). Sont, par exemple, des ἀλλοδοξίαι, la vue sur ce qui est beau comme étant laid, où la pensée met le laid à la place de beau, et celle sur ce qui est laid comme étant beau, où elle met inversement le beau à la place du laid. Alors, en effet, est formée une vue sur quelque chose d'étant (le laid ou le beau), mais sur l'un à la place de l'autre (le laid à la place du beau, ou celui-ci à la place de celui-là), et par là même, ce qui est visé étant manqué, une vue de travers, si bien que la ψευδὴς δόξα comme ἀλλοδοξία laisse sauf le principe de l'exclusion mutuelle d'être et ne pas être. D'après cette définition de la ψευδὴς δόξα, il est possible de mettre par la pensée l'un de deux contraires à la place de l'autre. Or il faut que la pensée pense deux contraires simultanément ou bien successivement. Mais, si nous appelons penser (διανοεῖσθαι), dialoguer (διαλέγεσθαι), pour l'âme, avec elle-même, nous devons appeler avoir une vue (δοξάζειν), dire (λέγειν), pour l'âme, ce qu'elle a arrêté en dialoguant avec elle-même, si bien que la vue (δόξα) est un discours (λόγος) prononcé silencieusement en soi-même. Mettre par la pensée l'un de deux contraires à la place de l'autre, est donc se dire que l'un est l'autre. Or personne ne se dira jamais, par exemple, que le beau est le laid, ni, inversement, que le laid est le beau. Il est donc impossible de mettre par la pensée l'un des deux contraires à la place de l'autre, alors qu'on les pense simultanément. Mais il est *a fortiori* impossible de faire cela, alors qu'on les puisse successivement, puisqu'il faudrait que l'âme se rapporte à celui des deux qui pourtant est absent. Définir la ψευδὴς δόξα comme un ἑτεροδοξεῖν – autre

637 Comme précédemment, le principe de l'exclusion mutuelle d'être et ne pas être est non seulement une évidence du bon sens, mais encore conforme à Parménide. C'est à partir de la formulation parménidienne de ce principe, « Car jamais tu ne mettras l'être sous le joug du non-étant. Tiens bien plutôt le percevoir [Vernehmen] éloigné de ce chemin du questionner » (Parménide, VII, d'après la traduction qu'en donne Heidegger, dans *Der Anfang der abendländischen Philosophie. Auslegung des Anaximander und Parmenides* (Sommersemester 1932), GA, Bd. 35, § 21 a, p. 121), que l'Etranger pose le problème de la ψευδὴς δόξα dans *Le sophiste*, 236 d-237 b.

néologisme, par lequel Platon explicite l'ἀλλοδοξία - est donc ne rien dire, si bien que la ψευδὴς δόξα n'apparaît pas davantage être en nous sous cet aspect que dans les considérations précédentes. – Selon cette nouvelle argumentation, la ψευδὴς δόξα, par exemple « 2 est impair », présuppose, comme ἀλλοδοξία, de mettre par la pensée l'un de deux contraires (l'impair) à la place de l'autre (le pair), c'est-à-dire de se dire que l'un (le pair) est l'autre (l'impair), ce que personne ne dira, sauf à se contredire soi-même. Le troisième moment conclut donc du principe de l'exclusion mutuelle des contraires en général – et non plus, en particulier, de connaître et ne pas connaître, et d'être et ne pas être -, à l'impossibilité de la ψευδὴς δόξα comme ἀλλοδοξία.

Bien que, dans les trois moments précédents, l'impossibilité de la ψευδὴς δόξα ait été conclue par Socrate, son existence est donnée pour celui-ci, ainsi que l'attestent plusieurs expressions[638]. Mais pourquoi conclure à l'impossibilité de ce dont l'existence est donnée ? Est-ce pour réfuter par leurs conséquences les principes à partir desquels l'impossibilité de la ψευδὴς δόξα a été conclue ? Nullement. Car ce qui serait en question serait ces principes, alors que c'est la ψευδὴς δόξα. Qui plus est, au moins deux d'entre eux – le principe de l'exclusion mutuelle de connaître et ne pas connaître, et celui de l'exclusion mutuelle d'être et ne pas être – ne sont pas simplement des évidences du bon sens, mais conformes à la doctrine de Parménide – nul ne peut à la fois connaître « le cœur non-dissimulé du caractère non-celé »[639] et ne pas le connaître, il ne faut pas « mettre l'être sous le joug du non-étant »[640] -, si bien que, recevables dans leur ordre – celui du caractère non-celé et de l'être -, ils n'ont peut-être pas à être niés, mais simplement limités. Mais, puisque ce qui est en question est bien la ψευδὴς δόξα, Socrate ne peut avoir conclu à l'impossibilité de celle-ci, bien que son existence lui soit donnée, que pour élaborer ce qui fait problème en elle. Comment la ψευδὴς δόξα est-elle possible, malgré les principes de l'exclusion mutuelle de connaître et ne pas connaître, de l'exclusion mutuelle d'être et ne pas être, et de l'exclusion mutuelle des contraires en général ?

La ψευδὴς δόξα serait-elle possible, en admettant que connaître et ne pas connaître ne s'excluent pas mutuellement – telle est la question directrice du quatrième moment (190 e 5-196 c 8) ? Cette possibilité, Socrate ne se contente pas d'en constater le fait, à la manière de Théétète – lorsque, affirme ce dernier, je tiens un homme que je vois au loin pour Socrate que je connais, alors qu'en réalité je

638 Cf. Platon, *Théétète*, 189 b 7-8 et 190 e 2-3.
639 Parménide, I, 28-29.
640 *Ibid*., VII.

ne connais pas cet homme, je connais et ne connais pas à la fois -, mais il cherche à en fonder le droit.

Pour expliquer que l'on puisse apprendre, supposons, avec Socrate, qu'il y ait dans l'âme une cire susceptible de recevoir des empreintes, cire qui soit quantitativement et qualitativement différente selon les âmes. Ce qui s'empreint dans cette cire, l'âme le conserve en mémoire, tandis que ce qui s'y efface ou n'a pu s'empreindre en elle, elle l'oublie ou ne peut le conserver en mémoire[641]. Celui qui a un savoir consistant dans ces empreintes, n'a-t-il pas, lorsqu'il voit ou entend quelque chose, la possibilité d'avoir une vue de travers, en croyant que ce qu'il connaît est tantôt autre chose qu'il connaît tantôt autre chose qu'il ne connaît pas ? Pour expliquer cette présomption, Socrate inventorie avec force détails les cas où, dans la supposition d'une cire dans l'âme, la ψευδὴς δόξα est impossible : 1° ce dont on a seulement le souvenir, il est impossible de le confondre avec autre chose dont on a seulement le souvenir (connaissant Théodore et Théétète, mais ne les voyant pas, Socrate ne peut les confondre) ou dont on n'a pas même le souvenir (connaissant Théodore mais non Théétète, et ne les voyant pas, Socrate ne peut confondre Théodore avec Théétète) ; 2° ce dont on n'a pas même le souvenir, il est impossible de le confondre avec autre chose dont on n'a pas même le souvenir ou dont on a seulement le souvenir ; 3° ce dont on a seulement la sensation, il est impossible de le confondre avec autre chose dont on a seulement la sensation ou dont on n'a pas même la sensation ; 4° ce dont on n'a pas même la sensation, il est impossible de le confondre avec autre chose dont on a seulement la sensation ; 5° ce dont on a le souvenir et la sensation concordante avec lui, il est impossible de le confondre avec autre chose dont on le souvenir et la sensation concordante avec lui ou dont on a seulement le souvenir ou encore dont on a seulement la sensation ; 6° ce dont on n'a ni le souvenir ni la sensation, il est impossible de le confondre avec autre chose dont on n'a ni le souvenir ni la sensation ou dont on n'a pas le souvenir (ne connaissant et ne voyant ni Théodore ni Théétète, Socrate ne peut les confondre avec aucun de ceux qu'il ne connaît) ou encore dont on n'a pas la sensation. Mais, dans la même supposition, restent plusieurs autres cas où la ψευδὴς δόξα est possible : 1° ce dont on a seulement le souvenir, il est possible de le confondre avec autre chose dont on a le souvenir et la sensation (connaissant Théodore et Théétète, et voyant celui-ci au loin sans toutefois le reconnaître, mais

641 L'analogie avec l'empreinte du sceau dans la cire est peut-être empruntée à Démocrite, qui explique par son moyen non la mémoire, mais la sensation. Cf. Théophraste, *De Sensu*, 50 sqq., in Diels H., *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Bd. 2, Berlin, Weidmann, 1907, pp. 40-42.

non celui-là, Socrate peut confondre Théodore avec Théétète) ou dont on a seulement la sensation ; 2° ce dont on a le souvenir et la sensation, il est possible de le confondre avec autre chose dont on a le souvenir et la sensation (connaissant Théodore et Théétète, et les voyant au loin, Socrate peut les confondre)[642]. Dans ces derniers cas, la confusion vient de ce qu'une empreinte-souvenir et une impression-sensation sont associées, alors qu'elles ne s'ajustent pas l'une à l'autre, ne s'emboîtent pas l'une dans l'autre. Ce qui était présumé par Socrate est désormais expliqué : quelqu'un peut croire que ce qu'il connaît est tantôt autre chose qu'il connaît tantôt autre chose qu'il ne connaît pas, si, voyant ou entendant cette autre chose, il associe son impression-sensation à l'empreinte-souvenir qui ne lui convient pas. Bien plus, cela est par là même vérifié : quelqu'un pouvant ainsi croire cela peut donc avoir une vue de travers. Si, donc, la ψευδὴς δόξα est une confusion entre deux choses dont l'une au moins est connue, lorsque l'empreinte-souvenir de l'une au moins et l'impression-sensation de l'autre sont associées sans se convenir, elle est un connaître et ne-pas-connaître possible en droit.

Cette explication de la possibilité de la ψευδὴς δόξα est conforme à ce que d'aucuns prétendent à son sujet et à celui de l'ἀληθὴς δόξα et, ainsi que le précise aussitôt Socrate. La cire est-elle abondante et pétrie de manière mesurée, ce qui vient des sensations produit dans le « cœur (κέαρ) » de l'âme, ainsi que Homère appelle l'âme, en suggérant par là sa ressemblance avec la cire (κηρός), des marques pures et durant longtemps. Ceux dont l'âme est composée d'une telle cire apprennent facilement, retiennent fidèlement et, ne faisant pas s'écarter des sensations (παραλλάττειν, faire s'écarter), les marques empreintes en leur âme, ont des vues sur le vrai (δοξάζουσιν ἀληθῆ). Ceux qui, au contraire, ont le « cœur velu (λάσιον κέαρ) » célébré par Homère[643], c'est-à-dire de cire impure, ou le cœur trop humide ou trop sec - celui-là fait les mémoires faciles mais oublieuse, celui-ci les mémoires difficiles mais fidèles[644] -, auront des marques

642 L'inventaire complet des cas où la ψευδὴς δόξα est possible est le suivant : 1° ce dont on a seulement le souvenir, il est possible de le confondre avec autre chose dont on a le souvenir et la sensation, ou dont on a seulement la sensation ; 2° ce dont on a seulement la sensation, il est possible de le confondre avec autre chose dont on a le souvenir et la sensation, ou dont on a seulement le souvenir ; 3° ce dont on a le souvenir et la sensation, il est possible de le confondre avec autre chose dont on a le souvenir et la sensation, ou dont on a seulement le souvenir, ou dont on a seulement la sensation.

643 Cf. Homère, *Iliade*, II, 851 et XVI 554.

644 Emprunt possible à Hippocrate, qui explique les diverses aptitudes de l'âme par les diverses proportions du feu et de l'eau dans le corps : en proportion égale, le feu est le plus humide et l'eau la plus sèche, si bien qu'ils font l'âme la plus

incertaines, et cela d'autant plus que la cire y est moindre. Aussi sont-ils peu capables d'attribuer leurs sensations aux marques qui leur conviennent, et très susceptibles d'avoir une vue de travers (δοξάζειν ψευδῆ). Socrate, toutefois, ne rapporte ainsi les propos d'autrui, que pour se distancier des siens. Et il finit de s'en distancier en s'inventant un censeur qui le met à la question. La ψευδὴς δόξα réside-t-elle bien non dans les sensations rapportées les unes aux autres ni dans les pensées, mais dans la liaison d'une sensation à une pensée (σύναψις αἰσθήσεως πρὸς διάνοιαν) ? Dirons-nous ne jamais croire que l'homme auquel nous pensons seulement est un cheval auquel nous pensons seulement ? Mais s'il en était ainsi, jamais personne ne croirait que onze auquel on pense seulement est douze auquel on pense seulement. Or certains croient que cinq et sept, non pas cinq et sept hommes par exemple, mais le cinq et le sept eux-mêmes, font onze, et non pas douze. Ils confondent donc le douze avec le onze, de même que, tout à l'heure, connaissant Théodore et Théétète, et voyant celui-ci au loin sans toutefois le reconnaître, mais ne voyant pas Théodore, Socrate confondait Théodore avec Théétète, à ceci près que, à présent, ils confondent le douze avec le onze, sans l'intermédiaire d'aucune espèce de sensation. Aussi, non seulement la ψευδὴς δόξα ne réside-t-elle pas dans la liaison d'une sensation à une pensée, mais encore, puisque, à l'exemple de ceux qui confondent le douze avec le onze, on y connaît ce que pourtant on ne connaît pas, sa possibilité n'est pas encore fondée en droit.[645]

---

intelligente et qui a le plus de mémoire ; en proportion inégale avec d'avantage d'eau, ils font l'âme moins vive mais plus constante, et avec d'avantage de feu, au contraire plus vive mais moins constante (à l'inverse de ce qu'affirme Socrate, attribuant, il est vrai, l'humide ou le sec à la cire dont l'âme est composée). Cf. Hippocrate, *De Regime*, 35, in *Œuvres complètes d'Hippocrate*, tome VI, trad. par E. Littré, Paris, J.B. Baillière, 1849, pp. 513-522.

645 On pourrait s'étonner de ce que l'argument critique ici exposé réfute que la ψευδὴς δόξα réside dans la liaison d'une sensation à une pensée, en remarquant que, lorsqu'une sensation et une pensée sont divergentes, la liaison de celle-là à celle-ci est ψευδής. Selon Platon lui-même, dans le *Philèbe*, qui est lui aussi un dialogue de la maturité, la δόξα naît de la mémoire et de la sensation, lorsque, par exemple, un homme apercevant de loin, contre un rocher, quelque chose qui se tient debout sous un arbre, le tient pour un autre homme, mais pourrait aussi le tenir pour la statue d'un dieu, la δόξα n'étant alors distinguée du λόγος qu'en ce qu'elle est un se-dire à soi-même (cf. Platon, *Philèbe*, 38 b-e).

Pour justifier la prétention de cet argument critique à réfuter la ψευδὴς δόξα comme liaison d'une sensation à une pensée, il faut garder à l'esprit que, dans le *Théétète* : 1° au début de la deuxième tentative de définition de la science, le mot δόξα est le nom donné par Théétète à l'acte par lequel l'âme s'applique seule et directement à l'étude des étants (cf. 187 a 3-8) ; 2° au troisième moment de la discussion sur la ψευδὴς δόξα, la pensée ayant été définie comme un dialogue de

Le problème de la ψευδὴς δόξα revient donc. Mais, puisqu'il n'a pu être résolu, en montrant que la ψευδὴς δόξα serait possible parce que, dans son cas, connaître et ne pas connaître ne s'excluent pas mutuellement, ne peut-il l'être, en montrant que la ψευδὴς δόξα est possible quoique connaître et ne pas connaître s'excluent mutuellement ? Loin donc, qu'il faille ou bien nier la possibilité de la ψευδὴς δόξα ou bien nier le principe de l'exclusion mutuelle de connaître et ne pas connaître, ne faut-il pas affirmer et cette possibilité et ce principe ? Telle est la voie explorée au cinquième moment (196 c 7-200 d 5). Toutefois, pour s'engager dans cette voie, Socrate a besoin

---

l'âme avec elle-même, la δόξα l'a été comme ce qui, au terme de ce dialogue, est arrêté par l'âme (cf. 189 e 5-190 a 6). En vertu de ces deux précisions, la ψευδὴς δόξα ne peut pas résider dans la liaison d'une sensation à une pensée, parce qu'une liaison de ce genre n'est pas une δόξα, celle-ci étant bien plutôt la liaison d'une pensée à une pensée.

Il ne demeure pas moins que, lorsqu'une sensation et une pensée sont divergentes, la liaison de celle-là à celle-ci est quelque chose de ψευδές. Quel est ce quelque chose, si ce ne peut être une δόξα ? La réponse se trouve dans *Le sophiste*, plus précisément au terme la solution du problème de l'être du non-étant par la communauté des genres. Là, sont définis, en vue de fonder en droit la possibilité du ψεῦδος, la διάνοια, la δόξα et la φαντασία : comme dans le *Théétète*, la première est le dialogue de l'âme avec elle-même ; comme dans le *Théétète* encore, la deuxième est l'affirmation ou la négation qui, dans l'âme, se font selon la pensée et en silence : aussi est-elle l'achèvement de la pensée (διανοίας ἀποτελεύτησις) ; mais, à la différence du *Théétète*, où elle n'est pas nommée, la troisième désigne la présence de quelque chose à quelqu'un, non plus seulement selon la pensée, mais aussi à travers la sensation : la φαντασία est « le « se-montre [φαίνεται] » que nous disons être un mélange de sensation et de vue [σύμμειξις αἰσθήσεως καὶ δόξης] » (Platon, *Le sophiste*, 263 e 3-264 b 3). Ainsi que le remarque Heidegger, « φαντασία ne signifie pas ici : imaginer [phantasieren], se représenter seulement, mais signifie ce qui *se présente* [das *Anwesende*] dans un tel se-représenter seulement, dans une telle présentation [Präsentation] ; φαντασία a donc la même signification que λόγος comme λεγόμενον. Mais, comme chez Aristote, l'expression a la double signification caractéristique de tous les termes pour les comportements de l'ἀληθεύειν – λόγος, δόξα, θέσις, ὑπόληψις - : toutes ces modifications de signification visent d'une part l'accomplissement de l'ἀληθεύειν et d'autre part ce qui est découvert comme tel » (Heidegger M., *Platon : Sophistes* (Wintersemester 1924/25), GA, Bd. 19, § 81, p. 609). Cette double signification de φαντασία, ainsi analogue à la double signification de δόξα, pourrait être rendue en français par le terme « figuration », au sens de la figure de ce qui se montre d'une part et à celui de l'action de se figurer ce qui se montre d'autre part. Explicitant la relation de la φαντασία et de la δόξα, Heidegger ajoute : « Platon interprète la φαντασία comme δόξα, à savoir comme σύμμειξις αἰσθήσεως καὶ δόξης (264 b 2), comme δόξα sur la base de l'αἴσθησις » (*Ibid.*). Toutefois, si la φαντασία est une σύμμειξις αἰσθήσεως καὶ δόξης, elle n'est pas à proprement parler une espèce du genre simple de la δόξα, mais un genre composé, à savoir de la δόξα et de l'αἴσθησις.

de dire ce qu'est savoir, et pour dire cela, il a besoin de se référer à la science. Or celle-ci est l'objet de la discussion principale du *Théétète*, à l'intérieur de laquelle la discussion sur la ψευδὴς δόξα est digressive ainsi que nous l'avons remarqué en introduction, si bien que cette discussion digressive est conduite avant que la discussion principale n'ait pu aboutir. Le problème de la possibilité de la ψευδὴς δόξα tel qu'il vient d'être posé - et même, à vrai dire, toute la discussion sur la ψευδὴς δόξα jusqu'à présent - présuppose donc la définition de la science, alors que ce problème est posé avant que cette définition ne soit connue. Il y a là un obstacle méthodologique que dont Socrate reconnaît la réalité, mais auquel, bravant toute honte, il décide de passer outre.

Qu'est-ce donc que savoir (τὸ ἐπίστασθαι) ? Ce n'est pas, répond Socrate, avoir la science (ἐπιστήμης ἕξις), ainsi qu'on le dit[646], mais posséder la science (ἐπιστήμης κτῆσις), si du moins c'est avec raison qu'il faut distinguer avoir (τὸ ἔχειν) et posséder (τὸ κεκτῆσθαι). Ainsi, possède-t-on des colombes dans un colombier pour les avoir prises à la chasse, mais n'en a-t-on quelqu'une parmi celles qu'on possède que lorsqu'on l'a prise à la main. Pour en revenir à ce qu'est savoir, il faut supposer, ajoute Socrate, qu'il y ait dans l'âme non plus une cire susceptible de recevoir des empreintes, mais une sorte de colombier contenant des oiseaux de plusieurs variétés, les uns allant par bandes, les autres par petits groupes et quelques-uns, isolés, volant à travers tous les autres. L'âme possède alors la science ou plutôt les sciences comme des oiseaux pris à la chasse et mis dans ce colombier, et elle a quelque science parmi celles qu'elle possède, comme quelque oiseau pris à la main parmi ceux du colombier[647]. – Prétend-on qu'un arithméticien sait tous les nombres, pairs et impairs, mais en même temps ne les sait pas tous, lorsque, comptant, il cherche le nombre d'une quantité[648], la distinction de posséder des sciences et d'avoir des sciences délégitime cette prétention. Si savoir, en effet, est posséder des sciences, et non pas les avoir, l'arithméticien sait tous les nombres, sans qu'il ne sache pas le nombre qu'il cherche en comptant, puisqu'il cherche alors à avoir un nombre qu'il possède déjà. Aussi,

---

646 Ainsi le sophiste Dionysodore dans l'*Euthydème* de Platon, 277 b.

647 « L'acte, dira Aristote, est soit comme la science, soit comme l'exercice de la science » : la science est l'acte premier, c'est-à-dire l'actualisation de la science en puissance chez l'homme comme membre de l'espèce humaine ; l'exercice de la science est l'acte second, c'est-à-dire l'actualisation de la science en puissance chez l'homme comme instruit dans une science mais ne l'exerçant pas. Mais Aristote appelle ἕξις (*habitus*), au sens de disposition acquise, la science comme acte premier. Cf. Aristote, *De l'âme*, II, 1, 412 a 10 sqq. et II, 5, 417 a 21 sqq.

648 C'est l'objection des sophistes de l'*Euthydème*, 276 e-277 b.

importerait-il d'attribuer à faire la chasse à une science qu'on possède déjà, la retenir quand on l'a attrapée et la laisser à nouveau aller, d'autres noms que ceux qu'on attribue à ces différents actes au moment de la première acquisition d'une science. – Il est cependant plus important, pour l'heure, de revenir au problème de la possibilité de la ψευδὴς δόξα, en vue duquel la distinction de posséder des sciences et avoir des sciences a été élaborée. D'une part, si savoir est posséder des sciences, et s'il est impossible de ne pas posséder ce que l'on possède, il est tout autant impossible de savoir et de ne pas savoir en même temps, et c'est à bon droit que le principe de l'exclusion mutuelle de connaître et ne pas connaître est affirmé. D'autre part, si, parmi les sciences qu'elle possède, l'âme prend et a l'une au lieu de l'autre, si, par exemple, ayant à additionner cinq et sept, elle prend et a, parmi les sciences des nombres qu'elle possède, celle de onze au lieu de celle de douze, elle a alors une vue de travers, et c'est également à bon droit que la possibilité ψευδὴς δόξα est affirmée. Point, donc, n'était besoin de nier le principe de l'exclusion mutuelle de connaître et ne pas connaître, pour affirmer la possibilité de la ψευδὴς δόξα, puisque la distinction de posséder des sciences et d'avoir des sciences permet d'affirmer ensemble ce principe et cette possibilité.

Le problème de la ψευδὴς δόξα est-il pour autant résolu ? Si la ψευδὴς δόξα vient de ce que, parmi les sciences qu'elle possède, l'âme a pris et a l'une au lieu de l'autre, l'âme, qui possède une science, ignore cependant ce dont elle possède la science. Objecte-t-on qu'elle ignore cela au sens où elle ne l'a pas, mais non à celui où elle ne possède pas la science de cela ? Mais justement, puisqu'elle possède la science de cela, elle doit pouvoir avoir cette science, si bien qu'elle ne peut pas ignorer cela dont c'est la science. Que la science produise l'ignorance de ce dont elle est la science est donc une grande déraison (πολλὴ ἀλογία). Selon la même hypothèse, l'âme, qui possède des sciences distinctes les unes des autres, confond cependant ce dont elles sont les sciences. On peut certes, dans un colombier, prendre et avoir un oiseau au lieu d'un autre, en raison de leur volatilité. Mais, et c'est là la limite de l'analogie, les sciences dans l'âme ne sont pas volatiles, et elles ne sont pas même assimilables à des oiseaux, parce que, si elles sont des sciences, elles sont des sciences de quelque chose. Or, ce quelque chose étant différent selon les différentes sciences, l'âme qui possède distinctement des sciences et doit pouvoir les avoir distinctement ne peut pas confondre ce dont elles sont les sciences. Que la distinction des sciences produise la confusion de ce dont elles sont les sciences n'est pas une moindre déraison que la précédente. – Comprenant cette déraison, c'est-à-dire

que le même ne peut être cause de ce qui est autre que lui, comprenant *ipso facto* que le même ne peut être cause que de ce qui même que lui, ou du moins semblable à lui, Théétète suppose alors que, outre des sciences, l'âme possède des non-sciences (ἀνεπιστημοσύναι) : la ψευδὴς δόξα viendrait de ce que, parmi les sciences et les non-sciences qu'elle possède, l'âme a pris et a une non-science au lieu d'une science. Toutefois, celui qui a pris une non-science au lieu d'une science ne croit pas avoir une ψευδὴς δόξα, mais une ἀληθὴς δόξα. Il ne croit donc pas avoir une non-science, mais une science, autrement dit il tient une non-science pour une science. Mais, sous quelqu'angle qu'elle soit considérée, cette dernière conséquence s'avère être impossible. Car, supposé que celui qui a pris une non-science au lieu d'une science connaisse l'une et l'autre, il est impossible qu'il tienne l'une pour l'autre, puisque ce ne serait connaître ni l'une ni l'autre. Impossible aussi qu'il tienne l'une pour l'autre, supposé qu'il ne connaisse aucune des deux, puisqu'il les connaîtrait toutes les deux. Impossible enfin qu'il tienne l'une pour l'autre, supposé qu'il ne connaisse que l'une des deux, puisqu'il ne connaîtrait pas celle qu'il connaît et connaîtrait celle qu'il ne connaît. On aura reconnu l'énumération des différents cas ayant permis de conclure, de l'exclusion mutuelle de connaître et de ne pas connaître, à l'impossibilité de la ψευδὴς δόξα. Aussi, après un long parcours, la discussion sur la ψευδὴς δόξα retourne-t-elle à son point de départ[649].

2 – L'interprétation de la discussion sur la ψευδὴς δόξα

Le premier pas de l'interprétation de la discussion sur la ψευδὴς δόξα a déjà été accompli, lors de la traduction de ψευδὴς δόξα par « vue de travers (*verkehrte Ansicht*) ». Cette traduction n'est pas simplement plus littérale que la traduction usuelle de cette expression par « opinion fausse », mais elle en est une interprétation (*Interpretation*), et cela, si besoin est de le préciser, non pas au sens de

649 Non sans profit, puisque, outre que la position du problème de la ψευδὴς δόξα demeure, ce problème a été partiellement résolu avec le fondement du droit de la possibilité de la ψευδὴς δόξα comme liaison d'une sensation à une pensée, lorsque cette sensation et cette pensée sont divergentes. Ψευδὴς δόξα à la limite, il est vrai, puisque cette liaison comme σύμμειξις αἰσθήσεως καὶ δόξης n'est pas une espèce du genre simple de la δόξα, mais un genre composé de δόξα et d'αἴσθησις. Pour une lecture classique de la discussion sur la ψευδὴς δόξα dans le *Théétète*, mais selon laquelle « cinq solutions du problème de l'erreur sont tour à tour proposées et écartées par Socrate », cf. Brochard V., *De l'erreur : thèse pour le doctorat, présentée à la Faculté des lettres de Paris*, Paris, Félix Alcan, 1897, pp. 16-20.

donner une signification (*eine Deutung geben*) en vertu d'un quelconque système de correspondance, mais à celui d'expliciter (*auslegen*) une compréhension préalable, laquelle n'est rien moins qu'arbitraire, puisqu'elle est la compréhension de cette même expression à partir de l'horizon qu'est le rapport du *Dasein* et du caractère celé de l'étant. Traduire ψευδὴς δόξα par « vue de travers » est interpréter cette expression comme désignant le phénomène de la vue de travers, phénomène qui, en vertu des deux sens du terme « vue », à savoir la semblance de quelque chose et l'opinion que quelque chose est de telle ou telle manière, est non seulement un phénomène du *Dasein*, mais encore un phénomène de l'étant en son caractère celé, bref, un phénomène du rapport du *Dasein* et du caractère celé de l'étant.

Le second pas est alors tout naturellement la question : qu'est-ce que le phénomène de la vue de travers ? Mais aussitôt, ce second pas s'impose comme celui de la question directrice de l'interprétation de la discussion sur la ψευδὴς δόξα, si cette interprétation est en direction de la question de l'essence de la non-vérité, et si la ψευδὴς δόξα est la forme sous laquelle Platon a compris la non-vérité. Loin d'être étrangère à la discussion sur la ψευδὴς δόξα, la question directrice de l'interprétation met en lumière la question initiale de la discussion : « Avoir une vue de travers, demande Socrate, quelle sorte d'état de notre âme cela est-il, et comment cela advient-il ? »[650]. Inversement, la question initiale de la discussion confirme la question directrice de l'interprétation.

Mais le second pas ne sera complètement accompli qu'avec l'élaboration de la question directrice de l'interprétation. La question « qu'est-ce que le phénomène de la vue de travers ? » est celle de l'essence de ce phénomène. Cette question ne se pose que si ce phénomène est déjà compris. Mais elle se pose aussi longtemps qu'il n'est pas compris expressément. Pour le comprendre expressément, il est nécessaire d'expliciter sa compréhension préalable. La question de l'essence du phénomène de la vue de travers requiert donc l'explicitation de la compréhension préalable de ce phénomène. Avec cela, la question de l'interprétation de la discussion sur la ψευδὴς δόξα devient celle de l'interprétation du phénomène de la vue de travers.

De cette élaboration de la question directrice de l'interprétation, s'ensuit la démarche de la recherche, autrement dit la direction où porter les pas suivants. L'interprétation du phénomène de la vue de travers, en vue de saisir l'essence de ce phénomène, est ontologique. Comme interprétation, elle est l'explicitation d'une compréhension

650 Platon, *Théétète*, 187 d 3-4.

préalable, laquelle est structurée comme une acquisition préalable, une visée préalable et une saisie conceptuelle préalable. Comme ontologique, elle est l'explicitation d'une compréhension préalable plus précisément structurée comme l'acquisition préalable d'un étant, la visée préalable de son être et la saisie conceptuelle préalable de cet étant en son être. L'interprétation ontologique du phénomène de la vue de travers a donc pour moments l'acquisition préalable de ce phénomène, la visée préalable de son essence et la saisie conceptuelle préalable de ce phénomène en son essence. Toutefois, cette interprétation ontologique n'est pas autonome, mais subordonnée à l'interprétation de la discussion sur la ψευδὴς δόξα. Or l'exposition de cette discussion a montré que celle-ci se compose de cinq moments se rassemblant en deux parties : l'élaboration du problème de la ψευδὴς δόξα, comme celui de la possibilité de celle-ci, malgré le principe de l'exclusion mutuelle de connaître et ne pas connaître, celui de l'exclusion mutuelle d'être et ne pas être, et celui de l'exclusion mutuelle des contraires en général (trois premiers moments) ; les tentatives de résoudre ce problème (deux derniers moments). L'analyse qui va suivre montrera que, dans la mesure où le problème de la ψευδὴς δόξα, posé dans la première partie, est partiellement résolu dans la deuxième, avec la compréhension de la ψευδὴς δόξα comme liaison d'une sensation à une pensée, lorsque cette sensation et cette pensée sont divergentes, la deuxième partie se laisse interpréter comme la visée préalable de l'être du phénomène de la vue de travers et la saisie conceptuelle préalable de ce phénomène en son être, et qu'elle est préparée par la première partie, qui se laisse interpréter comme l'acquisition préalable du phénomène de la vue de travers. Bref, l'interprétation de la discussion sur la ψευδὴς δόξα comportera une recherche préalable (*Voruntersuchung*) ou préparatoire (*vorbereitende Untersuchung*) dans laquelle le phénomène de la ψευδὴς δόξα sera dégagé à partir des trois premiers moments de la discussion sur la ψευδὴς δόξα, et une recherche principale (*Hauptuntersuchung*) dans laquelle l'essence de ce phénomène sera saisie à partir des deux derniers moments de cette discussion.[651]

651 Cf. Heidegger M., *Vom Wesen der Wahrheit. Zu Platons Höhlengleichnis und Theätet* (Wintersemester 1931/32), GA, Bd. 34, p. 262, où Heidegger pose, sans plus d'explication, que la recherche sur la ψευδὴς δόξα dans le *Théétète* « se déroule en deux stades, dont l'un est la recherche préalable et l'autre la recherche principale ».

a – La recherche préparatoire sur le phénomène de la vue de travers : dégagement de ce phénomène à partir des trois premiers moments de la discussion sur la ψευδὴς δόξα dans le *Théétète*

α – L'interprétation du premier moment de la discussion

Quoique le premier moment de la discussion sur la ψευδὴς δόξα conclue de l'exclusion mutuelle de connaître et ne pas connaître, à l'impossibilité de la ψευδὴς δόξα, celle-ci est possible, puisqu'elle existe. Retenons-nous toutefois de demander aussitôt comment elle est possible, malgré le principe de l'exclusion mutuelle de connaître et ne pas connaître, et demandons plutôt, dans la perspective de la question de l'interprétation de la discussion sur la ψευδὴς δόξα, dans quelle mesure, du point de vue de connaître et ne pas connaître, le phénomène de la vue de travers est dégagé.

Loin que le phénomène de la vue de travers soit impossible parce qu'il est un connaître et ne pas connaître, il est possible bien qu'il soit un connaître et ne pas connaître. Ce phénomène a donc pour caractère d'être un connaître et ne-pas-connaître. Par exemple, connaissant Socrate et Théétète, quelqu'un vient à penser que l'un est l'autre, il croit que c'est l'un, alors qu'en réalité c'est l'autre. Dans sa vue de travers, il connaît l'un et l'autre, par hypothèse, et cependant ne connaît ni l'un ni l'autre, puisqu'il croit que c'est l'un, alors qu'en réalité c'est l'autre.

Le phénomène de la vue de travers ne peut avoir pour caractère d'être un connaître et ne-pas-connaître, que si son objet n'est pas simple, mais double. Ce phénomène a donc aussi pour caractère d'avoir un objet double – d'où les deux occurrences de ἀμφότερα (l'un et l'autre, ni l'un ni l'autre) à la page 188 b 4-5 du *Théétète*. Ainsi, selon l'exemple précédent, l'objet de la vue de travers n'est ni simplement Socrate, ni simplement Théétète, mais à la fois Socrate et Théétète, si, justement, quelqu'un vient à penser que l'un est l'autre. Ce n'est qu'à cette condition que, dans sa vue de travers, celui qui vient à penser cela peut connaître l'un et l'autre et cependant ne connaître ni l'un ni l'autre.

Si l'objet du phénomène de la vue de travers doit être double, pour que ce phénomène ait le caractère d'être un connaître et ne-pas-connaître, les deux moitiés de cet objet ne sont pas simplement connues ensemble, comme dans une sensation, mais à la fois connues et non-connues, comme dans une croyance. Le phénomène de la vue de travers a donc encore pour caractère d'être un croire – d'où les multiples occurrences de οἴεσθαι (croire) et celle de ἡγεῖσθαι (*ducere* au sens de considérer, estimer) à la page 188 b 3-c 3 du *Théétète*. Pour

poursuivre avec le même exemple, celui qui vient à penser que l'un est l'autre a une vue de travers dans laquelle il croit que c'est l'un, alors qu'en réalité c'est l'autre.

Être un connaître et ne-pas-connaître, avoir un objet double et être un croire sont donc trois caractères du phénomène de la vue de travers, plus précisément trois caractères à travers lesquels ce phénomène est dégagé du point de vue de connaître et ne pas connaître.[652]

β – L'interprétation du deuxième moment de la discussion

Le deuxième moment de la discussion sur la ψευδὴς δόξα conclut certes de l'exclusion mutuelle d'être et ne pas être, à l'impossibilité de la ψευδὴς δόξα, mais seulement de manière implicite. Il ne part pas, en effet, du principe de l'exclusion mutuelle d'être et ne pas être, mais le rencontre, ou plutôt le présuppose, au cours de l'argumentation : la vue de travers est une vue sur du non-étant, or avoir une vue implique d'avoir une vue sur quelque chose d'étant, donc, étant présupposé qu'être et ne pas être s'excluent mutuellement, une vue de travers qui, comme vue, se rapporte à quelque chose d'étant, et qui, comme de travers, se rapporte à du non-étant, est impossible. Puisque la conclusion est fausse, l'une au moins des prémisses l'est aussi. Or les deux prémisses explicites disent, l'une au sujet de la vue de travers, l'autre à celui de la vue elle-même, quelque chose qui est. La prémisse implicite est-elle donc la seule fausse ? Ou bien les deux prémisses explicites ne le sont-elles pas aussi, en ce qu'elles dévoilent le phénomène de la vue de travers et celui de la vue elle-même, en les voilant ?

La vue de travers est en effet une vue sur du non-étant. Par exemple, si quelqu'un vient à penser que Socrate est Théétète, ce qui n'est pas, il a une vue sur du non-étant, et donc une vue de travers. Toutefois, dans la première prémisse, le non-étant a le sens du néant, mais, dans le phénomène de la vue de travers, le non-étant, sur lequel ce phénomène est la vue, a le sens de quelque chose d'étant, comme ce qu'il n'est pas. Ainsi, quoique celui qui vient à penser que Socrate est Théétète ait une vue sur du non-étant, il n'a pas une vue sur rien, mais sur Socrate comme Théétète. La première prémisse dévoile donc le phénomène de la vue de travers, comme une vue sur du non-étant, en le voilant, dès lors qu'elle donne au non-étant le sens du néant,

652 Cf. Heidegger M., *Vom Wesen der Wahrheit. Zu Platons Höhlengleichnis und Theätet* (Wintersemester 1931/32), GA, Bd. 34, § 39 a, pp. 269 c-271 c.

alors qu'il a celui de quelque chose d'étant, comme ce qu'il n'est pas – en quoi, d'ailleurs, cette prémisse est en elle-même un exemple de vue de travers, puisqu'elle est une vue sur le phénomène de la vue de travers, comme ce qu'il n'est pas. D'où cela vient-il ? Ψεῦδος, avons-nous remarqué, se dit originairement de l'étant, avec la signification de la distorsion dans laquelle l'étant tourne vers nous une apparence qui nous détourne de ce qu'il est en réalité, mais aussi, en un sens platonicien, du devenir comme le μὴ ὄν, avec la signification de la distorsion dans laquelle le devenir tourne vers nous l'apparence d'être, qui nous détourne de ceci qu'il n'est pas en réalité. Ce sens platonicien de ψεῦδος est révélateur de la tendance de la langue grecque à qualifier de ψευδές ce qui semble être comme…, mais derrière quoi rien ne se cache, bref ce qui est nul : ainsi une ψευδὴς δόσις est-elle une vaine promesse de don. En vertu de cette tendance, il semble aller de soi, pour un Grec, que la ψευδὴς δόξα est une vue nulle. Or une vue nulle est une vue sur du non-étant au sens du néant. Il semble donc également aller de soi, pour un Grec, que la ψευδὴς δόξα est une vue sur du non-étant en ce sens. C'est ainsi que Théétète ne trouve rien à redire lorsque Socrate lui affirme que la vue de travers est une vue sur du non-étant, bien que cette affirmation, au sens où l'entendent les interlocuteurs, dévoile et voile à la fois le phénomène de la vue de travers.

Complètement formulée, la deuxième prémisse dit qu'avoir une vue implique d'avoir une vue sur quelque chose d'étant, de même que voir, entendre, toucher impliquent de voir, entendre, toucher quelque chose d'étant. Mais l'analogie est abusive, parce que l'objet d'une sensation est simple, alors que celui d'une vue est double. Δοξάζειν, avoir une vue, c'est δοξάζειν τι περί τινος, avoir une vue sur quelque chose, au sujet de quelque chose. Par exemple, pensant que Théétète est son meilleur élève en géométrie, Théodore se dit, au sujet de Théétète, qu'il est son meilleur élève ; il a donc une vue sur quelque chose (son meilleur élève), au sujet de quelque chose (Théétète). C'est pour avoir volontairement omis, du phénomène du δοξάζειν τι περί τινος, le περί τινος, si bien qu'il réduit ce phénomène au δοξάζειν τι, que Socrate conduit Théétète à l'assimiler aux phénomènes de l'ὁρᾶν τι, voir quelque chose, de l'ἀκούειν τι, entendre quelque chose, et de l'ἅπτεσθαι του, toucher quelque chose. Bien que cette assimilation ne soit pas fondée, δοξάζειν τι est un dire qui dévoile le phénomène de la vue, mais en le voilant, puisqu'il y manque περί τινος.

A la différence des prémisses précédentes, la troisième, implicite, ne dit pas, au sujet de la vue de travers et à celui de la vue elle-même, quelque chose qui soit, mais énonce le principe de l'exclusion mutuelle d'être et ne pas être. Dès lors que ce principe

implique l'impossibilité de la ψευδὴς δόξα, alors que celle-ci est possible, puisqu'elle existe, il doit être nié, ou du moins, s'il conserve malgré tout quelque vérité, limité.

Que conclure de tout cela, quant au phénomène de la vue de travers ? Si la vue de travers est une vue sur du non-étant non pas au sens du néant, mais à celui de quelque d'étant, comme ce qu'il n'est pas, le phénomène de la vue de travers a pour caractère de se rapporter a quelque chose d'étant, comme ce qu'il n'est pas – caractère parallèle à celui d'être un croire, selon l'interprétation du premier moment de la discussion sur la ψευδὴς δόξα. Si, en outre, la vue elle-même n'a pas un objet simple (quelque chose d'étant), mais un objet double (quelque chose, au sujet de quelque chose), le phénomène de la vue de travers a pour caractère d'avoir un objet double, non pas en tant qu'il est un phénomène de travers, mais en tant qu'il est un phénomène de la vue – caractère parallèle à celui d'avoir un objet double, selon l'interprétation du premier moment de la discussion sur la ψευδὴς δόξα. Si, enfin, le phénomène de la vue de travers n'est pas impossible parce qu'être et ne pas être s'excluent mutuellement, mais possible quoiqu'être et ne pas être s'excluent mutuellement, il a pour caractère de se rapporter à quelque chose d'étant et à du non-étant, ce qui est la signification du caractère de se rapporter à quelque chose d'étant, comme ce qu'il n'est pas, et est possibilisé par le caractère d'avoir un objet double – ce troisième caractère est parallèle à celui d'être un connaître et ne-pas-connaître, selon l'interprétation de la discussion sur la ψευδὴς δόξα. Ce sont là, parallèlement aux trois caractères précédemment dégagés, les trois caractères à travers lesquels le phénomène de la vue de travers est dégagé du point de vue d'être et ne pas être.[653]

γ – L'interprétation du troisième moment de la discussion

Le troisième moment de la discussion sur la ψευδὴς δόξα est la tentative, échouant, de définir la ψευδὴς δόξα comme ἀλλοδοξία. Cette tentative est aussi bien celle d'expliciter le phénomène de la vue de travers comme vue sur un autre étant que celui qui convient, lorsque la pensée met l'un à la place de l'autre, et par là même de saisir l'essence de ce phénomène, comme cette vue. L'échec de cette tentative est donc celui de cette explicitation, ce qui veut dire que la vue sur un autre étant que celui qui convient, lorsque la pensée met l'un à la place de l'autre, n'est pas l'essence du phénomène de la vue

653 Cf. *ibid*., § 39 b, pp. 274 a-277 a.

de travers, mais une construction intellectuelle qui le recouvre. Comment, dès lors, le troisième moment de la discussion sur la ψευδὴς δόξα pourrait-il donner prise à une interprétation qui dégage le phénomène de la vue de travers ? Pourtant, l'interprétation ne peut-elle exercer son droit, en cherchant dans quelle mesure l'ἀλλοδοξία s'éloigne du phénomène de la vue de travers ? Bien plus, ne peut-elle espérer dégager ce phénomène par opposition à ce qu'il n'est pas, l'ἀλλοδοξία ?

Dans quelle mesure l'ἀλλοδοξία s'éloigne-t-elle du phénomène de la vue de travers ? Ce phénomène est, par exemple, « 2 est impair ». L'ἀλλοδοξία, comme laquelle il est explicité, est alors, selon l'exemple donné, « 2 est impair », en tant que cela résulte d'un ἀνταλλάττεσθαι, d'un mettre-l'un-à-la-place-de-l'autre, en l'occurrence du remplacement du pair par l'impair. Dans ce remplacement, il y a deux objets, le pair et l'impair. L'explicitation du phénomène de la vue de travers, comme ἀλλοδοξία, prend donc en considération que ce phénomène n'a pas un objet simple, et prétend qu'il a deux objets. C'est pourquoi, bien qu'elle demeure encore éloignée du phénomène de la vue de travers, qui s'en distingue, l'ἀλλοδοξία s'en rapproche plus que le premier et deuxième moment de la discussion sur la ψευδὴς δόξα, selon lesquels, en leur contenu explicite du moins, le phénomène de la vue de travers n'a qu'un objet simple.

Le phénomène de la vue de travers peut-il alors être dégagé par opposition à ce qu'il n'est pas, l'ἀλλοδοξία ? Par où le phénomène de la vue de travers n'est-il pas l'ἀλλοδοξία ? Par ceci que l'ἀλλοδοξία (« 2 est impair ») est impossible, dès lors qu'elle renferme un remplacement, par la pensée, de l'un de deux contraires (le pair) par l'autre (l'impair), et que, si penser est dialoguer, pour l'âme, avec elle-même, et si avoir une vue est dire, pour elle, ce qu'elle a arrêté en dialoguant avec elle-même, ce remplacement devrait s'accomplir comme un se-dire que l'un de deux contraires est l'autre (« le pair est impair »), mais qu'il ne s'accomplit jamais, personne ne se disant cela. Puisque, donc, l'ἀλλοδοξία est impossible, mais que le phénomène de la vue de travers existe, ce phénomène n'est pas l'ἀλλοδοξία. Mais alors, que renferme le phénomène de la vue de travers, si ce n'est, comme l'ἀλλοδοξία, un remplacement, par la pensée, de l'un de deux contraires par l'autre ? Il renferme ce qui est tout autre qu'un tel remplacement, à savoir une confusion : remplacer (*austauchen*), par la pensée, l'un de deux contraires par l'autre, c'est mettre l'un à la place de l'autre (*auswechseln*) ; confondre (*vertauschen*) l'un de deux contraires avec l'autre, c'est prendre l'un pour l'autre (*verwechseln*), sans s'en apercevoir. Le phénomène de la vue de travers est par

exemple « 2 est impair », en tant que cela résulte non pas du remplacement, par la pensée, du pair par l'impair, mais de la confusion du pair avec l'impair. Cette distinction est décisive quant à l'objet de ce phénomène. Dans le remplacement, par la pensée, de l'un de deux contraires par l'autre, il y a deux objets de la pensée. Si le phénomène de la vue de travers était une ἀλλοδοξία, il aurait donc deux objets, à savoir les deux contraires dont l'un est, par la pensée, remplacé par l'autre. Toutefois, les interprétations des premier et deuxième moments de la discussion sur la ψευδὴς δόξα ont dégagé le caractère du phénomène de la vue de travers d'avoir un objet double, et non pas, par conséquent, deux objets. Ce caractère peut désormais être fondé sur la confusion que renferme ce phénomène. Dans la confusion de l'un de deux contraires avec l'autre, il n'y a jamais, en effet, qu'un seul objet de la pensée, celui des deux contraires qui est confondu avec l'autre. C'est pourquoi, puisqu'il renferme une confusion, le phénomène de la vue de travers (« 2 est impair » n'a qu'un seul objet (l'impair), mais, ainsi que l'on montré les deux interprétations précédentes, cet objet est double (l'impair, au sujet de 2).

En plus des caractères d'être un connaître et ne-pas-connaître, et de se rapporter à quelque chose d'étant et à du non-étant, caractères possibilisés par celui d'avoir un objet double, le phénomène de la vue de travers a donc le caractère de renfermer une confusion, caractère sur lequel se fonde celui d'avoir un objet double.[654]

b – La recherche principale sur le phénomène de la vue de travers : saisie de l'essence de ce phénomène à partir des deux derniers moments de la discussion sur la ψευδὴς δόξα dans le *Théétète*

Introduction

Au début du quatrième moment de la discussion sur la ψευδὴς δόξα, Socrate se demande si celle-ci ne serait pas possible, en admettant que connaître et ne pas connaître ne s'excluent pas mutuellement[655]. Avec cette question, non seulement la recherche préliminaire sur le phénomène de la vue de travers cède le pas à la recherche principale sur ce phénomène, mais encore la perspective de l'exclusion mutuelle de connaître et ne pas connaître se renverse en celle de leur compossibilité. La recherche principale sur le phénomène

654 Cf. *ibid*., § 39 c, pp. 282 c-283 b.
655 Cf. Platon, *Théétète*, 191 a 8-10.

de la vue de travers a donc pour perspective la compossibilité de connaître et ne pas connaître, ce qui veut dire que la saisie de l'essence de ce phénomène a pour horizon de compréhension cette compossibilité.

Si, en leur contenu explicite, les trois premiers moments de discussion sur la ψευδὴς δόξα ont un résultat négatif, l'impossibilité conclue de la ψευδὴς δόξα, en revanche l'interprétation de ces moments, conduite dans la recherche préliminaire sur le phénomène de la vue de travers, a engrangé plusieurs résultats positifs, les différents caractères de ce phénomène. Celui-ci a notamment pour caractères d'être un connaître et ne-pas-connaître, et de se rapporter à quelque chose d'étant et de non-étant, ces deux caractères étant possiblisés par un troisième, celui d'avoir un objet double. Ayant un tel objet, il doit nécessairement être lui-même un comportement double, ou pour mieux dire mixte. Avec cela, dans la perspective de la compossibilité de connaître et ne pas connaître, la recherche principale sur le phénomène de la vue de travers doit se diriger vers un comportement mixte, ce qui veut dire que, dans l'horizon de compréhension qu'est cette compossibilité, la saisie de l'essence de ce phénomène doit viser un tel comportement.

Que la saisie de l'essence du phénomène de la vue de travers doive viser un comportement mixte, cela veut dire à son tour que l'essence de ce phénomène est déjà esquissée comme un tel comportement. Comme quoi sera-t-elle concrètement saisie ? Au quatrième moment de la discussion sur la ψευδὴς δόξα, Socrate définit celle-ci comme la σύναψις αἰσθήσεως πρὸς διάνοιαν, la « liaison d'une sensation à une pensée »[656]. Or cette liaison est justement un comportement mixte. Ne peut-elle donc prétendre au titre d'essence du phénomène de la vue de travers ? Pas encore, parce qu'elle a encore besoin d'être interprétée en direction de l'essence de la non-vérité, de même que l'ensemble de la discussion sur la ψευδὴς δόξα dont elle fait partie. Ce qui seul peut prétendre au titre d'essence du phénomène de la vue de travers est donc ce comme quoi la liaison d'une sensation à une pensée se laisse interpréter. Partant, si cette prétention est légitime, l'essence de ce phénomène doit être concrètement saisie comme ce comme quoi cette liaison se laisse interpréter.

Si la saisie concrète de l'essence du phénomène de la vue de travers requiert l'interprétation de la définition de la ψευδὴς δόξα comme liaison d'une sensation à une pensée, elle a pour préalable l'interprétation de la sensation et de la pensée. Comment, c'est-à-dire

656 *Ibid*., 195 d 1-2.

sur quelle base, les interpréter ? Au quatrième moment de la discussion sur la ψευδὴς δόξα, Socrate comprend la sensation et la pensée à partir de l'allégorie (*Gleichnis*) d'une cire dans l'âme, et, au cinquième moment de cette discussion, il comprend aussi la pensée à partir de l'allégorie d'un colombier dans l'âme. C'est donc sur la base de ces compréhensions, que la sensation et la pensée doivent être interprétées.

De là, la tâche de la recherche principale sur le phénomène de la vue de travers : tout d'abord interpréter la sensation et la pensée sur la base de leur compréhension à partir des allégories d'une cire dans l'âme et d'un colombier dans l'âme, pour ensuite saisir concrètement l'essence du phénomène de la vue de travers comme ce comme quoi la liaison d'une sensation à une pensée se laisse interpréter.[657]

α – L'interprétation préalable de la sensation et de la pensée

Pour expliquer que l'on puisse apprendre, Socrate suppose qu'il y a dans l'âme une cire susceptible de recevoir des empreintes d'anneaux qui s'y impriment. Cette cire, affirme-t-il, est un don de la mère des Muses, Mnémosyne.[658] Selon une interprétation facile et immédiate, la cire dans l'âme est la faculté d'apprendre, les empreintes sont les souvenirs, et les anneaux les sensations et les pensées formées dans l'âme. Platon exposerait donc, en termes allégoriques, une explication matérialiste de la faculté d'apprendre, c'est-à-dire de conserver les souvenirs des sensations et des pensées formées dans l'âme. Toutefois, outre que ce qui est en cause n'est pas cette explication, mais la distinction des souvenirs et des sensations en vue de l'explication de la ψευδὴς δόξα comme un connaître et ne-pas-connaître, l'interprétation précédente n'est encore qu'une *Deutung*, le donner d'une signification, sous l'espèce de l'explication de l'allégorie d'une cire dans l'âme, comme terme de référence d'une analogie, et non pas une *Auslegung*, l'explicitation de la compréhension préalable de cette allégorie, c'est-à-dire la configuration du projet dans une certaine direction, en lequel consiste cette compréhension. Ce qui importe, pour le dire autrement, n'est pas d'interpréter analogiquement les empreintes comme des souvenirs et les sensations comme des impressions, mais d'interpréter projectivement les empreintes-souvenirs et les impressions-sensations. Puisque les empreintes-souvenirs et les impressions- sensations sont

657 Cf. Heidegger M., *Vom Wesen der Wahrheit. Zu Platons Höhlengleichnis und Theätet* (Wintersemester 1931/32), GA, Bd. 34, § 41, pp. 285 b-292 a.
658 Cf. Platon, *Théétète*, 191 c 8-d 4.

celles de l'étant, et qu'il n'y a d'étant que dans le rapport du *Dasein* et de l'étant, cela veut dire les interpréter en direction du rapport du *Dasein* et de l'étant.

Mais, afin de les interpréter dans cette direction, demandons comment interpréter, dans la même direction, la cire dans l'âme, comme don de Mnémosyne. Μνημοσύνη est d'abord un nom commun signifiant « souvenir ». D'après cette indication, la cire dans l'âme est un don de Mnémosyne au sens où la faculté d'apprendre à laquelle elle correspond possibilise le souvenir. Interprété en direction du rapport du *Dasein* et de l'étant, cela veut dire que le *Dasein* a la faculté de se souvenir, ou plutôt qu'il peut se rapporter à l'étant qui n'est plus présent. Toutefois, μνημοσύνη étant un mot dérivé et requérant comme tel un retour à son origine, la question se pose de savoir s'il n'y aurait pas une interprétation plus originaire de la cire dans l'âme, comme don de Mnémosyne. Μνημοσύνη (souvenir) est, tout comme μνημονεύειν (se souvenir), dérivé de μνήμων (qui se souvient), à son tour dérivé de μιμνῄσκειν à l'actif (faire souvenir) et de μιμνῄσκεσθαι au moyen (se mettre dans l'esprit, penser à)[659]. Μιμνῄσκεσθαι a un parfait, μέμνημαι, qui a la signification d'un présent (se souvenir) – μέμνημαι étant devenu *memini* en latin, verbe qui a lui aussi la particularité d'avoir la forme d'un parfait et la signification d'un présent (avoir à l'esprit, se souvenir). Cette double particularité de μέμνημαι suggère que l'expérience de se souvenir a été comprise par les Grecs comme celle de s'être mis dans l'esprit, d'avoir pensé à, et la compréhension grecque de cette expérience était encore suffisamment vivace chez les Latins, pour qu'ils désignent par un même mot le fait de se souvenir et d'avoir à l'esprit. Si, donc, le nom μνημοσύνη signifie « souvenir », c'est, ainsi que le suggère le verbe μιμνῄσκεσθαι/μέμνημαι dont il provient, sur la base de l'expérience de se souvenir comprise comme celle de s'être mis dans l'esprit, d'avoir pensé à. Par là même s'explique pourquoi les Grecs ont représenté la mère des Muses comme Mnémosyne : non parce que le chanteur, l'artiste, aurait à se souvenir de l'esquisse de son œuvre pour l'accomplir, mais parce que, inspiré par les Muses, il a présente à l'esprit l'œuvre qui n'est encore qu'à venir. Interprétée en direction du rapport du *Dasein* et de l'étant, la cire dans l'âme, comme don de Mnémosyne, veut alors dire, plus originairement, que le *Dasein* n'a pas simplement la faculté de se souvenir au sens où il peut se rapporter à l'étant qui n'est plus présent, mais, avant cela-même, qu'il peut se rapporter à l'étant qui n'est pas présent en général, que, tel le

659 Nous suivons P. Chantraine dans son *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*, Paris, libraire Klincksiek, 2009, *sub verbo* μιμνήσκω.

chanteur ou l'artiste inspiré par les Muses, il peut avoir présent (*gegenwärtig haben*) un étant qui n'est pas présent (*anwesend*), mais absent (*abwesend*). Un tel pouvoir, Heidegger le nomme *Eingedenk-sein*, ce que nous traduirons par l'avoir-à-l'esprit[660].

Comment, dès lors, interpréter les empreintes-souvenirs et les impressions-sensations en direction du rapport du *Dasein* et de l'étant ? - D'après l'interprétation précédente de la cire dans l'âme, comme don de Mnémosyne, le *Dasein* peut avoir présent un étant qui est absent : avoir présent (*gegenwärtig haben*) est, pour le *Dasein*, avoir dans son présent (*in seiner Gegenwart haben*), et un étant absent (*abwesendes Seiende*) est un étant auprès duquel le *Dasein* n'est pas présent (*nicht anwesend ist*)[661]. Mais, d'ordinaire, le *Dasein* a présent un étant qui est présent, c'est-à-dire a dans son présent un étant auquel il est présent. L'avoir-présent est donc susceptible de deux modalités, selon que l'étant que le *Dasein* a présent est présent ou absent. Si cet étant est présent, l'avoir-présent a la modalité du présentifier (*Gegenwärtigen*) par lequel, justement, l'étant est présent, et cela veut dire présent corporellement (*leibhaftig*). C'est ainsi que, au cours d'une randonnée en Forêt-Noire, arrivant devant la tour du Feldberg, au moment même où nous la voyons, nous l'avons présente en la présentifiant. Mais, si l'étant que le *Dasein* a présent est absent, l'avoir-présent a la modalité du se-rendre-présent (*Vergegenwärtigen*)

660 A. Boutot traduit « *Eingedenk-sein* » par « être-mémorieux » (Heidegger M., *De l'essence de la vérité. Approche de l' « allégorie de la caverne » et du Théétète de Platon*, traduit de l'allemand par A. Boutot, Paris, Gallimard, 2001, p. 325), et T. Sadler par « keeping-in-mind » (Heidegger M., *The Essence of Truth. On Plato's Cave Allegory and Theaetetus,* translated by T. Sadler, London/New York, Continuum, 2002, p. 210). Ces traductions sont certes conformes au dictionnaire Grimm (*sub verbo* Eingedenk : *memor, memoria fixus*) et, dans une certaine mesure, au texte de Heidegger. Mais, outre que le dictionnaire Grimm mentionne aussi le tour impersonnel « mir ist eingedenk » avec la signification de *memini* qui, soulignons-le, signifie d'abord « avoir à l'esprit », ensuite seulement « se souvenir », Heidegger ne restreint pas ce qu'il nomme *Eingedenk-sein* à la faculté de se souvenir, mais l'élargit à toutes les modalités de l'avoir-présent d'un étant absent.

Pour l'interprétation de la cire dans l'âme, comme don de Mnémosyne, cf. Heidegger M., *Vom Wesen der Wahrheit. Zu Platons Höhlengleichnis und Theätet* (Wintersemester 1931/32), GA, Bd. 34, § 42 a, pp. 295 b-296 a.

661 En allemand, « *in seiner Gegenwart* » est pratiquement équivalent à « *in seiner Anwesenheit* ». A ce sujet, cf. Heidegger M., « Zeit und Sein », in *Zur Sache des Denkens*, GA, Bd. 14, p. 14 c : « Par exemple, nous lisons quelque part le communiqué : « la fête fut célébrée en présence [in Anwesenheit] d'un grand nombre d'invités ». La phrase pourrait aussi être : « avec [Im Beisein] » ou « dans le présent [in Gegenwart] » de nombreux invités ». « avoir présent un étant absent » signifie donc avoir en sa présence à soi un étant auprès duquel on n'est pourtant pas présent.

par lequel, à la vérité, l'étant n'est pas présent corporellement, mais représenté au sens de rendu présent. Si, revenus de notre randonnée en Forêt-Noire, nous repensons à la tour du Feldberg, si nous la revoyons en pensée et ainsi nous souvenons d'elle telle que nous l'avons vue, nous l'avons présente en nous la rendant présente.[662] Par le se-rendre-présent, avons-nous dit, l'étant est représenté au sens de rendu présent (*vergegenwärtigt*) : il n'est donc pas seulement représenté, au sens d'une simple représentation « en nous » (*nur vorgestellt*). Lorsque nous repensons à la tour du Feldberg, nous ne sommes certes pas dirigés vers elle comme un étant présent corporellement, mais ne sommes pas davantage dirigés vers la simple représentation de celle-ci « en nous » : nous sommes en effet encore dirigés vers la tour elle-même comme l'étant qu'elle est, bien qu'elle soit là-bas, sur le Feldberg, où nous ne sommes plus. Mais se diriger vers un étant, alors que celui-ci est absent, autrement dit le viser, alors qu'il est en-dehors de notre champ de vision, cela n'est-il pas contradictoire en soi ? Nullement, si la direction vers l'étant ne dépend pas de l'étant, mais du projet de son être. Devant la tour du Feldberg, nous pouvons la voir, parce que, la voir étant comprendre l'étant qu'elle est, nous projetons l'être de cet étant. Mais, dès lors que nous avons le pouvoir de projeter l'être de l'étant qu'est la tour du Feldberg, nous pouvons projeter l'être de cet étant, même lorsque celui-ci est absent, et, puisque l'être ainsi projeté est celui de cet étant-ci, la tour du Feldberg, nous pouvons du même coup comprendre cet étant malgré

662 La paire « *Gegenwärtigen/Vergegenwärtigen* » est traduite « avoir présent/se rendre présent » par A. Boutot (Heidegger M., *De l'essence de la vérité. Approche de l' « allégorie de la caverne » et du Théétète de Platon*, traduit de l'allemand par A. Boutot, Paris, Gallimard, 2001, p. 326) et « Having-Present/Making-Present » par T. Sadler (Heidegger M., *The Essence of Truth. On Plato's Cave Allegory and Theaetetus,* translated by T. Sadler, London/New York, Continuum, 2002, p. 210). Au sujet de la paire « *Gegenwärtigen/Vergegenwärtigen* », le dictionnaire Grimm donne une indication (*sub verbo* vergegenwärtigen) qui a probablement retenu l'attention de Heidegger : de même que « *gegenwärtigen* » correspond à « *praesentare* », de même « *vergegenwärtigen* » correspond à « *repraesentare* » ; d'où, la synonymie de « *gegenwärtigen* » et « *präsentieren* » d'une part, de « *vergegenwärtigen* » et « *repräsentieren* » d'autre part, « *präsentieren* » étant employé pour signifier « porter à l'intuition sensible », et « *repräsentieren* » pour signifier, au sens d'une activité de l'esprit, « représenter par le moyen d'une image ». En suivant cette indication, nous traduisons « *Gegenwärtigen* » par « présentifier » - ainsi avons-nous traduit ce terme dans *Sein und Zeit,* et le traduire par « avoir présent » favoriserait sa confusion avec « *gegenwärtigen haben* », expression à laquelle Heidegger donne une signification plus générale -, et « *Vergegenwärtigen* » par « se-rendre-présent » - avec des traits d'union pour distinguer le verbe substantivé.

son absence, et ainsi non plus voir la tour du Feldberg, mais repenser à elle. D'une manière générale, nous pensons à un étant absent comme nous percevons un étant présent, dans les deux cas en projetant son être, avec cette différence que, dans le premier cas, nous nous le rendons présent, alors que, dans le second, nous le présentifions. C'est pourquoi nous nous dirigeons vers l'étant lui-même dans les deux cas, mais dans le premier en nous le rendant présent, dans le second en le présentifiant.[663] - A partir de l'horizon de compréhension qu'est le rapport du *Dasein* et de l'étant, le souvenir ou remémoration comme penser-à se laisse alors interpréter comme le se-rendre-présent d'un étant qui est absent, et la sensation ou perception comme le présentifier d'un étant qui est présent. Toutefois, le souvenir-remémoration et la sensation-perception ne sont pas encore les empreintes-souvenirs et les impressions-sensations que nous cherchons à interpréter. Du moins l'interprétation du souvenir-remémoration et de la sensation-perception fournit-elle un point de départ pour celle des empreintes-souvenirs et des impressions-sensations. L'impression-sensation est la sensation-perception, en tant que, en imprimant ce qui est senti-perçu dans la cire de l'âme, elle cause l'empreinte-souvenir de cela. Cette empreinte-souvenir possibilise alors un souvenir-remémoration. Or, selon Platon, la sensation-perception d'un étant n'est possible que par l'Idée de cet étant, laquelle est son aspect (εἶδος) comme ce qui est vu et envisagé. Ce que la sensation-perception imprime est donc, plus précisément, l'aspect d'un étant. Cet aspect comme imprimé laisse dans la cire de l'âme une marque qui lui ressemble et que, pour cette raison, Platon appelle εἴδωλον[664], que nous ne pouvons traduire par « image » sans occulter que ce mot est dérivé de εἶδος. Le souvenir-remémoration s'étant laissé interpréter comme le se-rendre-présent d'un étant qui est absent, et le projet de l'être de cet étant possibilisant ce se-rendre-présent, l'empreinte-souvenir, c'est-à-dire l' εἴδωλον, possibilisant le souvenir-remémoration se laisse interpréter comme l'être comme ce qui est projeté, en tant qu'il possibilise le se-rendre-présent d'un étant qui est absent. La sensation-perception s'étant quant à elle laissé interpréter comme le présentifier d'un étant qui est présent, et le projet de l'être de cet étant possibilisant ce présentifier – l'interprétation de l' « allégorie de la caverne » a montré que l'Idée, c'est-à-dire l'aspect comme ce qui est vu et envisagé, se laisse interpréter comme l'être de l'étant, comme ce qui est projeté -, l'impression-sensation se laisse interpréter comme le présentifier d'un étant qui est présent, dans la

663 Cf. Heidegger M., *Vom Wesen der Wahrheit. Zu Platons Höhlengleichnis und Theätet* (Wintersemester 1931/32), GA, Bd. 34, § 42 b, pp. 296 b-298 a.
664 Cf. Platon, *Théétète*, 191 d 9.

mesure où l'être de cet étant, comme ce qui est projeté et possibilise ce présentifier, possibilise aussi, le cas échéant, le se-rendre-présent de ce même étant, lorsqu'il est absent. Bref, à partir de l'horizon de compréhension qu'est le rapport du *Dasein* et de l'étant, se laissent interpréter d'une part les empreintes-souvenirs, comme les êtres des différents étants, en tant qu'ils possibilisent le se-rendre-présent à chaque fois d'un étant absent, d'autre part les impressions-sensations, comme le présentifier à chaque fois d'un étant présent, dans la mesure où les êtres des différents étants, qui possibilisent ce présentifier, peuvent possibiliser le se-rendre-présent à chaque fois d'un étant absent.[665]

---

665 Cf. Heidegger M., *Vom Wesen der Wahrheit. Zu Platons Höhlengleichnis und Theätet* (Wintersemester 1931/32), GA, Bd. 34, § 42 b, pp. 298 b-300 a.
Cet endroit du cours est particulièrement foisonnant d'aperçus. Nous n'en mentionnerons que trois. 1° un aperçu sur la corporalité de l'homme, qui intervient dans le se-rendre-présent aussi bien que dans le présentifier : « Avec le recours à l'allégorie [d'une cire dans l'âme], il s'agit, pour Platon, (…) non pas d'une tentative d'explication physiologique de la mémoire, mais d'une mise en relief et d'une mise en lumière de l'*essence* du se-rendre-présent, qui rend tout d'abord nécessaire et possible quelque chose comme une mémoire » (*ibid*., pp. 299 b-300 a) : le *Dasein* est certes un comportement – au sens générique – par rapport à l'étant, mais sur la base d'un corps, lequel n'a pas un comportement, mais est un comportement : le *Dasein* est son corps, mais celui-ci comme son comportement. 2° un aperçu sur le *Dasein* dans son rapport à l'étant en l'entier : « Dans le se-rendre-présent de l'étant, nous tenons cet étant devant nous, en nous *tendant* du même coup vers lui, en nous tenant *en rapport à* lui. (…) C'est de cette manière, mais modifiée et modifiable de multiples façons, que nous nous tenons couramment en rapport à chaque étant, aussi et justement aussi parce que tout étant n'est pas présent corporellement et qu'il ne *peut* être *simultanément* présent. A partir de là, le se-rendre-présent devient saisissable comme une modalité du présentifier, une manière de tenir de l'étant dans notre présent, par où l'orbe de ce présent s'élargit de manière particulière » (*ibid*., p. 300 c) : le *Dasein* se rapporte à l'étant en l'entier, non pas dans la modalité du présentifier, mais dans celle du se-rendre-présent, autrement dit non pas en percevant l'étant en l'entier, mais en pensant à l'étant en l'entier ; toutefois, le se-rendre-présent de l'étant en l'entier est alors assimilable à un présentifier de celui-ci. 3° un aperçu sur l'essence de l'apprentissage : « Lorsque nous apprenons à connaître quelque chose, de l'étant, cela veut dire : nous le recevons dans l'orbe de ce que nous tenons présent au sens le plus large. Nous *retenons* l'étant lui-même que nous apprenons à connaître et nous maintenons dans une telle relation avec lui (…)./ Nous avons donc la faculté de retenir. Cela ne signifie pas tant conserver en mémoire des représentations et des images, que se *tenir* en rapport à l'étant non donné corporellement » (*ibid*., p. 300 b-c) : apprendre est donc retenir, moins au sens de conserver en mémoire qu'à celui de se tenir, par le se-rendre-présent, en rapport à l'étant qui n'est pas présent corporellement : la faculté d'apprendre comme celle de retenir en ce dernier sens est ce comme quoi la cire dans l'âme, qui correspond à la faculté d'apprendre, se laisse interpréter.

Mais Socrate ne s'en tient pas à l'allégorie d'une cire dans l'âme. Rappelons en effet qu'il définit savoir non pas comme avoir la science, mais comme la posséder, et que, pour clarifier cette définition, il suppose qu'il y ait dans l'âme une sorte de colombier contenant plusieurs variétés d'oiseaux dont la plupart volent par groupes plus ou moins grands, et dont quelques-uns volent isolément à travers tous les autres : l'âme sait aussi loin qu'elle possède ces oiseaux, par conséquent bien plus loin que l'oiseau que, parmi eux, elle a pour ainsi dire pris à la main. Par là, l'interprétation de cette allégorie au sens de sa *Deutung* est déjà donnée : posséder les oiseaux est, pour l'âme, posséder les sciences, et avoir pour ainsi dire pris à la main un oiseau parmi ceux qu'elle possède est, pour elle, avoir – en vue - une science parmi celles qu'elle possède. Mais quelle est son interprétation au sens de son *Auslegung* ?

Reconsidérons, pour interpréter en l'explicitant l'allégorie d'un colombier dans l'âme, le se-rendre-présent. - Dans le se-rendre-présent d'un étant qui est absent, le *Dasein* se tient en rapport à cet étant. Dès lors que l'étant auquel il se tient en rapport est absent, le *Dasein* le retient dans son présent, et c'est ainsi qu'il apprend à le connaître. Comme retenir d'un étant absent, par le *Dasein* dans son présent, le retenir est moins un conserver en mémoire de représentations et d'images, qu'un se tenir en rapport à l'étant non présent corporellement. Ce que le *Dasein* retient ainsi, Heidegger le nomme *den Behalt*, le retenu.[666] - Quoique, dans le retenir d'un étant absent, le *Dasein* se tienne en rapport à un étant non présent corporellement, il s'en faut qu'il se tienne le plus souvent expressément en rapport à lui, et, en effet, le retenu en son entier constitue dans le *Dasein* le domaine de l'étant non présent corporellement auquel il peut, c'est-à-dire a la simple possibilité, de se tenir expressément en rapport. S'il se tient, de manière effective, expressément en rapport à un étant non présent corporellement, alors, dans le retenu en son entier, cet étant est pris en vue encore une fois. Dans le retenir d'un étant absent, le *Dasein* peut donc ne pas se tenir expressément en rapport à un étant non présent corporellement ou bien se tenir expressément en rapport à lui. Mais le retenir d'un étant absent n'est autre que l'explicitation du se-rendre-présent de cet étant. C'est pourquoi le se-rendre-présent comme retenir a deux modalités : d'une part celle du retenir comme se-tenir non-exprès en rapport à un étant non corporellement présent, d'autre part celle du retenir comme se-tenir exprès en rapport à lui. Posséder les oiseaux, pour l'âme,

666 Cf. *ibid*., § 42 b, pp. 300 c-301 a.

c'est-à-dire les sciences, se laisse alors interpréter comme se rendre présent des étant absents, dans la modalité de les retenir sans se tenir expressément en rapport à eux ; et avoir pris en main un oiseau, pour l'âme, c'est-à-dire avoir – en vue – une science, cela se laisse aussi interpréter comme se rendre présent un étant absent, mais alors dans la modalité de le retenir en se tenant expressément en rapport à lui.[667]

Nous sommes désormais à même d'interpréter la sensation et la pensée sur la base de leur compréhension à partir des deux allégories de la discussion sur la ψευδὴς δόξα. L'avoir-présent (*Gegenwärtig-haben*) a pour modalités le présentifier (*Gegenwärtigen*) d'un étant présent et le se-rendre-présent (*Vergegenwärtigen*) d'un étant absent. Derechef, le se-rendre-présent comme retenir (*Behalten*) est un se-tenir (*Sich-halten*) en rapport à un étant absent, non-exprès ou exprès. La différence du présentifier d'un étant présent et du se-rendre-présent d'un étant absent est donc reconduite dans ce se-rendre-présent comme retenir, et cela sous la forme du se-tenir exprès en rapport à un étant absent et du se-tenir non-exprès en rapport à cet étant. Or, dans l'αἴσθησις, c'est-à-dire la sensation ou plutôt la perception (*Wahrnehmen*), un étant présent est perçu (*vernommen*) ; mais, dans la διάνοια, c'est-à-dire la pensée ou réflexion (*Überlegen*), un étant absent est appréhendé d'avance (*vorgenommen*), c'est-à-dire avant d'être à nouveau perçu[668]. Par conséquent, puisque, d'une part, l'une des modalités de l'avoir-présent est le présentifier d'un étant présent, l'αἴσθησις se laisse interpréter comme ce présentifier ; et puisque, d'autre part, l'une des modalités du se-rendre-présent d'un étant absent est le se-tenir exprès en rapport à cet étant, la διάνοια se laisse interpréter comme ce se-tenir en rapport. Comprenant la sensation et la pensée sur la base des allégories d'une cire dans l'âme et d'un colombier dans l'âme, Socrate ne veut certes pas dire, à proprement parler, que l'une est le présentifier d'un étant présent et l'autre le se-rendre-présent d'un étant absent dans la modalité du se-tenir exprès en rapport à cet étant. Mais, interprétée en direction du rapport du *Dasein* et de l'étant, la compréhension socratique de l'αἴσθησις et de la διάνοια veut dire que l'une est ce présentifier et l'autre ce se-rendre-présent. Bien plus, elle veut assurément dire cela, parce que, cette

667 Cf. *ibid*., § 42 c, pp. 304 b-306 a.

668 L'αἴσθησις et la διάνοια sont distinguées comme *vernehmen* (percevoir) et *vornehmen* (appréhender d'avance). Sur cette signification heideggérienne de « *vornehmen* », cf. *ibid*., § 44, p. 310 b : « Plus encore : le se-rendre-présent de quelque chose est ce représenter [Vorstellen] dans lequel ce qui fait encontre non-corporellement peut être représenté d'avance [im voraus… vor-gestellt], c'est-à-dire ici : avant qu'il ne puisse *derechef* faire encontre corporellement ».

compréhension ayant nécessairement pour sol le rapport du *Dasein* et de l'étant, son interprétation ne peut être arbitraire.[669]

β – La saisie concrète de l'essence du phénomène de la vue de travers

Saisir concrètement l'essence du phénomène de la vue de travers, avons-nous-dit, est interpréter la définition de la ψευδὴς δόξα comme la σύναψις αἰσθήσεως πρὸς διάνοιαν, ce qui présuppose, avons-nous ajouté, d'interpréter l'αἴσθησις et la διάνοια. Or celles-ci viennent de se laisser interpréter respectivement comme le présentifier d'un étant présent et comme le se-rendre-présent d'un étant absent dans la modalité du se-tenir exprès en rapport à cet étant. A partir de là, comment donc la σύναψις αἰσθήσεως πρὸς διάνοιαν se laisse-t-elle interpréter ?

Quoique Socrate lui-même définisse la ψευδὴς δόξα comme la σύναψις αἰσθήσεως πρὸς διάνοιαν, cette définition, par la généralité de la σύναψις, conviendrait mieux à la δόξα en général. Nous n'avons cependant pas à compléter nous-mêmes la définition de la ψευδὴς δόξα, parce que nous en trouvons une définition plus complète sous la plume de Platon, lorsque, peu après, Socrate désigne la ψευδὴς δόξα par l'expression διανοίας πρὸς αἴσθησιν παραλλαγή, « écart d'une pensée par rapport à une sensation »[670]. Sans négliger aucune de ces deux définitions, mais en considérant la première, en son incomplétude, comme celle de la δόξα en général, et la seconde, en sa complétude, comme celle de la ψευδὴς δόξα en particulier, nous interprèterons la définition de la δόξα comme la σύναψις αἰσθήσεως πρὸς διάνοιαν dans un premier temps, afin de préparer l'interprétation de celle de la ψευδὴς δόξα comme la διανοίας πρὸς αἴσθησιν παραλλαγή dans un second temps.

Comment, tout d'abord, la δόξα comme la σύναψις αἰσθήσεως πρὸς διάνοιαν se laisse-t-elle interpréter ? Cette définition de la δόξα a pour matériaux l'αἴσθησις, la διάνοια et la liaison des deux, la σύναψις. De ces trois matériaux, seul le dernier n'est pas encore interprété. Comment, dès lors, la σύναψις se laisse-t-elle interpréter ? Partons d'un exemple de δόξα : Théodore tient l'homme qui est au loin et vient vers lui pour Théétète. L'homme qui est au loin et vient vers Théodore est perçu (*vernommen*) dans une αἴσθησις, c'est-à-dire

669 Cf. *ibid*., § 43, pp. 306 c-309 a.

670 Platon, *Théétète*, 196 c 5. Rappelons que la première définition est à la page 195 d 1-2.

le présentifier de cet homme. Théétète pour lequel il est tenu par Théodore est appréhendé d'avance (*vorgenommen*) dans une διάνοια, c'est-à-dire le se-rendre-présent de Théétète, dans la modalité du se-tenir exprès en rapport à lui. Reste le tenir de l'homme qui est au loin et vient vers Théodore, pour Théétète : ce tenir…pour… est, comme tel, un συνάπτειν (lier), partant la σύναψις à interpréter. Le tenir… pour… est un οἴεσθαι et un ἡγεῖσθαι, un croire et un considérer, que nous avons déjà rencontrés dans l'interprétation du premier moment de la discussion sur la ψευδὴς δόξα, lorsque nous avons dégagé le caractère du phénomène de la vue de travers d'être un croire. Or l'οἴεσθαι et l'ἡγεῖσθαι s'accomplissent dans ce λόγος qui est un discours prononcé silencieusement en soi-même et auquel la δόξα a été identifiée au cours du troisième moment de la discussion sur la ψευδὴς δόξα[671]. Comme ce en quoi s'accomplissent l'οἴεσθαι et l'ἡγεῖσθαι, ce λόγος est plus précisément un interpeller de quelque chose comme quelque chose (*Ansprechen von etwas als etwas*). Le tenir de l'homme qui est au loin et vient vers Théodore, pour Théétète, est donc une σύναψις qui s'accomplit dans un λόγος, c'est-à-dire un interpeller de quelque chose comme quelque chose. Puisque, donc, la définition de la δόξα a pour matériaux l'αἴσθησις, la διάνοια et la σύναψις, et que celles-ci sont respectivement le présentifier d'un étant présent, le se-rendre-présent d'un étant absent dans la modalité du se-tenir exprès en rapport à cet étant, et l'interpeller de quelque chose comme quelque chose, la δόξα comme la σύναψις αἰσθήσεως πρὸς διάνοιαν se laisse interpréter comme l'interpeller, par le *Dasein*, d'un étant qu'il présentifie, comme un étant qu'il se rend présent en se tenant expressément en rapport à cet étant.[672]

Parce que δόξα, avons-nous remarqué, signifie d'une part semblance et apparence (*Aussehen und Ansehen*) qu'offre quelqu'un ou quelque chose, d'autre part image et vue (*Bild und Ansicht*) que l'on prend de et sur quelque chose, et par suite opinion (*Meinung*) que l'on a de cela, Heidegger traduit ce terme par « vue (*Ansicht*) », en laissant jouer les deux sens de ce dernier terme, celui de la semblance et celui de l'opinion[673]. Cette traduction de δόξα n'est pas simplement plus littérale, mais est déjà une interprétation de la δόξα, à savoir comme le phénomène de la vue – « interprétation » ne voulant dire ici rien d'autre que l'explicitation de la compréhension préalable par les Grecs eux-mêmes de ce qu'ils ont justement nommé δόξα. Si l'interprétation de la définition de la δόξα comme la σύναψις

671 Cf. *ibid*., 190 a 4-6.
672 Cf. Heidegger M., *Vom Wesen der Wahrheit. Zu Platons Höhlengleichnis und Theätet* (Wintersemester 1931/32), GA, Bd. 34, § 44, pp. 309 d-311 a.
673 Cf. *ibid*., § 37, pp. 225 e-226 d.

αἰσθήσεως πρὸς διάνοιαν est vraie, plus précisément, si elle est ἀληθής au sens étymologique de non-celée, elle doit être décelante à l'égard du phénomène de la vue dans son ambiguïté caractéristique d'être une vue aux deux sens du terme. Cela peut-il être montré, en vue de confirmer cette interprétation ? L'interpeller, par le *Dasein*, d'un étant qu'il présentifie, comme un étant qu'il se rend présent en se tenant expressément en rapport à cet étant peut se produire sur la base du présentifier ou sur celle du se-rendre-présent. Théodore, par exemple, peut tenir l'homme qui est au loin et vient vers lui pour Théétète, soit parce qu'un homme lui apparaît au loin, qui lui rappelle Théétète, soit parce que, alors qu'il s'attend à voir Théétète, un homme lui apparaît au loin. Si l'interpeller se produit sur la base du présentifier d'un étant présent, il comporte une vue au sens de la semblance qu'offre cet étant, semblance sur laquelle se greffe l'image déjà prise par le *Dasein* de et sur un étant. Ainsi, si l'homme qui, apparaissant au loin, rappelle Théétète à Théodore, la δόξα de ce dernier au sujet de cet homme est la vue au sens de la semblance qu'offre cet homme, semblance sur laquelle se greffe l'image que Théodore a déjà prise de et sur Théétète ; bref, elle est la vue au sens de la semblance de Théétète qu'offre cet homme. Mais l'interpeller peut aussi se produire sur la base du se-rendre-présent d'un étant absent : il comporte alors, inversement, une vue au sens d'une image déjà prise par le *Dasein* de et sur un étant, image sur laquelle se greffe la semblance qu'offre un étant. Ainsi, il peut aussi arriver que, Théodore s'attendant à voir Théétète, un homme lui apparaisse au loin : dans ce cas, la δόξα de Théodore au sujet de cet homme est inversement la vue au sens de l'image qu'il a déjà prise de et sur Théétète, image sur laquelle se greffe la semblance qu'offre cet homme ; pour le dire autrement, elle est la vue au sens de l'image de Théétète à travers laquelle est déterminée la semblance qu'offre cet homme. Dans la mesure où la vue au sens d'une image que l'on prend de et sur quelque chose est aussi bien la vue au sens d'une opinion que l'on a sur cela, l'interpeller se produisant sur la base du se-rendre-présent comporte aussi bien une vue au sens d'une opinion. Or cela le distingue de l'interpeller se produisant sur la base du présentifier, puisque, comme tel, ce dernier ne comporte pas une vue au sens d'une image et d'une opinion, mais à celui d'une semblance. Etant ainsi décelante à l'égard de l'ambiguïté caractéristique du phénomène de la vue, l'interprétation de la définition de la δόξα est donc confirmée.[674]

Mais si, d'un côté, cette interprétation est confirmée parce qu'elle est décelante à l'égard de cette ambiguïté, d'un autre côté, elle

674 Cf. *ibid*., § 44, pp. 311 a-312 b.

est décelante à cet égard, parce que l'interpeller, par le *Dasein*, d'un étant qu'il présentifie, comme un étant qu'il se rend présent en se tenant expressément en rapport à cet étant est le fondement du phénomène de la vue aux deux sens de la semblance et de l'opinion. Au sens où cet interpeller est le fondement de ce phénomène, il est son essence. L'essence du phénomène de la vue n'est donc pas la définition de la δόξα comme la σύναψις αἰσθήσεως πρὸς διάνοιαν, mais, en allant plus loin que Platon, elle est ce comme quoi cette définition se laisse interpréter en direction du rapport du *Dasein* et de l'étant : l'interpeller, par le *Dasein*, d'un étant qu'il présentifie, comme un étant qu'il se rend présent en se tenant expressément en rapport à cet étant. Cela veut dire que le phénomène d'avoir une vue est « un comportement qui, en son être-unitaire, est dirigé *à la fois*, en présentifiant, en direction de quelque chose de faisant-encontre corporellement, et, en se-rendant-présent, en direction de ce qui est représenté d'avance »[675]. Pour aider à voir l'essence du phénomène de la vue – l'essence d'un phénomène étant le fondement de ce phénomène, c'est-à-dire ce phénomène à son fondement, elle est elle-même ce qui se montre et donc, comme telle, ce qui est à voir -, représentons-nous une fourche (*Gabel*) telle que celle qu'utilisent parfois encore les agriculteurs à la fenaison – rendons-nous-la présente, s'il nous a jamais été donné de la présentifier. Représentons-nous-la avec son manche se terminant par deux dents (*Zinken*), mais, pour les besoins de la cause, avec une dent plus longue que l'autre. Le manche est alors le comportement qu'est le phénomène d'avoir une vue, en son être-unitaire ; la dent la plus courte est le présentifier, dans la mesure où il saisit directement (*geradeaus*) l'objet de ce phénomène ; la dent la plus longue est le se-rendre-présent, dans la mesure où il saisit cet objet, mais en allant au-delà (*darüber weg*), à savoir de ce qui est présentifié ; et, de même que la fourche ne peut piquer (*spießen*) du foin qu'avec ses deux dents, le phénomène d'avoir une vue ne peut saisir (*greifen*) son objet qu'avec le présentifier et le se-rendre-présent. Comme comportement (*Verhalten*), le phénomène de la vue ressortit au genre du rapport (*Verhältnis*) du *Dasein* à l'étant. Mais, comme comportement qui est unitairement un présentifier et un se-rendre-présent, il ressortit, dans ce genre, à l'espèce du rapport dans lequel le *Dasein* saisit l'étant qu'il présentifie, comme l'étant qu'il se rend présent.[676]

675 *Ibid*., § 44, p. 312 c.
676 Cf. *ibid*., § 44, pp. 312 c-314 a.

Puisque le phénomène de la vue de travers est une variété du phénomène de la vue, l'essence de celui-là ne se laisse-t-elle pas aussitôt saisir concrètement par une simple modification de l'essence de celui-ci ? N'est-elle pas l'interpeller, par le *Dasein*, d'un étant qu'il présentifie, comme un étant qu'il se rend présent, lorsque le premier étant n'est pas le second ? C'est vrai dans une certaine mesure. Mais si, par « essence du phénomène de la vue de travers », nous comprenons l'essence de l'être-de-travers (*Verkehrtheit*) du phénomène de la vue de travers, nous devons la saisir plus concrètement encore.

Tentons de la saisir à partir de l'interprétation de la définition de la ψευδὴς δόξα comme la διανοίας πρὸς αἴσθησιν παραλλαγή. Παραλλαγή est dérivé de παραλλάττειν, que Platon emploie, dans la discussion sur la ψευδὴς δόξα, pour décrire les effets d'une cire abondante et de bonne qualité dans l'âme : ceux dont l'âme comporte une telle cire οὐ παραλλάττουσι τῶν αἰσθήσεων τὰ σημεῖα, « ne font pas s'écarter des sensations, les marques » empreintes dans la cire[677]. Παραλλάττειν est construit sur le même thème que ἀνταλλάττεσθαι, par lequel Socrate a expliqué l'ἀλλοδοξία[678] : ἀντ/αλλά/ττεσθαι signifie littéralement mettre l'un à la place de l'autre (remplacer), παρ/αλλά/ττειν mettre l'un à côté de l'autre (écarter, faire s'écarter). Ceux dont l'âme est de bonne composition ne mettent donc pas les marques empreintes en elle à côté de leurs sensations. Inversement, ceux dont l'âme est de mauvaise composition les mettent à côté d'elles, pour ainsi dire ils passent à côté de leurs sensations, en leur rapportant des marques empreintes qui ne leur conviennent pas. Mais, dès lors que παραλλάττειν se dit de ceux qui passent ainsi à côté de leurs sensations, ce terme signifie passer à côté de quelque chose, tout en lui rapportant quelque chose, comme un archer maladroit lance sa flèche à côté de la cible, tout en la visant[679]. C'est justement par cette image, que Socrate explique la possibilité de la ψευδὴς δόξα à partir de l'allégorie d'une cire dans l'âme[680]. Supposons, par exemple, que Théodore tienne l'homme qui est au loin et vient vers lui pour Socrate, alors que cet homme est Théétète. Il fait alors s'écarter de sa sensation

677 Platon, *Théétète*, 194 d 3-4.
678 Cf. *ibid*., 189 c 1-2.
679 Cf. Heidegger M., *Vom Wesen der Wahrheit. Zu Platons Höhlengleichnis und Theätet* (Wintersemester 1931/32), GA, Bd. 34, § 45, p. 317 b : « (…) Platon n'utilise plus maintenant l'expression ἀνταλλάττεσθαι, mais, avec une grande acuité et fort précisément, παραλλάττειν : παρά veut dire à côté, passer à côté d'une chose en allant vers une autre. Ce à côté *de quoi* est justement là *conjointement* ; l'à-côté est, comme tel, *tout contre* ».
680 Cf. Platon, *Théétète*, 194 a 2-4.

de cet homme, la marque de Socrate empreinte en son âme. Mais, puisqu'il tient cet homme pour Socrate, il rapproche du même coup de sa sensation, cette marque. Dans le faire-s'écarter, de cette marque par rapport à cette sensation, réside donc un rapprocher, de cette même marque par rapport à cette même sensation. Puisque cette sensation est le présentifier d'un homme qui vient au loin, et que cette marque est le se-rendre-présent de Socrate, le faire-s'écarter rapprochant est celui de ce se-rendre-présent par rapport à ce présentifier. Partant, la ψευδὴς δόξα comme la διανοίας πρὸς αἴσθησιν παραλλαγή se laisse interpréter comme le faire-s'écarter rapprochant, par le *Dasein*, d'un étant qu'il se rend présent, par rapport à un étant qu'il présentifie.

Quelle est, sur la base de cette interprétation, l'essence de l'être-de-travers du phénomène de la vue de travers ? Comme ce comme quoi la définition de la ψευδὴς δόξα se laisse interpréter, le s'écarter rapprochant, par le *Dasein*, d'un étant qu'il se rend présent, par rapport à un étant qu'il présentifie, est déjà l'essence du phénomène de la vue de travers. Mais, ce s'écarter rapprochant, cet écart dans le rapprochement et ce rapprochement dans l'écart, est plus précisément l'essence de l'être-de-travers de ce phénomène. Le phénomène de la vue est le considérer-comme… (*Ansehen-als*…) d'un étant faisant encontre, dans son caractère particulier d'évoquer quelque chose. L'être-de-travers de ce phénomène est alors le porter-la-vue-à-côté-de (*An-vorbeisehen*) cet étant faisant encontre (c'est-à-dire le faire-s'écarter, d'un étant que le *Dasein* se rend présent, par rapport à un étant qu'il présentifie), en allant cependant en direction de lui (*hin auf es*) (c'est-à-dire en rapprochant d'un étant que le *Dasein* présentifie, un étant qu'il se rend présent). Ce porter-la-vue-à-côté-de, tout en allant en direction de ce à côté de quoi le *Dasein* porte la vue, est en un mot un se-tromper-en-voyant-mal, ou pour mieux dire un commettre-une-bé-vue[681] (*ein Sich-versehen*). L'essence de l'être-de-travers du phénomène de la vue de travers est donc le commettre-une-bé-vue.[682]

Conclusion

Avec cette essence de l'être-de-travers du phénomène de la vue de travers, l'interprétation de la discussion sur la ψευδὴς δόξα touche

681 Selon l'heureuse traduction d'A. Boutot in Heidegger M., *De l'essence de la vérité. Approche de l' « allégorie de la caverne » et du Théétète de Platon*, Paris, Gallimard, 2001, p. 348.

682 Cf. Heidegger M., *Vom Wesen der Wahrheit. Zu Platons Höhlengleichnis und Theätet* (Wintersemester 1931/32), GA, Bd. 34, § 45, p. 316 b

à son but prochain. Parce que, en effet, cette interprétation est en direction de la question de l'essence de la non-vérité, que la ψευδὴς δόξα est la forme sous laquelle Platon comprend la non-vérité, et que ψευδὴς δόξα veut dire phénomène de la vue de travers, la question directrice de cette interprétation est celle de l'essence de ce phénomène. Avec l'interprétation de l'être-de-travers de ce phénomène, comme le commettre-une-bé-vue - c'est-à-dire, dans le considérer-comme… d'un étant faisant encontre, le porter-la-vue-à-côté de cet étant tout en allant en direction de lui -, cette question directrice obtient sa réponse.

Mais l'interprétation de la discussion sur la ψευδὴς δόξα a aussi un but lointain : élucider, rappelons-le, la relation de la vérité et de la non-vérité, dans le moment platonicien de l'histoire de la vérité de l'être, en partant non plus de la vérité dans cette relation, comme ce fut le cas pour l'interprétation de l' « allégorie de la caverne », mais de la non-vérité en elle. Ce but n'étant pas encore atteint par cette interprétation, celle-ci doit se mettre en marche vers lui, et ainsi seulement accomplir le ou les pas décisifs.

Parce qu'il a finalement interprété la δόξα en direction du λόγος, Platon a du même coup interprété la ψευδὴς δόξα comme énoncé incorrect. Partant, il a compris le ψεῦδος comme non-rectitude de l'énoncé et l'ἀλήθεια comme ἀψεύδεια, c'est-à-dire rectitude de l'énoncé. Il s'est par là même condamné à se représenter la relation de la vérité et de la non-vérité comme l'opposition de la rectitude et de la non-rectitude, par conséquent sans parvenir à la penser comme la coappartenance des caractères non-celé et celé.[683] - Cette coappartenance, l'essence de l'être-de-travers du phénomène de la vue de travers - du ψεῦδος de la ψευδὴς δόξα -, permet de la penser. Dans le ψεῦδος de la ψευδὴς δόξα, par exemple celui de la ψευδὴς δόξα de Théodore tenant l'homme qui est au loin et vient vers lui pour Socrate, alors que cet homme est Théétète, la semblance (*Aussehen*) de l'étant (Théétète) qui est considéré comme un autre (Socrate) est dissimulée. Le dissimuler de cette semblance est un genre du celer de l'étant. Dans ce ψεῦδος, toutefois, l'étant qui est considéré comme un autre se montre, puisqu'il est considéré comme…, mais de telle sorte que, en sa semblance, il est celé, puisque c'est comme un autre qu'il est considéré. Le se-montrer de cet étant qui, en sa semblance, est celé, est l'être-une-apparence (*Scheinen*). Comme caractère d'un étant qui se montre, mais qui, en sa semblance, est celé, l'apparence (*Schein*) est le caractère non-celé d'un étant, dont fait partie le caractère celé de

683 Cf. *ibid*., § 46, pp. 318 c-319 a.

sa semblance. En d'autres termes, le ψεῦδος de la ψευδὴς δόξα est la coappartenance des caractères non-celé et celé.[684]

Mais, objectera-t-on, le ψεῦδος de la ψευδὴς δόξα n'est que la coappartenance du caractère non-celé d'un étant et du caractère celé de sa semblance, et non pas celle du caractère non-celé de l'étant en l'entier et de son caractère celé, laquelle seule intéresse la relation de la vérité et de la non-vérité de l'être. Certes, mais si, selon l'interprétation de l' « allégorie de la caverne », l'essence de la vérité est l'*Entbergsamkeit*, c'est-à-dire la propriété de déceler l'étant, à partir de l'Idée en sa *Durchlässigkeit*, ce caractère possédé par l'Idée, de laisser traverser l'étant, pour le regard ; si l'*Entbergsamkeit* est un comportement « fourchu » du *Dasein*, en ce que celui-ci s'y rapporte à la fois à l'étant et à l'être ; si le phénomène de la vue, comme comportement « fourchu » dans lequel le *Dasein* se rapporte à la fois à un étant qu'il présentifie et à un étant qu'il se rend présent, possibilise la bé-vue au sujet de l'étant : l'*Entbergsamkeit* comme comportement « fourchu » ne possibilise-t-elle pas, de manière analogue, la bé-vue non plus simplement au sujet de l'étant, mais à celui de l'être, et le ψεῦδος de la ψευδὴς δόξα, comme coappartenance du caractère non-celé d'un étant et du caractère celé de sa semblance, n'est-il pas alors l'*analogon* à l'aide duquel penser la coappartenance du caractère non-celé de l'étant en l'entier et de son caractère celé ? Avec sa dent la plus longue, celle qui symbolise le se-rendre-présent, la fourche (*Gabel*) ou bifurcation (*Gabelung*) du phénomène de la vue ouvre un espace de jeu, où jouent plusieurs étants possibles, ceux que le *Dasein* peut se rendre présents à l'occasion d'un étant qu'il présentifie. Si, parmi ces multiples étants possibles, il se rend présent un étant qui n'est pas celui qu'il présentifie, il se trompe en voyant mal au sujet de ce dernier. Or, de même que le phénomène de la vue, la propriété de déceler l'étant, à partir de l'Idée en sa *Durchlässigkeit*, ou plus généralement à partir de l'être, se laisse symboliser par une fourche ou bifurcation, dont la branche la plus courte est dirigée vers l'étant, et la plus longue vers l'être. Avec cette dernière, la propriété de déceler l'étant à partir de l'être ouvre un espace de jeu, où jouent plusieurs frappes épochales possibles de l'être lui-même, l'ἰδέα platonicienne étant l'une d'elles, l'ἐνέργεια aristotélicienne en étant par exemple une autre. Si aucune de ces frappes épochales n'est l'être lui-même, et si, cependant, c'est à partir de l'une d'elles, que le *Dasein* historial décèle l'étant, il se trompe en voyant mal au sujet de l'être lui-même. A l'instar d'un Théodore qui tient l'homme qui est au loin et vient vers lui pour Socrate, alors que cet homme est Théétète, le *Dasein* historial

684 Cf. *ibid*., § 46, pp. 320 c-321 a.

tient l'être lui-même à partir duquel il décèle l'étant pour l'une de ses frappes époches, alors qu'aucune de celles-ci n'est l'être lui-même. Celui-ci est donc non-celé, puisqu'il interpelle le *Dasein* historial. Mais il est du même coup celé, puisque, loin de lui correspondre par la pensée, le *Dasein* historial ne répond que par l'une des frappes époches de l'être lui-même. « La question de l'être est par conséquent complètement équivoque, - elle est de la plus profonde vérité et, du même coup, toujours au bord et dans la zone de la plus profonde non-vérité. »[685]

685 Cf. *ibid*., § 46, pp. 321 b-322 a.

DEUXIEME SECTION

LE TOURNANT DANS L'EREIGNIS, DANS SA CONNEXION AVEC LE TOURNANT DANS L'HISTOIRE DE L'ÊTRE ET LE TOURNANT DANS LE CHEMIN DE PENSEE DE HEIDEGGER

Introduction

A la section 9 de la conférence *De l'essence de la vérité*, qu'il ajoute à l'occasion de sa deuxième édition en 1949, Heidegger écrit : « La réponse à la question de l'essence de la vérité est le dit d'un tournant [Kehre] à l'intérieur de l'histoire de l'estre »[686] ; ce tournant est celui de l'essence de la vérité (*Wesen der Wahrheit*) à la vérité du se-déployer-essential (*Wahrheit des Wesens*). - C'est que « La question de l'essence de la vérité trouve sa réponse dans la proposition : *l'essence de la vérité est la vérité du se-déployer-essential* »[687], cette proposition voulant dire : l'abriter éclaircissant de l'estre, comme lequel s'explicite la vérité du se-déployer-essential, fait être ou mieux laisse se déployer essentialement la concordance de la connaissance et de l'étant, comme laquelle s'explicite l' « essence de la vérité » au sens courant[688]. Ecrivant cela, Heidegger réinterprète moins la conférence à la lumière de sa pensée de l'être en 1949, qu'il n'explicite le mouvement du questionnement déjà en elle dès les années 1930 à 1932[689]. « La tentative exposée ici, lisons-nous en effet au dernier alinéa de la section 8, conduit la question de l'essence de la vérité au-delà de la zone de la délimitation habituelle du concept usuel d'essence, et aide à réfléchir sur ceci : la question de l'essence de la vérité ne doit-elle pas du même coup et tout d'abord être la question de la vérité du se-déployer-essential ? »[690] Si la tentative de la

686 Heidegger M., « Vom Wesen der Wahrheit», in *Wegmarken*, GA, Bd. 9, section 9, p. 201 a.

687 *Ibid*.

688 Cf. *ibid*. : « L'abriter éclaircissant est la concordance entre connaissance et étant – est, c'est-à-dire laisse cette concordance déployer son essence ».

689 Rappelons que, entre 1930 et 1932, Heidegger prononça plusieurs fois cette conférence dont, précise-t-il dans la note ajoutée lors de sa première édition en 1943, « le texte fut par la suite révisé à diverses reprises tout en maintenant inchangés le point de départ, la position fondamentale et la structure du travail » (*Vom Wesen der Wahrheit*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1943, p. 28).

690 Heidegger M., « Vom Wesen der Wahrheit», in *Wegmarken*, GA, Bd. 9, section 9, p. 200 c. Pour l'autre – et première – mention de la connexion de la question de l'essence de la vérité et de celle de la vérité du se-déployer-essential, cf. *ibid*., section 7, p. 198 b : « Le laisser-être de l'étant s'accomplit dans le comportement se tenant ouvert. Mais le laisser-être de l'étant comme tel en l'entier n'advient historialement en faisant droit à son essence que lorsque, de temps à autre, il est assumé dans son essence initiale. Alors, la question de

conférence conduit ainsi de la question de l'essence de la vérité à celle de la vérité du se-déployer-essential, ce n'est pas simplement parce que, au terme de la considération systématique de la question de l'essence de la vérité, aux sections 2 à 5, « L'essence de la vérité, comprise comme rectitude de l'énoncé, est la liberté »[691] ek-sistante, c'est-à-dire, finalement, le décèlement et le cèlement de l'étant en l'entier. Car, malgré l'apparente symétrie des expressions « décèlement et cèlement de l'étant en l'entier » et « vérité du se-déployer-essential », qui, toujours ici, est celui de l'estre, le décèlement et le cèlement de l'étant en l'entier ne sauraient constituer une explicitation suffisante de la vérité du se-déployer-essential, puisque, dans la considération systématique, ce décèlement et ce cèlement sont accomplis par le *Dasein* en général, et non par le *Dasein* pensant en particulier, le seul qui soit historial au sens d'engagé dans l'histoire de la vérité de l'être, si bien qu'ils ne sont pas déjà historiaux. La tentative de la conférence ne peut donc conduire de la question de l'essence de la vérité à celle de la vérité du se-déployer-essential que dans la considération historique de la question de l'essence de la vérité, aux sections 6 et 7. Or justement, au terme de cette considération, du *Dasein* comme le « virage à la détresse [Wendung in die Not] », et de lui seul, jaillissent, ou plutôt doivent pouvoir jaillir, le « décèlement de la Nécessité [Entbergung der Notwendigkeit] » et le « déplacement possible dans l'Incontournable [Versetzung in das Unumgängliche] »[692], c'est-à-dire le dévoilement de l'être en sa vérité initiale et le transport en lui : cela même que, à la section 9, Heidegger nomme le « tournant à l'intérieur de l'histoire de l'estre ».

Mais, aussitôt après avoir nommé ce tournant, Heidegger ajoute : « La conférence *De l'essence de la vérité* devait déjà, dans le projet originaire, être complétée par une deuxième, *De la vérité du se-déployer-essential* », qui « échoua pour des raisons qui sont maintenant évoquées dans la *Lettre sur l'humanisme* »[693]. - Que lisons-nous à ce sujet dans cette lettre ? Que, « lors de la publication d'*Être et temps*, la troisième section de la première partie, « Temps et être », fut retenue », parce que, « Ici, l'entier se retourne », et que « le penser échoua dans le dire suffisant de ce tournant et ainsi n'en vint

---

l'essence de la vérité est posée plus originairement. Alors, le fondement de l'entrelacement de l'essence de la vérité avec la vérité du se-déployer-essential se dévoile ».

691 *Ibid*., section 3, p. 186 b.

692 *Ibid*., section 7, p. 198 a.

693 *Ibid*., section 9, p. 201 b.

pas à bout à l'aide de la langue de la métaphysique »[694]. La conférence *De la vérité du se-déployer-essential* échoua donc pour la même raison que le tournant d'*Être et temps* à « Temps et être », à savoir la « langue de la métaphysique ». Ce qu'il faut entendre par là, nous ne pouvons, à ce stade de l'analyse, que tenter de l'éclaircir à l'aide d'une brève remarque sur la parole du penser de l'être en sa vérité initiale, dans la conférence *De l'essence de la vérité*, parole « qui n'est pas d'abord l' « expression » d'une opinion, mais à chaque fois déjà l'ensemble de conjointures bien sauvegardé [das gutverwahrte Gefüge] de la vérité de l'étant en l'entier »[695]. Tandis que la « langue [Sprache] de la métaphysique » ne parvient à dire qu'une vérité tronquée de l'être, son caractère non-celé, dans l'oubli de son caractère celé, la parole (*Wort*) du penser de l'être en sa vérité initiale a à dire, justement la vérité initiale de l'être, son caractère non-celé et du même coup son caractère celé, l'un et l'autre dans leur conjointure ; ou plutôt, ayant à dire la vérité initiale de l'être et du même coup la liberté ek-sistante du *Dasein* pensant, elle a à dire l'une et l'autre dans l'ensemble de conjointures que constituent le caractère non-celé et le caractère celé de l'être d'une part, la liberté ek-sistante du *Dasein* pensant d'autre part. La conférence *De la vérité du se-déployer-essential* échoua donc parce que, au moment où il la projetait, Heidegger ne s'était pas encore doté de la parole du penser de l'être en sa vérité initiale que requérait pourtant sa réalisation, mais ne disposait encore que de la « langue de la métaphysique » qu'il avait reçue en héritage. Mais, soulignons-le, que cette conférence échoua par la même raison que le tournant d'*Être et temps* à « Temps et être » ne signifie pas *ipso facto* que le tournant de la question de l'essence de la vérité à celle de la vérité du se-déployer-essential échoua, puisque, outre que ce dernier tournant se trouve déjà dans la conférence *De l'essence de la vérité* dès les années 1930 à 1932, c'est dans la mesure où il s'y trouve que, selon les termes de la *Lettre sur l'humanisme*, « la conférence *De l'essence de la vérité* (…) donne un certain regard dans le penser du tournant d'*Être et temps* à « Temps et être » »[696].

---

694 Heidegger M., «Brief über den Humanismus», in *Wegmarken*, GA, Bd. 9, pp. 327 b-328 a.

695 Heidegger M., « Vom wesen der Wahrheit », in *Wegmarken*, GA, Bd. 9, section 8, pp. 198 c-199 a : « Dans le penser de l'être, la libération de l'homme pour l'ek-sistence, libération qui fonde l'histoire, vient à la parole, qui n'est pas d'abord l' « expression » d'une opinion, mais à chaque fois déjà l'ensemble de conjointures bien sauvegardé de la vérité de l'étant en l'entier ».

696 Heidegger M., «Brief über den Humanismus», in *Wegmarken*, GA, Bd. 9, p. 328 a.

Force est pourtant de reconnaître que, si « la réponse à la question de l'essence de la vérité est le dit d'un tournant à l'intérieur de l'histoire de l'estre », mais si la conférence *De la vérité du se-déployer-essential* « échoua pour des raisons qui sont maintenant évoquées dans la *Lettre sur l'humanisme* », le tournant de la question de l'essence de la vérité à celle de la vérité du se-déployer-essential est plutôt esquissé qu'il n'est suffisamment pensé au début des années 30. - A cet égard, la conférence *De l'essence de la vérité* occupe une position charnière de premier plan dans le chemin de pensée de Heidegger. Non seulement, en effet, la pensée y accomplit un virage de la question du sens de l'être à celle de la vérité de l'être[697], non seulement elle y opère en outre une mutation subséquente du concept d'histoire, qui, de fondamental-ontologique, devient historial-de-l'être[698] - à partir de quoi le cours de 1931/32 *De l'essence de la vérité. Approche de l' « allégorie de la caverne » et du Théétète de Platon* ouvre la série des cours dits historiaux[699] -, mais encore elle y esquisse un tournant de la question de l'essence de la vérité à celle de la vérité du se-déployer-essential.

C'est désormais sur ce tournant qu'il nous faut nous pencher, non plus pour en suivre l'esquisse dans la conférence *De l'essence de la vérité*, mais pour en chercher la pensée suffisante dans le chemin de pensée de Heidegger, mieux, pour le penser suffisamment encore une fois dans l'histoire de l'être. - La question du tournant est ainsi celle du tournant dans le chemin de pensée de Heidegger. Si, en 1927, le tournant d'*Être et temps* à « Temps et être » échoua, mais si, au début des années 30, la conférence *De l'essence de la vérité* donna un certain regard dans ce tournant, par celui de la question de l'essence de la vérité à celle de la vérité du se-déployer-essential, qui y est esquissé, il doit y avoir une relation essentielle entre le tournant d'*Être et temps* à « Temps et être » et le tournant de la question de l'essence de la vérité à celle de la vérité du se-déployer-essential, et donc une relation telle que la pensée suffisante de l'un entraîne celle de l'autre. Quelle est cette relation ? Et comment la pensée suffisante de l'un entraîne-t-elle celle de l'autre ? – Mais la question du tournant est aussi celle du tournant dans l'histoire de l'être. Si le tournant de la question de l'essence de la vérité à celle de la vérité du se-déployer-essential n'est qu'esquissé dans la conférence *De l'essence de la vérité*, dans la mesure où la conférence *De la vérité du se-déployer-essential* a échoué, et si cette conférence a échoué en raison de la persistance de la « langue de la métaphysique », et donc en raison du

697 Cf. *supra*, Deuxième partie, Première section, chapitre I.
698 Cf. *supra*, *ibid*., chapitre II.
699 Cf. *supra*, *ibid*., chapitre III.

défaut de la parole de l'être en sa vérité initiale, le tournant de la question de l'essence de la vérité à celle de la vérité du se-déployer-essential ne peut être suffisamment pensé que si la vérité du se-déployer-essential parvient à être portée à la parole, en une parole qui soit l'ensemble de conjointures bien sauvegardé de cette vérité. Or parvenir à porter cette vérité à cette parole serait du même coup en venir à la penser, en un penser qui soit un rassembler de son ensemble de conjointures. Comment, donc, parvenir à porter à la parole la vérité du se-déployer-essential, en sauvegardant bien son ensemble de conjointures ? Et comment, du même coup, en venir à penser cette vérité, en rassemblant cet ensemble sien ? – La question du tournant est enfin, voire d'abord, celle du tournant dans ce que Heidegger nomme *Ereignis*. Sur son exemplaire de la première édition, en 1943, de la conférence *De l'essence de la vérité*, à la toute fin de la section 5, il note en effet : « Entre cinquièmement et sixièmement, le saut dans le tournant (se déployant essentialement dans l'*Ereignis*) »[700]. Nonobstant la question de ce que désigne ce dernier terme et celle de sa traduction – à ce stade de l'analyse, ces questions sont encore prématurées -, il importe de remarquer que le tournant dans l'*Ereignis* est ce dans quoi il y a saut, et qu'il se déploie essentialement. Or il est ce dans quoi il y a saut, de même que la vérité du se-déployer-essential est ce à quoi il y a tournant. Et il se déploie essentialement, de même que l'estre lui-même. Dès lors, le tournant dans l'*Ereignis* n'est-il pas un voire le mouvement au sein de l'estre ? Et, comme tel, ne fait-il pas partie de la vérité du se-déployer-essential de l'estre ? S'il en est bien ainsi, le tournant dans l'*Ereignis* est originaire à l'égard du tournant dans l'histoire de l'être, et du même coup aussi à l'égard du tournant dans le chemin de pensée de Heidegger.

Si le tournant dans l'*Ereignis* est ainsi originaire, la question du tournant doit tout d'abord être examinée là où, pour la première fois, Heidegger a élaboré la pensée de l'*Ereignis*, à savoir dans les *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, les *Apports à la philosophie (De l'Ereignis)*, dont la rédaction s'étend de 1936 à 1938[701]. Dans ce

700 Heidegger M., « Vom Wesen der Wahrheit », in *Wegmarken*, GA, Bd. 9, p. 193.

701 Sur les *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)* comme première élaboration de la pensée de l'*Ereignis*, cf. Heidegger M., « Brief über den Humanismus », in *Wegmarken*, GA, Bd. 9, p. 313, apostille de le première édition (1949) : « Ce qui est dit ici n'a pas été d'abord pensé au temps de sa rédaction, mais repose sur la démarche d'un chemin qui a commencé en 1936, à l' « instant » d'une tentative de dire simplement la vérité de l'être » ; *ibid*., p. 316, apostille de la première édition (1949) : « Car « *Ereignis* » <est> depuis 1936 le mot directeur de ma pensée ». Cf. en outre Guzzoni A., « Protokoll zu einem Seminar über « Zeit und Sein », in *Zur Sache des Denkens*, GA, Bd. 14, p. 52 : « Les relations et connexions constituant

double titre, « Apports à la philosophie » est le titre public, tandis que « De l'*Ereignis* » est le titre authentique[702]. Le titre *Beiträge zur Philosophie*, qui pourrait aussi être traduit par *Contributions à la philosophie*, donne l'impression d'annoncer des contributions (*Beiträge*) scientifiques au progrès de la philosophie. Bien qu'il n'en soit rien, les *Beiträge zur Philosophie* contiennent néanmoins des contributions à la philosophie, mais au sens de la tentative de passer de la métaphysique comme pensée d'une vérité tronquée de l'être, à la philosophie rendue à son authenticité comme pensée de l'être en sa vérité initiale. Mais aussitôt, les *Beiträge zur Philosophie* s'avèrent contenir quelque chose d'autre et de plus que des contributions à la philosophie au sens précédemment dégagé : un apport , et à la vérité une série d'apports, pour ne pas dire de transports , du penseur , aussi bien Heidegger que, sur ses traces, ses lecteurs assidus, dans le domaine de la vérité du se-déployer-essential de l'estre, domaine qui, en tant qu'il est pensé, est celui de la philosophie authentique – ce pourquoi *Beiträge zur Philosophie* est traduit au plus près par *Apports à la philosophie*, en entendant par là les apports du penseur dans la philosophie authentique.[703] Du même coup s'éclaire l'autre partie du titre : *Vom Ereignis*. Si, en effet, l'estre a pour mouvement intime le tournant dans l'*Ereignis*, et si, de la vérité du se-déployer-essential de l'estre, fait partie ce tournant, les apports du penseur dans le domaine de la vérité du se-déployer-essential de l'estre – et donc dans celui de la philosophie authentique - ne le laissent pas indemne, mais le transforment en faisant advenir en lui le *Da-sein*, et le transforment ainsi à partir du tournant dans l'*Ereignis*. Or, si, dans cette mutation, le penseur est porté à son propre, ap-proprié (*ereignet*), comme *Da-sein*, il ne l'est donc qu'à partir du tournant dans l'*Ereignis*, autrement dit de l'*Ereignis* en son mouvement tournant au sein de l'estre – si bien, d'ailleurs, que le terme « *Ereignis* », en corrélation avec le terme « *ereignet* », « ap-proprié », doit désigner non pas simplement l'événement, selon sa traduction usuelle, mais l'événement ap-

---

la structure essentiale de l'*Ereignis* ont été élaborées entre 1936 et 1938 ».
Sur la date de rédaction de l'ouvrage, cf. la « Postface de l'éditeur » de F-W. von Herrmann F-W., in Heidegger M., *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, GA, Bd. 65, p. 515 : « La page de titre indique comme date de l'élaboration du manuscrit les années 1936/37. Cette indication de date se rapporte au « Regard préalable » et aux six parties du « Plan ». La partie « L'estre », du manuscrit, n'a été rédigée qu'ensuite dans l'année 1938, si bien que le temps de composition du manuscrit intégral des *Apports à la philosophie* s'étend de 1936 à 1938 ».

702 Cf. Heidegger M., *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, GA, Bd. 65, p. 3 : « *Le titre public : Apports à la philosophie/et/le surtitre essentiel : De l'Ereignis* ».

703 Cf. *ibid*., p. 3 a-c.

propriant (portant à son propre) le penseur comme *Da-sein*, en un mot l'appropriement. Dans le titre *Vom Ereignis*, « *Vom* » ne signifie donc pas « au sujet de », comme si ce titre était celui d'un traité ayant pour objet l'*Ereignis*, mais « à partir de », dans cette connexion où c'est à partir de l'*Ereignis* accomplissant son mouvement tournant au sein de l'estre, que le penseur est ap-proprié comme *Da-sein*.[704] Toutefois, si les apports du penseur dans la philosophie authentique sont aussi bien la démarche de pensée vers l'ap-propriation (*Ereignung*) du penseur comme *Da-sein* à partir de l'*Ereignis* en son mouvement tournant au sein de l'estre, les deux titres disent au fond le même, mais l'un publiquement, l'autre authentiquement, et ne forment donc, dans leur complémentarité essentielle, qu'un seul et unique titre[705].

§ 1 – Le tournant dans l'*Ereignis*

Ce qui est désormais à penser est ce qui ne put l'être au moment de la rédaction de la conférence *De l'essence de la vérité*, la vérité du se-déployer-essential. De celui-ci, nous ne savons encore que peu : il est toujours celui de l'estre, l'être en l'essence initiale de sa vérité. Mais de celle-là, nous savons un peu plus, ce peu de plus que nous avons appris de la conférence *De l'essence de la vérité* : elle est à la fois décèlement et cèlement – de l'étant en l'entier, pour employer les termes de la conférence -, et en outre a une histoire – dans la mesure, dit en substance la conférence, où elle est pensée par l'homme. Tentons dès lors de penser le se-déployer-essential, à partir de la vérité.

Reconsidérons, à cette fin, l'essence ou pour mieux dire le se-déployer-essential de la vérité elle-même. A la fois décèlement et cèlement, celui-ci n'est pas décèlement se dressant contre le cèlement, mais « éclaircie pour le cèlement [Lichtung für die Verbergung] », par conséquent pas davantage cèlement celé, mais « cèlement

---

704 Cf. *ibid*., p. 3 d.

705 Cf. au sujet du double titre, *Beiträge zur Philosophie* et *Vom Ereignis*, Schü□er I., « Le système de la fugue : deux modes de penser », in *Heideggers Beiträge zur Philosophie. Internationales Kolloquium vom 20.-22. Mai 2004 an der Unversität Lausanne (Schweiz)*, édité par E. Mejia et I. Schü□ler, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 2009, p. 99 : « c'est par sa tentative que la pensée, ou le *Da-sein* pensant, « trägt dazu bei », « contribue », « herbei [zu] tragen », à « apporter » le *Da* en tant qu'éclaircie *pour* le recèlement – tout en provenant déjà « *vom Ereignis her*, de l'appropriement ».

s'éclaircissant [lichtende Verbergung] » [706]. Or, comme éclaircie pour le cèlement et cèlement s'éclaircissant, le se-déployer-essential de la vérité est fondement, et tel dans la modalité impliquée par le cèlement faisant partie de ce se-déployer-essential : il est ce qui prend en charge en se voilant, ce qui porte et laisse se-dresser-à-travers en se celant ce qui est à fonder[707]. Mais de quoi est-il ainsi fondement ? Que prend-il ainsi en charge et qu'est-ce que cela, ce qui est ainsi à fonder ? Parce que la vérité est ici celle du se-déployer-essential de l'estre, le se-déployer-essential de celle-là ne peut être le fondement que du se-déployer-essential de celui-ci. La vérité est le fondement de l'estre. Cela ne fait pas de l'estre un quelque chose qui serait fondé, l'estre étant bien plutôt fondement dans le prolongement, pour ainsi dire, de la vérité comme fondement. La vérité n'est pas fondement de l'estre, au sens où elle serait plus originaire que lui, mais à celui où elle est l'origine comme ce qui le laisse jaillir, si bien que l'estre lui-même mérite le titre de « fondement primordial [Ur-grund] »[708]. Si, donc, le se-déployer-essential de la vérité est le fondement du se-déployer-essential de l'estre, au sens où celui-ci est le fondement primordial, qu'en est-il de lui comme ce fondement ?

Puisque c'est comme l'éclaircie pour le cèlement et le cèlement s'éclaircissant, que le se-déployer-essential de la vérité est le fondement du se-déployer-essential de l'estre, celui-ci est le fondement primordial comme Là de l'estre, mais son Là comme éclaircie pour le cèlement et cèlement s'éclaircissant. Pour le dire brièvement, le se-déployer-essential de l'estre « est » le Là (éclaircie pour le cèlement) de l'estre. Or ce Là n'est autre que celui de l'être auquel il appartient d'être uni au Là (*Da*), le *Da-sein*. Le Là (éclaircie pour le cèlement) est donc le point de suture du se-déployer-essential de l'estre (Là de l'estre) et du *Da-sein* (être uni au Là). Ou plutôt, dans la mesure où le *Da-sein* est l'être de l'homme, à même ce Là se conjoignent l'estre (se déployant essentialement) et l'homme (comme *Da-sein*). Mais où cette conjonction d'estre et homme a-t-elle son

706 Heidegger M. *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, GA, Bd. 65., § 242, où les deux expressions sont employées respectivement aux pages 380 c et 381 b.

707 Cf. *Ibid*., p. 379 g : « Et qu'est-ce que le fondement ? Il est le prendre-en-charge-se-voilant, parce qu'il est un porter, et celui-ci comme se-dresser-à-travers de ce qui est à fonder. Fondement : le se-celer, dans le se-dresser-à-travers portant ».

708 Cf. *ibid*., p. 383 d : « (…) la vérité est le fondement de l'estre. Le « fondement » non pas plus originaire que l'estre, mais l'origine comme ce qui laisse jaillir celui-ci (…) » ; p. 380 f-g : « Le fondement primordial, celui qui fonde, est l'estre, mais à chaque fois se déployant essentialement en sa vérité./ Plus fondamentalement le fondement (le se-déployer-essential de la vérité) est pénétré en son fond, plus essentiellement l'estre se déploie essentialement ».

origine ? Dans l'un uniquement ? Dans l'autre uniquement ? Ou encore dans les deux à la fois ?

La question de l'origine se pose déjà eu égard à l'autre enseignement au sujet de la vérité, que nous avons retiré de la conférence « De l'essence de la vérité » : la vérité a une histoire, dans la mesure où elle est pensée par l'homme. Sans doute l'homme pensant est-il par là même à l'origine de l'histoire de la vérité. Mais, si l'homme pensant a à chaque fois une situation historiale dont il ne peut s'affranchir, une situation qui l'influence voire le détermine dans ses pensées, l'histoire de la vérité n'est-elle inversement à l'origine sinon de l'homme pensant, du moins des pensées de l'homme ? Ainsi posée, la question de l'origine engage rien moins que celle de la liberté par rapport à l'histoire. Or, à ces questions, la conférence « De l'essence de la vérité » apporte une réponse dépourvue de toute ambiguïté : « Conçue à partir de l'ek-sistence in-sistante du *Dasein*, la liberté n'est l'essence de la vérité (au sens de la rectitude du poser-devant), que parce que la liberté elle-même a pour origine l'essence initiale de la vérité, le régner du mystère dans l'errance »[709]. La liberté ek-sistante est certes à l'origine de la vérité comme rectitude du poser-devant, puisque la vérité comme cette rectitude se fonde sur le décèlement et le cèlement de l'étant en l'entier, qui est la liberté ek-sistante elle-même. Mais, lorsque la vérité selon son essence initiale n'est plus considérée seulement comme le décèlement et le cèlement de l'étant en l'entier, mais que, sur la base de ceux-ci, elle l'est aussi comme le régner du mystère (cèlement de l'étant en l'entier), d'où provient l'oubli du mystère (caractère celé de ce cèlement), d'où provient à son tour l'errance essentielle de l'homme et, singulièrement, de l'homme pensant (virevolte du va-et-vient de l'homme qui, comme in-sistant, est converti à ce qui est le plus prochainement courant dans l'étant, mais qui, comme ek-sistant, prend la mesure directrice dans l'étant comme tel, de telle sorte pourtant que, in-sistant, il se di-vertit du mystère) - bref, lorsque, avec la question de la vérité, la vérité selon son essence initiale est l'objet d'une considération non plus simplement systématique, mais historique -, alors la liberté ek-sistante n'est à l'origine de la vérité comme rectitude du poser-devant, que parce que, inversement, la vérité selon son essence initiale, considérée comme le régner du mystère, l'oubli du mystère, l'errance essentielle – autrement dit la vérité en tant qu'elle a une histoire -, est à l'origine de la liberté ek-sistante. En pensant de manière fondamentale-ontologique, le *Dasein*,

709 Heidegger M., « Vom Wesen der Wahrheit », section 7, in *Wegmarken*, GA, Bd. 9, p. 198 b.

en sa constitution fondamentale d'être-au-monde, est l'être-en-avant-de-soi, à chaque fois déjà-à-un-monde. Mais, en pensant encore plus originairement, de manière historiale-de-l'être, l'homme tente de penser la vérité, en étant à chaque fois déjà dans l'histoire de la vérité.

Puisque c'est ainsi que l'homme tente de penser la vérité, il s'ensuit que, s'il parvient à penser le se-déployer-essential de la vérité, c'est aussi en étant déjà dans l'histoire de la vérité. Du même coup, le se-déployer-essential de la vérité étant le fondement du se-déployer-essential de l'estre, s'il en vient à penser le se-déployer-essential de l'estre, c'est encore aussi en étant déjà dans l'histoire de l'être. - Comprendre l'être est le projeter, ainsi que le dit Heidegger dans *Être et temps*, en mettant en pièces toute interprétation de la compréhension de l'être, comme relation d'un sujet et d'un objet. Toutefois, en prenant à la lettre ce qui est dit dans *Être et temps*, et avant tout montré dans *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, comprendre l'être est le projeter en direction des schèmes horizontaux de la temporalité. Mais s'il en était ainsi, comprendre l'être serait le donner. Or, si l'homme en vient à penser le se-déployer-essential de l'estre, en étant déjà dans l'histoire de l'être, il est impossible qu'il donne l'être, parce que l'être se donne à chaque fois déjà à lui, fût-ce dans la modalité du refus du se-déployer-essential de l'estre[710]. Si, donc, l'homme ne peut pas donner l'être, mais uniquement aller vers l'être se donnant à chaque fois déjà en quelque façon à lui, comprendre l'être est projeter la vérité de l'estre : la projeter, c'est-à-dire pénétrer dans l'ouverteté (la vérité), se poser comme celui qui est exposé à elle, et ainsi seulement se tenir en elle ; ou, pour le dire autrement, ouvrir l'ouvert (le vrai), se jeter au-dehors et se mettre au-dehors en allant en lui[711]. – Cela ne veut pas dire que

710 Cf. Heidegger M., *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis),* GA, Bd. 65, § 264, pp. 455 e et i-456 a : « La compréhension de l'être, du genre de celle de l'Introduction à *Être et temps*, a un caractère transitoirement équivoque (…).
(…)

Mais partout la compréhension de l'être est le contraire du fait de rendre l'estre dépendant du viser humain, ou mieux encore est essentiellement autre que cela. Là où vaut la mise en pièces du sujet, comment l'être pourrait-il encore pouvoir être rendu « subjectif » ? »

711 Cf. *ibid*., § 180, p. 303 e-f : « A partir du *comprendre* de l'être, se tenir dans celui-ci ; or, parce que le comprendre est le projet de l'ouvert, cela veut dire *se tenir* dans l'*ouverteté*.
Être relié à ce qui s'ouvre en elle (ce qui se cèle).

La *compréhension de l'être* ne rend pas l'estre « subjectif », pas non plus « objectif », mais elle surmonte bien toute « subjectivité » et fait pénétrer l'homme dans l'ouverteté de l'être, le pose comme celui qui est exposé à l'étant (et auparavant à la vérité de l'estre) » ; § 138, p. 259 d : « Par opposition à cela, il faut renvoyer à la determination fondamentale du *comprendre* comme projet. En

la vérité de l'estre se tiendrait déjà prête, avant le projet, et qu'elle lui accorderait un délai supplémentaire, afin qu'il s'accomplisse. Bien plutôt la vérité de l'estre n'advient-elle historialement qu'avec le projet[712]. Avant le projet, règne non pas le se-déployer-essential de la vérité, mais son ne-pas-se-déployer-essential, lequel n' « est » pas rien, mais la modalité négative de la vérité, par exemple sous la forme de l' « essence » de la vérité comme rectitude. Par conséquent, avant le projet, règne aussi le ne-pas-se-déployer-essential de l'estre, comme la modalité négative de celui-ci, par exemple sous la frappe de l'être comme ἰδέα. - Si l'estre, dans la modalité négative du ne-pas-se-déployer-essential, précède le projet, si celui-ci fait passer celui-là à la modalité positive du se-déployer-essential, et si ce se-déployer-essential « est » le Là (éclaircie pour le cèlement) de l'estre, alors, se déployant essentialement, l'estre s'éclaircit en son cèlement pour le projet, se jette vers lui, si bien que celui-ci est dans le jet de l'estre, et, en ce sens, un projet jeté. – Aussi la compréhension de l'être est-elle le projet jeté : projet de la vérité de l'estre, jeté dans le jet de l'estre[713]. En elle, l'homme projette la vérité de l'estre, en laissant se déployer essentialement du même coup la vérité et l'estre, et celui-ci comme le Là de l'estre. Mais en elle aussi, l'estre se jette vers le projet, en laissant l'homme en son être s'unir au Là, et devenir *Da-sein*. Par là même, projetant ainsi la vérité de l'estre, l'homme est son fondateur, cependant que, se jetant ainsi vers le projet, l'estre « est » pleinement fondement primordial, dans le prolongement de la vérité comme fondement. – Si « Il faut à l'estre l'homme, pour se déployer essentialement, et [si] l'homme appartient à l'estre, en vue d'accomplir sa détermination extrême comme *Da-sein* »[714] ; si, en d'autres termes, l'homme est le fondateur de la vérité de l'estre, cependant que celle-ci est le fondement : la conjonction d'estre et homme, à même le Là, n'a son origine ni dans l'estre uniquement, ni

---

quoi réside : il est un ouvrir et un se-jeter-au-dehors et se-mettre-au-dehors dans l'ouvert, dans lequel seulement celui qui comprend vient à lui-même comme un soi-même ».

712 Cf. *ibid*., § 183, p. 304 f : « La pénétration dans l'ouverteté, cela sonne certes en prêtant à malentendu, comme si celle-ci accordait un délai supplémentaire en étant prête, où pourtant l'ouverteté advient historialement uniquement et seulement avec l'excentration ».

713 Cf. *ibid*., § 138, p. 259 e : « De plus, le comprendre comme projet est un projet jeté, le venir dans l'ouvert (vérité), <venir> qui se trouve déjà au milieu de l'étant ouvert, enraciné dans la terre, se dressant dans un monde. C'est ainsi que le com-prendre [Ver-stehen] de l'être est, comme fondation de sa vérité, le contraire de la « subjectivation », parce que surmontement de toute subjectivité et des manières de penser déterminées par là ».

714 *Ibid*., § 133, p. 251 c.

dans l'homme uniquement, mais dans les deux à la fois, plus précisément dans le projet de l'homme vers l'estre et le jet de celui-ci vers celui-là, en un mot dans leur « élan réciproque [Gegenschwung] »[715].

Mais, puisque le projet jeté est projet de l'homme vers l'estre et jet de celui-ci vers celui-là, qu'il n'est autre que leur élan réciproque, en lui réside un tournant, et cela en un double sens : le tournant d'homme à estre, dans lequel celui-ci, en son se-déployer-essential, advient historialement comme l'événement du Là de l'estre ; le tournant d'estre à homme, dans lequel le se-déployer-essential de l'estre, par conséquent l'événement du Là de l'estre, ap-proprie l'homme en le portant à son propre comme *Da-sein*[716]. - Or la langue allemande dispose ici de ressources qui font défaut à la française. « Evénement » se dit en effet « *Ereignis* », et, parallèlement, « se produire » « *sich ereignen* ». Mais si, dans « *ereignen* », nous entendons avec Heidegger « *eignen* », verbe correspondant à l'adjectif « *eigen* », « propre », nous pouvons alors prêter au verbe non-pronominal « *er-eignen* » la signification de « *ins Eigene bringen* », « porter à son propre », et en ce sens « ap-proprier ». Et si nous conjuguons ce verbe avec le nom « *Ereignis* », nous pouvons en outre aller jusqu'à dire « *das Ereignis er-eignet* », nous dirions en français « l'événement ap-proprie », si nous ne perdions pas alors le caractère d'auto-explicitation de cette expression en allemand. Cette expression convient si précisément à ce qui advient historialement dans le tournant double, à savoir l'événement (*Ereignis*) du Là de l'estre, qui ap-proprie (*er-eignet*) l'homme comme *Da-sein*, que Heidegger nomme cela, justement, *Ereignis*, d'un terme que nous renonçons à traduire, pour laisser jouer en lui ses deux significations, celle d'événement et celle de ce qui ap-proprie[717]. Le tournant résidant

---

715 Cf. *ibid*., § 122, p. 239 d : « Dans l'ouverture du déploiement essential de l'estre, il devient manifeste que le *Da-sein* ne fait aucune prestation, si ce n'est attraper l'élan réciproque de l'ap-propriation, c'est-à-dire pénétrer dans cet élan, et ainsi uniquement, lui-même, devenir lui-même : le gardien du projet jeté, le fondateur fondé du fondement ».

716 Cf. *ibid*., § 138, p. 259 f : « Dans le comprendre comme projet jeté, réside nécessairement, conformément à l'origine du *Dasein*, le tournant (…) ».

717 Certes, dans la conférence « Zeit und Sein », in Heidegger M., *Zur Sache des Denkens*, GA, Bd. 14, pp. 25 d-26 a, Heidegger prend soin de préciser : « Nous ne pouvons plus représenter ce qui est nommé par le nom d'*Ereignis* au fil conducteur de la signification courante du mot ; car elle comprend « *Ereignis* » au sens de survenue et d'événement – non à partir de l'*Eignen*, le proprier, comme le procurer sauvegardant en éclaircissant et le destiner ». Mais, s'il est vrai que l'*Ereignis* n'est pas simplement événement, n'est-il pas également vrai qu'il est aussi événement, avec le caractère de ce qui ap-proprie, si, dans le tournant

dans le projet jeté est donc constitutif de l'*Ereignis* [718]. – Seulement, si l'*Ereignis* est l'événement du Là de l'estre, qui ap-proprie l'homme comme *Da-sein*, il n'est autre que l'estre lui-même, puisque l'expression de Là de l'estre et, partant, celle d'événement de ce Là sont des explicitations du se-déployer-essential de l'estre. Ou, en inversant les termes, l'estre « est » l'*Ereignis*. Non pas, toutefois, au sens où l'*Ereignis* serait une nouvelle frappe de l'être, au même titre que l' ἰδέα : ce serait poser l'estre comme un vis-à-vis de l'homme, le poser devant lui (*vor ihm stellen*) et ainsi le représenter (*vor-stellen*), comme si la relation d'estre et homme était celle d'un objet et d'un sujet. Mais l'estre « est » l'*Ereignis*, ou pour mieux dire se déploie essentialement comme *Ereignis*, au sens où l'*Ereignis* renferme en son sein, dans la modalité du tournant, la relation d'estre et homme, par conséquent comme celle de l'événement du Là de l'estre, advenant historialement par l'homme, et de celui-ci ap-proprié comme *Da-sein* par celui-là[719]. En ce sens, le tournant constitutif de l'*Ereignis* est

d'homme à estre, le « « *déploiement essential* » signifie l'*Ereignis*, dans la mesure où il se produit [sich… ereignet] dans ce qui lui appartient, la vérité » (Heidegger M., *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis),* GA, Bd. 65, § 166, p. 288 c) ? Bien plus, sans être un événement parmi d'autres, n'est-il l'événement par excellence, l'événement à l'origine des événements de l'histoire de l'être, dès lors que, ap-propriant, « L*'Er-eignis* est l'histoire originaire elle-même » (*ibid*.,, § 12, p. 32 d) ?

718 Cf. *ibid*., § 122, p. 239 a et c : Le projet jeté « est l'accomplissement du projet de la vérité de l'estre au sens de la pénétration dans l'ouvert de celle-ci, de telle sorte que le lanceur du projet s'expérimente comme jeté, c'est-à-dire ap-proprié par l'estre. L'ouverture par le projet n'est telle que si elle advient historialement comme expérience de l'être-jeté et, avec cela, de l'appartenance à l'estre. (…)
(…)

Alors que le lanceur du projet projette, qu'il parle, de manière pensante, « à partir de l'*Ereignis* [vom Ereignis]», se dévoile ceci : il est lui-même, comme celui qui est jeté, d'autant plus déjà jeté, qu'il devient plus projetant ».

719 En 1959, Heidegger écrit, dans une note d*'Unterwegs zur Sprache* (Verlag Günther Neske Pfullingen, Tübingen, 1959, p. 260) : « Cette affaire [celle qui est pensée par le mot « *Ereignis* »], bien que simple en soi, demeure tout d'abord difficile à penser, parce que le penser doit commencer par perdre l'habitude de tomber dans le travers de l'opinion selon laquelle « l'être » serait ici pensé comme *Ereignis*. Mais l'*Ereignis* est par essence autre, parce que plus riche que toute détermination métaphysique possible de l'être. C'est au contraire à partir de l'*Ereignis*, que l'être se laisse penser quant à sa provenance essentielle ». « L'estre comme *Ereignis* » est pourtant une expression récurrente dans les *Beträge zur Philosophie*, où, bien entendu, elle ne désigne pas « une détermination métaphysique possible de l'être », mais l'être « quant à sa provenance essentielle. Cf. § 133, p. 251 c et g : « Il faut à l'estre l'homme, pour se déployer essentialement, et l'homme appartient à l'estre, en vue d'accomplir sa détermination extrême comme *Da-sein*.
(…)

tournant au sein de l'estre comme *Ereignis*, plus brièvement dit tournant dans l'*Ereignis*[720]. – Si, maintenant, l'estre « est » l'*Ereignis*, au sens précédemment dégagé, l'homme est le *Da-sein*, au sens où il est ap-proprié comme *Da-sein* par l'estre comme *Ereignis*. Qu'est-ce à dire ? D'une part, comme ce comme quoi l'homme est ap-proprié (porté à son propre) par l'estre comme *Ereignis*, le *Da-sein* est l'être-soi-même de l'être-homme, et cet être-soi-même par le Là de l'estre. Or cet être-soi-même est si essentiellement constitué par ce Là, qu'il va jusqu'à être constitué de lui. Comme être-soi-même constitué du

---

Cet élan réciproque du « il faut » et de l'appartenir constitue l'estre comme *Ereignis*, et élever la vibration de cet élan réciproque à la simplicité du savoir et la fonder en sa vérité, tel est ce qui nous incombe en premier, du point de vue de la pensée » ; § 135 *in extenso*, p. 254 : « Le déploiement essential de l'estre comme *Ereignis* (la relation de *Da-sein* et estre)

renferme en lui l'ap-propriation du *Da-sein*. Par conséquent, rigoureusement prise, l'expression de relation du *Da-sein* à l'estre induit en erreur, dans la mesure où elle suscite l'opinion que l'estre se déploierait essentialement « pour soi », et que le *Da-sein* prendrait en charge la mise en relation à l'estre.

La relation du *Da-sein à* l'estre prend place dans le déploiement essential de l'estre lui-même, ce qui peut aussi être dit ainsi : il faut à l'estre le *Da-sein*, l'estre ne se déploie essentialement pas du tout sans cette ap-propriation.

Si dépaysant est l'*Er-eignis*, qu'il semble devenir entier uniquement *par* la relation à l'autre, alors que c'est de son propre fond, qu'il ne se déploie essentialement pas autrement.

L'expression de relation du *Da-sein* à l'estre rend l'estre ambigu, elle fait de lui le vis-à-vis, ce qu'il n'est pas, dans la mesure où il ap-proprie uniquement lui-même à chaque fois *ce pour quoi* il doit se déployer essentialement comme vis-à-vis. C'est pourquoi cette relation est aussi entièrement incomparable avec la mise en relation du sujet et de l'objet » ; § 140, p. 261 d-f : « La vérité de l'être et ainsi celui-ci lui-même ne se déploient essentialement que là où et quand le *Da-sein* < « est »>.

Le *Da-sein* n' « est » que là où et quand l'être de la vérité <se déploie essentialement>.

Un tournant, voire *le* tournant qui indique justement le se-déployer-essential de l'estre lui-même comme *Ereignis* ayant en lui l'élan réciproque ».

720 Cf. *ibid*., § 141, p. 262 a : « L'ap-propriation du *Da-sein* par l'estre et la fondation de la vérité de l'être dans le *Da-sein* – le tournant dans l'*Ereignis* n'est arrêté à chaque fois seulement ni dans l'appel (demeurer-manquant) ni dans l'appartenance (délaissement de l'être), pas non plus dans les deux ensemble. Car cet ensemble et les deux eux-mêmes sont uniquement mis en vibration dans l'*Ereignis*. Dans l'*Ereignis*, lui-même vibre dans l'élan réciproque » ; § 182 *in extenso*, p. 304 : « Le projet de l'estre.

Le projet comme jeté

Vise toujours seulement le projet de la vérité de l'estre. Le lanceur du projet lui-même, le *Da-sein*, est jeté, ap-proprié par l'estre.

Là de l'estre, le *Da-sein* est l'être-le-Là[721]. D'autre part, comme ap-proprié comme *Da-sein* par l'estre comme *Ereignis*, l'homme n'est pas d'emblée *Da-sein*, mais a à le devenir. Et en effet, si le *Da-sein* est l'être-soi-même de l'être-homme, et cet être-soi-même par le Là de l'estre, alors que, perdu dans l'étant, l'homme n'est pas, tout d'abord, lui-même, l'homme a à accomplir le *Da-sein* comme sa possibilité, et même, puisque celui-ci est l'être-soi-même, comme sa possibilité suprême. Tout d'abord, l'homme n'est pas *Da-sein*, mais *Weg-sein*, être-ailleurs. Si « *Da-sein* » signifie non pas, selon l'usage commun,

---

L'*être-jeté* advient historialement et s'atteste à la fois dans la *détresse du délaissement de l'être* et dans la *nécessité de la décision*.

En ceci que le lanceur du projet projette, qu'il ouvre l'ouverteté, il se dévoile, par l'ouverture, qu'il est lui-même celui qui est jeté et ne fait rien qu'attraper l'élan réciproque dans l'estre, c'est-à-dire que pénétrer dans celui-ci et par conséquent dans l'*Ereignis*, et, uniquement ainsi, devenir lui-même, à savoir le gardien du projet jeté » ; § 255, intitulé « Le tournant dans l'*Ereignis* », p. 407 c-f : « Qu'est-ce que ce tournant originaire dans l'*Ereignis* ? Seul l'envahissement par l'estre, comme ap-propriation du Là, porte le *Da-sein* à lui-même, et ainsi à l'accomplissement (abritement) de la vérité, instamment fondée, dans l'étant qui trouve son site dans le cèlement éclairci du Là.

Et, *dans le tournant* : seule la fondation du *Da-sein*, la préparation de l'être-prêt pour l'arrachement qui ravit, vers la vérité de l'estre, apporte ce qui écoute en obéissant et appartient, pour le signe qu'est l'ap-propriation qui envahit.

Si c'est uniquement *par* l'*Ereignis*, que le *Da-sein* comme milieu ouvert de l'être-soi-même fondant la vérité est jeté vers *soi* et devient un soi-même, le *Dasein* comme possibilité celée du déploiement essential qui fonde, de l'estre doit appartenir, derechef, à l'*Ereignis*.

Et, dans le tournant : il faut nécessairement à l'*Ereignis* le *Dasein* ; ayant besoin de lui, l'*Ereignis* doit le placer dans l'appel, et ainsi le porter devant le passage du dieu ultime ».

721 Cf. *ibid*., § 176, p. 300 c-e : « Dans *la* signification qu'*Être et temps* met en place pour la première fois et essentiellement, il ne faut pas traduire ce mot, c'est-à-dire qu'il s'oppose aux perspectives de la modalité du penser et du dire ayant eu cours jusqu'ici dans l'histoire occidentale : le *Da-sein*.
Dans sa signification habituelle, il vise pourtant, par exemple : la chaise « est là [ist da] » ; l'oncle « est là », est arrivé et présent ; d'où *présence* [en français].

« *Da-sein* » vise lui-même un « étant », non la modalité de l'être au sens <rappelé> ci-dessus ; et néanmoins, la modalité de l''être en ce sens insigne, unique en son genre, que c'est uniquement *elle* qui détermine la constitution <d'un étant>, ce qu'il est comme qui il est, <son> être-soi-même ». Sur la traduction de « *Da-sein* » par « être-le-Là », cf. Heidegger M., Lettre à Jean Beaufret du 22 novembre 1945, in Heidegger M., *Lettre sur l'humanisme*, texte allemand traduit et présenté par R. Munier, Aubier, éditions Montaigne, Paris, 1964, pp. 182-185 : « « *Da-sein* » est un mot clé de ma pensée ; aussi donne-t-il lieu à de graves erreurs d'interprétation. « *Da-sein* » ne signifie pas tellement pour moi « me voilà ! », mais, si je puis ainsi m'exprimer en un français sans doute impossible : être-le-là. Et *le-là* est précisément Ἀλήθεια : caractère non-celé, ouverteté » (trad. Munier modifiée).

« être-là » c'est-à-dire présence, mais « être-le-Là » c'est-à-dire être-soi-même constitué du Là de l'estre, « *Weg-sein* » ne peut pas être synonyme de « *Fort-sein* », « être-au-loin », mais doit désigner la perte de soi-même dans l'étant[722]. Pensé à partir de l'estre comme *Ereignis*, le *Da-sein* est donc l'être-le-Là, et l'homme, dans sa relation au *Da-sein*, celui qui a à accomplir le *Da-sein* comme sa possibilité suprême. Ce ne sont là ni le *Dasein*, ni l'homme, dans sa relation au *Dasein*, tel qu'ils sont pensés de manière fondamentale-ontologique. Parce que, selon l'ontologie fondamentale, la compréhension de l'être

---

722 Cf. Heidegger M., *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis),* GA, Bd. 65, § 176, pp. 300 f-301 d (suite du § 176 cité dans la note précédente) : « Mais « *l'étant* » n'est pas l' « *homme* » et le *Da-sein* <n'est pas> comment il est (ainsi qu'il est encore légèrement mal compris dans *Être et temps*), mais l'étant est le <u>*Da-sein*</u> comme fondement d'un être-homme déterminé, à venir, non de « l' »homme en soi ; ici aussi, la clarté n'<est> pas suffisante dans *Être et temps*. L'expression « *Dasein* humain » (dans *Être et temps*) induit en erreur, dans la mesure où elle suscite l'opinion qu'il y aurait aussi un « *Dasein* » animal, végétal.

« *Dasein* humain » - « humain ne vise pas ici la restriction et la particularisation génériques de « *Dasein* » en général (comme être-sous-la-main), mais l'unicité de *l'*étant, l'homme, auquel seul le <u>*Da-sein*</u> *est propre*. Mais comment ?

Da-sein – l'*être* qui rend insigne l'homme *en sa possibilité* ; *il n'est donc alors plus du tout besoin de l'épithète « humain »*. En quelle possibilité ? En sa possibilité suprême, à savoir <celle> d'être le fondateur et gardien de la vérité elle-même.

Da-sein – ce qui, *à la fois, fonde par-dessous et dépasse* l'homme. D'où l'expression de *Da-sein* dans l'homme, comme événement de cette fondation-ci.

Mais on pourrait aussi dire : l'homme dans le *Da-sein*. Le *Da-sein* de « l' »homme » ; § 177, pp. 301 f-302 a : « Le *Weg-sein*, l'être-ailleurs

Donc <u>*Fort-sein*</u>*, être-au-loin* ; en cette signification, simplement équivalent à ἀπουσία par rapport à παρουσία, *Dasein* = être-sous-la-main (cf. *Wegnehmen,* prendre en mettant ailleurs = *Fortnehmen*, prendre en mettant au loin).

D'un autre côté, sitôt *Da-sein* conçu de manière essentiellement autre, alors le <u>*Weg-sein*</u> l'est aussi de manière correspondante à lui.

Le <u>*Da-sein*</u> : soutenir l'ouverteté du se-celer. Le <u>*Weg-sein*</u> : pratiquer *le caractère refermé du mystère et de l'être*, oubli de l'être. Et cela advient historialement dans le <u>*Weg-sein*</u>, conformément à la signification : *entiché et engoué de quelque chose, perdu en cela*.

<Il y a> le <u>*Weg-sein*</u> en ce sens, uniquement là où <il y a> <u>*Da-sein*</u>. <u>*Weg*</u> : la *mise à l'écart*, le *repoussement* de l'*estre*, <alors que> en apparence <c'est> seulement de l' « étant » en soi. En cela, vient par contrecoup à l'expression la relation essentielle du *Da-sein* à l'estre. Le plus souvent et en général, nous sommes encore dans le *Weg-sein*, justement là où il s'agit de la « proximité de la vie ».

Cet « éclaircissement » pourrait facilement être mis en avant comme cas exemplaire d'une manière de philosopher ici à partir de simples « mots ». Mais c'est l'inverse : *Weg-sein* devient dénomination de manière essentielle, <en

est le projet de l'être, à savoir en direction des schèmes horizontaux de la temporalité, l'étant comprenant l'être est celui qui l'ouvre dans le projet, et qui, comme tel, est ouvert en son être. L'être-ouvert de cet étant recevant le nom de Là, cet étant lui-même, dans la mesure où l'être-ouvert fait partie de son être, reçoit le nom de *Dasein*. Le *Dasein* est alors l'étant qui a pour caractère d'être son Là – et non pas l'être-le-Là. Mais si, selon l'ontologie fondamentale, la compréhension de l'être est son projet, il s'en faut que cette compréhension soit à chaque fois expresse, parce que ce projet n'est que rarement expressément accompli. C'est ainsi que, le plus souvent, l'homme comprend l'être, lorsqu'il comprend l'étant : ainsi, c'est-à-dire sans accomplir expressément le projet, mais en l'accomplissant quand même, non expressément. L'homme est alors à chaque fois déjà le *Dasein*, au sens de l'étant qui a pour caractère d'être son Là – et non pas celui qui a à accomplir le *Da-sein*, au sens de l'être-le-Là, comme sa possibilité suprême[723]. Il est vrai que, selon l'ontologie fondamentale, le *Dasein* qu'est à chaque fois déjà l'homme est inauthentique, si bien que l'homme a à devenir *Dasein* authentique. Mais, en pensant à partir de l'estre comme *Ereignis*, l'homme n'a pas à devenir *Dasein* authentique à partir du *Dasein* inauthentique, mais bien *Da-sein* à partir du *Weg-sein*.

Penser la vérité du se-déployer-essential est donc, à partir du se-déployer-essential de la vérité comme cèlement s'éclaircissant et éclaircie pour le cèlement, en venir à penser le se-déployer-essential

---

nommant> comment l'homme se rapporte au *Da-sein* et doit se tenir par rapport à lui, et cela nécessairement ; et le *Da-sein* est par conséquent lui-même l'expérience d'une détermination nécessaire ».

723 Cf. *ibid*., § 264, p. 455 d-h : « La compréhension de l'être, du genre de celle de l'introduction à *Être et temps*, a un caractère transitoirement équivoque ; de manière correspondante aussi la caractérisation de l'homme (« *Dasein* humain », le *Dasein dans* l'homme).

D'une part, pour ainsi dire en regardant en arrière métaphysiquement, la compréhension de l'être est saisie comme le *fondement* pourtant non-fondé du transcendantal et, en général, du re-présenter (poser-devant) de l'étantité (jusque, en arrière, à l'ιδέα).

D'autre part (parce que le comprendre est conçu comme pro-jet, et celui-ci comme jeté), la compréhension de l'être est l'indication de la fondation du se-déployer essential de la vérité (manifesteté ; éclaircie du Là ; *Da-sein*). *La compréhension de l'être faisant partie du Da-sein* – cette expression devient *super*flue, elle dit deux fois la même chose, et même en l'affaiblissant. Car le Da-*sein* « est » justement la fondation de la vérité de l'estre comme *Ereignis*.

La compréhension de l'être [au sens fondamental-ontologique] se meut *dans la différenciation* d'étantité et étant, sans mettre déjà en « valeur » l'origine de la différenciation à partir du se-déployer-essential de la *décision* de l'estre ».

de l'estre comme le Là (éclaircie pour le cèlement) de l'estre, mais aussi l'être auquel il appartient d'être uni au Là, le *Da-sein*, et donc la conjointure du se-déployer-essential de l'estre et de l'homme comme *Da-sein*. C'est en outre, à partir du caractère de la vérité d'avoir une histoire, caractère selon lequel l'homme tente de penser la vérité en étant à chaque fois déjà dans l'histoire de la vérité, en venir à penser l'origine de la conjointure du se-déployer-essential de l'estre et de l'homme comme *Da-sein*, dans le projet jeté, c'est-à-dire le projet de la vérité de l'estre, jeté dans le jet de l'estre. Partant, c'est en venir à penser : dans le projet jeté, le tournant d'homme à estre, dans lequel celui-ci advient historialement comme l'événement du Là de l'estre, et le tournant d'estre à homme, dans lequel l'événement du Là de l'estre ap-proprie l'homme comme *Da-sein* ; l'*Ereignis*, comme événement du Là de l'estre, qui ap-proprie l'homme comme *Da-sein* ; l'estre, comme *Ereignis* renfermant en son sein, dans la modalité du tournant, la relation d'estre et homme ; l'homme, comme *Da-sein*, c'est-à-dire être-le-Là et possibilité suprême de l'homme.

Chemin faisant, le tournant *de* l'*Ereignis*, c'est-à-dire le double tournant, constitutif de l'*Ereignis*, s'est avéré, puisque l'estre « est » l'*Ereignis*, tournant *dans* l'*Ereignis*, c'est-à-dire au sein de l'estre comme *Ereignis*. Or, du tournant dans l'*Ereignis*, Heidegger dit qu'il est le tournant originaire, celui qui est à l'origine de tous les autres tournants[724]. Si, par conséquent, le tournant dans l'*Ereignis* doit être à l'origine des deux autres tournants que nous avons dégagés en introduction, le tournant dans le chemin de pensée de Heidegger et le tournant dans l'histoire de l'être, comment ceux-ci proviennent-ils de celui-là ? Dans la mesure où l'histoire de l'être n'est pas à comprendre à partir du chemin de pensée de Heidegger, mais où ce chemin de pensée l'est à partir de cette histoire, nous commencerons par examiner la question de la provenance du tournant dans l'histoire de l'être.

724 Cf. *ibid*., § 255, p. 407 b : « Le tournant se déployant essentialement dans l'*Ereignis* est le fondement celé de tous les autres tournants et cercles subalternes, demeurant, dans leur sombre provenance, non-questionnés, volontiers pris en eux-mêmes comme l' « ultime » ».

§ 2 – Le tournant dans l'histoire de l'être

Introduction

Dans la conférence *De l'essence de la vérité*, le tournant dans l'histoire de l'être, avons-nous remarqué, est esquissé, plutôt que suffisamment pensé, comme celui de la question de l'essence de la vérité à celle de la vérité du se-déployer-essential. La conférence *De la vérité du se-déployer-essential* ayant, de l'aveu de Heidegger, échoué en raison de la persistance de la « langue de la métaphysique », en quoi se laisse entrevoir le défaut de la parole de l'être en l'essence initiale de sa vérité, la pensée suffisante du tournant de la question de l'essence de la vérité à celle de la vérité du se-déployer-essential a pour préalable de porter cette vérité à cette parole. Puisque ce préalable est désormais satisfait, dans la mesure où, dans les *Apports à la philosophie*, Heidegger a pensé la vérité du se-déployer-essential, cette pensée suffisante n'est-elle pas atteinte ?

Certes, mais de manière seulement limitée. Car, si le tournant dans l'histoire de l'être est alors compris à partir de la pensée de la vérité du se-déployer-essential, il ne l'est toutefois pas à partir de l'histoire de l'être elle-même. Dès lors, qu'est-ce que cette histoire ? Selon les sections 6 et 7 de la conférence *De l'essence de la vérité*, elle est, rappelons-le, le déclin, depuis le dévoilement initial de la vérité de l'être, vers son voilement, déclin qui doit pouvoir s'inverser en un essor vers un second dévoilement de cette vérité. Mais, outre que le mouvement de l'histoire de l'être n'est alors qu'esquissé, cette réponse ne concerne justement que le mouvement de cette histoire, son déploiement (*Entfaltung*), alors que la question « qu'est-ce que ? » porte sur son essence, mieux son se-déployer-essential (*Wesen*). La question revient donc de manière d'autant plus insistante, qu'elle est désormais plus déterminée. Quelle est l'essence de l'histoire de l'être ? Et, dans la mesure où l'histoire de l'être est l'histoire elle-même dans sa version occidentale, quelle est l'essence de l'histoire elle-même ?

La question de l'histoire a certes déjà été pensée dans *Être et temps*, mais de manière fondamentale-ontologique. L'essence de l'histoire au sens de l'effectivité historiale est apparue devoir résider dans le fondement de l'histoire en ce sens, à savoir l'historialité de l'être du *Dasein*. Comme cette historialité est constitutive de l'être de cet étant, elle consiste en une structure ontologico-existentiale. Et, comme l'être du *Dasein,* le souci, a pour sens la temporalité ekstatique de cet étant, cette structure ontologico-existentiale se fonde à son tour sur cette temporalité. Comme, enfin, le *Dasein* est en mode

authentique ou inauthentique, l'historialité de l'être de cet étant se fonde tantôt sur sa temporalité ekstatique authentique, tantôt sur sa temporalité ekstatique inauthentique. C'est ainsi que l'essence de l'histoire, selon *Être et temps*, est, d'une part l'historialité authentique du *Dasein*, d'autre part son historialité inauthentique.[725]. Bien que la question de l'histoire, posée comme celle de l'essence de l'histoire de l'être, doive par là même être pensée de manière historiale-de-l'être, elle doit comporter une analogie avec la question de l'histoire, pensée de manière fondamentale-ontologique. De même en effet que, selon *Être et temps*, l'essence de l'histoire au sens de l'effectivité historiale réside dans l'historialité de l'être du *Dasein* – rappelons que Heidegger nomme historialité (*Geschichtlichkeit*) la structure ontologico-existentiale de l'advenir historial (*Geschehen*) du *Dasein*, et advenir historial la « mobilité spécifique du *s'étendre étendu* [spezifische Bewegtheit des *erstreckten Sicherstreckens*]»[726] -, et que cette historialité se fonde sur la temporalité ekstatique de cet étant, de même l'essence de l'histoire de l'être doit résider dans une historialité de l'être – en entendant par là la caractérisation de son advenir historial, c'est-à-dire de sa mobilité spécifique -, et cette historialité doit se fonder sur une temporalité à la mesure de l'être. Quelle est, dès lors, la temporalité à la mesure de l'être ? Et quelle est l'historialité de l'être, qui se fonde sur elle ? Ce n'est qu'à partir de l'examen de ces questions, qu'il sera possible d'examiner ces deux autres. Quelle est l'histoire de l'être, c'est-à-dire le mouvement de cette histoire, telle qu'elle provient de l'historialité de l'être ? Quel est alors le tournant dans l'histoire de l'être, tel qu'il se laisse comprendre à partir de cette histoire ?

1 – La temporalité à la mesure de l'être

Quelle est la temporalité à la mesure de l'être ? Puisque l'estre « est » l'*Ereignis* – non pas, répétons-le, au sens d'une nouvelle frappe de l'être, mais à celui de l'événement du Là de l'estre, qui ap-proprie l'homme comme *Da-sein* -, la question de la temporalité à la mesure de l'être se pose comme celle de la temporalité de l'estre comme *Ereignis*. Ainsi posée, cette question requiert une rétrocession de l'estre comme *Ereignis* vers le temps comme sens de cet estre. De même en effet que la temporal-ité de l'être selon l'ontologie

725 Cf. Heidegger M., *Sein und Zeit*, *op. cit*., Deuxième section, chapitre 5, en particulier § 74 (pour la structure ontologico-existentiale de l'historialité authentique) et § 75 (pour celle de l'historialité inauthentique).
726 Cf. *ibid*., § 72, p. 375 a.

fondamentale, la temporalité de l'estre comme *Ereignis* est à penser non comme le temps dans lequel serait cet estre, mais comme celui comme lequel il est compris. Or, en pensant de manière fondamentale-ontologique, parce que le comprendre de l'être est son projet en direction du temps, la rétrocession de l'être vers le temps comme sens de celui-ci requiert préalablement une autre rétrocession, de l'être du *Dasein* (le souci) vers le sens de l'être de cet étant (la temporalité ekstatique originaire), pour penser, à partir de là, le temps comme sens de l'être (l'unité des schèmes horizontaux de la temporalité ekstatique originaire). Mais si, en pensant de manière historiale-de-l'être, le comprendre de l'être est le projet (de la vérité de l'estre) jeté (dans le jet de l'estre), alors, bien que la rétrocession de l'estre comme *Ereignis* vers le temps comme sens de cet estre requière pareillement une autre rétrocession vers ce à partir de quoi le temps comme sens de cet estre puisse être pensé, cette autre rétrocession ne peut plus être celle de l'être du *Dasein* vers le sens de l'être de cet étant, si bien que ce sens ne peut plus être ce à partir de quoi le temps comme sens de l'estre comme *Ereignis* puisse être pensé. Dès lors, quelle est l'autre rétrocession, préalablement requise par celle de l'estre comme *Ereignis* vers le temps comme sens de cet estre ? A partir de quoi le temps comme sens de l'estre comme *Ereignis* peut-il être pensé ?

Le se-déployer-essential de la vérité (le cèlement s'éclaircissant et l'éclaircie pour le cèlement), ainsi que nous l'avons montré, est le fondement du se-déployer-essential de l'estre (le Là de l'estre, mais son Là comme l'éclaircie pour le cèlement) – de telle sorte, ajoutions-nous, que le se-déployer-essential de l'estre n'est pas quelque chose qui serait fondé, mais le fondement primordial. L'estre, entre-temps déterminé comme *Ereignis*, est donc pensé à partir de la vérité comme fondement. Puisqu'il y a rétrocession de l'estre comme *Ereignis* vers le temps comme sens de cet estre, et que l'estre comme *Ereignis* est pensé à partir de la vérité comme fondement, n'y a-t-il pas, parallèlement, rétrocession de la vérité comme fondement vers quelque chose qui, d'une manière ou d'une autre, la précède, et à partir de quoi le temps comme sens de l'estre comme *Ereignis* puisse être pensé ? Mais vers quoi rétrocéder depuis la vérité comme fondement, et cela dans la même mesure que vers le temps comme sens de l'estre comme *Ereignis*, depuis cet estre ? La vérité comme fondement n'est atteinte, avec l'estre comme *Ereignis*, que par et dans le projet jeté. Puisqu'elle doit être gagnée, il faut que, historialement, elle soit précédée par la non-vérité, c'est-à-dire le décèlement se dressant contre le cèlement, et, par conséquent, le cèlement celé. Mais, pour qu'elle puisse être gagnée, il faut également que, historialement, elle soit précédée par la non-vérité expérimentée comme telle, c'est-

à-dire par le décèlement se dressant contre le cèlement et par le cèlement celé, expérimentés dans la tonalité affective de l'homme perdu dans l'étant. L'expérience de la non-vérité comme telle est ainsi la détresse, éprouvée par l'homme, du délaissement de l'étant par l'estre, détresse dans laquelle se laisse entendre la résonnance de l'estre, de telle sorte que, avant même le projet jeté, homme et estre commencent déjà à se tourner l'un vers l'autre. Ce qui, historialement, précède immédiatement la vérité comme fondement n'est donc pas simplement la non-vérité, mais celle-ci expérimentée comme telle. Pour le dire autrement, ce n'est pas le non-fondement, mais un intermédiaire et un transitoire entre le non-fondement (*Un-grund*) et la vérité comme fondement (*Grund*), qui, pour cette raison, mérite le nom d'abîme (*Abgrund*) – un abîme n'étant pas sans fond (à la différence du non-fondement), mais ayant un fond abyssal (à la différence du fondement). De là à conclure que l'autre rétrocession, préalablement requise par celle de l'estre comme *Ereignis* vers le temps comme sens de cet estre, est celle de la vérité comme fondement vers l'abîme, il n'y a qu'un pas à franchir. Mais ce pas ne sera assuré, que si l'abîme s'avère être ce à partir de quoi le temps comme sens de l'estre comme *Ereignis* peut être pensé.

Comme intermédiaire et transitoire entre le non-fondement et la vérité comme fondement, l'abîme est le se-dénier hésitant du fondement (*zögernde Sichversagen des Grundes*). - Par différence à l'égard de la vérité comme fondement, il est le demeurer-ailleurs (*Weg-bleiben*) et le demeurer-manquant (*Ausbleiben*) du fondement. Comme tel, il est le se-dénier ou déni (*Versagung*) de celui-ci. Mais, par différence à l'égard du non-fondement, l'abîme (*Abgrund*) est également le fond abyssal (*Ab-grund*) : « Le fond *abyssal* [*Ab*-grund] est un *fond* qui se dérobe [Ab-*grund*] »[727]. Comme tel, il est plus précisément le se-dénier ou dénier hésitant du fondement.[728]

---

727 Heidegger M., *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis),* GA, Bd. 65, § 242, p. 379 i.

728 Cf. *ibid*., pp. 379 e-380 a : « Mais le fond abyssal est aussi, tout d'abord, le se-déployer-essential originaire du fondement, de son fonder, *du se-déployer essential de la vérité*.

Qu'est-ce que le fond abyssal ? Quelle est la modalité de *son* fonder ? Le fond abyssal est le demeurer-ailleurs du fondement.

Et qu'est-ce que le fondement ? Il est le prendre-en-charge-se-voilant, parce qu'<il est> un porter, et celui-ci comme se-dresser-à-travers de ce qui est à fonder. Fondement : le se-celer, dans le se-dresser-à-travers portant.

Fond abyssal, le demeurer-manquant ; comme fondement dans le se-celer, un se-celer dans la modalité du déni du fondement. Mais le déni n'est pas rien, mais une manière insigne, originaire, de laisser non-rempli et de laisser vide ; par conséquent, un genre insigne d'ouverture.

Comme se-dénier hésitant du fondement, l'abîme laisse ou crée un vide, qui est la première éclaircie de l'ouvert, et, par conséquent, en vertu duquel l'abîme est un genre insigne d'ouverture. – L'abîme n'est pas le fondement (la vérité comme fondement), mais le demeurer-ailleurs et le demeurer-manquant de celui-ci. Pourtant, dans l'abîme, le fondement fonde encore – ou déjà -, dans la mesure où l'abîme est le fond abyssal. Comment, donc, le fondement fonde-t-il encore dans l'abîme, si celui-ci n'est pas celui-là ? En ceci que, comme se-dénier hésitant du fondement, l'abîme laisse ou crée un vide. Selon l'expérience commune déjà, un abîme creuse le vide. Creusant le vide, il est profond (*profundus*), c'est-à-dire non pas, sans doute, dépourvu de fond, mais tel que, pour le regard, son fond (*fundus*) semble fuir en avant (*pro*). Dans la mesure où la profondeur est communément représentée comme la troisième dimension de l'espace, un abîme creusant le vide donne cette dimension. En ce sens, il la fonde. Et, puisqu'il n'en est pas moins un abîme, ou plutôt puisque, fondant, il s'avère être lui aussi un fond, mais abyssal, il la fonde abyssalement. Mais l'abîme comme le se-dénier hésitant du fondement ? Il laisse ou crée un vide, qui n'est pas indéterminé, mais le vide du fondement, pour ainsi dire le creux épousant les contours du fondement. Laissant ou créant ce vide-ci, il en donne les dimensions. En ce sens, il les fonde, mais, comme fond abyssal, il les fonde abyssalement. Ou pour mieux dire, puisque c'est le vide du fondement qu'il laisse ou crée, si bien que, sans s'avancer comme tel, le fondement s'annonce lui-même, l'abîme comme le se-dénier hésitant du fondement laisse celui-ci fonder ses dimensions comme seul il peut les fonder dans l'abîme, abyssalement. C'est ainsi que le fondement fonde encore dans l'abîme, bien que celui-ci ne soit pas celui-là, en ce que l'abîme comme se-dénier hésitant du fondement laisse ou crée un vide. Comme vide du fondement, ayant les dimensions de celui-ci, ce vide est un ouvert, et plus précisément, comme précédent le fondement battant son plein, il est la toute première éclaircie de l'ouvert. Laissant ou créant ce vide, l'abîme comme se-dénier hésitant

---

Seulement, le fond abyssal comme déploiement essential du fondement n'est pas un pur se-celer comme simple retrait et fait d'aller ailleurs. Le fond *abyssal* est un *fond* qui se dérobe. Dans le se-dénier, le fondement porte d'une manière insigne dans l'ouvert, à savoir dans l'uniquement ouvert de *ce* vide qui par conséquent est un vide déterminé. Dans la mesure où le fondement fonde encore, aussi et justement dans l'abîme, et pourtant ne fonde pas authentiquement, il se tient dans l'hésitation.

Le fond abyssal est le déni hésitant du fondement. Dans le déni, s'ouvre le vide originaire, advient historialement l'*éclaircie* originaire, mais du même coup l'éclaircie, afin qu'en elle se montre l'hésitation ».

du fondement est donc un genre insigne d'ouverture, tout comme le fondement lui-même, mais selon une autre modalité que lui.[729]

Mais, des dimensions ouvertes par l'abîme, est-il possible de dire davantage ? Laissant ou créant ce vide qui est le vide du fondement, ayant les dimensions de celui-ci, l'abîme comme se-dénier hésitant du fondement laisse se temporaliser le temps originaire et se spatialiser l'espace originaire. Qu'est-ce à dire ?

- Parce que le fondement est la vérité comme fondement de l'estre, et de celui-ci comme *Ereignis*, le vide du fondement est la privation et l'attente espérant (*Errharung*) de cet estre, et non seulement, cela, mais encore du même coup l'arrachement (*Entrückung*) vers lui. Le vide du fondement arrache donc vers l'estre comme *Ereignis*. Mais encore ? - Pour l'homme expérimentant l'abîme comme se-dénier hésitant du fondement, l'estre comme *Ereignis*, même non expressément pensé, est à venir. Eu égard à l'estre comme *Ereignis* à venir, le vide du fondement arrache cet homme en avant, vers l'avenir. Avec cela, l'estre comme *Ereignis* à

---

729 Cf. *ibid*., pp. 380 i-381 c : « Le fond abyssal comme demeurer-manquant du fondement au sens précédemment indiqué est la première éclaircie de l'ouvert comme le « vide ».

Mais quel vide est-il ici visé ? Non pas cet inoccupé des formes d'ordonnancement et des cadres d'espace et de temps pour le sous-la-main calculable ; non pas l'absence de sous-la-main à l'intérieur de ceux-ci ; mais le vide de l'espace-et-temps, la béance originaire dans le se-dénier hésitant. Celui-ci, pourtant, ne doit-il pas se heurter à une revendication, à une recherche, à une volonté d'y aller, pour pouvoir être un se-dénier ? Certes, mais tous deux se déploient essentialement à chaque fois comme *Ereignis*, et, maintenant, ceci seul importe : déterminer le se-déployer essential du vide lui-même, ce qui veut dire : penser le caractère de fond abyssal [Ab-gründigkeit] de l'abîme ; <penser> comment le fond abyssal fonde. Cela n'est proprement à penser toujours qu'à partir du fondement primordial, de l'*Ereignis*, et dans l'accomplissement du saut au-dedans, dans le tournant vibrant dans l'*Ereignis*.

Le fond abyssal comme demeurer-manquant du fondement serait pourtant le déploiement essential de la vérité (du cèlement s'éclaircissant). <Or> le demeurer-manquant du fondement, cela n'est-il pas l'*absence* de la vérité ? Mais le se-dénier hésitant est pourtant justement l'éclaircie pour le cèlement, par conséquent l'entrée-en-présence de la vérité. « Entrée-en-présence » certes, toutefois non pas à la manière dont du sous-la-main entre en présence, mais déploiement essential de cela seul qui fonde [begründet] la présence et l'absence de l'étant, et pas seulement cela.

Le « demeurer-manquant » comme se-dénier (hésitant) du fondement est le déploiement essential du fondement comme fond abyssal. Au fondement, il faut le fond abyssal. Et l'éclaircir qui advient historialement dans le se-dénier n'est pas un pur béer (χάος contre φύσις), mais le conjoindre, qui accorde affectivement, des *excentrations* [*Ver-rückungen*] essentielles justement de *cet* éclairci qui laisse venir en lui ce se-celer ».

venir s'avère être l'avenir, et même, puisque l'estre comme *Ereignis* est le fondement primordial, l'avenir originaire. - Mais, puisque l'estre comme *Ereignis* est le fondement primordial, il l'est et le demeure, même là où l'estre n'est pas pensé comme *Ereignis* renfermant en soi la relation d'estre et homme dans la modalité du tournant, mais représenté selon une frappe de l'être, par exemple l'ἰδέα, et ainsi posé devant comme un vis-à-vis de l'homme. Ce qui, en pensant de manière historiale-de-l'être, veut dire que l'estre comme *Ereignis* est l'origine de l'histoire de l'être, même si cet estre n'a pas été expérimenté comme tel par les premiers penseurs, et même si, par suite, cette histoire est devenue celle de l'oubli de l'être[730]. C'est pourquoi, pour l'homme expérimentant l'abîme comme se-dénier hésitant du fondement, l'estre comme *Ereignis*, même non expressément pensé, étant à venir, il a du même coup été, bien qu'il n'ait pas été expérimenté comme tel ; ou pour mieux dire, dans la mesure où, comme origine de l'histoire de l'être, il a été, mais où, comme fondement primordial de toute représentation (*Vorstellung*), c'est-à-dire de toute position-devant (*Vor-stellung*), de l'être, il est et demeure, pour cet homme, il est été (*ist gewesen*). Eu égard à l'estre comme *Ereignis* étant été (*gewesendem*), cependant non expérimenté comme tel, le vide du fondement arrache cet homme en arrière, vers l'être-été (*Gewesenheit*). Avec cela, l'estre comme *Ereignis* étant été, cependant non expérimenté comme tel, s'avère être l'être-été, et, puisque l'être comme *Ereignis* est le fondement primordial, l'être-été originaire. - Mais, arrachant l'homme expérimentant l'abîme comme se-dénier hésitant du fondement, en avant, vers l'avenir originaire qu'est l'estre comme *Ereignis* à venir, et, du même coup, en arrière, vers l'être-été originaire qu'est l'estre comme *Ereignis* étant été, cependant non expérimenté comme tel, le vide du fondement arrache du même coup cet homme vers son présent, le délaissement de l'étant par l'estre, mais comme un délaissement dans lequel, justement, cet homme attend, en espérant, l'estre comme *Ereignis* à venir, et se souvient de l'estre comme *Ereignis* étant été, cependant non expérimenté comme tel. Avec cela, ce délaissement est le présent, tout aussi originaire que l'avenir et l'être-été avec lesquels il est uni. Le délaissement de l'étant par l'estre, dans lequel l'homme s'est perdu dans le non-fondement, c'est-à-dire la non-vérité, est certes aussi un

730 Cf. *ibid*., § 263, p. 453 g : « Car le rejet [Loswurf] comme jeté est jadis déjà, mais de manière entièrement celée, *Er-eignis* (origine de l'histoire) ». Précisons que le rejet est le projet jeté, caractérisé non plus simplement comme projet de la vérité du se-déployer-essential de l'estre, mais comme rejet hors de l'étant, dans l'estre ; cf. *ibid*., p. 452 f : « Projet : que l'homme se rejette [sich… loswirft] de l'étant, sans que celui-ci soit déjà ouvert comme tel, dans l'estre ».

présent. Mais, parce que ce délaissement est aussi celui dans lequel cet homme sombre et se meurt dans le fait de ne pas avoir, ce présent est un présentisme sans perspective. Au contraire, parce que le délaissement de l'étant par l'estre, dans lequel l'homme expérimente l'abîme comme se-dénier hésitant du fondement, est par là même celui dans lequel cet homme attend, en espérant, l'estre comme *Ereignis* à venir, et se souvient de l'estre comme *Ereignis* étant été, cependant non expérimenté comme tel, ce délaissement est non seulement le présent originaire, mais encore le présent dirigé et érigé vers la décision par excellence, celle de l'envahissement (*Anfall*) ou non de l'homme par l'estre, présent qui, ainsi dirigé et érigé, est nommé instant (*Augenblick*) – à savoir, de la décision par excellence. – L'avenir originaire, l'être-été originaire et le présent originaire constituent la temporalité originaire se temporalisant. Dans la mesure où chacune de ces trois dimensions de la temporalité originaire n'est elle-même, que comme ce vers quoi le vide du fondement arrache l'homme expérimentant l'abîme comme se-dénier hésitant du fondement, de chacune d'elles fait partie un arrachement spécifique. A cet égard, l'avenir originaire, l'être-été originaire et le présent originaire constituent plus précisément les ekstases de la temporalité originaire se temporalisant. Alors, le présent originaire comme instant de la décision par excellence est le rassemblement des arrachements (*Sammlung der Entrückungen*), et, à ce titre, l'ekstase en laquelle les ekstases de la temporalité originaire se temporalisant ont leur unité. Laissant ou créant le vide du fondement, l'abîme comme se-dénier hésitant du fondement laisse donc se temporaliser le temps originaire, en ce que le vide du fondement arrache l'homme expérimentant cet abîme, en avant vers l'estre comme *Ereignis* à venir (avenir originaire), en arrière vers l'estre comme *Ereignis* étant été, cependant non expérimenté comme tel (être-été originaire), et vers le présent comme délaissement de l'étant par l'estre, dans lequel cet homme attend, en espérant, l'estre comme *Ereignis* à venir, et se souvient de l'estre comme *Ereignis* étant été, cependant non expérimenté comme tel (présent originaire) ; si bien que, en ce triple arrachement, se forment les ekstases de la temporalité originaire se temporalisant, et ces ekstases en leur unité.[731]

---

731 Cf. *ibid*., § 242, pp. 383 f-384 a : « Le signe est le se-dénier hésitant. Le se-dénier ne crée pas seulement le *vide* de la privation et de l'attente espérant [Erharrung], mais, avec ceux-ci, le vide comme un vide qui arrache [entrückende] vers lui, en arrachant vers l'avenir espéré [Künftigkeit] et, du même coup avec cela, en faisant éclore [aufbrechend] un étant-été [Gewesendes] qui, s'avançant avec l'en-avenant [Künftigend], constitue le présent [Gegenwart] comme pénétration [Einrückung] dans le délaissement, mais comme délaissement qui se

- Comme vérité fondant l'estre, et celui-ci comme *Ereignis*, le fondement dispense (*schenckt*) la dispensation (*Schenckung*) de l'estre comme *Ereignis*, et, par conséquent, l'ap-propriation de l'homme comme *Da-sein*. A cet égard, l'abîme comme se-dénier hésitant du fondement dispense non pas cette dispensation et cette ap-propriation elles-mêmes, mais leur simple possibilité. Dispensant cette possibilité, il lui octroie l'espace (*räumt sie ein*), c'est-à-dire la met en place et ainsi lui accorde un espace. Cet octroi de l'espace (*Einräumung*) est un genre de spatialisation (*Räumung*), et, puisque l'abîme comme se-dénier hésitant du fondement précède historialement le fondement, qui pourtant fonde encore dans cet abîme, l'octroi de l'espace est la plus originaire des spatialisations. Comme tel, il est la spatialisation de l'espace le plus originaire. Rapportée à l'abîme comme se-dénier hésitant du fondement, l'expression « spatialisation de l'espace originaire » dit donc, par le terme « spatialisation », l'octroi de l'espace à la possibilité de la dispensation de l'estre comme *Ereignis* et de l'ap-propriation de l'homme comme *Da-sein*, et, par l'expression « espace originaire », l'espace octroyé à cette double possibilité, c'est-à-dire la place en laquelle elle est mise et ainsi l'espace qui lui est accordé. Cette spatialisation de l'espace originaire, Heidegger la nomme *Berückung*, que nous proposons de traduire par « capture (*captio*) »[732]. « Cette capture [Berückung], explique-t-il, est la tenue qui encercle [Umhalt] »[733], c'est-à-dire, puisque « *Berückung* » a le sens verbal de *Berücken*, le capturer, l'*Umhalten*,

---

souvient et attend en espérant [erinnernd-erharrende].

Or, parce que se souvenant et attendant [erinnernd-erwartend] originairement (à l'égard de l'appartenance à l'être et de l'appel de l'estre), ce délaissement n'est pas un pur sombrer et se-mourir [Ersterben] dans un ne-pas-avoir, mais inversement, le présent érigé et seulement dirigé vers la décision : l'*instant*. Dans celui-ci, les arrachements sont arrachés, et lui-même ne se déploie essentialement que comme le rassemblement des arrachements ».

732 « Berückung, f., *captio, deceptio, fraus* : lasz iren tisch zu einem strick werden und zu einer berückung (γενηθήτω ἡ τράπεζα αὐτῶν εἰς παγίδα καὶ εἰς θήραν, fiat mensa eorum in laqueum et in captionem). *Röm*. 11, 9 » (*Deutsches Wörterbuch* de J. et W. Grimm). (« Que leur table leur soit un filet, où ils se trouvent enveloppés », Saint Paul, *Epître aux Romains*, traduction de Lemaître de Sacy, 11, 9.) θέρα (chasse, gibier) peut être un dérivé de θήρ (bête de proie, bête sauvage), ou encore un dérivé inverse de θηράω (chasser, poursuivre) (d'après Chantraine P., *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire de mots*, Librairie Klincksieck, Paris, 2009, *sub verbo* θήρ). L'une des significations (par extension) de θηράω est capturer (Dictionnaire Grec-Français d'A. Bailly). D'où la traduction de θέρα par *captio*, (au premier sens) action de prendre possession (Dictionnaire Gaffiot).

733 Heidegger M., *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis),* GA, Bd. 65., § 242, p. 384 b.

le tenir en encerclant (*circumtenere*)[734]. « *Berückung* », dans l'analyse de la spatialisation de l'espace originaire, fait écho à « *Entrückung* », dans celle de la temporalisation du temps originaire. Le vide du fondement, avons-nous remarqué, arrache (*entrückt*) l'homme expérimentant l'abîme comme se-dénier hésitant du fondement, vers l'estre comme *Ereignis* à venir d'une part, comme *Ereignis* étant été, cependant non expérimenté comme tel, d'autre part - l'arrache du même coup vers le présent comme délaissement qui attend en espérant et se souvient -, si bien que, en cet arrachement, l'unité ekstatique de la temporalité originaire se temporalise. Désormais, devons-nous ajouter, le vide du fondement capture (*berückt*) aussi, pour l'homme expérimentant l'abîme comme le se-dénier hésitant du fondement, la possibilité de la dispensation de l'estre comme *Ereignis* et de l'ap-propriation de l'homme comme *Da-sein* – ce qui veut dire qu'il capture non pas l'espace comme le Là de l'estre et le Là constitutif du *Da-sein*, l'être-le-Là, mais en octroyant l'espace à la possibilité de ce Là -, si bien que, en cette capture, l'espace le plus originaire se spatialise le plus originairement. Et, à coup sûr, l'espace fondé par l'abîme comme le se-dénier hésitant du fondement est plus originaire que la dimension spatiale de la profondeur fondée par un abîme selon l'expérience commune. Si, creusant le vide, cet abîme-ci donne et fonde abyssalement cette dimension de l'espace, en revanche, capturant la possibilité de la dispensation de l'estre comme *Ereignis* et de l'ap-propriation de l'homme comme *Da-sein*, cet abîme-là donne et fonde abyssalement l'espace lui-même, et cela comme espace originaire.[735]

---

734 « umhalten, ringsum einschlieszen in feindlichem sinne, jem. umringen, eine stadt belagern» (Dictionnaire Grimm). C'est précisément la signification de *circumtenere* : « renfermer dans son pourtour, [fig.] assiéger » (Dictionnaire Latin-Français de F. Gaffiot).

735 Cf. Heidegger M., *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis),* GA, Bd. 65, § 242, p. 384 b : « L*'attendre en espérant qui se souvient* (se souvenant d'une appartenance voilée à l'estre, attendant, en espérant, un appel de l'estre) met en décision la question de l'envahissement ou non par l'estre . Plus clairement, la temporalisation comme ce que conjoint le se-dénier (celui qui hésite) fonde de manière abyssale le domaine de la décision. Mais, avec l'arrachement vers ce qui se dénie (c'est justement <cet arrachement qui est> le se-déployer essential du temporaliser), tout serait donc déjà décidé. Toutefois, si ce qui se dénie le fait en hésitant, alors il dispense la possibilité de la dispensation et de l'ap-propriation. Le se-dénier conjoint l'arrachement <constitutif> du temporaliser ; comme *hésitant*, il est du même coup la *capture [Berückung]* la plus originaire. Cette capture est la *tenue qui encercle [Umhalt]*, dans laquelle l'instant et, avec lui, la temporalisation sont tenues (comment, le fond abyssal *originaire* ? Le « vide » ? Ni lui ni le plein). Cette capture donne la possibilité de la dispensation comme possibilité se déployant essentialement, lui octroie l'espace [räumt sie ein]. La

Laissant se temporaliser le temps originaire et se spatialiser l'espace originaire, l'abîme comme se-dénier hésitant du fondement est l'origine de l'union du temps et de l'espace originaires. Mais, l'abîme laissant se temporaliser le temps originaire en un triple arrachement et se spatialiser l'espace originaire en une capture, ce triple arrachement et cette capture sont l'origine de l'état de séparation (*Geschiednis*) du temps et de l'espace originaires. – Temps et espace originaires sont unis, parce qu'ils se déploient tous deux essentialement en des excentrations (*Verrückungen*), par le vide du fondement, de l'homme expérimentant l'abîme comme se-dénier hésitant du fondement. Ces excentrations sont, comme telles, des décentrements de cet homme, par rapport au centre dans lequel l'homme est le plus souvent, l'étant dans lequel il est perdu. Toutefois, bien qu'unis, le temps et l'espace originaires sont à la fois séparés, parce que les excentrations en lesquelles ils se déploient essentialement ont des genres différents : celui de l'arrachement, pour le temps originaire, et celui de la capture, pour l'espace originaire – la capture de la possibilité de la dispensation de l'estre comme *Ereignis* et de l'ap-propriation de l'homme comme *Da-sein*, étant, comme octroi de l'espace à cette double possibilité, une excentration vers l'espace ainsi octroyé. L'arrachement (*Entrückung*) et la capture (*Berückung*) sont des genres différents d'excentration (*Verrückung*) : « Car l'arrachement paraît être une dispersion [Zerstreuung], et la capture un rapt [Entfremdung] »[736]. A la fois unis et séparés, le temps et l'espace originaires constituent ce que Heidegger nomme *Zeit-Raum*, ce qu'il nous faut traduire par espace-et-temps, pour désigner l'union et l'état de séparation du temps et de l'espace originaires. L'instant (de la décision par excellence, celle qui a pour sujet l'envahissement ou non de l'homme par l'estre), avons-nous remarqué, est l'unité des ekstases de la temporalité originaire se temporalisant. Eu égard à l'instant, l'espace originaire est le site de l'instant. Partant, l'espace-et-temps est lui-même le site-et-instant (*Augenblicks-Stätte*) (de la décision par excellence).[737]

---

capture est l'octroi de l'espace de l'*Ereignis* [die Einräumung des Ereignisses]. Par la capture, le délaissement est un délaissement *solidement* placé, à sou*tenir.* »

736 *Ibid*., p. 385 i.

737 Cf. *ibid*., pp. 384 c-d : « Le « demeurer-manquant » du fondement, son abyssalité, est, à partir du se-dénier hésitant, *affectivement accordé*, en temporalisant et spatialisant, en arrachant et capturant à la fois. L'octroyer-l'espace fonde et est le site de l'instant. L'espace-et-temps comme l'unité de la temporalisation et de la spatialisation originaires est originairement lui-même le site-et-instant, cette spatialité-et-temporalité de fond abyssal [ab-gründige] <et> essentiale de l'ouverteté du cèlement, càd du Là.

L'abîme étant ce à partir de quoi le temps comme sens de l'estre comme *Ereignis* peut être pensé, à savoir comme le temps originaire dans l'espace-et-temps, l'autre rétrocession, préalablement requise par celle de l'estre comme *Ereignis* vers le temps comme sens de cet estre, est bien, comme nous l'avons pressenti, celle de la vérité comme fondement vers l'abîme. – La vérité comme fondement fonde l'estre comme *Ereignis*. Se déployant essentialement comme éclaircie pour le cèlement et cèlement s'éclaircissant, elle conjoint en elle le décèlement et le cèlement. Fondant l'estre comme *Ereignis*, c'est-à-dire comme événement du Là de l'estre, qui ap-proprie l'homme comme *Da-sein*, elle conjoint en outre l'estre et l'homme. Mais la vérité comme fondement est historialement précédée par l'abîme ou fond abyssal. Or celui-ci est le se-dénier hésitant du fondement, qui laisse ou crée un vide, le vide du fondement, qui arrache triplement en temporalisant le temps originaire et qui capture en spatialisant l'espace originaire, si bien que l'abîme fonde abyssalement le temps et l'espace originaires, ou plutôt, ceux-ci étant à la fois unis et séparés, l'espace-et-temps. Fondant abyssalement cet espace-et-temps, cet abîme conjoint non seulement le temps et l'espace originaires, mais encore ceux-ci, en l'espace-et-temps, et l'estre comme *Ereignis.* L'ensemble de conjointures (*Gefüge*) du décèlement et du cèlement, de l'estre et de l'homme, s'étend désormais ainsi au temps et à l'espace originaires, à l'espace-et-temps et à l'estre comme *Ereignis*. Mais, puisque la vérité comme fondement de l'estre comme *Ereignis* est historialement précédée par l'abîme comme fondement abyssal de l'espace-et-temps, il importe surtout de remarquer ici que cette relation historiale est ce qui a tout d'abord rendu possibles la rétrocession de la vérité comme fondement vers l'abîme, et celle de l'estre comme *Ereignis* vers l'espace-et-temps, et par là même vers le temps comme sens de cet estre.

2 – L'historialité de l'être

Puisque la temporalité à la mesure de l'être est le temps originaire dans l'espace-et-temps, quelle est l'historialité de l'être, qui se fonde sur cette temporalité ? Cette question se pose par analogie avec celle de l'historialité de l'être du *Dasein* selon *Être et temps*. Si, en effet, nous faisons abstraction des démarches spécifiques ayant permis de dégager les deux modes de cette historialité – rappelons

D'où l'état de séparation dans la temporalisation et la spatialisation <a-t-il> donc <son origine> ? De l'arrachement et de la capture qui se requièrent fondamentalement séparés, à partir de l'unité du *déni hésitant* ».

que ces démarches sont, pour l'historialité authentique, la projection existentiale de cette historialité, à partir de l'être-résolu devançant et de la temporalité ekstatique originaire, et, pour l'historialité inauthentique, l'interprétation existentiale du donné phénoménal préalable constitué par la compréhension inauthentique de l'histoire -, ces deux modes se fondent sur les deux modes correspondants de la temporalité ekstatique du *Dasein*. Ainsi, sur la base de la temporalité ekstatique authentique, c'est-à-dire de l'unité ekstatique de l'avenir authentique (devancement (de la mort comme possibilité insigne)), de l'être-été authentique (répétition (du « été »)) et du présentifier authentique (instant (coup d'œil sur la situation existentiale et ses possibilités et circonstances)), l'historialité authentique est la répétition (d'une possibilité factive que s'est transmise le *Dasein* en la choisissant parmi celles qu'il a reçues) devançant (la mort comme possibilité insigne). Et, sur la base de la temporalité ekstatique inauthentique, c'est-à-dire de l'unité ekstatique de l'avenir inauthentique (s'at-tendre (à soi en son pouvoir-être impropre)), de l'être-été inauthentique (oubli (du « été ») et du présentifier inauthentique (arrachement vers l'étant à-portée-de-la-main jusqu'à l'immersion dans le « monde » de la préoccupation et la perte dans le On)), l'historialité inauthentique est la conservation (de l'ancien) s'at-tendant (à la nouveauté prochaine). De manière analogue, quelle est donc, sur la base du temps originaire dans l'espace-et-temps, l'historialité de l'être ?

Ce temps originaire est l'unité ekstatique de la temporalité originaire se temporalisant, c'est-à-dire de l'avenir originaire (estre comme *Ereignis* à venir), de l'être-été originaire (estre comme *Ereignis* étant été, cependant non expérimenté comme tel) et du présent originaire (comme délaissement de l'étant par l'estre, dans lequel l'homme expérimentant l'abîme comme se-dénier hésitant du fondement attend, en espérant, l'estre comme *Ereignis* à venir, et se souvient de l'estre comme *Ereignis* étant été, cependant non expérimenté comme tel), ce présent étant déterminé comme instant (de la décision par excellence, celle qui a pour sujet l'envahissement ou non de l'homme par l'estre). Dans le présent originaire comme instant, l'homme expérimentant l'abîme comme se-dénier hésitant du fondement attend, en espérant, l'estre comme *Ereignis* à venir, et se souvient de l'estre comme *Ereignis* étant été, cependant non expérimenté comme tel, si bien qu'il met en décision la question de l'envahissement ou non de l'homme par l'estre. De même que la mise en décision de cette question n'est pas un arrachement vers le présent originaire, mais, sur la base de cet arrachement, un comportement par rapport à l'envahissement par l'estre, l'attente espérant n'est pas un

arrachement vers l'avenir originaire ni le souvenir un arrachement vers l'être-été originaire, mais, sur la base de l'arrachement correspondant, la première est un comportement par rapport à l'estre comme *Ereignis* à venir, et le souvenir un comportement par rapport à l'estre comme *Ereignis* étant été, cependant non expérimentant comme tel. Comme comportements sur la base d'arrachements qui sont des ekstases temporelles, l'attente espérant et le souvenir caractérisent l'advenir historial de l'homme, c'est-à-dire sa mobilité spécifique. Mais, puisque les ekstases temporelles que sont ces arrachements sont celles de la temporalité originaire de l'être lui-même, l'attente espérant et le souvenir caractérisent en l'homme l'advenir historial de l'être lui-même. Dans cette mesure, sur la base du temps originaire dans l'espace-et-temps, l'historialité de l'être, c'est-à-dire la caractérisation de son advenir historial, est donc l'attente espérant (l'estre comme *Ereignis* à venir) qui se souvient (de l'estre comme *Ereignis* étant été, cependant non expérimenté comme tel). Mais l'historialité de l'être n'est alors saisie que du côté de l'homme. Peut-elle être saisie du côté de l'être ?

L'homme expérimentant l'abîme comme se-dénier hésitant du fondement n'attend pas, en espérant, l'estre comme *Ereignis* à venir, et ne se souvient pas de l'estre comme *Ereignis* étant été, cependant non expérimenté comme tel, uniquement dans le présent originaire, mais il attend, en espérant, l'un, déjà dans l'avenir originaire, et se souvient de l'autre, déjà dans l'être-été originaire. Dans l'avenir originaire, cet homme n'attend, en espérant, l'estre comme *Ereignis* à venir, que parce que, dans la résonnance de l'estre, que laisse entendre la détresse de l'homme à l'égard du délaissement de l'étant par l'estre, l'estre comme *Ereignis* à venir s'annonce à lui. Et, dans l'être-été originaire, ce même homme ne se souvient de l'estre comme *Ereignis* étant été, cependant non expérimenté comme tel, que parce que, dans cette même résonnance, l'estre comme *Ereignis* étant été, cependant non expérimenté comme tel, se rappelle à lui. Saisie à présent du côté de l'être, mais encore sur la base du temps originaire dans l'espace-et-temps, l'historialité de l'être s'avère donc être l'annonce (à l'homme qui attend en espérant) se rappelant (à l'homme qui se souvient).

L'historialité de l'être n'est pas saisie plus adéquatement du côté de l'être qu'elle ne l'est du côté de l'homme, mais elle ne peut être saisie adéquatement que des deux côtés à la fois. Comme en un jeu de miroir, l'annonce (à l'homme qui attend en espérant) se rappelant (à l'homme qui se souvient) se reflète dans l'attente espérant (l'estre comme *Ereignis* à venir) qui se souvient (de l'estre comme *Ereignis* étant été, cependant non expérimenté comme tel), l'attente espérant qui se souvient se renvoyant au visage de l'annonce se

rappelant. C'est que l'historialité de l'être est conjointe par l'abîme comme se-dénier hésitant du fondement – conjointe au temps originaire dans l'espace-et-temps, et par là même conjointe à l'estre comme *Ereignis* -, et que, dans l'expérience de cet abîme, ainsi que nous l'avons remarqué au sujet de celle de la non-vérité comme telle, avant même le projet jeté, homme et estre commencent déjà à se tourner l'un vers l'autre.

Mais, objectera-t-on, dans les *Apports à la philosophie*, Heidegger ne va pas jusqu'à penser expressément l'historialité de l'être comme la conjointure de l'annonce se rappelant et de l'attente espérant qui se souvient. « L'*Er-eignis*, y écrit-il à ce sujet, est l'histoire originaire elle-même »[738], c'est-à-dire, souligne-t-il dans une reprise explicative, « *L'estre comme Er-eignis est l'histoire : c'est à partir de là, que l'essence de celle-ci doit être déterminée, indépendamment de la représentation d'un devenir et d'un développement, indépendamment de la considération et de l'explication historiques* »[739]. La première de ces propositions dit donc que l'estre comme *Er-eignis* est l'essence de l'histoire, puisque, dit la deuxième, « *c'est à partir de là [l'estre comme Er-eignis], que l'essence de celle-ci [l'histoire] doit être déterminée* ». La première dit en outre que l'histoire, dont l'estre comme *Er-eignis* est l'essence, est phénoménologiquement originaire, par opposition à l'histoire historisante (*Historie*) qui ne l'est pas, puisque, dit la deuxième, l'essence de l'histoire doit être déterminée « *indépendamment de la représentation d'un devenir et d'un développement, indépendamment de la considération et de l'explication historiques* ». Car non seulement la considération et l'explication historiques caractérisent l'histoire historisante, mais encore la représentation d'un devenir et d'un développement provient de cette même histoire, qui tient ce devenir et ce développement pour des données, sans penser qu'ils sont sa propre représentation. L'histoire historisante n'a pas même la possibilité de penser cela, parce qu'elle provient à son tour de la métaphysique, qui, elle aussi, tient l'être pour une donnée, sans penser qu'il est sa représentation, c'est-à-dire sa position-devant comme un vis-à-vis de l'homme, métaphysique qui, de ce fait, est l'oubli de l'être, c'est-à-dire l'oubli de l'estre comme *Ereignis* ; si bien que, en cette sienne provenance, l'histoire historisante n'est pas davantage phénoménologiquement originaire que la métaphysique[740]. Ce que

738 *Ibid*., § 12, p. 32 d.

739 *Ibid*., § 273, p. 494 c.

740 Cf. *ibid*., § 273, pp. 493 b-494 b : « Mais qu'est-ce qui est ici *visé* avec « *histoire historisante* » ? L'explication de ce qui est passé, explication qui constate, à partir du champ de vision des activités dominantes du présent. En

Heidegger dit au sujet de l'historialité de l'être, dans les *Apports à la philosophie*, est donc que l'estre comme *Er-eignis* est l'essence de l'histoire phénoménologiquement originaire ; ou, en inversant les termes de la proposition, que l'essence de l'histoire phénoménologiquement originaire est l'estre comme *Er-eignis* ; ou encore, l'histoire phénoménologiquement première étant l'histoire de l'être, et l'essence de cette histoire résidant par conséquent dans l'historialité de l'être, que cette historialité est l'estre comme *Er-eignis*.

Certes, mais comment Heidegger justifie-t-il la proposition que « L'*Er-eignis* est l'histoire originaire elle-même » ? Ainsi : « Le chemin vers l'essence de l'histoire, conçue à partir du déploiement essential de l'estre lui-même, est préparé, « de manière fondamentale-ontologique », par la fondation de l'historialité sur la temporalité. Au sens de la « question de l'être » seule directrice dans *Être et temps*, cela signifie : le temps comme *espace-et-temps* reprend en soi l'essence de l'histoire ; mais, dans la mesure où l'espace-et-temps est l'abîme du fondement, c'est-à-dire de la vérité de l'être, ce qui réside dans l'explicitation de l'historialité par le temps comme espace-et-

---

l'occurrence, l'étant est présupposé comme ce qui peut être planifié, produit et constaté (ἰδέα).

Le constater, l'établir-*ferme* [Das *Fest*-stellen], est un retenir [Behalten] qui ne veut pas tant laisser glisser *ce qui est passé*, qu'éterniser ce qui est présent comme le sous-la-main. L'*éternisation* comme tendance est toujours la conséquence de la domination de l'histoire historisante, est la fuite devant l'histoire, apparemment prescrite à l'histoire. L'éternisation [Ver-ewigung] est le ne-pas-se-dépêtrer-de-soi (comme un sous-la-main) d'un présent éloigné de l'histoire.

L'histoire historisante comme cet établir-ferme est un constant comparer, le chercher de toutes parts de l'autre, dans le miroir duquel on se contemple comme ce qui est plus avancé ; un comparer qui pense loin de soi, parce qu'on n'est pas venu à bout de soi.

L'histoire historisante répand une illusion, celle du caractère complètement dominable de tout ce qui est effectif, dans la mesure où tout ce sur quoi elle porte est ce qui est superficiel, et où elle reporte cela-même sur l'effectivité qui suffit uniquement. L'absence de limite du connaître établie dans l'histoire historisante, à l'égard de tout, selon tout point de vue et avec tout moyen d'exposition, l'ordonnance [Verfügung] <qu'elle exerce> sur tous les faits, <cela> conduit à barrer l'accès à l'histoire [Geschichte] qui demeure d'autant plus inconnue de ceux auxquels son accès est barré, que ce barrage est plus décidé.

Dans ses premières formes, <dans> sa formation vers la science, dans l'aplatissement et le devenir-compréhensible [Verständlichung] de celle-ci vers le calculer commun, l'histoire historisante est de part en part une conséquence de la métaphysique. Or cela dit : de l'*histoire* de l'estre, de l'estre comme histoire, mais en quoi l'estre et l'histoire demeurent complètement celés, vont même bel et bien jusqu'à se tenir en arrière dans le caractère non-celé ».

temps est le renvoi dans le se-déployer-essential de l'être lui-même, pour lequel l'unique effort est alors de questionner, et ni une théorie de l'histoire, ni une philosophie de l'histoire »[741]. Or qu'est-ce à dire ? Le chemin vers l'essence de l'histoire, pensée de manière historiale-de-l'être, est préparé par l'essence de l'histoire, pensée de manière fondamentale-ontologique dans *Être et temps*, dans la mesure où, vue depuis la pensée de l'*Ereignis*, l'ontologie fondamentale s'avère être une anticipation, quoiqu'encore maladroite, de cette pensée. Selon l'ontologie fondamentale d'*Être et temps*, l'essence de l'histoire comme effectivité historiale est pensée comme l'historialité de l'être du *Dasein*, et cette historialité est fondée sur la temporalité ekstatique de cet étant. Dans la perspective de la pensée de l'*Ereignis*, cela indique que l'essence de l'histoire de l'être est à penser comme historialité de l'être, et que cette historialité est à fonder sur la temporalité ekstatique de l'être. Parce que cette temporalité est le temps originaire dans l'espace-et-temps, que cet espace-et-temps est fondé abyssalement par l'abîme comme se-dénier hésitant du fondement, que cet abîme comme fondant abyssalement est tel que la vérité comme fondement fonde encore – ou déjà – en lui, et que cette vérité fonde l'estre comme *Ereignis*, la temporalité ekstatique de l'être renvoie à l'estre comme *Ereignis*. Par conséquent, dans la mesure où l'historialité de l'être est à fonder sur la temporalité ekstatique de l'être, et où cette temporalité renvoie à l'estre comme *Ereignis*, l'historialité de l'être est l'*Ereignis*, autrement dit, dans les termes de Heidegger, « L*'Er-eignis* est l'histoire originaire elle-même ». Seulement, si l'historialité de l'être est l'*Ereignis*, elle ne l'est pas dans la mobilité qui est celle de l'être comme *Ereignis*, celle de l'élan réciproque d'homme et estre, mais dans mobilité spécifique de l'advenir historial de l'être. Or, puisque l'historialité de l'être se fonde sur le temps originaire dans l'espace-et-temps, et que ce temps est la temporalité ekstatique de l'avenir originaire, de l'être-été originaire et du présent originaire déterminé comme instant, la mobilité spécifique de l'advenir historial de l'être est à la fois, du côté de l'être, celle de l'annonce se rappelant, et du côté de l'homme, celle de l'attente espérant qui se souvient. Concluons donc que l'historialité de l'être est bien l'estre comme *Ereignis*, mais comme *Ereignis* à venir qui s'annonce à l'homme qui l'attend en espérant, et comme *Ereignis* étant été, cependant non expérimenté comme tel, qui se rappelle à l'homme qui s'en souvient.

741 *Ibid*., § 12, p. 33 b.

3 – L'histoire de l'être

Puisque telle est l'historialité de l'être, quelle est l'histoire de l'être, telle qu'elle provient de son historialité ? Avec cette question, il ne s'agit plus simplement de se laisser donner le mouvement de l'histoire de l'être, comme c'est encore le cas dans la conférence *De l'essence de la vérité*, mais désormais de laisser le déploiement de cette histoire en son mouvement provenir de l'essence ou mieux du se-déployer-essential de cette même histoire en la mobilité spécifique de l'advenir historial de l'être.

Du se-déployer-essential de l'histoire de l'être, proviennent un premier et un autre commencement de cette histoire. - Ce se-déployer-essential, que Heidegger nomme historialité de l'être, est, ainsi que nous venons de le montrer au sujet de cette historialité, la conjointure de l'annonce (à l'homme qui attend en espérant) se rappelant (à l'homme qui se souvient) et de l'attente espérant (de l'estre comme *Ereignis* à venir) qui se souvient (de l'estre comme *Ereignis* étant été, cependant non expérimenté comme tel). Dans cette conjointure, estre et homme se tournent l'un vers l'autre, avant de le faire dans le projet jeté : dans l'annonce et l'attente espérant d'une part, dans le rappel et le souvenir d'autre part. L'annonce, d'estre à homme, et l'attente espérant, d'homme à estre, font connaître le commencement de l'histoire de l'estre comme *Ereignis* à venir ; le rappel, d'estre à homme, et le souvenir, d'homme à estre, font connaître le commencement de l'histoire de l'estre comme *Ereignis* étant été, cependant non expérimenté comme tel. Le commencement de l'histoire de l'estre comme *Ereignis* à venir est un commencement à venir de l'histoire de l'être ; celui de l'histoire de l'estre comme *Ereignis* étant été, cependant non expérimenté comme tel, est un commencement étant été de cette histoire. Le commencement étant été, relativement au commencement à venir, est nommé par Heidegger le premier commencement (*der erste Anfang*) de l'histoire de l'être ; le commencement à venir, relativement au commencement étant été comme premier commencement, est nommé par lui l'autre commencement (*der andere Anfang*) de cette histoire.

Le premier commencement de l'histoire de l'être est celui de la question directrice de la pensée occidentale, et l'autre commencement celui de la question fondamentale de cette pensée. – Le premier commencement est par essence ambigu. Parce qu'il est le commencement de l'histoire de l'estre comme *Ereignis* étant été, il est certes celui de l'histoire de l'être ; mais, parce que, en ce commencement, l'estre comme *Ereignis* n'a pas été expérimenté comme tel, il est du même coup celui de l'histoire de l'oubli de l'être.

Si, comme commencement de l'histoire de l'estre comme *Ereignis* à venir, l'autre commencement de l'histoire de l'être requiert le projet (de la vérité de l'estre) jeté (dans le jet de l'estre), ce projet jeté n'est pas simplement à accomplir dans cet autre commencement, mais déjà accompli en quelque façon dans le premier commencement, puisque celui-ci est justement le commencement de l'histoire de l'être, même si ce n'est que comme celle de l'oubli de l'être. Le projet jeté est, comme projet, rejet (*Loswurf*) hors de l'étant, dans l'estre, et, comme jeté, ce dans quoi l'homme est ap-proprié comme *Da-sein* par l'estre. Mais l'homme, jusqu'ici, est attaché (*gefesselt*) à l'étant, ce qui veut dire qu'il se rapporte à l'étant en lui étant attaché. Par là même, il se rapporte à l'être de l'étant, ce qui n'est possible que sur le fondement de l'estre comme *Ereignis*, mais comme un fondement oublié. C'est pourquoi, dans le premier commencement de l'histoire de l'être, a nécessairement dû advenir historialement le projet jeté, comme rejet hors de l'étant, dans l'estre, rejet dans lequel l'homme est ap-proprié comme *Da-sein* par l'estre ; mais, tout aussi nécessairement, ce rejet a dû être aussitôt suivi d'un re-tour (*Rück-kehr*) dans l'étant, dans lequel l'homme n'a pas été à même de retenir ce rejet ni, partant, l'estre et sa propre ap-propriation comme *Da-sein* par lui, bref l'estre comme *Ereignis*, et a cependant retenu un certain regard sur l'être, à savoir comme être de l'étant. Le projet jeté, comme rejet excentrant dans l'estre, et le retour oublieux dans l'étant sont l'advenir historial initial du premier commencement de l'histoire de l'être.[742] En son ambiguïté essentielle – commencement de l'histoire de l'être et

742 Cf. *ibid*., § 263, pp. 452 e-453 g : « Mais que dit cela : le projet *jeté* ? Quand et comment un projet réussit-il ?

Projet : que l'homme se rejette de l'étant, sans que celui-ci soit déjà ouvert comme tel, dans l'estre. Ici pourtant, tout demeure obscur. Car l'homme est-il un homme attaché ? A l'(étant), en effet, et cela seulement pour cette raison qu'il se rapporte du même coup à l' « être » (par exemple la langue), que cette relation à l'estre en général est le fondement d'un rapport dans un comportement d'une tenue.

C'est uniquement en se rejetant de l' « étant », que l'homme devient homme. Car ce n'est qu'ainsi, qu'il retourne à l'étant, et *est* comme celui qui est retourné. Et la question demeure : comment ce rejet advient historialement au commencement, et comment ce commencement fonde l'histoire.

L'homme jusqu'ici : celui qui, dans le rejet, est aussitôt retourné, qui <a> ainsi, pour la première fois, mesuré de part en part la *différenciation* de l'étant et de l'estre, sans pouvoir l'expérimenter et même la fonder elle-même.

Mais le re-tour ! Auparavant, il faut savoir le genre de séjour et de dot ; le genre de manière dont c'est uniquement dans le retour que ce qui était autrefois est trouvé <être> ce qui attache ; comme quoi l'étant est reconnu et ce qui est reconnu comme étant ; quel regard sur l'être l'homme comme celui qui est retourné retient.

commencement de l'histoire de l'oubli de l'être -, c'est-à-dire en la dualité de son advenir historial initial – projet jeté, comme rejet excentrant dans l'estre, et retour oublieux dans l'étant -, le premier commencement de l'histoire de l'être est celui de la question de la vérité de l'étant : qu'est-ce que l'étant ? C'est-à-dire : qu'est-ce que l'étant en tant qu'il est, l'étant en son être, l'être de l'étant ? Ou encore : qu'est-ce que l'étant comme étant, l'étant en son étantité, l'étantité de l'étant ? Même si la question de la vérité de l'étant ne fut pas posée dans sa formulation expresse au début de la pensée occidentale chez Anaximandre, Parménide et Héraclite – elle fut ainsi posée par Aristote, et préparée à cela par Platon -, elle traverse cette pensée de son début jusqu'à la fin de l'histoire issue du premier commencement chez Nietzsche – par le retournement du platonisme qui occupe une position centrale dans l'histoire issue du premier commencement, Nietzsche marque la fin de cette histoire -, au point de constituer la question directrice (*Leitfrage*) de la pensée occidentale.[743] – Quant à l'autre commencement de l'histoire de l'être,

---

Comment alors ce retour, comment le rejet est *oublié*, et comment tout devient possession sous-la-main, exploitable et productible, comment finalement l'homme lui-même se déclare pour tel (*subjectum*) ; comment alors, *ainsi,* tout est détruit ; comment un bouleversement énorme va à travers tout progrès de l'homme ; comment l'estre lui-même comme empire de la fabrication se met dans le ne-pas-se-déployer essential.

Et tout cela, parce que l'homme *n*'a *pas* été à même de devenir maître de ceux qui sont retournés ; ce *ne-pas* est le fondement de son histoire occidentale jusqu'ici, dans laquelle peut-être encore l'essence de l'histoire a dû se celer ; c'est aussi pourquoi ce « ne-pas » n'est pas un simple nul.

Le connaître de l'être ne repose pas sur une ἀνάμνησις, comme il est déterminé depuis Platon, mais sur un oubli, l'oubli <caractéristique> des retours. Mais cet oubli n'est que la conséquence du ne-pas-pouvoir-retenir du retour. Mais celui-ci jaillit du ne-pas-pouvoir-se-tenir dans l'abyssal du rejet. Mais ce ne-pas-pouvoir-se-tenir n'est pas faiblesse, mais conséquence de la nécessité de préserver l'être et l'étant uniquement dans la première différenciation, elle-même encore non saisissable.

C'est pourquoi le retour demeure seulement : le retenir de l'étantité (ἰδέα), ce qui est un oubli de ce qui s'est ap-proprié.

Car le rejet comme jeté est jadis déjà, mais de manière encore entièrement celée, *Er-eignis* (origine de l'histoire) ».

743 Cf. *ibid*., § 91, p. 179 b : « *Le premier commencement* expérimente et pose la *vérité de l'étant* sans questionner sur la vérité comme telle, parce que ce qui est non-celé en elle, l'étant comme étant, surpasse en puissance nécessairement tout, mais aussi parce que cela engloutit le néant, et qu'il intègre en lui celui-ci comme « ne-pas » et contre, ou l'anéantit entièrement » ; § 85, p. 171 d : « la *question directrice* (« qu'est-ce que l'étant ? », question de l'étantité, de l'être) » ; § 119, p. 232 b-d : « 1°) Le premier commencement et sa fin embrassent l'histoire entière de la question directrice, d'Anaximandre à Nietzsche.

c'est par essence qu'il est autre. Pourquoi, en effet, relativement au commencement étant été comme premier commencement de l'histoire de l'être, le commencement à venir est-il nommé par Heidegger l'autre commencement de cette histoire, et non pas son second commencement ? C'est que le commencement à venir n'est pas simplement un second commencement de l'histoire de l'être, après le commencement étant été comme premier commencement de cette histoire ; mais, comme commencement de l'estre comme *Ereignis* à venir, et cela veut dire de l'estre comme *Ereignis* à expérimenter comme tel, le commencement à venir est un tout autre commencement de l'histoire de l'être que le commencement étant été, comme commencement de l'estre comme *Ereignis* étant été, cependant non expérimenté comme tel. Un tout autre commencement, par conséquent, au sens où, à la différence du premier commencement, que l'estre comme *Ereignis* étant été, cependant non expérimenté comme tel, rend essentiellement ambigu, l'*autre* commencement, dans lequel l'estre comme *Ereignis* à venir est à expérimenter comme tel, *n*'est *nullement* ambigu, mais le commencement de l'histoire de l'être, sans celui de l'histoire de l'oubli de l'être, le projet jeté, comme rejet excentrant dans l'estre, sans le retour oublieux dans l'étant. Un tout autre commencement, du même coup, au sens où l'autre commencement ne tombe pas dans les domaines d'oppositions du premier commencement, mais s'établit hors d'eux, dans un tout autre domaine : celui du site-et-instant de la décision au sujet de la question de l'envahissement ou non par l'estre ; donc celui de l'espace-et-temps où se trouve le site-et-instant, celui encore de l'abîme comme se-dénier hésitant du fondement, qui conjoint l'espace-et-temps, celui enfin et au fond de la vérité comme fondement, qui fonde encore – ou déjà – dans le fond abyssal qu'est l'abîme comme se-dénier hésitant du fondement[744]. En son altérité essentielle – être, comme

---

2°) La question directrice n'est initialement pas posée dans sa formulation expresse, mais, pour cette raison, elle est appréhendée d'autant plus originairement et reçoit une réponse donnant la mesure : l'éclosion de l'étant, l'entrée-en-présence de l'étant comme tel en sa vérité ; celle-ci étant fondée sur le λόγος (recueil) et le νοεῖν (perception).

3°) Le chemin d'ici jusqu'à la première formulation dorénavant directrice de la question chez Aristote ; la préparation essentielle par Platon ; l'explication aristotélicienne avec le premier commencement, qui, par là, vient du même coup à une explicitation définitive pour la postérité ».

744 Cf. *ibid*., § 92, pp. 186 e-187 b : « L'explication entre le premier et l'autre commencement

Pas un *antagonisme* ; car tous les antagonismes et toutes les forces contraires sont, pour leur part essentielle, co-déterminés par ce contre *quoi* <ils

commencement de l'histoire de l'être sans celui de l'histoire de l'oubli de l'être, et, comme projet jeté comme rejet excentrant dans l'estre sans le retour oublieux dans l'étant, un tout autre commencement que le premier, et s'établir dans ce qui, comme vérité comme fondement, est un tout autre domaine que les domaines d'oppositions du premier commencement -, l'autre commencement est celui de la question de la vérité de l'estre : qu'est-ce que la vérité ? C'est-à-dire : quel est le se-déployer-essential de la vérité ? Et encore, si la vérité est le fondement de l'estre : quel est le se-déployer-essential de l'estre ? Parce que la question de la vérité de l'estre creuse en direction de l'estre comme *Ereignis*, que celui-ci est le fondement oublié de l'être de l'étant, et que la question directrice de la pensée occidentale questionne sur l'être de l'étant, la question de la vérité de l'estre questionne sur le fondement de cette question directrice, et est, en ce sens, la question fondamentale (*Grundfrage*) de la pensée occidentale.[745]

Le premier commencement de l'histoire de l'être, comme celui de la question directrice de la pensée occidentale, et l'autre commencement de cette histoire, comme celui de la question fondamentale de cette pensée, jouent l'un avec l'autre (*spielen einander zu*), autrement dit se livrent à un jeu réciproque (*Zuspiel*). – Le premier et l'autre commencement de l'histoire de l'être, pour ainsi

---

s'exercent>, même si <c'est> sous la forme du retournement de cela-même. Et c'est pourquoi un *anta*gonisme ne suffit jamais pour une mutation *essentielle* de l'histoire. Les antagonismes s'empêtrent dans leur propre victoire, autrement dit se prennent en tenaille avec ce qu'ils ont vaincu. Un fondement créateur n'est pas libéré par eux, mais au contraire nié comme inutile.

Au-delà des forces contraires et de l'organisation de contre-offensives, un tout autre doit se mettre en train. Pour la mutation et le sauvetage de l'histoire déterminée de manière occidentale, cela veut dire : les décisions à venir ne tombent pas dans les domaines ayant eu cours jusqu'ici, et qui sont encore ponctués par les antagonismes (« culture » - « vision du monde »), mais le site de la décision doit uniquement être fondé, à savoir par l'ouverture de la vérité de l'estre en son unicité, laquelle réside avant toutes les oppositions de la « métaphysique » ayant eu cours jusqu'ici.

L'autre commencement n'est pas la direction contraire au premier, mais se tient comme *autre* en dehors de ce qui est contre et peut être immédiatement comparable ».

745 Cf. *ibid*., § 91, p. 179 b : « *L'autre commencement* expérimente la vérité de l'estre et questionne sur l'estre de la *vérité*, pour fonder uniquement ainsi le déploiement essential de l'estre, et laisser jaillir, de cette vérité originaire, l'étant comme le vrai » ; § 85, p. 171 d : « la *question fondamentale* : qu'est-ce que la vérité de l'estre ? (être et estre est le même et pourtant fondamentalement différent) » ; § 2, p. 6 c : « La question de l'être est la question de la vérité de l'estre. Historialement accomplie et conçue, elle devient, vis-à-vis de la question philosophique de l'étant telle qu'elle a eu cours jusqu'ici (la question directrice), la *question fondamentale* ».

dire, se font la passe, par l'intermédiaire des questions directrice et fondamentale de la pensée occidentale : sitôt qu'elle est authentiquement comprise, la question directrice, celle la vérité de l'étant, fait la passe à la question fondamentale, celle de la vérité de l'estre, en y préparant ; mais, n'étant authentiquement comprise qu'à partir de la question fondamentale, la question directrice ne lui fait la passe, que parce que celle-ci a déjà fait la passe à celle-là, en permettant de la comprendre authentiquement. Plus concrètement, le premier et l'autre commencement de l'histoire de l'être se font la passe, par l'intermédiaire des questions directrice et fondamentale de la pensée occidentale, dans différents registres. Le premier commencement fait ainsi la passe à l'autre, dans la méditation historiale sur les penseurs de l'histoire de l'être issue du premier commencement, afin, par une métamorphose du questionnement, c'est-à-dire par un acheminement de la question directrice vers la question fondamentale, de préparer l'autre commencement ; la pensée occidentale s'étant constituée comme métaphysique, au moment où elle a posé dans sa formulation expresse la question directrice, le premier commencement fait aussi ainsi la passe à l'autre, dans la mise en question de la métaphysique, afin, par le surmontement (*Überwindung*) de celle-ci, c'est-à-dire par le retour de celle-ci comme vérité de l'étant à son fondement comme vérité de l'estre, par là même par la rétrocession de la question directrice à la question fondamentale, de pousser dans la transition vers l'autre commencement ; et, si le refus de l'estre, à la fin de l'histoire de l'être issue du premier commencement, se commute en résonnance de l'estre, se faisant entendre dans la détresse du délaissement de l'étant par l'estre, le premier commencement fait aussi encore ainsi la passe à l'autre, dans cette détresse (*Not*), afin, par la force de contrainte (*Kraft zur Nötigung*) de celle-ci, force qu'elle tient de ce délaissement, c'est-à-dire de la dernière extrémité de la question directrice, qui ne laisse d'autre alternative que d'en venir à la question fondamentale, d'être prêt à la nécessité (*Notwendigkeit*) du saut dans l'autre commencement. Mais, dans la méditation historiale sur les penseurs de l'histoire de l'être issue du premier commencement, le premier commencement ne fait la passe à l'autre, que parce que celui-ci lui a déjà fait la passe, dès lors que cette méditation historiale comme métamorphose du questionnement médite à partir de l'autre commencement ; dans la mise en question de la métaphysique, le premier commencement ne fait la passe à l'autre, que parce que celui-ci lui a déjà fait la passe, dès lors que cette mise en question comme surmontement de la métaphysique questionne à partir de l'autre commencement ; et, dans la détresse du délaissement de l'étant par

l'estre, le premier commencement ne fait la passe à l'autre, que parce que celui-ci lui a déjà fait la passe, dès lors que cette détresse comme savoir du non-advenir historial de la question de la vérité de l'estre provient de l'autre commencement.[746] Dans ces différents registres, la passe préalable de l'autre commencement au premier, en ce sens le jeu (*Zuspiel*) de cet autre avec ce premier, est aussi bien l'explication (*Auseinandersetzung*) de celui-là avec celui-ci. Mais explication ne dit ici ni antagonisme (*Gegenbewegung*) ni direction contraire (*Gegenrichtung*), parce que tout antagonisme et toute direction

746 Cf. *ibid*., § 82, pp. 169 e-170 a : « Jeu réciproque

est d'essence historiale, et jette un premier pont pour la transition, mais un pont qui oscille en direction d'une rive dont il faut encore décider où elle se trouve.

Mais le jeu réciproque de l'histoire du premier commencement du penser n'est pas une donnée historique complémentaire et préalable pour un « nouveau » « système », mais en soi la préparation essentielle, qui provoque une métamorphose, de l'autre commencement. C'est pourquoi nous devons, de manière peut-être encore plus inapparente et plus décidée, ne guider la méditation historiale qu'en direction des penseurs de l'histoire du premier commencement, et, par le dialogue questionnant avec la tenue de leur question, implanter de manière imprévue un questionnement qui, un jour, se trouvera proprement comme enraciné dans l'autre commencement. Pourtant, parce que, déjà, cette méditation historiale comme jeu réciproque des commencements se fondant en eux-mêmes, appartenant de manière à chaque fois différente à l'abîme, jaillit transitivement de l'autre commencement, mais que, pour être conçu, celui-ci exige déjà le saut, elle est trop souvent sujette à une mésinterprétation qui ne trouve que des considérations historiques au sujet des œuvres de pensée, dont le choix se laisse diriger par de quelconques préférences arbitraires. D'autant plus que la forme apparente de ces méditations historiales (cours d' « histoire de la philosophie ») ne se différencient en rien de ce qu'une érudition venant après coup ne fait encore qu'exposer pour une histoire close » ; § 85, pp. 171 e-172 a : « *La question* : « Qu'est-ce que la métaphysique ? », posée dans le domaine de la transition vers l'autre commencement (cf. la conférence <portant ce titre>, dans sa connexion avec *Être et temps* et « De l'essence du fondement »), met déjà en question l'essence de la « métaphysique » au sens de la première conquête d'une position préalable pour la transition vers l'autre commencement. En d'autres termes, elle questionne déjà à partir de celui-ci. Ce qu'elle rend visible comme détermination de la « métaphysique », ce n'est déjà plus la métaphysique, mais son surmontement. Ce que cette question veut atteindre n'est pas la clarification de la « métaphysique », c'est-à-dire le maintien de sa représentation ayant eu cours jusqu'ici, et pour cela de sa représentation nécessairement confuse, mais le choc poussant dans la *transition* et par là même le savoir que *tout genre* de métaphysique est et doit nécessairement être arrivé à sa fin, si la philosophie a le devoir de gagner son autre commencement » ; § 91, pp. 185 c-186 d : « Au *premier commencement*, la vérité (comme caractère non-celé) est un caractère de l'étant comme tel, et, conformément à la mutation de la vérité en rectitude de l'énoncé, la « vérité » devient la détermination de l'étant ayant subi une mutation

contraire sont co-déterminés par ce contre quoi ils s'opposent, alors que l'explication, de même que l'autre commencement dont elle provient, n'est déterminée que par elle-même. Explication ne dit pas davantage récusation (*Ablehnung*) du premier commencement par l'autre ou dépassement (*Aufhebung*) du premier commencement dans l'autre, mais aide prêtée au premier commencement par l'autre, pour lui permettre d'aller vers la vérité de l'histoire de l'être issue de lui.[747] C'est donc en faisant la passe au premier commencement, que l'autre provoque celui-ci à lui rendre la passe, en préparant par là même

---

en objet se tenant en face. (Vérité comme rectitude du jugement, « objectivité », « *effectivité* » - « être » de l'étant)

Dans l'*autre commencement*, la vérité est reconnue et fondée comme vérité de l'estre et l'estre lui-même <l'est> comme estre de la vérité, c'est-à-dire comme l'*Ereignis dans lequel se déploie essentialement le tournant*, et auquel appartient la saillie intérieure de la faille et ainsi de l'abîme.

Le saut au-dedans, dans l'autre commencement, est le retour dans le premier commencement, et inversement. Mais le retour dans le premier commencement (la « ré-pétition ») n'est pas un report sur ce qui est passé, comme si cela pouvait derechef être rendu « effectif » au sens habituel. Le retour dans le premier commencement est plutôt et justement éloignement de lui, c'est prendre cette position éloignée qui est nécessaire pour expérimenter ce qui a commencé dans ce commencement et comme ce commencement. Car, *sans* cette position éloignée – et seule la position dans l'*autre* commencement est une position suffisante -, nous demeurons toujours trop proches du commencement, et cela d'une manière compromettante, dans la mesure où nous sommes toujours encore obnubilés par ce qui l'a suivi ; raison pour laquelle notre regard demeure contraint et fasciné, <comme regard> dans l'orbe de la question traditionnelle « qu'est-ce que l'étant ? », c'est-à-dire dans la métaphysique sous toutes ses formes.

C'est uniquement la position éloignée par rapport au premier commencement qui laisse expérimenter que, là, et ce nécessairement, la question de la vérité (ἀλήθεια) est demeurée non-questionnée, et que ce non-advenir historial a d'avance déterminé le penser occidental vers la « métaphysique » ».

747 Cf. ibid., § 92 *in extenso* : « L'explication entre le premier et l'autre commencement

Pas un *antagonisme* ; car tous les antagonismes et toutes les forces contraires sont, leur part essentielle, co-déterminés par ce contre *quoi* <ils s'exercent>, même si <c'est> sous la forme du retournement de cela-même. Et c'est pourquoi un *anta*gonisme ne suffit jamais pour une mutation *essentielle* de l'histoire. Les antagonismes s'empêtrent dans leur propre victoire, autrement dit se prennent en tenaille avec ce qu'ils ont vaincu. Un fondement créateur n'est pas libéré par eux, mais au contraire nié comme inutile.

Au-delà des forces contraires et de l'organisation de contre-offensives, un tout autre doit se mettre en train. Pour la mutation et le sauvetage de l'histoire déterminée de manière occidentale, cela veut dire : les décisions à venir ne tombent pas dans les domaines ayant eu cours jusqu'ici, et qui sont encore ponctués par les antagonismes (« culture » - « vision du monde »), mais le site de la décision doit uniquement être fondé, à savoir par l'ouverture de la vérité de

l'homme à l'autre commencement, en le poussant dans la transition vers lui, en le rendant prêt à la nécessité du saut en lui. En aucun cas en le transportant en lui. Car « La fin du premier commencement empiètera pendant longtemps encore sur la transition, et même sur l'autre commencement »[748]. Car, avant tout, le saut dans l'autre commencement dépend en dernier ressort de la décision de l'homme.

A partir du premier et de l'autre commencement de l'histoire de l'être, et du jeu réciproque auquel, comme commencements des questions directrice et fondamentale de la pensée occidentale, ils se livrent, l'histoire de l'être se déploie comme celle qui est issue du premier commencement, comme transition du premier à l'autre commencement, et comme celle qui doit pouvoir être issue de l'autre commencement. – Nous avons maintes fois remarqué que le mouvement de l'histoire de l'être, selon la conférence « De l'essence de la vérité », est le déclin, depuis le dévoilement initial de la vérité de l'être, vers son voilement, déclin qui doit pouvoir s'inverser en un essor vers un second dévoilement de cette vérité. Mais nous avons aussi remarqué que le mouvement de cette histoire n'est alors qu'esquissé. Désormais, avec le déploiement de l'histoire de l'être, tel que, par l'intermédiaire du premier et de l'autre commencement, et de

---

l'estre en son unicité, laquelle réside avant toutes les oppositions de la « métaphysique » ayant eu cours jusqu'ici.

L'autre commencement n'est pas la direction contraire au premier, mais se tient comme *autre* en dehors de ce qui est contre et peut être immédiatement comparable.

C'est pourquoi l'explication n'est pas non plus rivalité, ni au sens d'une grossière récusation ni à la manière d'un dépassement du premier dans l'autre. A partir d'une originarité nouvelle, l'autre commencement aide le premier commencement à aller vers la vérité de son histoire, et par là même vers son inaliénable altérité la plus propre, qui seule devient féconde dans le dialogue des penseurs » ; § 94 *in extenso* : « L'explication de l'autre commencement

avec le premier ne peut jamais avoir le sens de prouver que l'histoire de la question directrice jusqu'ici, et avec elle la « métaphysique », est « une erreur ». Par là, le se-déployer essential de la vérité serait méconnu tout autant que le déploiement essential de l'estre, eux qui demeurent inépuisables, parce qu'ils sont ce qui est le plus unique pour tout savoir.

Bien au contraire, l'explication montre que la nécessité est allée se perdre pour l'explicitation de l'étant ayant eu cours jusqu'ici, que cette explicitation ne peut plus expérimenter ni contraindre à aucune détresse pour sa « vérité » et la manière dont elle va jusqu'à laisser non questionnée sa vérité à elle-même. Car, depuis Platon, on n'a jamais questionné sur la *vérité* de l'explicitation de l' « être ». On n'a fait que reporter la rectitude de la représentation et sa légitimation par l'intuition, du représenter de l'étant au représenter de l' « essence » ; pour la dernière fois, dans la « phénoménologie » pré-herméneutique ».

748 *Ibid*., § 116, p. 227 c.

leur jeu réciproque, il provient de l'historialité de l'être, ce mouvement peut être précisé – comme ce déploiement de l'histoire de l'être -, et non seulement cela, mais encore il est fondé – sur cette historialité de l'être.

Ainsi, ce qui, dans l'esquisse, est le déclin, depuis le dévoilement initial de la vérité de l'être, vers son voilement, est, précisément déterminé, l'histoire de l'être issue du premier commencement. - Caractérisée à grands traits, cette histoire se compose de deux périodes principales : les temps anciens jusqu'à Descartes, et les temps nouveaux jusqu'à Nietzsche. – Au début de la première de ces périodes, plus précisément au début de l'Antiquité gréco-romaine, chez les Pré-socratiques, l'expérience de la vérité de l'étant est celle de l'éclosion de la φύσις. Mais ultérieurement, chez Platon et Aristote, le penser se saisit préalablement lui-même comme représenter (*Vorstellen*), c'est-à-dire poser-devant (*Vor-stellen*), et par là même comme poser-en-avant (selon l'autre signification de « *Vor-stellen* »), autrement dit projeter : représenter quelque chose, et cela veut dire le représenter comme quelque chose, est le poser-devant, en posant-en-avant, autrement dit en projetant, ce comme quoi il est représenté. L'étant devenant alors ce qui est représenté, posé-devant, la vérité de l'étant devient ce en direction de quoi l'étant est posé-en-avant, projeté, et en ce sens l'étantité de l'étant. C'est pourquoi la position fondamentale directrice de l'Antiquité gréco-romaine depuis Platon et Aristote a pour formule : penser (au sens du représenter projetant) et étantité. La même position fondamentale directrice perdure durant le Moyen-âge chrétien, avec cette différence que le penser comme représenter projetant, autrement dit la *ratio*, tient une position ancillaire devant la *fides*. Au début de la Modernité occidentale, chez Descartes, la *ratio* revendique la position dominante, tout d'abord en accord avec la *fides*. Pour justifier sa revendication, elle s'assure d'elle-même, c'est-à-dire de sa propre existence dans l'acte du représenter projetant qui lui est propre. Alors, quoique le penser se saisisse préalablement encore lui-même comme représenter projetant, il le fait désormais dans la modalité de la certitude de soi. Et, parce que le penser se saisissant préalablement dans cette modalité fait de celui qui pense un sujet, l'étant comme ce qui est pensé devient objet, et l'étantité comme ce en direction de quoi l'étant est pensé objectivité. La formule de la position fondamentale directrice de l'Antiquité gréco-romaine et du Moyen-âge chrétien devient donc au début de la Modernité occidentale chez Descartes : certitude de soi et

objectivité.[749] – La deuxième période principale comporte plusieurs jalons notables : le penser kantien, auquel aboutit le penser cartésien (par delà le conflit entre les rationalismes de Malebranche, Spinoza et Leibniz, et les empirismes de Locke et Hume), et qui tire son originarité de celui-ci (transformation du *cogito* en sujet transcendantal) ; le penser hégélien, qui prend son essor d'un contrecoup ramenant à la tradition chrétienne (Dieu comme Esprit absolu), combiné avec un abandon du penser kantien (idéalisme absolu au lieu d'idéalisme transcendantal) ; le positivisme (en France chez A. Comte, en Angleterre chez G. H. Lewes et T. Huxley, en Allemagne chez E. Laas et E. Dühring), que provoque l'absence de force pour le penser métaphysique, en unité avec les forces efficientes du dix-neuvième siècle que sont le libéralisme, l'industrialisation et la technique – malgré sa tendance antimétaphysique, le positivisme est la plus grossière des manières métaphysiques de penser, parce que, en déclarant que l'étantité de

749 Cf. *ibid.*, § 91, pp. 180 d-181 a : « L'expérience, la perception [Vernehmung] et le rassemblement de l'étant en sa vérité se solidifient dans la question de l'étantité de l'étant, en suivant le fil conducteur et la saisie préalable du « penser » (énoncer percevant).

Etantité et penser

Cette primauté et ce caractère de saisie préalable du penser (λόγος – *ratio* – *intellectus*), qui ne sont pas davantage fondés, sont pourtant solidifiés dans la saisie de l'homme comme *animal rationale*, laquelle jaillit de l'expérience commençante de l'étant comme tel. La possibilité est esquissée que ce caractère de fil conducteur du penser en relation à l'explicitation de l'étant se promeuve à plus forte raison en unique lieu de décision au sujet de l'étant, si la *ratio* et l'*intellectus* sont auparavant et pour longtemps contraints à un rang ancillaire (foi chrétienne), à partir duquel n'a certes jailli aucune nouvelle explicitation de l'étant, mais bien le renforcement de l'importance de l'homme comme individu (salut de l'âme). Dès lors est venue la possibilité d'une situation dans laquelle la *ratio* devait être uniquement ce qui était de droit pour la foi, dans la mesure où tout était posé en vue de celle-ci, et où toutes les possibilités étaient épuisées en elle.

Pourquoi la *ratio* – tout d'abord encore en union avec la *fides* - ne pourrait-elle pas aussi revendiquer la *même chose* pour elle-même, s'assurer elle-même et faire de cette assurance l'étalon de mesure de toute solidification et justification [Be-« gründung »] (*ratio* comme fondement) ? Dès lors, débute un report du poids du penser sur l'assurance de soi du penser (*veritas* devient *certitudo*) ; de là, dans la mutation de ce qui est exigé de lui en termes d'efficacité, le penser doit alors d'abord être posé dans la formule. De manière correspondante, la détermination de l'étantité de l'étant mute en objectivité :

Penser (certitude) et objectivité (étantité) ».

l'étant est inconnaissable, ses lois seules étant connaissables, il surmonte en fait l'étant en direction de son étantité, dès lors que les lois sont de même genre que celle-ci[750] - ; simultanément au positivisme, la sauvegarde du penser kantien d'une part (chez les néokantiens) et du penser hégélien d'autre part (chez les hégéliens orthodoxes mais aussi de gauche), avec, en outre, la reprise du penser platonicien (chez Lotze, dans sa métaphysique de la valeur[751]) ; et Nietzsche, qui, reconnaissant le surmontement du platonisme comme sa tâche, n'en vient cependant pas à bout. Surmonter le platonisme est, pour Nietzsche, le retourner, c'est-à-dire mobiliser le devenir contre l' « être ». Mais retourner le platonisme est retourner à ses oppositions, et mobiliser le devenir contre l' « être » en rester à l'opposition du devenir et de l' « être ». Plus profondément, si le platonisme est au centre de l'histoire de l'être issue du premier commencement, il eût fallu, pour le surmonter, en venir de la question directrice de la pensée occidentale à sa question fondamentale. Mais Nietzsche affirme l'effectivité du devenir contre le caractère purement logique de l' « être », simple construction de la raison selon lui. Or le devenir est l'étant, et l' « être » l'étantité. Nietzsche inverse donc la hiérarchie platonicienne du devenir et de l' « être », tout en maintenant la différence de l'étant et de l'étantité. Retournant le platonisme, mais en demeurant dans le domaine de la question directrice de la pensée occidentale, il ne le surmonte pas en accédant au domaine de la question fondamentale de cette pensée. Si les temps nouveaux, dans l'histoire de l'être issue du premier commencement, s'étendent jusqu'à Nietzsche, c'est que, portant à sa fin la question directrice de la pensée occidentale, sans cependant poser la question

750 Cf. *ibid*., § 85, p. 172 b : « (…) le « positivisme » représente la plus grossière de toutes les modalités « métaphysiques » du penser, dans la mesure où, d'une part, il contient une décision entièrement déterminée au sujet de l'étantité de l'étant (sensibilité), et où, d'autre part, il *surmonte* constamment justement cet étant, par la mise en jeu principielle d'une « causalité » de même genre ».

751 Cf. Bréhier E., *Histoire de la philosophie*, tome III, Presses Universitaires de France, Paris, 1991 (cinquième édition), pp. 863-865 : « R. H. Lotze (1817-1881), professeur à Göttingen et à Berlin, renouvelle, en un certain sens, contre le kantisme et l'hégélianisme, le système de Leibniz. Déjà dans sa *Métaphysique* de 1841,il adopte un « idéalisme téléologique » où il oppose la théorie des catégories, qui concernent seulement le possible et qui ne peuvent expliquer l'apparition d'aucun phénomène, au Bien qui est la véritable substance du monde. (…) Dans son *System der Philosophie* (1874-79), il recherche une « logique pure », tout à fait indépendante de la psychologie ; il faut distinguer dans la pensée l'acte psychologique et son contenu ; la logique n'envisage que son contenu, dans sa validité ; la source de la logique pure se trouve chez Platon, dont Aristote a mal à propos considéré les Idées comme des choses existant en soi, alors qu'elles n'ont d'autre existence que celle d'une valeur ».

fondamentale de cette pensée, Nietzsche marque bien la fin de l'histoire de l'être issue de ce commencement.[752]

Ainsi encore, ce qui, dans l'esquisse, est un essor vers un second dévoilement de la vérité de l'être est, précisément déterminé, la transition du premier à l'autre commencement. – Le jeu réciproque du premier et de l'autre commencement n'est pas la transition de celui-là à celui-ci, mais la provenance de cette transition. Ce jeu réciproque, ainsi que nous l'avons caractérisé, consiste en ce que le premier et l'autre commencement se font la passe, par l'intermédiaire

752 Cf. Heidegger M., *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis),* GA, Bd. 65, § 91, pp. 181 b-182 e : « A partir de là, montrer comment :

1° est déterminé le penser des temps nouveaux jusqu'à Kant ;

2° comment, de là, vient l'originarité du penser kantien ;

3° comment, par un contrecoup ramenant à la tradition chrétienne, combiné avec un abandon de la position kantienne, le penser absolu de l'idéalisme allemand prend son essor ;

4° comment l'absence de force pour le penser métaphysique, faisant un avec les forces efficientes du dix-neuvième siècle (libéralisme – industrialisation – technique), provoque le positivisme ;

5° mais comment, en même temps, sont sauvegardés la tradition kantienne et de l'idéalisme allemand, et comment est cherchée une reprise du penser platonicien (*Lotze* et sa métaphysique de la valeur) ;

6° comment, en passant par-dessus tout cela, et pourtant porté et entravé par cela, Nietzsche, dans l'explication avec cette formation mixte (à partir de 3°, 4° et 5°) au plus haut point digne de question, qu'est Schopenhauer, reconnaît sa tâche dans le surmontement du platonisme, sans pourtant pénétrer dans *le* domaine de la question et de *la* position fondamentale, à partir desquels la libération de ce qui a eu cours jusqu'ici peut uniquement être assurée à cette tâche.

Dans cette histoire, demeure de plus en plus allant de soi et partant impensée, la tenue de la question directrice, au sens de la formule : *penser et objectivité*.

Même là où Nietzsche mobilise le devenir contre l' « être » (étantité), cela advient historialement sous la présupposition que la « logique » détermine l'étantité. La fuite dans le « devenir » (« vie ») n'est métaphysiquement qu'un écart par rapport au chemin, le *dernier* écart à la fin de la métaphysique, lequel porte partout les marques de ce que Nietzsche a lui-même reconnu comme sa tâche : le retournement du platonisme.

Mais tout retournement est à plus forte raison retour et empêtrement dans l'opposition des contraires (sensible – supra-sensible), même si Nietzsche se rend compte que cette opposition doit perdre son sens.

Pour Nietzsche, l' « étant » (effectivité) demeure le devenir, et l' « être », justement la solidification et l'être-devenu-persistant.

Nietzsche demeure accroché à la *métaphysique* : de l'étant à l'être ; et Nietzsche épuise toutes les possibilités de cette position fondamentale qui, entre-temps, ainsi que lui-même l'a vu pour la première fois de la manière la plus claire, est devenue, sous toutes les formes possibles, domaine commun et « réservoir d'idées » des visions du monde des masses ».

des questions directrice et fondamentale. Or, ajoutions-nous, le premier et l'autre commencement se font ainsi la passe, dans les registres de la méditation historiale sur les penseurs de l'histoire de l'être issue du premier commencement, de la mise en question de la métaphysique, et de la détresse du délaissement de l'étant par l'estre. Dans le deuxième de ces registres, précisions-nous, ils se font ainsi la passe afin, par le surmontement de la métaphysique, de pousser dans la transition vers l'autre commencement. Le jeu réciproque du premier et de l'autre commencement, comme jeu auquel se livrent ces commencements, dans le registre de la mise en question de la métaphysique, est donc bien la provenance de la transition du premier à l'autre commencement, comme surmontement de la métaphysique.[753] – Par là même, la transition du premier à l'autre commencement s'avère être le surmontement de la métaphysique, dans la mise en question de celle-ci. Historialement, ce surmontement advient dans la leçon inaugurale de Heidegger à l'Université de Fribourg en 1929, *Qu'est-ce que la métaphysique ?* [754]. Mais la

---

753 Cf. *ibid*., § 1, pp. 5 b-6a : « L'autre commencement du penser est ainsi nommé, non parce qu'il serait d'une autre forme que celle de n'importe quelle autre philosophie jusqu'ici, mais parce qu'il doit être l'unique autre commencement par rapport *à* l'unique premier commencement. A partir de cet être-assigné l'un à l'autre de l'un et l'autre commencement, est aussi déjà déterminé le genre de la méditation du penser en transition. Le penser transitoire effectue le projet fondateur de la vérité de l'estre, comme méditation *historiale*. En l'occurrence, l'histoire n'est pas l'objet et le secteur d'une considération, mais cela seul que le questionner pensant éveille et provoque comme le site de ses décisions. Le penser en transition met en dialogue l'étant-été premier de l'estre de la vérité et l'avenant extrême de [6] la vérité de l'estre, et, dans ce dialogue, il porte à la parole le se-déployer essential de l'estre, jusqu'ici non-questionné. Dans le savoir du penser transitoire, le premier commencement demeure décisivement comme premier, et pourtant il est surmonté comme commencement. Pour ce penser, le respect le plus lucide du premier commencement, respect qui l'ouvre en son unicité, doit aller de pair avec l'absence d'égard qu'implique le détournement pour un questionnement et un dire autres ».

754 Cf. *ibid*., § 85, p. 171 d-e : « Se dédier originairement au premier commencement (et cela veut dire à son histoire) signifie prendre pied dans l'autre commencement. Ceci s'accomplit dans la transition de la *question directrice* (« qu'est-ce que l'étant ? », question de l'étantité, de l'être) à la *question fondamentale* : qu'est-ce que la vérité de l'estre ? (Être et estre, c'est le même et pourtant fondamentalement différent.)

Conçue historialement, cette transition est le surmontement, et à la vérité le <surmontement> premier et premièrement possible, de *toute* « métaphysique ». C'est uniquement maintenant, que la « métaphysique » devient connaissable en son essence, et, dans le penser transitoire, tout discours au sujet de la « métaphysique » en vient à l'équivoque. *La question* : « Qu'est-ce que la métaphysique ? », posée dans le domaine de la transition vers l'autre

métaphysique est dépassement (*Übersteigung*, méta-) de l'étant (-physique) en direction de l'être. Comme telle, elle est ontologie, c'est-à-dire savoir (-logie) de l'être de l'étant (onto-). Le surmontement de la métaphysique est donc implicitement celui de l'ontologie. Par là même, la transition du premier à l'autre commencement, comme surmontement de la métaphysique, est implicitement aussi celui de l'ontologie. Toutefois, le plein accomplissement de la transition du premier à l'autre commencement requiert que l'accomplissement du surmontement de l'ontologie soit, par la mise en question de celle-ci, tout aussi exprès que celui du surmontement de la métaphysique. Dès lors, l'ontologie peut-elle être mise en question, afin que son surmontement soit expressément accompli ? La mise en question de l'ontologie, à cette fin, doit satisfaire à un double réquisit, en apparence seulement contradictoire : d'une part maintenir la tenue du penser propre à l'ontologie, c'est-à-dire questionner sur l'être de l'étant ; mais, d'autre part, porter fondamentalement cette tenue du penser au-delà d'elle-même, c'est-à-dire questionner sur la vérité de l'estre. Or ce double réquisit est justement satisfait par l'ontologie fondamentale, c'est-à-dire par *Être et temps* dans le projet initial. Posant la question de l'être de l'étant, comme celle du sens de l'être, l'ontologie fondamentale questionne encore sur l'être de l'étant ; mais du même coup, dans la mesure où la question du sens de l'être, telle qu'elle est posée dans *Être et temps*, est une anticipation de la question du sens de l'estre comme *Ereignis*, elle questionne déjà en direction de la vérité de l'estre. Dans ce double questionnement, l'ontologie fondamentale satisfait donc au double réquisit de la mise en question de l'ontologie, afin que son surmontement soit expressément accompli. Elle accomplit donc expressément le surmontement de l'ontologie, par la mise en question de celle-ci, même si, du fait que ses anticipations ne peuvent se révéler qu'à la lumière de la pensée de l'*Ereignis*, elle n'a pas d'elle-même le savoir de cet accomplissement, mais le tient de cette pensée. Et elle accomplit même si expressément ce surmontement, que le titre du traité dans lequel elle est développée, *Être et temps*, donne sa formule à une tout autre position fondamentale

---

commencement (cf. la conférence <portant ce titre>, dans sa connexion avec *Être et temps* et « De l'essence du fondement »), met déjà en question l'essence de la « métaphysique » au sens de la première conquête d'une position préalable pour la transition vers l'autre commencement ».

Il faut désormais aussi mentionner, en plus de la conférence « Was ist Metaphysik ? », le chapitre « Überwindung der Metaphysik » dans la première partie des *Vorträge und Aufsätze*, chapitre qui, indique Heidegger, provient de notes rédigées entre 1936 et 1946, par conséquent pour partie contemporaines des *Beiträge zur Philosophie*.

directrice que celles de l'histoire de l'être issue du premier commencement : non plus penser et étantité, ni certitude de soi et objectivité, mais être et temps, c'est-à-dire être (anticipativement : estre comme *Ereignis*) au lieu d'étantité et objectivité, et temps comme sens de l'être (anticipativement : temps comme sens de l'estre comme *Ereignis*) au lieu de penser et certitude de soi.[755]

Ainsi enfin, ce qui, dans l'esquisse, est le second dévoilement de la vérité de l'être, est, précisément déterminé, l'autre commencement. – Puisqu'il ne peut ici s'agir d'écrire l'histoire de l'être issue de l'autre commencement, dès lors que cette histoire est tout autant à venir que ce commencement, cherchons du moins à caractériser ce dernier par rapport à l'histoire de l'être issue du premier commencement, et à déterminer sa tâche. – Avec l'autre commencement, c'est-à-dire, rappelons-le, l'estre comme *Ereignis* à venir, à expérimenter comme tel, les positions fondamentales directrices de l'histoire de l'être issue du premier commencement, au premier chef penser et étantité, sont abandonnées au profit de cette tout autre position fondamentale directrice qu'est être et temps. Par suite, la métaphysique comme laquelle la pensée occidentale s'est rigidifiée en rigidifiant sa question directrice, le dépassement de l'étant en direction de l'être, devient impossible, non que la philosophie soit devenue caduque, mais parce qu'elle s'est

---

755 Cf. *ibid*., § 91, pp. 182 f-183 a : « Le premier pas vers le surmontement créateur de la fin de la métaphysique devait être accompli dans une direction telle que, dans une <certaine> perspective, la tenue du penser fût maintenue, mais que, dans une autre perspective, elle fût en cela, du même coup, portée fondamentalement au-delà d'elle-même.

Le maintenir veut dire : questionner sur l*'être de l'étant*. Mais le surmontement : questionner auparavant sur la *vérité* de l'estre, sur ce qui n'est *jamais* devenu question dans la métaphysique, et ne pouvait le devenir.

Ce double caractère de la transition, qui du même coup saisit plus originairement la « métaphysique » et par là même la surmonte, est d'un bout à l'autre la caractérisation de l' « ontologie fondamentale », c'est-à-dire d*'Être et temps*.

Ce titre est mis dans la claire conscience de la tâche : non plus étant et étantité, mais être ; non plus seulement « penser », mais « temps » ; non plus auparavant le *penser*, mais l'estre. « Temps » comme dénomination de la « vérité » de l'être, et tout cela comme tâche, comme « *acheminement* » ; non comme « doctrine » et dogmatique » ; § 117, p. 228 d : « La méditation « fondamentale-ontologique » (position du fondement de l'onto*logie* comme son surmontement) est la *transition* de la fin du premier commencement à l'autre commencement » ; § 119, p. 234 b : « *Être et temps* est la *transition* vers le saut (questionnement de la question fondamentale). C'est pourquoi, aussi longtemps qu'on s'accommode de cette tentative comme « philosophie de l'existence », tout demeure non-conçu ».

métamorphosée en laisser-se-déployer-essential de l'estre comme *Ereignis*. Du même coup, le retournement de la métaphysique n'est plus ce qui importe, mais cela est la fondation du se-déployer-essential de la vérité comme fondement du se-déployer-essential de l'estre comme *Ereignis*, et, dans le tournant se déployant essentialement dans l'*Ereignis*, la fondation de l'être-homme comme *Da-sein*. En résumé, caractérisé par rapport à l'histoire de l'être issue du premier commencement, l'autre commencement est celui de la position fondamentale directrice comme être et temps, de la philosophie comme le laisser-se-déployer-essential de l'estre comme l'*Ereignis*, et de ce qui importe comme la fondation de la vérité de l'estre comme *Ereignis* et celle de l'être-homme comme *Da-sein*[756]. – Dans cette caractérisation, la tâche de l'autre commencement est déjà déterminée : elle consiste en effet à laisser se déployer essentialement l'estre comme *Ereignis*, et à fonder la vérité de cet estre et l'être-homme comme *Da-sein*. Toutefois, cette tâche peut être déterminée plus précisément encore, en considérant la φύσις. Mais nous devons auparavant commencer par une série de remarques. Conformément au premier commencement, la pensée occidentale, en sa question directrice, donne la primauté à l'étant par rapport à l'être comme étantité : en cette question, elle part en effet de l'étant pour en venir à l'être comme étantité, si bien que, même si elle tient celui-ci pour l'*a priori*, c'est-à-dire l'antérieur à partir duquel l'étant est et est connu,

---

756 Cf. *ibid*., § 91, p. 183 b-f : « Maintenant, la position fondamentale directrice de la métaphysique occidentale, étantité et penser, le « penser » - *ratio* – raison, comme fil conducteur et saisie préalable de l'explicitation de l'étantité, est mise en question ; toutefois, en aucun cas seulement de telle sorte que penser serait remplacé par « temps », que tout serait visé seulement « plus temporellement » et plus existentiellement, et demeurerait pour le reste comme avant, mais est maintenant devenu question ce qui ne pouvait pas être question dans le premier commencement, la *vérité* elle-même.

Maintenant, tout est et devient autrement. La métaphysique est devenue impossible. Car ce qui est premier est la vérité de l'estre et le déploiement essential de l'estre, et non pas ce *vers où* le dépassement a le devoir de se produire.

Toutefois, maintenant aussi, l'important n'est pas, par exemple, le retournement de la métaphysique ayant eu cours jusqu'ici, mais, avec le déploiement essential plus originaire de la vérité de l'estre comme *Ereignis*, la relation à l'étant est une autre relation (non plus celle de l'ὑπόθεσις et de la « condition de possibilité » - du κοινόν et de l'ὑποκείμενον).

L'estre se déploie essentialement comme *Ereignis de la fondation du Là*, et il détermine lui-même à neuf la vérité du se-déployer essential à partir du déploiement essential de la vérité.

L'autre commencement est le saut au-dedans, dans la vérité la plus originaire de l'*estre*, saut qui, du même coup, transforme l'*estre* ».

elle en vient à lui après coup, c'est-à-dire après être partie de l'étant. Donnant la primauté à l'étant par rapport à l'être comme étantité, la pensée occidentale fait alors de celui-là l'étalon de mesure pour l'explicitation de celui-ci : bien que l'étant soit donné par la nature (φύσει ὄν) ou bien posé par l'homme (θέσει ὄν), l'étant comme étalon de mesure pour l'explicitation de l'être comme étantité est le produit (ποιούμενον) d'une production (ποίησις), parce que, justement comme cet étalon de mesure, il doit pouvoir être produit en vertu de cet être. Partant, la pensée occidentale explicite l'être comme étantité, comme le principe de la production de l'étant, ainsi tout d'abord chez Platon, comme l'aspect (εἶδος) et l'Idée (ἰδέα) d'un étant, en tant qu'ils sont l'archétype de cet étant : sous cette explicitation de l'être comme étantité, se tient, en la soutenant, la τέχνη, au sens de la production d'un étant à partir d'un principe de production ; mais l'être comme étantité, comme le principe de la production de l'étant, est lui-même un produit, à savoir de la pensée questionnant sur la vérité de l'étant, dans la mesure où cette pensée en vient à se représenter l'étant en son être comme étantité, c'est-à-dire à poser-devant l'étant en posant-en-avant son être comme étantité, autrement dit en le projetant, et où cette représentation pro-jetant est une pro-duction ; sous l'explicitation de l'être comme étantité, comme le principe de la production de l'étant, mais comme principe lui-même produit par la pensée questionnant sur la vérité de l'étant, se tient donc aussi la τέχνη au sens de la production d'un principe de production lui-même. Nous pouvons à présent en venir à la φύσις. Considérée depuis l'estre comme *Ereignis*, la φύσις est expérimentée comme ce dont le νοεῖν et le λόγος font partie, de même que l'estre comme *Ereignis* l'est comme ce dont le penser fait partie. Mais, sitôt que l'expérience de la φύσις se déploie vers le questionnement sur la vérité de l'étant, la φύσις est, d'après les remarques précédentes, représentée de manière projetante selon une multitude de principes de la production de l'étant en elle, par conséquent de manière telle que ces principes de production sont produits par le questionnement sur la vérité de l'étant, si bien que, en cette représentation, elle tombe sous la domination de la τέχνη. Dès lors que la tâche de l'autre commencement, ainsi que nous l'avons déterminée, consiste à laisser se déployer essentialement l'estre comme *Ereignis* et ainsi à fonder la vérité de l'estre comme *Ereignis* et l'être-homme comme *Da-sein*, elle consiste du même coup à libérer la φύσις de la domination de la τέχνη,

pour la rendre à sa propre vérité et la laisser porter le déploiement de celle-ci.[757]

4 – Le tournant dans l'histoire de l'être

Nous pouvons désormais aborder la question vers laquelle tendent tous nos efforts, celle du tournant dans l'histoire de l'être. Rappelons-en brièvement l'origine et la formulation. Le tournant dans

---

757 Cf. *ibid*., § 91, pp. 183 g-184 d : « Conformément à *son* commencement, le penser occidental en sa question directrice donne la primauté à l'étant par rapport l'être ; l' « *a priori* » n'est que le voilement du caractère de venir après coup de l'estre, caractère qui ne peut <pourtant> régner que dans la mesure où, dans l'accès immédiatement premier, percevant-rassemblant, à l'étant, l'estre est <déjà> ouvert (cf. dans « Le saut » : l'être et l'*a priori*).

Il ne faut pas s'étonner de voir, mais concevoir proprement comme conséquence la manière dont, ensuite, dans une explicitation déterminée, l'étant lui-même devient étalon de mesure pour l'étantité. Malgré, ou plutôt à cause de la primauté de la φύσις et du φύσει ὄν, le θέσει ὄν et le ποιούμενον deviennent pourtant justement cela qui donne maintenant le *compréhensible* pour l'expliciter percevant, et qui détermine la compréhensibilité de l'étantité elle-même (comme ὕλη – μορφή, cf. conférences de Frankfort 1936) (cf. Le jeu réciproque, 97. La φύσις (τέχνη)).

C'est pourquoi se tient à l'arrière-plan, et en se mettant rapidement en avant chez Platon en particulier, la τέχνη comme caractère fondamental de la connaissance, c'est-à-dire de la relation fondamentale à l'étant comme tel.

Tout cela ne suggère-t-il pas que la φύσις doit elle aussi, pourtant, être explicitée en correspondance avec le ποιούμενον de la ποίησις (cf. Aristote en fin de compte), que la φύσις n'est pas suffisamment puissante pour exiger elle-même, au-delà de la παρουσία et de l'ἀλήθεια, sa <propre> vérité, et porter le déploiement de celle-ci ?

C'est justement cela que veut et doit effectuer l'autre commencement : le saut au-dedans, dans la vérité de l'estre, de telle sorte que celui-ci lui-même fonde l'être-homme, et cela pas du tout immédiatement, mais l'être-homme uniquement comme une conséquence de l'être-assigné au *Da-sein* et comme cet être-assigné » ; § 97, pp. 190 e-191 a : « νοεῖν et λόγος sont expérimentés, si surpuissante la φύσις est-elle, comme faisant partie de celle-ci, et même comme appartenant à l'*étant* en son étantité (non encore saisie « généralement », idéellement). Mais, aussitôt que l'expérience comme savoir originaire de l'étant lui-même se déploie *vers le* questionnement *de* celui-ci, le questionnement lui-même, reculant devant l'étant, doit se concevoir comme différent de lui, et, en un certain sens, comme indépendant ; en se posant *devant* celui-ci comme tel, <il doit> le *pro*-duire. Mais, du même coup, il doit, comme questionnement, se rendre maître d'une perspective de questionnement. Celle-ci peut pourtant être prise seulement de l'interrogé lui-même. Mais comment cela, si l'étant comme tel demeure le premier et l'ultime ? Et si la persistance et l'entrée-en-présence (comme *éclosion*, ἀλήθεια) sont expérimentées et maintenues comme éclosion à partir de lui-même, contre le questionnement et sans lui, donc non pas à la

l'histoire de l'être a été esquissé comme celui de l'essence de la vérité à la vérité du se-déployer-essential, dans la conférence *De l'essence de la vérité*. Il a été suffisamment pensé comme celui qui vient d'être mentionné, à partir de la pensée de la vérité du se-déployer-essential dans les *Apports à la philosophie*. Reste donc à le penser suffisamment, à partir de l'histoire de l'être elle-même. Quel est, dès lors, le tournant dans l'histoire de l'être, tel qu'il se laisse comprendre à partir de cette histoire ?

A partir de l'histoire de l'être, le tournant dans cette histoire se laisse encore comprendre comme celui de l'essence de la vérité à la vérité du se-déployer-essential, mais en vertu de l'ambiguïté du *Wesen* dans cette histoire en son complet déploiement. Dans la perspective du premier commencement de l'histoire de l'être, le *Wesen* est, au sens nominal et traditionnel du mot, l'essence. C'est ainsi que la question du *Wesen der Wahrheit* est celle de l'essence de la vérité, où « essence » signifie quiddité, et « vérité » rectitude. Il y va tout autrement dans la perspective de l'autre commencement de l'histoire de l'être, puisque le *Wesen* y est, en un sens verbal et certes nouveau, le se-déployer-essential. Alors, quoique la question du *Wesen der Wahrheit* se pose encore dans les mêmes termes, elle ne se pose plus dans le même sens, puisqu'elle a celui du se-déployer-essential de la vérité. Or penser le se déployer-essential de la vérité est en venir à le penser comme fondement du se-déployer-essential de l'estre comme *Ereignis* ; plus simplement dit, c'est en venir à penser la vérité du se-déployer-essential de l'estre comme *Ereignis* ; plus simplement dit encore, c'est en venir à penser la vérité du se-déployer-essential. Aussi, cela est-il s'acheminer par la pensée, du se-déployer-essential de la vérité à la vérité du se-déployer-essential ; bref, c'est retourner le *Wesen der Wahrheit* en *Wahrheit des Wesens*, tous deux dans la perspective de l'autre commencement. Ce retournement est-il le tournant dans l'histoire de l'être ? Pas encore, parce que, n'ayant pour perspective que l'autre commencement, il

---

manière de celui-ci, comme un se-mettre-en-train vers l'étant et par conséquent un s'y connaître en ce qui le concerne, en ce qui concerne son étantité, une (la) τέχνη ? Parce que c'est la φύσις et *non pas* la τέχνη, bien uniquement celle-ci comme telle, qui rend expérimentable et visible, la τέχνη – plus la question devient questionnante, et plus elle se porte devant l'étant *comme tel* et avec cela met en question l'étantité et se consolide dans la formule τί τὸ ὄν ; - doit pourtant et justement en venir à valoir comme ce qui détermine la perspective. φύσις n'est pas τέχνη, c'est-à-dire, maintenant, que ce qui appartient à la τέχνη, le regard préalable, qui s'y connaît, sur l' εἶδος, et le poser-*devant* et le se-porter-devant de la semblance, justement cela advient historialement *de lui-même* dans la φύσις, dans l' ὂν ᾗ ὄν. L'οὐσία est εἶδος, ἰδέα, en tant qu'elle éclôt (φύσις), qu'elle s'avance (ἀλήθεια), qu'elle *offre* toutefois un *aspect* ».

n'embrasse pas l'histoire de l'être comme celle qui se déploie dès le premier commencement. Il a toutefois une relation essentielle avec ce tournant. C'est en effet par la médiation du retournement du *Wesen der Wahrheit* en *Wahrheit des Wesens*, tous deux dans la perspective de l'autre commencement, que le tournant dans l'histoire de l'être se laisse comprendre à partir de cette histoire : il est le tournant de l'essence de la vérité, le *Wesen der Wahrheit* dans la perspective du premier commencement, à la vérité du se-déployer-essential, la *Wahrheit des Wesens* dans la perspective de l'autre commencement.[758]

---

758 Cf. *ibid*., § 166, pp. 288 a-289 a : « *Wesung* [Déploiement essential] et *Wesen* [se-déployer-essential]

conçus comme événement de la vérité de l'estre. L'estre ne se laisse pas reporter rétrospectivement sur le *Wesung [déploiement essential]*, parce qu'alors celui-ci deviendrait lui-même un étant. La question de l'être du *Wesen* [essence] n'est possible et nécessaire, qu'à l'intérieur de la position du *Wesen* [essence] comme κοινόν (cf. plus tard la question des universaux). Quelle que soit la manière dont on a répondu à cette question, le « *Wesen* [se-déployer-essential] » est toujours lui-même mis à bas.

Le concept du « *Wesen* » dépend du genre du questionnement sur l'étant comme tel, autrement dit sur l'estre, et, ne faisant qu'un avec cela, du genre de la question de la *vérité*, posée par le penser philosophique. Dans la question de la vérité aussi, le tournant se presse avec force : *Wesen* [essence] de la vérité et vérité du *Wesen* [se-déployer-essential].

Si nous questionnons sur le « *Wesen* » dans la direction habituelle de la question, alors se tient la question de ce qui « fait » qu'un étant est ce qu'il *est*, par conséquent de ce *qui* constitue son *ce-que*-c'est, de l'étantité de l'étant. « Wesen [essence] » n'est ici que l'autre terme pour « être » (compris comme étantité). Et, parallèlement à cela, « *Wesung* [*déploiement essential]* » signifie l'*Ereignis* dans la mesure où il se produit dans ce qui lui appartient, la vérité. L'événement de la vérité de l'estre, c'est cela qu'est le déploiement essential ; non pas et jamais, par conséquent, une modalité de l'être venant derechef encore à l'estre, ou même subsistant en soi au-dessus de lui.

Par quoi ce genre de questionnement progressif apparemment véritable (l'étant – l'être *de celui-ci* – et derechef l'être de l'être, etc.) doit-il être coupé et renvoyé régressivement au questionnement véritable ? Aussi longtemps que le questionnement reste auprès de l'οὐσία, un fondement du ne-plus-questionner-progressivement-de-la-même-manière ne semble pas être trouvable. Il ne reste que le repli dans l'ἐπέκεινα.

Aussitôt que l' « être » n'est plus le posable-devant (ἰδέα), et aussitôt, par conséquent, qu'il n'est plus pensé loin de l'étant et « séparément » de lui (selon la manie de le saisir le plus purement possible et de la manière la plus non-mélangée possible), aussitôt que l'estre est expérimenté et pensé comme ce qui est contemporain de l'étant (en un sens originaire de l'espace-et-temps), c'est-à-dire comme fondement de celui-ci (non pas cause et *ratio*), il ne donne lui-même plus de motif de questionner maintenant aussi encore derechef sur son propre « estre », pour le poser ainsi encore plus loin en le posant-devant ».

Mais, à partir de l'histoire de l'être, le tournant dans cette histoire se laisse aussi comprendre plus amplement comme un quadruple retournement. Dans le domaine de la question fondamentale de la pensée occidentale, à partir de l'autre commencement de l'histoire de l'être, se présente un ensemble de conjointures. Eu égard à la question du tournant dans l'histoire de l'être, quatre conjointures de cet ensemble méritent une attention particulière. Ce sont la conjointure de la vérité et de l'estre comme *Ereignis*, celle-là étant le fondement de celui-ci ; celle de l'estre comme *Ereignis* et de l'homme comme *Da-sein*, celui-là ap-propriant celui-ci ; celle du temps et de l'espace originaires dans l'espace-et-temps, le temps originaire étant temporalisé et l'espace originaire spatialisé par l'abîme comme se-dénier hésitant du fondement ; celle du temps originaire et de l'estre comme *Ereignis*, celui-là étant le sens de celui-ci. Or, dans le domaine de la question directrice de la pensée occidentale, à partir du premier commencement de l'histoire de l'être, non seulement ces quatre conjointures sont absentes, mais encore, puisque, dans l'exacte mesure où la vérité de l'étant règne à la place de la vérité de l'estre, un autre à chaque fois différent règne à leur place. Ainsi, à la place de la conjointure de la vérité et de l'estre comme *Ereignis*, règne l'être (étantité) de l'étant ; à la place de celle de l'estre comme *Ereignis* et de l'homme comme *Da-sein*, règne le penser (représenter projetant) de l'étantité ; à la place de celle du temps et de l'espace originaires dans l'espace-et-temps, règnent le temps et l'espace selon leurs concepts traditionnels ; à la place de celle du temps originaire et de l'estre comme *Ereignis*, règne la temporalité (intratemporalité) de l'étant. Chacune de ces « oppositions » est un retournement, ou pour mieux dire un aspect de ce retournement qui ne retombe pas dans les oppositions ayant eu cours jusqu'ici, dans le domaine de la question directrice. L' « opposition » de la conjointure de la vérité et de l'estre comme *Ereignis* d'une part et de l'être (étantité) de l'étant d'autre part est en effet le retournement de « l'être au service de l'étant » en « tout étant sacrifié à l'estre »[759] ; celle de la conjointure de l'estre comme *Ereignis* et de l'homme comme *Da-sein* d'une part et du penser (représenter projetant) de l'étantité d'autre part est le retournement de « l'étant fondé à partir de l'homme » en « l'être-homme fondé à partir de l'estre »[760] ; celle de la conjointure du temps et de l'espace originaires d'une part et du temps et de l'espace selon leurs concepts traditionnels d'autre part est le retournement de la distinction de l'espace et du temps en l'unité de l'espace et du temps originaires

759 *Ibid*., § 117, pp. 229 g et 230 b.
760 *Ibid*., § 91, p. 184 f.

dans l'espace-et-temps ; celle de la conjointure du temps originaire et de l'estre comme *Ereignis* d'une part et de la temporalité (intratemporalité) de l'étant d'autre part est le retournement de l'étant dans le temps en temps originaire comme sens de l'estre comme *Ereignis*. Ce quadruple retournement, dans lequel prend place le tournant de l'essence de la vérité à la vérité du se-déployer-essential – l' « opposition » de l'essence de la vérité et de la vérité du se-déployer-essential fait partie de celle de celle de l'être (étantité) de l'étant et de la conjointure de la vérité et de l'estre comme *Ereignis*, si bien que le tournant de l'essence de la vérité à la vérité du se-déployer-essential est, en d'autres termes, le retournement de « l'être au service de l'étant » en « tout étant sacrifié à l'estre » -, s'avère être le tournant dans l'histoire de l'être, comme, à partir de cette histoire, il se laisse comprendre plus amplement.

Si ce qui advient ainsi dans l'histoire de l'être est nommé tournant (*Kehre*) dans cette histoire, ce n'est pas seulement parce que cela advient entre l'essence de la vérité (*Wesen der Wahrheit*) et la vérité du se-déployer-essential (*Wahrheit des Wesens*), et plus amplement comme un quadruple retournement (*Umkehrung*), mais c'est aussi pour évoquer un autre tournant, et à la vérité celui qui est à l'origine du tournant dans l'histoire de l'être, à savoir le tournant dans l'*Ereignis*[761]. Plus précisément, le tournant dans l'histoire de l'être va de pair avec le saut dans l'autre commencement de cette histoire, saut comme lequel seul, en vertu de son altérité, ce commencement peut advenir historialement. Or ce saut est aussi bien le saut comme le projet (de la vérité de l'estre) jeté (dans le jet de l'estre), d'où provient l'estre comme *Ereignis* (événement du Là de l'estre, ap-propriant l'homme comme *Da-sein*), et partant le tournant dans cet estre (tournant d'homme à estre, dans lequel celui-ci advient historialement comme événement du Là de l'estre, et d'estre à homme, dans lequel l'événement du Là de l'estre ap-proprie l'homme comme *Da-sein*) [762].

---

761 Cf. *ibid*., § 255, p. 407 g : « Le tournant se déploie essentialement entre l'appel (à celui qui appartient) et l'écoute qui appartient (de celui qui est appelé). Le tournant est tournant à rebours ». Le tournant se déployant essentialement entre l'appel et l'écoute est le tournant dans l'*Ereignis*, et le tournant à rebours (*Wider-kehre*) - ainsi nommé parce qu'il est contraire au re-tour (*Rück-kehr*) oublieux dans l'étant, à partir du rejet de hors de l'étant, dans l'estre, comme advenir historial initial du premier commencement (cf. *ibid*., § 263, pp. 452 e-453 g) – est le tournant dans l'histoire de l'être.

762 Même s'il arrive à Heidegger d'analyser le saut tantôt comme saut dans l'autre commencement, tantôt comme projet jeté, le saut est à la fois l'un et l'autre. Sur le saut comme saut dans l'autre commencement, cf. *ibid*., § 117, pp. 228 d-229 c : «La méditation « fondamentale-ontologique » (position du fondement de l'onto*logie* comme son surmontement) est la *transition* de la fin du

Le tournant dans l'histoire de l'être va donc aussi de pair avec le saut dans le tournant se déployant essentialement dans l'*Ereignis*. Par là s'explique d'ailleurs l'apostille de la fin de la section 5 de la conférence *De l'essence de la vérité* : « Entre cinquièmement et sixièmement, le saut dans le tournant (se déployant essentialement dans l'*Ereignis*) »[763]. Rappelons brièvement que, après une considération systématique de la question de la vérité aux sections 2 à 5, conduisant à l'essence de la vérité comme le décèlement et le cèlement de l'étant en l'entier, une considération historique de cette question aux sections 6 et 7 esquisse l'histoire de l'être, comme le

premier commencement à l'autre commencement. Mais cette transition est en même temps l'élan pour le saut par lequel seul un commencement et à la fois l'autre commencement, comme constamment dépassé par le premier, peut commencer.

Ici, dans la transition, se prépare la décision la plus originaire et, partant, la plus historiale, ce ou-bien-ou-bien pour lequel ne demeurent aucune cache et aucun cercle pour s'esquiver : *ou bien* demeurer prisonnier de la fin et de son cours, et cela veut dire des variations renouvelées de la « métaphysique », lesquelles deviennent toujours plus grossières, sans fondement ni but (le nouveau « biologisme » et ce genre de choses), *ou bien* commencer l'autre commencement, c'est-à-dire être résolu à sa longue préparation.

Or, parce que le commencement n'advient historialement que dans le saut, cette préparation aussi doit déjà être un sauter, et, comme préparant, <elle doit être un sauter> provenant et sautant depuis l'explication (jeu réciproque) avec l'autre commencement et son histoire ». Sur le saut comme projet jeté, cf. *ibid*., § 122 *in extenso* : « Le saut

(le projet jeté)

est l'accomplissement du projet de la vérité de l'estre au sens de la pénétration dans l'ouvert, de telle sorte que le lanceur du projet s'expérimente comme jeté, c'est-à-dire ap-proprié par l'estre. L'ouverture par le projet n'est telle que si elle advient historialement comme expérience de l'être-jeté et avec cela de l'appartenance à l'estre. C'est la différence essentielle par rapport à tout genre de connaissance seulement *transcendantal,* en considération des conditions de possibilité (cf. Le saut, 134. La relation de *Da-sein* et estre).

Mais l'être-jeté s'atteste et ne s'atteste que dans les événements fondamentaux de l'histoire celée de l'estre, et certes pour nous surtout dans la détresse du délaissement de l'être et dans la nécessité de la décision.

Alors que le lanceur projette, qu'il parle, en pensant, « de l'*Ereignis* », se dévoile ceci : il est lui-même, comme celui qui est jeté, d'autant plus déjà jeté, qu'il devient plus projetant.

Dans l'ouverture du déploiement essential de l'estre, il devient manifeste que le *Da-sein* ne fait rien, si ce n'est attraper l'élan réciproque de l'ap-propriation, c'est-à-dire pénétrer dans cet élan, et ainsi uniquement, lui-même, devenir lui-même : le gardien du projet jeté, *le fondateur fondé du fondement* ». Sur le saut comme à la fois saut dans l'autre commencement et projet jeté, cf. *ibid*., § 118, pp. 230 j-231 c : « Le saut

déclin, depuis le dévoilement initial de la vérité de l'être, devant pouvoir s'inverser en un essor vers un second dévoilement de cette vérité. Cette esquisse est une anticipation de la détermination précise de cette histoire comme celle qui est issue du premier commencement, comme transition du premier à l'autre commencement, et comme celle qui doit pouvoir être issue de l'autre commencement. Comme cette anticipation, elle renferme anticipativement le tournant dans l'histoire de l'être, comme celui de l'essence de la vérité à la vérité du se-déployer-essential. Elle renferme par conséquent aussi d'une part le saut allant de pair avec ce tournant, le saut dans l'autre commencement, d'autre part le saut qu'est aussi bien le saut dans l'autre commencement, le projet jeté d'où provient l'estre comme *Ereignis* et partant le tournant dans cet estre, autrement dit le saut dans le tournant se déployant essentialement dans l'*Ereignis*.

---

est le projet extrême du se-déployer essential de l'estre, de telle sorte que nous nous placions nous(-mêmes) dans ce qui est ainsi ouvert, devenions instants et nous-mêmes uniquement par l'ap-propriation. Mais, pour la détermination essentiale de l'estre, un étant ne doit-il pas pourtant demeurer *directeur* ? Pourtant, que signifie ici « directeur » ? <Si cela signifie> que nous prélevons, à même un étant préalablement donné, l'être comme ce qui est le plus général dans celui-ci, <alors> ce ne serait qu'un *résultat après coup* dans la saisie. La question demeurerait <de savoir> pourquoi l'étant est pour nous « en étant », et en quel sens <il est ainsi>. Il y a toujours auparavant un projet, et la question ne fait que demeurer <de savoir> si, oui ou non, celui qui projette, comme lanceur de projet, saute lui-même dans la voie du jet, celle qui ouvre (cf. Le jeu réciproque, Le premier commencement) ; si le projet lui-même comme événement est expérimenté et obtenu à partir de l'*Ereignis* ou si ce qui apparaît dans le projet est en soi seulement posé-en-arrière comme ce qui éclôt (φύσις - ἰδέα), dans la présentification se lâchant.

Mais d'où le fondement de la décision au sujet de la direction du projet et de son ampleur <provient-il> ? La détermination du se-déployer-essential de l'estre est-elle soumise au libre arbitre ou à une nécessité suprême et avec cela une *détresse* ? Mais la détresse <est> à chaque fois différente selon l'âge de l'être et de son histoire ; le caractère celé de l'histoire de l'être (cf. La résonnance, 57 – L'histoire de l'estre et le délaissement de l'être).

Dans l'autre commencement, ce qui importe est le saut dans le milieu, qui fend, du tournant de l'*Ereignis*, pour ainsi préparer le Là en considération de sa fondation, en sachant - en questionnant - en affinant le style ».

763 Heidegger M. « Vom Wesen der Wahrheit », in *Wegmarken*, GA, Bd. 9, p. 196.

§ 3 – Le tournant dans le chemin de pensée de Heidegger

Introduction

« Tournant dans le chemin de pensée de Heidegger » est un titre approprié au tournant d'*Être et temps* à « Temps et être » dont il est question dans la *Lettre sur l'humanisme* écrite en 1946, dans la mesure où ce tournant y est exposé justement dans le chemin de pensée de Heidegger à partir de 1927 : à cette date, qui est celle de la publication d'*Être et temps*, « la troisième section de la première partie, « Temps et être », fut retenue », parce qu' « Ici, l'entier se retourne », et que « le penser échoua dans le dire suffisant de ce tournant et ainsi n'en vint pas à bout à l'aide de la langue de la métaphysique » ; mais, en 1930, année où fut pensée et communiquée la conférence *De l'essence de la vérité*, celle-ci « donne un certain regard dans le penser du tournant d'*Être et temps* à « Temps et être » »[764]. - Or que vise au juste l'expression « tournant d'*Être et temps* à « Temps et être » » ? Vise-t-elle d'une part le tournant tenté mais échouant en 1927, des deux premières sections de la première partie d'*Être et temps* à la troisième section, « Temps et être », de cette partie, d'autre part le tournant réussissant ultérieurement - en fait de 1936 à 1938 dans les *Apports à la philosophie* - de l'ontologie fondamentale d'*Être et temps* au rapport de « Temps et être » selon la pensée de la vérité de l'estre comme *Ereignis* ?[765] Mais il y aurait alors deux tournants dans le chemin de pensée de Heidegger, alors que, dans la *Lettre sur l'humanisme*, il n'est question que du tournant d'« Être et temps » à « Temps et être », au singulier. Au sujet de ce tournant, la *Lettre-préface au Père William J. Richardson*, écrite en 1962, comporte une précieuse explicitation : « Le tournant n'est pas en première ligne un événement dans le penser questionnant ; il prend place dans le tenant de l'affaire lui-même nommé par les titres « Être et temps » et « Temps et être ». C'est pourquoi il est dit, dans la *Lettre sur l'humanisme*, à l'endroit donné en référence : « Ici, l'entier se retourne ». « L'entier » - cela dit : le tenant de l'affaire d'« Être et temps », de « Temps et être ». Le tournant joue dans le tenant de l'affaire lui-même. Il n'est ni inventé par moi ni tel qu'il ne concerne

764 Heidegger M., « Brief über den Humanismus », in *Wegmarken*, GA, Bd. 9, pp. 327 c-328 a.

765 Cf. en ce sens le commentaire du passage sur le tournant dans le chemin de pensée de Heidegger dans la *Lettre sur l'humanisme* par F-W. von Herrmann, *Wege ins Ereignis, Zu Heideggers « Beiträgen zur Philosophie »*, Vittorio Klostermann, Frankurt am Main, 1994, pp. 67-68.

que mon penser »[766]. Cette explicitation n'est vraiment intelligible qu'à partir de sa référence implicite à la conférence *Temps et être* qui précède de peu la *Lettre-préface au Père William J. Richardson*, la même année que celle-ci. C'est dans cette conférence, en effet, qu'est posée la question du tenant de l'affaire être et temps, temps et être, c'est-à-dire du « et » de leur co-appartenance[767]. C'est aussi en elle, que la question ainsi posée a pour réponse la pensée du tenant de l'affaire être et temps, temps et être, comme l'*Ereignis* d'être et temps ; ce qui veut dire que le « et » de leur co-appartenance est porté par l'*Ereignis* en lequel chacun d'eux est ap-proprié, c'est-à-dire porté à son propre[768]. Or, dans l'*Ereignis* d'être et temps, réside le tournant d'être à temps et de temps à être. C'est pourquoi, selon les termes de la *Lettre-préface au Père William J. Richardson*, le tournant « prend place dans le tenant de l'affaire lui-même nommé par les titres « Être et temps » et « Temps et être » », « joue dans le tenant de l'affaire lui-même », au sens du tournant d'être à temps et de temps à être dans l'*Ereignis* d'être et temps. - L'expression « tournant d'*Être et temps* à « Temps et être » » ne vise-t-elle pas dès lors, selon l'explicitation de ce tournant dans la *Lettre-préface au Père William J. Richardson*, le tournant d'être à temps et de temps à être dans l'*Ereignis* d'être et temps ? Certes, mais puisque, ainsi que nous l'avons établi en commençant, « Tournant dans le chemin de pensée de Heidegger » est un titre approprié au tournant d'*Être et temps* à « Temps et être » dont il est question dans la *Lettre sur l'humanisme*, elle ne peut le viser au sens où elle l'a pour signification. Car ce serait prétendre que le tournant dans le chemin de pensée de Heidegger est le tournant dans l'*Ereignis*, en l'occurrence d'être et temps, alors que, si « Le tournant se déployant essentialement dans l'*Ereignis* est le fondement celé de

766 Heidegger M., *« Ein Vorwort. Brief an Pater William J. Richardson »,* in *Identität und Differenz*, GA, Bd. 11, pp. 149 e-150 a.

767 Cf. Heidegger M., « Zeit und Sein », in *Zur Sache des Denkens*, GA, Bd. 14, p. 14 e : « Être *et* temps, temps *et* être nomment le *rapport* des deux affaires [*Verhältnis* beider Sachen], le *tenant* de l'affaire [Sachver*halt*], qui *tient* [*hält*] les deux affaires l'une à l'autre et soutient [aus*hält*] leur rapport. Suivre, en le méditant, ce tenant de l'affaire est la tâche du penser, étant admis que cela reste méditation de s'exposer à son affaire ».

768 Cf. *Ibid*., p. 24 c : « Désormais, s'est montré : ce qui laisse appartenir l'une à l'autre les deux affaires, ce qui non seulement porte les deux affaires à leur propre, mais les sauvegarde en leur co-appartenir et les y tient, le rapport des deux affaires [Verhalt beider Sachen], le tenant de l'affaire [Sach-Verhalt], est l'*Ereignis*. Le tenant de l'affaire ne vient pas s'ajouter après coup à être et temps, comme un rapport plaqué sur eux. Le tenant de l'affaire ap-proprie de manière première être et temps en les portant à leur propre à partir de leur rapport, et, en vérité, par l'ap-proprier se celant dans le destin et dans le porriger éclaircissant ».

tous les autres tournants »[769], il en provient seulement. Aussi, l'expression « tournant d'*Être et temps* à « Temps et être » » vise-t-elle le tournant d'être à temps et de temps à être dans l'*Ereignis* d'être et temps, uniquement au sens où elle l'a pour provenance. Et en effet, si, dans la *Lettre-préface au Père William J. Richardson*, Heidegger rapporte le tournant dans le chemin de sa pensée, alors d'ailleurs nommé virage (*Wendung*) et non pas tournant (*Kehre*) [770], à sa provenance dans le tournant dans l'*Ereignis*, c'est dans l'intention déclarée de combattre la mésinterprétation du tournant comme simple événement de sa pensée[771]. - La question revient donc avec une précision accrue : que vise l'expression « tournant d'*Être et temps* à « Temps et être » », c'est-à-dire quelle signification a-t-elle ?

Puisque le tournant d'*Être et temps* à « Temps et être » a pour titre approprié le tournant dans le chemin de pensée de Heidegger, il doit pouvoir se laisser dégager à partir de ce chemin de pensée. Or, si ce chemin de pensée s'insère dans l'histoire de l'être, le tournant dans celui-là doit pouvoir se laisser dégager à l'aide du tournant dans celle-ci. Dès lors, les questions à examiner, pour savoir ce que vise au juste l'expression « tournant d'*Être et temps* à « Temps et être » », c'est-à-dire pour déterminer quelle signification a cette expression, sont les suivantes. Quel est le chemin de pensée de Heidegger – et, dans la perspective de la question principale telle qu'elle vient d'être élaborée, son chemin de pensée depuis la publication d'*Être et temps* en 1927, jusqu'à l'écriture des *Apports à la philosophie* de 1936 à 1938 ? Ce chemin de pensée s'insère-t-il dans l'histoire de l'être – c'est-à-dire dans cette histoire se déployant comme celle qui est issue du premier commencement, comme transition du premier à l'autre commencement, et comme celle qui doit pouvoir être issue de l'autre commencement ? Si tel est le cas, comment le tournant d'*Être et temps* à « Temps et être » se laisse-t-il dégager à l'aide du tournant dans l'histoire de l'être – c'est-à-dire du tournant de l'essence de la

769 Heidegger M., *Beträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, GA, Bd. 65, § 255, p. 407 b.

770 Cf. Heidegger M., *« Ein Vorwort. Brief an Pater William J. Richardson* », in *Identität und Differenz*, GA, Bd. 11, p. 149 d : « Le penser du tournant *est* un virage dans mon penser » ; p. 150 b : « En conséquence, dès le départ de la question de l'être dans *Être et temps*, le penser est aussi appelé à un virage qui fasse correspondre sa démarche au tournant » .

771 Cf. *ibid*., p. 149 d : « Du tournant, j'ai pour la première fois parlé publiquement dans un livre, dans la *Lettre sur l'humanisme* (1947, pp. 71 sqq. ; tirage à part, p. 17). On suppose désormais : un « retournement » s'est donc accompli dans le penser de Heidegger depuis 1947, voire une « conversion » depuis 1945 ».

vérité, dans la perspective du premier commencement, à la vérité du se-déployer-essential, dans la perspective de l'autre commencement ?

1 – Le chemin de pensée de Heidegger d'*Être et temps* aux *Apports à la philosophie*

Quel est le chemin de pensée de Heidegger, depuis la publication *d'Être et temps* en 1927, jusqu'à l'écriture des *Apports à la philosophie* de 1936 à 1938 ?

Les *Apports à la philosophie* ne sont pas « une « œuvre » dans le style de ce qui a eu cours jusqu'ici », mais, comme « penser à venir », « la *marche* des pensées, par laquelle le domaine, jusqu'ici celé au premier chef, du déploiement essential de l'estre est parcouru et uniquement ainsi éclairci, et par laquelle il est atteint en son caractère d'*Ereignis* le plus propre »[772]. Comme « *marche* des pensées », ils « questionnent en une voie, celle-là seule qui est frayée à travers la *transition* vers l'autre commencement dans laquelle pénètre maintenant la pensée occidentale »[773]. Questionnant en cette voie, ils « disent déjà et seulement à partir du se-déployer-essential de l'estre, c'est-à-dire à partir de l' « *Er-eignis* », *vom « Er-eignis » »* - selon leur titre authentique original - ; mais, justement parce que cette voie est seulement frayée à travers la transition vers l'autre commencement, ils « ne sont pas encore à même de conjoindre la libre fugue de la vérité de l'estre, à partir de celui-ci même »[774]. Parce qu'ils ne sont pas encore à même de conjoindre ainsi cette fugue, « ce n'est que peu de choses, qui peut ici, dans ce penser commençant, être dit « à partir de l'*Ereignis* [vom Ereignis] » : ce « peu de choses » qui est « questionné et pensé dans le « Jeu réciproque» du premier et de l'autre commencement, à partir de la « Résonnance» de l'estre dans la détresse du délaissement de l'être, pour le « Saut» dans l'estre, vers la « Fondation» de sa vérité, comme préparation de « Ceux qui sont à venir», ceux du « dieu ultime » »[775]. D'où les six sections des *Apports à la philosophie* – « La résonnance [Der Anklang][776] », « Le jeu

772 Heidegger M., *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, GA, Bd. 65., p. 3 c.
773 *Ibid*., § 1, p. 4 a.
774 *Ibid*., p. 4 b.
775 *Ibid*., § 2, p. 7 d.
776 Approchée dans notre examen de la question de la temporalité à la mesure de l'estre.

réciproque [Das Zuspiel] [777] », « Le saut [Der Sprung] [778] », « La fondation [Die Gründung] [779] », « Ceux qui sont à venir [Die Zukünftigen] », « Le dieu ultime [Der letzte Gott]» -, qui sont les pas successifs apportant à la philosophie comme le penser de l'estre, et cela à partir de l'*Ereignis*. Ces six sections, qui, comme ces pas successifs, sont le cœur battant de l'ouvrage, sont encadrées par deux autres : d'une part « Regard préalable [Vorblick] » sur l'ensemble, d'autre part « L'estre [Das Seyn] », qui, d'après une note de Heidegger datée du 8 mai 1939 et placée à la fin du typoscrit de la Table des matières, est la « tentative de saisir l'entier encore une fois »[780].

Toutefois, bien que les *Apports à la philosophie* soient ainsi cette « *marche* des pensées », ou plutôt parce qu'ils sont celle-ci au sens des pas successifs apportant à la philosophie comme le penser de l'estre, et cela *vom Ereignis*, à partir de l'*Ereignis*, ils ne sont pas le chemin de pensée de Heidegger *von « Sein und Zeit »*, à partir d'*Être et temps*. Du moins, parce qu'ils « questionnent en une voie (…) frayée à travers la *transition* vers l'autre commencement », et que, ainsi que nous l'avons remarqué, cette transition est en elle-même le surmontement de la métaphysique, et dans ce surmontement celui de l'ontologie, expressément accompli par l'ontologie fondamentale, sont-ils, en leur « *marche* des pensées » elle-même, l'occasion de multiples considérations de Heidegger sur son propre chemin de pensée à partir d'*Être et temps*.

Est particulièrement instructive à cet égard la considération développée au paragraphe 262. - Conformément à son titre, « Le « projet » de l'estre et l'estre comme projet », il s'agit avant tout de méditer sur le projet de la vérité de l'estre, en tant que, comme jeté dans le jet de l'estre, il est lui-même déjà, dans le tournant, l'estre comme projet de sa vérité. Par cette méditation, le penser de l'estre pourra être prémuni contre tout penser qui, simplement, représenterait l'estre, le poserait-devant.[781] Contrairement au penser de l'estre, la

---

777 Approché dans notre examen de la question de l'histoire de l'être, telle qu'elle provient de l'historialité de l'être.

778 Approché dans notre examen de la question du tournant dans l'histoire de l'être, tel qu'il se laisse comprendre à partir de l'histoire de l'être.

779 Approchée dans notre examen de la pensée de la vérité du se-déployer-essential.

780 Note citée par F-W. von Herrmann, dans son « Nachwort des Herausgebers », Heidegger M., *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis),* GA, Bd. 65, p. 514.

781 Cf. Heidegger M., *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis),* GA, Bd. 65., § 262, p. 452 b : « L'endroit de la transition doit méditer deux choses de manière également claire : le *projet* de l'estre dont nous avons maintes fois parlé, et l'autre : l'estre comme projet, par où aussi l'essence du projet ne peut plus maintenant se déterminer de même à partir du représentatif, mais à partir du

métaphysique est le penser qui représente, pose-devant, l'être de l'étant, en projetant l'étant en direction de l'être, si bien qu'il manque l'estre lui-même, c'est-à-dire l'estre comme *Ereignis*, quoiqu'il ne puisse représenter, poser-devant, l'être de l'étant, que sur le fondement cependant non expérimenté comme tel de la vérité de l'estre comme *Ereignis*. La métaphysique comme le penser qui représente, pose-devant, l'être de l'étant d'une part, et le penser de l'estre, qui ne le représente pas, ne le pose pas devant, d'autre part délimitent l'entre-deux à l'intérieur duquel Heidegger a dû frayer le chemin de sa pensée, sans toutefois savoir à l'avance où ce chemin de pensée devait aboutir. – Si l'ontologie fondamentale a pu être caractérisée comme le surmontement de l'ontologie[782], cette caractérisation n'est toutefois qu'un résultat tardif sur le chemin de pensée de Heidegger. Telle qu'elle est au début de ce chemin de pensée, elle se meut encore seulement dans ce qui est conforme à la représentation, à la position-devant. En elle, en effet, l' « ontologique », c'est-à-dire l'être de l'étant, est saisi comme un résultat après coup par rapport à l' « ontique », c'est-à-dire l'étant, même si celui-là est une condition de possibilité de celui-ci. C'est pourquoi l'étant y est projeté en direction de l'être. Mais, en elle aussi, l' « ontologique » est répété encore une fois, non qu'il soit appliqué à un autre être que lui-même dans un questionnement sur l'être de l'être de l'étant, mais en étant appliqué à l'être de l'étant, qu'il est lui-même, dans un questionnement sur le sens de cet être. C'est pourquoi l'être y est en outre projeté en direction de son sens. C'est ainsi que, posant la question de l'être de l'étant, de même que l'ontologie traditionnelle, mais que, répétant cette question en la posant expressément comme celle du sens de cet être, à la différence de cette ontologie, l'ontologie fondamentale se meut néanmoins encore seulement dans ce qui est conforme à la représentation, puisqu'elle représente, pose-devant, non seulement l'être de l'étant, mais encore le sens de cet être.[783] –

---

caractère d'ap-propriation que possède l'estre ».

782 Cf. *ibid*., § 91, pp. 182 f-183 a.

783 Cf. *ibid*., § 262, p. 450 c-d : « La domination de la « métaphysique », encore ininterrompue, néanmoins bouleversée de part en part et devenue méconnaissable, a conduit à ce que l'estre ne se représente à nous que comme co-résultat du représenter de l'étant *comme* un étant, détermination fondamentale occidentale à partir de laquelle (tout d'abord encore véritablement comme οὐσία), résultent alors toutes les mutations de l'explicitation de l'étant.

Ici réside aussi la raison pour laquelle, à l'intérieur de la nécessité d'expérimenter (d'en venir à penser) la vérité de l'estre, nous nous mouvons tout d'abord aussi encore apparemment dans ce qui est conforme à la représentation (position-devant). Nous saisissons l' « ontologique », même si <c'est> comme condition de l' « ontique », encore seulement comme un résultat après coup par rapport à lui, et

Quoique l'ontologie fondamentale en cette manière sienne de se mouvoir soit inévitable, dès lors qu'il n'y a tout d'abord pas d'autre manière de faire de la question de l'être une tâche en provenant de la métaphysique, néanmoins, par sa manière même de se mouvoir, elle présente l'inconvénient de faire de l'estre, que l'élan de la question de l'estre s'est déjà ouvert en elle, un objet, et d'atteindre ainsi le contraire le plus décidé de cet estre. Cherchant à montrer que la temporal-ité (unité ekstatique des schèmes horizontaux de la temporalité du *Dasein*) est le sens de l'être de l'étant, elle anticipe le temps originaire (unité ekstatique de l'avenir originaire (estre comme *Ereignis* à venir), de l'être-été originaire (estre comme *Ereignis* étant été, cependant non expérimenté comme tel), et du présent originaire (délaissement de l'étant par l'estre, mais comme un délaissement dans lequel l'homme attend l'estre comme *Ereignis* à venir et se souvient de l'estre comme *Ereignis* étant été, cependant non expérimenté comme tel)) comme sens de l'estre comme *Ereignis*. Mais, parce qu'elle anticipe cela sans le savoir, elle ne prétend qu'à la temporal-ité de l'être de l'étant, c'est-à-dire au domaine du sens projeté par le *Dasein*, et non pas, par conséquent, au temps originaire de l'estre, c'est-à-dire au domaine du sens de la vérité de l'estre fondée sur le projet jeté de celle-ci. Si, donc, il avait fallu en rester à l'ontologie fondamentale, en tant que, par sa manière de se mouvoir, elle fait de l'estre un objet, la question de l'être n'aurait pas été posée comme la question qu'elle est en vérité, celle de la vérité de l'estre. [784] – La suite du chemin de pensée de Heidegger est requise par la nécessité de surmonter la crise de la question de l'être dans l'ontologie fondamentale. Dans un premier temps, la section « Temps et être » d'*Être et temp*s, analysant la temporal-ité de l'être de l'étant, est retenue de la publication du traité en 1927, et la vérité de l'estre est recherchée à travers le dégagement de la liberté pour le fondement dans la conférence *De l'essence du fondement* de 1929, mais en vain, parce que le schéma ontico-ontologique y est maintenu. Mais la crise

---

répétons encore une fois l' « ontologique » (projet de l'étant en direction de l'étantité) comme s'appliquant à lui-même : projet de l'étantité comme l'estre en direction de sa vérité. Il n'y a tout d'abord pas du tout d'autre chemin, pour, en général, en provenant du champ de vision de la métaphysique, faire conceptuellement de la question de l'être une tâche ».

784 Cf. *ibid*., p. 451 a : « Par cette démarche, l'estre lui-même est apparemment encore rendu objet, et ce qui est atteint est le contraire le plus décidé de ce que l'élan de la question de l'estre s'est déjà ouvert. Mais *Être et temps* est encore établi sur ceci, montrer le « temps » comme le domaine du projet pour l'estre. Certainement, mais si cela avait dû en demeurer là, alors la question de l'être n'aurait jamais été déployée comme *question* et donc comme en-venir-à-penser de ce qui est le plus digne de question ».

ne commence à être surmontée qu'en un second temps, avec ce qui, rétrospectivement, apparaît clairement comme l'abandon de la direction antérieure du questionnement et l'élan pour le saut multiple dans le se-déployer-essential de l'estre : la fondation de la distinction d'être et étant, dans la conférence *Qu'est-ce que la métaphysique ?* de 1929 ; la tentative de clarifier l'ἀλήθεια comme caractère essentiel de l'étantité elle-même, dans la conférence *De l'essence de la vérité* de 1930 et le cours *De l'essence de la vérité. Approche de l' « allégorie de la caverne » et du Théétète de Platon* du semestre d'hiver 1931/32 ; la relation au commencement, dans le cours *Le commencement de la philosophie occidentale. Explicitation d'Anaximandre et de Parménide,* du semestre d'été 1932. Ce n'est qu'en un troisième temps, que la crise est vraiment surmontée, avec non plus simplement l'élan pour le saut multiple dans le se-déployer-essential de l'estre, mais le saut lui-même dans ce se-déployer-essential. L'accomplissement de ce saut requérant de parvenir à penser, dans les termes du titre du paragraphe 262, « le projet de l'estre » comme « l'estre comme projet », c'est-à-dire, rappelons-le, le projet de la vérité de l'estre, en tant que, comme jeté dans l'estre, il est lui-même, dans le tournant, l'estre comme projet de sa vérité, ce qui veut dire parvenir à penser le tournant de l'homme à l'estre et de celui-ci à celui-là, donc l'estre comme *Ereignis* dans lequel réside ce tournant, le saut dans le se-déployer-essential de l'estre est accompli là où l'estre comme *Ereignis* est pensé, dans les *Apports à la philosophie*, qui sont ainsi le terme provisoire du chemin de pensée de Heidegger en 1938.[785]

---

785 Cf. *ibid*., p. 451 b-c : « C'est pourquoi il importait de surmonter, à l'endroit décisif, la crise de la question de l'être telle qu'elle a nécessairement ainsi tout d'abord été établie, et avant tout d'éviter une objectivation de l'estre, d'une part *en retenant* l'explicitation « temporale » de l'estre, et du même coup par la tentative de rendre « visible » la vérité de l'estre indépendamment de cela (liberté pour le fondement dans *De l'essence du fondement*, mais justement, dans la première partie de ce traité, le schéma est encore ontico-ontologiquement complètement maintenu). La crise ne s'est pas laissé maîtriser par une simple continuation de la pensée dans la direction mise en place de la question, mais le saut multiple dans le se-déployer-essential de l'estre a dû être osé, ce qui, du même coup, a requis une insertion plus originaire dans l'histoire. La relation au commencement, la tentative de clarifier l'ἀλήθεια comme un caractère essentiel de l'étantité elle-même, la fondation de la distinction d'être et étant. Le penser est devenu toujours plus historial, càd que la distinction entre considération historique et considération systématique est devenue toujours plus caduque et inadaptée.

L'estre lui-même a annoncé son se-déployer essential historial. Mais il restait et reste encore une difficulté fondamentale : l'estre doit être projeté en son se-déployer-essential, et le projet lui-même est pourtant le « se-déployer-essential » de l'estre, le pro-jet comme ap-propriation ».

Reconsidérant son chemin de pensée dans la lettre du 6 mai 1950 à H. Arendt, Heidegger le jalonne, en ce qui concerne les années 1927 à 1938, uniquement par le cours *Introduction à la métaphysique*, du semestre d'été 1935[786]. Il fait publier ce cours en 1953, la même année que la septième édition d'*Être et temps*, à laquelle il ajoute un Avertissement où il renvoie au cours pour l'élucidation de la question de l'être[787]. L'importance de ce cours dans le chemin de pensée de Heidegger ne saurait donc être sous-estimée ; et en effet, non seulement, en son contenu, ce cours unifie, en une forme originale, la

---

Reconsidérant son chemin de pensée dans la lettre du 6 mai 1950 à H. Arendt, Heidegger le jalonne, en ce qui concerne les années 1927 à 1938, uniquement par le cours *Introduction à la métaphysique*, du semestre d'été 1935 (cf. Hannah Arendt, Martin Heidegger, *Lettres et autres documents. 1925-1975*, traduit de l'allemand par P. David, Gallimard, Paris, 2001, p. 104 : « A partir des esquisses consultées, j'ai vu comment l'analytique du *Dasein* était encore une constante randonnée sur un chemin de crête, menacée à la fois par une chute soit du côté du subjectivisme seulement modifié, soit du côté de l'Ἀλήθεια encore impensée – et qui demeure entièrement inaccessible à partir de la pensée métaphysique. Cela ne m'a réussi qu'à partir de 1935, lorsque, m'étant délivré intérieurement l'année précédente de l'année de rectorat, je commençais à recouvrer lentement mes forces. Mais il y eut encore une secousse en 1937-38, quand m'apparut clairement la catastrophe à laquelle courait l'Allemagne, et que de cet accablement irradiait une pression qui m'incitait à penser encore plus obstinément et plus librement à partir de la chose même »). Il fait publier ce cours en 1953, la même année que la septième édition d'*Être et temps*, à laquelle il ajoute un Avertissement où il renvoie à lui pour l'élucidation de la question de l'être (cf. Heidegger M., *Sein und Zeit, op. cit.*, p. VII). L'importance de ce cours dans le chemin de pensée de Heidegger ne saurait donc être sous-estimée ; et en effet, non seulement, en son contenu, ce cours unifie, en une forme originale, la distinction d'être et étant, la clarification de l'ἀλήθεια, la réflexion sur le commencement de l'histoire de l'être, mais encore il approfondit l'ontologie fondamentale, alors explicitée comme fondation du *Dasein*, en direction de son fondement dans l'être lui-même en son se-déployer-essential (cf. Heidegger M., *Einführung in die Metaphysik*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 1998 (sixième édition) : « Si, en effet, la question de l'être ne cherche pas seulement l'être de l'étant, mais l'être lui-même dans le se-déployer-essential de *celui-ci*, il faut alors pleinement et expressément une fondation du *Dasein* conduite à partir de cette question, fondation qui, pour cette raison et *seulement* pour celle-ci, s'est donnée le nom d' « Ontologie *fondamentale* » (cf. *Être et temps*, Introduction) »). Par là même toutefois, ce cours fait encore seulement partie de l'élan pour le saut dans le se-déployer-essential de l'estre, et non pas déjà, avec les *Apports à la philosophie*, de ce saut lui-même, ainsi que le confirme ce fait qu'il ne va pas jusqu'à surmonter l'ontologie fondamentale en son entier, c'est-à-dire l'analytique existentiale du *Dasein* et l'analytique temporale de l'être, par le retour à son fondement dans la vérité de l'estre comme *Ereignis*.

786 Cf. Hannah Arendt, Martin Heidegger, *Lettres et autres documents. 1925-1975*, traduit de l'allemand par P. David, Gallimard, Paris, 2001, p. 104 : « A partir des esquisses consultées, j'ai vu comment l'analytique du *Dasein* était

distinction d'être et étant, la clarification de l'ἀλήθεια et la réflexion sur le commencement de l'histoire de l'être, mais encore il approfondit l'ontologie fondamentale, alors explicitée comme fondation du *Dasein*, en direction de son fondement dans l'être lui-même en son se-déployer-essential[788]. Par là même toutefois, ce cours fait encore seulement partie de l'élan pour le saut dans le se-déployer-essential de l'estre, et non pas déjà, avec les *Apports à la philosophie*, de ce saut lui-même, ainsi que le confirme ce fait qu'il ne va pas jusqu'à surmonter l'ontologie fondamentale en son entier, c'est-à-dire l'analytique existentiale du *Dasein* et l'analytique temporale de l'être, par le retour à son fondement dans la vérité de l'estre comme *Ereignis.*

2 – L'insertion du chemin de pensée de Heidegger dans l'histoire de l'être

Si tel est ce chemin de pensée de Heidegger, de 1927 à 1938, ne s'insère-t-il pas dans l'histoire de l'être se déployant comme celle qui est issue du premier commencement, comme transition du premier à l'autre commencement, et comme celle qui doit pouvoir être issue de l'autre commencement ?

Comme chemin de pensée à l'intérieur de l'entre-deux délimité par la métaphysique comme penser qui représente, pose-devant, l'être de l'étant d'une part, et le penser de l'estre, qui ne le représente pas, ne le pose pas devant d'autre part, il s'insère bien dans l'histoire de l'être, en étant une transition du premier à l'autre commencement.

---

encore une constante randonnée sur un chemin de crête, menacée à la fois par une chute soit du côté du subjectivisme seulement modifié, soit du côté de l'Ἀλήθεια encore impensée – et qui demeure entièrement inaccessible à partir de la pensée métaphysique. Cela ne m'a réussi qu'à partir de 1935, lorsque, m'étant délivré intérieurement l'année précédente de l'année de rectorat, je commençais à recouvrer lentement mes forces. Mais il y eut encore une secousse en 1937-38, quand m'apparut clairement la catastrophe à laquelle courait l'Allemagne, et que de cet accablement irradiait une pression qui m'incitait à penser encore plus obstinément et plus librement à partir de la chose même ».

787 Cf. Heidegger M., *Sein und Zeit,* Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 2006 (dix-neuvième édition), p. VII.

788 Cf. Heidegger M., *Einführung in die Metaphysik*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 1998 (sixième édition) : « Si, en effet, la question de l'être ne cherche pas seulement l'être de l'étant, mais l'être lui-même dans le se-déployer-essential de *celui-ci*, il faut alors pleinement et expressément une fondation du *Dasein* conduite à partir de cette question, fondation qui, pour cette raison et *seulement* pour celle-ci, s'est donnée le nom d' « Ontologie *fondamentale* » (cf. *Être et temps*, Introduction) ».

Cette transition commence elle-même avec l'ontologie fondamentale, et se termine provisoirement avec le penser de l'estre comme *Ereignis*. Mais si, avec ce penser, débute l'histoire de l'autre commencement, ce chemin de pensée ne s'étend-il pas en outre à l'autre commencement ? Il ne pourrait certes pas être déterminé comme une transition du premier à l'autre commencement, s'il n'avait déjà de quelque manière atteint cet autre commencement. Toutefois, il ne l'a atteint encore que de manière pensante, et non pas déjà de manière telle qu'il l'ait fait advenir historialement. L'advenir historial de l'autre commencement est bien plutôt, selon les *Apports à la philosophie*, le défi lancé à l'homme par l'estre.

Comme cette transition du premier à l'autre commencement, qui commence elle-même avec l'ontologie fondamentale et finit provisoirement avec le penser de l'estre comme *Ereignis*, ce chemin de pensée est constitué d'une suite de « mutations » du questionnement, en vertu de laquelle il est assimilable à une ligne d'ascension à travers un relief en cours de bouleversement, plutôt qu'à un paisible chemin de campagne, ainsi que le décrit Heidegger au paragraphe 42, intitulé « D*'Être et temps* à l'*Ereignis* », des *Apports à la philosophie*. - Ces « mutations » sont déterminées par les changements de station (*Standort*) du questionnement, malgré ou plutôt à cause de la permanence de la question du sens de l'être, c'est-à-dire anticipativement celle du sens de l'estre. L'ontologie fondamentale, par exemple, est cette configuration du questionnement, qui est déterminée par la station du questionnement qu'est le penser qui représente, pose-devant. C'est de là, en effet, que proviennent d'une part l'être de l'étant, comme ce qui est représenté, posé-devant, par le *Dasein* censé projeter l'étant en direction de l'être, d'autre part la question du sens de l'être de l'étant, comme celle de ce qui est également représenté, posé-devant, par le *Dasein* censé projeter cet être en direction de ce sens. A l'opposé, le penser de l'estre comme *Ereignis* est la « mutation » extrême du questionnement, déterminée par une tout autre station de celui-ci, celle de l'essence de la vérité, ou pour mieux dire de son se-déployer-essential. Car, comme éclaircie pour le cèlement et cèlement s'éclaircissant, le se-déployer-essential de la vérité est la provenance du se-déployer-essential de l'estre comme événement du Là (éclaircie pour le cèlement) de l'estre, qui ap-proprie l'homme comme être-le-Là, *Da-sein*, en un mot, la provenance de l'estre comme *Ereignis* ; et, par l'intermédiaire de celui-ci, le se-déployer-essential de la vérité est en outre la provenance de la question du sens de l'estre comme *Ereignis*, comme celle de la rétrocession vers ce à partir de quoi ce sens peut être pensé, c'est-à-dire vers l'abîme comme le se-dénier hésitant du fondement laissant

ou créant un vide, ouvrant par là même le temps originaire, de même que le fondement qu'est la vérité fonde l'estre comme *Ereignis*. De l'ontologie fondamentale au penser de l'estre comme *Ereignis*, la « mutation » du questionnement est telle que le penser n'est plus, comme représentant, posant-devant, la station du questionnement déterminant la configuration de celui-ci, mais que, devenu l'*Er-denken*, l'en-venir-à-penser, c'est-à-dire *das durch das Seyn als Er-eignis er-eignete Denken*, le penser ap-proprié par l'estre comme *Er-eignis*[789], il fait partie de la « mutation » du questionnement déterminée par la station de celui-ci qu'est le se-déployer-essential de la vérité. Par suite des « mutations » du questionnement qui le constituent, ce chemin de pensée n'est pas, selon les manières habituelles de se représenter l'histoire de la vérité, un « développement » graduel, au cours duquel l'antérieur deviendrait caduque devant l'ultérieur, encore moins un « développement » dans lequel l'ultérieur serait déjà renfermé dans l'antérieur. La recherche historique sur ce chemin de pensée ne peut donc ni abandonner l'antérieur comme le « faux » au profit de l'ultérieur comme le

---

789 Sur l'*Erdenken*, cf. Heidegger M., *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis),*GA, Bd. 65., § 265 *in extenso*, et plus particulièrement p. 462 a-b : « Or l'en-venir-à-penser de l'estre, voilà qui, de manière correspondante, est désormais aussi rare, et ne nous est peut-être accordé que dans les premiers pas maladroits de sa préparation, si le risque de ce saut abyssal peut à bon droit être appelé une faveur.

C'est uniquement *ce* penser de l'estre, qui, en vérité, est in-conditionné, c'est-à-dire n'est pas conditionné et déterminé par un conditionné en-dehors de lui et de ce qui est à penser par lui, mais *uniquement* déterminé par ce qui est à penser en lui, par l'estre lui-même, qui n'est pas néanmoins l'Absolu. Or, en ce que le penser (au sens de l'en-venir-à-penser) obtient son essence de l'estre, en ce que, même, le *Da-sein*, dont *une* instance doit être l'en-venir-à-penser, est ap-proprié uniquement et seulement par l'être, *le* penser, c'est-à-dire la philosophie, a atteint son origine la plus propre et suprême à partir d'elle-même, à partir de ce qui est à penser en elle » ; p. 463 b-c : « Dans le penser transitoire, tout ce qui fait partie de l'histoire de l'être a le caractère inhabituel de ce qui advient une seule fois et cette fois-ci. C'est pourquoi l'en-venir-à-penser de l'estre, où et quand cela réussit, atteint une dureté et un tranchant de l'historialité, pour le dire desquels fait encore défaut la langue, c'est-à-dire la nomination et le pouvoir d'écoute suffisants à lui, l'estre.

L'en-venir-à-penser de l'estre ne s'invente nullement un concept, mais conquiert de haute lutte cette libération à l'égard du seulement-étant, qui rend propre pour la détermination du penser à partir de l'estre. L'en-venir-à-penser fait sortir dans cette histoire dont les « événements » ne sont rien d'autre que les heurts de l'ap-propriation elle-même » : p. 464 c : « Dorénavant, tout penser qui, depuis l'étant et éloignée de lui, vise l'étantité, est en-dehors de *l'*histoire dans laquelle l'estre comme *Ereignis* s'ap-proprie le penser sous la forme de ce qui est conforme au *Dasein* et lui appartient ».

« vrai », ni prouver que celui-ci est « déjà visé » dans l'antérieur ; mais, conformément au caractère de ce chemin de pensée d'être, comme transition commençant avec l'ontologie fondamentale et finissant provisoirement avec le penser de l'estre comme *Ereignis*, constitué d'une suite de « mutations » du questionnement, elle doit s'efforcer d'accéder à ce qui est à penser dans l'ultérieur, à partir de ce qui est pensé dans l'antérieur, et elle comprendra alors que l'antérieur n'est possible qu'à partir de l'ultérieur[790]. – Déterminées par les changements de station du questionnement, les « mutations » de celui-ci ne sont pas accidentelles, mais essentielles. Elles ne sont pas, en effet, conditionnées de l'extérieur par des objections – comment d'ailleurs la moindre objection serait-elle possible au cours de ce chemin de pensée, tant que la question de l'être n'est pas posée comme ce qu'elle est en vérité ? -, mais jaillissent du fond se dérobant sans cesse de la question de l'être – jusqu'à, du moins, ce que soit atteinte la vérité comme fondement, à savoir de l'estre comme *Ereignis*. Les « mutations » du questionnement étant essentielles, au sens où elles jaillissent ainsi du fond de la question de l'être, ce chemin de pensée est lui-même essentiel, ou plutôt devient lui-même toujours plus essentiel ; et il devient tel, non pas comme le développement d'une subjectivité, celle d'un « auteur » d'une « doctrine philosophique » voire d'un « système philosophique », mais, par delà toute opposition du sujet et de l'objet, comme l'effort de l'homme pour fonder la vérité de l'estre comme *Ereignis*, et être lui-même fondé en retour comme *Da-sein*.[791]

---

790 Cf. Heidegger M., « Ein Vorwort. Brief an Pater William Richardson », in *Identität und Differenz,* GA, Bd. 11., p. 152 b : « Votre distinction entre « Heidegger I » et « Heidegger II » est justifiée à la seule condition de prendre constamment garde à ceci : ce n'est qu'à partir de ce qui est pensé en I, que devient tout d'abord accessible ce qui est à penser en II. Mais I ne devient possible que s'il est contenu en II ».

791 Cf. Heidegger M., *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis),* GA, Bd. 65, § 42, pp. 84 f-85 b : « *D'Être et temps* à l'*Ereignis*

Sur ce « chemin », si renverser et gravir peuvent être ainsi appelés, c'est toujours la même question du « sens de l'estre » et seulement elle qui est posée. Et c'est pourquoi les stations du questionnement sont constamment différentes. A chaque fois qu'il questionne plus originairement, tout questionnement essentiel doit changer de fond en comble. Ici, il n'y a aucun « développement » graduel. Il y a encore moins *ce* rapport de l'ultérieur à l'antérieur, selon lequel le premier serait déjà renfermé dans le deuxième. Parce que, dans le penser de l'estre, tout se tient face à l'Unique, les renversements sont ici pour ainsi dire de règle ! Cela proscrit désormais aussi le procédé historique d'abandonner l'antérieur comme « faux » ou de prouver l'ultérieur comme « déjà visé » dans l'antérieur. Les « mutations » sont tellement essentielles qu'elles ne peuvent être déterminées dans

3 – Le tournant d'*Être et temps* à « Temps et être »

Puisque le chemin de pensée de Heidegger, de 1927 à 1938, s'insère ainsi dans l'histoire de l'être comme celle qui a été dite, comment le tournant d'*Être et temps* à « Temps et être » se laisse-t-il dégager à l'aide du tournant dans l'histoire de l'être, comme celui de l'essence de la vérité, dans la perspective du premier commencement, à la vérité du se-déployer-essential, dans la perspective de l'autre commencement ?

Commençons par quelques rappels. Si le tournant dans l'histoire de l'être fut suffisamment pensé tout d'abord dans les *Apports à la philosophie*, il fut néanmoins auparavant esquissé dans la conférence *De l'essence de la vérité*. Ces deux textes font partie du chemin de pensée de Heidegger de 1927 à 1938 ; mais, dans la conférence de 1930, la crise de la question de l'être dans l'ontologie fondamentale, c'est-à-dire le penser qui représente, pose-devant, l'être de l'étant, commence simplement à être surmontée par le penser du se-déployer-essential de la vérité, dès lors que la vérité du se-déployer-essential est entrevue, sans parvenir à être pensée – ce pour quoi le tournant dans l'histoire de l'être est simplement esquissé - ; et ce n'est que dans l'ouvrage de 1936-1938, que cette crise est vraiment surmontée par le penser de la vérité du se-déployer-essential, prolongeant celui du se-déployer-essential de la vérité – ce pour quoi le tournant dans l'histoire de l'être est alors suffisamment pensé -, de telle sorte en effet que, la vérité du se-déployer-essential étant celle de l'estre comme *Ereignis*, le penser (*Denken*) est devenu l'en-venir-à-penser (*Erdenken*), c'est-à-dire le penser ap-proprié par l'estre comme *Ereignis*, par conséquent le penser provenant de l'estre comme *Ereignis*, et qu'il n'est plus, comme le penser qui représente, pose-devant, celui d'où provient l'être de l'étant. Cela étant rappelé, l'ontologie fondamentale apparaît, en vertu du penser qui représente, pose-devant, comme le questionnement de l'être de l'étant, en

---

leur mesure que si la question *unique* est à chaque fois posée de part en part à partir du lieu de la question.

En effet, les « mutations » ne sont pas conditionnées de l'extérieur par des objections. Car, jusqu'ici, aucune objection n'est encore devenue possible, parce que la *question* n'est pas du tout conçue. Les « mutations » jaillissent du caractère abyssal croissant de la question même de l'estre, caractère par lequel tout ancrage historique lui est enlevé. C'est pourquoi le *chemin* lui-même devient en effet toujours plus essentiel, non comme « développement personnel », mais comme la peine, selon une signification complètement a-biographique, que se donne l'homme pour porter à sa vérité l'estre lui-même dans l'étant ».

direction du temps comme son sens, par opposition au penser de l'estre comme *Ereignis*, qui, comme penser ap-proprié par cet estre, en vient à penser le temps originaire comme sens de l'estre comme *Ereignis*. Cette opposition du questionnement de l'*être* de l'étant, en direction du *temps* comme son sens, selon l'ontologie fondamentale, et de l'en-venir-à-penser du *temps* originaire comme sens de l'*estre* comme *Ereignis*, selon le penser de cet estre, est précisément le tournant d'*Être et temps* à « Temps et être », tel qu'il se laisse dégager à l'aide du tournant dans l'histoire de l'être, comme celui qui a été rappelé.

Conclusion

Pour conclure, relisons, à la lumière des analyses précédentes, le passage de la *Lettre sur l'humanisme* se rapportant au tournant dans le chemin de pensée de Heidegger[792].

« L'accomplissement suffisant, selon et avec cet autre penser qui abandonne la subjectivité, est rendu plus difficile par le fait que, lors de la publication d'*Être et temps*, la troisième section de la première partie, « Temps et être », fut retenue (cf. *Être et temps*, p. 39). Ici, l'entier se retourne. » - « L'entier, *das Ganze* », « dans le quoi et le comment de ce qui est digne d'être pensé et de la pensée », précise Heidegger dans une apostille de la première édition (premier tirage à part) de la *Lettre sur l'humanisme* en 1949. Or ce qui est digne d'être pensé est au premier chef l'être, ce qui veut dire l'être dans son rapport à l'homme, et par conséquent l'homme dans son rapport à l'être, si bien que l'entier est, à cet égard, l'entièreté de conjointure d'être et homme, d'homme et être. « Se retourne, *kehrt sich um* », c'est-à-dire accomplit un tournant, *Kehre*. « L'entier se retourne, *kehrt sich das Ganze um* », dit donc : l'entièreté de conjointure d'être et homme, d'homme et être, accomplit un tournant, le tournant d'homme à être et d'être à homme, ce tournant qui, dans les termes de l'apostille de la fin de la section 5 de la conférence *De l'essence de la vérité*, « se déploie essentialement dans l'*Ereignis* »[793], c'est-à-dire en fait dans l'estre comme *Ereignis*. Reste l'adverbe « Ici, *Hier* », qui, dans le contexte, ne peut renvoyer qu'au fait de la non-publication de la section « Temps et être » d'*Être et temps*. Dès lors, « Ici, l'entier se retourne, *Hier kehrt sich das Ganze um* », dit : ce qui est en cause

792 Cf. Heidegger M., « Brief über den Humanismus », in *Wegmarken,* GA, Bd. 9, pp. 327 b-328 a.

793 Déjà cité, Heidegger M., « Vom Wesen der Wahrheit », in *Wegmarken*, GA, Bd. 9, p. 193.

dans le fait de la non-publication de la section « Temps et être » d'*Être et temps* est le tournant d'homme à être et d'être à homme, dans l'estre comme *Ereignis* ; bref, le tournant dans l'*Ereignis* – et uniquement cela, en aucun cas le fait que Heidegger ne serait pas parvenu à écrire la section « Temps et être » d'*Être et temps*[794]. Il ne demeure pas moins, puisque la non-publication de cette section est, en 1927, l'inaccompli d'un tournant d'*Être et temps* à « Temps et être », qui s'annonce en 1930 dans la conférence *De l'essence de la vérité*, qu'il y aussi un tournant d'*Être et temps* à « Temps et être », qui est le tournant dans le chemin de pensée de Heidegger. Comme tournant dans l'*Ereignis*, le tournant d'homme à être et d'être à homme est l'origine du tournant dans le chemin de pensée de Heidegger, le tournant d'*Etre et temps* à « Temps et être ». Ainsi que l'ont montré les analyses précédentes, celui-ci est, dans la transition du premier à l'autre commencement de l'histoire de l'être, le tournant de l'*être* de l'étant, questionné en direction du *temps* comme son sens, selon l'ontologie fondamentale d'*Être et temps*, au *temps* originaire comme sens de l'*estre* comme *Ereignis*, selon le penser de cet estre dans les *Apports à la philosophie*.

« La section en question fut retenue, parce que le penser échoua dans le dire suffisant de ce tournant et ainsi n'en vint pas à bout à l'aide de la langue de la métaphysique. » - « Le dire suffisant de ce tournant, *das zureichende Sagen dieser Kehre* », ou le « laisser-se-montrer, *Sichzeigenlassen* », selon l'apostille ajoutée au mot « dire » dans l'édition de 1949, du tournant d'homme à être et d'être à homme dans l'estre comme *Ereignis*. Dire le tournant dans l'*Ereignis* est en effet le laisser se montrer, dès lors que c'est le penser, en le portant à la parole, en un penser qui, comme celui de l'estre comme *Ereignis*, est ap-proprié comme l'en-venir-à-penser par cet estre. Au contraire, « la langue de la métaphysique, *die Sprache der Metaphysik* », est celle du penser qui représente, pose-devant, l'être de l'étant. Quoique

794 Rappelons à cet égard le témoignage d'Alexandre de Towarnicki dans son ouvrage *A la rencontre de Heidegger. Souvenirs d'un messager de la Forêt-Noire*, Gallimard, Paris, 1993, p. 64 - la scène rapportée se déroule au domicile du couple Heidegger à Zähringen en 1946 - : « J'allais prendre congé dans le salon quand il [Heidegger] me fit signe de l'attendre. Je le vis remonter prestement dans son bureau et en revenir avec un gros manuscrit cartonné qu'il posa sur une table et feuilleta avec ce sourire amusé, énigmatique, qui m'intriguait souvent. Je reconnus, sur des centaines de pages, son écriture gothique, fine et serrée, avec quelques rayures, des corrections. C'était, me dit-il, la suite de *Sein und Zeit*, qu'il n'avait jamais publiée, la seconde partie du livre dont on avait affirmé qu'il n'avait jamais réussi à l'écrire. Mais non, me dit-il : la problématique de l'être et du temps avait tout simplement bifurqué, et l'avait conduit à s'interroger, dans une confrontation avec Platon, sur l'essence de la vérité ».

l'ontologie fondamentale d'*Être et temps* fasse déjà partie de la transition du premier à l'autre commencement de l'histoire de l'être, en ce qu'elle pose la question du sens de l'être, elle parle encore la langue de la métaphysique, donc celle de l'histoire issue premier commencement, en ce que, représentant, posant-devant l'être de l'étant, en projetant l'étant en direction de l'être, elle pose la question du sens de cet être, en représentant, posant-devant, ce sens, c'est-à-dire en projetant l'être de l'étant en direction de son sens. Aussi échoue-t-elle inévitablement à dire l'estre comme *Ereignis*, c'est-à-dire à le penser, en le portant à la parole, en un penser ap-proprié comme l'en-venir-à-penser par cet estre ; elle échoue du même coup pareillement à dire le tournant d'homme à être et d'être à homme dans l'estre comme *Ereignis*, c'est-à-dire à le laisser se montrer.

« La conférence *De l'essence de la vérité*, qui fut pensée et communiquée en 1930, mais imprimée uniquement en 1943, donne un certain regard dans le penser du tournant d*'Être et temps* à « Temps et être ». » - Comment ? En esquissant le tournant dans l'histoire de l'être, comme celui de l'essence de la vérité à la vérité du se-déployer-essential. Cette esquisse, *Vorzeichnung*, est en effet, comme telle, un dessin préalable, à proprement parler *ein vorläufiges Sagen*, un dire provisoire (*provisorium*), c'est-à-dire en prévision (*provisio*) d'un dire à venir, qui sera, dans les *Apports à la philosophie*, le dire de la vérité du se-déployer-essential comme celle de l'estre comme *Ereignis* – par là même le tournant dans l'*Ereignis* - , par suite le dire du tournant de l'essence de la vérité, dans la perspective du premier commencement, à la vérité du se-déployer-essential, dans la perspective de l'autre commencement – justement le tournant dans l'histoire de l'être, mais alors suffisamment pensé. Les analyses précédentes ont montré que le tournant d*'Être et temps* à « Temps et être » - le tournant dans le chemin de pensée de Heidegger – découle à la fois du tournant dans l'*Ereignis* et du tournant dans l'histoire de l'être.

« Ce tournant n'est pas un changement du point de vue d*'Être et temps*, mais c'est uniquement en lui que le penser tenté arrive dans la localité de la dimension à partir de laquelle *Être et temps* est expérimenté, et certes expérimenté dans l'expérience fondamentale de l'oubli de l'être. » - Il n'est pas « un changement du point de vue d*'Être et temps*, *eine Änderung des Standpunktes von « Sein und Zeit* » », c'est-à-dire, selon l'apostille ajoutée au mot « point de vue, *Standpunktes* », dans l'édition de 1949, un changement « de la question de l'être, der *Seinsfrage* ». Heidegger ne dira pas autre chose dans sa mise au point au sujet du tournant, dans la *Lettre-préface au Père William J. Richardson*, où il nommera certes alors virage, *Wendung*, ce que nous nommons tournant dans son chemin de pensée,

en réservant le terme « tournant, *Kehre* », au tournant dans l'*Ereignis* – rappelons qu'il combat alors la mésinterprétation du tournant comme simple événement de sa pensée - : « Le penser du tournant *est* un virage dans mon penser. Mais ce virage ne se produit pas en raison d'un changement de point de vue [Änderung des Standpunktes], voire de l'abandon de la position de la question dans *Être et temps*. Le penser du tournant résulte de ce que je suis *demeuré* auprès de l'affaire *Être et temps* <qui était> à penser, c'est-à-dire <de ce que> j'ai questionné selon la perspective qui, dans *Être et temps*, a été indiquée par le titre « Temps et être » »[795]. Le tournant dans le chemin de pensée de Heidegger ne consiste donc pas à passer du point de vue de l'ontologie fondamentale à celui du penser de l'estre comme *Ereignis* – sans quoi il faudrait admettre deux tournants dans le chemin de pensée de Heidegger, l'un tenté mais échouant, l'autre réussissant, alors que Heidegger ne parle jamais que *du* tournant, au singulier -, mais il est bel et bien le tournant – l'unique tournant - de l'*être* de l'étant, questionné en direction du *temps* comme son sens, au *temps* originaire comme sens de l'*estre* comme *Ereignis*, tournant qui résulte de la fidélité de Heidegger au même point de vue – l'unique point de vue -, celui de la question de l'être comme celle du sens d'être, ou anticipativement du sens d'estre, et, partant, celui de ce qui est à penser sous le titre « Temps et être », le temps comme sens de l'être, ou anticipativement comme sens de l'estre. Mais la *Lettre sur l'humanisme* comporte en outre la précision selon laquelle le tournant d'*Être et temps* à « Temps et être » est ce en quoi seul le penser, auparavant tenté, arrive enfin « dans la localité de la dimension à partir de laquelle *Être et temps* est expérimenté (…) dans l'expérience fondamentale de l'oubli de l'être, *in die Ortschaft der Dimension, aus der « Sein und Zeit » erfahren ist (...) in der Grunderfahrung der Seinsvergessenheit* ». « Seinsvergessenheit » renvoyant, selon l'apostille ajoutée dans l'édition de 1949, à : « oubli – λήθη – cèlement – retrait – *Enteignis* : *Ereignis* » - l'*Enteignis* renvoyant à son tour à l'*Ereignis*, non simplement parce qu'elle (*die Enteignis*) est le se-retirer de l'*Ereignis* en tant que celui-ci ap-proprie, mais parce qu'elle fait par essence partie de celui-ci[796]. Aussi, « la localité de la

795 Heidegger M., « Ein Vorwort. Brief an Pater William J. Richardson», in *Identität und Differenz,* GA, Bd. 11, p. 149 d.

796 Cf. Heidegger M., « Zeit und Sein », in *Zur Sache des Denkens*, GA, Bd. 14, pp. 28 a : « De l'*Ereignis* comme tel fait partie l'*Enteignis* » ; Guzzoni A., « Protokoll zu einem Seminar über « Zeit und Sein », *ibid*., p. 52 a : « (…) de l'*Ereignis* fait par essence partie l'*Enteignis* ». Pour une élucidation plus explicite de l'*Enteignis*, nous renvoyons aux chapitres II et III de la première section de la troisième partie.

dimension à partir de laquelle *Être et temps* est expérimenté » ne peut-elle être – en la formulant dans la langue des *Apports à la philosophie* - que l'estre comme *Ereignis*. Par là même, le tournant d'*Être et temps* à « Temps et être » n'est pas seulement éloignement de l'ontologie fondamentale, mais encore retour, depuis le penser de l'estre comme *Ereignis*, au fondement de l'ontologie fondamentale[797], à savoir la vérité de l'estre, si bien que, en ce retour, l'ontologie fondamentale est surmontée. Ce n'est que dans la mesure où elle est ainsi surmontée, que l'ontologie fondamentale peut être considérée elle-même comme le surmontement de l'ontologie traditionnelle.

797 « Retour au fondement », au sens du titre de l'*Introduction* (1949) à la conférence *Qu'est-ce que la métaphysique ?* (1929), « Der Rückgang in den Grund der Metaphysik » : cf. Heidegger M., « Einleitung zu : « Was ist Metaphysik ? »», in *Wegmarken*, GA, Bd. 9, p. 365.

TROISIEME PARTIE

LA PENSEE DE L'*EREIGNIS* ET L'ONTOLOGIE FONDAMENTALE

INTRODUCTION

« *Ereignis* » est, à partir de 1936, c'est-à-dire à partir de la première élaboration de la pensée de l'*Ereignis* dans les *Apports à la philosophie*, le mot directeur de la pensée de Heidegger[798]. A une recherche sur l'ontologie fondamentale dans la pensée de Heidegger, il incombe donc, après avoir suivi le chemin de pensée de Heidegger depuis l'ontologie fondamentale d'*Être et temps* jusqu'à la pensée de l'*Ereignis* des *Apports à la philosophie*, de s'engager dans l'élaboration ultérieure de la pensée de l'*Ereignis*, afin d'interpréter l'ontologie fondamentale dans l'horizon de cette pensée.

Heidegger a indiqué les différents chemins vers l'*Ereignis*, dans le séminaire sur la conférence *Temps et être*[799]. Outre le chemin frayé dans cette conférence de 1962, ce sont les chemins frayés dans : la *Lettre sur l'humanisme* (1946), « où il est déjà parlé de l'*Ereignis*, pourtant uniquement encore avec une ambiguïté qui n'échappe pas à la conscience »[800] ; plus nettement, les quatre conférences de Brême (1949), rassemblées sous le titre *Regard dans ce qui est* (*La chose*, *Le Gestell*, *Le péril*, *Le tournant*) ; la conférence *La question de la technique* (1953), « qui n'est pas simplement une autre version de la conférence précédemment citée, *Le Gestell* »[801] ; et « de la manière la plus claire »[802] la conférence *Le principe d'identité* (1957).[803]

Conformément à l'intention dans laquelle Heidegger a indiqué ces différents chemins – « stimuler une réflexion sur la différence et la

---

798 Cf. Heidegger M., « Brief über den Humanismus », in *Wegmarken*, GA, Bd. 9, p. 316, apostille : « Car « *Ereignis* » <est> depuis 1936 le mot directeur de ma pensée ».

799 Cf. Guzzoni A., « Protokoll zu einem Seminar über den Vortrag « Zeit und Sein », in *Zur Sache des Denkens*, GA, Bd. 14, p. 44 c.

800 *Ibid*.

801 *Ibid*.

802 *Ibid*.

803 Heidegger complète ces indications, en ajoutant, à un autre moment du séminaire sur la conférence *Temps et être*, ce qui est dit au sujet du quadriparti dans la conférence *Terre et ciel chez Hölderlin* (1959) et dans la conférence *La chose* (1950) telle qu'elle est repensée dans les *Essais et conférences* : cf. *ibid*., p. 51 d.

co-appartenance des chemins vers l'*Ereignis* indiqués jusqu'ici »[804] -, nous nous proposons de réfléchir sur la différence et la co-appartenance de trois de ces chemins : le chemin vers l'*Ereignis* d'être, dans la conférence *Le tournant* ; le chemin vers l'*Ereignis* d'homme et être, dans la conférence *Le principe d'identité* ; le chemin vers l'*Ereignis* d'être et temps, dans la conférence *Temps et être*. Dans ces trois conférences, en effet, la question de la différence et de la co-appartenance des chemins se cristallise, pour ainsi dire, sur l'unité et la multiplicité de leur aboutissement : l'*Ereignis* à chaque fois, et cependant l'*Ereignis* d'être dans un cas, l'*Ereignis* d'homme et être dans l'autre, l'*Ereignis* d'être et temps dans le troisième.

Comment penser l'unité de l'*Ereignis* et la multiplicité de l'*Ereignis* d'être, de l'*Ereignis* d'homme et être, de l'*Ereignis* d'être et temps ? L'unité de l'*Ereignis* se détermine-t-elle à partir de l'être, dont il est en effet à chaque fois l'*Ereignis* ? La multiplicité de l'*Ereignis* d'être, de l'*Ereignis* d'homme et être, de l'*Ereignis* d'être et temps se détermine-t-elle à partir de la manière dont l'être est considéré, en lui-même, dans sa relation avec l'homme, dans sa relation avec le temps ? Mais comment l'unité de l'*Ereignis* pourrait-elle se déterminer à partir de l'être, si c'est, inversement, l'être qui se détermine à partir de l'*Ereignis* ? Comment, par suite, la multiplicité de l'*Ereignis* d'être, de l'*Ereignis* d'homme et être, de l'*Ereignis* d'être et temps pourrait-elle se déterminer simplement à partir de la manière dont l'être est considéré ? Pour sortir de l'aporie, il nous faut suivre les trois chemins, vers l'*Ereignis* d'être, vers l'*Ereignis* d'homme et être, vers l'*Ereignis* d'être et temps.

804 *Ibid*., p. 45 a.

PREMIERE SECTION

LA PENSEE DE L'*EREIGNIS*

CHAPITRE I

VERS L'*EREIGNIS* D'ÊTRE

Introduction

Ce que nomme le terme « *Ereignis* » est à la fois proche et lointain. Proche : c'est par l'*Ereignis* que toute chose et nous-mêmes, les hommes, avons l'être. Lointain : ce proche qu'est l'*Ereignis* ne se laisse atteindre qu'au terme d'un chemin. Quel est ce chemin selon la conférence *Le tournant*[805] ? Quel *Ereignis* y est-il atteint ?

§ 1 – Le chemin vers l'*Ereignis*, selon la conférence *Le tournant*

Introduction

Depuis le *Gestell*, est frayé un chemin jusqu'à l'*Ereignis*, à travers le péril (*Gefahr*) du *Gestell*, le tournant (*Kehre*) au sein du péril, de l'oubli de l'être à la vérité du se-déployer-essential de l'être, le tournant-entrant (*Einkehr*) soudain de cette vérité, d'une soudaineté

805 Heidegger M., « Die Kehre », in *Identität und Differenz*, GA, Bd. 11, pp. 113-124.

telle que cette vérité lance un éclair (*blitzt*) et regarde (*blickt*), si bien que ce tournant-entrant est l'éclair-dans (*Einblitz*) et le regard-dans (*Einblick*).

1 - Le *Gestell*

La conférence *Le tournant* commence par le dire abrupt du *Gestell* – abrupt certes préparé par la montée progressive vers le *Gestell* dans le cycle des quatre conférences de Brême (1949/50), sous le titre *Einblick in das was ist : Das Ding, Das Gestell, Die Gefahr, Die Kehre* -:

« Le se-déployer-essential du *Gestell* [Das Wesen des Gestells[806]] est le mettre-en-demeure rassemblé en soi [das in sich gesammelte Stellen] qui se met avec oubli après la vérité de son propre se-déployer-essential [mit der Vergessenheit nachstellt] ; ce se-mettre-après se dissimule [sich verstellt] par ceci qu'il se déploie dans le mettre-à-disposition de tout ce qui entre en présence [das Bestellen alles Anwesenden] comme fonds disponible [Bestand], qu'il s'installe dans ce fonds et domine comme celui-ci »[807].

Ce que Heidegger nomme *Gestell*, il l'explicite comme le mettre-en-demeure rassemblé en soi (*in sich gesammelte Stellen*). Ce faisant, il comprend le terme « *Gestell* » non pas selon ses significations courantes - tréteau, support, échafaudage, assemblage, montage -, mais à partir de son étymologie : d'une part « *stellen* », en l'occurrence au sens de « *herausfordern* (défier) »[808], c'est-à-dire « mettre-en-demeure », d'autre part « *ge-* », qui a le sens de « *gesammelt* (rassemblé) ». Au sujet de ce « néosémantisme », Heidegger remarquera ultérieurement dans la conférence *Le principe d'identité* : « On a été choqué par cet usage du mot. Mais, au lieu de « *stellen* [mettre]», nous disons aussi « *setzen* [poser] », et ne trouvons rien à redire lorsque nous faisons usage du mot « *Ge-setz* (loi) ». Pourquoi donc pas aussi « *Ge-Stell* », si le regard dans le tenant de

806 Le sens verbal de « *Wesen* » est requis par le début de l'alinéa suivant de la conférence, cf. *ibid*., p. 115 b : « Le *Gestell* se déploie essentialement [west] comme le péril ».

807 *Ibid*., p. 115 a.

808 Sur l'assimilation de « *stellen* » à « *herausfordern* », cf. Heidegger M., « Der Satz der Identität », in *Identität und Differenz,* GA, Bd. 11, pp. 43 b-44 a : « Dans la même mesure que l'être, l'homme est défié [herausgefordert], c'est-à-dire mis en demeure [gestellt], de mettre en sûreté, comme le fonds disponible de sa planification et de son calcul, l'étant qui l'aborde, et de pratiquer cette mise à disposition à perte de vue ».

l'affaire [Sachverhalt] exige cela ? »[809]. - Le mettre-en-demeure rassemblé en soi, comme lequel le *Gestell* est explicité, va de pair avec un se-mettre-après-avec-oubli (*Mit-Vergessenheit-Nachstellen*) du *Gestell* par rapport à la vérité de son propre se-déployer-essential : il s'oublie lui-même comme lui-même, c'est-à-dire comme le mettre-en-demeure rassemblé en soi. - Mais il n'en serait pas ainsi, si le se-mettre-après-avec-oubli n'était pas à la fois un se-dissimuler (*Sichverstellen*) et un mettre-à-disposition (*Bestellen*) de tout ce qui entre en présence comme fonds disponible (*Bestand*) : le mettre-en-demeure rassemblé en soi s'oublie lui-même comme lui-même, parce que le se-mettre-après-avec-oubli se dissimule à lui-même ; et il en est ainsi, parce qu'il se déploie dans le mettre-à-disposition de tout étant comme fonds disponible. - En plus d'être explicité à partir de son étymologie comme *das in sich gesammelte Stellen*, le terme « *Gestell* » l'est par donc par *das Mit-Vergessenheit-Nachstellen*, *das Sichverstellen* et *das Bestellen*, toutes ces explicitations comportant des termes formés à partir du radical « *stell* ». C'est pourquoi « *Gestell* » est au plus haut point un mot qui ne peut être traduit sans être trahi, un mot non pas à traduire mais à penser dans le jeu de renvois qui vient d'être dégagé.

Le *Gestell* est la réponse à la question de l'essence de la technique. Si la réponse n'est pas, comme on aurait pu s'y attendre, le faire (*Machen*), plus précisément ce que Heidegger nomme *Gemächte* – littéralement le faire (*-mächte*) rassemblé en soi (*Ge-*) -, que nous traduisons par « fabricat », mais le *Gestell*, ce n'est pas seulement parce que la question est plus précisément celle de l'essence de la technique moderne, mais aussi et avant tout parce qu'elle s'inscrit dans la question de l'essence de la métaphysique. La métaphysique est par essence l'histoire de l'oubli de l'être. Elle est l'histoire de cet oubli, au sens où l'oubli, la λήθη au sens du caractère celé de l'être, fait partie, avec son caractère non-celé, de l'ἀλήθεια, c'est-à-dire de la vérité de l'être. Mais du même coup, elle est l'histoire de cet oubli, au sens où notre oubli à nous, les hommes, s'ajoute à l'oubli faisant partie de la vérité de l'être lui-même, dès lors que nous ne prenons pas en vue la λήθη au sein de l'ἀλήθεια, si bien que nous n'atteignons pas la vérité de l'être, mais simplement celle de l'étant, et celle-ci tout en croyant atteindre celle-là. Or l'histoire de l'oubli de l'être est destinale (*schicklich*), parce qu'elle se détermine à partir de la manière dont l'être est donné, et que l'être est donné dans la modalité du destiner (*Schicken*), c'est-à-dire d'un donner qui n'accorde son don qu'en se retenant et se retirant. Cette histoire est en

809 *Ibid*., p. 44 b.

outre épochale (*epochal*), parce que le destiner de l'être est à chaque fois un faire-halte (*Ansichhalten*) où l'être est destiné selon une frappe (*Prägung*) caractéristique d'une époque de l'histoire de son oubli, et que « faire-halte » se dit en grec ἐποχή. Si la métaphysique est par essence telle, la technique n'est pas par essence du technique, le *Gemächte*, mais de l'historial-de-l'être, le *Gestell*. Comme le mettre-en-demeure rassemblé en soi, le *Gestell* est cette époque de l'histoire de l'oubli de l'être où celui-ci est mis en demeure de mettre à disposition tout étant comme fonds disponible, de telle sorte qu'il est alors oublié au profit de l'étant comme ce fonds. Le *Gestell* s'avère alors être la forme extrême de l'oubli de l'être, et partant l'achèvement de la métaphysique comme histoire de son oubli.

2 - Le péril

« Le *Gestell* se déploie essentialement comme le péril »[810]. Autrement dit : « Le se-déployer-essential du *Gestell* est le péril »[811]. Le péril fait certes partie du *Gestell*, en ne venant pas à lui du dehors, mais en provenant de lui et donc du dedans ; mais bien plus, il fait partie du se-déployer-essential du *Gestell*, en provenant de lui non pas de temps en temps, mais en tout temps. C'est que le péril n'est pas les « Insécurités et détresses <qui> certes pressent de toutes parts les hommes au-delà de toute mesure et à chaque moment »[812], mais « l'être lui-même se mettant en péril dans la vérité de son se-déployer-essential »[813]. Comment, c'est-à-dire en quel sens, l'être se met-il ainsi en péril dans le *Gestell* ? Si « Le se-déployer-essential du *Gestell* est le mettre-en-demeure rassemblé en soi »[814], qu'est-ce qui est mis en demeure et de quoi y a-t-il mise en demeure ? Si, partout, nous, les hommes, sommes défiés de nous mettre à tout planifier et à tout calculer, si cela ne jaillit pas d'une humeur autosuggérée, mais si, en cela, l'étant nous aborde et nous interpelle en direction de sa planifiabilité et de sa calculabilité, c'est alors l'être lui-même qui est mis en demeure de laisser apparaître l'étant dans le champ de vision de la planifiabilité et de la calculabilité, cependant que nous, les hommes, sommes mis en demeure de mettre en sûreté l'étant comme fonds disponible de notre planification et de notre calcul[815]. Or « laisser apparaître l'étant dans le champ de vision de sa planifiabilité

810 Heidegger M., « Die Kehre », in *Identität und Differenz*, GA, Bd. 11, p. 115 b.
811 *Ibid.*, p. 118 b.
812 *Ibid.*, p. 115 b.
813 *Ibid.*
814 Déjà cité, *ibid.*, p. 115 a.

et de sa calculabilité », et aussi bien « mettre en sûreté l'étant comme le fonds disponible de notre planification et de notre calcul », cela veut dire laisser l'étant être exploité sans fin, exploiter l'étant sans fin. La mise en demeure de l'être et notre mise en demeure à nous, les hommes, sont donc l'oubli de l'être poussé jusqu'à l'anéantissement de l'étant. Si le péril fait partie du se-déployer-essential du *Gestell*, c'est que, dans le *Gestell* comme forme extrême de l'oubli de l'être, l'être lui-même se met dans un péril sans pareil.

« Mais le péril s'annonce-t-il déjà par là *comme* le péril ? Non »[816]. Car le péril fait partie du mettre-en-demeure rassemblé en soi. Or celui-ci va de pair avec le se-mettre-après-avec-oubli au sens où il s'oublie lui-même comme lui-même, parce que le se-mettre-après-avec-oubli se dissimule à lui-même en se déployant dans le mettre-à-disposition de tout étant comme fonds disponible. Participant de l'oubli de soi-même par le se-mettre-en-demeure rassemblé en soi, et de la dissimulation de soi-même par le se-mettre-après-avec-oubli, le péril lui-même « reste voilé et dissimulé »[817]. Bien plus, « Cette dissimulation est le plus périlleux du péril »[818].

3 - Le tournant

« (…) dans le se-déployer-essential du péril, se cèle la possibilité d'un tournant [Kehre] »[819] de l'oubli de l'être à la vérité du se-déployer-essential de l'être, vérité qui tourne alors en entrant (*einkehrt*) en propre dans l'étant. C'est que, « Dans le péril, règne un se-tourner [Sichkehren] encore impensé »[820], à savoir celui de « l'être [qui] se détourne [kehrt sich… weg] de son se-déployer-essential vers

815 Cf. Heidegger M., « Der Satz der Identität », in *Identität und Differenz*, GA, Bd. 11, p. 43 d-44 a : « Partout – tantôt en jouant, tantôt pressé, tantôt harcelé, tantôt poussé – notre *Dasein* entier se trouve défié de se mettre à tout planifier et à tout calculer. Qu'est-ce qui parle dans ce défi ? Jaillit-il seulement d'une humeur autosuggérée de l'homme ? Ou bien l'étant lui-même nous y aborde-t-il déjà, de telle sorte qu'il nous interpelle en direction de sa planifiabilité et de sa calculabilité ? L'être s'attarderait-il donc alors tout à fait sous le défi de laisser l'étant apparaître dans le champ de vision de la calculabilité ? C'est un fait. Et non seulement cela. Dans la même mesure que l'être, l'homme est défié, c'est-à-dire mis en demeure, de mettre en sûreté, comme le fonds disponible de sa planification et de son calcul, l'étant l'abordant, et de pratiquer cette mise à disposition à perte de vue ».

816 Heidegger M., « Die Kehre », in *Identität und Differenz*, GA, Bd. 11, p. 115 b.

817 *Ibid.*

818 *Ibid.*

819 *Ibid.*, p. 118 b.

820 *Ibid.*

l'oubli de celui-ci, et ainsi se tourne du même coup contre [kehrt sich… gegen] la vérité de son se-déployer-essential »[821]. Si le se-tourner, dans le péril, venait en propre à la lumière, alors, l'oubli de l'être se révélant comme tel, l'être serait pour ainsi dire dés-oublié, il serait dé-celé, si bien que se produirait un tournant de l'oubli de l'être à la vérité du se-déployer-essential de l'être, au lieu que, dans le péril jusqu'alors, l'être se tourne contre la vérité de son se-déployer-essential[822]. Mais comment le se-tourner qui, encore impensé, règne dans le péril vient-il en propre à la lumière ?

Par ceci : « Si le péril *est* comme péril, alors son se-déployer-essential se produit [ereignet sich] en propre »[823]. Pour que le se-tourner régnant de manière encore impensée dans le péril vienne en propre à la lumière, faut-il que nous, les hommes, prêtions la main à l'essence de la technique ? Sans doute, si du moins nous n'entendons pas par là que les hommes devraient surmonter (*überwinden*) l'essence de la technique, c'est-à-dire la maîtriser[824], mais qu'ils doivent l'accepter (*verwinden*) au sens où, « dans le domaine humain, une douleur est acceptée »[825]. Toutefois, s'il faut que nous, les hommes, prêtions ainsi la main à la technique, ce n'est pas par notre initiative, mais par celle de l'être lui-même, en d'autres termes parce que, « (…) en vérité, l'essence de l'homme est maintenant mise à disposition [bestellt] pour prêter la main à l'essence de la technique »[826], et qu'elle l'est par l'être se déployant essentialement comme le *Gestell*. Pour que le se-tourner régnant de manière encore impensée dans le péril vienne en propre à la lumière, il faut donc avant tout que le péril soit comme péril, c'est-à-dire comme « l'être lui-même se mettant en péril dans la vérité de son se-déployer-essential »[827], ou du moins que, si ce se-tourner ne vient pas d'emblée

821 *Ibid.*

822 Cf. *ibid*., p. 118 c : « Mais il est à supposer que *ce* tournant, celui de l'oubli de l'être à la garde [Wahrnis] du se-déployer-essential de l'être, ne se produit que si le péril tournant au sein de son se-déployer-essential celé vient d'abord en propre à la lumière, comme le péril qu'il est ».

823 *Ibid.*, p. 119 c.

824 Cf. *ibid*., p. 116 b : « La technique, dont l'essence est l'être lui-même, ne se laisse jamais surmonter par l'homme. Car cela voudrait dire alors que l'homme serait le maître de l'être ».

825 *Ibid.* p. 116 c. Cf. *ibid*. : « (…) si l'être s'est destiné comme essence de la technique dans le *Gestell*, néanmoins, du se-déployer-essential de l'être, fait partie l'être humain, dans la mesure où le se-déployer-essential de l'être a besoin de l'être humain pour demeurer *pris en garde* [*gewahrt*] comme être, selon son se-déployer-essential propre, au milieu de l'étant, et pour ainsi se déployer essentialement *comme* être ».

826 *Ibid.*, p. 115 b.

827 Déjà cité, *ibid*.

en propre à la lumière, mûrisse le périlleux du péril. En effet, si, le péril *étant* comme péril, « son se-déployer-essential se produit en propre »[828], si, en outre, le se-déployer-essential du péril « est » « le se-mettre-après comme lequel l'être lui-même dans la modalité du *Gestell*, se place avec oubli après [nachstetzt] la garde de l'être »[829], si bien que, «Dans le se-mettre-après, (…) l'être dé-place [ent-setzt] sa vérité dans l'oubli, en refusant son se-déployer-essential »[830], c'est alors ce se-mettre-après qui se produit en propre. S'il se produit ainsi, « (…) alors l'oubli comme tel tourne en entrant [kehrt… ein] »[831], et « Avec un tel tournant-entrant [Einkehr], l'oubli de la garde de l'être n'est plus l'oubli de l'être, mais il se tourne en entrant dans la garde de l'être »[832]. Bref, si le péril est comme le péril, le tournant de l'oubli de l'être à la vérité du se-déployer-essential de l'être n'est plus simplement possible, mais se produit, et non seulement ce tournant, mais, avec la vérité du se-déployer-essential de l'être, le monde comme tel et la chose comme telle : « Que le monde se produise [sich ereigne] comme monde, que la chose se déploie chose [dinge], cela est la lointaine arrivée [Ankunft] du se-déployer-essential de l'être lui-même »[833].

4 -Le tournant-entrant

L'*Einkehr* n'est pas la *Kehre* : celle-ci est le tournant de l'oubli de l'être à la vérité du se-déployer-essential de l'être ; celle-là est le tournant-entrant de l'oubli de l'être en un sens, celui de la vérité du se-déployer-essential de l'être en un autre. Par là même cependant, l'*Einkehr* fait partie de la *Kehre* : au premier sens, elle en est la phase initiale, et, au deuxième sens, sa phase terminale. L'*Einkehr* au premier sens se produit, si le *Gestell* s'éclaircit comme le péril. Or, si, par l'intermédiaire du retournement de la *Kehre*, l'*Einkehr* au deuxième sens se produit aussi, qu'est-ce au juste qui se produit en elle ?

L'*Einkehr* au deuxième sens, le tournant-entrant de la vérité du se-déployer-essential de l'être, ne peut que lancer un éclair (*blitzen*). – C'est que la *Kehre*, le tournant de l'oubli de l'être à la vérité du se-déployer-essential de l'être, ne peut advenir historialement

828 Déjà cité, *ibid*., p. 119 c.
829 *Ibid.*
830 *Ibid*.
831 *Ibid*.
832 *Ibid*.
833 *Ibid*., p. 120 a.

(*geschehen*) que de manière non-médiatisée (*unvermittelt*). En effet, comme tournant à la vérité du se-déployer-essential de l'être, il est la destination (*Schickung*) de l'être lui-même, cette destination dans laquelle l'être ne se destine pas sous l'une des formes propres à une époque de la métaphysique, mais comme l'être lui-même. Or, en tant qu'il se destine comme l'être lui-même, ou pour mieux dire en tant qu'il est par lui destiné comme l'être lui-même, l'être n'est pas plus l'effet produit par un autre être, qu'il n'est la cause produisant un autre être, mais il se produit abruptement (*steil*) à partir de son se-déployer-essential en son caractère jusqu'alors celé[834]. – Si le tournant se produit soudainement (*jäh*), l'éclaircie (*Lichtung*) du se-déployer-essential de l'être, dans le tournant, s'éclaircit (*lichtet sich*) elle aussi soudainement. La proposition « l'éclaircie du se-déployer-essential de l'être s'éclaircit soudainement » n'est pas une vaine redondance, mais veut dire : la vérité du se-déployer-essential de l'être lance un éclair. C'est donc en lançant un éclair, que cette vérité tourne en entrant[835].

Si le tournant-entrant de la vérité du se-déployer-essential de l'être ne peut que lancer un éclair, et si « *blitzen* (lancer un éclair) » est, selon le mot et la chose, « *blicken* (regarder) », alors le tournant-entrant (*Einkehr*) est, par l'intermédiaire de l'éclair-dans (*Einblitz*) de la vérité du se-déployer-essential de l'être, le regard-dans (*Einblick*) de cette vérité[836]. – Ce que fait voir la dérivation sémantique de « *blicken* » à partir de « *blitzen* », c'est que l'éclair (*Blitz*) est regard (*Blick*), non pas le regard que nous, les hommes, jetons sur quelque chose, mais bien celui que l'être lui-même en son se-déployer-essential jette et nous jette. C'est en effet dans le regard et comme celui-ci, que le se-déployer-essential de l'être luit (*leuchtet*). Mais, à travers le luisant de ce se-déployer-essential, le regard abrite en arrière

834 Cf. *ibid*., p. 120 c : « Si c'est dans le péril que se produit le tournant, cela ne peut advenir historialement que de manière non-médiatisée. Car l'être n'a pas son pareil près de lui. Il n'est pas l'effet produit par un autre être, il ne produit pas non plus lui-même d'effet. Être n'a pas cours et n'a jamais cours dans une connexion de causes et d'effets. La manière dont lui, l'être lui-même, se destine, rien qui produise un effet, comme être, ne la précède, et aucun effet, comme être, ne lui succède. C'est abruptement, à partir de son propre se-déployer-essential, celui du caractère celé, qu'être se produit à son époque ».

835 Cf. *ibid*. : « C'est pourquoi nous devons être attentifs : le tournant du péril se produit soudainement. Dans le tournant, l'éclaircie de l'être s'éclaircit soudainement. Le s'éclaircir soudain est le lancer-un-éclair. Il se porte lui-même à sa propre clarté apportée et importée. Si, dans le tournant du péril, la vérité de l'être lance un éclair, le se-déployer-essential de l'être s'éclaircit. Alors, la vérité du se-déployer-essential de l'être tourne en entrant ».

836 Cf. *ibid*., p. 121 b : « Le tournant-entrant de l'éclair de la vérité de l'être est le regard-dans ».

ce qui est saisi du regard - à savoir nous, les hommes[837] -, et cependant, dans le luire, le regarder garde sa provenance comme non-éclaircie – c'est-à-dire le « il » qui donne l'être, dans le « il y a l'être (*es gibt Sein*) », comme ce « il » qui fait question[838]. Toutefois, le tournant-entrant de la vérité du se-déployer-essential de l'être n'est pas simplement le regard, mais le regard-dans. Qu'est-ce à dire ? – Parce que l'*Einkehr* est, par l'intermédiaire de l'*Einblitz*, l'*Einblick* , il convient d'expliciter celui-ci pour expliciter celle-là. La vérité du se-déployer-essential de l'être se laisse penser comme le se-déployer-monde (*Welten*) du monde : non pas la configuration du monde à partir du projet des possibilités du *Dasein* comme pouvoir-être, selon le concept de monde élaboré dans l'ontologie fondamentale[839] et plus tard dans la métaphysique authentique comme advenir-historial transcendant dans le *Dasein*[840], mais le s'ouvrir du monde conformément au s'éclaircir du se-déployer-essential de l'être, selon le monde tel que porté à la parole dans la pensée de l'*Ereignis*[841]. Si la vérité du se-déployer-essential de l'être est pensée comme le se-déployer-monde du monde, alors l'*Einkehr* de cette vérité est l'*Einblitz* du se-déployer-monde du monde, qui se produit en advenant dans la privation de garde (*Verwahrlosung*) de la chose. Dit dans les termes de la vérité du se-déployer-essential de l'être, l'*Einkehr* de cette vérité est son *Einblitz*, qui se produit en advenant dans l'être privé de garde (*wahrlose*). Parce que, donc, l'*Einblitz* est du même coup l'*Einblick*, celui-ci est le regard-dans de cette vérité, se mettant à luire dans l'être privé de garde[842].

---

837 Cf. *ibid*., p. 122 e : « Les hommes sont ceux qui sont saisis du regard dans le regard-dans ».

838 Cf. *ibid*., p. 121 b : « A travers l'élément de son luire, le regard abrite en arrière dans le regarder ce qui est saisi du regard. Mais, du même coup, le regarder garde dans son luire l'obscurité celée de sa provenance comme ce qui n'est pas éclairci ».

839 Cf. Heidegger M., *Sein und Zeit*, *op. cit*., §18.

840 Cf. Heidegger M., « Vom Wesen des Grundes » (1929), in *Wegmarken*, GA, Bd. 9, pp. 158 b-159 a.

841 Cf. Heidegger M., *«* Einblick in das was ist : Das Ding » (1949), in *Bremer und Freiburger Vorträge*, GA, Bd. 79 ; « Das Ding » (1950), in *Vorträge und Aufsätze*, GA, Bd. 7.

842 Heidegger M., *Die Kehre, op. cit*. p. 121 b : « La vérité de l'être, nous l'avons pensée dans le se-déployer-monde du monde, comme le jeu de miroirs du quadriparti de ciel et terre, mortels et divins. (Cf. *Essais et conférences*) Si l'oubli se tourne, si le monde comme garde du se-déployer-essential de l'être tourne en entrant, l'éclair-dans du monde se produit dans la privation de garde de la chose. Cette privation se produit dans la modalité de la domination du *Gestell*. L'éclair-dans du monde, advenant dans le *Gestell*, est l'éclair-dans de la vérité de l'être, advenant dans l'être privé de garde ».

Mais ici, un doute nous étreint. L'éclair-dans et le regard-dans de la vérité du se-déployer-essential de l'être ne sont-ils pas de simples métaphores ne produisant qu'un pur « effet de sens » ? Lorsqu'ils sont dits de la vérité du se-déployer-essential de l'être, les mots « éclair-dans » et « regard-dans » ne visent-ils pas que d'insaisissables abstractions ? Nullement, car ces mots sont alors le dire d'un concret qui se laisse expérimenter tout autant que, par exemple, le *Gestell*, et qui, en fait, se laisse expérimenter à partir de lui. Par le péril en lui, le *Gestell* est l'obscurcissement du se-déployer-monde du monde et la privation de garde de la chose, et c'est à travers cet obscurcissement et cette privation qu'il est la forme extrême de l'oubli de l'être. Mais, que le péril vienne à s'éclaircir dans le *Gestell*, alors l'oubli de l'être tourne en entrant, et cet oubli se tournant en vérité du se-déployer-essential de l'être, celle-ci tourne à son tour en entrant ; par là même, le *Gestell* dans lequel elle se produit devient le moment de l'éclair-dans et du regard-dans du se-déployer-monde du monde et du se-déployer-chose de la chose, le commencement de l'époque de l'être lui-même. Avec ce concret se laissant ainsi expérimenter, dont les mots « éclair-dans » et « regard-dans » sont le dire, nous arrivons au seuil de l'*Ereignis*.

§ 2 – L'*Ereignis* atteint dans la conférence *Le tournant*

Introduction

Que veut dire « *Ereignis* » ? Si cette question est légitime, ce qui est proprement en question n'est pourtant pas simplement la signification de ce mot, mais l'accès à l'expérience de ce qu'il nomme.

1 - L'expérience de l'*Ereignis* comme « *eignende Eräugnis* »

A l'issue du dire du tournant-entrant de la vérité du se-déployer-essential de l'être, le dire de l'*Ereignis* tombe avec le tranchant de la concision la plus extrême :

« L'éclair-dans est l'*Ereignis* dans l'être lui-même. L'*Ereignis* est l'*eignende Eräugnis*, le regard propriant »[843].

Parce que l'éclair-dans de la vérité du se-déployer-essential de l'être se produit (*sich ereignet*) dans l'être, il est appelé *Ereignis*, ce qui se produit. Toutefois, il ne faudrait pas se hâter de traduire

843 *Ibid*.

« *Ereignis* » par « événement », et cela pour au moins trois raisons. Selon la première raison, l'*Ereignis* n'est pas un événement parmi d'autres, mais ce qui se produit de manière unique en son genre. Selon la deuxième raison, si l'éclair-dans de la vérité du se-déployer-essential de l'être est du même coup le regard-dans de cette vérité, il peut aussi être appelé, selon un mot de l'ancien allemand, *Eräugnis* (regard). Or ce mot est l'origine étymologique savante de « *Ereignis* », distinguée de son origine étymologique populaire, « *eigen* (propre) ». Pour autant, « *Ereignis* » dans son usage heideggérien n'est pas coupé de son étymologie populaire. Selon la troisième raison, en effet, si l'éclair-dans de la vérité du se-déployer-essential de l'être se produit dans l'être privé de garde, le regard-dans qu'il est du même coup porte l'être à son propre : dans l'oubli de l'être, l'être est impropre en ce qu'il se destine comme l'étantité de l'étant, mais dans le tournant-entrant de la vérité du se-déployer-essential de l'être, c'est-à-dire dans son éclair-dans et son regard-dans, l'être est porté à son propre, puisque c'est seulement alors qu'il est destiné comme l'être lui-même. S'il en est ainsi, l'*Ereignis* peut être dit *eignende*, propriant, selon un mot qui, non moins que « *Eräugnis* », résonne pour ainsi dire harmoniquement dans « *Ereignis* ». Rassemblant les trois significations de ce qui se produit, de regard et de propriement, dans une unité où, pour ainsi dire, la signification de regard est la note fondamentale et les deux autres significations les notes harmoniques, « *Ereignis* » est donc bien un mot qui n'est pas à traduire, mais à penser dans l'accord - au sens harmonique - des significations indiquées[844].

2 - L'expérience de l'*Ereignis* comme « regard dans ce qui est »

L'*Ereignis* en sa signification fondamentale selon la conférence *Le tournant* est donc *Eräugnis*, c'est-à-dire regard, et plus précisément regard-dans. Au cours de l'explicitation de celui-ci, nous avons dit qu'il est le regard-dans de la vérité du se-déployer-essential de l'être, se mettant à luire dans l'être privé de garde. Mais ce dans quoi se produit le regard-dans est une chose, ce dans quoi il regarde en est une autre. Dès lors, dans quoi le regard-dans est-il regard ?

Il est regard dans ce qui est. De même que le tournant-entrant de la vérité du se-déployer-essential de l'être est le tournant-entrant dans

844 Cf. Heidegger M., « Der Satz der Identität », in *Identität und Differenz*, GA, Bd. 11, p. 45 b : « Maintenant, pensé à partir de l'affaire indiquée, le mot « *Ereignis* » doit parler comme mot directeur au service du penser. Comme mot directeur ainsi pensé, il se laisse aussi peu traduire que le mot directeur grec λόγος et le mot directeur chinois Tao ».

« Ce qui est authentiquement », c'est-à-dire « en aucun cas tel ou tel étant », mais ce qui « habite et se déploie essentialement en propre dans le Est », « uniquement l'être »[845], de même le regard-dans est-il regard dans ce qui est, non pas « un regard que nous, les hommes, jetons à partir de nous dans ce qui est » que l' « on prend habituellement pour l'étant »[846], mais « l'*Ereignis* de la constellation du tournant dans le se-déployer-essential de l'être lui-même », dans « ce qui « est » au sens où il constitue l'être de l'étant », « l'être »[847]. Aussi, le regard-dans renferme-t-il deux paradoxes : il est regard sans être un regard que nous, les hommes, jetons ; et ce regard est dans ce qui est, sans que ce qui est soit l'étant. Comment expliquer ces paradoxes ?

C'est que, « maintenant, tout s'est tourné »[848]. Le tournant de l'oubli de l'être à la vérité du se-déployer-essential de l'être transforme non seulement l'être, mais aussi le langage dans son rapport à l'être. Dans l'oubli de l'être, manquent le tournant-entrant de la vérité du se-déployer-essential de l'être, et par conséquent l'éclair et le regard de cette vérité. Aussi semble-t-il n'y avoir de regard possible que de l'homme, si, du moins, le regard doit être conscient et si l'homme seul est doué de conscience. En outre, dans l'oubli de l'être, l'être est destiné à chaque fois sous une forme impropre, celle de l'étantité de l'étant. Dans la mesure où l'étantité de l'étant est l'être, quoique destiné sous une forme impropre, comme quelque chose de l'étant, celui-ci est ce qui possède l'être, ce qui est. C'est pourquoi, dans l'oubli de l'être, l'expression « regard dans ce qui est » ne peut vouloir dire que le regard jeté par l'homme dans l'étant. Mais, si l'oubli de l'être se tourne en vérité du se-déployer-essential de l'être, cette vérité tourne en entrant, lance un éclair et regarde. Il n'y a plus alors seulement le regard de l'homme, mais aussi celui de la vérité du se-déployer-essential de l'être, et même d'abord celui-ci : car, ce n'est pas le regard de la vérité du se-déployer-essential de l'être, qui proviendrait, comme métaphore, du regard de l'homme, mais, c'est à l'inverse le regard de l'homme, qui provient, comme ouvert, du regard de la vérité du se-déployer-essential de l'être. A quoi il faut ajouter que, si l'oubli de l'être se tourne en vérité du se-déployer-essential de l'être, ce se-déployer-essential s'éclaircit tant et si bien qu'il devient désormais possible de dire « *es ist* » au sens le plus propre de l'expression française « il y a »[849], c'est-à-dire d'exprimer l'être lui-même, et que celui-ci ainsi exprimé s'avère être l'authentique ce qui

845 *Ibid*., p. 120 d.
846 *Ibid*., p. 121 d.
847 *Ibid*., pp. 121 d-122 a.
848 *Ibid*., p. 121 d.

est. Si, donc, l'oubli de l'être se tourne en vérité du se-déployer-essential de l'être, l'expression « regard dans ce qui est » veut dire tout autre chose que précédemment : le regard de la vérité du se-déployer-essential de l'être, luisant dans l'être. Et donc luisant partout en lui. Alors, en effet, que le regard jeté par l'homme dans l'étant est situé quelque part, ce regard n'est situé nulle part en particulier et cependant partout en général, parce que l'être dans lequel il luit est « la localité sans lieu [ortlose Ortschaft] de tout ce qui entre en présence »[850].

Le titre « regard dans ce qui est », au deuxième sens, nomme donc l'*Ereignis*. Cette affirmation se laisse décliner à trois égards. A l'égard du tournant, « regard dans ce qui est » nomme l'*Ereignis* qui se produit dans le tournant de l'oubli de l'être à la vérité du se-déployer-essential de l'être. A l'égard du tournant-entrant, ce titre nomme l'*Ereignis* de la vérité du se-déployer-essential de l'être, qui se produit dans le tournant-entrant dans l'être privé de garde. A l'égard du regard-dans lui-même, il nomme l'*Ereignis* comme « constellation dans le se-déployer-essential de l'être (Konstellation im Wesen des Seins)»[851]. Cette expression renvoie au modèle ontique[852] d'un ciel étoilé. De même que, après le coucher du soleil, les étoiles se mettent à briller dans le ciel, en se rappelant, depuis leur immémorialité, à notre mémoire, de même après le tournant dans l'être, la constellation

---

849 Dans la situation (*Eröterung*) du « *Es gibt* » relatée dans le *Protocole d'un séminaire sur la conférence « Temps et être »*, Heidegger remarque que la traduction exacte de « il y a » en allemand n'est pas « *es gibt* », mais « *es ist* », parce que « il y a » a une extension plus grande que « *es gibt* » : ainsi, remarque-t-il que ce vers du poème « Psalm [Psaume] » de Trakl : « Es ist ein Weinberg, verbrannt und schwarz mit Löchern voll Spinnen », « Il y a un vignoble, noir et calciné aux fondrières pleines d'araignées » (Trakl G., *Poèmes I*, traduction et présentation par G. Legrand, Garnier-Flammarion, Paris, 2001, p. 233) fait écho à cet autre des *Illuminations* de Rimbaud : « Il y a une fondrière avec un nid de bêtes blanches ». Cf. Guzzoni A., « Protokoll zu einem Seminar über « Zeit und Sein » », in Heidegger M., *Zur Sache des Denkens*, GA, Bd. 14, pp. 48-49.

850 Heidegger M., « Die Kehre », in *Identität und Differenz*, GA, Bd. 11, p. 119 b, où l'expression est employée au sujet du péril.

851 Sur l'explicitation du titre « Regard dans ce qui est », cf. *ibid*., p. 121 c : « *Regard dans ce qui est* – ce titre nomme maintenant l'*Ereignis* du tournant dans l'être, le tournant du refus de son se-déployer-essential en proprier de sa garde. Regard dans ce qui est, c'est l'*Ereignis* lui-même, comme lequel la vérité de l'être se rapporte et se tient à l'être privé de garde. Regard dans ce qui est – cela nomme la constellation dans le se-déployer-essential de l'être. Cette constellation est la dimension dans laquelle l'être se déploie essentialement comme le péril ».

852 Sur les modèles ontiques du penser, cf. Guzzoni A., « Protokoll zu einem Seminar über « Zeit und Sein » », in Heidegger M., *Zur Sache des Denkens*, GA, Bd. 14, pp. 60-61.

du se-déployer-essential de l'être se met à luire dans ce se-déployer-essential lui-même, en étant tirée de l'oubli de l'être vers la vérité du se-déployer-essential de l'être. Avec cette explicitation de « regard dans ce qui est », enfin, est du même coup explicitée l'intention des quatre conférences de Brême, dont cette expression fournit justement le titre.

Conclusion

Dans la conférence *Le tournant*, l'*Ereignis* est donc expérimenté et pensé comme *Ereignis* de la vérité du se-déployer-essential de l'être, et il est l'*Ereignis* dans la signification fondamentale de regard et dans les significations harmoniques de propriement et de ce qui se produit. Toutefois, la vérité du se-déployer-essential de l'être a un rapport essentiel à l'homme. C'est que le se-déployer-essential de l'être a besoin d'être pris en garde par l'essence de l'homme, si bien que celle-ci fait partie de celui-là[853]. C'est aussi que, inversement, l'*Ereignis* de cette vérité proprie non seulement l'être, ainsi que nous l'avons déjà dit, mais encore du même coup l'homme. En effet, si l'*Ereignis* de la vérité du se-déployer-essential de l'être est regard-dans, à savoir dans ce qui est, au sens de l'être lui-même, l'être humain est ce qui est saisi du regard (das *Erblickte*) par le regard-dans. Si, renonçant à son obstination, l'être humain se pro-jette (*ent-wirft*) loin de soi, vers le regard-dans, il correspond (*entspricht*) alors à l'interpellation (*Anspruch*) du regard-dans. En correspondant ainsi à cette interpellation, il est alors proprié (*ge-eignet*), c'est-à-dire porté à son propre, par la vérité du se-déployer-essential de l'être[854]. La question de l'*Ereignis* doit dès lors

853 Cf. Heidegger M., « Die Kehre », in *Identität und Differenz*, GA, Bd. 11, p. 116 c : « (…) du se-déployer-essential de l'être, fait partie l'être humain, dans la mesure où le se-déployer-essential de l'être a besoin de l'être humain pour demeurer *pris en garde* (*gewahrt*) comme être selon son propre se-déployer-essential au milieu de l'étant, et ainsi se déployer essentialement *comme* l'être (…) ».

854 Cf. *ibid*., p. 122 e-f : « Si le regard-dans se produit, alors les hommes sont ceux qui, en leur essence, sont atteints par l'éclair de l'être. Les hommes sont ceux qui sont saisis du regard dans le regard-dans.

C'est uniquement si, dans l'*Ereignis* du regard-dans, l'être humain renonce, comme ce qui est saisi du regard par celui-ci, à l'obstination humaine et se pro-jette loin de soi, vers le regard-dans, que l'homme en son essence correspond à l'interpellation du regard-dans. Correspondant ainsi, l'homme est proprié, de telle sorte que, dans l'élément pris en garde du monde, il regarde en face, comme mortel, le divin ».

être remise sur le métier, afin que l'*Ereignis* soit expérimenté et pensé de plus près comme *Ereignis* d'homme et être.

CHAPITRE II

VERS L'*EREIGNIS* D'HOMME ET ÊTRE

Introduction

La conférence *Le tournant* est tout entière en chemin vers l'*Ereignis* – en intégrant dans sa démarche les trois précédentes conférences du cycle des conférences de Brême qu'elle clôt, *La chose*, dont elle retrouve le thème dans l'*Ereignis* de la vérité du se-déployer-essential de l'être, *Le Gestell* et *Le péril*, dont elle retrouve les thèmes comme des étapes de son chemin. Il n'y va plus de même de la conférence *Le principe d'identité* qui, considérée tout entière, est en chemin depuis le *Satz der Identität* au sens du « principe fondamental qui présuppose l'identité comme un trait dans l'être, c'est-à-dire dans le fond de l'étant »[855], jusqu'au *Satz der Identität* au sens du « saut qu'exige l'essence de l'identité, parce qu'elle a besoin de lui, si le co-*appartenir* d'homme et être doit arriver dans la lumière essentielle de l'*Ereignis* »[856]. Cette transformation du sens du titre de la conférence, facilitée par les deux significations du terme « *Satz* » en allemand, « principe » et « bond », n'est pas une simple construction intellectuelle jouant sur les mots, mais un exemple de la transformation qui peut, chemin faisant, advenir historialement au penser lui-même, lorsqu'il suit une affaire qui l'interpelle – cette remarque justifiant d'être plus attentif au chemin de la conférence qu'à son contenu, ainsi qu'en avertit Heidegger au début de la conférence[857]. A cet égard, le penser de la conférence progresse du

855 Heidegger M., « Der Satz der Identität », in *Identität und Differenz*, GA*, Bd.* 11, p. 48 c.

856 *Ibid*.

857 Cf. *ibid*., p. 33 b : « Si le penser interpellé par une affaire suit celle-ci, il peut lui advenir historialement que, chemin faisant, il se transforme. C'est pourquoi il est de bon conseil, dans ce qui suit, de faire attention au chemin, moins au contenu ».

principe d'identité selon sa formule courante (A=A) au genre d'identité qu'il présuppose (unité de tout étant avec lui-même, formant un trait fondamental de l'être de l'étant) ; puis, opposant à ce genre d'identité l'identité selon le principe énoncé dans le fragment 3 de Parménide τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι (co-appartenance de penser et être), il continue en progressant vers la transformation du principe d'identité en saut qu'exige l'identité pour « arriver dans la lumière essentielle de l'*Ereignis* »[858] (saut dans l'identité comme le co-appartenir d'homme et être). Mais, s'il est besoin de ce saut pour arriver dans cette lumière, la conférence *Le principe d'identité* fraye elle aussi un chemin vers l'*Ereignis*. Dès lors, se posent à son égard deux questions semblables à celles qui se sont posées à l'égard de la conférence *Le tournant*. Quel est le chemin vers l'*Ereignis* selon la conférence *Le principe d'identité* ? Quel *Ereignis* y est-il atteint ?

§ 1 – Le chemin vers l'*Ereignis*, selon la conférence *Le principe d'identité*

Introduction

Si la conférence *Le principe d'identité* n'est pas tout entière en chemin vers l'*Ereignis*, comment ce chemin y est-il délimité et quelles en sont les étapes ? Aussitôt après avoir atteint l'*Ereignis* dans la conférence, Heidegger demande, comme une objection à peine voilée, ce que l'*Ereignis* a à faire avec l'identité, et répond : « Rien. Au contraire, l'identité a beaucoup, sinon tout, à faire avec l'*Ereignis* »[859]. Il le montre « en revenant en peu de pas sur le chemin parcouru »[860] :

« L'*Ereignis* rend propres homme et être dans leur co- essential [in ihr wesenhaftes Zusammen]. C'est un premier et pressant lancer-un-éclair de l'*Ereignis*, que nous saisissons du regard dans le *Ge-Stell*,. Celui-ci constitue l'essence du monde technique moderne. Dans le *Ge-Stell*, nous saisissons du regard un co-*appartenir* d'homme et être, où le laisser-appartenir détermine premièrement le genre de co- et d'unité de celui-ci. Dans la question d'un co-appartenir où l'appartenir ait la primauté sur le co-, nous nous sommes laissé diriger par le principe de Parménide : « Le même, en effet, est penser aussi bien qu'être ». La question du sens de ce même est la question de l'essence de l'identité. La doctrine de la métaphysique représente l'identité

858 Déjà cité, *ibid*., p. 48 c.
859 *Ibid*., p. 47 b.
860 *Ibid*.

comme un trait fondamental dans l'être. Maintenant, il se montre : être prend place, avec le penser, dans une identité dont l'essence tire son origine de ce laisser-co-appartenir que nous nommons l'*Ereignis*. L'essence de l'identité est une propriété [Eigentum] de l'*Er-eignis* »[861].

L'identité a donc tout à faire avec l'*Ereignis*, en ce sens que « L'essence de l'identité est une propriété de l'*Er-eignis* », ou plutôt, selon les apostilles de Heidegger qui cherche un dire toujours plus propre à ce qui est à dire et toujours plus clair, en ce sens que le « particulier (*Eigentümliche*) » de l'identité « a pour origine la propriété (*Eigentum*) de l'*Ereignis* »[862]. Ce dire est en effet plus propre à ce qui est à dire, parce que, si l'identité consiste dans le co-*appartenir* d'homme et être, c'est-à-dire ce en quoi ils prennent place, elle est, comme ce co-*appartenir*, antérieure à homme et être, et, par conséquent, n'a à proprement parler pas d'essence comme ceux-ci, ni même ne se déploie essentialement comme eux, mais a un particulier ; ce dire est aussi plus clair, parce que, si le co-*appartenir* d'homme et être est déterminé par le laisser-co-appartenir, c'est-à-dire l' ap-proprier (*Ereignen*) de l'*Ereignis*, si en outre ce laisser-co-appartenir est par là même la propriété et possession de l'*Ereignis*, le particulier de l'identité n'est pas lui-même une propriété de l'*Ereignis*, mais tire son origine de la propriété elle-même de l'*Ereignis*. L'identité en son particulier et l'*Ereignis* en sa propriété sont ici liés de telle sorte qu'ils délimitent le chemin vers l'*Ereignis* dans la conférence. Ce chemin est une portion du chemin entier de la conférence, à savoir cette portion qui consiste dans l'identité selon le principe de Parménide, dans la question de cette identité et dans l'examen de cette question.

Ce qui montre que l'identité a tout à faire avec l'*Ereignis*, au sens précédemment élucidé, c'est une rétrocession sur le chemin suivi jusqu'ici : l'*Ereignis*, au terme du chemin, est ce qui « rend propres homme et être dans leur co- constitutif essential »[863] ; le *Ge-Stell*, qui « constitue l'essence du monde technique moderne », est ce en quoi « nous saisissons du regard un premier et pressant lancer-un-éclair de l'*Ereignis* »[864] ; le co-*appartenir* d'homme et être, que nous saisissons aussi du regard dans le *Ge-Stell*, est celui « où le laisser-appartenir

---

861 *Ibid*., p. 47 c-48 a.

862 Cf. *ibid*. : « L'essence (a) de l'identité est (b) une (c) propriété de l'*Er-eignis* ».

Trois apostilles :

a – « particulier. »

b – « tire son origine de la propriété de l'*Ereignis*. »

c – « pas assez clair. »

863 Déjà cité, *ibid*., p. 74 c.

864 I*bid*.

détermine premièrement le genre de co- et d'unité de celui-ci »[865] ; le co-*appartenir* comme tel est celui où « l'appartenir ait la primauté sur le co- »[866]. ; le principe de Parménide, « Le même, en effet, est penser aussi bien qu'être », est ce par quoi « nous nous sommes laissé diriger dans la question d'un co-appartenir où l'appartenir ait la primauté sur le co- »[867], « La question du sens de ce même <étant> la question de l'essence de l'identité »[868]. Par inversion, cette rétrocession fournit les étapes progressives du chemin vers l'*Ereignis* dans la conférence : à partir de l'identité selon le principe de Parménide, le co-*appartenir* comme tel, puis le co-*appartenir* d'homme et être, enfin le *Ge-Stell.*

1 - L'identité selon le principe de Parménide

Que nous apprend le principe d'identité au sujet de l'identité elle-même ? Si la formule de ce principe est « A est A », au sens où tout étant est lui-même le même que lui-même, ce principe dit comment est tout étant, à savoir en unité avec lui-même. Il nous apprend donc que l'identité est le comment de l'être de tout étant, à savoir l'unité de tout étant avec lui-même. Or, parce que ce comment, l'unité de tout étant avec lui-même, est celui de l'être, et cela de tout étant, l'identité n'est rien d'étant, mais quelque chose de l'étant, comme l'être ; et cependant elle ne se réduit pas à l'être de l'étant, mais est quelque chose de celui-ci : un trait fondamental de l'être de l'étant. « L'unité de l'identité forme un trait fondamental dans l'être de l'étant »[869]. C'est la doctrine même de la métaphysique :

« ὂν - ἕν
Ἓν πάντα »[870].

« L'étant », c'est-à-dire ici l'étant comme étant, l'étant en son être, l'être de l'étant, est « un » ; et « l'Un tout » est l'Un qui rassemble en lui tout l'étant. De quelque manière que soient liées les déterminations « étant » et « un », elles ne sont pas synonymes, mais signifient respectivement être et être-un ; et cependant, justement par là même, elles se réciproquent.

Maintenant, le principe de Parménide, τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι, « Le même, en effet, est percevoir (penser) aussi bien

865 *Ibid*.
866 *Ibid*.
867 *Ibid*.
868 *Ibid*., pp. 47 c-48 a.
869 *Ibid*., p. 35 d.
870 *Ibid*., apostille de la proposition précédemment citée.

qu'être »[871], énonce un paradoxe : « Ici, c'est du différent, penser et être, qui est pensé comme le même »[872]. Le principe de Parménide énonce que le même est du différent, penser et être, alors que, selon le principe d'identité, le même doit être de l'identique, tout étant en tant qu'il est lui-même le même que lui-même. Ce que dit ce paradoxe n'est donc pas que « die Identität zum Sein gehört, l'identité fait partie de l'être », mais inversement : « Das Sein gehört in eine Identität, L'être prend place dans une identité »[873]. « Le même est du différent, penser et être », est un paradoxe dépourvu de sens, si « le même » signifie l'identité au sens de l'unité comme trait fondamental de l'être de l'étant, et un paradoxe qui n'a de sens, que si « est » signifie « renferme en soi ». Si ce paradoxe dit que « l'être prend place dans l'identité », « Que veut dire, ici, identité ? »[874] Que doit signifier « le même », pour que le paradoxe « le même est du différent, penser et être », ait un sens ? Dès lors, « Que dit, dans le principe de Parménide, le mot τὸ αὐτό, le même ? » [875] Qu'est-ce que l'identité, selon le principe de Parménide ?

La question demeure sans réponse chez Parménide. Sans dire ce qu'est l'identité, il dit simplement à son sujet ce que nous avons déjà formulé, « Das Sein gehört in einer Identität, L'être prend place dans une identité »[876], et que nous devons à présent compléter ainsi : « Denken und Sein gehören in das Selbe und aus diesem Selben zusammen, Penser et être prennent place dans le même et co-appartiennent à partir de ce même »[877]. Non seulement être, mais aussi penser prennent place dans le même, ils prennent place ensemble en lui. Penser et être co-appartiennent donc à partir du même, ils s'appartiennent l'un à l'autre à partir de lui.

Mais, en complétant ainsi notre formulation du principe de Parménide, ne venons-nous pas de répondre à la question de l'identité selon ce principe ? Si penser et être co-appartiennent à partir du même, la mêmeté (*Selbigkeit*) est la co-appartenance (*Zusammengehörigkeit*). Mais la co-appartenance, qu'est-elle ? Sans doute vient-il en premier à l'esprit de la représenter comme la composition d'un divers en une unité, par conséquent à partir de l'identité au sens de l'unité comme trait fondamental de l'être de l'étant. Mais le principe même de Parménide s'y oppose, parce que,

871 *Ibid*., p. 36 b.
872 *Ibid*.
873 *Ibid*.
874 *Ibid*.
875 *Ibid*.
876 Déjà cité, *ibid*.
877 *Ibid*.

s'il dit qu' « être prend place – avec penser – dans le même »[878], alors l'identité ne peut plus être représentée comme un trait de l'être, mais « L'être est déterminé à partir d'une identité, comme un trait de cette identité »[879]. Si la co-appartenance ne peut ainsi être représentée à partir de l'identité au sens de l'unité comme trait fondamental de l'être de l'étant, « La mêmeté de penser et être, qui parle dans le principe de Parménide, provient de plus loin que l'identité déterminée par la métaphysique à partir de l'être, comme trait de celui-ci »[880]. Mais « dans quelle mesure ? » [881] Pour prendre cette mesure, il est nécessaire d'aller plus loin que la réponse déjà donnée à la question de l'identité selon le principe de Parménide, et cela en cherchant ce qu'est la co-appartenance.

2 - Le co-*appartenir* comme tel

Si la co-appartenance n'est pas la composition d'un divers en une unité, qu'est-elle donc ? Mais comment le savoir ? Justement par ce qu'elle n'est pas, si le caractère composé d'un divers en une unité est un *co*-appartenir, par opposition auquel se laisse penser un co-*appartenir.*

D'ordinaire, nous pensons le co-appartenir comme *co*-appartenir, où, « ce que suggère déjà l'accentuation du mot, le sens de l'appartenir est déterminé par le co-, c'est-à-dire à partir de l'unité de celui-ci »[882]. Telle est, par exemple, la notion complexe du sujet dans une proposition vraie selon Leibniz, ainsi que la caractérise Heidegger dans la conférence *De l'essence du fondement*[883] à laquelle il renvoie dans une apostille[884]. Dans le traité *Primae veritates*, Leibniz écrit : « Semper igitur praedicatum seu consequens inest subjecto seu antecedenti ; et in hoc ipso consistit natura veritatis in universum seu

878 *Ibid*., p. 37 a.
879 *Ibid*.
880 *Ibid*. p. 37 b.
881 *Ibid*., apostille de la proposition précédemment citée.
882 *Ibid*. p. 37 e.
883 Heidegger M., « Vom Wesen des Grundes », in *Wegmarken*, GA, Bd. 9, pp. 127 c-130 a.
884 Cf. Heidegger M., « Der Satz der Identität », in *Identität und Differenz*, GA, Bd. 11, p. 37 e : « Si nous pensons le *co*-appartenir (a) selon l'habitude, alors, ce que suggère déjà l'accentuation du mot, le sens de l'appartenir est determine par le co-, c'est-à-dire à partir de l'unité de celui-ci ».
Apostille :
a – « cf. Leibniz ; par rapport à cela, *Vom Wesen des Grundes* (4ème édition), pp. 10 sq. [GA, Bd. 9, pp. 123 sqq.] »

connexio inter terminos enuntiationis, ut etiam Aristoteles observavit »[885]. Heidegger explicite l'essence de la vérité selon Leibniz en remarquant qu'elle « réside dans la *connexio* (συμπλοκή) du sujet et du prédicat »[886] - d'après quoi Leibniz « saisit, d'emblée et en référence expresse, quoique non complètement justifiée, à Aristote, la vérité comme vérité de l'énoncé (proposition) »[887] -, que le *nexus* (*connexio*) est déterminé comme « « *inesse* » du prédicat dans le sujet, mais le « *inesse* » comme « *idem esse* » »[888], et donc que l'essence de la vérité est l'identité, celle-ci voulant dire « non pas mêmeté vide de quelque chose avec elle-même, mais unité au sens de l'union originaire du co-appartenir »[889], c'est-à-dire unité des termes entrant dans la notion complexe du sujet. Non seulement, ces termes n'appartiennent les uns aux autres qu'à partir de leur liaison, qu'elle soit nécessaire dans la notion complexe du sujet d'une vérité nécessaire, ou contingente dans celle d'une vérité contingente, mais encore le sens de leur appartenir, ici le caractère composé de leur divers dans l'unité d'une notion complexe, provient du co-, en l'occurrence déterminé comme le com- du composer. La restriction « en l'occurrence » s'impose en considération de l'exemple donné, parce que le sens d' « appartenir » est, en général, « ordonné par rapport à et ordonné au sein de, dans l'ordre d'un co-, rangé dans l'unité d'un divers »[890], et en particulier « composé par rapport à l'unité d'un système, médiatisé par le milieu unissant d'une synthèse donnant la mesure »[891], et que « La philosophie représente ce co-appartenir comme *nexus* et *connexio*, comme le rattachement nécessaire de l'un à l'autre »[892].

Par opposition au *co*-appartenir, se laisse penser un co-*appartenir* où « Le co- est maintenant déterminé à partir de l'appartenir »[893] et de son sens. A l'inverse des termes entrant dans la notion complexe du sujet, des termes n'appartiennent pas les uns aux autres à partir de leur liaison, mais ils sont liés à partir de leur appartenance les uns aux autres, si bien que le sens de leur appartenir ne provient pas de leur co-, mais celui-ci de celui-là. Soit, mais à quel exemple appliquer la représentation d'un tel co-*appartenir* ? Ou

885 Cité par Heidegger, in « Vom Wesen des Grundes », in *Wegmarken*, GA, Bd. 9, p. 128 b.
886 *Ibid*., p. 129 c.
887 *Ibid*.
888 *Ibid*.
889 *Ibid*.
890 Heidegger M., « Der Satz der Identität », in *Wegmarken*, GA, Bd. 9, p. 37 e.
891 *Ibid*.
892 *Ibid*., pp. 37 e-38 a.
893 *Ibid*. p. 38 b.

plutôt, si un tel co-*appartenir* n'est pas à représenter, mais à expérimenter, sur quel tenant de l'affaire (*Sachverhalt*), c'est-à-dire rapport (*Verhältnis*) entre des affaires (*Sachen*) qui les tient l'une à l'autre[894], l'expérimenter ?

« La pensée d'un co-appartenir au sens du co-*appartenir* jaillit de la considération d'un tenant de l'affaire qui a déjà été nommé »[895] : celui vers lequel fait signe le principe de Parménide, à savoir « penser aussi bien qu'être, donc ce qui appartient l'un à l'autre dans le même »[896].

3 - Le co-*appartenir* d'homme et être

Si penser est le privilège de l'homme, le tenant de l'affaire sur lequel expérimenter le co-*appartenir*, « penser aussi bien qu'être », est donc tout autant le co-*appartenir* d'homme et être. Que veut dire « co-*appartenir* d'homme et être » ? Commencerait-on par déterminer les termes « homme », « être », pour ensuite déterminer la relation « homme et être », on resterait alors prisonnier de la pensée habituelle du co-appartenir comme *co*-appartenir, puisque le sens de l'appartenir d'homme et être serait déterminé à partir du co-, et on manquerait par là même le co-*appartenir* visé dans la question. Pour l'atteindre, il est donc nécessaire de partir de la relation (*Be-Zug*) « homme et être », ou pour mieux dire de leur rapport (*Ver-Hältnis*)[897], celui où l'homme n'est l'homme que dans son rapport à l'être, et l'être n'est l'être que dans son rapport à l'homme. Partir de cela est certes un défi, mais il

---

894 Cf. Heidegger M., « Zeit und Sein », in *Zur Sache des Denkens*, GA, Bd. 14, p. 8 e : « Être *et* temps, temps *et* être nomment le *rapport* des deux affaires [*Verhältnis* beider Sachen], le *tenant* de l'affaire [*Sachverhalt*], qui *tient* les deux affaires l'une à l'autre et sou*tient* leur rapport ».

895 Heidegger M., « Der Satz der Identität », in *Identität und Differenz*, GA, Bd. 11, p. 38 d.

896 *Ibid*.

897 Cf. *ibid*., p. 40 a : « Un tel entrer-en-présence a besoin de l'ouvert d'une éclaircie et demeure ainsi *transproprié* (a) à l'être humain par cet avoir-besoin ».
Apostille :
a – « *ne pas encore* parler de « proprier » - trop prématuré.
pour ainsi dire remis.
remise de l'être à l'homme
responsabilité de l'homme à l'égard de l'être –
ce qui dé-termine les deux interdit toutefois une simple position de contraires tout autant qu'un mélange.
(penser ici tout autrement
relation [Be-Zug] et *rapport* [*Ver-Hältnis*]) ».

est déjà possible de le relever à l'aide des déterminations traditionnelles de l'essence de l'homme et de celle de l'être.

Selon son essence traditionnelle, l'homme n'est pas seulement quelque chose d'étant, qui, comme tel, prend place dans l'entier de l'étant, de même que la pierre, l'arbre et l'aigle, mais, tel est son privilège, un être pensant. Or penser, c'est être « ouvert à l'être », « placé devant celui-ci », demeurer « en relation avec l'être et ainsi lui correspond[re] »[898]. Ce qui constitue le penser comme tel n'est pas la conscience, mais le se-tenir-ouvert à l'être, parce que ce n'est pas le se-tenir-ouvert à l'être qui provient de la conscience, mais à l'inverse celle-ci qui provient de celui-là. D'où il suit que penser, c'est penser à l'être, quand bien même le penser serait oublieux de l'être, et partant de lui-même. Comme être pensant, l'homme appartient donc à l'être (*gehört zum Sein*) et, en cet appartenir, est à l'écoute de l'être (*hört auf das Sein*), « parce qu'il lui est *transproprié* [*übereignet*] »[899], c'est-à-dire est rendu propre à l'être, au-delà de lui-même.

La tradition a initialement compris l'être au sens de l'entrer-en-présence (*Anwesen*). Or, si penser, c'est penser à l'être, alors entrer en présence, c'est entrer en présence pour le penser, parce que, sans le penser à l'être, celui-ci n'entrerait pas en présence ni ne se déploierait essentialement, de sorte qu'il n'y aurait pas l'être. L'être entre donc en présence pour l'homme, et n'entre en présence pour lui ni occasionnellement ni exceptionnellement, mais essentiellement ; ou plutôt, parce que, à proprement parler, il n'a pas d'essence mais se déploie essentialement, c'est conformément à son se-déployer-essential (*Wesen*) qu'il entre en présence pour l'homme (*anwest*). S'il en est ainsi de l'être, celui-ci appartient à l'homme, il lui est « *transproprié* », c'est-à-dire est rendu propre à l'homme, au-delà de lui-même.

« Co-*appartenir* d'homme et être » veut donc dire que l'homme et l'être sont transpropriés l'un à l'autre. Ainsi transpropriés, ils sont différents, et pourtant chacun d'eux est authentiquement lui-même dans son rapport à l'autre. Ils sont cela qui, différent, constitue le co-appartenir en général, mais chacun est cela qui, authentiquement lui-même, constitue ce co-*appartenir* particulier où le co- est déterminé à partir de l'appartenir. Mais, si « transproprié » veut plus précisément dire « rendu propre [vereignet] en direction de l'*Ereignis* »[900], l'emploi

898 *Ibid*., p 39 c.

899 *Ibid*.

900 *Ibid*., p. 39 c : « Dans l'homme, règne un appartenir à l'être, appartenir qui est à l'écoute de l'être, parce qu'il est *transproprié* (a) à celui-ci ».
Apostille :
a – « (rendu propre en direction de l'*Ereignis*) ».

de ce terme est prématuré, parce que le chemin suivi jusqu'ici ne nous a pas encore menés jusqu'à l'*Ereignis*. Comment, dès lors, appeler ce rapport où l'homme est authentiquement lui-même dans son rapport à l'être, et celui-ci authentiquement lui-même dans son rapport à celui-là ? Si, au lieu de transpropriation de l'être à l'homme, nous parlons de « remise [Überantwortung] de l'être à l'homme », nous pouvons aussi parler de « responsabilité [Verantwortung] de l'homme à l'égard de l'être », à condition de garder en vue que « ce qui dé-termine [bestimmt] les deux interdit toutefois une simple position de contraires tout autant qu'un mélange »[901]. Maintenant, si l'emploi du terme « transproprié » est ainsi prématuré, le co-*appartenir* d'homme et être n'a pas encore été considéré d'assez près[902]. Et, en effet, nous saisissons du regard le co-*appartenir* d'homme et être « seulement de loin »[903], à partir des déterminations traditionnelles de leur essence. Surtout, en le saisissant ainsi, « Nous ne tournons pas encore en entrant [kehren… ein] dans le co-*appartenir* »[904]. Pour ce faire, un *Satz* au sens d'un saut est nécessaire, qui « saute à l'écart de la représentation courante de l'homme comme l'*animal rationale* », et du même coup « à l'écart de l'être » en tant qu'il est « explicité, depuis l'aurore du penser occidental, comme le fondement [Grund] où tout étant se fonde comme étant »[905]. Ce saut semble donc sauter dans un abîme (*Abgrund*), du moins « aussi longtemps que nous ne faisons que représenter le saut, et cela dans le champ de vision du penser métaphysique »[906] ; cependant, dans la mesure où nous sautons et nous

---

901 *Ibid*., p. 40 a : « Un tel entrer-en-présence a besoin de l'ouvert d'une éclaircie et demeure ainsi *transproprié* (a) à l'être humain par cet avoir-besoin ».
Apostille :
a – « *ne pas encore* parler de « proprier » - trop prématuré.
pour ainsi dire remis.
remise de l'être à l'homme
responsabilité de l'homme à l'égard de l'être –
ce qui dé-termine les deux interdit toutefois une simple position de contraires tout autant qu'un mélange.
(penser ici tout autrement
relation [Be-Zug] et *rapport* [*Ver-Hältnis*]) ».
902 Cf. *ibid*., p. 40 a : « C'est à partir de cet (a) appartenir-l'un-à-l'autre, qui n'a pas été considéré de plus près, qu'homme et être ont tout d'abord reçu ces déterminations de leur essence dans lesquelles ils sont métaphysiquement conçus par la philosophie ».
Apostille :
a – « jusqu'ici toutefois ».
903 *Ibid*., p. 39 b.
904 *Ibid*., p. 40 c.
905 *Ibid*., p. 41 a.
906 *Ibid*., p. 41 b.

laissons partir, il saute « Là où nous sommes déjà engagés : dans l'appartenir à l'être »[907], mais aussi dans celui de l'être à l'homme, « car ce n'est qu'avec nous qu'il peut se déployer essentialement [wesen], c'est-à-dire entrer en présence [an-wesen] » [908].

4 - Le *Ge-Stell*

Si nous, les hommes, sommes partie prenante du co-*appartenir* d'homme et être, le saut nécessaire pour entrer en lui est étrange, en ce qu'il « nous apporte probablement l'aperçu que nous ne nous arrêtons pas encore suffisamment là où nous sommes authentiquement déjà »[909]. Dans quelle « constellation d'être et homme »[910] sommes-nous déjà ?

Cette constellation est-elle celle de l'être comme monde technique et de l'homme ? On le prétend. « Il suffit, ainsi voudrait-on le croire, de nommer le mot « âge atomique », pour faire expérimenter comment, aujourd'hui, dans le monde technique, l'être entre en présence pour nous »[911]. « Âge atomique » ne veut-il pas dire un âge de l'humanité du point de vue de son développement technique, et cet âge qui est le dernier en date et probablement le plus élevé – car comment espérer maîtriser la réalité mieux qu'à partir de l'atome, si celui-ci est la « réalité ultime »[912] ? En raison de sa maîtrise de la réalité, l'âge atomique n'est-il pas celui du monde technique non pas au sens d'une sphère particulière du monde, distinguée par exemple du monde artistique, mais à celui du monde devenu de part en part technique, parce que l'âge atomique est celui de la technique régnant sur le monde, et donc du monde dominé par la technique ? Si, dans le monde technique, tout est technique, c'est-à-dire abordé du point de vue de la technique ou du moins abordable de ce point de vue, ne s'ensuit-il pas que l'être-technique est celui de tout étant, que l'être de l'étant a un caractère technique, autrement dit que l'être entre en présence, pour nous, comme monde technique ? Pourtant, nous

907 *Ibid*.
908 *Ibid*.
909 *Ibid*., p. 42 b.
910 *Ibid*.
911 *Ibid*.
912 *Ibid*. : « Mais pouvons-nous donc poser sans plus le monde technique comme faisant un avec l'être ? Manifestement non, pas même si nous représentons ce monde comme l'entier dans lequel sont rassemblés l'énergie atomique (a), la planification calculatrice de l'homme et l'automatisation ».
Apostille :
a – « « comme réalité ultime » ».

n'avons pas le droit d'identifier sans plus l'être et le monde technique, pas même si nous analysons la situation actuelle en intégrant dans le monde technique, outre « l'énergie atomique, la planification calculatrice[913] et l'automatisation »[914]. C'est que « toute analyse de la situation pense trop court, dans la mesure où l'entier évoqué du monde technique est d'avance interprété, à partir de l'homme, comme fabricat [Gemächte] de celui-ci »[915] : le *Gemächte*, c'est-à-dire le faire rassemblé en soi, l'ensemble du faire de l'homme, depuis ses projets jusqu'à ses réalisations, en passant par tous les moyens qu'il s'ingénie à déployer. Interprété comme *Gemächte* de l'homme, le monde technique est encore représenté, à savoir comme monde objectivé à partir d'un sujet. Or la représentation de l'homme comme « sujet pour ses objets » est la forme moderne de sa représentation comme *animal rationale*[916]. Parce que, donc, avec le monde technique comme *Gemächte* de l'homme, nous ne sautons pas à l'écart de la représentation courante de l'homme, mais lui restons attachés, avec la constellation du monde technique et de l'homme, nous ne tournons pas en entrant dans le co-*appartenir* d'homme et être, où ceux-ci sont transpropriés l'un à l'autre, mais restons prisonniers de la représentation d'un *co*-appartenir où l'être, comme monde technique, est posé par l'homme.

La « constellation d'être et homme » « dans laquelle nous sommes authentiquement déjà »[917] n'est pas celle de l'être comme monde technique et de l'homme, mais celle de l'être et de l'homme, dans le *Ge-Stell* comme essence de la technique. Comment, en effet, réussir le saut nécessaire pour tourner en entrant dans le co-*appartenir* d'homme et être ? En nous mettant à l'écoute de « l'interpellation [Anspruch] de l'être qui parle [spricht] dans l'*essence* de la technique »[918]. « Partout – tantôt en jouant, tantôt pressé, tantôt harcelé, tantôt poussé – notre *Dasein* se trouve défié de se mettre à tout planifier et tout calculer. Qu'est-ce qui parle dans ce défi ? »[919] Est-ce l'homme, selon une « humeur autosuggérée », ou bien l'étant lui-même, qui « nous interpelle en direction de sa planifiabilité et de sa calculabilité »[920] ? Mais l'étant parlerait-il donc ? Oui, du moins s'il est, pour ainsi dire, le porte-parole de l'être. Car l'être lui-même parle,

913 Apostille : « cybernétique ! ».
914 *Ibid*.
915 *Ibid*.
916 Cf. *ibid.*, p. 41 a.
917 Déjà cité, *ibid*., p. 42 b.
918 *Ibid*., p. 43 b.
919 *Ibid*, p. 43 d.
920 *Ibid*.

nous interpelle, non seulement au sens où, comme entrer-en-présence, il nous aborde, mais encore au sens où, le caractère celé faisant partie de l'essence de sa vérité, avec le caractère non-celé, il nous pose question. Si, à l'interpellation de l'être, nous ne répondons pas en lui correspondant par la pensée, c'est-à-dire en le pensant dans les caractères à la fois celé et non-celé faisant partie de l'essence de sa vérité, si, au lieu de cela, nous cédons au prestige de l'étant en raison de son caractère exclusivement non-celé, et tout particulièrement en le regardant comme le fonds disponible de notre planification et de notre calcul, alors l'être ne continue pas moins de nous interpeller, mais à travers l'étant qui nous interpelle en direction de sa planifiabilité et de sa calculabilité. A travers l'étant qui nous interpelle ainsi, l'être défie l'homme, c'est-à-dire le met en demeure, « de mettre en sûreté l'étant l'abordant, comme le fonds disponible de sa planification et de son calcul, et de pratiquer cette mise à disposition à perte de vue »[921]. Mais du même coup, l'être se laisse défier par l'homme « de laisser apparaître l'étant dans le champ de vision de la calculabilité »[922]. Ce défier de l'homme par l'être et ce se-laisser-défier de l'être par l'homme sont le défier mutuel d'homme et être. Défier (*herausfordern*), c'est mettre en demeure (*stellen*). Le défier mutuel d'homme et être est donc le se-mettre-en-demeure (*Sichstellen*) mutuel des deux. « Le nom du recueil du défier qui met homme et être l'un face à l'autre, de telle sorte qu'ils se mettent mutuellement en demeure, est : le *Ge-Stell* »[923].

Avons-nous tourné en entrant dans le co-*appartenir* d'homme et être ? Oui. Car en nous mettant à l'écoute de « l'interpellation de l'être qui parle dans l'*essence* de la technique »[924], celle de l'être défiant l'homme et de celui-ci défiant celui-là, nous venons d'entendre l'interpellation du *Ge-Stell*, le se-mettre-en-demeure mutuel d'homme et être. Or, en entendant cette interpellation, nous venons de sauter dans la « constellation de l'âge auquel nous sommes »[925], et que détermine le *Ge-Stell*. « Partout, le *Ge-Stell* nous aborde immédiatement »[926]. Toutefois, parce que nous ne le rencontrons plus dans le champ de vision de la pensée représentative, qui pose-devant l'être de l'étant, « le *Ge-Stell* ne nous aborde plus comme quelque chose qui serait un entrant-en-présence »[927], « *Ge-Stell* » n'est pas le

921 *Ibid*., p. 44 a.
922 *Ibid*., p. 43 c.
923 *Ibid*. p. 44 b.
924 Déjà cité, *ibid*., p. 43 b.
925 *Ibid*. p. 44 b.
926 *Ibid*.
927 *Ibid*., p. 45 a.

« terme technique » pour dire l'être comme monde technique – soutenir le contraire serait confondre le *Ge-Stell* et le *Ge-mächte* -, mais « est » ce rapport d'homme et être, dans lequel l'être défie l'homme et celui-ci celui-là. S'il « est » quelque forme moderne, ce n'est que celle de « la constellation de l'homme et de l'être » « où nous sommes authentiquement déjà »[928], dont il détermine justement la forme. C'est pourquoi, avec le *Ge-Stell*, nous ne retombons pas dans la représentation d'un *co*-appartenir où l'être n'est qu'un vis-à-vis de l'homme – ce vis-à-vis fût-il, avec l'être comme monde technique, posé par l'homme -, mais nous sautons et tournons en entrant dans le co-*appartenir* d'homme et être, que nous avions pressenti comme transpropriation de l'un à l'autre, et que détermine à présent le *Ge-Stell*.

§ 2 – L'*Ereignis* atteint dans la conférence *Le principe d'identité*

1 - L'approche de l'*Ereignis*

En venant de tourner en entrant dans la constellation d'être et homme déterminée par le *Ge-Stell* et comme celui-ci, nous nous approchons de ce que nomme le mot « *Ereignis* ».

« Le co-*appartenir* d'homme et être dans la modalité du défi mutuel nous porte de manière déstabilisante plus près de ceci que et de la manière dont l'homme est rendu propre [vereignet… ist] à l'être, cependant que l'être est dédié en propre [zugeeignet ist] à l'être humain »[929]. C'est que, dans le défi mutuel, l'être défie l'homme « de mettre en sûreté l'étant l'abordant, comme le fonds disponible de sa planification et de son calcul »[930], si bien que, inversement, l'être se laisse défier par l'homme « de laisser apparaître l'étant dans le champ de vision de la calculabilité »[931]. Or, dans le défier de l'homme par l'être, celui-ci est donné à celui-là et dans cette mesure lui est dédié en propre ; et, dans le se-laisser-défier de l'être par l'homme, en tant qu'il inclut le défier de l'être par l'homme, celui-ci reçoit en quelque façon celui-là et dans cette mesure lui est rendu propre.

Par suite, « Dans le *Ge-Stell*, règne un étrange rendre-propre [Vereignen] et dédier-en-propre », en un mot un « proprier [Eignen]

928 Déjà cité, p. 42 b.
929 *Ibid*., p. 45 b.
930 Déjà cite, *ibid*., p. 44 a.
931 Déjà cité, *ibid*., p. 43 c.

dans lequel homme et être sont propriés [ge-eignet] l'un à l'autre »[932]. Est-ce à dire que, dans le *Ge-Stell*, l'être se dédie en propre à l'homme, de telle sorte que, en retour, celui-ci est rendu propre à celui-là ? Certes, mais cette manière de parler n'est pas suffisamment conforme à l'affaire en question, à savoir le co-*appartenir* d'homme et être dans la modalité du défi mutuel. Si, dans ce co-*appartenir*, l'homme *est rendu propre* à l'être, cependant que celui-ci *est dédié en propre* à celui-là, tous deux *sont propriés* l'un à l'autre, et leur co-*appartenir* lui-même *est proprié*. Or, par quoi le co-*appartenir* d'homme et être est-il proprié ? Si, au lieu de « proprier (*eignen*) », nous disons « ap-proprier (*ereignen*) », si, en outre, « *ereignen* » se dit proprement de l'*Ereignis*, en ce que *das Ereignis ereignet*, l'*Ereignis* ap-proprie, alors ce par quoi le co-*appartenir* d'homme et être est proprié, ou pour mieux dire ce par quoi il est ce qui est ap-proprié (*das Ereignete*) ne peut être que l'*Ereignis*. Ce que nomme ici le mot « *Ereignis* » est donc cela qui ap-proprie le co-*appartenir* d'homme et être, et par conséquent aussi bien l'homme que l'être. Mais la formulation qui précède pourrait induire en erreur, en laissant croire que l'*Ereignis* comme cela qui ap-proprie serait quelque chose comme un substrat de l'ap-propriation, alors qu'un tel substrat ne peut être qu'un entrant-en-présence, et que l'*Ereignis* est non seulement antérieur à tout entrant-en-présence, mais encore à l'entrer-en-présence qu' « est » l'être, puisqu'il l'ap-proprie. C'est pourquoi, ce que nomme ici le mot « *Ereignis* » est certes cela qui ap-proprie le co-*appartenir* d'homme et être, et par conséquent aussi bien l'homme que l'être, mais cela qui les ap-proprie au sens du rapport d'ap-propriation.[933]

---

932 *Ibid*., p. 45 b.

933 Cf. Guzzoni A., « Protokoll zu einem Seminar über « Zeit und Sein » », in Heidegger M., *Zur Sache des Denkens*, GA, Bd. 14, p. 51 b-d : « Dans la conférence <*Temps et être*>, il est dit (p. 29) : « Que reste-t-il à dire ? Seulement ceci : l'*Ereignis* ap-proprie [das Ereignis ereignet] ». Cela met tout d'abord seulement en garde contre la manière dont l'*Ereignis n*'est *pas* à penser. Mais, en tournant cela positivement, se pose la question : qu'ap-proprie l'*Ereignis* ? Qu'est-ce que cela, ce qui est ap-proprié par l'*Ereignis* [Was ist das vom Ereignis Ereignete] ? Et : penser, en pensant l'*Ereignis*, est-ce réfléchir sur cela qui est ap-proprié par l'*Ereignis* ?

Sur ce point, rien n'est dit dans la conférence elle-même, qui ne voudrait être qu'un chemin vers l'*Ereignis*. Cependant, plusieurs choses sont déjà pensées à ce sujet dans d'autres écrits de Heidegger.

Ainsi est-il dit, dans la conférence sur l'identité, si elle est pensée à partir de sa fin, ce que l'*Ereignis* ap-proprie, c'est-à-dire porte au propre et maintient dans l'*Ereignis* : à savoir le co-appartenir d'être et homme ».

2 - Le tournant-entrant dans l'*Ereignis*

« Il importe d'expérimenter simplement ce proprier dans lequel homme et être sont propriés l'un à l'autre, c'est-à-dire de tourner en entrant dans ce que nous nommons l'*Ereignis*. »[934] Suivons pour cela le fil conducteur des significations du mot « *Ereignis* » en allemand.

Outre celle de « *was ereignet* (ce qui ap-proprie) », tirée de son étymologie populaire (« *eigen* (propre) »), le mot « *Ereignis* » a la signification de « *was eräugt* (ce qui prend en vue) », tirée de son étymologie savante (l'ancien allemand « *Eräugnis* (regard) »). « « *Er-eignen* » veut dire à l'origine : *er-äugen* [prendre en vue], c'est-à-dire saisir du regard [erblicken], appeler à soi dans le regarder [im Blicken zu sich rufen], approprier [an-eignen]. »[935] Selon cette indication, l'*Ereignis* est donc l'*Eräugnis*, le regard. Cette détermination de l'*Ereignis*, nous l'avons déjà rencontrée dans la conférence *Le tournant*, avec la proposition : « Ereignis ist eignende Eräugnis, l'*Ereignis* est le regard propriant »[936]. Cela veut dire, rappelons-le, que, dans le tournant-entrant de la vérité du se-déployer-essential de l'être, qui se produit dans l'être privé de garde, l'éclair-dans autrement dit le regard-dans de cette vérité porte l'être à son propre. Dans la conférence *Le tournant*, l'*Ereignis* est donc déterminé comme le regard, au sens du regard-dans de la vérité du se-déployer-essential de l'être, et cela de telle sorte que l'être humain est alors *das Erblickte*, ce qui est saisi par le regard[937]. Mais, dans la conférence *Le principe d'identité*, l'*Ereignis* est déterminé comme le regard, après qu'il a été dit, ou plutôt laissé entendre que le mot « *Ereignis* » nomme cela qui ap-proprie le co-*appartenir* d'homme et être, et par conséquent aussi bien l'homme que l'être, et cela qui les ap-proprie au sens du rapport d'ap-propriation. Le regard comme lequel y est déterminé l'*Ereignis* est donc à penser à partir du rapport d'ap-propriation comme sens de cela qui ap-proprie. Dès lors, comment, c'est-à-dire comme quoi, ce regard y est-il à penser ? A partir du rapport d'ap-propriation mentionné, ce regard est à penser lui aussi comme rapport. Mais quel rapport ? Puisque le rapport d'ap-propriation mentionné est, comme sens de cela qui ap-proprie l'homme et l'être, originaire à l'égard de ceux-ci en leur propre, le rapport comme lequel est à penser ce regard

934 Heidegger M., « Der Satz der Identität », in *Identität und Differenz*, GA, Bd. 11, p. 45 b.
935 *Ibid*.
936 Heidegger M., « Die Kehre », in *Identität und Differenz*, GA, Bd. 11, p. 121 b.
937 *Ibid*., p. 122 e.

doit être originaire à l'égard de ce qui est mis en regard. Comme tel, ce rapport est cela qui met en regard. Un tel rapport qui met en regard, nous le nommons le rapport du regarder. Par suite, si l'*Ereignis* ap-proprie, c'est-à-dire s'il est cela qui ap-proprie le co-*appartenir* d'homme et être, et par conséquent aussi bien l'homme que l'être, et cela qui les ap-proprie au sens du rapport d'ap-propriation, l'*Ereignis* comme regard met en regard, c'est-à-dire est cela qui met en regard homme et être, et cela qui les met en regard au sens du rapport du regarder. Dans la conférence *Le principe d'identité*, l'*Ereignis* est donc déterminé comme le regard, non plus, comme dans la conférence *Le tournant*, au sens du regard-dans de la vérité du se-déployer-essential de l'être, mais à celui de cela qui met en regard homme et être, c'est-à-dire au sens du rapport du regarder. Mais, puisque l'*Ereignis* est ainsi déterminé comme le regard en des sens différents dans les deux conférences, y est-il encore question du même *Ereignis* ? L'*Ereignis* comme le regard au sens du regard-dans de la vérité du se-déployer-essential de l'être saisit du regard (*erblickt*) l'homme, de telle sorte que celui-ci, comme ce qui est saisi du regard (*das Erblickte*), regarde en face (*entgegenblickt*) celui-là[938]. Or comment l'un pourrait-il saisir du regard l'autre, et l'autre regarder en face l'un, si l'un et l'autre n'étaient tout d'abord mis en regard par l'*Ereignis* d'homme et être, comme le regard au sens du rapport du regarder ? C'est donc bien du même *Ereignis* dont il est question dans les deux conférences, mais saisi plus originairement dans *Le principe d'identité* dans *Le tournant*.

Parce que, d'après le fil conducteur des significations du mot « *Ereignis* » en allemand, l'*Ereignis* d'homme et être se laisse ainsi penser à la fois comme cela qui ap-proprie le co-*appartenir* d'homme et être, et par conséquent l'homme aussi bien que l'être, et cela qui les ap-proprie au sens du rapport d'ap-propriation d'une part, et comme cela qui met en regard homme et être, et cela qui les met en regard au sens du rapport du regarder d'autre part, le mot « *Ereignis* » « Comme mot directeur ainsi pensé (…) se laisse aussi peu traduire que le mot directeur grec λόγος et le mot directeur chinois « Tao » »[939]. Il se laisse même d'autant moins traduire, qu'il « ne vise plus ici ce que nous nommons d'habitude un événement [Geschehnis] quelconque, une survenue [Vorkomnis] »[940], selon la signification aujourd'hui courante du mot « *Ereignis* » en allemand, « *was sich ereignet* (ce qui se

938 Cf. Heidegger M., « Die Kehre », in *Identität und Differenz*, GA, Bd. 11, p. 122 e-f.

939 Heidegger M., « Der Satz der Identität », in *Identität und Differenz*, GA, Bd. 11, p. 45 b.

940 *Ibid*.

produit) ». Toutefois, cette signification courante fournit elle aussi une indication pour penser l'*Ereignis* d'homme et être, puisque celui-ci se produit aussi. Mais il convient de préciser aussitôt qu'il « ne se produit que dans le nombre un, non, pas même dans un nombre, mais de manière unique »[941].

L'*Ereignis* d'homme et être se laisse donc triplement penser : 1/ comme cela qui ap-proprie le co-*appartenir* d'homme et être, et par conséquent aussi bien l'homme que l'être - ce que nous pourrions appeler l'ap-propriement - ; 2/ comme cela qui met en regard homme et être - le regard en ce sens - ; 3/ comme ce qui se produit de manière unique. Or, bien qu'il se laisse ainsi penser d'après le fil conducteur des significations du mot « *Ereignis* » en allemand, sa pensée n'est pas une simple construction intellectuelle, mais l'expérience de l'*Ereignis* d'homme et être portée à la parole. L'*Ereignis* d'homme et être est ce dans quoi nous avons tourné en entrant, dans la mesure où nous nous reconnaissons comme l'homme dont, avec l'être, il est l'*Ereignis*. Ou pour mieux dire, l'*Ereignis* d'homme et être est ce dans quoi nous sommes déjà arrêtés dans le *Ge-Stell*, mais ce à quoi nous venons de nous éveiller, en comprenant que le co-*appartenir* d'homme et être dans la modalité du défi mutuel est *das Ereignete des Ereignisses*, ce qui est ap-proprié par l'*Ereignis*.[942]

3 - L'*Ereignis* et l'*Enteignis*

Si, « Dans le *Ge-Stell*, règne un étrange rendre-propre et dédier-en-propre »[943], en un mot un « proprier »[944], l'*Ereignis* ap-proprie déjà dans le *Ge-Stell*. Pourtant, « Ce que, par le monde technique moderne, nous expérimentons comme la constellation d'être et homme dans le *Ge-Stell* est un *prélude* de ce que veut dire « *Er-eignis* ». (…) Car, dans l'*Er-eignis*, interpelle la possibilité que celui-ci accepte [verwindet] le simple régner du *Ge-Stell* en un ap-proprier plus initial.

941 *Ibid*.

942 Cf. *ibid*., p. 46 b : « Où le chemin a-t-il conduit ? Au tournant-entrant de notre penser dans ce simple que nous nommons au sens étroit du mot l'*Er-eignis*. Il semble que nous nous exposions maintenant au péril de diriger en toute insouciance notre penser vers quelque universel abstrait ; cependant, avec ce que le mot « *Er-eignis* » voudrait nommer, ne se prodigue en parole immédiatement à nous que le plus proche de tout ce qui est près, où nous nous sommes déjà arrêtés. Car qu'est-ce qui pourrait nous être plus proche que ce qui nous rapproche de ce à quoi nous appartenons, de ce en quoi nous sommes ceux qui prennent place, l'*Er-eignis* ? »

943 Déjà cité, *ibid*., p. 45 b.

944 *Ibid*.

Une telle acceptation [Verwindung] du *Ge-Stell* à partir de l'*Er-eignis* et en celui-ci apporterait la reprise à teneur d'*Ereignis*, donc jamais faisable par l'homme seul, du monde technique, de sa domination à sa servitude à l'intérieur du domaine à travers lequel l'homme s'étend [reicht] plus authentiquement jusque dans l'*Er-eignis* »[945]. Dès lors, comment expliquer que l'*Ereignis* ap-proprie déjà dans le *Ge-Stell*, bien que le *Ge-Stell* ne soit qu'un prélude de ce que veut dire « *Er-eignis* » ?

La première explication qui vient à l'esprit est que le *Ge-Stell* est le moment du tournant dans l'histoire de l'être, de l'oubli de l'être à la vérité du se-déployer-essential de l'être. Rappelons en effet que, selon la conférence *Le tournant*, le *Ge-Stell* est la forme extrême de l'oubli de l'être, et que, comme cette forme extrême, il renferme en lui le péril par excellence, celui de l'être dans la vérité de son se-déployer-essential. Si ce péril est comme péril, alors l'oubli de l'être dans le *Ge-Stell* tourne en entrant comme tel, et, à partir de ce premier pas du tournant-entrant, la vérité du se-déployer-essential de l'être tourne à son tour en entrant dans l'étant. Comme moment de ce tournant dans l'histoire de l'être, le *Ge-Stell* se tient « entre les figures épochales de l'être et la transformation de l'être en *Ereignis* », il « est pour ainsi dire une station intermédiaire, offre un double aspect, est – pourrait-on dire – une tête de Janus » : il peut être compris à la fois « comme une continuation de la volonté de volonté et ainsi comme une frappe extrême de l'être » d'une part et comme « une forme préalable de l'*Ereignis* lui-même »[946] d'autre part. Si le *Ge-Stell* est considéré comme cette forme préalable, il est alors permis de dire que l'*Ereignis* ap-proprie déjà dans le *Ge-Stell*, non pas bien que le *Ge-Stell* ne soit qu'un prélude de ce que veut dire « *Er-eignis* », mais justement parce qu'il est un tel prélude. Cette explication n'est pourtant pas entièrement satisfaisante, parce que, si c'est le défi mutuel d'être et homme qui « nous porte de manière déstabilisante plus près de ceci que et de la manière dont l'homme est rendu propre à l'être, cependant que l'être est dédié en propre à l'être humain »[947], l'*Ereignis* ap-proprie déjà dans le *Ge-Stell* « comme une continuation de la volonté de volonté et ainsi comme une frappe extrême de l'être »[948]. Mais si, dans le *Ge-Stell* ainsi compris, ni l'être ni l'homme

945 *Ibid*., pp. 45 b- 46 a.

946 Guzzoni A., « Protokoll zu einem Seminar über « Zeit und Sein » », in Heidegger M., *Zur Sache des Denkens*, GA, Bd. 14, p. 63 b.

947 Déjà cité, Heidegger M., « Der Satz der Identität », in *Identität und Differenz*, GA, Bd. 11, p. 45 b.

948 Déjà cité, Guzzoni A., « Protokoll zu einem Seminar über « Zeit und Sein » », in Heidegger M., *Zur Sache des Denkens*, GA, Bd. 14, p. 63 b.

ne sont authentiquement propres, comment l'*Ereignis* peut-il ap-proprier déjà en lui ?

Il le peut, en ce qu'il ap-proprie déjà en lui, mais en se retirant. Dans le *Ge-Stell*, en effet, le défi de l'être à l'homme est la modalité d'un être-dédié-en-propre de l'être à l'homme, dans laquelle l'être lui-même est certes dédié en propre, mais non comme l'être dans la vérité de son se-déployer-essential. Et pareillement, le défi de l'homme à l'être, inclus dans le se-laisser-défier de celui-ci par celui-là, est la modalité d'un être-rendu-propre de l'homme à l'être, dans laquelle l'homme est rendu propre, sans être rendu propre comme celui qui prend en garde l'être dans la vérité de son se-déployer-essential. En cela, l'être et l'homme sont bien propriés *l'un à l'autre*, mais ni l'un ni l'autre n'est proprié *comme lui-même authentiquement*. L'*Ereignis* qui les ap-proprie dans la mesure où il les proprie l'un à l'autre, les ap-proprie donc en se retirant dans la mesure où il ne proprie ni l'un ni l'autre comme lui-même authentiquement. Un tel se-retirer de l'*Ereignis* en tant qu'il ap-proprie, est ce que Heidegger nomme *die Enteignis*[949]. Ce néologisme, forgé par lui pour répondre au mot « *Ereignis* », ne doit donc pas être compris à partir du verbe « *enteignen* (exproprier) » et du substantif « *Enteignung* (expropriation) »[950]. Il ne se laisse pas plus traduire que le mot « *Ereignis* », pas même, de manière approchée, par le néologisme « dépropriement », qui pourrait laisser croire que l'*Enteignis* « serait » l'inverse de l'*Ereignis*, alors qu'elle n'« est » autre, dans le *Ge-Stell*, que l'*Ereignis*, en tant qu'il ap-proprie en se retirant.

Est-ce à dire que l'*Enteignis* ne fait partie de l'*Ereignis* que dans le *Ge-Stell* ? Qu'avec le tournant de l'oubli de l'être à la vérité du se-déployer-essential de l'être, l'*Enteignis* est pour ainsi dire

949 Selon une note prise par Jean Beaufret, à l'occasion d'un entretien de Heidegger avec les traducteurs américains de *Unterwegs zur Sprache* en mai 1969, *die Enteignis* est à comprendre « so dass die Vereignung als solche nicht zum Vorschein kommt : höchste Innigkeit, de telle sorte que le rendre-propre comme tel ne vient pas à apparaître : suprême intimité ». Cf. Guzzoni A, « Protocole d'un séminaire sur la conférence « Temps et Être », traduit par Jean Lauxerois et Claude Roëls, in Heidegger M., *Questions IV*, réédité in *Questions III et IV*, Gallimard, Paris, 1990, p. 268, note 2 des traducteurs.

950 Inversement, dans la conférence *Le principe d'identité*, le verbe « *enteignen* » ne doit pas être compris à partir du néologisme « *Enteignis* ». Cf. Heidegger M., « Der Satz der Identität », in *Identität und Differenz*, GA, Bd. 11, p. 49 b : « En posant que nous attende la possibilité que le *Ge-Stell*, le défi mutuel d'homme et être de se livrer au calcul du calculable, se prodigue en parole à nous, comme l'*Ereignis* qui seul exproprie [enteignet] homme et être en les renvoyant à ce qu'ils ont d'authentique, alors serait libre un chemin sur lequel l'homme expérimente plus initialement l'étant, l'entier du monde technique moderne, la nature et l'histoire, et avant tout leur être ».

enteignet, expropriée, à savoir de l'*Ereignis* ? Il pourrait sembler qu'il en soit ainsi, selon la conférence *Le tournant*, où le mot « *Ereignis* » étant le nom de « eignende Eräugnis, le regard propriant »[951], c'est-à-dire l'éclair et le regard de la vérité du se-déployer-essential de l'être portant celui-ci à son propre, l'*Ereignis* vient à apparaître lui-même. Nous avons toutefois remarqué que, dans la conférence *Le principe d'identité*, l'*Ereignis* est saisi plus originairement comme rapport d'ap-propriation, et l'*Ereignis* comme regard plus originairement comme rapport du regarder, c'est-à-dire cela qui met en regard. Or, ainsi saisi, l'*Ereignis* ap-proprie par essence l'être et l'homme en se retirant, il les met par essence en regard en se retirant. C'est que, si l'oubli de l'être, pensé depuis la vérité de l'être, provient du caractère celé faisant partie, avec le caractère non-celé, de l'essence de cette vérité, ce même oubli et par conséquent avec lui ce caractère celé, pensés depuis l'*Ereignis*, proviennent du se-retirer de l'*Ereignis* en tant qu'il ap-proprie, c'est-à-dire de l'*Enteignis*. C'est pourquoi, « de l'*Ereignis* fait par essence partie l'*Enteignis* »[952]. Cette *Enteignis*, même la pensée de l'*Ereignis*, originairement saisi comme rapport d'ap-propriation et rapport du regarder, ne saurait la supprimer, pas plus que la pensée du caractère celé faisant partie de l'essence de la vérité ne saurait le supprimer. Bien que, dans le tournant de l'oubli de l'être à la vérité du se-déployer-essential de l'être, cet oubli soit dépassé par cette vérité, le caractère celé de cette vérité n'est pas supprimé, mais devient la dimension du cèlement : de même, bien que, dans le tournant du penser entrant dans l'*Ereignis*, le se-retirer de celui-ci en tant qu'il ap-proprie soit dépassé par l'attention du penser à ce retrait, le se-retirer de cet *Ereignis* n'est pas supprimé, mais devient la dimension du retrait.[953]

951 Déjà cité, Heidegger M., « Die Kehre », in *Zur Sache des Denkens*, GA, Bd. 11, p. 121 b.

952 Guzzoni A., « Protokoll zu einem Seminar über « Zeit und Sein » », in Heidegger M., *Zur Sache des Denkens*, GA, Bd. 14, p. 52 a.

953 Cf. *ibid*., p 50 b-d : « La métaphysique est l'histoire des frappes de l'être, c'est-à-dire, en voyant depuis l'*Ereignis*, l'histoire du se-retirer de ce qui destine, en faveur des destinations, données dans le destiner, d'un entrer-en-présence à chaque fois de ce qui entre en présence. La métaphysique est oubli de l'être, et cela veut dire l'histoire du cèlement et du retrait de ce qui donne l'être. Le tournant du pensant entrant dans l'*Ereignis* est par conséquent de même signification que la fin de cette histoire du retrait. L'oubli de l'être se « dépasse » [« hebt » sich « auf »] avec l'éveil à l'*Ereignis*.
Mais le cèlement qui appartient à la métaphysique comme sa limite doit être propre à l'*Ereignis* lui-même. Cela veut dire que le retrait qui caractérisait la métaphysique dans la figure de l'oubli de l'être se montre maintenant comme la dimension du cèlement lui-même. Et seulement dire que, maintenant, ce cèlement ne se cèle pas, que bien plutôt l'attention du penser vaut entre autres pour lui.

Conclusion

Au terme du chemin vers lui dans la conférence *Le principe d'identité*, l'*Ereignis* est donc expérimenté et pensé comme *Ereignis* d'homme et être, c'est-à-dire cela qui ap-proprie le co-*appartenir* d'homme et être, et par conséquent aussi bien l'homme que l'être – l'ap-propriement -, cela qui met en regard homme et être – le regard en ce sens -, et ce qui, ce faisant, se produit de manière unique. Dans ces trois déterminations, nous reconnaissons les trois significations du mot « *Ereignis* » dans l'*Ereignis* de la vérité du se-déployer-essential de l'être selon la conférence *Le tournant* : la signification fondamentale de regard et les significations harmoniques de propriement et de ce qui se produit. C'est que l'*Ereignis* d'homme et être n'est pas autre que celui de la vérité du se-déployer-essential, mais le même que lui, cependant saisi plus originairement : 1/ comme rapport d'ap-propriation d'homme et être, d'où provient le propriement de l'être ; 2/ comme rapport du regarder mettant en regard homme et être, d'où provient le regard-dans de la vérité du se-déployer-essential de l'être ; 3/ comme ce qui se produit déjà dans le régner du *Ge-Stell*, dans la modalité du défi mutuel d'être et homme, et cela avant même le tournant se produisant dans le péril du *Gestell*, de l'oubli de l'être à la vérité du se-déployer-essential de l'être. Saisi plus originairement comme rapport d'ap-propriation et du regarder, l'*Ereignis* s'avère avoir pour propriété l'*Enteignis*, c'est-à-dire le se-retirer de l'*Ereignis* comme cela qui ap-proprie et met en regard. Bien plus, l'*Ereignis* comme cela qui ap-proprie et met en regard ne se retirant pas simplement lorsqu'il a pour modalité le défi mutuel d'être et homme dans le *Ge-Stell*, mais se retirant comme tel, l'*Enteignis* est sa propriété essentielle.

Au cours du chemin vers l'*Ereignis* d'homme et être, nous avons expérimenté le co-*appartenir* sur le rapport d'homme et être, respectivement déterminés selon leur essence traditionnelle comme être pensant et entrer-en-présence. Or, comme entrer-en-présence, l'être a un caractère de temps. Dès lors, l'être est-il rendu propre au temps ? A supposer qu'il en soit ainsi, le temps est-il dédié en propre à l'être ? Mais par quoi l'être est-il rendu propre au temps, et celui-ci dédié en propre à celui, sinon par l'*Ereignis* d'être et temps, comme cela qui les ap-proprie ?

C'est donc uniquement avec le tournant du penser entrant dans l'*Ereignis*, qu'arrive la modalité du cèlement, qui est sa modalité propre à l'*Ereignis*. L'*Ereignis* est en lui-même *Enteignis*, mot dans lequel la λήθη grecque aurorale au sens du celer est reçue conformément à sa teneur d'*Ereignis* ».

CHAPITRE III

VERS L'*EREIGNIS* D'ÊTRE ET TEMPS

Introduction

Dans la « courte préface »[954] de la conférence *Temps et être*, Heidegger avertit : ce qui s'y trouve pensé est tel que nous devions « abandonner la prétention de comprendre immédiatement », et cependant tel que nous devions aussi « prêter l'oreille, parce que voici le moment de penser ce qu'il n'est pas possible de contourner – bien que cela ne soit qu'avant-coureur »[955]. Aussi est-il plus nécessaire que jamais de demander quelle est « l'intention simple »[956] de cette conférence. Elle est de répondre à la question de la paradoxale détermination mutuelle d'être et de temps. Parce que, dès l'aurore de la pensée occidentale-européenne, il veut dire la même chose que *Anwesen*, entrer-en-présence, et que, à partir de là, parle le présent, être est déterminé par le temps. Et pourtant, parce qu'il n'est pas une chose, c'est-à-dire un étant, et que chaque chose, chaque étant est dans le temps, être n'est rien de temporel. Et temps ? Sans doute passe-t-il, au sens où nous disons communément que toute chose passe avec le temps. Mais il ne passe pas de la même manière que toute chose, parce que, lui, passe constamment, c'est-à-dire demeure. Parce qu'il demeure, et que « demeurer » veut dire ne pas disparaître, donc *anwesen*, entrer en présence, il est déterminé par l'être. Et pourtant, parce qu'il n'est pas une chose, il n'est rien d'étant. C'est pourquoi « Être et temps se déterminent mutuellement, de telle sorte pourtant qu'il n'est pas possible d'interpeller celui-là – l'être – comme le

954 Heidegger M., « Zeit und Sein », in *Zur Sache des Denkens,* GA, Bd. *14*, pp. 5-6.

955 *Ibid*. Cité dans la traduction de F. Fédier, in Heidegger M., *Questions IV*, réédité dans *Questions III et IV*, Gallimard, Paris, 1990, pp. 192-193.

956 Cf. Guzzoni A., « Protokoll zu einem Seminar über den Vortrag « Zeit und Sein » », in GA, Bd., 14, p. 36 b, où l'expression « die einfache Absicht » est employée au sujet d'*Être et temps*.

temporel, ni celui-ci – le temps – comme l'étant »[957]. Mais comment peuvent-ils se déterminer mutuellement ? Comment être peut-il être déterminé par le temps, si, en fait, celui-ci est déterminé par celui-là ? Bien plus, qu'en est-il de leur détermination mutuelle, dès lors qu'elle est paradoxale ? Comment être est-il déterminé par le temps, si l'être n'est rien de temporel ? Et comment temps par l'être, si le temps n'est rien d'étant ?

La question gagnera à être formulée comme celle du tenant de l'affaire (*Sachverhalt*) être et temps, temps et être. Quel est en effet le sens de « et », dans « être et temps », « temps et être » ? Il est bien évident que ce terme de liaison est le lien de « être » et « temps ». Mais en quel sens ? Ce lien est-il « une relation [Beziehung], qui se laisse alors produire par une composition des deux », « être » et « temps » ? Ou bien est-il un « rapport [Verhältnis] » compris comme « un tenant de l'affaire [Sachverhalt], à partir de quoi seulement se donnent comme résultat être aussi bien que temps »[958] ? Si être et temps sont des affaires (*Sachen*), en comprenant par « affaire » non pas « quelque chose d'étant », mais « ce dont il s'agit en un sens déterminant, dans la mesure où s'y cèle quelque chose à quoi il n'est pas possible de passer outre », à savoir être comme « une affaire, probablement *l*'affaire du penser », et du même coup temps comme « une affaire, probablement *l*'affaire du penser, si du moins parle dans l'être comme caractère d'entrer-en-présence un genre de chose comme temps », alors le « et » liant « être » et « temps » nomme « le *rapport* [*Verhältnis*] des deux affaires, le *tenant* de l'affaire [Sachver*halt*], qui *tient* l'une à l'autre les deux affaires et sou*tient* leur rapport »[959]. Mais – telle est la question du tenant de l'affaire être et temps, temps et être -, si ce tenant de l'affaire est ce « à partir de quoi seulement se donnent comme résultat être aussi bien que temps », s'il est ce « qui *tient* l'une à l'autre les deux affaires et sout*ient* leur rapport », comment est-il cela ? Bref, s'il est la provenance de être aussi bien que temps, en quel sens l'est-il ?

Semblable question s'est déjà posée comme celle du co-*appartenir* d'homme et être dans la conférence *Le principe d'identité*. La question préalable était alors celle du co-appartenir comme sens de l'identité selon le principe de Parménide, « Le même, en effet, est penser aussi bien qu'être »[960]. Si ce principe dit que du différent,

957 Heidegger M., « Zeit und Sein », in *Zur Sache des Denkens*, GA, Bd. 14, p. 7 e.

958 *Ibid*., p. 8 a.

959 *Ibid*., p. 8 e.

960 Cf. Heidegger M., « Der Satz der Identität », in *Identität und Differenz*, GA, Bd. 11, pp. 37-38.

penser et être, est pensé comme le même, l'identité ne peut pas y être l'unité comme trait fondamental de l'être de l'étant. S'il dit en outre que penser et être co-appartiennent à partir du même, l'identité n'y est rien d'autre que la co-appartenance. Mais quel est le sens de la co-appartenance de penser et être ? Est-elle le *co*-appartenir, où « le sens de l'appartenir est déterminé à partir du co- », ou bien le co-*appartenir*, où « Le co- est maintenant déterminé à partir de l'appartenir » et de son sens ? Dans le premier cas, la relation (*Beziehung*) de penser et être se laisserait produire par leur composition ; dans le deuxième au contraire, leur rapport (*Verhältnis*) serait un tenant de l'affaire (*Sachverhalt*) à partir duquel ils se donneraient comme résultat. Si, justement, « penser aussi bien qu'être », dans le principe de Parménide, fait signe vers leur rapport comme tenant de l'affaire, leur co-appartenance a le sens du co-*appartenir*. Ce tenant de l'affaire, il est possible de l'expérimenter comme co-*appartenir* d'homme et être, parce que penser est le privilège de l'homme. Déjà, à partir des déterminations traditionnelles de l'essence d'homme et de celle d'être, il apparaît que l'homme pense en ce qu'il pense à l'être, et que l'être entre en présence en ce qu'il entre en présence pour le penser de l'homme. Homme et être appartiennent donc l'un à l'autre, ils sont transpropriés (*übereignet*) l'un à l'autre au sens où chacun est rendu propre à l'autre, au-delà de lui-même. Mais – telle est la question principale, celle du co-*appartenir* d'homme et être - d'où ce co-*appartenir* provient-il ?[961] Si « transproprié » veut dire « rendu propre [vereignet] en direction de l'*Ereignis* »[962], le co-*appartenir* d'homme et être provient de leur *Ereignis*. Dès lors, si nous revenons maintenant à la question du tenant de l'affaire être et temps, temps et être, ne devons-nous pas présumer qu'il est la provenance d'être aussi bien que temps, au sens de l'*Ereignis* d'être et temps ? Certes, mais outre qu'il ne s'agit que d'une présomption tirée d'une analogie, celle-ci ne livre guère plus que celle-là, parce que, le tenant de l'affaire être et temps, temps et être, étant tout autre que le co-*appartenir* d'homme et être, problèmes et chemins sont ici et là aussi tout autres.

Le problème de la question du tenant de l'affaire être et temps, temps et être se laisse exposer en faisant droit à l'affaire (*sachgerecht*), pourvu que « nous réfléchissions avec prévoyance aux affaires ici nommées. Avec prévoyance, cela signifie tout d'abord : ne pas assaillir précipitamment les affaires avec des représentations non-

961 Cf. *ibid*., pp. 40-47.
962 *Ibid*., p. 39, apostille (30).

examinées, bien plutôt les méditer de manière soucieuse »[963]. Nous avons déjà remarqué qu'*être* et *temps* sont chacun une affaire, non pas au sens de « quelque chose d'étant », mais à celui de « ce dont il s'agit en un sens déterminant, dans la mesure où s'y cèle quelque chose à quoi il n'est pas possible de passer outre ». C'est pourquoi : « De l'étant, nous disons : il est. A l'égard de l'affaire « être » et à l'égard de l'affaire « temps », nous restons prévoyants. Nous ne disons pas : être est, temps est, mais : il y a être et il y a temps »[964]. « Il y a (*Es gibt*)» dit un il (*es*) qui donne (*gibt*) à chaque fois. Nous avons aussi déjà remarqué qu'être *et* temps, temps *et* être sont ensemble « le *rapport* des deux affaires, le *tenant* de l'affaire, qui *tient* l'une à l'autre les deux affaires et sou*tient* leur rapport »[965]. Nous ne devons donc pas simplement dire : il y a être, il y a temps ; nous devons bien plutôt dire : il y a être et temps. « Il y a » ne dit pas simplement un il qui donne à chaque fois, mais un Il qui donne à la fois être et temps – un Il que nous distinguons du précédent par une majuscule. Quel est le Il qui donne à la fois être et temps ? Quel est le donner à la fois d'être et temps ? Avec ce questionnement, la recherche vient de se donner son horizon : « (…) nous tenterons de regarder en avant vers le Il qui donne être et temps. Regardant ainsi en avant [vorblickend], nous deviendrons pré-voyants [vor-sichtig] en un autre sens encore. Nous tenterons de porter à la vue le Il et son donner, et nous écrivons le « Il » avec une majuscule »[966].

Par là s'annonce le chemin à suivre. A partir de l'être en son propre, laisser se montrer le donner de l'être. Puis, à partir du temps en son propre, laisser se montrer le donner du temps. Enfin, à partir du donner de l'être et du donner du temps, déterminer – ce qui veut encore dire laisser se montrer - ce donner « qui, comme rapport [Verhältnis], tient [hält] premièrement l'un à l'autre les deux et les donne comme résultat [er-gibt] »[967], et par là même le Il dont il est le donner.

963 Heidegger M, « Zeit und Sein », in *Zur Sache des Denkens*, GA, Bd. 14, p. 8 c.
964 *Ibid*., pp. 8 h-9 a.
965 Déjà cité, *ibid*., p. 8 e.
966 *Ibid*., p. 9 b.
967 *Ibid*., p. 9 e.

§ 1 – De l'être en son propre au donner de l'être

1 – L'être en son propre

« Être, par quoi est dessiné tout étant comme tel, être veut dire entrer-en-présence [Anwesen][968]. » Mais « entrer-en-présence » ? « Pensé en considération de ce qui entre en présence [das Anwesende], entrer-en-présence se montre comme laisser-entrer-en-présence [Anwesenlassen][969]. » Ce qui veut dire : eu égard à ce qui entre en présence pour nous - l'étant -, l'entrer-en-présence – l'être – laisse l'étant entrer en présence pour nous – fait être l'étant. « Entrer-en-présence (*Anwesen*) » veut donc dire laisser-entrer-en-présence (*Anwesenlassen*). Soit, mais est-il possible d'expliciter « entrer-en-présence » indépendamment de la considération de ce qui entre en présence ? Oui, à la condition de « penser proprement (…) laisser-entrer-en-présence [Anwesenlassen], dans la mesure où est octroyé [zugelassen] entrer-en-présence [Anwesen] »[970]. En plus de laisser l'étant entrer en présence pour nous, « *Anwesenlassen* » veut dire « *Anwesen lassen* », en deux mots, c'est-à-dire laisser l'entrer-en-présence lui-même - le laisser ainsi au sens de le déceler (*entbergen*), le porter à l'ouvert (*ins Offene bringen*), en un mot le donner (*geben*)[971]. Indépendamment de la considération de ce qui entre en présence, « entrer-en-présence » nomme donc le don (*Gabe*) d'un donner. Quel donner ? La possibilité de répondre demeure encore éloignée, mais une remarque va nous en rapprocher.

« Penser proprement l'être lui-même exige de détourner la vue de l'être, dans la mesure où, comme en toute métaphysique, on ne pénètre au fond de lui [ergründet… wird] et ne l'explicite qu'à partir de l'étant et comme fond [Grund] de celui-ci. Penser proprement l'être exige de laisser tomber l'être comme le fond de l'étant, en faveur du donner jouant de manière celée dans le déceler, c'est-à-dire en faveur du Il y a. »[972] Penser proprement l'être, c'est le penser en son propre. Pourquoi cela exige-t-il d'une part de détourner la vue de l'être tel qu'il est compris en toute métaphysique, à savoir comme fond de l'étant, et d'autre part de le penser dans la direction du donner jouant de manière celée dans le Il y a ? C'est que l'être compris par la métaphysique comme fond de l'étant est aussi représenté par elle comme vérité de l'étant, c'est-à-dire en fait comme étantité de l'étant,

968 *Ibid*., p. 9 f.
969 *Ibid*.
970 *Ibid*.
971 Cf. *ibid*.
972 *Ibid*., pp. 9 i-10 a.

en son caractère non-celé. La vérité de l'être n'est toutefois pas cela, mais l'être lui-même en ses caractères à la fois non-celé et celé. Si l'être lui-même n'avait qu'un caractère non-celé, il serait, comme don, simplement « expulsé du donner » ; mais, parce qu'il a aussi un caractère celé, il « prend place » en lui, « demeure retenu [einbehalten] dans le donner »[973]. Parallèlement, le donner de l'être n'est pas simplement non-celé, mais aussi celé à sa manière, en jouant « de manière celée dans le déceler »[974].

Selon la double exigence de la pensée de l'être en son propre, celui-ci n'est donc pas l'être comme fond de l'étant, mais l'être comme don d'un donner jouant de manière celée dans le déceler. S'il en est ainsi de l'être en son propre, le donner de cet être n'est-il pas un donner qui ne donne son don qu'en se tenant en arrière et qu'en se retirant ?

2 – Le donner de l'être

« Être, disons-nous avec Heidegger, (…) veut dire entrer-en-présence. »[975] « Mais d'où prenons-nous le droit de caractériser l'être comme entrer-en-présence ? »[976] Si l'être comme entrer-en-présence est une « frappe [Prägung] de l'être [qui] s'est décidée depuis longtemps sans notre intervention voire notre mérite »[977], ce n'est pas nous qui prenons le droit de le caractériser ainsi, mais c'est cette caractérisation qui nous lie. Que la frappe de l'être comme entrer-en-présence s'est décidée depuis longtemps, c'est ce dont témoignent les premiers noms de l'être au commencement de la pensée occidentale chez les Grecs : εἶναι, οὐσία, παρουσία[978]. Or cette même frappe de l'être perdure à travers la richesse des transformations de l'être au cours de son histoire. En effet, que l'être se montre comme l'Ἕν, le Λόγος, l'ἰδέα, l'οὐσία, l'ἐνέργεια, la *substantia*, l'*actualitas*, la

973 *Ibid*., p. 10 a.
974 Déjà cité, *ibid*.
975 Déjà cité, *ibid*., p. 9 f.
976 *Ibid*., p. 10 e.
977 *Ibid*.
978 Cf. *ibid*. et Heidegger M., « Einleitung zu : « Was ist Metaphysik ? » », in *Wegmarken, GA, Bd.* 9, p. 376 b : « Si nous traduisons εἶναι par « être », alors la traduction est linguistiquement correcte. Cependant, nous remplaçons seulement un mot par un autre. (…) Mais cet εἶναι veut dire : entrer en présence. Le se-déployer-essential de cet entrer-en-présence est profondément celé dans les noms initiaux de l'être. Mais, pour nous, εἶναι et οὐσία comme παρ- et ἀπουσία disent d'abord ceci : dans l'entrer-en-présence, règnent de manière impensée et celée présent et perdurer, se déploie essentialement temps ».

perceptio, la monade, l'objectivité, la volonté de raison, d'amour, d'esprit, de puissance, de volonté, en tous ces cas, il s'est déjà montré aussi comme entrer-en-présence[979]. Mais en quel sens l'être a-t-il une histoire (*Geschichte*) ? Est-ce à celui où une ville ou un peuple a une histoire ? Nullement. Car l'histoire d'une ville ou d'un peuple est constituée d'événements qui surgissent de manière plus ou moins fortuite dans un cours de l'histoire. Mais « Le genre d'histoire de l'histoire de l'être se détermine manifestement à partir de la manière dont être advient historialement [geschieht], c'est-à-dire selon ce qui vient d'être exposé, à partir de la manière dont Il y a être, et seulement à partir de là »[980].

De quelle manière y a-t-Il être ? Au début de la pensée occidentale, chez les Grecs, l'être est pensé, mais non le Il y a qui le donne. Ainsi le ἔστι γὰρ εἶναι de Parménide. Cette parole ne peut pas vouloir dire que l'être soit, parce que ce qui est, c'est l'étant, mais que l'être n'est rien d'étant. Que veut-elle dire alors ? Littéralement traduit, le ἔστι, accentué par sa position initiale dans la proposition de Parménide, veut bien dire « il est ». Mais l'accentuation du ἔστι fait entendre à partir de lui ce que les Grecs pensaient déjà dans le ἔστι accentué, à savoir « Il est à même (*Es vermag*) », sans aller toutefois jusqu'à penser le sens de cet être-à-même ni celui du Il qui est à même de l'être. Or « « Être à même de l'être » veut dire : donner l'être comme résultat, le donner [Sein ergeben und geben] »[981]. C'est pourquoi « Dans le ἔστι se cèle le Il y a »[982]. Ce fait que l'être est pensé, mais non le Il y a qui le donne n'est pas imputable à une inattention de Parménide, mais provient de la manière dont Il y a être : de la manière dont le donner de l'être donne son don, à savoir en se tenant en arrière et en se retirant. « Un donner qui ne donne son don qu'en se tenant lui-même en arrière et qu'en se retirant [nur… sich selbst jedoch dabei zurückhält und entzieht], un tel donner, nous le nommons le destiner [das Schicken] »[983].

Si l'histoire de l'être est un genre d'histoire qui ne se détermine qu'à partir de la manière dont Il y a être, et si cette manière est celle du destiner de l'être, c'est-à-dire du donner qui ne donne son don qu'en se tenant en arrière et qu'en se retirant, l'histoire de l'être est destinale (*schicklich*). « L'historial de l'histoire de l'être se détermine

979 Cf. Heidegger M., « Zeit und Sein », in *Zur Sache des Denkens*, GA, Bd. 14, p. 11 c.
980 *Ibid*., p. 12 a.
981 *Ibid*., 12 c.
982 *Ibid*.
983 *Ibid*., p. 12 e.

à partir de la teneur destinale [Geschickhaften] d'un destiner, et non pas à partir d'un advenir-historial visé de manière indéterminée »[984].

Mais le destiner de l'être, comme donner qui ne donne son don qu'en se tenant en arrière et qu'en se retirant, est un destiner qui destine les destinations de l'être, c'est-à-dire les frappes historiales de celui-ci, en se retenant. Or « se retenir (*an sich halten*) » se dit en grec ἐποχή. Toutes les destinations de l'être sont donc autant d'époques de l'histoire de l'être - « « Epoque » ne vise pas ici une période de temps dans l'advenir-historial, mais le trait fondamental du destiner, le se-retenir à chaque fois de soi-même en faveur de la perceptibilité du don, c'est-à-dire de l'être en considération de la pénétration au fond [die Ergründung] de l'étant »[985]. Pour le dire autrement, l'histoire de l'être est épochale.[986]

A la fois destinale et épochale, l'histoire de l'être est donc celle où le destiner de l'être est le donner qui ne donne son don qu'en se tenant en arrière et qu'en se retirant, et où, dans ce destiner, le se-retenir de l'être détermine à chaque fois une époque de cette histoire. Le destiner de l'être comme ce donner et comme ce dans quoi réside ce se-retenir correspond aux deux sens de l'oubli de l'être, compris à partir de la λήθη : d'une part, l'oubli de l'être au sens du caractère celé, en tant qu'il fait partie, avec le caractère non-celé, de l'essence

984 *Ibid*., pp. 12 e-13 a.
985 *Ibid*., p. 13 b.
986 Cf. *ibid*.
Cf. aussi Heidegger M., « Der Spruch des Anxaminander », in *Holzwege*, GA, Bd. 5, pp. 337e-338 b : « L'être se retire, cependant qu'il se décèle dans l'étant.

De la sorte, l'être, avec sa vérité, se retient [hält… an sich]. Ce se-retenir est la modalité aurorale de son déceler. Le signe auroral du se-retenir est l'Ἀ-λήθεια. En apportant le caractère non-celé de l'étant, elle instaure de manière première le caractère celé de l'être. Mais le cèlement demeure dans le trait du refuser se retenant.

Ce se-retenir éclaircissant, dont il s'agit avec la vérité du se-déployer-essential de l'être, nous pouvons le nommer l'ἐποχή de l'être. Toutefois, ce mot, emprunté au vocabulaire du Stoïcisme, ne nomme pas ici, comme chez Husserl, l'arrêt [Aussetzen] méthodique de l'acte thétique de la conscience dans l'objectivation. L'époché de l'être prend place en lui-même. Elle est pensée à partir de l'expérience de l'oubli de l'être.

De l'epochê de l'être, vient le se-déployer-essential épochal de son destin, se-déployer-essential en lequel est l'histoire authentique du monde. Chaque fois que, en son destin, l'être se retient, le monde se produit [ereignet sich] soudainement et imprévisiblement. Chaque epochê de l'histoire du monde est une époque de l'errance. Le se-déployer-essential épochal de l'être prend place dans le caractère celé de temps, qui appartient à l'être, et caractérise l'essence du « temps », lorsque cette essence est pensée dans l'être. Ce que l'on se représente d'ordinaire sous ce nom n'est que le vide de l'apparence du temps, laquelle est prise sur l'étant visé objectivement ».

de la vérité de l'être – l'oubli de l'être, au sens de son mystère - ; d'autre part, l'oubli de l'être au sens de ce même caractère celé, mais en tant qu'il est oublié par la pensée qui, succombant au prestige du caractère non-celé de l'étant, représente l'être comme le fond en lui-même non-celé de l'étant – l'oubli de l'être, au sens du cèlement de son mystère momentané.

§ 2 – Du temps en son propre au donner du temps

Introduction

Conformément à l'indication initialement donnée, le chemin à suivre pour parvenir au donner du temps est parallèle au chemin suivi jusqu'au donner de l'être. Toutefois, alors qu'il a été possible de partir directement de l'être en son propre, il ne l'est plus de partir du temps en son propre, parce que celui-ci est encore plus dissimulé que celui-là. Dès lors, d'où partir, pour parvenir au temps en son propre, et à partir de là au donner du temps ?

1 – Le présent (*Gegenwart*) au sens de la présence (*Anwesenheit*)

D'où partir, sinon de l'indice fourni par l'être comme entrer-en-présence, si, par là, l'être a un caractère de temps ? Mais que tirer de là ? « Entrer-en-présence » est une traduction possible de « *Anwesen* ». Or, en allemand, les expressions « *in Anwesenheit* », « *im Beisein* » et « *in Gegenwart* » sont synonymes. Ainsi, les phrases « *In Anwesenheit zahlreicher Gäste wurde das Fest gefeiert* » et « *Im Beisein/In Gegenwart zahlreicher Gäste wurde das Fest gefeiert* » veulent également dire : la fête fut célébrée en présence d'un grand nombre d'invités[987]. Le point de départ pour parvenir au temps en son propre est donc le présent (*Gegenwart*) au sens de la présence (*Anwesenheit*).

Le présent en ce sens ne doit pas être confondu avec le présent au sens du maintenant auquel on l'associe d'ordinaire. Cela est particulièrement clair en allemand, où « *in Gegenwart zahlreicher Gäste* » veut dire la même chose que « *in Anwesenheit zahlreicher Gäste* », mais non que « *im Jetzt zahlreicher Gäste* [dans le maintenant d'un grand nombre d'invités] »[988]. En quoi la distinction

987 Cf. *ibid*., p. 14 c.
988 Cf. *ibid*., 15 a.

des deux sens du présent réside-t-elle ? Le présent au sens de la présence est compris à partir de l'être au sens d'entrer-en-présence, et donc à partir de l'être en son propre. Si, au contraire, le présent a le sens du maintenant, l'être est représenté en lui par opposition au passé au sens du non-plus-maintenant d'une part et à l'avenir au sens du non-encore-maintenant d'autre part, et, par là même, il est représenté dans le temps au sens de la suite des maintenants ; mais, en cela, il est mal pensé, parce que, s'il n'est rien d'étant, il ne peut pas être dans le temps. Aussi le présent au sens de la présence est-il authentique, et le présent au sens du maintenant inauthentique.

« Présent » veut donc dire présence. Mais que veut dire « présent au sens de la présence » ? Reconsidérons l'entrer-en-présence comme sens de l'être, à partir duquel nous avons compris la présence comme sens du présent. « Quelle affaire pensons-nous, quand nous disons « *Anwesen* » ? »[989] D'une part, « *wesen* » veut dire « *währen*, *manere*, demeurer », non pas « durer », en s'étendant d'un maintenant au suivant, mais, ainsi que le suggère déjà la construction du mot « an-*wesen* », « *anwähren, permanere*, demeurer permanent », c'est-à-dire « *weilen*, séjourner, *verweilen*, demeurer en séjour, ». D'autre part, le préfixe « *an* », dans « *anwesen* », ajoute à « *wesen* » la signification de « *uns angehen*, nous aborder ». Par « *Anwesen* », nous pensons donc quelque chose comme *uns entgegenweilen*, séjourner à notre encontre, à savoir à nous, les hommes. Par là même, « présent (*Gegenwart*) au sens de la présence (*Anwesenheit*) » veut dire *das Uns-Entgegenweilen*, le séjourner-à-notre-encontre, cela même que dit, justement, *Gegen-Wart*[990].

Le présent au sens de la présence, c'est-à-dire le séjourner-à-notre-encontre, tel est donc le point de départ pour parvenir au temps en son propre. Mais par quel chemin ?

---

989 *Ibid*., p. 16 b.

990 Cf. *ibid*.

Pour une autre écoute de « *Gegen-Wart* », cf. Heidegger M., « Das Wesen der Sprache », in *Unterwegs zur Sprache*, Günther Neske, Pfullingen, 1960, p. 213 : « (…) la *Gegen-Wart* qui attend à notre encontre [uns entgegenwartet] et sinon s'appelle l'avenir [Zukunft] ». Cf. aussi Heidegger M., « Principes de la pensée », traduit par F. Fédier, in *Martin Heidegger*, Cahier de l'Herne, Paris, 1983, p. 74.

2 – Le temps authentique en son propre

Introduction

La distinction du présent authentique et du présent inauthentique implique celle du temps authentique et du temps inauthentique. Par suite, la question du temps en son propre est plus précisément celle du temps authentique en son propre. Comme telle, elle a pour préalable celle du temps authentique. Mais, si le temps authentique doit être l'unité du passé authentique, du présent authentique et de l'avenir authentique, la question de ce temps a à son tour pour préalables les questions du passé authentique, du présent authentique et de l'avenir authentique. Le chemin depuis le présent au sens de la présence jusqu'au temps en son propre passera donc par la détermination du passé authentique, du présent authentique et de l'avenir authentique, puis par celle du temps authentique.

a – Le passé, l'avenir et le présent authentiques

Nous cherchons à penser le passé, le présent et l'avenir authentiques. Mais n'avons-nous pas déjà réussi à penser le présent authentique, à savoir comme la présence, en allant jusqu'à clarifier ce présent comme présence par le séjourner-à-notre-encontre ? Toutefois, une question se pose encore à son sujet : le présent est-il coextensif à la présence ? S'il en était ainsi, tout entrer-en-présence serait le présent. Pourtant, lorsque nous pensons au passé et à l'avenir, ceux-ci n'entrent-ils pas eux aussi en présence pour nous ? Dès lors, bien loin que tout entrer-en-présence soit le présent, l'entrer-en-présence ne serait-il pas aussi le passé d'une part et l'avenir d'autre part ? Mais alors, qu'est-ce qui distinguerait l'entrer-en-présence dans le cas du présent, et l'entrer-en-présence dans les cas du passé et de l'avenir ?

Lorsque nous pensons au passé, nous pensons certes à ce qui n'est plus présent pour nous, à ce qui nous est absent. Et pourtant, cela même entre en présence pour nous, puisque nous y pensons. Paradoxalement, le passé comme tel « est » donc l'entrer-en-présence d'un se-déployer-en-absence (*Abwesen*), à savoir celui du non-plus-présent (*das nicht-mehr-Gegenwärtige*). Ce passé comme tel, Heidegger le nomme le « été » (*Gewesen*), pour le distinguer de ce qui est simplement passé (*das blo□ Vergangene*). Celui-ci disparaît en effet avec le maintenant qui vient de passer, mais celui-là demeure comme la présence du passé. L'un est le non-plus-maintenant, mais

l'autre l'entrer-en-présence dans la modalité du se-déployer-en-absence du non-plus-présent. Comme cet entrer-en-présence, le « été » « est » le passé authentique, par rapport auquel ce qui est simplement passé est le passé inauthentique. Retenons encore ceci : « Dans le « été », l'entrer-en-présence est porrigé [gereicht] »[991].

De même que pour le passé, lorsque nous pensons à l'avenir, nous pensons à ce qui n'est pas encore présent pour nous, à ce qui nous est absent, et pourtant nous laissons cela même entrer en présence pour nous, en y pensant. Tout aussi paradoxalement que le

991 Heidegger M., « Zeit und Sein », in *Zur Sache des Denkens*, GA, Bd. 14, p. 17 c : « « Présence » veut dire : le constant demeurer-en-séjour, abordant l'homme, l'atteignant, porrigé à lui. Mais alors d'où <provient> cet atteindre porrigeant dans lequel le présent comme entrer-en-présence prend place, dans la mesure où il y a la présence ? L'homme demeure certes toujours abordé par l'entrer-en-présence d'un entrant-en-présence séjournant à chaque fois transitoirement [eines jeweils Anwesenden], sans qu'en cela il fasse proprement attention à l'entrer-en-présence lui-même. Mais tout aussi souvent, c'est-à-dire constamment, le se-déployer-en-absence nous aborde aussi. D'une part de telle sorte que toutes sortes de choses n'entrent plus en présence de la manière dont nous le connaissons de l'entrer-en-présence au sens du présent. Et cependant, cela aussi, le non-plus-présent, entre en présence immédiatement en son se-déployer-en-absence, à savoir selon le genre du « été » nous abordant. Celui-ci ne devient pas caduque, comme ce qui est simplement passé, à partir du maintenant précédent. Bien plutôt, le « été » entre-en-présence, toutefois à sa manière propre. Dans le « été », l'entrer-en-présence est porrigé ».
Sur la traduction de « *reichen* » par « porriger », cf. J. et W. Grimm, *Deutsches Wörterbuch*, *sub verbo* « *reichen* », qui donne pour équivalent latin *porrigere*, et qui précise, au sens transitif 4 du verbe : « einem etwas reichen [tendre quelque chose à quelqu'un ». Porrigere en latin est formé à partir de por (« en avant ») et rego (« diriger »), et signifie donc « diriger en avant », en plusieurs sens, dont « tendre, présenter, offrir » - *v. g. dextram alicui porrigere*, tendre la main à quelqu'un, *praesidium alicui porrigere*, offrir une protection à quelqu'un - (cf. F. Gaffiot, *Dictionnaire latin français*, *sub verbo porrigo*). « Porriger » existe en ancien français : 1. act., tendre, présenter ; 2. réfl. s'étendre ; 3. porrigé, part. passé, qui s'étend (cf. F. Godefroy, *Dictionnaire de l'ancienne langue française et de tous ses dialectes du IXè au XVè siècle, sub verbo* « porriger »).
Le sens de « *reichen* » dans la conférence *Temps et être* est certes celui de « tendre à quelqu'un, à savoir l'homme ». Mais, parce que la traduction de « reichen » par « tendre » devient imprécise, lorsque « *reichen* » est employé sans complément au datif, en particulier sous la forme du verbe substantivé, « *das Reichen* », il est expédient de recourir à l'ancien français « porriger ».
Sur la traduction de « *das jeweils Anwesende* » par « l'entrant-en-présence séjournant à chaque fois », cf. Heidegger M. « Der Spruch des Anaximander », in *Holzwege*, GA, Bd. 5, p. 350 a : « Ce qui entre en présence présentement séjourne à chaque fois transitoirement [weilt jeweils]. Il demeure-en-séjour en s'en venant et s'en allant [in Hervorkunft und Hinweggang]. Le séjourner est la transition de venue à allée [aus Kunft zu Gang]. Ce qui entre en présence est ce qui séjourne à chaque fois transitoirement [Je-weilige] ».

passé, l'avenir comme tel « est » donc l'entrer-en-présence d'un se-déployer-en-absence, en l'occurrence celui du non-encore-présent (*das noch-nicht-Gegenwärtige*). Heidegger le nomme le venir-à-nous (*das Auf-uns-Zukommen*) plutôt que l'avenir (*Zukunft*), pour expliciter en quel sens il est l'avenir : au sens de l'à-venir (*Zu-kunft*), c'est-à-dire du se-déployer-en-absence du non-encore-présent, qui par là même entre en présence pour nous, et ainsi vient à nous. Du venir-à-nous, il n'est pas possible de dire, selon la formule consacrée : « L'avenir a déjà débuté ». Car cette formule présuppose un temps antérieur au début de l'avenir, où il n'y aurait pas d'avenir. Mais, si le venir-à-nous « est » l'entrer-en-présence du se-déployer-en-absence du non-encore-présent, il va à chaque fois déjà à nous, comme la présence de l'avenir. Le venir-à-nous n' « est » pas le non-encore-maintenant, mais l'entrer-en-présence dans la modalité du se-déployer-en-absence du non-encore-présent. Ainsi n' « est »-il pas l'avenir inauthentique, mais authentique. Ici aussi, retenons encore ceci : « Dans l'à-venir, dans le venir-à-nous, l'entrer-en-présence est porrigé »[992].

Si le « été » et le venir-à-nous « sont » ainsi des modalités de l'entrer-en-présence, qu'est-ce qui distingue l'entrer-en-présence dans le cas du présent et l'entrer-en-présence dans les cas du passé déterminé comme le « été » et de l'avenir déterminé comme le venir-à-nous ? Le « été », avons-nous dit, « est » l'entrer-en-présence dans la modalité du se-déployer-en-absence du non-plus-présent, et le venir-à-nous l'entrer-en-présence dans la modalité du se-déployer-en-absence du non-encore-présent. Par opposition, le présent « est » l'entrer-en-présence dans sa modalité immédiate, par conséquent l'entrer-en-présence de ce qui est présent (*das Gegenwärtige*). Le présent ainsi pensé « est » certes le présent au sens de la présence, donc le présent authentique, distingué du présent au sens du maintenant, le présent inauthentique. Mais puisque, désormais, il est aussi pensé comme la modalité immédiate de l'entrer-en-présence de ce qui est présent, il n'est pas coextensif à la présence, ce qui veut dire

992 Heidegger M., « Zeit und Sein », in *Zur Sache des Denkens*, GA, Bd. 14, p. 17 d : « Mais le se-déployer-en-absence nous aborde aussi au sens du non encore présent, <et ainsi> selon le genre de l'entrer-en-présence au sens du venir-à-nous. L'expression « venir-à-nous » est entre temps devenue une expression toute faite. Ainsi entend-on dire : « L'avenir a déjà débuté », ce qui n'est pas le cas, parce que l'avenir ne débute jamais uniquement, dans la mesure où le se-déployer-en-absence comme l'entrer-en-présence du non-encore-présent nous aborde toujours déjà d'une quelconque manière, c'est-à-dire entre en présence tout aussi immédiatement que le « été ». Dans l'à-venir, dans le venir-à-nous, l'entrer-en-présence est porrigé ».

que « tout entrer-en-présence n'est pas nécessairement le présent : une étrange affaire »[993]. Comme nous l'avons fait au sujet du « été » et du « venir-à-nous », retenons encore ceci : « En lui [le présent] aussi, l'entrer-en-présence est porrigé »[994].

Nous pensons donc le passé authentique comme le « été », l'avenir authentique comme le venir-à-nous et le présent authentique non seulement comme la présence, mais encore comme l'entrer-en-présence immédiat de ce qui est présent. Toutefois, si penser n'est pas représenter (*vorstellen*), c'est-à-dire poser-devant (*vor-stellen*), mais expérimenter par la pensée τὰ φαινόμενα, ce qui se montre, nous devons penser jusqu'au bout le passé, l'avenir et le présent authentiques, en expérimentant par la pensée le « été », le venir-à-nous et l'entrer-en-présence immédiat de ce qui est présent. Plus simplement dit, nous devons porter à la clarté phénoménologique le « été », le venir-à-nous et l'entrer-en-présence immédiat de ce qui est présent. Tentons de le faire, à partir de l'interprétation phénoménologique des vers 68 à72 du livre I de l'*Iliade* de Homère, par Heidegger au dernier chapitre, intitulé « La Parole d'Anaximandre », des *Chemins qui ne mènent nulle part*[995].

L'interprétation phénoménologique de ces vers de l'*Iliade* a pour objectif de faire voir ce qui vient à la parole par le nom τὰ ὄντα. Ces vers sont particulièrement appropriés à cet objectif, parce que, au vers 70, est employé non seulement le participe présent τὰ ἐόντα, mais encore le participe futur τὰ ἐσσόμενα et même le participe adverbialement modifié avec le sens du passé πρὸ ἐόντα. Les vers 68 à 72 du livre I de l'*Iliade* sont les suivants, d'après la traduction allemande de Voβ citée par Heidegger :

« … De nouveau se leva
Calchas le Thestoride, le plus sage des augures,
qui connaissait ce qui est, ce qui sera et ce qui était auparavant
[ὅς ᾔδη τά τ΄ ἐόντα τά τ΄ ἐσσόμενα πρό τ' ἐόντα],

993 Heidegger M., « Zeit und Sein », in *Zur Sache des Denkens*, GA, Bd. 14, pp. 17 e-18 a.

994 *Ibid.* : « Si nous faisons attention de manière encore plus prévoyante à ce qui a été dit, nous trouvons alors dans le se-déployer-en-absence, qu'il soit le « été » ou qu'il soit l'avenir, une modalité de l'entrer-en-présence et de l'abord [Angang], qui ne coïncide en aucun cas avec l'entrer-en-présence au sens du présent immédiat. Conformément à quoi il importe de remarquer : tout entrer-en-présence n'est pas nécessairement le présent ; une étrange affaire. Cependant, nous trouvons un tel entrer-en-présence, à savoir l'aborder nous atteignant [das uns erreichende Angehen], aussi dans le présent. En lui aussi, l'entrer-en-présence est porrigé ».

995 Cf. Heidegger M., « Der Spruch des Anaximander », in *Holzwege*, GA, Bd. 5 : interprétation des vers de Homère aux pages 343 d-351 a.

qui avait aussi conduit devant Troie les navires des Achéens
grâce à l'esprit de divination dont le gratifia Phébus Apollon »[996].

Calchas est celui ὅς ᾔδη…, « qui connaissait… ». L'imparfait ᾔδη est, quant à la forme du verbe, le plus-que-parfait du parfait οἶδεν, il a vu. Calchas est donc celui « qui connaissait… », parce qu'il avait vu.[997] - Or qu'avait-il vu ? Cela qu'il connaissait : …τά τ΄ ἐόντα τά τ΄ ἐσσόμενα πρό τ' ἐόντα, c'est-à-dire, selon la traduction littérale proposée par Heidegger, « … aussi bien l'étant, que l'étant-allant-être et l'étant d'autrefois »[998]. Comme vu par Calchas, cet ensemble de trois éléments est ce qui entre en présence (*das Anwesende*). Mais, ces trois éléments étant différenciés quant au temps, τὰ ἐόντα désigne ce qui entre en présence présentement (*das gegenwärtig Anwesende*), τὰ ἐσσόμενα ce qui entre en présence non-présentement (*das ungegenwärtig Anwesende*) au sens de ce qui est à venir (*das Zukünftige*), et πρὸ ἐόντα ce qui entre en présence non-présentement au sens de ce qui est passé (*das Vergangene*).[999] - Si ce qui entre en présence non-présentement se déploie en absence, comment Calchas peut-il avoir vu, outre ce qui entre en présence présentement, ce qui le fait non-présentement aux sens de ce qui est à venir et de ce qui est passé ? Selon les vers 71 et 72, Calchas « avait conduit devant Troie les navires des Achéens / grâce à l'esprit de divination [διὰ μαντοσύνη] dont le gratifia Phébus Apollon ». Μάντοσύνη, esprit de divination, est dérivé de μάντις, devin. Or le radical de μάντις est le même que celui de μαίνομαι, être mis hors de soi par la divinité. Parce qu'il est ainsi mis hors de lui, Calchas est donc ὁ μαινόμενος, le frénétique, au sens de celui qui « est parti » du domaine familier aux autres hommes, vers celui qui leur est étranger. Quels sont ces deux domaines ? Dans le contexte des vers 68 à 72 du livre I de l'*Iliade*, le domaine étranger aux autres hommes ne peut être que celui que Calchas connaissait pour l'avoir vu, par conséquent le domaine de ce qui entre en présence présentement et de ce qui le fait non-présentement aux sens de ce qui est à venir et de ce qui est passé. Par suite, le domaine familier aux autres hommes est celui seul qu'ils connaissent, le domaine de ce qui n'entre en présence que présentement. Mais, si tout ce qui entre en présence, présentement et non-présentement, entre en présence parce qu'il est recueilli en étant gardé par tout entrer-en-présence, présentement et non-présentement, si, en outre, tout entrer-en-présence ainsi recueille en gardant parce

996 *Ibid*., p. 345 d.
997 Cf. *ibid*., pp. 345 e-346 a.
998 *Ibid*., p. 346 a.
999 Cf. *ibid*., p. 346 b.

qu'il est à son tour gardé en étant abrité par la vérité comme l'éclaircie de celui-ci, Calchas n'a pu partir vers le domaine de ce qui entre en présence présentement et de ce qui le fait non présentement aux sens de ce qui est à venir et de ce qui est passé, que dans la mesure où il est aussi parti vers celui de l'entrer-en-présence de tout cela, et même vers celui de la vérité comme l'éclaircie de cet entrer-en-présence. Par rapport au domaine de la vérité comme cette éclaircie, le domaine de ce qui n'entre en présence que présentement se laisse déterminer comme celui de la vérité comme le caractère non-celé de ce qui entre en présence ainsi. C'est donc, au fond, parce qu'il est parti vers le domaine de la vérité comme l'éclaircie de l'entrer-en-présence de ce qui entre en présence présentement et de ce qui le fait non-présentement au sens de ce qui est à venir et de ce qui est passé, que Calchas peut avoir vu, outre ce qui entre en présence présentement, ce qui le fait non-présentement aux sens de ce qui est à venir et de ce qui est passé, bien que ce qui entre en présence non-présentement en ces sens se déploie en absence.[1000]

L'interprétation phénoménologique des vers de Homère a atteint son objectif, puisqu'elle fait voir ce qui vient à la parole avec le nom τὰ ὄντα : d'une part, τὰ ἐόντα par opposition à τὰ ἐσσόμενα et πρὸ ἐόντα, c'est-à-dire ce qui entre en présence présentement par opposition à ce qui le fait non-présentement ; d'autre part, τὰ ἐόντα, τὰ ἐσσόμενα et πρὸ ἐόντα, c'est-à-dire tout ce qui entre en présence, présentement et non-présentement. Mais cette interprétation obtient aussi plus que son objectif, en dégageant les deux présupposés de la vision de τὰ ὄντα au second sens : seul a la vue pour tout ce qui entre en présence, présentement et non-présentement, celui qui, à l'instar de Calchas, a préalablement la vue pour tout entrer-en-présence, présentement et non-présentement, et, plus loin encore, pour la vérité comme l'éclaircie de tout entrer-en-présence ainsi.

Par là même, est indiqué un chemin depuis le voir de la vérité comme l'éclaircie de tout entrer-en-présence, présentement et non-présentement, jusqu'à celui de tout ce qui entre en présence, présentement et non-présentement. Engageons-nous y, dans l'espoir d'apprendre à voir le « été », le venir-à-nous et l'entrer-en-présence immédiat de ce qui est présent, ou pour le dire autrement d'apprendre à les expérimenter par la pensée.

Si voir la vérité comme l'éclaircie est la voir comme les caractères à la fois non-celé et celé de l'être lui-même, la voir comme l'éclaircie de tout entrer-en-présence, présentement et non-présentement, est-il la voir autrement ? Oui et non, selon ce qui est

1000 Cf. *ibid*., pp. 347 c-348 c.

visé, avec l'expression « l'être lui-même ». Si ce que l'on vise, avec cette expression, n'est que l'être en son présent, voir la vérité comme l'éclaircie de tout entrer-en-présence, présentement et non-présentement, est la voir autrement que comme les caractère à la fois non-celé et celé de l'être lui-même, puisque, l'entrer-en-présence étant un caractère de temps de l'être, l'entrer-en-présence présentement « est » l'être en son présent, et l'entrer-en-présence non-présentement au sens de l'avenir et à celui du passé, l'être respectivement en son avenir et en son passé. Mais l'être lui-même n' « est » jamais qu'en son présent, son avenir et son passé. C'est pourquoi ce que nous devons viser, avec l'expression « l'être lui-même », est l'être en la complétude de ses déterminations de temps, si bien que voir la vérité comme l'éclaircie de tout entrer-en-présence, présentement et non-présentement, est finalement la voir comme les caractères à la fois non-celé et celé de l'être lui-même.

Si nous savons déjà voir ces caractères, il n'est alors besoin que de s'exercer à les voir plus attentivement. - Dans la vérité comme l'éclaircie de l'entrer-en-présence présentement, nous voyons d'abord le caractère non-celé de l'être en son présent, comme sa lumière, ensuite seulement son caractère celé, comme l'ombre assombrissant sa lumière. Cette lumière assombrie de l'être en son présent est précisément son éclaircie. - Dans la vérité comme l'éclaircie de l'entrer-en-présence non-présentement aux sens de l'avenir et du passé, c'est inversement le caractère celé de l'être en son avenir et en son passé, que nous voyons en premier, et le caractère non-celé de l'un et de l'autre, que nous voyons en second. En effet, parce que l'être en son avenir ne se déploie essentialement pas encore présentement et que l'être en son passé ne se déploie essentialement plus présentement, ils nous apparaissent d'emblée comme celés ; mais puisqu'ils nous apparaissent en cela même, il faut bien qu'ils se déploient essentialement en quelque façon, si bien que, à la réflexion, ils nous apparaissent comme non-celés. Ce n'est pas que leur caractère non-celé leur fasse perdre leur caractère celé, mais, chez eux, celui-ci est premier comme leur ombre, et celui-là second comme la lumière éclairant leur ombre. L'ombre éclairée de l'être en son avenir et en son passé n'est pas moins son éclaircie que la lumière assombrie de l'être en son présent. - Ainsi voyons-nous, dans la vérité comme l'éclaircie de l'être lui-même, la vérité comme l'éclaircie de tout entrer-en-présence, présentement et non-présentement, et cela comme les caractères à la fois non-celé et celé de l'être en la complétude de ses déterminations de temps.

Voyant ainsi la vérité comme l'éclaircie de tout entrer-en-présent, présentement et non-présentement, nous voyons du même

coup tout entrer-en-présence ainsi, comme l'être en la complétude de ses déterminations de temps. Mais qu'est-ce que voir l'être en son présent, l'être en son avenir et l'être en son passé ? - L'être en son présent se déploie essentialement, et cela présentement. Comme tel, il entre en présence immédiatement. Voir l'être en son présent est donc le voir en son entrer-en-présence immédiat. Mais, puisque l'être en son avenir et l'être en son passé sont eux aussi un entrer-en-présence, mais non-présentement, ils se déploient essentialement eux aussi, mais non-présentement. Voyons de plus près leur se-déployer-essential non-présentement respectif. - L'être en son avenir se déploie essentialement déjà, mais de telle sorte qu'il ne le fait pas encore présentement. Se déployant essentialement déjà, sans le faire encore présentement, il vient à nous. Voir l'être en son avenir est donc le voir en son venir-à-nous. - De son côté, l'être en son passé se déploie essentialement encore, mais de telle sorte qu'il ne le fait plus présentement. Se déployant essentialement encore, sans plus le faire présentement, il est « été ». Voir l'être en son passé est donc le voir en son « été ». - Ainsi voyons-nous : l'entrer-en-présence présentement comme l'être en son présent, c'est-à-dire son entrer-en-présence immédiat ; l'entrer-en-présence non-présentement au sens de l'avenir comme l'être en son avenir, c'est-à-dire son venir-à-nous ; l'entrer-en-présence non-présentement au sens du passé comme l'être en son passé, c'est-à-dire son « été ». Ce faisant, peut-être sommes-nous déjà prêts pour apprendre à voir le « été », le venir-à-nous et l'entrer-en-présence immédiat de ce qui est présent. Mais l'effort que nous imposons à notre vue est tellement inhabituel, qu'il nous faut encore nous exercer à voir tout ce qui entre en présence, présentement et non-présentement.

Ce qui entre en présence, présentement et non-présentement, ce n'est pas un étant particulier, mais l'étant en l'entier, non qu'un étant particulier ne puisse entrer en présence, présentement et non-présentement, mais parce qu'il ne peut le faire que dans l'accord avec les autres étants, et même, pour ainsi dire, dans la déférence des étants les uns pour les autres, par conséquent dans la co-appartenance d'un étant particulier et des autres étants, et par là même dans l'appartenance des étants à l'étant en l'entier. Partant, ce qui entre en présence présentement est l'étant en l'entier en son présent, ce qui entre en présence non-présentement au sens de ce qui est à venir l'étant en l'entier en son avenir, et ce qui entre en présence non-présentement au sens de ce qui est passé l'étant en l'entier en son passé. Qu'est-ce, alors, que voir l'étant en l'entier en son présent, l'étant en l'entier en son avenir et l'étant en l'entier en son passé ? - L'étant en l'entier en son présent est étant présentement. Comme tel, il

est ce qui est présent. Voir l'étant en l'entier en son présent est donc le voir comme ce qui est présent. Comme ce qui entre en présence non-présentement, l'étant en l'entier en son avenir et l'étant en l'entier en son passé sont eux aussi étant, mais non-présentement. - En son avenir, l'étant en l'entier est déjà étant, mais de telle sorte qu'il ne l'est pas encore présentement. Comme déjà étant, sans l'être encore présentement, il vient à nous. Voir l'étant en l'entier en son avenir est donc le voir en son venir-à-nous. - En son passé, l'étant en l'entier est encore étant, mais de telle sorte qu'il ne l'est plus présentement. Comme encore étant, sans plus l'être présentement, il est « été ». Voir l'étant en l'entier en son passé est donc le voir en son « été ». - Ainsi voyons-nous : ce qui entre en présence présentement comme l'étant en l'entier en son présent, c'est-à-dire comme ce qui est présent ; ce qui entre en présence non-présentement au sens de ce qui est à venir, comme l'étant en l'entier en son avenir, c'est-à-dire son venir-à-nous ; ce qui entre en présence non-présentement au sens de ce qui est passé, comme l'étant en l'entier en son passé, c'est-à-dire son « été ».

Notre vue étant désormais bien exercée, nous ne pouvons plus reculer devant la tâche d'apprendre à voir le « été », le venir-à-nous et l'entrer-en-présence immédiat de ce qui est présent. - Nous avons tout d'abord à voir le « été ». Or nous venons de voir l'être en son passé déterminé comme son « été ». Puisque le « été » que nous avons à voir est la détermination du passé de l'être, nous pouvons le voir si, dans l'être en son « été », nous nous rendons attentifs au « été ». Nous voyons alors le « été », comme le « été » de l'être en tant qu'il se déploie essentialement encore, mais de telle sorte qu'il ne le fait plus présentement. - Nous avons ensuite à voir le venir-à-nous. Or nous venons de voir l'être en son avenir déterminé comme son venir-à-nous. Puisque le venir-à-nous que nous avons à voir est la détermination de l'avenir de l'être, nous pouvons le voir si, dans l'être en son venir-à-nous, nous sommes attentifs au venir-à-nous. Nous voyons alors le venir-à-nous, comme le venir-à-nous de l'être en tant qu'il se déploie essentialement déjà, mais de telle sorte qu'il ne le fait pas encore présentement. - Il y va de même, enfin, de l'entrer-en-présence immédiat de ce qui est présent. Nous venons de voir l'être en son présent déterminé comme son entrer-en-présence immédiat. Or l'entrer-en-présence immédiat, et cela veut dire celui de ce qui est présent, est justement ce que nous avons à voir. Nous le voyons donc comme l'entrer-en-présence immédiat de l'être en tant qu'il se déploie essentialement, et cela présentement. - Ainsi avons-nous appris à voir le « été » comme la détermination du passé de l'être, le venir-à-nous comme celle de son avenir et l'entrer-en-présence immédiat de ce qui est présent comme celle de son présent. Mais, ayant appris à voir le

« été », le venir-à-nous et l'entrer-en-présence de ce qui est présent, à partir du voir de l'être en son « été », en son venir-à-nous et en son présent comme son entrer-en-présence immédiat, nous n'oublions pas qu' « être » veut dire entrer-en-présence et présence, c'est-à-dire caractère de temps, si bien que le caractère de temps a la primauté sur l'être, et non pas celui-ci la primauté sur celui-là.

« Tout entrer-en-présence n'est pas nécessairement le présent »[1001], mais l'entrer-en-présence est aussi le « été » et le venir-à-nous. Maintenant que nous avons appris à voir le « été », le venir-à-nous et l'entrer-en-présence immédiat de ce qui est présent, cela veut dire : l'être n'est pas tout entier contenu dans son présent, mais pour ainsi dire déborde dans son passé et son avenir. Quoique cette présence débordante de l'être puisse évoquer quelque éternité de celui-ci, elle n'est rien de tel, mais la temporalité propre de l'être, et ainsi le temps authentique.

b – Le temps authentique

Si le temps authentique est l'unité du passé authentique comme le « été », de l'avenir authentique comme le venir-à-nous et du présent authentique comme l'entrer-en-présence immédiat de ce qui est présent, comment penser cette unité ?

Citant Heidegger, nous avons dit : « Dans le « été », l'entrer-en-présence est porrigé »[1002] ; « Dans l'à-venir, dans le venir-à-nous, l'entrer-en-présence est porrigé »[1003] ; « en lui [le présent] aussi, l'entrer-en-présence est porrigé »[1004]. Mais par quoi chacun d'eux est-il porrigé, c'est-à-dire tendu à nous, les hommes ? - L'avenir authentique ne vient pas à nous, sans que le passé authentique ne soit « été ». En cela, l'avenir authentique comme le venir-à-nous apporte le passé authentique comme le « été », et ainsi le tend à nous. Le « été » est donc porrigé par le venir-à-nous. – Mais inversement, le passé authentique n'est pas « été », sans que l'avenir authentique ne vienne à nous. En cela, c'est désormais le passé authentique comme le « été » qui s'apporte l'avenir authentique comme le venir-à-nous, et ainsi se le tend à lui-même, tout en le tendant du même coup à nous. Le « été » se porrige donc le venir-à-nous. – Mais l'avenir authentique et le passé authentique n'entrent pas en relation réciproque, sans que le présent

1001 Déjà cité, Heidegger M., « Zeit und Sein », in *Zur Sache des Denkens*, GA, Bd. 14, p. 18 a.
1002 Déjà cité, *ibid*., p. 17 c.
1003 Déjà cité, *ibid*., p. 17 d.
1004 Déjà cité, *ibid*., p. 18 a.

authentique n'entre en présence immédiatement. La relation réciproque de l'avenir authentique et du passé authentique apporte le présent authentique comme l'entrer-en-présence immédiat de ce qui est présent, et ainsi le tend à nous. L'entrer-en-présence immédiat de ce qui est présent est donc porrigé par la relation réciproque du venir-à-nous et du « été ».[1005]

Le « été » étant ainsi porrigé par le venir-à-nous, celui-ci par celui-là, et l'entrer-en-présence immédiat de ce qui est présent par la relation réciproque du venir-à-nous et du « été », tous trois se porrigent les uns les autres. Or, en se porrigeant ainsi, ils s'unifient. L'unité du passé authentique comme le « été », de l'avenir authentique comme le venir-à-nous et du présent authentique comme l'entrer-en-présence immédiat de ce qui est présent réside donc dans le se-porriger-les-uns-les-autres des trois.[1006]

Nous pensons donc le temps authentique comme l'unité du passé, de l'avenir et du présent authentiques, c'est-à-dire comme le se-porriger-les-uns-les-autres du « été », du venir-à-nous et de l'entrer-en-présence immédiat de ce qui est présent. Toutefois, nous devons derechef penser jusqu'au bout le temps authentique comme l'unité du passé, de l'avenir et du présent authentiques, en expérimentant par la

---

1005 Cf. *ibid*., p. 18 b : « Comment devons-nous déterminer ce porriger de l'entrer-en-présence, jouant dans le présent, dans le « été », dans l'avenir ? Ce porriger repose-t-il sur ceci qu'il nous atteint, ou bien nous atteint-il parce qu'il est en soi un porriger ? C'est le dernier cas. L'arriver [Ankommen], comme le non encore présent [noch nicht Gegenwart], porrige et apporte du même coup le non plus présent [nicht mehr Gegenwart], le « été », et inversement celui-ci, le « été », se porrige [reicht… sich… zu] l'avenir. La relation réciproque des deux porrige et apporte du même coup le présent. Nous disons « du même coup », et attribuons par conséquent un caractère de temps au se-porriger-les-uns-les-autres de l'avenir, du « été » et du présent, c'est-à-dire à leur unité propre ».

1006 Cf. *ibid*., p. 18 c : « Ce procédé ne fait manifestement pas droit à l'affaire, étant donné que nous devons nommer « temps » l'unité maintenant indiquée du porriger et justement elle. Car le temps n'est lui-même rien de temporel, pas plus qu'il n'est quelque chose d'étant. C'est pourquoi il nous demeure interdit de dire qu'avenir, être-été [Gewesenheit], présent sont sous-la-main « du même coup ». Néanmoins, le se-porriger-les-uns-les-autres [Einander-sich-zureichen] leur co-appartient. Leur unifiante unité ne peut se déterminer qu'à partir de leur propre, qu'à partir de ceci qu'ils se porrigent les uns les autres. Mais que se porrigent-ils les uns les autres ? »

Comme dans *Être et temps*, « *Gewesenheit* » est ici synonyme de « *Gewesen-sein* », qui est l'infinitif passé substantivé de « *sein* » et que nous traduisons par « être-été » plutôt que « avoir été », pour désigner le passé authentique comme entrant encore en présence, sans plus le faire présentement. Soulignons que le mot « être », dans l'expression « être-été », ne peut pas désigner un caractère d'être du temps, puisque non seulement le temps n'est pas un étant, mais encore il n'est pas l'être, mais son sens.

pensée, autant que faire se peut, le se-porriger-les-uns-les-autres du « été », du venir-à-nous et de l'entrer-en-présence immédiat de ce qui est présent. Retournons pour cela à l'interprétation phénoménologique des vers 68 à 72 de l'*Iliade*, par Heidegger dans « La Parole d'Anaximandre ».

Rappelons, pour commencer, la réponse de Heidegger à la question de savoir comment Calchas peut avoir vu, outre ce qui entre en présence présentement, ce qui le fait non-présentement aux sens de ce qui est à venir et de ce qui est passé, bien que ce qui entre en présence non-présentement en ces deux sens se déploie en absence. Selon les vers 71 et 72, Calchas est le frénétique, au sens de celui qui « est parti » du domaine familier aux autres hommes, vers celui qui leur étranger ; ces deux domaines se laissent déterminer respectivement comme celui de ce qui n'entre en présence que présentement et celui de tout ce qui entre en présence, présentement et non-présentement ; mais, parce que tout ce qui entre en présence ainsi est recueilli en étant gardé par tout entrer-en-présence, présentement et non-présentement, et que tout entrer-en-présence ainsi est à son tour gardé en étant abrité par la vérité comme l'éclaircie de celui-ci, les deux domaines se laissent déterminer plus profondément comme celui de la vérité comme le caractère non-celé de ce qui entre en présence présentement et celui de la vérité comme l'éclaircie de tout entrer-en-présence, présentement et non-présentement. Calchas peut donc avoir vu ce qu'il a vu, parce qu'il a la vue pour les domaines vers lesquels il « est parti », celui de tout ce qui entre en présence, présentement et non-présentement, et préalablement celui de la vérité comme l'éclaircie de tout entrer-en-présence, présentement et non-présentement. Mais expliquer comment Calchas peut avoir vu ce qu'il a vu est une chose, expliquer en quel sens il a vu ce qu'il a vu est une autre chose. Dès lors, en quel sens Calchas a-t-il vu tout ce qui entre en présence, présentement et non-présentement ? Ou, pour le dire en inversant les termes, en quel sens tout ce qui entre en présence, présentement et non-présentement, se tient-il d'avance dans la vision de Calchas ? Ce qui est demandé ici est une interprétation phénoménologique de l'unité de ce qui entre en présence présentement et de ce qui le fait non-présentement aux sens de ce qui est à venir et de ce qui est passé. Une telle interprétation requiert une explicitation suffisante de ce qui entre en présence présentement et de ce qui le fait non-présentement aux deux sens indiqués. Cette explicitation, Heidegger la gagne en approfondissant l'interprétation phénoménologique du vers 70, ὅς ᾔδη τά τ᾽ ἐόντα τά τ᾽ ἐσσόμενα πρό τ' ἐόντα. L'approfondissement de l'interprétation phénoménologique du vers 70 est donc préalable à celle de l'unité de ce qui entre en

présence présentement et de ce qui le fait non-présentement au sens de ce qui est à venir et de ce qui est passé.

Rappelons brièvement, en vue de l'approfondir, l'interprétation phénoménologique du vers 70. Comme vus par Calchas, τὰ ἐόντα, τὰ ἐσσόμενα, πρὸ ἐόντα sont ce qui entre en présence. Eu égard à la différence de temps, τὰ ἐόντα désigne ce qui entre en présence présentement, τὰ ἐσσόμενα ce qui entre en présence non-présentement au sens de ce qui est à venir, et πρὸ ἐόντα ce qui entre en présence non-présentement au sens de ce qui est passé. Que dire de plus ? Τὰ ἐόντα est aussi nommé plus explicitement par les Grecs τὰ παρεόντα : l'étant (τὰ ἐόντα) auprès de… (παρὰ…), c'est-à-dire venu auprès de… dans le caractère non-celé. Le caractère non-celé n'est pas l'encontre (*das Gegenüber*) par rapport à un sujet, mais la contrée (*die Gegend*) à laquelle l'homme se tient ouvert. Τὰ ἐόντα au sens de ce qui entre en présence présentement désigne donc plus précisément ce qui entre en présence en étant venu auprès de… dans la contrée du caractère non-celé. Par suite, τὰ ἐσσόμενα désigne plus précisément ce qui entre en présence, en n'étant pas encore venu auprès de… dans la contrée du caractère non-celé, par conséquent en demeurant encore dans le caractère celé. Et pareillement, πρὸ ἐόντα désigne plus précisément ce qui entre en présence, en n'étant plus venu auprès de… dans la contrée du caractère non-celé, par conséquent en étant déjà retourné dans le caractère celé. C'est d'ailleurs, au fond, parce que τὰ ἐσσόμενα et πρὸ ἐόντα désignent ainsi ce qui entre en présence, sans pourtant être venu auprès de… dans le caractère non-celé, mais en étant bel et bien dans le caractère celé, qu'ils sont aussi ce qui se déploie en absence.[1007]

Cet approfondissement de l'interprétation phénoménologique du vers 70 permet-il celle de l'unité de ce qui entre en présence présentement et de ce qui le fait non-présentement aux sens de ce qui est à venir et de ce qui est passé ? Oui, si nous nous rendons attentifs à la position intermédiaire de ce qui entre en présence en étant venu auprès de… dans la contrée du caractère non-celé, entre ce qui entre en présence en demeurant encore dans le caractère celé d'une part et ce qui entre en présence en étant déjà retourné dans le caractère celé d'autre part. Mais soyons plus attentifs encore. Cette position intermédiaire est telle que ce qui entre en présence présentement séjourne dans la contrée du caractère non-celé. Mais séjourner n'est pas persister (*bestehen*), c'est-à-dire se rigidifier. C'est au contraire transiter entre venue et allée (*Kunft und Gang*). Ce qui séjourne s'en

1007 Cf. Heidegger M., « Der Spruch des Anaximander », in *Holzwege*, GA, Bd. 5, pp. 346 b-347 b.

vient (*kommt… hervor*) en effet à partir du caractère celé de ce qui entre en présence non-présentement au sens de ce qui est à venir, et arrive (*kommt… an*) ainsi dans la contrée du caractère non-celé. Mais cela même qui séjourne en s'en venant et en arrivant ainsi, s'en va (*geht… hinweg*) de la contrée du caractère non-celé, et part (*geht… ab*) ainsi dans le caractère celé de ce qui entre en présence non-présentement au sens de ce qui est passé. Transitant ainsi entre venue et allée, ce qui séjourne (*das Weilige*) séjourne à chaque fois transitoirement (*weilt jeweils*), est ce qui séjourne à chaque fois transitoirement (*das Je-weilige*). Par suite, ce qui entre en présence présentement (*das Anwesende*) est ce qui séjourne à chaque fois transitoirement (*das Je-weilige*), est ce qui, séjournant à chaque fois transitoirement, entre en présence (*das jeweilig Anwesende*). Ce qui entre en présence présentement étant par essence, comme qui séjourne à chaque fois transitoirement, en provenance de ce qui entre en présence non-présentement au sens de ce qui est à venir, et en partance vers ce qui entre en présence non-présentement au sens de ce qui est passé, les trois modalités de ce qui entre en présence ne font qu'un. Si elles méritent d'être appelées ensemble ce qui entre en présence, ce n'est pas au sens d'une unité générique, mais à celui où l'une est la provenance et l'autre la partance de ce qui séjourne à chaque fois transitoirement.[1008]

Phénoménologiquement interprétée, l'unité de ce qui entre en présence présentement et de ce qui le fait non-présentement aux sens de ce qui est à venir et de ce qui est passé n'est pas sans évoquer celle du « été », du venir-à-nous et de l'entrer-en-présence immédiat de ce qui entre en présence, qu'il nous faut expérimenter par la pensée. Toutefois, puisqu'il nous faut l'expérimenter ainsi, une simple évocation ne saurait satisfaire. Mais le « été », le venir-à-nous et l'entrer-en-présence immédiat de ce qui entre en présence sont les trois modalités de l'entrer-en-présence. Or tout ce qui entre en présence, présentement et non-présentement, est recueilli en étant gardé par tout entrer-en-présence, présentement et non-présentement. A partir de l'interprétation phénoménologique de l'unité de ce qui entre en présence présentement et de ce qui le fait non-présentement aux sens de ce qui est à venir et de ce qui est passé, nous pouvons donc apprendre à voir l'unité du « été », du venir-à-nous et de l'entrer-en-présence immédiat de ce qui entre en présence.

Puisque ce qui entre en présence présentement est ce qui séjourne à chaque fois transitoirement, c'est-à-dire en provenance de ce qui entre en présence non-présentement au sens de ce qui est à

1008 Cf. *ibid*., pp. 349 c-350 b.

venir, et en partance vers ce qui entre en présence non-présentement au sens de ce qui est passé, il y va de même de l'entrer-en-présence présentement qui, avec l'entrer-en-présence non-présentement, recueille en le gardant ce qui entre en présence présentement et ce qui le fait non-présentement. Ainsi, l'entrer-en-présence présentement séjourne-t-il à chaque fois transitoirement, c'est-à-dire en provenance de l'entrer-en-présence non-présentement au sens de l'avenir, et en partance vers l'entrer-en-présence non-présentement au sens du passé. Mais puisqu'il s'agit d'apprendre à voir, efforçons-nous de voir ce qui vient d'être dit. L'entrer-en-présence non-présentement au sens de l'avenir entre déjà en présence, mais de telle sorte qu'il ne le fait pas encore présentement. Entrant déjà en présence, sans le faire encore présentement, il vient à nous. Comme entrer-en-présence dans cette modalité, il « est » le venir-à-nous. L'entrer-en-présence non-présentement au sens du passé entre encore en présence, mais de telle sorte qu'il ne le fait plus présentement. Entrant encore en présence, sans plus le faire présentement, il est « été ». Comme entrer-en-présence dans cette modalité, il « est » le « été ». Et l'entrer-en-présence présentement ? Puisque l'entrer-en-présence non-présentement au sens de l'avenir « est » le venir-à-nous, l'entrer-en-présence présentement s'en vient de lui, et arrive ainsi comme le présent. Et puisque l'entrer-en-présence non-présentement au sens du passé « est » le « été », l'entrer-en-présence présentement s'en va comme le présent, et part dans le « été ». S'en venant de l'entrer-en-présence non-présentement au sens de l'avenir, comme le venir-à-nous, et partant dans l'entrer-en-présence non-présentement au sens du passé, comme le « été », l'entrer-en-présence présentement « est » le séjourner comme le présent, transitant entre venue et allée. Voyant cela, nous avons appris à voir l'entrer-en-présence présentement comme le séjourner à chaque fois transitoire.

Du même coup, nous avons appris à voir l'unité du « été », du venir-à-nous et de l'entrer-en-présence de ce qui est présent. Mais attardons-nous un peu à cette vision. Nous venons de voir le présent authentique comme le séjourner à chaque fois transitoire, c'est-à-dire en provenance de l'avenir authentique comme le venir-à-nous, et en partance vers le passé authentique comme le « été ». Parce que le présent authentique n'« est » le séjourner à chaque fois transitoire, qu'en provenant de l'avenir authentique comme le venir-à-nous et qu'en partant vers le passé authentique comme le « été », il est apporté et étendu à nous par eux, en un mot porrigé par eux. Mais l'avenir authentique comme le venir-à-nous n'est la provenance du présent authentique comme le séjourner à chaque fois transitoire, que dans la mesure où le passé authentique comme le « été » est la partance de ce

présent. Et inversement, ce passé n'est cette partance, que dans la mesure où cet avenir est cette provenance. C'est pourquoi le passé authentique comme le « été » est porrigé par l'avenir authentique comme le venir-à-nous, et celui-ci porrigé par celui-là. Ainsi expérimentons-nous par la pensée l'unité du passé, de l'avenir et du présent authentiques, comme le se-porriger-les-uns-les-autres du « été », du venir-à-nous et – ainsi nommons-nous désormais le présent authentique – du séjourner à chaque fois transitoire.

Ayant pensé jusqu'au bout le temps authentique comme cette unité, en l'expérimentant par la pensée comme ce se-porriger-les-uns-les-autres, nous sommes désormais à même d'aborder la question du temps authentique en son propre.

c – Le temps authentique en son propre

Si l'on demandait quel est le propre du temps comme suite des maintenants, la réponse serait qu'il n'a qu'une seule dimension, de même que le propre de l'espace comme *partes extra partes* est d'avoir trois dimensions. Mais qu'en est-il du propre du temps authentique, si ce temps n'« est » plus la suite des maintenants, mais le se-porriger-les-uns-les-autres du « été », du venir-à-nous et du séjourner à chaque fois transitoire ? Si ce propre est à rechercher en direction de la dimension, il ne peut pourtant plus être la dimension dans laquelle sont possibles tous les points du maintenant que sépare un espace de temps. Dès lors, quelle dimension est-il ? Est-il d'ailleurs une seule et unique dimension ?

Reconsidérons le « été », le venir-à-nous et le séjourner à chaque fois transitoire, comme porrigés. Ainsi que nous l'avons dit, ce « sont » trois modalités différentes de l'entrer-en-présence. Pourtant, parce que, comme porrigeant, ils se porrigent les uns les autres, ils ne font, comme porrigés, qu'un seul entrer-en-présence – non pas, faut-il le rappeler, au sens d'une unité générique, mais à celui où, par essence, le séjourner à chaque fois transitoire provient du venir-à-nous et part vers le « été ». Avec cet entrer-en-présence, s'éclaircit ce que Heidegger nomme *Zeit-Raum*, dont nous réservons la traduction, tant que nous n'avons pas appris à voir ce que Heidegger nomme ainsi. Si, par le mot « temps », nous visons la suite des maintenants, nous voyons aisément ce qu'on nomme en allemand *Zeitraum*, en français espace de temps : la distance entre deux points du maintenant. Mais, parce que le temps authentique n'est pas la suite des maintenants, mais le se-porriger-les-uns-les-autres du « été », du venir-à-nous et du séjourner à chaque fois transitoire, il ne peut être

question de voir, avec ce que Heidegger nomme *Zeit-Raum*, quelque chose comme un espace de temps. Mais alors que faut-il voir avec cela ? Rien qui ne se laisse voir dans le seul et unique entrer-en-présence que font les trois modalités de l'entrer-en-présence. Comme triplement porrigé, ce seul et unique entrer-en-présence est triplement tendu : tendu comme séjourner à chaque fois transitoire bien sûr, mais aussi comme venir-à-nous d'où provient ce séjourner et comme « été » vers lequel il part. Comme triplement tendu, il « est » un ouvert qui s'éclaircit : non pas encore celui qu'est l'être lui-même en sa vérité comme son éclaircie, mais celui qui l'annonce, l'entrer-en-présence que veut dire « être » et qui, lui aussi, est gardé en étant abrité par la vérité comme l'éclaircie. Guidés par la vision de cet ouvert, nous proposons de traduire « *Zeit-Raum* » par « espace-du-temps », en comprenant par là l'espace du temps authentique – espace qui, faut-il le souligner, n'est pas davantage l'extension en longueur, largeur et profondeur que la distance entre deux points du maintenant, mais le caractère triplement tendu de l'entrer-en-présence formé des trois modalités de l'entrer-en-présence.[1009]

Mais en quoi le dégagement du *Zeit-Raum*, de l'espace-du-temps, nous fait-il avancer dans la recherche du propre du temps authentique ? Nous recherchons ce propre en direction de la dimension, en écartant la dimension dans laquelle sont possibles tous

1009 Cf. Heidegger M., « Zeit und Sein », in *Zur Sache des Denkens*, GA, Bd. 14, p. 18 c-19 a : « Mais que se porrigent-ils [Le venir-à-nous, le « été » et le séjourner à chaque fois transitoire] les uns les autres ?

Rien d'autre qu'eux-mêmes, et cela veut dire : l'entrer-en-présence [Anwesen] en eux porrigé. Avec cet entrer-en-présence, s'éclaircit ce que nous nommons l'espace-du-temps [Zeit-Raum]. Mais, avec le mot « temps », nous ne visons plus l'un-après-l'autre de la suite des maintenants. Par conséquent, « espace-du-temps » ne signifie pas non plus seulement la distance entre deux points du maintenant dans le temps calculé, <distance> que nous visons si, par exemple, nous constatons : dans l'espace de temps [Zeitraum] de 50 ans, ceci et cela est advenu historialement. Espace-du-temps nomme maintenant l'ouvert qui s'éclaircit dans le se-porriger-les-uns-les-autres d'avenir, être-été et présent. C'est uniquement cet ouvert et seulement lui, qui octroie [räumt… ein] à l'espace que nous connaissons habituellement son extension possible. Le se-porriger-les-uns-les-autres d'avenir, être-été et présent est lui-même pré-spatial ; c'est pourquoi ce n'est qu'ainsi qu'il octroie l'espace, c'est-à-dire le donne ».

Il n'est plus possible de traduire ici « Zeit-Raum » par « espace-et-temps », comme dans les *Apports à la philosophie*, parce que le mot n'y a plus la même signification. Cf. Heidegger M., *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, GA, Bd. 65, § 242, p. 384 c : « L'espace-et-temps [Zeit-Raum] comme l'unité de la temporalisation et de la spatialisation originaires est originairement lui-même le site-et-instant [Augenblicks-Stätte], cette spatialité-et-temporalité [Zeit-Räumlichkeit] de fond abyssal [ab-gründige] et essentiale de l'ouverteté du cèlement, c'est-à-dire du Là ».

les points du maintenant que sépare un espace de temps, qui n'est propre qu'au temps comme suite des maintenants. Remarquons néanmoins, au sujet de cette dernière, qu'elle est la dimension absolue du temps comme suite des maintenants, d'où provient la possibilité de la dimension relative de tout espace de temps[1010]. La dimension propre au temps authentique ne serait-elle pas de même la provenance de l'espace-du-temps ? Nous avons appris à voir celui-ci comme l'ouvert s'éclaircissant qu'est l'entrer-en-présence triplement étendu. Comme tel, il provient d'un triple tendre, ou pour mieux dire d'un triple tendre-d'un-bout-à-l'autre (*Hindurchlangen*) : celui du « été » par le venir-à-nous, celui de celui-ci par celui-là, et celui du séjourner à chaque fois transitoire par la relation réciproque du « été » et du venir-à-nous. Chacune des modalités du tendre-d'un-bout-à-l'autre dimensionne l'entrer-en-présence triplement étendu selon les modalités de son caractère étendu. A ce titre, les trois modalités du tendre-d'un-bout-à-l'autre sont les trois dimensions d'où provient l'espace-du-temps. Ainsi, le propre du temps authentique est bien la dimension : non plus toutefois l'unidimensionalité dans laquelle sont possibles les points du maintenant que sépare un espace de temps, mais la tridimensionalité qui tend d'un bout à l'autre l'entrer-en-présence triplement étendu qu'est l'espace-du-temps.[1011]

1010 Cf. en ce sens Newton I., *Les principes mathématiques de la philosophie naturelle*, traduit par M-F. Biarnais, Christian Bourgois éditeur, 1985, « Scholie des définitions », p. 30 : « I – Le temps absolu, vrai et mathématique, qui est sans relation à quoi que ce soit d'extérieur, en lui-même et de par sa nature coule uniformément ; on l'appelle aussi « durée ». Le temps relatif, apparent et vulgaire est toute mesure sensible et externe – qui est précise ou non – de la durée et dont on se sert couramment à la place du temps vrai. Tels sont l'heure, le jour, le mois, l'année ».

1011 Cf. Heidegger M., « Zeit und Sein », in *Zur Sache des Denkens*, GA, Bd. 14, p. 19 b-c : « L'espace de temps tel qu'on le comprend habituellement, au sens de la distance mesurée de deux points du temps, est le résultat du calcul du temps. Par ce calcul, le temps représenté comme ligne et paramètre, et, d'après cela, unidimensionnel, est mesuré conformément à des nombres. Le dimensionnel ainsi pensé du temps comme l'un-après-l'autre de la suite des maintenants est emprunté à la représentation de l'espace tridimensionnel.

Toutefois, avant tout calcul du temps et indépendamment de celui-ci, le propre de l'espace-du-temps du temps authentique repose sur le se-porriger-les-uns-les-autres éclaircissant d'avenir, être-été et présent. De manière correspondante, c'est au temps authentique et à lui seul, qu'est propre ce que nous nommons, de manière facilement sujette à mésinterprétation, dimension [Dimension], mesure-à-travers [Durchmessung]. Celle-ci repose sur le porriger éclaircissant qui a été caractérisé, comme lequel l'arrivée apporte l'être-été, celui-ci celui-là et la relation réciproque des deux l'éclaircie de l'ouvert. Pensé à partir de ce triple porriger, le temps authentique s'avère être tridimensionnel. Dimension – que cela soit répété – n'est pas ici pensée seulement comme orbe de la mesure

Seulement, ce qui précède nous oblige à aller plus loin. Si l'espace-du-temps, comme nous l'avons dit, provient d'un triple tendre-d'un-bout-à-l'autre, et cela veut dire s'il provient d'un seul et unique triple tendre-d'un-bout-à-l'autre, alors il provient non seulement des trois modalités du tendre-d'un-bout-l'autre, mais encore de l'unité de ces modalités, « le jeu réciproque de chacune avec chaque autre »[1012]. Comme dimensionnant l'entrer-en-présence triplement tendu, considéré en son unité, le jeu réciproque des modalités du tendre-d'un-bout-à-l'autre est une quatrième dimension d'où provient l'espace-du-temps. Mais la dimension énumérée la quatrième est la première selon l'affaire, parce qu'elle est celle qui détermine tout. C'est elle, en effet, qui détermine l'unité différenciée de l'entrer-en-présence selon ses trois modalités. Ce faisant, elle rapproche les unes des autres les trois modalités de l'entrer-en-présence, de telle sorte qu'elles forment une unité, mais du même coup elle les éloigne les unes des autres, de telle sorte que leur unité soit différenciée. Ainsi éloigne-t-elle le « été » et le séjourner à chaque fois transitoire, en refusant l'arrivée du « été » comme le présent ; de même, elle éloigne le venir-à-nous et le séjourner à chaque fois transitoire, en réservant le présent dans le venir-à-nous. C'est pourquoi la première dimension, selon l'affaire, du temps authentique se laisse caractériser comme la proximité approchant-éloignant, ou pour le dire autrement la proximité refusant-réservant.[1013]

---

possible, mais comme le tendre-d'un-bout-à-l'autre [Hindurchlangen], comme le porriger éclaircissant. C'est uniquement celui-ci qui donne lieu [verstattet] de représenter et de délimiter un orbe de la mesure ».

1012 *Ibid*., p. 19 d.

1013 Cf. *ibid*., pp. 19 d-20 c : « Mais alors, d'où se détermine l'unité des trois dimensions du temps authentique, c'est-à-dire <l'unité> des trois modalités, jouant les unes dans les autres, du porriger de l'entrer-en-présence à chaque fois propre ? Nous venons d'entendre : aussi bien dans l'arriver du non-encore-présent que dans le « été » du non-plus-présent, et même dans le présent lui-même, joue à chaque fois un genre d'abord et d'apport, c'est-à-dire d'entrer-en-présence. Cet entrer-en-présence qui est ainsi à penser, nous ne pouvons pas l'attribuer à l'une des trois dimensions du temps, à savoir, à ce qu'il semble de prime abord, le présent. Bien plutôt, l'unité des trois dimensions du temps repose sur le jeu réciproque [Zuspiel] de chacune avec chaque autre. Ce jeu réciproque s'avère être l'authentique porriger, jouant dans le propre du temps, donc pour ainsi dire la quatrième dimension - non seulement pour ainsi dire, mais à partir de l'affaire.

Le temps authentique est quadridimensionnel.

Toutefois, ce que, dans l'énumération, nous nommons la quatrième <dimension> est, selon l'affaire, la première, c'est-à-dire le porriger déterminant tout. Dans l'arrivée, dans le « été », dans le présent, il apporte l'entrer-en-présence qui leur est à chaque fois propre, les tient, en éclaircissant, les uns en dehors des

Le propre du temps authentique n'est donc pas simplement la tridimensionalité, c'est-à-dire les trois modalités du tendre-d'un-bout-à-l'autre, mais la quadridimensionalité, c'est-à-dire, en plus des trois modalités mentionnées, leur jeu réciproque. Toutefois, sa première dimension selon l'affaire, la proximité refusant-réservant, jouit d'une telle primauté, qu'elle est le propre par excellence du temps authentique. A partir de là, quel est le donner du temps authentique en son propre ?

3 – Le donner du temps

La question du donner du temps a été posée, à partir du « Es gibt Zeit, Il y a temps », comme celle du *Geben, das Zeit gibt*, du donner qui donne temps. Ainsi posée, elle est double. D'une part, quel est le donner du temps, tel qu'il se détermine à partir du *Es, das Zeit gibt*, du Il qui donne temps ? D'autre part, puisque le temps authentique « est » le se-porriger-les-uns-les-autres du « été », du venir-à-nous et du séjourner à chaque fois transitoire, quel est le donner du temps, tel qu'il se détermine à partir du *Zeit, die sich selbst gibt*, du temps qui se donne lui-même ? L'examen de la première question requiert celui de la deuxième. La détermination du temps authentique en son propre est désormais suffisante pour permettre d'examiner la question du donner du temps, tel qu'il se détermine à partir du temps lui-même.

Nous avons déterminé le propre par excellence du temps authentique, comme la proximité refusant-réservant. Celle-ci, comme proximité, rapproche les unes des autres les trois modalités de l'entrer-en-présence que sont le « été », le venir-à-nous et le séjourner à chaque fois transitoire. Comme refusant l'arrivée du « été » comme le présent, et comme réservant le présent dans le venir-à-nous, elle

---

autres, et les tient ainsi, les uns par rapport aux autres, dans la proximité à partir de laquelle les trois dimensions demeurent rapprochées les unes des autres. C'est pourquoi le premier, l'initial [anfängliche] et au sens propre du mot le commençant [an-fangende] porriger sur quoi repose l'unité du temps authentique, nous le nommons la proximité approchante [nähernde Nähe], la « Nahheit » selon un mot auroral encore utilisé par Kant. Mais elle approche les uns des autres l'arrivée, l'être-été, le présent, en les éloignant. Car elle tient ouvert le « été », en refusant [indem sie… verweigert] son arrivée comme le présent. Cet approcher de la proximité tient ouvert l'arriver depuis l'avenir, en réservant le présent dans le venir [indem es… vorenthält]. La proximité approchante a le caractère du refus [Verweigerung] et de la réserve [des Vorenthalts]. Elle tient d'avance les modalités du porriger d'être-été, arrivée et présent, les unes par rapport aux autres, dans leur unité ».

éloigne les unes des autres ces trois modalités de l'entrer-en-présence. Les rapprochant et les éloignant ainsi, elle les donne en leur unité différenciée. Les donnant en cette unité, elle s'avère être le donner du temps, tel qu'il se détermine à partir du temps. Ce donner est donc la proximité refusant-réservant.[1014]

Ce donner du temps, déterminé comme la proximité refusant-réservant, efforçons-nous de le porter plus complètement à la parole. Eu égard à l'unité différenciée des trois modalités de l'entrer-en-présence comme porrigées, le donner du temps est le jeu réciproque des trois modalités du porriger, plus simplement dit le porriger par excellence. Eu égard à l'espace-du-temps, comme l'ouvert qui s'éclaircit, il éclaircit l'espace-du-temps. Mais, eu égard au donner du temps, tel qu'il se détermine à partir du Il qui donne temps, il cèle ce donner tel qu'il se détermine ainsi. C'est pourquoi, plus complètement porté à la parole, le donner du temps est le porriger par excellence éclaircissant-celant.[1015]

S'il y a temps, de même qu'il y a être, il est présumable que le Il qui donne temps est le même que celui qui donne être, par conséquent que le donner du temps, tel qu'il se détermine à partir du Il qui donne temps, est le même que celui de l'être, tel qu'il se détermine à partir du Il qui donne être. Mais la détermination du Il qui donne à la fois être et temps, par conséquent celle du donner d'être et temps, tel qu'il se détermine à partir du Il qui les donne, requiert celle du donner de l'être et du donner du temps, tels qu'ils se déterminent respectivement à partir de l'être et du temps. Depuis l'être en son propre, déterminé comme le don d'un donner jouant de manière celée dans le déceler, nous avons rétrocédé jusqu'au donner de l'être, tel qu'il se détermine à partir de l'être, déterminé comme le donner qui ne donne son don qu'en se tenant en arrière et qu'en se retirant, ce donner étant nommé le destiner. A partir du présent authentique, déterminé comme l'entrer-en-présence et la présence, c'est-à-dire le séjourner-à-notre-encontre, nous avons dégagé : tout d'abord le « été », le venir-à-nous et l'entrer-en-présence immédiat de ce qui entre en présence, comme les trois modalités de l'entrer-en-présence, comme porrigées ; ensuite le temps authentique, comme le se-porriger-les-uns-les-autres du « été », du venir-à-nous et du séjourner à chaque fois transitoire ; enfin le temps

1014 Cf. *ibid*., p. 20 d : « Le temps n'est pas. Il y a temps. Le donner qui donne le temps se détermine à partir de la proximité refusant-réservant. C'est elle qui accorde l'ouvert de l'espace-du-temps, et sauvegarde ce qui demeure refusé dans le « été » et réservé dans l'avenir ».

1015 Cf. *ibid*. : « Nous nommons le donner qui donne le temps authentique le porriger éclaircissant-celant. Dans la mesure où le porriger est lui-même un donner, se cèle dans le temps authentique le donner d'un donner ».

authentique en son propre, et celui-ci par excellence, comme la proximité refusant-réservant ; depuis le temps authentique en son propre ainsi déterminé, nous avons alors rétrocédé jusqu'au donner du temps, tel qu'il se détermine à partir du temps, déterminé comme cette proximité refusant-réservant, et plus complètement porté à la parole comme le porriger par excellence, éclaircissant-celant. La détermination préalable du donner de l'être et de celui du temps, tels qu'ils se déterminent respectivement à partir de l'être et du temps, étant désormais accomplie, il ne reste plus qu'à accomplir celle du Il qui donne à la fois être et temps.

§ 3 – Du donner de l'être et du donner du temps au Il qui donne à la fois être et temps

Introduction

Si, dans « *Es gibt Sein*, Il y a être », *das Geben des Seins*, le donner de l'être, est le destiner, et si, dans « *Es gibt Zeit*, Il y a temps », *das Geben der Zeit*, le donner du temps, est le porriger par excellence, éclaircissant-celant, quel est alors, dans « *Es gibt zugleich Sein und Zeit*, Il y a à la fois être et temps », le Il qui donne à la fois être et temps ? Mais, avec cette manière de questionner, ne succombons-nous pas au fétichisme de la langue, en hypostasiant le Il, qui n'est pourtant ici qu'un pronom impersonnel ? Toutefois, ce n'est pas nous, qui succombons à ce genre de fétichisme, mais ce sont les grammairiens et les logiciens, lorsqu'ils explicitent l'énoncé comme étant composé d'un sujet et d'un prédicat. D'après cette explicitation, l'énoncé « *Es gibt Sein* » signifierait « *Irgendein Sein gibt Sein*, Un être donne l'être ». Mais ce dernier énoncé présuppose qu'un être est, alors que « est » ne peut être dit de l'être, sauf à représenter l'être comme fond de l'étant, sans penser à l'être lui-même. Quant à nous, nous ferons bien d'être attentifs à ceci : lorsque nous disons « *Es gibt Sein* » et « *Es gibt Zeit* », ou plutôt « *Es gibt zugleich Sein und Zeit* », nous ne formons aucun énoncé, mais nous efforçons de porter à la parole être et temps en leur conjointure, à partir de la manière dont nous pouvons les porter ainsi au regard. Or nous avons déjà porté au regard : l'être en son propre, comme le don d'un donner jouant de manière celée dans le déceler, et le donner de l'être, comme le donner qui ne donne son don qu'en se tenant en arrière et qu'en se retirant, autrement dit le destiner ; le temps authentique en son propre, comme le se-porriger-les-uns les autres du « été », du venir-à-nous et du séjourner à chaque fois transitoire, et le donner du temps, comme la

proximité refusant-réservant, autrement dit le porriger par excellence, éclaircissant-celant. Comment, à partir de là, porter au regard l'être en son propre et le temps authentique en son propre en leur conjointure ? Tentons, pour cela, de rétrocéder du donner de chacun, jusqu'au donner-à-la-fois de l'un et de l'autre, puis jusqu'au Il qui les donne à la fois.[1016]

1 – L'*Ereignis* d'être et temps

Dans le donner de l'être en son propre, comme le destiner, l'être est destiné comme l'entrer-en-présence. Or l'entrer-en-présence est un caractère de temps qui appartient à l'être. Dans le donner de l'être, l'être comme l'entrer-en-présence est donc transproprié au temps, c'est-à-dire rendu propre au temps, au-delà de lui-même. Mais, dans le donner du temps authentique en son propre, comme le porriger par excellence, éclaircissant-celant, le temps est porrigé comme l'ouvert s'éclaircissant qu'est l'espace-du-temps. Or cet ouvert s'éclaircissant annonce l'ouvert s'éclaircissant qu'est l'être lui-même en sa vérité comme l'éclaircie. Dans le donner du temps, le temps comme l'ouvert s'éclaircissant est donc transproprié à l'être, c'est-à-dire rendu propre à l'être, au-delà de lui-même. C'est pourquoi, dans le donner de l'être et dans celui du temps, règne un unique transproprier de l'être au temps et de celui-ci à celui-là.

Rendant l'être comme l'entrer-en-présence propre au temps, au-delà de lui-même, le transproprier de l'être au temps porte du même coup l'être à son propre. De même, rendant le temps comme l'ouvert s'éclaircissant propre à l'être, au-delà de lui-même, le transproprier du temps à l'être porte du même coup le temps à son propre. Le transproprier régnant dans le donner de l'être et dans celui du temps est donc du même coup un ap-proprier de l'être et du temps, c'est-à-dire un porter-à-son propre de chacun.

Mais le transproprier régnant dans le donner de l'être et dans celui du temps étant unique, l'ap-proprier de l'être et du temps l'est aussi. En son unicité, cet ap-proprier est le donner-à-la-fois d'être et temps. « Ap-proprier » se disant en allemand « *ereignen* », Heidegger nomme *Ereignis* cela qui ap-proprie – non pas, rappelons-le, au sens d'un substrat de l'ap-propriation, mais à celui du rapport d'ap-propriation. Puisque l'ap-proprier de l'être et du temps est leur

1016 Cf. *ibid*., pp. 23 a-24 a.

donner-à-la-fois, l'*Ereignis* comme cela qui ap-proprie l'être et le temps est le Il qui les donne à la fois.[1017]

Depuis le donner de l'être, déterminé comme le destiner, et celui du temps, déterminé comme le porriger par excellence, éclaircissant-celant, nous avons donc rétrocédé jusqu'au donner-à-la-fois d'être et temps, déterminé comme l'ap-proprier de l'être et du temps, puis jusqu'au Il qui donne à la fois être et temps, déterminé comme l'*Ereignis* d'être et temps. Mais remarquons encore ceci. Le transproprier de l'être au temps et de celui-ci à celui-là comportant un se-tourner de l'être vers le temps et de celui-ci vers celui-là, l'ap-proprier de l'être et du temps, dégagé à partir de lui, doit comporter le même se-tourner. Et il le comporte en effet, parce qu'il est le porter-à-son-propre de chacun, être et temps, uniquement dans le rapport de l'un à l'autre. Par suite, dans l'*Ereignis* d'être et temps, se meut un tournant : le tournant d'être à temps et de celui-ci à celui-là. L'*Ereignis* étant désormais saisi comme celui d'être et temps, le tournant dans l'*Ereignis* l'est comme celui d'être à temps et de celui-ci à celui-là. Ainsi saisi dans la conférence *Temps et être* en 1962, le tournant dans l'*Ereignis* demeure « le fondement celé de tous les autres tournants et cercles subalternes, demeurant, dans leur sombre provenance, inquestionnés, volontiers pris en eux-mêmes comme l' « ultime » », comme lequel Heidegger saisissait pour la première fois le tournant dans l'*Ereignis* - alors tournant d'être à homme et de celui-ci à celui-là -, dans les *Apports à la philosophie* en 1936/38[1018]. C'est en particulier à partir du tournant d'être à temps et de celui-ci à

1017 Cf. *ibid*., pp. 24 b-c : « Dans le destiner du destin d'être, dans le porriger du temps, se montre un dédier-en-propre, un transproprier, à savoir d'être comme présence et de temps comme domaine de l'ouvert, qui les porte à leur propre. Ce qui détermine les deux, temps et être, en leur propre, c'est-à-dire en leur co-appartenir, nous le nommons : l'*Ereignis*. Ce que nomme ce mot, nous ne pouvons maintenant le penser qu'à partir de ce qui, dans la vue prévoyante sur être et temps, s'annonce comme destin et comme porriger, où temps et être prennent place. Les deux, être aussi bien que temps, nous les avons nommés affaires. Le « et » entre les deux a laissé leur relation l'un à l'autre dans l'indéterminé.
Désormais se montre : ce qui laisse appartenir l'une à l'autre les deux affaires, ce qui non seulement porte les deux affaires à leur propre, mais les sauvegarde en leur co-appartenir et les y tient, le tenant des deux affaires, le tenant de l'affaire, est l'*Ereignis*. Le tenant de l'affaire ne vient pas s'ajouter après coup à être et temps, comme un rapport plaqué sur eux. C'est uniquement le tenant de l'affaire, qui, à partir de leur rapport, ap-proprie être et temps en les portant à leur propre, à savoir par l'ap-proprier se celant dans le destin et dans le porriger éclaircissant. Par conséquent, le Il qui donne, dans « Il y a être », « Il y a temps », s'atteste comme l'*Ereignis* ».

1018 Heidegger M., *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, GA, Bd. 65, § 255, p. 407 b.

celui-là, que devient pleinement intelligible le tournant d'*Être et temps* à *Temps et être*, dans le chemin de pensée de Heidegger. Mais, afin d'éviter la confusion de ces deux tournants, Heidegger, dans la *Lettre-préface au Père William J. Richardson*, d'avril 1962, dénie le nom de tournant (*Kehre*) au tournant dans son chemin de pensée, pour lui préférer celui de virage (*Wendung*) dans sa pensée[1019].

2 – L'*Ereignis* d'être et temps et l'*Enteignis*

Nous avons porté à la parole être et temps en leur conjointure, à partir de la manière dont nous les avons portés ainsi au regard – ainsi disons-nous, en employant ici avec Heidegger l'expression « porter au regard (*in den Blick bringen*) »[1020]. Mais, dans quelle mesure les avons-nous portés ainsi au regard ? Si l'être en son propre se montre comme le don d'un donner jouant de manière celée dans le déceler, le donner de l'être se montre-t-il, à proprement parler, comme le destiner ? Pareillement, si le temps authentique en son propre se montre comme le se-porriger-les-uns-les-autres du « été », du venir-à-nous et du séjourner à chaque fois transitoire, de telle sorte cependant que seul celui-ci entre en présence immédiatement, ceux-là se

1019 Cf. Heidegger M., « Ein Vorwort. Brief an Pater William J. Richardson », in *Identität und Differenz*, GA, Bd. 11, p. 149 d : « La pensée du tournant *est* un virage dans ma pensée » ; p. 149 e : « Le tournant n'est pas en première ligne un événement dans le penser questionnant ; il prend place dans le tenant de l'affaire lui-même nommé par les titres « Être et temps », « Temps et être ». C'est pourquoi il est dit, dans la *Lettre sur l'humanisme*, à l'endroit donné en référence : « Ici, l'entier se retourne ». « L'entier » - cela dit : le tenant de l'affaire d' « Être et temps », de « Temps et être ». Le tournant joue dans le tenant de l'affaire lui-même. Il n'est ni inventé par moi ni tel qu'il ne concerne que mon penser » ; p. 151 b-d : « L' « advenir historial » du tournant, sur lequel vous questionnez, « est » l'estre comme tel. Il ne se laisse penser qu'*à partir* du tournant. A celui-ci, n'est propre aucun genre particulier d'advenir historial. Le tournant se détermine bien plutôt entre être et temps, entre temps et être, à partir de la manière dont Il y a être, dont Il y a temps. Au sujet de ce « Il y a », j'ai tenté d'en dire un peu, dans la conférence *Temps et être*, que vous avez vous-même entendue ici le 30 janvier 1962.
Si, au lieu de « temps », nous posons : éclaircie du se-celer d'entrer-en-présence, alors l'être se détermine à partir du domaine de projet du temps. Cela ne se donne pourtant comme résultat que dans la mesure où l'éclaircie du se-celer prend à son usage un penser qui corresponde au domaine de projet du temps.

L'entrer-en-présence (être) prend place dans l'éclaircie du se-celer (temps). L'éclaircie du se-celer (temps) apporte l'entrer-en-présence (être) ».

1020 Cf. Heidegger M., « Zeit und Sein », in *Zur Sache des Denkens*, GA, Bd. 14, p. 24 a : « De quelle autre manière, toutefois, devons-nous porter au regard le « Il » dit dans le dire qui a été nommé, « Il y a être », « Il y a temps » ? »

déployant en absence, le donner du temps se montre-t-il, à proprement parler, comme le porriger par excellence, éclaircissant-celant ? Or, si ni le donner de l'être ni celui du temps ne se montre à proprement parler, n'y va-t-il pas de même du donner-à-la-fois d'être et temps et du Il qui les donne à la fois ? Celui-là se montre-t-il, à proprement parler, comme l'ap-proprier de l'être et du temps, et celui-ci, à proprement parler, comme l'*Ereignis* d'être et temps ?

Nous avons dit que le destiner comme « donner qui ne donne son don qu'en se tenant lui-même en arrière et qu'en se retirant » [1021] est un se-retenir[1022]. Comme tel, il se retire du décèlement. Nous avons dit en outre que le donner du temps, qui est nommé le porriger par excellence, éclaircissant-celant, eu égard à l'unité différenciée des trois modalités de l'entrer-en-présence que sont le « été », le venir-à-nous et le séjourner à chaque fois transitoire, eu égard à l'espace-du-temps comme l'ouvert qui s'éclaircit, et eu égard au donner du temps, tel qu'il se détermine à partir du Il qui donne temps, est aussi nommé la proximité refusant-réservant, en ce qu'il rapproche les unes des autres les trois modalités de l'entrer-en-présence, mais du même coup les éloigne les unes des autres, en refusant l'arrivée du « été » comme le présent, et en réservant le présent dans le venir-à-nous[1023]. Pour le dire autrement, le porriger par excellence, éclaircissant-celant, considéré comme proximité refusant-réservant, refuse le présent au « été », le non-plus-présent, et le réserve dans le venir-à-nous, le non-encore-présent. Dans la mesure où il refuse le présent au « été », le porriger par excellence, éclaircissant-celant, retire le « été » du décèlement. De même, dans la mesure où il réserve le présent dans le venir-à-nous, il retire le venir-à-nous du décèlement. Mais retirant ainsi le « été » et le venir-à-nous du décèlement, il se retire lui-même du même coup de celui-ci. Le donner de l'être, comme le destiner, et celui du temps, comme le porriger par excellence, éclaircissant-celant, ont donc également pour particularité le se-retirer du décèlement. Or, un unique transproprier de l'être au temps et de celui-ci à celui-là régnant dans le destiner et le porriger par excellence, éclaircissant-celant, et ce transproprier étant du même coup un ap-proprier de l'être et du temps, le donner-à-la-fois d'être et temps, comme cet ap-proprier, a nécessairement lui aussi pour particularité le se-retirer du décèlement. Par suite, ce se-retirer fait nécessairement partie du Il qui donne à la fois être et temps, comme l'*Ereignis* d'être et temps. Le se-retirer de l'*Ereignis* en tant qu'il ap-proprie est, avons-nous dit, ce que Heidegger nomme *die Enteignis*. Si, donc, le se-retirer du décèlement

1021 Déjà cité, *ibid*., p. 12 e.
1022 Cf. *ibid*., p. 13 b.
1023 Cf. *ibid*., p. 20 d.

fait nécessairement partie de l'*Ereignis* d'être et temps, « De l'*Ereignis* comme tel, fait partie l'*Enteignis* »[1024].

Dans quelle mesure, demandions-nous, avons-nous porté au regard être et temps en leur conjointure ? Puisque l'*Enteignis* fait partie de l'*Ereignis* comme tel, ce ne peut être que dans la mesure où nous avons pensé l'être et le temps en leur conjointure, sans pouvoir les expérimenter ainsi par la pensée. Nous pouvons certes expérimenter par la pensée, c'est-à-dire apprendre à voir, l'être en son propre et le temps authentique en son propre, puisque l'un et l'autre s'éclaircissent à partir de la vérité comme l'éclaircie. Mais nous pouvons uniquement penser, c'est-à-dire nous rendre attentifs à eux, l'être et le temps en leur conjointure, ou pour mieux dire la conjointure même de l'être et du temps, et celle-ci comme leur *Ereignis*, parce que, l'*Enteignis* faisant partie de lui comme tel, celui-ci n'ap-proprie l'être et le temps qu'en se retirant. L'*Ereignis* comme rapport d'ap-propriation « est » cela qui, ne pouvant plus être expérimenté par la pensée, est néanmoins nécessairement à penser, pour tout ce qui peut être expérimenté par la pensée.

1024 *Ibid*., p. 28 a ; pour l'ensemble de l'analyse, cf. *ibid*., pp. 27 b -28 a : « En chemin, il a déjà été pensé en plus, mais n'a pas été dit en propre ceci : à savoir que, au donner comme destiner, appartient le se-retenir, et que, dans le porriger du « été » et de l'arriver, jouent le refus du présent et le réserver du présent. Ce qui est nommé maintenant, le se-retenir, le refus, la réserve, cela montre quelque chose du genre d'un se-retirer ; pour le dire brièvement, le retrait. Or, dans la mesure où les modalités du donner déterminées par celui-ci, le destiner et le porriger, reposent sur l'ap-proprier, le retrait doit appartenir à ce qu'a de particulier l'*Ereignis*. Discuter de cela n'est plus l'affaire de cette conférence.
(En toute brièveté et insuffisamment, à la manière de la conférence, qu'il soit fait signe vers ce qui est particulier dans l'*Ereignis*.

Le destiner dans le destin de l'être a été caractérisé comme un donner où ce qui destine se retient lui-même et, dans le se-retenir, se retire du décèlement.

Dans le temps authentique et son espace-du-temps, s'est montré le porriger du « été », donc du non-plus-présent, le refus du présent. Dans le porriger de l'avenir, donc du non-encore-présent, s'est montrée la réserve du présent. Refus et réserve annoncent le même trait que le se-retenir, dans le destiner, à savoir le se-retirer.

Cela étant, dans la mesure où le destin de l'être repose sur le porriger du temps, et celui-ci avec celui-là sur l'*Ereignis*, s'annonce dans l'ap-proprier ceci de particulier que l'*Ereignis* retire son plus propre du décèlement sans restriction. En pensant à partir de l'ap-proprier, cela veut dire : il se déproprie, au sens qui vient d'être indiqué, de lui-même. De l'*Ereignis* comme tel, fait partie l'*Enteignis*. Par celle-ci, l'*Ereignis* ne se donne pas, mais préserve sa propriété ».

3 – L'*Ereignis* d'être et temps et l'homme

Dans la conférence *Temps et être*, aussitôt après avoir pensé le présent authentique comme la présence, et explicité celle-ci comme le séjourner-à-notre-encontre - à nous les hommes -, Heidegger pose la question : « Qui sommes-nous ? »[1025]. Le présent authentique ainsi pensé et explicité « étant » l'entrer-en-présence que veut dire « être », il répond alors : « Si l'homme n'était pas celui qui reçoit constamment le don à partir du « Il y a présence », si ce qui est porrigé [das… Gereichte] dans le don n'atteignait [erreichte… nicht] pas l'homme, alors, avec ce don demeurant manquant, non seulement l'être demeurerait celé, non seulement aussi il demeurerait refermé, mais l'homme demeurerait exclu de l'ampleur du domaine de porrection [Reichweite] du : Il y a être. L'homme ne serait pas l'homme »[1026]. Cette même question « Qui sommes-nous ? », il convient maintenant de la répéter – maintenant, c'est-à-dire au moment où nous sommes parvenus à la pensée de l'*Ereignis* d'être et temps.

Partons de la première réponse donnée à la question « Qui sommes-nous ? » : l'homme n'est l'homme, qu'à la condition de recevoir constamment le don de la présence, de telle sorte que, l'être lui-même se décelant à l'homme, celui-ci soit admis dans le domaine de l'être. Pour le dire autrement, en son entrer-en-présence, l'être aborde l'homme, de telle sorte que, si celui-ci perçoit et assume cet abord, il atteint ce que l'être-homme a d'insigne. Mais l'entrer-en-présence en lequel l'être aborde l'homme n'est pas seulement le présent authentique, qui n'est que l'entrer-en-présence immédiat de ce qui est présent, mais aussi le « été » et le venir-à-nous, c'est-à-dire l'entrer-en-présence d'un se-déployer-en-absence, respectivement du non-plus-présent et du non-encore-présent. Le temps authentique est l'unité de ces trois modalités de l'entrer-en-présence ; plus précisément, parce que le « été » est porrigé par le venir-à-nous, celui-ci par celui-là, et le présent authentique par la relation réciproque du « été » et du venir-à-nous, il est l'unité du se-porriger-les-uns-les-autres du « été », du venir-à-nous et du présent authentique. Pour atteindre ce que l'être-homme a d'insigne, il faut donc à l'homme percevoir et assumer l'abord de l'être, en ne se tenant pas simplement dans le présent authentique, mais dans le temps authentique. Or l'être et le temps sont donnés à la fois dans l'ap-proprier de l'être et du temps, et, comme tels, donnés par l'*Ereignis* d'être et temps. Si, donc, l'homme perçoit et assume l'abord de l'être,

1025 *Ibid*., p. 16 c.
1026 *Ibid*., pp. 16 d-17 a.

en se tenant dans le temps authentique, il atteint ce que l'être-homme a d'insigne, en ce qu'il est porté à son propre par l'*Ereignis* d'être et temps. Ainsi porté à son propre, l'homme prend place dans cet *Ereignis*.[1027]

En pensant, donc, à partir du présent authentique comme la présence, l'homme en son être est celui qui est admis dans le domaine de l'être, à condition qu'il reçoive constamment le don de la présence. En pensant à partir de l'*Ereignis* d'être et temps, il est celui qui est porté à son propre par cet *Ereignis* et ainsi prend place en lui, si du moins il perçoit et assume l'abord de l'être dans les trois modalités de son entrer-en-présence, en se tenant dans le temps authentique. Parce que celui qui est admis dans le domaine de l'être est le *Da-sein*, et que celui qui est porté à son propre par l'*Ereignis* d'être et temps l'est comme *Da-sein*, l'homme en son être est, aux deux points de vue, le *Da-sein*. Mais le point de vue de l'*Ereignis* d'être et temps permet de voir plus loin que celui du présent authentique comme la présence, jusqu'à la provenance du *Da-sein* dans l'*Ereignis* d'être et temps.

Toutefois, si l'homme en son être est aussi porté à son propre par l'*Ereignis* d'homme et être, le *Da-sein* n'a-t-il pas aussi pour provenance l'*Ereignis* d'homme et être ? Mais comment le *Da-sein* pourrait-il avoir pour provenance aussi bien l'*Ereignis* d'être et temps que celui d'homme et être, si « Le mot « *Ereignis* » ne vise plus ici ce que nous nommons habituellement un événement quelconque, une survenue », mais « est maintenant usité comme *singulare tantum* », et si « Ce qu'il nomme ne se produit que dans le nombre un, non, pas même dans un nombre, mais de manière unique »[1028] ? Nous avons dit : en pensant à partir de l'*Ereignis* d'être et temps, l'homme en son

1027 Cf. *ibid*., p. 28 b-c : « Nous saisissons du regard l'autre trait particulier de l'*Ereignis*, aussitôt que nous réfléchissons de manière suffisamment claire à ce qui a déjà été dit. Dans l'être comme entrer-en-présence, s'annonce l'abord qui nous aborde, nous les hommes, de telle sorte que, dans le percevoir et l'assumer de cet abord, nous atteignons ce que l'être-homme a d'insigne. Or cet assumer de l'abord de l'entrer-en-présence repose sur le se-tenir-en-dedans du domaine du porriger, comme lequel le temps authentique quadridimensionnel nous a atteints.
Dans la mesure où il n'y a être et temps que dans l'ap-proprier, celui-ci a ceci de particulier qu'il porte à son propre l'homme comme celui qui perçoit l'être en se tenant en-dedans du temps authentique. Ainsi proprié, l'homme prend place dans l'*Ereignis* ».

1028 Heidegger M, « Der Satz der Identität », in *Identität und Differenz*, GA, Bd. 11, p. 45 b. Cf. la déclaration semblable de Heidegger dans « Zeit und Sein », in *Zur Sache des Denkens*, GA, Bd. 14, pp. 25 d-26 a : « Nous ne pouvons plus représenter ce qui est nommé avec le nom « *Ereignis* » au fil directeur de la signification courante du mot ; car elle comprend « *Ereignis* » au sens de survenue et événement – non à partir du proprier comme le porriger sauvegardant en éclaircissant et le destiner ».

être est celui qui est porté à son propre par cet *Ereignis*. Cela veut dire : Par l'*Ereignis* d'être et temps, l'homme est rendu propre à l'être par l'intermédiaire du temps[1029]. Du même coup, par ce même *Ereignis*, l'être est inversement dédié en propre à l'homme par l'intermédiaire du temps. Or, lorsque nous avons tourné en entrant dans le *Ge-Stell* comme le co-*appartenir* d'homme et être dans la modalité du défi mutuel, nous nous sommes laissé porter vers ce qui règne dans le *Ge-Stell*, à savoir le rendre-propre de l'homme à l'être et le dédier-en-propre de celui-ci à celui-là, en un mot l'ap-proprier de l'homme et de l'être, et partant l'*Ereignis* d'homme et être[1030]. Puisque, donc, par l'*Ereignis* d'être et temps, l'homme est rendu propre à l'être par l'intermédiaire du temps, cependant que l'être est dédié en propre à l'homme par cet intermédiaire, l'*Ereignis* d'homme et être régnant dans le *Ge-Stell*, comme cela qui les ap-proprie en rendant l'homme propre à l'être et en dédiant en propre celui-ci à celui-là, provient de l'*Ereignis* d'être et temps. Ou pour mieux dire, parce que l'*Ereignis* est unique, l'*Ereignis* ap-proprie tout d'abord l'être et le temps, et ensuite, c'est-à-dire par l'intermédiaire du temps, l'homme et l'être. Ce qui est nommé *Ereignis* d'être et temps n'est donc qu'une saisie de l'*Ereignis* plus originaire que ce qui est nommé *Ereignis* d'homme et être. Bien plus, parce que rien n'est plus originaire que l'*Ereignis* d'être et temps, ce qui est ainsi nommé est la saisie la plus originaire de l'*Ereignis*.

Conclusion

Concluons en suivant le fil conducteur des questions posées dans l'introduction du chapitre III, et qui toutes n'approfondissent qu'une seule et même question, celle d'être et temps. – La première question est celle de la paradoxale détermination mutuelle d'être et temps : comment sont-ils déterminés l'un par l'autre, si l'être n'est rien de temporel ni le temps rien d'étant ? Ils sont déterminés l'un par l'autre, en étant ap-propriés, c'est-à-dire portés à leur propre, par l'*Ereignis* d'être et temps. – La deuxième question est celle du tenant de l'affaire ayant pour titres « être et temps », « temps et être » : si le tenant de l'affaire est la provenance de l'être aussi bien que du temps, en quel sens l'est-il ? Le tenant de l'affaire, c'est-à-dire le rapport qui

1029 Cf. Heidegger M., « Zeit und Sein », in *Zur Sache des Denkens*, GA, Bd. 14, p. 28 d : « Ce prendre-place [de l'homme ainsi proprié, dans l'*Ereignis*] repose sur le rendre-propre [Vereignung] par lequel l'*Ereignis* est insigne ».

1030 Cf. Heidegger M, « Der Satz der Identität », in *Identität und Differenz*, GA, Bd. 11, p. 45 b.

tient l'une à l'autre les deux affaires, être et temps, est la provenance de ceux-ci, au sens de leur *Ereignis*[1031]. – La troisième question est celle du Il qui donne à la fois être et temps : si, conformément au tenant de l'affaire, nous ne devons pas simplement dire « il y a être, il y a temps », mais bien plutôt « Il y a être et temps », quel est le Il qui donne à la fois être et temps ? Si le donner de l'être, le destiner, et celui du temps, le porriger par excellence, éclaircissant-celant, sont un unique transproprier de l'être et du temps l'un à l'autre, et si ce transproprier est du même coup un ap-proprier de l'être et du temps, alors le donner-à-la-fois d'être et temps est cet ap-proprier, et le Il qui les donne à la fois est l'*Ereignis* d'être et temps[1032].

Retenons encore ceci, au sujet de la question posée dans l'introduction de la troisième partie, celle de l'unité de l'*Ereignis* et de la multiplicité de l'*Ereignis* d'être, de l'*Ereignis* d'homme et être, de l'*Ereignis* d'être et temps : comment penser cette unité et cette multiplicité ? - Nous avons remarqué, au chapitre II, que l'*Ereignis* d'être est déterminé comme le regard au sens du regard-dans de la vérité du se-déployer-essential de l'être, dans la conférence *Le tournant*, mais que l'*Ereignis* d'homme et être l'est comme le regard au sens de cela qui met en regard homme et être, c'est-à-dire au sens du rapport du regarder, dans la conférence *Le principe d'identité*. Nous demandant s'il est question du même *Ereignis* dans les deux conférences, nous avons alors répondu que l'*Ereignis* d'être, déterminé comme le regard au sens du regard-dans de la vérité du se-déployer-essential de l'être, saisit du regard l'homme, de telle sorte que celui-ci, comme ce qui est regardé, regarde en face celui-là, mais que l'un ne peut saisir du regard l'autre, et l'autre regarder en face l'un, que si l'un et l'autre sont tout d'abord mis en regard par l'*Ereignis* d'homme et être, déterminé comme le regard au sens de cela qui met en regard homme et être. Il est donc bien question du même *Ereignis* dans les deux conférences, mais l'*Ereignis* d'homme et être, dans la conférence *Le principe d'identité*, est une saisie de l'*Ereignis* plus originaire que l'*Ereignis* d'être, dans la conférence *Le*

1031 Cf. Heidegger M., « Zeit und Sein », in *Zur Sache des Denkens*, GA, Bd. 14, p. 24 c (déjà cité) : « Désormais se montre : ce qui laisse appartenir l'une à l'autre les deux affaires, ce qui non seulement porte les deux affaires à leur propre, mais les sauvegarde en leur co-appartenir et les y tient, le tenant des deux affaires, le tenant de l'affaire, est l'*Ereignis*. Le tenant de l'affaire ne vient pas s'ajouter après coup à être et temps, comme un rapport plaqué sur eux. C'est uniquement le tenant de l'affaire, qui, à partir de leur rapport, ap-proprie être et temps en les portant à leur propre, à savoir par l'ap-proprier se celant dans le destin et dans le porriger éclaircissant ».

1032 Cf. *ibid*. (déjà cité) : « Par conséquent, le Il qui donne, dans « Il y a être », « Il y a temps », s'atteste comme l'*Ereignis* ».

tournant. – Or nous venons de voir, à la fin du chapitre III, que le *Da-sein* a pour provenance aussi bien l'*Ereignis* d'être et temps, dans la conférence *Temps et être*, que l'*Ereignis* d'homme et être, dans la conférence *Le principe d'identité*, sans que cela compromette l'unicité de l'*Ereignis*, parce que l'*Ereignis* d'homme et être ne les ap-proprie, dans les modalités du rendre-propre de l'homme à l'être et du dédier-en-propre de celui-ci à celui-là, que si, tout d'abord, l'*Ereignis* d'être et temps ap-proprie ceux-ci, tout en ap-propriant du même coup l'homme et l'être, en rendant propre l'homme à l'être par l'intermédiaire du temps, et en dédiant en propre l'être à l'homme par cet intermédiaire. L'*Ereignis* d'être et temps, dans la conférence *Temps et être*, est donc à son tour une saisie de l'*Ereignis* plus originaire que l'*Ereignis* d'homme et être, dans la conférence *Le principe d'identité* ; il est même la saisie la plus originaire de l'*Ereignis*. – Partant, l'*Ereignis* est un en lui-même, et l'*Ereignis* d'être, l'*Ereignis* d'homme et être, l'*Ereignis* d'être et temps ne sont que les multiples saisies, selon des degrés d'originarité croissants, de l'unique *Ereignis*.

CHAPITRE IV

L'*EREIGNIS* D'ÊTRE ET TEMPS ET LA PAROLE D'ANAXIMANDRE

Introduction

Le destiner de l'être est originaire à l'égard de l'être à chaque fois destiné. Le porriger par excellence, éclaircissant-celant, du temps authentique est originaire à l'égard de ce temps ainsi porrigé. Mais, puisque « être » veut dire entrer-en-présence, et que le temps authentique est l'unité du « été », du venir-à-nous et du présent authentique - qu'il est donc l'entrer-en-présence encore, mais désormais dans toute son ampleur, d'une part comme celui du se-déployer-en-absence du non-encore-présent et du non-plus-présent, d'autre part comme entrer-en-présence immédiat de ce qui est présent -, le destiner de l'être repose sur le porriger par excellence, éclaircissant-celant, du temps authentique. Ce porriger est donc aussi originaire à l'égard de ce destiner. Dans le destiner de l'être et dans le porriger par excellence, éclaircissant-celant, du temps authentique, règne un unique transproprier de l'être et du temps l'un à l'autre, et du même coup un ap-proprier de l'un et de l'autre. Si nous appelons *Ereignis* d'être et temps, cela qui les ap-proprie, cet *Ereignis* est originaire à la fois à l'égard de l'être et à celui du temps authentique. Mais, puisque l'ap-proprier de l'être et du temps authentique règne dans le destiner de l'un et le porriger par excellence, éclaircissant-celant, de l'autre, ce destiner et ce porriger reposent sur l'*Ereignis* d'être et temps. Cet *Ereignis* est donc aussi originaire à la fois à l'égard de ce destiner et de ce porriger. Comme originaire par rapport à ces originaires que sont ce destiner et ce porriger, il est l'originaire par excellence.

Parmi les Paroles de l'origine, celles d'Anaximandre, d'Héraclite et de Parménide, celle du premier jouit du privilège d'être la plus ancienne, ce qui fait d'elle « quelque chose comme la toute

première phrase de notre histoire »[1033]. Parole insigne de l'origine, celle d'Anaximandre l'est donc à l'enseigne de la toute première Parole au début de l'histoire de l'être. Or, si cette toute première Parole a été prononcée par Anaximandre, parce que, pour la toute première fois, le regard de l'être, c'est-à-dire son éclair, a frappé l'homme, n'est-elle pas aussi Parole insigne de l'origine, à l'enseigne de la Parole disant l'originaire ? Mais quel originaire ? Seulement celui qu'est l'être comme laisser-entrer-en-présence, par rapport à l'étant comme ce qui entre en présence ? Ou bien aussi, en vertu d'un ensemble de conjointures, ces originaires que sont le destiner de l'être par rapport à l'être à chaque fois déstiné, le porriger du temps authentique par rapport à ce temps ainsi porrigé et par rapport au destiner de l'être, et cela, peut-être encore, jusqu'à l'originaire par excellence qu'est l'*Ereignis* par rapport à la fois à l'être et au temps, et du même coup par rapport à la fois au destiner de l'être et au porriger du temps authentique ? En somme, quelle est la situation de la Parole d'Anaximandre par rapport à l'*Ereignis* d'être et temps ?

Pour examiner cette question, nous suivrons le plan de l'interprétation de cette Parole au sixième et dernier chapitre, justement intitulé « La Parole d'Anaximandre », des *Chemins qui ne mènent nulle part* de Heidegger. Après l'avoir circonscrite aux mots dont l'authenticité est certaine : ...κατὰ τὸ χρεών· διδόναι γὰρ αὐτὰ δίκην καὶ τίσιν ἀλλήλοις τῆς ἀδικίας, celui-ci l'interprète selon ces deux questions. De quoi cette Parole parle-t-elle ? Que dit-elle de ce dont elle parle ?[1034]

§ 1 – Ce dont parle la Parole d'Anaximandre ?[1035]

De quoi la Parole, telle que circonscrite par Heidegger, parle-t-elle ? Grammaticalement, ce ne peut être que de l'unique sujet en elle, αὐτὰ, « eux-mêmes ». Mais αὐτὰ est un pronom. De quel nom tient-il lieu ? Pour répondre, il n'y a d'autre recours que de chercher ce nom dans l'intégralité de la première des deux propositions dont se compose la Parole, bien que des mots en aient été écartés en raison de leur authenticité douteuse : ἐξ ὧν δὲ ἡ γένεσίς ἐστι τοῖς οὖσι καὶ τὴν φθορὰν εἰς ταῦτα γίνεσθαι κατὰ τὸ χρεών, « or, à partir de quoi la

1033 Zarader M., *Heidegger et les Paroles de l'origine*, Librairie philosophique J. Vrin, Paris, 1990 (second édition), p. 89.
1034 Cf. Heidegger M., « Der Spruch des Anaximander », in *Holzwege*, GA, Bd. 5, p. 330 b.
1035 Cf. le commentaire de Didier Franck, dans *Heidegger et le christianisme. L'explication silencieuse*, P.U.F., Paris, 2004, ch. I, pp. 13-27.

génération est aux choses, vers cela aussi la perdition s'engendre selon le nécessaire », selon la traduction littérale proposée par Heidegger[1036]. Dans l'intégralité de cette proposition, le nom cherché ne peut être que τοῖς οὖσι, « aux choses », ou plus exactement, τοῖς οὖσι étant τὰ ὄντα au datif pluriel, « aux étants ». La Parole d'Anaximandre parle donc de τὰ ὄντα, « les étants ».

Toutefois, déterminer le nom de ce dont parle la Parole et traduire ce nom est une chose, voir ce qui vient à la parole par ce nom et se laisser tra-duire par lui devant cela est une autre chose. Qu'est-ce donc qui vient à la parole par le nom τὰ ὄντα ? Devant quoi devons-nous nous laisser tra-duire par celui-ci ? Parce que le nom τὰ ὄντα parle partout à travers la langue grecque, et cela avant que le penser ne le choisisse comme mot fondamental, il importe de chercher un emploi de ce nom qui soit révélateur de l'affaire qu'il nomme, tout en tombant en dehors de la philosophie. Or nous trouvons un tel emploi chez Homère, aux vers 68 à 72 du premier livre de l'*Iliade*, où le participe substantivé du verbe εἰμί, je suis, est non seulement au présent, τὰ ἐόντα, mais encore au futur, τὰ ἐσσόμενα, et adverbialement modifié de manière à obtenir le sens du passé, πρὸ ἐόντα :

« … De nouveau se leva
Calchas le Thestoride, le plus sage des augures,
qui connaissait ce qui est, ce qui sera et ce qui était auparavant
[ὅς ᾔδη τά τ΄ ἐόντα τά τ΄ ἐσσόμενα πρό τ' ἐόντα],
qui avait aussi conduit devant Troie les navires des Achéens
grâce à l'esprit de divination dont le gratifia Phébus Apollon »[1037].

Qu'est-ce donc que cet ensemble de trois éléments que nomme Homère au vers 70 : « τά τ΄ ἐόντα, aussi bien l'étant, τά τ΄ ἐσσόμενα, que l'étant-allant-être, πρό τ' ἐόντα, et que l'étant autrefois »[1038] ?

Selon les premiers mots de ce vers, Calchas est celui ὅς ᾔδη…, « qui connaissait… ». Mais si, quant à son sens, le verbe ᾔδη est un imparfait, quant à sa forme, il est le plus-que-parfait du parfait οἶδεν, il a vu. Calchas est donc celui « qui connaissait… », parce qu'il est celui « qui avait vu… ». Par là même, il est caractérisé comme le voyant (*der Seher*). Or qu'avait vu le voyant ? Ce que, selon les derniers mots du vers 70, Calchas connaissait, à savoir τά τ΄ ἐόντα τά

1036 *Ibid*., p. 329 c : « Aus welchem aber das Entstehen ist den Dingen, auch das Entgehen zu diesem entsteht nach dem Notwendigen». Mais, plus littéralement encore, le grec dit : « or, à partir de quoi la génération est aux choses, et selon la nécessité que la perdition s'engendre vers cela ».
1037 *Ibid*., p. 345 d. D'après la traduction allemande de Vo□, citée par Heidegger.
1038 *Ibid*., p. 346 a.

τ΄ ἐσσόμενα πρό τ' ἐόντα, « aussi bien l'étant, que l'étant-allant-être et l'étant autrefois ». Comme vu par le voyant, cet ensemble de trois éléments est donc ce qui entre en présence (*das Anwesende*).[1039] – Mais ces trois éléments sont différenciés quant au temps : τὰ ἐόντα nomme ce qui est présent (*das Gegenwärtige*), τὰ ἐσσόμενα ce qui est à venir (*das Zukünftige*) et πρὸ ἐόντα ce qui est passé (*das Vergangene*). Si leur ensemble est ce qui entre en présence, comment cela sera-t-il donc différencié de manière correspondante ? Comme ce qui est présent (*das Gegenwärtige*), τὰ ἐόντα est ce qui entre en présence présentement (*das gegenwärtig Anwesende*). Or cela, les Grecs le nomment aussi, plus explicitement, τὰ παρεόντα : l'étant (τὰ ἐόντα) auprès de… (παρὰ...), c'est-à-dire venu auprès de… dans le caractère non-celé. Ce qui suggère que « *gegen* », dans « *gegenwärtig* (présentement) », ne signifie pas l'encontre (*das Gegenüber*) par rapport à un sujet, mais la contrée (*die Gegend*) du caractère non-celé. « Présentement », en parlant de ce qui entre en présence, veut donc dire venu auprès de… dans la contrée du caractère non-celé. Comme ce qui n'est pas présent, mais à venir d'une part et passé d'autre part, τὰ ἐσσόμενα et πρὸ ἐόντα sont aussi ce qui entre en présence, mais non-présentement (*das ungegenwärtig Anwesende*). Eu égard à l'explicitation précédente de « présentement », « non-présentement (*un-gegenwärtig*) » veut dire non-venu auprès de… dans la contrée du caractère non-celé. Ce qui entre en présence non-présentement entre bien en présence, mais hors de la contrée du caractère non-celé. Comme tel, il est ce qui se déploie en absence (*das Abwesende*).[1040] – L'ensemble des trois éléments, avons-nous dit, est ce qui entre en présence. Au sens où τὰ ἐόντα nomme ce qui entre en présence, les trois éléments sont τὰ ἐόντα. Mais les trois éléments, avons-nous ajouté, sont différenciés, respectivement comme ce qui entre en présence présentement, ce qui entre en présence non-présentement au sens de ce qui est à venir, et ce qui entre en présence non-présentement au sens de ce qui est passé. Au sens où τὰ ἐόντα nomme ce qui entre en présence présentement, seul le premier élément mentionné est τὰ ἐόντα. Mais n'allons pas conclure que τὰ ἐόντα a tantôt un sens large, tantôt un sens strict, de telle sorte que le concept général de τὰ ἐόντα au sens large comprendrait sous lui le concept particulier de τὰ ἐόντα au sens strict ! Car ce serait représenter, c'est-à-dire poser-devant, des concepts de τὰ ἐόντα, alors qu'il s'agit, avec les Grecs, de laisser être τὰ ἐόντα comme ce qui entre en présence. Bien plus, si ce qui entre en présence non-présentement au sens de ce

1039 Cf. *ibid*., pp. 345 e-346 a.
1040 Cf. *ibid*., pp. 346 b-347 a.

qui est à venir s'en vient (*hervorkommt*) dans la contrée du caractère non-celé, et si ce qui entre en présence non-présentement au sens de ce qui est passé part (*weggeht*) de cette contrée, alors ce qui entre en présence présentement, c'est-à-dire, rappelons-le, comme venu auprès de… dans la contrée du caractère non-celé, règne à travers ce qui entre en présence non-présentement aux deux sens de l'expression.[1041]

Le voyant est donc celui qui avait vu τὰ ἐόντα au sens de tout ce qui entre en présence, présentement et non-présentement, et non pas simplement τὰ ἐόντα au sens de ce qui entre en présence présentement. Mais seul τὰ ἐόντα en ce dernier sens entre en présence dans la contrée du caractère non-celé. Comment, dès lors, le voyant peut-il avoir vu τὰ ἐόντα au premier sens, si, parmi τὰ ἐόντα en ce sens, ce qui entre en présence non-présentement le fait hors de la contrée du caractère non-celé ? Plus simplement dit, comment peut-il avoir vu ce qui, pourtant, se déploie en absence ? C'est à cette difficulté que répond le pas suivant de l'interprétation des vers de Homère : « Le voyant se tient en vue de ce qui entre en présence, dans le caractère non-celé de ceci, caractère qui du même coup a éclairci le caractère celé de ce qui se déploie en absence comme ce qui se déploie en absence »[1042]. - Selon les vers 71 et 72, Calchas « avait aussi conduit devant Troie les navires des Achéens / grâce à l'esprit de divination [διὰ μαντοσύνην] dont le gratifia Phébus Apollon ». Μαντοσύνη, don de prophétie, est dérivé de μάντις, devin, prophète, personne qui prédit l'avenir. Calchas se laisse donc caractériser comme ὁ μάντις. Mais le radical de μάντις est le même que celui de μαίνομαι, être pris d'une ardeur furieuse, de rage, de délire, en parlant de guerriers, d'hommes ivres ou mis hors d'eux par la divinité[1043]. Calchas se laisse donc plus précisément caractériser comme ὁ μαινόμενος, le frénétique (*der Rasende*). Comme mis hors de lui par la divinité, le frénétique n'est pas celui qui « se démène, roule les yeux et se tord les membres »[1044], mais celui qui « est parti »[1045]. Mais parti d'où, si ce n'est du domaine qui est familier aux autres hommes, celui de ce qui n'entre en présence que présentement ? Et parti où, si ce n'est vers le domaine qui leur est étranger, celui de ce qui se déploie en absence, qui du même coup est celui de ce qui entre en présence présentement, si cela le fait en arrivant de ce qui entre en présence

1041 Cf. *ibid*., p. 347 b.
1042 *Ibid*., p. 347 c.
1043 Cf. *Dictionnaire étymologique de la langue grecque* de P. Chantraine, *sub verbo* μάντις et μαίνομαι.
1044 Heidegger M., « Der Spruch des Anaximander » in *Holzwege, op. cit*., p. 348 a.
1045 *Ibid*., p. 347 c.

non-présentement au sens de ce qui est à venir, et en partant vers ce qui entre en présence non-présentement au sens de ce qui est passé ? Comme le frénétique, le voyant peut donc aussi avoir vu ce qui se déploie en absence, et non pas seulement ce qui entre en présence présentement.[1046] – Certes, mais si ce qui entre en présence non-présentement le fait hors de la contrée du caractère non-celé, comment le voyant peut-il avoir vu ce qui, pourtant, entre en présence hors de cette contrée ? Parti vers le domaine de ce qui se déploie en absence et du même coup de ce qui entre en présence présentement, autrement dit vers le domaine de tout ce qui entre en présence, présentement et non-présentement, le frénétique est aussi parti vers le domaine de l'entrer-en-présence (*des Anwesens*) de tout cela. Pour lui, tout ce qui entre en présence, présentement et non-présentement, est recueilli dans l'entrer-en-présence de tout cela, si bien que cet entrer-en-présence en a la garde. C'est donc à partir de la garde (*aus der Wahr*) de tout ce qui entre en présence, présentement et non-présentement, assurée par l'entrer-en-présence de tout cela, que parle (*sagt*) le voyant, ce qui fait de celui-ci *den Wahr-Sager*, le devin, mais mot à mot celui qui dit vrai.[1047] – Ainsi commence à poindre une relation entre la garde (*die Wahr*) de tout ce qui entre en présence, présentement et non-présentement, assurée par l'entrer-en-présence de tout cela, et la vérité, si nous nous efforçons de la penser à partir de son nom en allemand, *die Wahrheit*, ou plutôt si nous nous efforçons de penser ce nom *aus der Wahr*, à partir de la garde. Mais qu'on ne s'y trompe pas ! Si « « Vérité » signifie l'abriter éclaircissant [lichtendes Bergen] comme trait fondamental de l'estre »[1048], la vérité, à proprement parler, n'est pas la garde de tout ce qui entre en présence, présentement et non-présentement, assurée par l'entrer-en-présence de tout cela, mais la garde de cet entrer-en-présence, assurée par l'abriter éclaircissant. Et s'il est encore permis d'affirmer que l'entrer-en-présence dans toute son ampleur est le recueil éclaircissant-abritant (*die lichtend-bergende Versammlung*) de ce qui entre en présence présentement et non-présentement, ce n'est pas cependant par sa vertu propre, mais par celle que lui prête la vérité comme l'abriter éclaircissant et par là même recueillant (*das lichtend-versammelnde Bergen*) de cet enter-en-présence. C'est uniquement ainsi que ce qui entre en présence présentement et non-présentement prend place dans l'entrer-en-présence dans toute son ampleur, de même que cet entrer-en-présence

1046 Cf. *ibid*., pp. 347 c-348 a.
1047 Cf. *ibid*., p. 348 b.
1048 Heidegger M., « Vom Wesen der Wahrheit », section 9, in *Wegmarken*, GA, Bd. 9, p. 201 a.

prend place dans la vérité qui lui est propre.[1049] – Comment, demandions-nous, le voyant peut-il avoir vu ce qui, pourtant, entre en présence hors de la contrée du caractère non-celé ? Si ce qui entre en présence présentement et non-présentement prend place dans l'entrer-en-présence dans toute son ampleur, il peut avoir vu ce qui entre en présence hors de la contrée du caractère non-celé, en ayant déjà vu l'entrer-en-présence dans toute son ampleur. Mais, si cet entrer-en-présence prend place, à tour, dans la vérité qui lui est propre, il peut avoir vu cela en ayant déjà vu, auparavant, cette vérité. Le caractère non-celé, dans la contrée de laquelle entre ce qui entre en présence présentement, est vérité en un sens, mais alors uniquement de l'étant présentement. La vérité qui est propre à l'entrer-en-présence dans toute son ampleur est vérité au sens de l'abriter éclaircissant-recueillant. Les autres hommes ne voient que l'étant présentement en son caractère non-celé, c'est-à-dire en sa vérité. Mais le voyant peut avoir vu, en outre, l'étant non-présentement, dans les directions de l'avenir et du passé, parce qu'il a déjà vu l'entrer-en-présence dans toute son ampleur en la vérité qui lui est propre, c'est-à-dire l'abriter éclaircissant-recueillant : plus simplement dit, parce qu'il a déjà vu l'être en sa vérité, c'est-à-dire en son éclaircie. Sait, celui qui a vu, non pas simplement, comme les autres hommes, l'étant présentement en son caractère non-celé comme sa vérité, mais, comme le voyant, l'être en sa vérité comme son éclaircie. C'est ainsi que le savoir authentique est « le sauvegarder pensant de la garde de l'être »[1050].

Nous comprenons désormais comment le voyant peut avoir vu ce qui, pourtant, entre en présence hors de la contrée du caractère non-celé, comment, par conséquent, il peut avoir vu tout ce qui entre en présence, présentement et non-présentement. Mais qu'est-ce que cela veut dire : le voyant avait vu tout ce qui entre en présence, présentement et non-présentement ? Ou bien, en inversant les termes de la question : tout ce qui entre en présence, présentement et non-présentement, se tient d'avance dans la vision du voyant ? La réponse à cette question est le troisième pas de l'interprétation des vers de Homère : « Mais ce qui entre en présence présentement ne réside pas comme une pièce découpée entre ce qui se déploie en absence. Si ce qui entre en présence se tient d'avance dans la vision, tout se déploie essentialement ensemble, l'un porte l'autre avec lui, l'un laisse tomber l'autre »[1051] ; c'est-à-dire, en une paraphrase explicative : ce qui entre en présence présentement ne réside pas comme une pièce découpée

1049 Cf. Heidegger M., « Der Spruch des Anaximander », in *Holzwege, op. cit.*, p. 348 c.
1050 *Ibid.*, p. 349 a.
1051 *Ibid.*, p. 349 c-350 a.

entre ce qui se déploie en absence *dans les directions de l'avenir et du passé* ; si *tout* ce qui entre en présence, *présentement et non-présentement*, se tient d'avance dans la vision *du voyant*, tout *cela* se déploie essentialement ensemble, *en ce que* l'un*, l'étant-allant-être*, *ap*-porte l'autre, *l'étant*, *et que* l'un, *l'étant*, laisse tomber l'autre, *l'étant autrefois*. – C'est que ce qui entre en présence présentement, par conséquent dans la contrée du caractère non-celé, séjourne (*weilt*) dans cette contrée. Or ce qui séjourne (*das Weilende (Weilige)*) ainsi s'en vient (*kommt… hervor*) à partir du caractère celé de ce qui entre en présence non-présentement au sens de ce qui est à venir, et arrive (*kommt… an*) dans la contrée du caractère non-celé. Mais ce qui, séjournant dans la contrée du caractère non-celé, s'en vient et arrive ainsi, cela *est,* non pas cependant en ce qu'il persiste (*besteht*), mais dans la mesure où il s'en va (*hinweggeht*) de la contrée du caractère non-celé, et part (*abgeht*) dans le caractère celé de ce qui entre en présence non-présentement au sens de ce qui est passé. Demeurant en son séjour (*verweilend*) en s'en venant et en s'en allant (*in Hervorkunft und Hinweggang*), si bien que son séjourner est la transition de venue à allée (*der Übergang aus Kunft zu Gang*), ce qui séjourne séjourne à chaque fois transitoirement (*weilt jeweils*) ; par suite, ce qui entre en présence présentement est ce qui séjourne à chaque fois transitoirement (*das Je-weilige*), ou, pour le dire autrement, il est ce qui, séjournant à chaque fois transitoirement, entre en présence (*das jeweilig Anwesende*). Τὰ ἐόντα au sens ce qui entre en présence présentement dit donc, plus précisément, ce qui, séjournant à chaque fois transitoirement, entre en présence. Or τὰ ἐόντα, en ce sens plus précis, se déployant essentialement à partir de ce qui se déploie en absence dans les directions de l'avenir et du passé, τὰ ἐόντα au sens de tout ce qui entre en présence, présentement et non-présentement, constitue une multiplicité unie, une union demeurant en elle-même multiple. C'est pourquoi, d'une part, ce qui entre en présence présentement ne réside pas comme une pièce découpée entre ce qui se déploie en absence dans les directions de l'avenir et du passé ; pourquoi, d'autre part, tout ce qui entre en présence, présentement et non-présentement, se déploie essentialement ensemble.[1052]

Selon cette interprétation des vers de Homère, ce qui vient à la parole par le nom τὰ ὄντα, ce devant quoi nous nous sommes laissé tra-duire est donc : 1° ce qui entre en présence présentement d'une part et tout ce qui entre en présence, présentement et non-présentement, d'autre part ; 2° ce qui entre en présence présentement

1052 Cf. *ibid*., pp. 349 c-350 b.

et non-présentement, en tant qu'il prend place dans l'entrer-en-présence dans toute son ampleur, de même que celui-ci prend place dans la vérité qui lui est propre, l'abriter éclaircissant-recueillant ; 3° ce qui, séjournant à chaque fois transitoirement, entre en présence d'une part et tout ce qui entre en présence, présentement et non présentement, en tant qu'il constitue une multiplicité unie, une union demeurant en elle-même multiple, d'autre part. Parlant de τὰ ὄντα, la Parole d'Anaximandre parle donc de ce qui entre en présence selon les trois points énumérés.

Si ce qui entre en présence est le sens originaire de τὰ ὄντα, ce dont parle cette Parole ne fait-il pas de celle-ci une Parole insigne de l'origine, à l'enseigne de l'originaire ? Non, et cela non pas parce que ce qui entre en présence ne serait pas le sens originaire de τὰ ὄντα, mais parce que ce sens originaire ne fait pas de τὰ ὄντα un originaire, dès lors que τὰ ὄντα comme ce qui entre en présence est cela même que l'être comme entrer-en-présence laisse entrer en présence. Toutefois, puisque τὰ ὄντα comme ce qui entre en présence repose ainsi sur l'être comme entrer-en-présence, ce dont parle la Parole ne présuppose-t-il pas du moins cet originaire qu'est l'être comme entrer-en-présence, par rapport à τὰ ὄντα comme ce qui entre en présence ? Bien plus, si l'originaire que présuppose τὰ ὄντα est l'être comme entrer-en-présence, si l'entrer-en-présence est le temps authentique, et si celui-ci repose sur son porriger, ce dont parle la Parole ne présuppose-t-il pas ce qui est plus originaire encore, le porriger du temps authentique ?

Selon le deuxième des trois points énumérés au sujet de ce qui entre en présence, ce qui entre en présence présentement et non-présentement prend place dans l'entrer-en-présence dans toute son ampleur, de même que celui-ci prend place dans la vérité qui lui est propre, l'abriter éclaircissant-recueillant. Pour le dire autrement, sur le fondement de la vérité comme l'abriter éclaircissant-recueillant, ce qui entre en présence présentement et non-présentement repose sur l'entrer-en-présence dans toute son ampleur. – Or ce qui entre en présence présentement et non-présentement est l'étant en l'entier en sa temporalité. Car τὰ ὄντα, littéralement les étants, comme ce qui entre en présence, est l'étant en l'entier ; ce qui entre en présence présentement est l'étant en l'entier en son présent, ce qui entre en présence non-présentement au sens de ce qui est à venir est l'étant en l'entier en son avenir, et ce qui entre en présence non-présentement au sens de ce qui est passé est l'étant en l'entier en son passé ; l'étant en l'entier en son présent, en son avenir et en son passé est ce que nous appelons l'étant en l'entier en sa temporalité. Considérons attentivement chacun des trois moments constitutifs de celui-ci, afin

de bien voir ce dont il s'agit avec lui. Comme ce qui entre en présence non-présentement au sens de ce qui est à venir, l'étant en l'entier en son avenir est déjà étant, mais de telle sorte qu'il ne l'est pas encore présentement. Comme déjà étant, mais non pas encore présentement, il est en venant à nous, les hommes, et, en ce sens, en arrivant vers nous. L'étant en l'entier en son avenir est donc proprement cet étant en son arriver. Comme ce qui entre en présence non-présentement au sens de ce qui est passé, l'étant en l'entier en son passé est encore étant, mais de telle sorte qu'il ne l'est plus présentement. Comme encore étant, mais non plus présentement, il n'a pas été, comme ce qui tombe dans le passé, mais il est encore, toutefois dans la modalité du « été ». L'étant en l'entier en son passé est donc proprement cet étant en son « été ». Comme ce qui entre en présence présentement, l'étant en l'entier en son présent est présentement étant. Il ne l'est cependant pas comme « une pièce découpée » entre l'étant en l'entier en son avenir d'une part et cet étant en son passé d'autre part, mais comme ce qui « se déploie essentialement ensemble »[1053] avec ceux-ci. Puisque l'étant en l'entier en son avenir est proprement cet étant en son arriver, l'étant en l'entier en son présent s'en vient de lui, en arrivant dans la contrée du caractère non-celé – en arrivant, par conséquent, non plus au sens où il est en venant à nous, mais à celui où il entre dans la contrée du caractère non-celé. Et, puisque l'étant en l'entier en son passé est proprement cet étant en son « été », l'étant en l'entier en son présent s'en va de la contrée du caractère non-celé, en partant dans l'étant en son passé. S'en venant de l'étant en l'entier en son avenir comme son arriver, en arrivant dans la contrée du caractère non-celé, et s'en allant de cette contrée, en partant dans l'étant en l'entier en son passé comme son « été », l'étant en l'entier en son présent n'est, c'est-à-dire ne séjourne dans la contrée du caractère non-celé, que dans la mesure où son séjourner est « la transition de venue à aller »[1054]. L'étant en l'entier en son présent est donc proprement cet étant en son séjourner à chaque fois transitoire. Comme constitué de l'étant en l'entier en son présent, en son avenir et en son passé, l'étant en l'entier en sa temporalité n'est pas simplement, en référence à un tout quantitatif, la somme de ses moments constitutifs ; il n'est pas davantage, en référence à un tout organique, leur unité vivante ; mais, en référence à ce tout *sui generis* qu'est un ensemble de conjointures, il est le même, l'étant en l'entier, différencié selon son avenir comme son arriver, son passé comme son « été » et son présent comme son séjourner à chaque fois transitoire, et cela de telle sorte que, en ce

1053 Ce sont les expressions employées par Heidegger au troisième pas de l'interprétation des vers de Homère : cf. *ibid*., pp. 349 c-350 a.
1054 Cf. *ibid*., p. 350 a.

présent sien, il s'en vient de lui-même en cet avenir sien en arrivant dans la contrée du caractère non-celé, et s'en va de celle-ci en partant dans lui-même en ce passé sien. C'est donc dans l'étant en l'entier en sa temporalité, qu'est temporalisé, depuis son avenir et vers son passé, cet étant en son présent. Et c'est d'ailleurs au fond pour cette raison, que τὰ ἐόντα, dans les vers interprétés de Homère, a à la fois le sens de ce qui entre en présence présentement d'une part et celui de tout ce qui entre en présence, présentement et non-présentement, d'autre part. – L'entrer-en-présence dans toute son ampleur est, quant à lui, l'être en sa temporalité. C'est qu'il n'est pas seulement l'entrer-en-présence présentement, mais aussi l'entrer-en-présence non-présentement aux sens de l'avenir d'une part et du passé d'autre part ; l'entrer-en-présence présentement est l'être en son présent, l'entrer-en-présence non-présentement au sens de l'avenir est l'être en son avenir, et l'entrer-en-présence non-présentement au sens du passé est l'être en son passé ; l'être en son présent, en son avenir et en son passé est ce que nous appelons l'être en sa temporalité. Comment devons-nous le penser de plus près, à partir de ses moments constitutifs ? L'être en son avenir se déploie essentialement déjà, mais de telle sorte qu'il ne le fait pas encore présentement. Se déployant essentialement déjà, mais pas encore présentement, il se déploie essentialement en venant à nous, les hommes, et, en ce sens, en arrivant vers nous. L'être en son avenir est donc proprement l'être en son arriver. L'être en son passé se déploie essentialement encore, mais de telle sorte qu'il ne le fait plus présentement. Se déployant essentialement encore, mais non plus présentement, il ne s'est pas déployé essentialement, en tombant dans le passé, mais se déploie essentialement encore, toutefois dans la modalité du « été ». L'être en son passé est donc proprement l'être en son « été ». L'être en son présent se déploie essentialement, et cela présentement. Puisque l'être en son avenir est l'être en son arriver, l'être en son présent s'en vient de lui, en arrivant dans le présent – en arrivant, par conséquent, non plus au sens où il se déploie essentialement en venant à nous, mais à celui où il entre en présence présentement. Et, puisque l'être en son passé est l'être en son « été », l'être en son présent s'en va du présent, en partant dans l'être en son passé. S'en venant de l'être en son avenir comme son arriver, en arrivant dans le présent, et s'en allant du présent, en partant dans l'être en son passé comme son « été », l'être en son présent ne se déploie essentialement, que dans la mesure où il le fait comme le séjourner dans le présent, et cela dans la transition de venue à aller. L'être en son présent est donc proprement l'être en son séjourner à chaque fois transitoire. Comme constitué de l'être en son avenir, en son passé et en son présent, l'être en sa temporalité est donc le même, l'être,

différencié selon son avenir comme son arriver, son passé comme son « été » et son présent comme son séjourner à chaque fois transitoire, et cela de telle sorte que l'être en ce présent sien s'en vient de l'être en cet avenir sien en arrivant dans le présent, et qu'il s'en va du présent en partant dans l'être en ce passé sien. Ainsi pensé, l'être en sa temporalité implique que l'être ne se restreint pas à son présent, mais s'élargit – s'ouvre - en outre à son avenir et son passé. Cela n'est intelligible, ou pour mieux dire expérimentable par la pensée, que si la vérité de l'être n'est pas simplement son caractère non-celé, mais, comme à la fois son décèlement et son cèlement, son abriter éclaircissant. – Sur le fondement de la vérité comme l'abriter éclaircissant-recueillant, disions-nous à la suite de Heidegger, ce qui entre en présence présentement et non-présentement repose sur l'entrer-en-présence dans toute son ampleur. Si, ainsi que nous venons de le montrer, ce qui entre en présence présentement et non-présentement est l'étant en l'entier en sa temporalité, et si l'entrer-en-présence dans toute son ampleur est l'être en sa temporalité, nous pouvons conclure ceci : sur le fondement de la vérité comme l'abriter éclaircissant-recueillant, l'étant en l'entier en sa temporalité repose sur l'être en sa temporalité.

D'après les analyses précédentes, l'être en sa temporalité est l'entrer-en-présence dans toute son ampleur. Selon ses moments constitutifs, qui sont l'être en son présent, en son avenir et en son passé, il est l'entrer-en-présence présentement, l'entrer-en-présence non-présentement au sens de l'avenir, et l'entrer-en-présence non-présentement au sens du passé. L'entrer-en-présence présentement est un entrer-en-présence immédiat. Mais l'entrer-en-présence non-présentement aux sens de l'avenir d'une part et du passé d'autre part est un entrer-en-présence dans la modalité du se-déployer-en-absence du non-encore-présent d'une part et du non-plus-présent d'autre part. Comme entrer-en-présence dans toute son ampleur, l'être en sa temporalité est donc, quant à l'être en son présent, un entrer-en-présence immédiat, et, quant à l'être en son avenir et en son passé, un entrer-en-présence dans la modalité du se-déployer-en-absence du non-pas-encore-présent et du non-plus-présent. – A partir de l'être en sa temporalité, se laisse penser la temporalité de l'être. En première approche, celle-ci se laisse penser de même que celui-là, à savoir comme l'entrer-en-présence dans toute son ampleur. Toutefois, tandis que, de l'être en sa temporalité, il faut dire qu'il est constitué de l'être en son présent, son avenir et son passé, de la temporalité de l'être, il faut dire qu'elle est constituée du présent, de l'avenir et du passé de l'être. Or, si l'être en son avenir est proprement l'être en son arriver, l'avenir de l'être est son arriver ; si l'être est son passé est proprement

l'être en son « été », le passé de l'être en son « été » ; si l'être en son présent est proprement l'être en son séjourner à chaque fois transitoire, le présent de l'être est le séjourner à chaque fois transitoire. Pensée à partir de ses moments constitutifs, la temporalité de l'être est donc plus précisément l'unité de l'avenir de l'être comme son arriver, de son passé comme son « été » et de son présent comme son séjourner à chaque fois transitoire, de telle sorte que ce présent sien s'en vient de cet avenir sien en arrivant comme présent, et qu'il s'en va comme présent en partant dans ce passé sien. Le présent de l'être, comme son séjourner à chaque fois transitoire, est un entrer-en-présence immédiat. Mais son avenir comme son arriver d'une part et son passé comme son « été » d'autre part sont chacun un entrer-en-présence d'un se-déployer-en-absence, du non-pas-encore-présent pour l'un, et du non-plus-présent pour l'autre. Toute absence est la présence de cette absence, sitôt qu'elle est comprise. Mais si l'absence est celle d'un étant particulier, en tant qu'il est maintenant, mais éloigné, ou qu'il sera un jour ou a été autrefois, la présence de cette absence est conférée à celle-ci par la représentation de cet étant, laquelle le pose-devant et ainsi le pro-duit, en se rendant attentive à lui tel qu'il est maintenant, malgré son éloignement, en l'anticipant tel qu'il sera un jour ou en se souvenant de lui tel qu'il a été autrefois. Si, au contraire, l'absence est celle de l'étant en l'entier, en tant qu'il est étant, mais non pas encore présentement et non plus présentement ; si, *a fortiori*, elle est celle de l'être sur lequel repose l'étant en l'entier, et de cet être en tant qu'il se déploie essentialement, mais non pas encore présentement et non plus présentement : alors, la présence de cette absence n'est pas conférée à celle-ci par une représentation – comment le serait-elle, si l'étant en l'entier et l'être ne sont pas représentés, mais pensés en surmontant leur oubli ? -, mais a pour fond, dans le premier cas, l'étant en l'entier lui-même comme ce qui entre en présence non-présentement, et dans le second cas, l'être lui-même comme le se-déployer-essential non-présentement. C'est pourquoi si, ainsi que nous l'avons dit, l'avenir de l'être comme son arriver d'une part et son passé comme son « été » d'autre part sont chacun un entrer-en-présence d'un se-déployer-en-absence, du non-encore-présent pour l'un et du non-plus-présent pour l'autre, c'est uniquement sur le fond de ceci : l'être en son avenir est l'entrer-en-présence dans la modalité du se-déployer-en-absence du non-encore-présent, et l'être en son passé l'entrer-en-présence dans la modalité du se-déployer-en-absence du non-plus-présent. Si, maintenant, nous revenons à notre première manière de penser la temporalité de l'être, à savoir comme entrer-en-présence dans toute son ampleur, nous devons dire que sa temporalité est, quant au présent de l'être, un

entrer-en-présence immédiat, et, quant à l'avenir de l'être et son passé, un entrer-en-présence du se-déployer-en-absence du non-encore-présent et du non-plus-présent, mais uniquement sur le fond de l'être en son avenir et en son passé, comme l'entrer-en-présence dans la modalité du se-déployer-en-absence du non-encore-présent et du non-plus-présent. - Dans la temporalité de l'être, l'entrer-en-présence dans toute son ampleur nous aborde, nous atteint et nous est porrigé, c'est-à-dire est tendu à nous. D'après les analyses précédentes, cela veut dire : non seulement, dans le présent de l'être, un entrer-en-présence immédiat, mais encore, dans l'avenir de l'être et son passé, un entrer-en-présence du se-déployer-en-absence du non-encore-présent et du non-plus-présent nous abordent, nous atteignent et nous sont porrigés, c'est-à-dire sont tendus à nous. D'où l'entrer-en-présence dans toute son ampleur, et, en lui, l'entrer-en-présence immédiat et celui du se-déployer-en-absence du non-pas-encore-présent et du non-plus-présent sont-ils porrigés ? L'avenir de l'être n'arrive pas, sans que son passé ne soit « été ». En cela, l'avenir de l'être comme son arriver apporte son passé comme son « été », et ainsi le tend à nous. Comme entrer-en-présence du se-déployer-en-absence du non-plus-présent, le passé de l'être est donc porrigé par son avenir. Mais inversement, le passé de l'être n'est pas « été », sans que son avenir n'arrive. En cela, c'est désormais le passé de l'être comme son « été », qui s'apporte son avenir comme son arriver, et ainsi se le tend à lui-même, tout en le tendant du même coup à nous. Comme entrer-en-présence du se-déployer-en-absence du non-encore-présent, l'avenir de l'être est donc porrigé par son passé. Mais l'avenir de l'être et son passé n'entrent pas en relation réciproque, sans que le présent de l'être ne séjourne à chaque fois transitoirement. La relation réciproque de l'avenir de l'être et de son passé apporte son présent comme son séjourner à chaque fois transitoire, et ainsi le tend à nous. Comme entrer-en-présence immédiat, le présent de l'être est donc porrigé par la relation réciproque de son avenir et de son passé. L'entrer-en-présence immédiat qu'est le présent de l'être, l'entrer-en-présence du se-déployer-en-absence du non-encore-présent qu'est l'avenir de l'être, et l'entrer-en-présence du se-déployer-en-absence du non-plus-présent qu'est le passé de l'être, co-appartenant tous les trois dans l'entrer-en-présence dans toute son ampleur qu'est la temporalité de l'être, celle-ci, comme cet entrer-en-présence, n'est pas porrigée par l'un de ces trois-là, mais par leur jeu réciproque. – Le se-porriger-les-uns-les-autres de l'avenir comme l'arriver, du passé comme le « été » et du présent comme le séjourner à chaque fois transitoire est ce que Heidegger nomme temps authentique. Dans ce se-porriger-les-uns-les-autres, cet avenir, ce passé et ce présent sont à la fois ce qui

porrige et ce qui est porrigé. Dans ce se-porriger considéré comme le temps authentique, cet avenir, ce passé et ce présent sont donc à la fois ce qui est temporalisé et ce qui temporalise, si bien que le temps authentique comme l'unité de cet avenir, de ce passé et de ce présent se temporalise lui-même. Ce que nous avons pensé sous le titre de temporalité de l'être est, comme porrigé, ce qui est temporalisé dans le temps authentique. Le porriger de l'avenir comme l'arriver, du passé comme le « été » et du présent comme le séjourner à chaque fois transitoire est ce qui temporalise dans ce temps. La temporalité de l'être, comme ce qui est temporalisé dans le temps authentique, repose donc sur le porriger de cet avenir, de ce passé et de ce présent, comme ce qui temporalise en lui. Pour le dire brièvement, la temporalité de l'être repose sur le porriger du temps authentique.

Il ne sera sans doute pas inutile de prendre une vue d'ensemble du chemin parcouru depuis la question de savoir si ce dont parle la Parole ne présuppose pas ce plus originaire que l'être, qu'est le porriger du temps authentique. Nous sommes partis de cette remarque, tirée de l'interprétation des vers de Homère, selon laquelle, sur le fond de la vérité comme l'abriter éclaircissant-recueillant, τὰ ὄντα comme ce qui entre en présence présentement et non-présentement repose sur l'entrer-en-présence dans toute son ampleur. Alors, ce qui entre en présence présentement et non-présentement s'est laissé voir comme l'étant en l'entier en sa temporalité, et l'entrer-en-présence dans toute son ampleur comme l'être en sa temporalité. De là, nous avons conclu que l'étant en l'entier en sa temporalité repose sur l'être en sa temporalité. Nous avons poursuivi le chemin depuis l'être en sa temporalité. Ayant été pensé de plus près comme le même, l'être, différencié selon son avenir comme son arriver, son passé comme son « été » et son présent comme son séjourner à chaque fois transitoire, celui-ci s'est en outre laissé expliciter comme l'entrer-en-présence dans toute son ampleur, en tant qu'il est, quant à l'être en son présent, un entrer-en-présence immédiat, et, quant à l'être en son avenir et son passé, un entrer-en-présence dans la modalité du se-déployer-en-absence du non-encore-présent et du non-plus-présent. Depuis l'être en sa temporalité, la temporalité de l'être s'est laissé penser comme l'unité de l'avenir de l'être comme son arriver, de son passé comme son « été » et de son présent comme son séjourner à chaque fois transitoire ; puis elle s'est laissé expliciter elle aussi comme l'entrer-en-présence dans toute son ampleur, mais en tant qu'il est, quant au présent de l'être, un entrer-en-présence immédiat, et, quant à l'avenir de l'être et son passé, un entrer-en-présence du se-déployer-en-absence du non-encore-présent et du non-plus-présent, sans que cet entrer-en-présence n'ait été conféré à ce double se-déployer-en-

absence par une représentation, mais sur le fond de l'être en son avenir et son passé, comme l'entrer-en-présence dans la modalité du se-déployer-en-absence du non-encore-présent et du non-plus-présent. Puisque, non seulement dans la temporalité de l'être, l'entrer-en-présence dans toute son ampleur, mais encore dans le présent de l'être, son avenir et son passé, un entrer-en-présence immédiat et un entrer-en-présence dans la modalité du se-déployer-en-absence du non-encore-présent et du non-plus-présent nous sont porrigés, c'est-à-dire sont tendus à nous, s'est alors posée la question de savoir d'où ils sont porrigés. Il s'est alors avéré que l'entrer-en-présence du se-déployer-en-absence du non-plus-présent qu'est le passé comme le « été » est porrigé par l'avenir comme l'arriver ; que l'entrer-en-présence du se-déployer-en-absence du non-encore-présent qu'est cet avenir est porrigé par ce passé ; que l'entrer-en-présence immédiat qu'est le présent comme le séjourner à chaque fois transitoire est porrigé par la relation réciproque de cet avenir et de ce passé ; enfin, que l'entrer-en-présence dans toute son ampleur qu'est la temporalité de l'être est porrigé par le jeu réciproque de cet avenir, de ce passé et de ce présent. Le se-porriger-les-uns-les-autres de l'avenir comme l'arriver, du passé comme le « été » et du présent comme le séjourner à chaque fois provisoire étant nommé temps authentique par Heidegger, il restait à dégager la relation de la temporalité de l'être et du porriger de cet avenir, de ce passé et de ce présent dans le temps authentique. Si, dans le se-porriger-les-uns-les-autres, cet avenir, ce passé et ce présent sont à la fois ce qui est porrigé et ce qui porrige, dans ce se-porriger-les-uns-les-autres considéré comme le temps authentique, ils sont à la fois ce qui est temporalisé et ce qui temporalise. Si, en outre, la temporalité de l'être est, comme ce qui est porrigé, ce qui est temporalisé dans le temps authentique, et si le porriger de cet avenir, de ce passé et de ce présent est ce qui temporalise en lui, la temporalité de l'être repose sur le porriger de cet avenir, de ce passé et de ce passé dans le temps authentique, autrement dit sur le porriger du temps authentique. Par là, nous sommes à même de répondre à la question dont nous sommes partis : puisque l'étant en sa temporalité repose sur l'être en sa temporalité, et que la temporalité de l'être repose à son tour sur le porriger du temps, ce dont parle la Parole présuppose bien ce plus originaire que l'être qu'est le porriger du temps authentique. Aussi, quoique ce dont parle la Parole, ce qui entre en présence comme sens originaire de τὰ ὄντα, ne rende pas cette Parole insigne, à l'enseigne de l'originaire, cela même présuppose néanmoins le porriger du temps authentique comme donner originaire de celui-ci.

§ 2 – Ce que dit la Parole d'Anaximandre, au sujet de ce dont elle parle

Introduction

Ce dont parle la Parole étant τὰ ὄντα, ce qui entre en présence présentement d'une part et tout ce qui entre en présence, présentement et non-présentement, d'autre part, c'est-à-dire l'étant en l'entier en son présent d'une part et l'étant en l'entier en sa temporalité d'autre part, ou plutôt, parce que celui-là n'est temporalisé que dans celui-ci, à la fois l'un et l'autre, que dit-elle de cela ? Ce qu'elle en dit, telle qu'elle a été circonscrite, réside en deux propositions : ...κατὰ τὸ χρεών· διδόναι γὰρ αὐτὰ δίκην καὶ τίσιν ἀλλήλοις τῆς ἀδικίας. Parce que la première proposition est incomplète, c'est par la deuxième que débutera l'interprétation.

1 – Ce que dit : διδόναι γὰρ αὐτὰ δίκην καὶ τίσιν ἀλλήλοις τῆς ἀδικίας ? [1055]

Dans la deuxième proposition, le premier terme à considérer est son sujet grammatical, le pronom αὐτά, qui renvoie au nom τὰ ὄντα. - « Le αὐτά, écrit Heidegger, nomme tout ce qui entre en présence, cela se déployant essentialement dans la modalité de ce qui séjourne à chaque fois transitoirement : dieux et hommes, temples et villes, mer et terre, aigle et serpent, arbre et herbe, vent et lumière, pierre et sable, jour et nuit. »[1056] Considéré dans sa relation avec les autres termes de la deuxième proposition, αὐτά ne peut nommer, du moins directement, tout ce qui entre en présence, présentement et non-présentement, c'est-à-dire l'étant en l'entier en sa temporalité, mais uniquement ce qui entre en présence présentement, plus explicitement ce qui, séjournant à chaque fois transitoirement, entre en présence, c'est-à-dire l'étant en l'entier en son présent. D'où, dans l'énumération de ce qui entre en présence présentement, les multiples étants entrant dans la contrée du caractère non-celé, l'essentialité du « et » - son essentialité, c'est-à-dire sa conformité à l'essence, ou pour mieux dire au se-déployer-essential de l'être en son présent, l'entrer-en-présence présentement – et cela veut dire le se-déployer-essential de l'Un de l'être, l'Un de son entrer-en-présence

1055 Cf. le commentaire de Didier Franck, dans *Heidegger et le christianisme. L'explication silencieuse, op. cit.*, ch. II, pp. 28-39.

1056 Heidegger M., « Der Spruch des Anaximander », in *Holzwege, op. cit*., p. 353 e.

présentement -, sur lequel repose l'étant en l'entier en son présent, ce qui, séjournant à chaque fois transitoirement, entre en présence.[1057]

Or, ce qui, séjournant à chaque fois transitoirement, entre en présence, comment Anaximandre l'expérimente-t-il ? Parce que τῆς ἀδικίας est un complément circonstanciel au génitif indiquant un grief, que Nietzsche traduit par « pour leurs injustices [für ihre Ungerechtigkeiten] », et Diels par « pour leur négligence [für ihre Ruchlosigkeit] »[1058], si bien que l' ἀδικία appartient à αὐτά, c'est-à-dire τὰ ὄντα, les derniers mots de la Parole telle que circonscrite disent comment Anaximandre expérimente cela. Ἡ ἀδικία est donc le deuxième terme à considérer.[1059] – Appartenant à τὰ ὄντα, l'ἀδικία ne peut être, selon la traduction habituelle du terme, l'injustice, laquelle n'appartient proprement qu'aux hommes. Dès lors, qu'est-elle ? « Le mot ἀ-δικία, écrit Heidegger, dit tout d'abord que la δίκη demeure éloignée. »[1060] La δίκη est le droit, selon la traduction habituelle du terme. Toutefois, la δίκη au sens du droit doit ici être tenue éloignée pour la même raison que celle pour laquelle l'ἀδικία au sens de l'injustice ne peut appartenir à τὰ ὄντα. Ἀ-δικία ne peut plus alors dire que ceci, en un sens non-moral et non-juridique : « ça ne va pas avec les justes choses [es (…) nicht mit rechten Dingen zugeht] », « quelque chose est hors des conjointures [etwas ist aus den Fugen] »[1061]. Appartenant à τὰ ὄντα, l'ἀδικία est donc le hors de conjointures de ce qui, séjournant à chaque fois transitoirement, entre en présence.[1062] – Hors de conjointures, ce qui, séjournant à chaque fois, entre en présence, doit préalablement être dans les conjointures, avec la possibilité d'être hors d'elles. Mais comment cela même peut-il être dans les conjointures ? Comment peut-il être ne serait-ce que dans une seule conjointure ? Ce qui, séjournant à chaque fois transitoirement, entre en présence repose sur l'entrer-en-présence présentement. Cet entrer-en-présence se déploie essentialement entre l'entrer-en-présence non-présentement au sens de l'avenir, le se-déployer-en-absence du non-encore-présent, et l'entrer-en-présence non-présentement au sens du passé, le se-déployer-en-absence du non-plus-présent. Se déployant essentialement entre eux, il est conjoint (*ist gefügt*) et ordonnancé (*verfugt*) dans leur entre-deux. Cet entre-deux est alors la conjointure qui ordonnance (*der Fuge, die verfugt*) l'entrer-en-présence présentement dans le double entrer-en-présence

1057 Cf. *ibid*., pp. 353 e-354 a.
1058 Traductions citées par Heidegger, *ibid*., pp. 321 b et 322 a.
1059 Cf. *ibid*., p. 354 b-c.
1060 *Ibid*., p. 354 d.
1061 *Ibid*.
1062 Cf. *ibid*.

non-présentement. Reposant sur cet entrer-en-présence, ce qui, séjournant à chaque fois transitoirement, entre en présence est donc lui aussi conjoint et ordonnancé dans l'entre-deux constitué du double entrer-en-présence non-présentement. Il est alors lui aussi dans la conjointure qui ordonnance l'entrer-en-présence présentement dans le double entrer-en-présence non-présentement.[1063] – C'est ainsi que ce qui, séjournant à chaque fois transitoirement, entre en présence peut, comme il le doit, non pas être dans les conjointures, mais se déployer essentialement dans la conjointure. Mais comment cela même peut-il aussi être hors de la conjointure, tandis qu'il doit se déployer essentialement en elle ? Ce qui, séjournant à chaque fois transitoirement, entre en présence peut, comme ce qui entre en présence, demeurer en son séjour (*in seiner Weile sich verweilen*). Cela veut dire qu'il peut aller jusqu'à persister dans son séjour (*auf seiner Weile bestehen*), en devenant par là ce qui entre en présence au sens du persistant (*im Sinne des Beständigen*). S'il va jusque-là, alors, lui qui séjourne à chaque fois transitoirement persévère dans son entrer-en-présence (*beharrt auf seinem Anwesen*), de telle sorte qu'il s'extirpe de son séjour transitoire. Du même coup, il se rengorge dans l'entêtement du persévérer (*in den Eigensinn des Beharrens*), de telle sorte que tel qui entre en présence ne se tourne plus vers tel autre qui entre en présence. Alors, quoique ce qui, séjournant à chaque fois transitoirement, entre en présence doive se déployer essentialement dans la conjointure, parce que, toutefois, il a pour ainsi dire troqué l'Un de son séjour transitoire contre la multiplicité du persister-durablement (*des Fortbestehens*), il est hors de la conjointure, ou pour mieux dire se tient dans la non-conjointure, la disjointure (*steht in der Un-Fuge*). L'ἀ-δικία appartenant à τὰ ὄντα est donc proprement l'*Un-Fuge*, la disjointure dans laquelle se tient ce qui, séjournant à chaque fois transitoirement, entre en présence, lorsqu'il a troqué l'Un de son séjour transitoire contre la multiplicité du persister-durablement.[1064]

Mais, que ce qui, séjournant à chaque fois transitoirement, entre en présence se tienne dans la disjointure, lorsqu'il a ainsi troqué l'Un de son séjour transitoire, la Parole le dit-elle ? Oui et non. Car elle nomme certes la disjointure, mais uniquement pour dire διδόναι δίκην, « ils doivent payer réparation [sie müssen Bu e zahlen] », selon la traduction de Nietzsche, « ils paient châtiment [sie zahlen Strafe] », selon celle de Diels. Les termes διδόναι δίκην sont donc ceux qu'il faut considérer en troisième lieu.[1065] – Le sujet de διδόναι δίκην étant αὐτά (τὰ ὄντα), les traductions de cette expression par Nietzsche et

1063 Cf. *ibid*., pp. 354 e-355 a.
1064 Cf. *ibid*., p. 355 b-d.
1065 Cf. *ibid*., 356 a-b.

par Diels ne peuvent pas davantage être suivies que ἀδικία ne peut être traduit par « injustice » et δίκη par « droit ». Mais, le mot ἀ-δικία disant ce qui est éloigné de la δίκη, c'est-à-dire ce qui est hors de la conjointure, et ainsi la disjointure, cela suggère déjà la traduction de διδόναι δίκην par « ils donnent conjointure ». Que signifie cela ? Avant d'examiner cette question, il est d'ores et déjà possible de mettre en lumière διδόναι δίκην relativement à τῆς ἀδικίας. La disjointure, avons-nous dit, de ce qui, séjournant à chaque fois transitoirement, entre en présence, provient de ce que cela peut, comme ce qui entre en présence, demeurer en son séjour, c'est-à-dire aller jusqu'à persister en son séjour, en devenant par là ce qui entre en présence au sens du persistant. Ce qui, avons-nous également dit, séjournant à chaque fois transitoirement, entre en présence repose sur l'entrer-en-présence présentement. Si ce qui, séjournant à chaque fois transitoirement, entre en présence va jusqu'à persister en son séjour, c'est que l'entrer-en-présence présentement, sur lequel il repose, subit une insurrection du persister contre la conjointure qui l'ordonnance dans le double entrer-en-présence non-présentement. *Mutatis mutandi*, si l'entrer-en-présence présentement subit cette insurrection, alors ce qui, séjournant à chaque fois transitoirement, entre en présence en ce qu'il va jusqu'à persister en son séjour se déploie essentialement non seulement sans la conjointure, mais encore contre elle. Bref, ce qui, séjournant à chaque fois transitoirement, entre en présence se tient dans la disjointure, en ce qu'il se déploie essentialement contre la conjointure. Mais, de ce qui, séjournant à chaque fois transitoirement, entre en présence, la Parole dit textuellement : διδόναι δίκην, ils (les étants) donnent conjointure, et cela τῆς ἀδικίας, en considération de la disjointure. Puisque, ainsi que nous venons de le montrer, ce qui, séjournant à chaque fois transitoirement, entre en présence se tient, ou pour mieux dire peut se tenir sans la conjointure, en ce qu'il peut se déployer essentialement contre elle, la Parole dit donc : διδόναι δίκην τῆς ἀδικίας, au sens où ils (les étants) donnent conjointure en vainquant la disjointure qui leur appartient à titre de possibilité.[1066] – Revenons, après cette mise en lumière de διδόναι δίκην relativement à τῆς ἀδικίας, à la question de la signification de « ils donnent conjointure ». Que signifie ici « donner » ? Nous ne pouvons répondre qu'à partir de l'affaire elle-même. Selon celle-ci, ce qui, séjournant à chaque fois transitoirement, entre en présence donne la conjointure qui ordonnance l'entrer-en-présence présentement dans le double entrer-en-présence non-présentement. Or ce qui, séjournant à chaque fois transitoirement, entre en présence repose sur l'entrer-en-présence

1066 Cf. *ibid*., p. 356 c.

présentement. Le donner de la conjointure qui ordonnance l'entrer-en-présence présentement dans le double entrer-en-présence non-présentement, par ce qui, séjournant à chaque fois transitoirement, entre en présence, repose donc lui aussi sur l'entrer-en-présence présentement. Comme tel, ce donner est analogue à celui du raisin par la vigne, en tant qu'il repose sur la terre. Or il est manifeste que ce donner du raisin n'est pas un abandonner (*Weggeben*) du raisin, mais un donner-en-propre (*Zugeben* au sens étymologique de « *zueignen* »[1067]) de celui-ci – et même, pour être plus précis, un donner-en-propre du raisin à la terre sur laquelle repose le donner du raisin, parce que le raisin est fruit de la terre avant de devenir produit du travail accompli par l'homme. Pareillement, donc, le donner de la conjointure qui ordonnance l'entrer-en-présence présentement dans le double entrer-en-présence non-présentement, par ce qui, séjournant à chaque fois transitoirement, entre en présence, en tant que ce donner repose sur l'entrer-en-présence présentement, n'est pas un abandonner de cette conjointure, mais le donner-en-propre ce celle-ci. « Donner » signifie donc ici en général « laisser appartenir à un autre ce qui lui est propre comme sa part », et en particulier dans « ils donnent conjointure » « laisser appartenir à un autre la conjointure qui lui revient en propre ». Mais, avec cette signification de « donner », s'éclaire celle de « conjointure ». Laissant appartenir la conjointure qui ordonnance l'entrer-en-présence présentement dans le double entrer-en-présence non-présentement, ce qui, séjournant à chaque fois transitoirement, entre en présence est en accord avec l'entrer-en-présence présentement. Du même coup, n'aspirant pas à partir dans la disjointure, mais demeurant dans la conjointure, il est en accord avec lui-même. Et, les entrants-en-présence qui séjournent à chaque fois transitoirement ne se détournant pas les uns des autres, mais se retournant les uns vers les autres, ils sont eux aussi en accord les uns avec les autres. Ce qui, séjournant à chaque fois transitoirement, entre en présence, étant, en lui-même et dans les entrants-en-présence qui séjournent à chaque transitoirement, dans ce triple accord en vertu de la conjointure qu'il laisse appartenir, « conjointure » signifie « accord », ou, pour le dire autrement, « La conjointure est l'accord [Die Fuge ist der Fug] » [1068]. Dès lors, « ils donnent conjointure »

1067 Cf. *Deutsches Wörterbuch* de J. et W. Grimm, *sub verbis zugeben* et *zueignen* : « *zugeben* » a tout d'abord signifié, comme « *zueignen* », « *ubergeben* » ; « *zueignen* » est une forme composé de « *ze eigen geben* ».

1068 *Ibid*., p. 357 a. Mais remarquons que dans sa généralité, cette formule vaut aussi, et même au premier chef, pour la conjointure qui ordonnance l'entrer-en-présence présentement dans le double entrer-en-présence non-présentement. Ainsi, dans le cours *Introduction à la métaphysique* (semestre d'été 1935), le nom

signifie : ils (ce qui, séjournant à chaque fois transitoirement, entre en présence) laissent appartenir accord (de ce qui, séjournant à chaque fois transitoirement, entre en présence, avec l'entrer-en-présence présentement et avec lui-même, et des entrants-en-présence qui séjournent à chaque fois transitoirement, les uns avec les autres). Si, maintenant, nous prenons en considération la mise en lumière de διδόναι δίκην relativement à τῆς ἀδικίας, en ajoutant que l'*Un-Fuge*, la non-conjointure, la disjointure, doit nécessairement être l'*Un-Fug*, le non-accord, le discord, nous obtenons en outre la signification de « ils donnent conjointure, en considération de la disjointure » : « ils laissent appartenir (…) accord, (dans le vaincre) du discord [gehören lassen sie (…) Fug (im Verwinden) des Un-Fugs]».[1069]

A qui laissent-ils appartenir accord ? La Parole ne le dit-elle pas expressément par le mot ἀλλήλοις, « les uns aux autres » ? On comprend le plus souvent ἀλλήλοις comme complément du verbe διδόναι, ainsi Diels, lorsqu'il traduit διδόναι δίκην καὶ τίσιν ἀλλήλοις par « ils paient les uns aux autres châtiment et réparation [sie zahlen einander Strafe und Buβe] ». Mais, outre que cela n'est pas nécessité par la langue grecque, ἀλλήλοις pouvant aussi être un complément du nom τίσιν, ça ne l'est peut-être pas non plus par l'affaire elle-même, ἀλλήλοις pouvant dire le rapport les uns avec les autres des entrants-en-présence qui séjournent à chaque fois transitoirement (les étants particuliers en leur présent), au sein ce qui, séjournant à chaque fois transitoirement, entre en présence (l'étant en l'entier en son présent). La question de savoir si ἀλλήλοις est complément du verbe διδόναι ou

---

« accord (*Fug*) » est explicité à partir de la conjointure (*Fuge*), et donné à l'être lui-même : « De même que le δεινόν comme exercice de la violence recueille son essence dans le mot grec fondamental τέχνη, le δεινόν comme ce qui règne souverainement vient à paraître dans le mot grec fondamental δίκη. Nous le traduisons par « *Fug* [accord] ». Nous comprenons ici « accord » tout d'abord au sens de conjointure et d'ensemble de conjointures [Fuge und Gefüge] ; ensuite « accord » comme conjonction [Fügung], comme la directive que ce qui règne souverainement donne à son régner ; enfin « accord » comme l'ensemble de conjointures conjoignant qui contraint à l'insertion et au se-conjoindre [das Einfügung und Sichfügen erzwingt].

Si on traduit δίκη par « justice », et si on comprend celle-ci de manière juridico-morale, alors le mot perd sa teneur métaphysique fondamentale. Cela vaut pareillement de l'interprétation de la δίκη comme norme. Ce qui règne souverainement est, dans tous ses domaines et dans tous ses pouvoirs, en considération de sa puissance, l'accord. L'être, la φύσις, est, comme régner, recueil originaire, λόγος ; il est accord qui conjoint, δίκη » (Heidegger M., *Einführung in die Metaphysik*, GA, Bd. 40, p. 169 c-d (Max Niemeyer Verlag, Tübingen, pp. 122 d-123 b)).

1069 Cf. Heidegger M., « Der Spruch des Anaximander », in *Holzwege, op. cit.*, pp. 356 c-358 a, et, pour la dernière citation, p. 357 d.

complément du nom τίσιν dépend de la manière dont il faut traduire le terme καὶ, entre les termes δίκην et τίσιν. Mais cela dépend à son tour de ce que dit ici le terme τίσιν. C'est pourquoi les termes καὶ τίσιν ἀλλήλοις sont à considérer ensemble, et cela en quatrième lieu.[1070] – La question préalable à celle de la manière dont il faut comprendre ἀλλήλοις étant celle de ce que dit le terme τίσιν dans la Parole, que dit ici ce terme ? Une fois de plus, la traduction habituelle de τίσις par « réparation » ne peut pas dire ce qu'est la τίσις dans la Parole, parce que celle-ci n'y est pas simplement en relation avec l'homme en particulier, mais avec l'étant en général. Toutefois, une traduction de ce terme plus attentive à son étymologie est peut-être propre à donner un indice au sujet de ce qu'il dit ici. Le nom τίσις est dérivé du verbe τίνω, « payer, acquitter, expier », lui-même dérivé du verbe τίω, « estimer, évaluer, honorer »[1071]. Originairement, τίσις signifie donc « estime ». Ce n'est que de manière dérivée, que ce terme signifie « réparation », et cela non seulement d'un point de vue morphologique, parce qu'il est formé à partir de τίνω, mais aussi d'un point de vue sémantique, parce que l'estime a pour conséquence la satisfaction de ce qui est estimé, et que cette satisfaction peut advenir historialement en bonne part comme bienfait, ou en mauvaise part comme réparation. Forts de l'indice qu'est cette signification originaire de τίσις, questionnons l'affaire elle-même afin de déterminer ce que dit ce terme dans la Parole. Cette affaire est ce dont parle la Parole, τὰ ὄντα, ce qui, séjournant à chaque fois transitoirement, entre en présence. Elle est aussi ce que dit la Parole de ce dont elle parle, à savoir jusqu'ici, donc encore incomplètement, que ce qui, séjournant à chaque fois transitoirement, entre en présence laisse appartenir l'accord, (dans le vaincre) du discord. Le discord (*Un-Fug*) est, comme disjointure (Un-Fuge), le non-accord de ce qui, séjournant à chaque fois transitoirement, entre en présence, avec l'entrer-en-présence présentement et avec lui-même. Par là même, il est le non-accord entre eux des entrants-en-présence qui séjournent à chaque fois transitoirement. Dans le discord comme le non-accord entre eux de ces entrants-en-présence, ceux-ci sont sans égard (*rücksichtlos*) les uns pour les autres. Mais, s'il vainc le discord, ce qui, séjournant à chaque fois transitoirement, entre en présence laisse appartenir l'accord, comme le dit la Parole, et tout d'abord l'accord de

1070 Cf. *ibid*., p. 358 b-c.

1071 Du moins selon le *Dictionnaire étymologique de la langue grecque* d'E. Boisacq (*sub verbis* τίνω et τίω), que suit ici Heidegger sans le nommer. Mais, selon le *Dictionnaire étymologique de la langue grecque* de P. Chantraine (*sub verbo* τίνω), « Il ne paraît pas plausible de rattacher à cette famille [celle de τίνω] le groupe de τίω, τιμή ».

cela avec l'entrer-en-présence présentement et avec lui-même. Par suite, il laisse appartenir l'accord les uns avec les autres des entrants-en-présence qui séjournent à chaque fois transitoirement. Dans l'accord les uns avec les autres de ces entrants-en-présence, ceux-ci ont égard les uns aux autres (*Rücksicht auf einander*). Cet égard est conforme à l'indice qu'est la signification originaire de τίσις, « estime ». Il est donc permis de conclure qu'il est ce que dit ce terme dans la Parole. Mais du même coup, il s'avère que l'égard les uns aux autres des entrants-en-présence qui séjournent à chaque fois transitoirement est ce que dit τίσις joint à ἀλλήλοις en elle ; autrement dit, τίσιν ἀλλήλοις dit « égard les uns aux autres (des entrants-en-présence qui séjournent à chaque fois transitoirement) », en comprenant par conséquent ἀλλήλοις comme complément du nom τίσιν, et non pas du verbe διδόναι. « *Rücksicht* (égard) », soulignons-le, n'est pas une traduction plus littérale de τίσις, mais ce que dit ce terme conformément à sa signification étymologique originaire, « estime ». Il ne demeure pas moins que « *Rücksicht* » nomme pour nous une propriété des êtres humains entre eux, et non pas des entrants-en-présence qui séjournent à chaque fois transitoirement entre eux. Force est donc d'avouer que, même s'il atteint déjà l'affaire elle-même, il présente le même genre d'inconvénient que celui qui nous a conduit renoncer aux traductions habituelles des autres termes de la Parole considérés jusqu'ici[1072]. – Ainsi que nous l'avons déjà remarqué, Nietzsche traduit τῆς ἀδικίας par « für ihre Ungerechtickeiten [pour leurs injustices] », mais Diels par « für ihre Ruchlosigkeit [pour leur négligence] ». Cette dernière traduction est étrange, parce que l'exacte transposition de ἀ-δικία en allemand est « *Un-gerechtigkeit*. Le substantif « *Ruchlosigkeit* » correspond à l'adjectif « *ruchlos* » qui, selon le dictionnaire Grimm, signifie *neglegens, impius* - raison pour laquelle nous avons traduit « *Ruchlosigkeit* » par « négligence ». Pour le formuler en allemand, « *ruchlos* » signifie « *ohne Ruch* ». « *Ruch* » est employé dans la langue allemande contemporaine, mais avec la signification de « *Geruch* (odeur) », qui ne peut être celle de ce terme dans « *ohne Ruch* » comme signification de « *ruchlos* »[1073]. « *Ruch* », dans « *ohne Ruch* » comme cette signification, est donc un terme tombé en désuétude dans la langue allemande contemporaine. Puisque « *Ruchlosigkeit* » signifie quelque chose comme « négligence », et que l'absence d'égard est une forme de négligence, « *Ruch* » ne pourrait-il pas être un nom de ce que dit τίσιν, qui ne présente pas l'inconvénient

1072 Cf. *ibid*., pp. 359 b-360 a.

1073 Le dictionnaire Grimm (*sub verbo Ruch*) indique aussi un homonyme de « *Ruch* » ayant la signification de *corvus* (« corbeau »).

avoué de « *Rücksicht* » ? « Le moyen haut-allemand, écrit Heidegger, nomme « *ruoche* » le soin, le souci. Celui-ci se tourne vers un autre en sorte qu'il demeure en son essence. Ce se-tourner-vers, s'il est pensé à partir des séjournants à chaque fois transitoirement <et> en relation avec l'entrer-en-présence, est la τίσις, le *Ruch*. Notre mot « *geruhen* [daigner] » appartient à « *Ruch* » et n'a rien à voir avec « *Ruhe* [tranquillité] » : « *geruhen* » signifie : estimant quelque chose, le permettant, faire qu'il soit comme lui-même.»[1074] Heidegger réintroduit donc dans la langue allemande contemporaine le terme « *Ruch* » avec la signification de « se tourner vers un autre en sorte qu'il demeure en son essence », pour nommer ce que dit τίσιν en évitant l'inconvénient de « *Rücksicht* ». Mais cette signification, pour ainsi dire réveillée chez le lecteur germanophone ou germaniste par la référence à « *geruhen* », est pensée dans la langue allemande. Comment la penser dans la langue française ? Comment traduire « *Ruch* » en français ? Et même, comment traduire ce terme en demeurant fidèle à son caractère étranger dans la langue allemande contemporaine ? Parallèlement à la relation de « *Ruch* » et « *geruhen* », Brokmeier met en relation « dain » et « daigner », en précisant entre parenthèses que « dain » est le « contraire de dédain »[1075]. Seulement, si « dain » est un terme d'ancien français, il y a, avec d'autres formes du même mot – « dam, dan, damp, daim, dame » - la signification de « dommage »[1076], et ne peut donc pas être rattaché à « daigner », dont l'origine latine est *dignari*. Mais Brokmeier traduit aussi le même terme par « déférence », que nous retiendrons en gardant à l'esprit que c'est là la traduction du terme « *Ruch* », approprié à la dénomination du rapport les uns avec les autres des entrants-en-présence qui séjournent à chaque fois transitoirement, parce qu'il est tombé en désuétude dans la langue allemande contemporaine.[1077] - Τίσιν ἀλλήλοις disant la déférence des uns pour les autres (des entrant-en-présence qui séjournent à chaque fois transitoirement), il ne reste plus qu'à traduire le terme καὶ. « Dans la mesure, écrit Heidegger, où les séjournants à chaque fois transitoirement ne se dispersent pas complètement dans l'entêtement sans restriction du rengorgement <et> vers le simple persister-

1074 *Ibid*., p. 560 c.

1075 Heidegger M., « La parole d'Anaximandre », in *Chemins qui ne mènent nulle part*, traduit de l'allemand par Wolfgang Brokmeier, Gallimard, Paris, 2012 (première édition 1962), p. 434 b.

1076 Cf. *Dictionnaire de l'ancienne langue française et de tous ses dialectes du IXè au XVè siècle* de D. Godefroy, *sub verbo* dam.

1077 Heidegger M., « Der Spruch des Anaximander », in *Holzwege*, op. cit., p. 360 b-c.

durablement qui persévère, pour ainsi, dans la même fureur, se presser les uns les autres hors de ce qui entre en présence présentement, ils laissent appartenir accord, διδόναι δίκην. »[1078] « Dans la mesure, poursuit Heidegger à l'alinéa suivant, où les séjournants à chaque fois transitoirement donnent accord, ils laissent, faisant un avec cela, aussi déjà, dans leur relation les uns avec les autres, à chaque fois appartenir déférence des uns pour les autres, διδόναι... καὶ τίσιν ἀλλήλοις. »[1079] En d'autres termes, l'accord de ce qui, séjournant à chaque fois transitoirement, entre en présence, avec l'entrer-en-présence présentement et avec lui-même, a pour conséquence la déférence des uns pour les autres des entrants-en-présence qui séjournent à chaque fois transitoirement. C'est pourquoi, conclut Heidegger : « Le καὶ entre δίκην et τίσιν n'est pas un « et » vide seulement de conjonction. Il signifie la conséquence essentielle »[1080].

Nous sommes désormais à même de répondre à la question de ce que dit la deuxième proposition de la Parole – à l'exception notable, il est vrai, du terme γὰρ qui la relie à la première proposition. διδόναι... αὐτὰ δίκην καὶ τίσιν ἀλλήλοις τῆς ἀδικίας, cela dit, mot à mot : « ils laissent appartenir accord, par conséquent aussi déférence des uns pour les autres, (dans le vaincre) du discord [gehören lassen sie Fug somit auch Ruch eines dem anderen (im Verwinden) des Un-Fugs] »[1081]. Mais, parvenus à ce stade de l'analyse, nous sommes pris d'un doute. Pouvons-nous accepter la traduction de ἀδικία par « disjointure » et « discord », alors que ce terme signifie « injustice » ? Celle de δίκη par « conjointure » et « accord », alors que ce terme signifie « usage, manière d'être ou d'agir » d'une part et « ce qui sert de règle, droit, justice » d'autre part ? Celle de τίσις par « égard » et « déférence », alors que ce terme signifie « paiement », en bonne part « châtiment » et en mauvaise part « rémunération » ? Enfin celle de διδόναι δίκην καί τίσιν par « ils donnent conjointure et égard » et « ils laissent appartenir accord et déférence », alors que les expressions δίκην δοῦναι et τίσιν δοῦναι signifient « être châtié » ?[1082] Une traduction plus littérale de la deuxième proposition de la Parole – à l'exception de γὰρ - ne serait-elle pas : « ils… donnent les uns aux autres droit et réparation pour leur injustice »[1083] ? Il serait cependant erroné de croire que Heidegger tente simplement de traduire plus

1078 *Ibid*., p. 360 d.
1079 *Ibid*., p. 360 e.
1080 *Ibid*., p. 361 a.
1081 *Ibid*.
1082 Cf. *Dictionnaire grec français* d'A. Bailly, *sub verbis* ἀδικία, δίκη, τίσις ; et, pour δίκην δοῦναι et τίσιν δοῦναι, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque* de P. Chantraine, *sub verbis* δίκη, τίσις.

littéralement la deuxième proposition de la Parole d'Anaximandre. Car, une fois précisé que ce dont parle la Parole n'est pas, comme le pensait probablement Théophraste, la génération et la corruption des choses, mais l'étant en l'entier, la critique adressée par Théophraste à Anaximandre - ποιητικωτέροις οὕτως ὀνόμασιν αὐτὰ λέγων, « disant cela en noms plutôt poétiques »[1084] - vaut encore. Le problème posé par la Parole n'est donc pas simplement celui de sa traduction littérale, qui ne peut livrer que des figures poétiques, mais celui de son interprétation, qui doit dégager le sens de ces figures. Or, si l'interprétation de la Parole ne peut pas être arbitraire, elle doit se régler sur l'affaire elle-même, qu'indique, dans la deuxième proposition de la Parole, le terme αὐτὰ (τὰ ὄντα) : nous avons montré qu'il s'agit de ce qui, séjournant à chaque fois transitoirement, entre en présence. Alors, et inévitablement, les figures poétiques de la deuxième proposition de la Parole se laissent interpréter de manière univoque : « ils donnent les uns aux autres droit et réparation pour l'injustice » signifie que ce qui, séjournant à chaque fois transitoirement, entre en présence laisse appartenir l'accord avec l'entrer-en-présence présentement et avec lui-même ; que, en conséquence, il laisse appartenir la déférence des uns pour les autres des entrants-en-présence qui séjournent à chaque transitoirement ; que, laissant ainsi appartenir accord et déférence, il vainc le discord, c'est-à-dire le non-accord de ce qui, séjournant à chaque fois transitoirement, entre en présence, avec l'entrer-en-présence présentement et avec lui-même, discord qui inclut la négligence, c'est-à-dire la non-déférence des uns pour les autres des entrants-en-présence qui séjournent à chaque fois transitoirement.

Ce que dit la deuxième proposition de la Parole fait-il de celle-ci une Parole insigne de l'origine, à l'enseigne de l'originaire ? Pas encore. Ce que dit cette proposition est certes la manière originaire dont règne ce qui, séjournant à chaque fois transitoirement, entre en présence : non pas dans le discord, ni même simplement dans le laisser-appartenir immédiat de l'accord et de la déférence des uns pour les autres, mais dans leur laisser-appartenir médiat, c'est-à-dire vainquant le discord. Mais par là même, elle ne dit pas expressément,

---

1083 C'est ainsi que Heidegger lui-même commence à la traduire littéralement, avec l'intégralité du fragment d'Anaximandre : « Traduite plus littéralement, la Parole est :

« Or, à partir de quoi la génération est aux choses, vers cela aussi la perdition s'engendre selon le nécessaire ; elles donnent en effet les unes aux autres droit et réparation pour l'injustice, selon l'ordre du temps » » (*ibid*., p. 329 d).

1084 Cité par Heidegger, *ibid*., p. 330 a.

selon son interprétation, ce qui laisse régner cela de cette manière, à savoir l'entrer-en-présence en son présent, qui est originaire par rapport à cette manière de régner. De même, donc, que parler de l'étant en son sens originaire - ce qui entre en présence -, n'est pas parler de l'originaire par rapport à cet étant, qu'est l'être comme entrer-en-présence, dire la manière originaire dont règne ce qui, séjournant à chaque fois transitoirement, entre en présence - dans le laisser-appartenir de l'accord et de la déférence des uns pour les autres, vainquant le discord -, n'est pas dire l'originaire par rapport à cette manière, qu'est l'entrer-en-présence présentement comme laissant régner cela de cette manière.

Du moins alors, ce que dit la deuxième proposition de la Parole ne présuppose-t-il pas cet originaire qu'est l'entrer-en-présence présentement comme laissant régner originairement ce qui, séjournant à chaque fois transitoirement, entre en présence ? Assurément. Mais, si la manière originaire dont règne ce qui, séjournant à chaque fois transitoirement, entre en présence est le laisser-appartenir de l'accord et de la déférence des uns pour les autres, vainquant le discord, et si la possibilité du discord repose sur l'oubli de l'être, ce qu'elle dit ne présuppose-t-il pas en outre cet originaire qu'est cet oubli ? D'où, en effet, l'ἀδικία, c'est-à-dire la disjointure et le discord, vient-elle ? Nous l'avons déjà dit : de ce que ce qui, séjournant à chaque fois transitoirement, entre en présence peut demeurer en son séjour, et aller jusqu'à persister dans le séjour, en devenant ce qui entre en présence au sens du persister. Certes, mais d'où la possibilité de demeurer en son séjour et d'aller jusqu'à persister en lui vient-elle ? Elle vient de l'entrer-en-présence présentement, mais uniquement dans la mesure où sa vérité est l'abriter éclaircissant-recueillant. La vérité de l'entrer-en-présence présentement comme cet abriter se déploie essentialement à la fois comme décèlement et comme cèlement de cet entrer-en-présence. Le cèlement de l'entrer-en-présence présentement est aussi bien l'oubli de l'être, en son sens originaire. Sur l'oubli de l'être, en son sens originaire, repose la possibilité de l'oubli de cet oubli. Sur la possibilité de l'oubli de l'oubli de l'être, en son sens originaire, repose, pour ce qui, séjournant à chaque fois transitoirement, entre en présence, celle de demeurer en son séjour et d'aller jusqu'à persister en lui. Ce que dit la deuxième proposition de la Parole s'avère donc bien présupposer l'originaire qu'est l'oubli de l'être, en son sens originaire.

Disant la manière originaire dont règne ce qui, séjournant à chaque fois transitoirement, entre en séjour, la deuxième proposition de la Parole présuppose simplement, sans le dire, l'originaire qu'est l'oubli de l'être, en son sens originaire. Ne disant pas cet originaire,

elle ne pense cet oubli ; mais, présupposant celui-là, elle est la trace de celui-ci. Qu'en est-il, à cet égard, de la première Proposition de la Parole ? Est-elle également la trace de l'oubli de l'être, en son sens originaire, c'est-à-dire au sens de son cèlement ?

2 – Ce que dit : κατὰ τὸ χρεών ?[1085]

Au sujet de la signification de la deuxième proposition de la Parole, une question demeure en pierre d'attente. Si, dans cette deuxième proposition, ἀλλήλοις n'est pas le complément du verbe διδόναι, mais celui du nom τίσιν, à qui, selon la signification de cette proposition, les entrants-en-présence qui séjournent à chaque fois transitoirement laissent-ils appartenir accord et déférence des uns pour les autres, en vainquant le discord ? Quoiqu'elle ne réponde pas à cette question, la deuxième proposition de la Parole, par le mot γάρ, « car, en effet », fait signe vers la première, qui pourrait, au titre de sa justification, répondre à la question posée. Que dit donc la première proposition de la Parole telle que circonscrite : κατὰ τὸ χρεών ?[1086]

Si la deuxième proposition de la Parole dit comment entre en présence ce qui, séjournant à chaque fois transitoirement, entre en présence, il est permis de présumer que la première, qui en est la justification, dit l'entrer-en-présence présentement, en tant qu'il détermine la modalité de l'entrer-en-présence de ce qui, séjournant à chaque fois transitoirement, entre en présence. Selon cette présomption, τὸ χρεών, que l'on traduit habituellement par « la nécessité », mais que nous nous garderons de traduire pour l'instant, nomme l'entrer-en-présence de ce qui, séjournant à chaque fois transitoirement, entre en présence. De là, se laisse aussitôt dégager que τὸ χρεών pense la relation de l'entrer-en-présence présentement avec ce qui, séjournant à chaque fois transitoirement, entre en présence ; ou, pour le dire autrement, cela pense la relation de l'être avec l'étant, et même, en voyant plus loin, cette relation en tant qu'elle vient de l'être, c'est-à-dire repose sur le se-déployer-essential de celui-ci. Τὸ χρεών est précédé de κατὰ. Cette préposition, que l'on traduit ici habituellement par « selon », signifie à l'origine « en allant du haut vers le bas », c'est-à-dire « en suivant la pente depuis un haut vers un bas qui se déploie essentialement comme sa suite ». Sur la pente de quoi et à la suite de quoi ce qui, séjournant à chaque fois transitoirement, entre en présence se déploie-t-il essentialement, si ce

1085 Cf. le commentaire de Didier Franck dans *Heidegger et le christianisme. L'explication silencieuse, op. cit.*, ch. IX-X, pp. 117-133.
1086 Cf. *ibid*., p. 361 b-362 a.

n'est sur la pente et à la suite de l'entrer-en-présence présentement ? A partir de la deuxième proposition de la Parole, il est donc permis de présumer que la première se laisse expliquer ainsi : en suivant la pente depuis l'entrer-en-présence présentement vers ce qui, séjournant à chaque fois transitoirement, entre en présence en se déployant essentialement comme sa suite. Si cette présomption était vérifiée, ce serait alors, inversement, la deuxième proposition de la Parole qui se laisserait expliquer à partir de la première. A qui, demandions-nous en effet, les entrants-en-présence qui séjournent à chaque fois transitoirement laissent-ils appartenir accord et déférence des uns pour les autres, en vainquant le discord ? S'ils se déploient essentialement sur la pente et à la suite de l'entrer-en-présence présentement, ils ne peuvent les laissent appartenir ainsi qu'à l'entrer-en-présence présentement auquel ils sont redevables de leur déploiement essential. Ainsi que l'écrit Heidegger pour résumer la démarche jusqu'ici, « Ce qui entre en présence le fait dans la mesure où il vainc le dis- dans « discord », l'ἀ- dans ἀδικία. Cet ἀπό dans l'ἀδικία correspond au κατὰ du χρεών. Le γάρ transmetteur dans la deuxième proposition tend l'arc de l'une à l'autre ».[1087]

Il reste à vérifier l'explication présumée de la première proposition de la Parole à partir de la deuxième, ce qui n'est possible que par un questionnement sur le mot χρεών lui-même, mais toujours guidé sur l'affaire elle-même. « Le premier mot dans le texte de la Parole, écrit Heidegger, nous l'expliquons le dernier, parce qu'il est ce qui vient en premier d'après l'affaire. Dans quelle affaire ? Dans l'affaire de l'entrer-en-présence de ce qui entre en présence. Or c'est l'affaire de l'être, d'être l'être *de* l'étant.»[1088] Qu'est-ce à dire ?

Le mot χρεών, rappelons-le, est habituellement traduit par « nécessité ». Mais eu égard à l'affaire, qui n'est plus seulement celle de ce qui, séjournant à chaque fois transitoirement, entre en présence, mais présomptivement celle de l'entrer-en-présence présentement, voire de la relation de l'entrer-en-présence présentement avec ce qui, séjournant à chaque fois transitoirement, entre en présence, il doit avoir une autre signification. Pour tenter de la dégager, Heidegger rattache le mot χρεών au verbe χράω à la voix active, χράομαι à la voix moyenne, et ce verbe au substantif χείρ. Ἡ χείρ signifie « la main [die Hand] ». Χράω a donc dû signifier originairement « je manie quelque chose, m'en saisis, l'aborde et lui tends la main [ich be-handle etwas, lange danach, gehe es an und gehe ihm an die Hand] », avant de signifier, par conséquent de manière dérivée, « donner dans

1087 Cf. *ibid*., pp. 362 b-363 d, et p. 363 d pour la citation.
1088 *Ibid*., pp. 363 e-364 a.

la main, délivrer en main propre et ainsi de la main, remettre à un appartenir [in die Hand geben, einhändigen und so aushändigen, überlassen einem Gehören] », et cela de telle sorte que ce délivrer-de-la-main soit « du genre de retenir en main le remettre et avec lui ce qui est remis [von der Art, da□ es das Überlassen in der Hand behält und mit ihm das Überlassene] »[1089]. Cette signification dérivée du verbe χράω n'est autre que celle que mentionnent, sans plus de précision, les dictionnaires bilingues du grec ancien – « mettre à la disposition », c'est-à-dire « prêter », et, par extension, « procurer », selon le *Dictionnaire grec français* d'A. Bailly, « das Nöthige, Erforderliche darreichen, geben, als Geschenck ertheilen », selon le *Handwörterbuch der griechischen Sprache* de W. Pape -, mais explicitée par Heidegger à partir du substantif χείρ, et cela en ce sens : remettre quelque chose à quelqu'un, de telle sorte que l'on reste maître de remettre et possesseur de ce que l'on remet. D'après cette explicitation, l'autre signification du mot χρεών, conforme à l'affaire, est celle du « délivrer-en-main-propre de l'entrer-en-présence, lequel délivrer-en-main-propre délivre de la main l'entrer-en-présence à ce qui entre-en-présence, et ainsi justement retient en main ce qui entre en présence comme tel, c'est-à-dire le garde dans l'entrer-en-présence [das Einhändigen des Anwesens, welches Einhändigen das Anwesen dem Anwesenden aushändigt und so das Anwesende als ein solches gerade in der Hand behält, d. h. im Anwesen wahrt] »[1090]. Pour le dire

---

1089 *Ibid*., p. 366 a.

1090 *Ibid*., p. 336 c.

En 1952, dans la deuxième partie du cours *Qu'appelle-t-on penser ?*, Heidegger expose une explication semblable, lorsqu'il interprète le mot χρή par lequel commence le fragment VI de Parménide : « χρή appartient au verbe χράω, χρῆσθα. En celui-ci réside le mot ἡ χείρ, la main ; χράω, χράομαι veut dire : je manie et ainsi garde en main, j'utilise et ai en usage » (Heidegger M., *Was heisst Denken ?*, GA, Bd. 8, p. 190 c (Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 1997, p. 114 e)).

Il faut toutefois remarquer que, si τὸ χρεών, formé sur le participe présent de l'impersonnel χρή (χρή est un ancien substantif employé comme prédicat en sous-entendant ἐστί), et χράω, χράομαι sont apparentés, le verbe χρῆσθαι n'est plus considéré aujourd'hui comme le dénominatif du substantif χρή, parce que « les formes du parfait κέχρημαι, qui paraissent les plus anciennes, pourraient être primitives et avoir fourni le point de départ de tout le verbe, χρή restant isolé comme nom-racine » (Chantraine P. *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, *sub verbo* χρή).

En revanche, χρή et ἡ χείρ ne sont pas apparentés, par l'intermédiaire de χράω, χράομαι. Dans son *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, *sub verbis* χείρ, χρή, E. Boisacq rapporte certes les deux mots χρή et χείρ à la même racine indo-européenne **gher-*, pour le premier, avec l'idée de brièveté, de manque et de besoin, et pour le deuxième, avec la signification de « saisir ». Mais si, dans son

autrement, τὸ χρεών, dans la première proposition de la Parole, est le remettre de l'entrer-en-présence présentement à ce qui, séjournant à chaque fois transitoirement, entre en présence, de telle sorte que ce remettre reste maître de lui-même et possesseur de l'entrer-en-présence présentement qu'il remet, et qu'ainsi il soit maître et possesseur de ce qui, séjournant à chaque fois transitoirement, entre en présence. Avec cette autre signification du mot χρεών, en effet, la signification présumée de τὸ χρεών dans la première proposition de la Parole, à partir de la deuxième proposition - τὸ χρεών dit l'entrer-en-présence présentement de ce qui, séjournant à chaque fois transitoirement, entre en présence – reçoit une plus ample détermination. Mais par là même, inversement, cette plus ample détermination vérifie cette signification présumée, et avec elle l'explication présumée de la première proposition de la Parole, à partir de la deuxième proposition - κατὰ τὸ χρεών se laisse expliquer comme en suivant la pente depuis l'entrer-en-présence

---

Dictionnaire étymologique de la langue grecque, P. Chantraine concède, *sub verbo* χρή, que « malgré les difficultés, le **gher*- de lat. *hortor*, ombr. *heriest* « il voudra », et finalement χαίρω, etc. reste la moins mauvaise étymologie », il affirme, *sub verbo* χείρ, qu' « On a renoncé à poser, d'une racine **gher*-, un thème élargi **gher-s*, qui ne convient ni au hittite, ni au tokharien ».
La signification originaire de χράω, que Heidegger prétend reconstruire à partir de la parenté supposée de ce verbe avec χείρ – « je manie quelque chose, m'en saisis, l'aborde et lui tends la main » - ne s'accorde pas avec l'histoire de ce verbe. Selon Boisacq, *sub verbo* χρή, χρῶμαι vient de χρή, et a les significations de 1. « avoir besoin », 2. « se servir de, faire usage de, utiliser, avoir, posséder, avoir affaire avec, etc. ». χρῶ est le causatif du précédent, avec les significations de 1. « prêter, procurer, causer », 2. « rendre un oracle, annoncer une volonté divine ». Plus précis, Chantraine, *sub verbo* χρή, tient χράομαι pour l'un des dérivés verbaux de χρή, présent dans la langue la plus ancienne, et ultérieurement avec la signification générale de « rechercher l'utilisation de quelque chose » et la signification spéciale de « faire recours au dieu, l'interroger », ces deux emplois se ramenant à la signification unique d' « avoir recours pour son usage propre ». χράω est un actif secondaire, c'est-à-dire dont le thème s'est formé à partir du thème du moyen χράομαι, les différentes significations de l'actif répondant à celles du moyen : 1. « répondre » (en parlant d'un oracle ou devin), 2. « prêter à quelqu'un pour son usage », tardivement « procurer ».
Mais la signification dérivée de χράω selon Heidegger – « donner dans la main, délivrer en main propre et ainsi de la main, remettre à un appartenir », de telle sorte que ce délivrer-de-la-main soit « du genre de retenir en main le remettre et avec lui ce qui est remis » - est conforme à la signification générale donnée par Boisacq – « prêter, procurer, causer » - et Chantraine - « prêter à quelqu'un pour son usage », tardivement « procurer » -, dont elle peut être considérée comme une explicitation

présentement vers ce qui, séjournant à chaque fois transitoirement, entre en présence en se déployant essentialement comme sa suite.[1091]

Mais comment traduire τὸ χρεών, si ce ne peut être par « la nécessité » ? L'autre signification du mot χρεών, conforme à l'affaire, qui vient d'être dégagée, suggère de traduire τὸ χρεών par « *der Brauch* ». Avant de tenter de traduire « *der Brauch* » en français, il importe de souligner l'étrangeté de la traduction de τὸ χρεών par « *der Brauch* », et surtout de surmonter cette étrangeté, en pensant clairement « *der Brauch* » en allemand, c'est-à-dire au fond en le traduisant au sein même de cette langue. « *Brauchen* » est habituellement compris en allemand au sens de « *benützen* (utiliser) » et de « *benötigen* (avoir besoin) ». Ce qui est utilisé et ce dont il est besoin est alors *im Brauch*, en usage. Ce n'est pourtant pas selon cette compréhension habituelle, que « *der Brauch* » est la traduction de τὸ χρεών. « *Brauchen* » a pour racine « *bruchen* ». Or « *bruchen* » est apparenté au latin *frui*, « jouir de », dont le radical du supin, *fruct-*, a produit en allemand le nom « *Frucht* (fruit) » et son dénominatif, « *fruchten* (fructifier) ». Dans cette mesure, « *brauchen* » peut être traduit, quoique librement, par « *genießen* (jouir de) », non pas cependant, derechef, au sens habituel de « *Verzehren* (consommer) » et « *Schlürfen* (savourer) », mais au sens originaire de « *nießen* », à savoir « se réjouir d'une affaire et l'avoir *im Brauch*, en usage, de cette façon [*einer Sache froh sein und dergestalt sie im Brauch haben*] »[1092]. Clairement pensé en allemand, « *der Brauch* » comme traduction de τὸ χρεών ne doit donc pas être compris à partir de « *brauchen* » au sens habituel de « *benützen* » et « *benötigen* », mais à partir de ce verbe au sens de sa racine « *bruchen* », c'est-à-dire « *genießen* » au sens originaire de « *nießen* ». Dans les deux cas, « *der Brauch* » se laisse comprendre comme « l'usage ». Toutefois, dans le premier cas, il se laisse plus précisément comprendre comme

---

1091 Cf. « Heidegger M., « Der Spruch des Anaximander », in *Holzwege, op. cit.*, pp. 365 e-366 c.

1092 *Ibid.*, p. 367 b.

Heidegger suit le *Deutsches Wörterbuch* de J. et W. Grimm, *sub verbo brauchen* : « Il aurait signifié *edere, manducare*, selon une représentation encore présente dans l'anglo-saxon avec « *brûcan* », « *breác* » ; de là, est issue celle de « *brauchen* » au sens de *uti,* tout comme de « *genieszen* » au sens de *edere* est issue celle de « *genieszen* » au sens de *uti* ; cf. « *nieszbrauch* », *ususfructus*. « *Brauchen* » correspond ainsi au latin *frui, fruitus* et *fructus sum* ; *fructus* et *frumentum* sont le comestible (*brauchbare*, gotique « *bruks* »), et *frux*, *frugi*, *fruges* sont encore plus exactement semblables ». De son côté, le *Dictionnaire étymologique de la langue latine* d'A. Ernout et A. Meillet confirme, *sub verbo frui*, « Le rapprochement de got. *bruks*, v. angl. *bryce* « utilisable » et de got. *brukjan*, v. angl. *brucan* « utiliser », avec *frug-* (cf. *fruges*/*fructus*) ».

« l'usage dans la modalité de l'utilisation », mais dans le deuxième, comme « l'usage dans la modalité de la fruition ». C'est pourquoi nous proposons de traduire « *der Brauch* » comme traduction de τὸ χρεών par la locution « l'usage dans la modalité de la fruition ». Cela étant, il reste à éclaircir en quoi la traduction de τὸ χρεών par « *der Brauch* », donc « l'usage dans la modalité de la fruition », est suggérée par l'autre signification du mot χρεών. « La signification fondamentale mentionnée de « *brauchen* » comme *frui*, écrit Heidegger, est atteinte, quand Augustin dit : *Quid enim est aliud quod dicimus frui, nisi praesto habere, quod diligis ?* « Qu'y a-t-il d'autre en effet que nous disions *frui*, jouir, si ce n'est avoir à disposition ce que l'on aime ? » (*De moribus catholicae ecclesiae*, lib. I, c. 3 ; cf. *De doctrina christiana*, lib. I, c. 2-4) »[1093]. Selon cette formulation, le *frui* est un *praesto habere*. *Praesto habere* signifie *praesitum habere*[1094], littéralement traduit « avoir situé-devant ». Ce qui est situé-devant est l'étant entrant en présence dans le caractère non-celé. « *Brauchen* » au sens de *frui* signifie donc « avoir en usage dans la modalité de la fruition ce qui, séjournant à chaque fois transitoirement, entre en présence ». Un avoir-en-usage-dans-la-modalité-de-la-fruition qui se porte sur ce qui, séjournant à chaque fois transitoirement, entre en présence ne peut appartenir qu'à l'entrer-en-présence présentement. « *Der Brauch* » comme traduction de τὸ χρεών signifie donc à son tour « l'usage dans la modalité de la fruition, qui, appartenant à l'entrer-en-présence présentement, est celui de ce qui, séjournant à chaque fois transitoirement, entre en présence ». Un tel usage dans la modalité de la fruition n'est autre que le « délivrer-en-main-propre de l'entrer-en-présence, lequel délivrer-en-main-propre délivre de la main l'entrer-en-présence à ce qui entre-en-présence, et ainsi justement retient en main ce qui entre en présence comme tel, c'est-à-dire le garde dans l'entrer-en-présence », selon l'autre signification du mot χρεών. C'est précisément en cela, que la traduction de τὸ χρεών par « *der Brauch* » a été suggérée par l'autre signification de ce mot.[1095]

1093 *Ibid*.

1094 Du moins selon Heidegger. Selon le *Dictionnaire étymologique de la langue latine* d'A. Ernout et A. Meillet, *sub verbo praesito*, « Il a été proposé de l'adverbe des explications diverses dont aucune ne s'impose : **prae-sito* (v. *po-situs*), *prae-sto* (de la racine *stare*), **prae-vad-* (cf. *praes, -dis*), **prae-hestod* (cf. skr. *hastah* « main », ingénieuse explication due à J. Wackernagel (…), mais qui se heurte au fait que le mot sanskrit n'a de correspondant nulle part ». Toutefois, le même dictionnaire donne comme signification de *praesto* 1. « sous la main », 2. « au service de » (« à la disposition de » selon le *Dictionnaire latin français* de F. Gaffiot).

1095 Cf. *ibid*., pp. 366 d-369 b.

« La traduction de τὸ χρεών par « *der Brauch* », « l'usage dans la modalité de la fruition », écrit Heidegger, n'a pas surgi d'une réflexion étymologico-lexicale. Le choix du mot « *Brauch* » tire son origine d'un *tra*duire qui, faisant une incursion dans le début destinal de l'oubli de l'être, est celui du penser qui tente de penser la différence dans le se-déployer-essential de l'être. »[1096] C'est dire que ce qui a guidé la traduction de τὸ χρεών par « *der Brauch* » n'est pas simplement l'histoire des mots, mais l'affaire de la différence de l'être par rapport à l'étant, et que, cependant, le mot traduisant n'atteint pas plus que le mot traduit la différence de l'être par rapport à l'étant comme différence, mais celui-là autant que celui-ci cette différence comme oubliée avec l'être, au début de l'histoire destinale de celui-ci. Pour prendre la mesure de l'écart qui subsiste entre « *der Brauch* » comme traduction de τὸ χρεών d'une part et la différence de l'être par rapport à l'étant, comme différence, d'autre part, demandons quelle est cette différence comme telle, et en quoi « *der Brauch* » comme traduction de τὸ χρεών atteint cette différence comme oubliée.

Quelle est la différence de l'être par rapport à l'étant, comme différence ? Parmi les multiples écueils de cette question, celui d'une pensée ontico-ontologique de la différence de l'être et de l'étant n'est pas le moindre, d'autant plus que, comme ontico-ontologique, cette pensée semble coller aux termes de cette différence. Mais, puisée dans l'ontologie fondamentale, la pensée ontico-ontologique de la différence de l'être et de l'étant est celle d'un *Dasein* qui est censé produire cette différence dans le comprendre de l'étant, le projetant en direction de l'être ; partant, elle est encore simplement une pensée qui représente cette différence, c'est-à-dire la pose-devant. Le *Da-sein* n'ayant pas à produire la différence de l'être et de l'étant, parce qu'il est déjà dans l'histoire de cette différence, mais comme oubliée, tout comme il est déjà dans l'histoire de l'oubli de l'être, la pensée de la différence de l'être et de l'étant doit être historiale-de-l'être. Toutefois, pour que cette pensée ne soit pas simplement celle de l'histoire de cette différence comme oubliée, mais celle de cette différence comme telle, le *Da-sein* a néanmoins à se laisser transproprier par l'être lui-même, qui lui est dédié en son propre, si bien que la pensée de la différence de l'être et de l'étant doit être non seulement historiale-de-l'être, mais encore à la mesure de la pensée de l'*Ereignis* d'homme et être. – Forts de cet avertissement, il nous apparaît que « être de l'étant » ne peut pas vouloir dire, selon une pensée ontico-ontologique puisée dans l'ontologie fondamentale, l'être comme le *transcendens* par excellence, c'est-à-dire ce qui transcende l'étant, mais, selon une

1096 *Ibid*., p. 369 b.

pensée historiale-de-l'être à la mesure de la pensée de l'*Ereignis*, l'être comme *das Transitive*, le transitif, c'est-à-dire le laisser-être de l'étant, le donner-la-liberté à l'étant[1097]. – L'être comme le transitif se déploie essentialement comme transition vers l'étant : cela ne veut pas dire, à son tour, que l'être aille vers l'étant, comme si celui-ci, tout d'abord sans celui-là, pouvait être abordé par lui, mais que l'être vient, en décelant, sur (ce) qui, par cette venue-sur (*Überkommnis*), arrive en s'abritant dans le caractère non-celé, c'est-à-dire l'étant. – L'être au sens de la venue-sur qui décèle et l'étant au sens de l'arrivée qui s'abrite dans le caractère non-celé sont donc *die Unterschiedenen*, les différenciés dans la différence de l'être et de l'étant ; ou pour mieux dire, parce qu'ils sont séparés par leur entre-deux, ils sont *die Geschiedenen durch das Unter*, les séparés par l'entre, à savoir *durch das Unter des Schiedes*, par l'entre de la séparation, bref *durch den Unter-Schied*, par l'entre-séparation. L'*Unter-Schied* n'est pas l'*Unterschied*, la différence, au sens du nom général *für vielerlei Arten von Unterschieden*, pour toutes sortes de différences. L*'Unter-Schied* est *der Schied des Zwischen*, la séparation de l'entre-deux, et, comme *Schied des Zwischen von Sein und Seiendem*, séparation de l'entre-deux d'être et étant, il est un et unique. - « Séparation de l'entre-deux d'être et étant », cela veut dire entre-deux séparant être et étant, c'est-à-dire *sie auseinander tragendes*, les portant l'un en-dehors de l'autre, ou pour le dire autrement *sie austragendes*, les ex-portant. Toutefois, l'entre-deux d'être et étant n'est pas seulement ce qui les sépare, mais aussi, comme leur interface, ce qui les unit, *indem es sie zueinander trägt*, en les portant l'un à l'autre. L'union de deux parties adverses, dans laquelle celles-ci sont portées l'une à l'autre, a pour nom « *Austrag* », « conciliation ». Comme séparation de l'entre-deux d'être et étant, entre-deux qui les sépare et ainsi les ex-porte (*austrägt*), tout en les unissant et ainsi les portant l'un à l'autre, l*'Unter-Schied*, l'entre-séparation, est du même coup l'*Austrag*, la conciliation, et plus précisément le *durchtragende Austrag*, la conciliation trans-portant, c'est-à-dire portant à travers, à savoir portant être et étant l'un à l'autre à travers l'entre-deux de la séparation. – Pensée comme telle – et cela veut dire de manière historiale-de-l'être et à la mesure de l'*Ereignis* d'homme et être -, la différence (*Differenz*) de l'être par rapport à l'étant est donc l'entre-

---

1097 Cf. Heidegger M., « Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik » (1956/57), in *Identität und Differenz* », GA, Bd. 11, p. 71, apostille 84 : « « transitif » non pas au sens ontico-ontologique
Être comme *transcendens* par excellence ! Cette indication voudrait seulement dire : être n' « est » rien d'étant – (être n'«est » d'aucune manière).
le transitif : le laisser ; le donner-la-liberté ».

séparation (*Unter-Schied*) de l'être au sens de la venue-sur qui décèle et de l'étant au sens de l'arrivée s'abritant dans le caractère non-celé, et du même coup la conciliation (*Austrag*) les trans-portant l'un à l'autre.[1098]

En quoi, dès lors, « *der Brauch* » comme traduction de τὸ χρεών atteint-il la différence de l'être par rapport à l'étant, comme différence oubliée ? « *Der Brauch* » comme traduction de τὸ χρεών, c'est-à-dire τὸ χρεών comme nom de ce vers quoi nous traduit « *der Brauch* », atteint certes la relation de l'entrer-en-présence présentement avec ce

---

1098 Cf. *ibid*., pp. 70 b-72 a : « Regardant toujours encore la différence [Differenz], et la laissant pourtant déjà <aller>, par le pas en arrière, vers ce qui est à penser, nous pouvons dire : « être de l'étant » veut dire : être, lequel est l'étant. Le « est » parle ici transitivement, en accomplissant une transition. L'être se déploie essentialement ici dans la modalité d'une transition vers l'étant. L'être ne va cependant pas, en délaissant son lieu, vers l'étant, comme si l'étant, tout d'abord sans l'être, pouvait être uniquement abordé par celui-ci. L'être va sur (ce), vient en décelant sur (ce) qui, par une telle venue-sur, uniquement arrive comme ce qui est de lui-même le non-celé. « Arrivée » veut dire : s'abriter dans le caractère non-celé : ainsi abrité, durer : être l'étant.

L'être se montre comme la venue-sur qui décèle. L'étant comme tel apparaît dans la modalité de l'arrivée qui s'abrite dans le caractère non-celé.

L'être au sens de la venue-sur qui décèle et l'étant comme tel au sens de l'arrivée qui s'abrite se déploient essentialement comme ce qui est ainsi les différenciés à partir du même, l'entre-séparation [Unter-Schied]. C'est uniquement celle-ci qui remet et tient distendu l'entre-deux où venue-sur et arrivée sont tenues l'une par rapport à l'autre, où elles sont portées l'une en-dehors de l'autre et l'une à l'autre. La différence de l'être et de l'étant est, comme l'entre-séparation de la venue-sur et de l'arrivée : la *conciliation décelant-abritant [entbergend-bergende Austrag]* des deux. Dans la conciliation, règne l'éclaircie de ce qui se referme en voilant, et ce régner remet l'un-en-dehors-de-l'autre et l'un-à-l'autre de la venue-sur et de l'arrivée.

En tentant de considérer la différence comme telle, nous ne la portons pas à disparaître, mais la suivons dans sa provenance essentiale. En chemin vers celle-ci, nous pensons la conciliation de la venue-sur et de l'arrivée. L'affaire de la pensée, pensée d'un pas en arrière plus conformément à l'affaire, est : l'être pensé à partir de la différence » ; cf. en outre Heidegger M., « Die Sprache » (1950), in *Unterwegs zur Sprache*, GA, Bd. 12, pp. 21 d-23 a (Neske Verlag, Pfullingen, 1960 (2ème édition), pp. 24 c-26 a) : « De même que l'appeler qui nomme les choses appelle de loin et au loin, le dire qui nomme le monde appelle en lui-même de loin et au loin. Il confie le monde aux choses et abrite du même coup les choses dans l'éclat du monde. Celui-ci accorde aux choses la faveur de leur se-déployer-essential. Les choses font un geste en direction du monde. Le monde accorde la faveur des choses.

Le parler des deux premières strophes parle en enjoignant aux choses de venir au monde, et au monde de venir aux choses. Les deux modalités de l'enjoindre sont séparées, mais non pas à part. Mais elles ne sont pas non plus seulement accouplées l'une à l'autre. Car monde et chose ne subsistent pas l'un près de l'autre. Ils vont l'un à travers l'autre. En l'occurrence, les deux mesurent

qui, séjournant à chaque fois transitoirement, entre en présence. Toutefois, parce que « *der Brauch* » comme cette traduction, τὸ χρεών comme ce nom, atteint cette relation comme l'usage dans la modalité de la fruition, qui, appartenant à l'entrer-en-présence présentement, est celui de ce qui, séjournant à chaque fois transitoirement, entre en présence, il ne l'atteint pas comme l'entre-séparation de l'être au sens de la venue-sur qui décèle et de l'étant au sens de l'arrivée qui s'abrite dans le caractère non-celé, ni, du même coup, comme la conciliation les trans-portant l'un à l'autre. Atteignant

---

de part en part un milieu. En celui-ci, ils sont unis. Comme ainsi unis, ils sont intimes. Le milieu des deux est l'intimité. Le milieu de deux choses, notre langue le nomme « *das Zwischen* [l'entre-deux] ». La langue latine dit : *inter*. A cela, correspond le « *unter* » allemand. L'intimité de monde et chose n'est pas une fusion. L'intimité ne règne que là où ce qui est intime, monde et chose, se sépare purement et demeure séparé. Dans le milieu des deux, dans l'entre-deux de monde et chose, dans leur *inter*, dans cet *Unter*-, règne la séparation.

L'intimité de monde et chose se déploie essentialement dans la séparation de l'entre-deux [im Schied des Zwischen], se déploie essentialement dans l'entre-séparation [im Unter-Schied]. Le mot « *Unter-Schied* » est maintenant soustrait à son usage habituel et courant. Ce que nomme maintenant le mot « *der Unter-Schied* » n'est pas un concept générique pour toutes sortes de différences. L'entre-séparation maintenant nommée n'est que comme une. Elle est unique. L'entre-séparation tient d'elle-même distendu le milieu vers lequel et à travers lequel monde et choses sont unis l'un à l'autre. L'intimité de l'entre-séparation est l'unissant de la Διαφορά, de la conciliation qui trans-porte [des durchtragenden Austrags]. L'entre-séparation ex-porte [trägt… aus] le monde en son se-déployer-monde [in ihr Welten], ex-porte les choses en leur se-déployer-choses [in ihr Dingen]. Les ex-portant ainsi, elle les porte l'un à l'autre. L'entre-séparation ne médiatise [vermittelt] pas après coup, en nouant monde et choses par une médiation [Mitte] rapportée. L'entre-séparation trouve uniquement le moyen [ermittelt], comme milieu, <de porter> monde et choses à leur se-déployer-essential, c'est-à-dire dans leur l'un-à-l'autre dont elle porte à sa fin [austrägt] l'unité.

Le mot « *Unter-Schied* » ne signifie plus par suite une distinction [Distinktion] qui est uniquement posée entre des objets par notre représenter. L'entre-séparation est aussi peu seulement une relation [Relation] qui réside là-devant entre monde et chose, de telle sorte qu'un représenter qui la rencontre puisse la constater. L'entre-séparation n'est pas prélevée après coup sur monde et chose, comme leur relation [Beziehung]. L'entre-séparation pour monde et chose *ap-proprie [ereignet]* les choses dans leur geste en direction du monde [in das Gebärden von Welt], *ap-proprie* le monde dans sa faveur à l'égard des choses [in das Gönnen von Dingen].

L'entre-séparation n'est ni distinction ni relation. L'entre-séparation est au plus haut point dimension pour le monde et la chose. Mais dans ce cas, « dimension » ne signifie pas non plus un orbe sous-la-main en soi, où ceci ou cela s'établisse. L'entre-séparation est *la* dimension, dans la mesure où elle prend la mesure [er-miβt] du monde et de la chose en leur propre. C'est uniquement son prendre-la-mesure qui ouvre l'un-en-dehors-de-l'autre et l'un-à-l'autre du monde

la relation de l'entrer-en-présence présentement avec ce qui, séjournant à chaque fois transitoirement, entre en présence, « *der Brauch* » comme cette traduction, τὸ χρεών comme ce nom, atteint la différence de l'être par rapport à l'étant. Mais atteignant cette relation comme l'usage dans la modalité de la fruition, et non pas comme l'entre-séparation et la conciliation, il atteint la différence de l'être par rapport à l'étant, comme différence oubliée, et non pas comme différence. Dès la première aurore du destin de l'être, chez Anaximandre, la différence de l'être par rapport à l'étant est oubliée. Et elle est ainsi oubliée, non par un défaut de mémoire (*Vergeβlichkeit*) du penser, mais parce que l'oubli de l'être, comme son cèlement, fait partie du se-déployer-essential de l'être. Du moins, au moment de cette première aurore, cette différence s'est-elle suffisamment éclaircie, sans aller toutefois jusqu'à apparaître comme différence, pour être expérimentée comme différence oubliée. C'est ainsi que τὸ χρεών, comme nom de la relation de l'entrer-en-présence présentement avec ce qui, séjournant à chaque fois transitoirement, entre en présence, mais de cette relation pensée comme l'usage dans la modalité de la fruition, et non comme l'entre-séparation et la conciliation, est la trace de la différence de l'être par rapport à l'étant, comme différence oubliée.[1099]

La première proposition de la Parole telle que circonscrite peut désormais être traduite conformément à l'affaire : κατὰ τὸ χρεών, « le long de l'usage dans la modalité de la fruition [entlang dem Brauch] »[1100]. Du même coup, se laisse voir à qui, selon la deuxième proposition, les entrants-en-présence qui séjournent à chaque fois transitoirement laissent appartenir accord et déférence des uns pour les autres, en vainquant le discord : si l'usage dans la modalité de la fruition lâche dans le séjour ce qui entre en présence, mais si ce qui, séjournant à chaque fois transitoirement, entre en présence est, comme ce qui entre en présence, exposé au péril de durcir son séjour à chaque fois transitoire en persister-durable, les entrants-en-présence qui séjournent à chaque fois transitoirement laissent appartenir accord et déférence des uns pour les autres, en vainquant le discord,« à

---

et de la chose. Un tel ouvrir est le genre selon lequel, ici, l'entre-séparation mesure de part en part [durchmiβt] les deux. L'entre-séparation détermine, comme milieu pour monde et chose, la mesure de leur se-déployer-essential [vermiβt… das Maβ]. Dans l'enjoindre qui appelle chose et monde, ce qui est authentiquement enjoint est : l'entre-séparation. »

1099 Cf. Heidegger M., « Der Spruch des Anaximander », in *Holzwege, op. cit.*, pp. 363 e-365 d.

1100 *Ibid.*, p. 368 g.

l'usage dans la modalité de la fruition » [1101]. Pour dégager la signification de διδόναι δίκην, « ils donnent conjointure », nous avons dit : de même que le donner du raisin par la vigne est un donner-en-propre (*Zugeben* au sens étymologique de « *zueignen* ») de celui-ci – et même, ajoutions-nous pour être plus précis, un donner-en-propre du raisin à la terre sur laquelle repose le donner du raisin -, le donner de la conjointure par ce qui, séjournant à chaque fois transitoirement, entre en présence, est un donner-en-propre de celle-ci ; d'après quoi, « ils donnent conjointure » signifie ils laissent appartenir à un autre la conjointure qui lui revient en propre. Or à quel autre la conjointure revient-elle en propre, si ce n'est à l'entrer-en-présence présentement conjoint dans le double entrer-en-présence non-présentement, et du même coup à l'usage dans la modalité de la fruition, comme lequel se déploie essentialement l'entrer-en-présence non-présentement ? Complétant l'analogie du donner du raisin et du donner de la conjointure, nous pouvons donc dire à présent : de même que la terre a en usage dans la modalité de la fruition la vigne, laquelle laisse appartenir le raisin à la terre qui l'a ainsi en usage, l'entrer-en-présence présentement a en usage dans la modalité de la fruition ce qui, séjournant à chaque fois transitoirement, entre en présence, lequel laisse appartenir accord et déférence les uns pour les autres, des entrants-en-présence qui séjournent à chaque fois transitoirement, à l'entrer-en-présence présentement qui l'a ainsi en usage.[1102]

Si l'entrer-en-présence présentement a en usage dans la modalité de la fruition ce qui, séjournant à chaque fois transitoirement, entre en présence et si, *en retour*, celui-ci laisse appartenir accord et déférence à celui-là, la relation de l'entrer-en-présence présentement avec ce qui, séjournant à chaque fois transitoirement, entre en présence est réciproque, et, comme telle, elle est une co-appartenance. Comment cette co-appartenance se laisse-t-elle penser ? En l'usage dans la modalité de la fruition, l'entrer-en-présence présentement lâche dans le séjour ce qui entre en présence. Mais, comme provenance de ce qui, séjournant à chaque fois transitoirement, entre en présence, l'usage dans la modalité de la fruition est aussi la toute première provenance de tout comportement de celui-ci, si bien que c'est sur la base de l'usage en cette modalité sienne, que celui-ci laisse appartenir accord et déférence à l'entrer-en-présence présentement. La co-appartenance en question se laisse donc penser, à partir de l'usage dans la modalité de la fruition, comme celle de l'entrer-en-présence présentement en tant qu'il lâche dans le séjour ce qui entre en

1101 *Ibid*.
1102 Cf. *ibid*., pp. 368 f-369 a.

présence, et de ce qui, séjournant à chaque fois transitoirement, entre en présence en tant qu'il laisse appartenir accord et déférence à l'entrer-en-présence présentement. Mais elle se laisse penser plus avant, si nous prenons en considération que la relation de l'être au sens de la venue-sur qui décèle avec l'étant au sens de l'arrivée qui s'abrite dans le caractère non-celé, c'est-à-dire la relation des séparés par l'entre-séparation, est elle aussi une co-appartenance. Rappelons en effet que l'entre-séparation de l'être au sens de la venue-sur qui décèle et de l'étant au sens de l'arrivée qui s'abrite dans le caractère non-celé les porte l'un en-dehors de l'autre et par là même l'un à l'autre. Or, dans ce porter de l'un en-dehors de l'autre et de l'un à l'autre, réside un porter de l'être à son se-déployer-essential et de l'étant à son essence, et ainsi un porter de tous deux à leur propre. C'est pourquoi l'entre-séparation d'être et étant ap-proprie (*ereignet*) l'être comme venue-sur qui décèle, en sa faveur à l'égard de l'étant, et celui-ci comme arrivée qui s'abrite dans le caractère non-celé, en son geste en direction de celui-là[1103]. Pour le dire autrement, l'entre-séparation est la provenance d'un *Ereignis* déterminé non plus comme celui d'homme et être ni comme celui d'être et temps, mais comme l'*Ereignis* d'être et étant. C'est justement dans cet *Ereignis*, que réside la co-appartenance de l'être comme venue-sur qui décèle et de l'étant comme l'arrivée qui s'abrite dans le caractère non-celé. Comment, à partir de là, la co-appartenance de l'entrer-en-présence présentement et de ce qui, séjournant à chaque fois transitoirement, entre en présence se laisse-t-telle penser plus avant ? Dans la mesure où l'entrer-en-présence présentement est l'être en son présent, et ce qui, séjournant à chaque fois transitoirement, entre en présence l'étant en son présent – présent qui, dans les deux cas, enveloppe la temporalité entière, ainsi que nous l'avons montré -, leur co-appartenance se laisse déjà penser comme l'*Ereignis* d'être et étant. Toutefois, parce que, dans la Parole d'Anaximandre, l'entrer-en-présence présentement n'est pas expressément pensé comme l'être au sens du venir-sur qui décèle ni ce qui, séjournant à chaque fois transitoirement, entre en présence, comme l'étant au sens de l'arrivée qui s'abrite dans le caractère non-celé, leur co-appartenance ne se laisse pas encore penser comme l'*Ereignis* d'être et étant, comme tel, mais simplement comme cet *Ereignis* comme *Ereignis* oublié. Ainsi, avec τό χρεών comme la trace de la différence de l'être par rapport à l'étant, mais comme différence oubliée, la co-appartenance de l'entrer-en-présence

1103 Cf. Heidegger M., « Die Sprache », in *Unterwegs zur Sprache*, GA, Bd. 12, p. 22 c (Neske Verlag, p. 25 b) : « L'entre-séparation pour monde et chose *ap-proprie* les choses dans leur geste en direction du monde, *ap-proprie* le monde dans sa faveur à l'égard des choses ».

présentement et de ce qui, séjournant à chaque fois transitoirement, entre en présence est, dans la Parole d'Anaximandre, la trace de l'*Ereignis* d'être et étant, mais comme *Ereignis* oublié.

Si τὸ χρεών est originaire à l'égard de ce qui, séjournant à chaque fois transitoirement, entre en présence, ce que dit la première proposition de la Parole ne fait-il pas de celle-ci une Parole insigne de l'origine, à l'enseigne de l'originaire ? Cela n'est-il pas pourtant douteux, si, comme relation de l'entrer-en-présence présentement avec ce qui, séjournant à chaque fois transitoirement, entre en présence, relation qui fait partie de l'entrer-en-présence présentement, τὸ χρεών « est le nom le plus ancien en quoi le penser porte l'être de l'étant à la parole »[1104], et non pas l'être lui-même dans l'*Ereignis* d'homme et être ? Par τὸ χρεών, la première proposition dit bien l'originaire, et cela en un triple sens : celui de l'entrer-en-présence présentement, celui de la relation de celui-ci avec ce qui, séjournant à chaque fois transitoirement, entre en présence, et celui de la co-appartenance des deux termes de cette relation, c'est-à-dire de leur appartenance réciproque. Mais, par ce même mot, cette proposition ne dit cet originaire en ce triple sens que de manière non-originaire : ainsi, ne dit-elle l'entrer-en-présence présentement que comme τὸ χρεών - et non pas comme l'être lui-même dans l'*Ereignis* d'homme et être - ; elle ne dit aussi la relation de l'entrer-en-présence présentement avec ce qui, séjournant à chaque fois transitoirement, entre en présence, que comme l'usage dans la modalité de la fruition, qui, appartenant à l'entrer-en-présence présentement, est celui de ce qui, séjournant à chaque fois transitoirement, entre en présence - et non pas comme l'entre-séparation de l'être au sens de la venue-sur qui décèle et de l'étant au sens de l'arrivée qui s'abrite dans le caractère non-celé - ; elle ne dit enfin la co-appartenance de l'entrer-en-présence présentement et de ce qui, séjournant à chaque fois transitoirement, entre en présence, que comme celle de l'entrer-en-présence présentement en tant qu'il lâche dans le séjour ce qui entre en présence, et de celui-ci en tant qu'il laisse appartenir accord et déférence à celui-là - et non pas comme l'ap-propriation de l'être comme la venue-sur qui décèle, en sa faveur à l'égard de l'étant, et l'ap-propriation de l'arrivée qui s'abrite dans le caractère non-celé, en son geste en direction de l'être. Disant l'originaire de manière non-originaire, ni elle ne se souvient de l'être lui-même, de sa différence par rapport à l'étant et de l'*Ereignis* d'être et étant, ni elle ne les oublie purement et simplement, ainsi que le fera la philosophie une

1104 Heidegger M., « Der Spruch des Anaximander », in *Holzwege, op. cit*., p. 363 b.

fois devenue métaphysique, mais elle est la trace de chacun d'eux comme oublié. C'est uniquement dans la mesure où la première proposition de la Parole est cette trace, et cela veut dire dans une mesure limitée, que ce qu'elle dit fait de cette Parole une Parole insigne de l'origine, à l'enseigne de l'originaire.

Toutefois, ce que dit la première proposition de la Parole fait aussi de celle-ci une Parole insigne de l'origine, à l'enseigne de l'originaire, dans une mesure limitée, parce qu'il présuppose ce qui est plus originaire que τὸ χρεών. Eu égard à τὸ χρεών comme ce par quoi la première proposition dit l'originaire de manière non-originaire, ce qui est plus originaire que lui est l'originaire dit de manière originaire, au triple sens de l'être lui-même dans l'*Ereignis* d'homme et être, de l'entre-séparation de l'être au sens de la venue-sur qui décèle et de l'étant au sens de l'arrivée qui s'abrite dans le caractère non-celé, et de l'ap-propriation de l'être comme la venue-sur qui décèle, en sa faveur à l'égard de l'étant, et l'ap-propriation de celui-ci comme l'arrivée qui s'abrite dans le caractère non-celé, en son geste en direction de celui-là. Mais, outre cela, τὸ χρεών comme « le nom le plus ancien en quoi le penser porte l'être de l'étant à la parole » est la première frappe historiale de l'être. Or cette première frappe historiale repose, comme n'importe quelle autre, sur le destiner de l'être. C'est pourquoi ce que dit la première proposition présuppose aussi et avant tout ce plus originaire que τὸ χρεών, qu'est le destiner de l'être, et, en l'occurrence, son destiner sous la frappe insigne de la trace de l'être comme oublié.

Conclusion

...κατὰ τὸ χρεών· διδόναι γὰρ αὐτὰ δίκην καὶ τίσιν ἀλλήλοις τῆς ἀδικίας. Traduite mot à mot, et cependant en un mot-à-mot qui nous traduit devant ce qu'elle dit, la Parole d'Anaximandre dit donc : « … le long de l'usage dans la modalité de la fruition ; ils [les entrants-en-présence qui séjournent à chaque fois transitoirement] laissent en effet appartenir accord, par conséquent aussi déférence des uns pour les autres, (dans le vaincre) du discord [… entlang dem Brauch ; gehören nämlich lassen sie Fug somit auch Ruch eines dem anderem (im Verwinden) des Un-Fugs] »[1105].

Parole insigne de l'origine elle est, à l'enseigne de l'initial de l'histoire de l'être. Mais parole insigne de l'origine elle est aussi, à l'enseigne de l'originaire : non par ce dont elle parle - ce qui entre en

1105 *Ibid*., p. 372 a.

présence comme sens originaire de τὰ ὄντα -, ni par ce qu'elle dit en sa deuxième proposition - le laisser-appartenir de l'accord et de la déférence des uns pour les autres, vainquant le discord, comme manière originaire dont règne ce qui, séjournant à chaque fois transitoirement, entre en présence -, mais par ce qu'elle dit en sa première proposition - τὸ χρεών au triple sens de l'entrer-en-présence présentement, de la relation de celui-ci avec ce qui, séjournant à chaque fois transitoirement, entre en présence, et de la co-appartenance des deux termes de cette relation -, même si l'originaire qu'est τὸ χρεών est dit de manière non-originaire.

Parole insigne de l'origine, à l'enseigne de l'originaire, elle présuppose néanmoins ce qui est plus originaire que le sens originaire de τὰ ὄντα – le porriger du temps -, ce qui est plus originaire que la manière originaire dont règne ce qui, séjournant à chaque fois transitoirement, entre en présence – l'oubli originaire de l'être, comme son cèlement -, et même ce qui est plus originaire que l'originaire qu'est τὸ χρεών, dit de manière originaire – non seulement l'être lui-même dans l'*Ereignis* d'homme et être, mais aussi et avant tout le destiner de l'être. Par là même, elle présuppose ce qui est encore plus originaire que tout cela réuni, l'*Ereignis* d'être et temps, qui est originaire à la fois par rapport au porriger du temps et par rapport au destiner de l'être.

Entre la Parole d'Anaximandre comme Parole insigne de l'origine, à l'enseigne de l'originaire, et l'*Ereignis* d'être et temps, qu'elle présuppose comme l'originaire par excellence, se dessine la ligne de partage du grec et du non-grec au sens de la provenance impensée de la pensée grecque, et cela dès le premier penseur grec. Car, si l'opinion que la pensée de Heidegger « n'aspire qu'à un retour à la pensée grecque, si ce n'est même qu'à la pensée présocratique », « est « évidemment une sottise, et (…) pourtant a quelque de juste », c'est qu' « A notre pensée d'aujourd'hui, incombe la tâche de penser de manière encore plus grecque ce qui a été pensé de manière grecque », ce qui veut dire « S'engager à penser cet impensé » qu'est l'*Ereignis*, « suivre plus originairement ce qui a été pensé de manière grecque, le saisir du regard dans la provenance de son essence » ; or, « Ce regard est grec à sa manière, et pourtant, en considération de ce qui est saisi du regard, il n'est plus et ne peut plus jamais être grec »[1106].

1106 Cf. Heidegger M., « Aus einem Gespräch von der Sprache », in *Unterwegs zur Sprache*, GA, Bd. 12, pp. 125-127 (Neske Verlag, pp. 133-135). Cf. Lowit A., « Que signifient les δοκοῦντα du Poème de Parménide ? », in *Heidegger Studies*, 1995, pp. 123-149 (plus particulièrement les pages 124-125, 140-142, 147) ; « Heidegger et les Grecs », in *Revue de métaphysique et de morale*, 87ème année,

DEUXIEME SECTION

L'ONTOLOGIE FONDAMENTALE DANS L'HORIZON DE LA PENSEE DE L'*EREIGNIS*

Introduction

Penser l'*Ereignis*, c'est le penser : 1/ comme *Ereignis* d'être, c'est-à-dire « *eignende Eräugnis*, regard propriant »[1107] : regard qui, comme éclair de la vérité du se-déployer-essential de l'être, en tant qu'elle s'éclaircit soudainement, est celui de cette vérité (au sens du génitif subjectif) ; et regard qui, à travers la vérité du se-déployer-essential de l'être, en tant qu'elle est pensée comme le se-déployer-monde du monde, rend propres les choses du monde, en les laissant se déployer choses. L'*Ereignis* d'être *er-eignet*, regarde en propriant, dans le tournant se produisant dans le péril du *Gestell*, tournant de l'oubli de l'être (en la forme extrême de cet oubli) à la vérité du se-déployer-essential de l'être. Mais l'*Ereignis* règne déjà, en quelque façon, dans le *Gestell* lui-même, comme *Ereignis* d'homme et être. C'est pourquoi penser l'*Ereignis*, c'est le penser : 2/ comme *Ereignis* d'homme et être, c'est-à-dire « *ein seltsames Vereignen und Zueignen*, un étrange rendre-propre et dédier-en-propre »[1108] régnant dans le *Ge-Stell* : dans le *Ge-Stell*, comme lequel doit être saisi, du point de vue de l'être, le monde technique moderne, homme et être *sind wechselweise gestellt*, sont mis en demeure mutuellement, de telle sorte que, dans la modalité du *Ge-Stell*, l'homme *dem Sein vereignet ist*, est rendu propre à l'être, et l'être *dem Menschenwesen zugeeignet*

n° 1, Janv.-Mars 1982, pp. 104-125.

1107 Heidegger M., « Die Kehre », in *Identität und Differenz*, GA, Bd. 11, p. 121 b.

1108 Heidegger M., « Der Satz der Identität », in *Identität und Differenz*, GA, Bd. 11, p. 45 b.

ist, est dédié en propre à l'être humain. Comme ce rendre-propre de l'homme à l'être et ce dédier-en-propre de l'être à l'homme, dans la modalité du *Ge-Stell* – modalité impropre à l'*Ereignis* comme « regard propriant » de l'être, parce que le *Ge-Stell* est l'époque ultime de l'oubli de l'être -, l'*Ereignis* d'homme et être règne déjà dans le *Ge-Stell*, mais sans y être pensé. Or, dans la mesure où l'être en son *Wesen*, son se-déployer-essential, a pour sens l'*Anwesen*, l'entrer-en-présence, l'*Ereignis* - celui d'être, dans le tournant se produisant dans le péril du *Gestell*, et aussi bien celui d'homme et être, régnant déjà dans le *Ge-Stell* lui-même – « est » du même coup celui d'être et temps. C'est pourquoi penser l'*Ereignis*, c'est le penser : 3/ comme *Ereignis* d'être et temps, c'est-à-dire « Sein, Anwesenlassen geschickt im Ereignen, Zeit gereicht im Ereignen, être, laisser-entrer-en-présence, destiné dans l'ap-proprier, temps porrigé dans l'ap-proprier », « Zeit und Sein ereignet im Ereignis, Temps et être ap-propriés dans l'*Ereignis* »[1109] : *Sein gibt es*, être il y a, *im Geben als dem Schicken des Seins*, dans le donner comme destiner de l'être ; *Zeit gibt es*, temps il y a, *im Geben als dem Reichen der Zeit*, dans le donner comme porriger du temps ; l'être ainsi destiné et le temps ainsi porrigé étant *einander übereignet*, transpropriés l'un à l'autre, c'est-à-dire tels que chacun est rendu propre à l'autre au-delà de lui-même, *Sein* und *Zeit gibt Es*, être et temps Il y a, *aus dem Es als dem Ereignis*, à partir du Il comme *Ereignis*. Cet *Ereignis* d'être et temps, l'*Ereignis* d'être, dans le tournant se produisant dans le péril du *Gestell*, l'« est » aussi, puisque le « regard propriant » « est » du même coup celui de l'être en son entrer-en-présence. Pareillement, l'*Ereignis* d'homme et être, régnant déjà dans le *Ge-Stell* lui-même, l' « est » aussi, puisque l'« étrange rendre-propre et dédier-en-propre » dans le *Ge-Stell* « est » du même coup le rendre-propre de l'homme à l'être en son entrer-en-présence et le dédier-en-propre de l'être en son entrer-en-présence à l'homme, mais dans la modalité impropre du *Ge-Stell*.

L'*Ereignis* « étant » le plus initial – qu'il soit pensé comme *Ereignis* d'être, dans le tournant se produisant dans le péril du *Gestell*, comme *Ereignis* d'homme et être, dans le *Ge-Stell* lui-même, ou comme *Ereignis* d'être et temps -, la pensée de l'*Ereignis* devient l'horizon ultime pour l'interprétation de l'ontologie fondamentale, plus précisément pour son interprétation immanente, c'est-à-dire à l'intérieur de la question de l'être. Comment, dès lors, l'ontologie

1109 Heidegger M., « Zeit und Sein », in *Zur Sache des Denkens*, GA, Bd. 14, p. 27 a.

fondamentale se laisse-t-elle interpréter dans l'horizon de la pensée de l'*Ereignis* ?

Cette question, nous la posons à la conférence *La fin de la philosophie et la tâche de la pensée*, parce que, outre qu'elle est l'un des textes tardifs de Heidegger – elle fut lue publiquement en 1964 par Jean Beaufret dans une traduction en français due à celui-ci et François Fédier -, celui-ci en inscrit d'emblée le propos dans son propre débat avec l'ontologie fondamentale : « Le texte suivant fait partie d'un contexte plus ample. Il reprend une tentative qui, depuis 1930, n'a jamais cessé d'être renouvelée : celle de donner une figure plus initiale au questionnement institué par *Être et Temps*, c'est-à-dire de soumettre la question entreprise dans *Être et Temps* à une critique immanente. Par là devra s'éclaircir en quoi la question proprement *critique*, celle qui cherche à discerner quelle peut bien être l'affaire propre de la pensée, ne peut cesser d'appartenir, en toute nécessité, à la pensée elle-même. En conséquence de quoi la tâche entreprise avec *Être et Temps* pourrait bien avoir à changer de titre »[1110]. A cette conférence, nous demandons plus précisément ceci. Quel est le paysage ouvert dans l'horizon de la pensée de l'*Ereignis* ? Quelle est la place de l'ontologie fondamentale, dans ce paysage ?

§ 1 - Le paysage ouvert dans l'horizon de la pensée de l'*Ereignis*

Introduction

Dans cet horizon, la philosophie, c'est-à-dire la métaphysique, est à sa fin, et la tâche de la pensée à la fin de la philosophie est la question de l'Ἀλήθεια comme éclaircie. C'est que la pensée de l'*Ereignis* fait partie d'un autre commencement de l'histoire de l'être, par opposition à un premier commencement de cette histoire. Rappelons, en effet, que le premier commencement de l'histoire de l'être est celui de la question directrice de la pensée occidentale : qu'est-ce que la vérité de l'étant ? Et que l'autre commencement de cette histoire est celui de la question fondamentale de cette pensée : qu'est-ce que la vérité de l'estre ? Or la question de la vérité de l'étant est en quête de l' « être », ou pour mieux dire de l'étantité, comme fondement de l'étant. Comme telle, elle est la question inlassablement

1110 Heidegger M., « Das ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens », in *Zur Sache des Denkens*, GA, Bd. 14, p. 69 b. Cité dans la traduction de J. Beaufret et F.Fédier, in Heidegger M., *Questions IV*, réédité dans *Questions III et IV*, Gallimard, Paris, 1990, p. 281 b.

posée par la philosophie qui, conformément à son essence métaphysique, cherche à dépasser l'étant en direction de l' « être » ou étantité comme son fondement. Mais la question de la vérité de l'estre se pose tout d'abord comme celle de l'essence, ou pour mieux dire du se-déployer-essential de cette vérité ; plus précisément, dans la mesure où le nom grec de la vérité, Ἀλήθεια, littéralement *Unverborgenheit*, caractère non-celé, fournit un indice pour penser ce se-déployer-essential non comme *Licht*, lumière, mais comme *Lichtung*, éclaircie, cette question se pose comme celle de l'Ἀλήθεια comme éclaircie. Ainsi posée, elle est la tâche d'une autre pensée que la philosophie. Posant la question de l' « être » comme fondement de l'étant dans le premier commencement de l'histoire de l'être, la philosophie est à sa fin avec ce premier commencement, alors que, la question de l'Ἀλήθεια comme éclaircie se posant dans l'autre commencement de cette histoire, la tâche de la pensée dans cet autre commencement, à la fin de la philosophie, est cette question.

Avec la fin de la philosophie en son essence métaphysique et la tâche de la pensée au moment de cette fin, comme la question de l'Ἀλήθεια comme éclaircie, cette fin et cette tâche apparaissant ainsi dans l'horizon de la pensée de l'*Ereignis*, se dessine, sous les traits d'une configuration historiale unique en son genre, le paysage ouvert dans cet horizon. Aussitôt se posent deux questions. L'une concerne la fin de la philosophie : l'affirmation d'une telle fin n'est-elle pas l'auto-négation de la philosophie, quelque chose comme un suicide philosophique de la philosophie elle-même ? L'autre concerne la tâche de la pensée à la fin de la philosophie. Cette tâche a été déterminée comme la question de l'Ἀλήθεια comme éclaircie, c'est-à-dire la question de l'éclaircie comme ce comme quoi est à penser le se-déployer-essential de la vérité. Mais, si éclaircie il y a, « d'où et comment y a-t-il l'éclaircie ? Qu'est-ce qui parle dans le Il y a ? » [1111] Dès lors, la tâche de la pensée à la fin de la philosophie ne doit-elle pas être déterminée, conjointement avec la précédente détermination, comme la question de la provenance de l'éclaircie, c'est-à-dire la question du « il » qui donne l'éclaircie, dans le « *es gibt die Lichtung*, il y a l'éclaircie » ?

1 – La question de l'affirmation de la fin de la philosophie

Pour examiner la première question, il importe de considérer l'évolution de la réflexion heideggérienne au sujet de la philosophie,

1111 *Ibid.*, p. 90 b.

mais comme une évolution épousant le tournant dans son chemin de pensée. Ainsi que nous l'avons montré, ce tournant s'inscrit dans le tournant dans l'histoire de l'être, et provient, avec ce dernier, du tournant dans l'*Ereignis*. Mais désormais, en parlant depuis la pensée de l'*Ereignis* d'être et temps, élaborée dans la conférence *Temps et être*, se nouent, dans les titres « Être et temps », « Temps et être », d'une part le tournant d'être à temps et de temps à être, dans l'*Ereignis* d'être et temps, et d'autre part ce qui en provient, le tournant du traité *Être et temps*, c'est-à-dire de l'ontologie fondamentale, à la conférence *Temps et être*, comme faisant partie de la pensée de l'*Ereignis*, dans le chemin de pensée de Heidegger.

Au temps de l'ontologie fondamentale, « La philosophie est l'ontologie phénoménologique universelle partant de l'herméneutique du *Dasein*, qui, comme analytique de l'*existence*, a fixé l'extrémité du fil conducteur de tout questionner philosophique, là d'où il *jaillit* et là où il *renvoie* »[1112]. Ce qui veut dire : selon la position fondamentale-ontologique de la question de l'être comme celle du sens d'être s'enracinant dans le comprendre de l'être faisant partie de la constitution d'être du *Dasein*, la philosophie est la phénoménologie herméneutique de l'être en général, mais aussi, faisant un avec cette phénoménologie herméneutique, celle de l'être du *Dasein* ; ces deux phénoménologies herméneutiques, en leur unité, sont déterminées respectivement comme l'analytique temporale de l'être et l'analytique existentiale du *Dasein*, en leur fondation mutuelle, la possibilité de celle-là comme ontologie universelle se fondant sur celle-ci comme ontologie préalable, et la déterminité de celle-ci comme ontologie régionale se fondant sur celle-là comme ontologie universelle. Or l'ontologie fondamentale selon son concept plein est justement, ainsi que nous l'avons montré à partir de l'explicitation totalisante et directrice de cette ontologie dans le cours de 1928 intitulé *Premiers principes métaphysiques de la logique à l'issue de Leibniz*, l'analytique existentiale du *Dasein* et l'analytique temporale de l'être, en leur fondation mutuelle[1113]. Au temps de l'ontologie fondamentale,

1112 Heidegger M., *Sein und Zeit* (1927)*, op. cit*., § 7, p. 38 c et § 83, p. 436 b.

1113 Heidegger M., *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz* (*Sommersemester* 1928), GA, Bd. 26, *Anhang*, p. 196 a : « Nous comprenons sous « ontologie-fondamentale » la fondation de l'ontologie en général. Font partie de cela : premièrement, la justification par monstration de la possibilité interne de la question de l'être comme le problème de fond de la métaphysique - l'interprétation du *Dasein* comme temporalité ; deuxièmement, l'explicitation des problèmes de fond renfermés dans la question de l'être - l'exposition temporale du problème de l'être ; troisièmement, le développement de l'auto-compréhension de cette problématique, ses tâche et limite - le revirement [Umschlag] ».

la philosophie est donc conçue par Heidegger comme cette ontologie elle-même. Selon ce concept de la philosophie, philosophie et ontologie sont le même ; d'où la fidélité du concept fondamental-ontologique de la philosophie à la tradition philosophique. Mais seule la philosophie comme ontologie fondamentale est authentique, dès lors qu'elle ambitionne de retrouver l'être en son sens, malgré ses recouvrements au cours de l'histoire de la philosophie ; d'où le caractère insigne du concept fondamental-ontologique de la philosophie par rapport à la tradition philosophique.

Qu'en est-il au temps du virage de la question du sens de l'être à celle de la vérité de l'être, et à celui du tournant dans l'*Ereignis*, selon la première élaboration de la pensée de l'*Ereignis* ? – Au temps du virage de la question du sens de l'être à celle de la vérité de l'être, l'essence de la philosophie « ne se laisse déterminer qu'à partir de la relation à la vérité originaire de l'étant comme tel en l'entier »[1114] : la philosophie est le s'enquérir (*das Erfragen*) de la vérité en sa pleine essence, laquelle inclut sa non-essence ; comme telle, elle est tiraillée en elle-même, en ce que « Son penser est la sérénité de la douceur qui ne se refuse pas au caractère non-celé de l'étant en l'entier », et en même temps « l'être-résolu de la rigueur qui ne fait pas voler en éclats le cèlement, mais contraint son essence intacte à l'ouvert du concevoir et ainsi à sa propre vérité »[1115]. Ce concept de la philosophie n'est plus fondamental-ontologique – virage oblige - ; mais, dans la mesure où la relation pensante à l'étant en l'entier en son caractère non-celé fonde l'histoire, et celle-ci comme histoire de l'être, et où, cependant, du cèlement de l'étant en l'entier, faisant partie, avec son caractère non-celé, de la vérité en sa pleine essence, provient l'errance dans l'histoire, et avec celle-ci l'histoire de l'oubli de l'être, jusqu'au point où, du *Dasein* comme le virage à la détresse (*Wendung in die Not*), jaillit le décèlement de la nécessité (*Entbergung der Notwendigkeit*), c'est-à-dire de l'être lui-même, dans cette mesure, donc, le concept de la philosophie comme le s'enquérir de la vérité en sa pleine essence est historial-de-l'être. Toutefois, non moins que le concept fondamental-ontologique de la philosophie, quoique différemment de lui, son concept historial-de-l'être est à la fois fidèle à la tradition philosophique – « Le penser de l'être, qui a initialement pour origine un tel questionner [le questionner au sens de l'unique question : qu'est-ce que l'étant comme tel en l'entier ?], se conçoit depuis Platon comme « philosophie », et obtient plus tard le titre de

---

1114 Heidegger M., « Vom Wesen der Wahrheit » (1930), section 8, in *Wegmarken*, GA, Bd. 9, p. 199 c.
1115 *Ibid*.

« métaphysique » »[1116] - et insigne par rapport à elle, seule la philosophie comme le s'enquérir de la vérité en sa pleine essence étant authentique, dès lors qu'elle n'est pas seulement le penser du caractère non-celé de l'étant en l'entier, mais aussi, en même temps, celui de son cèlement. – Au temps du tournant dans l'*Ereignis*, selon la première élaboration de la pensée de l'*Ereignis*, « *La philosophie est le savoir immédiatement sans utilité, mais néanmoins souverain, savoir qui procède de la méditation*./ La méditation [Besinnung] est le questionner du sens [Sinn], c'est-à-dire (cf. *Être et temps*) de la vérité de l'estre./ Le questionner de la vérité est le saut au sein de son se-déployer-essential, et par conséquent au sein de l'estre lui-même (…) »[1117]. Qu'est-ce donc ici que la philosophie ? Elle est ce savoir qui procède de la méditation. Et la méditation ? Comme considération du sens, elle est le questionner du sens de l'estre[1118] ; or, le domaine du sens de l'estre étant le même que celui de la vérité de l'estre, elle est du même coup le questionner de cette vérité. Et le questionner de la vérité de l'estre ? Il n'est pas le penser de l'essence de la vérité en la représentant, c'est-à-dire en la posant-devant, mais le penser du se-déployer-essential de la vérité en sautant en son sein ; or, la vérité étant ici celle de l'estre, le questionner de la vérité de l'estre est du même coup le penser de l'estre en sautant en son sein. Et le saut au sein du se-déployer-essential de la vérité et au sein de l'estre ? Il n'est autre que le projet de la vérité de l'estre, jeté dans le jet de l'estre, projet qui, comme jeté, est le tournant d'homme à estre, dans lequel celui-ci advient historialement comme l'événement du Là de l'estre, et le tournant d'estre à homme, dans lequel l'événement du Là de l'estre ap-proprie l'homme comme *Da-sein*, l'événement du Là de l'estre, qui ap-proprie l'homme comme *Da-sein*, ayant pour nom *Ereignis*. La philosophie est donc ici le penser, ou pour mieux dire l'en-venir-à-penser (*Er-denken*), par l'homme alors ap-proprié (*er-eigneten Menschen*) par l'estre, de celui-ci comme *Er-eignis*. Par là, le concept historial-de-l'être de la philosophie n'est pas écarté, mais approfondi en direction de sa provenance dans « l'estre comme *Ereignis* » – en parlant ici la langue des *Apports à la philosophie* -, pour devenir le

1116 *Ibid*., section 7, p. 198 b.

1117 Heidegger M., *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)* (1936/38), GA, Bd. 65, § 16, p. 43 d-f.

1118 Dans la conférence « Wissenschaft und Besinnung » (1953), la méditation ne sera plus explicitée comme saisie d'un sens (ou plutôt être saisi par un sens), mais comme engagement dans un sens : « Prendre la direction d'un chemin, qu'une affaire a d'elle-même déjà prise, cela se dit dans notre langue « *sinnan, sinnen* ». S'engager dans le sens [Sinn], telle est l'essence de la méditation [Besinnung] » (Heidegger M., « Wissenschaft und Besinnung », in *Vorträge und Aufsätz*e, GA, Bd. 7, p. 63 b).

concept tenant-de-l'*Ereignis* (*ereignishafte Begriff*) de la philosophie. Du *Dasein* comme le virage dans la détresse (*Wendung in die Not*), disait en substance la conférence *De l'essence de la vérité*, jaillit le décèlement de la nécessité (*Entbergung der Notwendigkeit*), c'est-à-dire de l'être lui-même[1119]. Plus profondément en direction de l'estre comme *Ereignis*, les *Apports à la philosophie* disent à leur tour en substance : la nécessité (*Notwendigkeit*) de la philosophie comme méditation sur le sens de l'estre, donc sur la vérité de l'estre, donc sur celui comme *Ereignis*, s'enracine dans la détresse (*Not*) du délaissement de l'être, c'est-à-dire du délaissement de l'étant par l'être[1120].

1119 Cf. Heidegger M., « Vom Wesen der Wahrheit », in *Wegmarken*, GA, Bd. 9, section 7, pp. 197 d-198 a : « Le *Dasein* est le virage à la détresse. A partir du *Da-sein* de l'homme et de lui seul, jaillit le décèlement de la nécessité et, à sa suite, le déplacement possible dans l'incontournable ».

1120 Cf. Heidegger M., *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, GA, Bd. 65, § 17 en entier :

« Toute nécessité s'enracine dans une détresse. La philosophie comme la première et extrême méditation sur la vérité de l'estre et sur l'estre de la vérité a sa nécessité dans la première et extrême détresse.

Cette détresse est cela qui agite l'homme dans l'étant, le porte tout d'abord devant l'étant en l'entier et au milieu de l'étant et ainsi à lui-même, et avec cela laisse à chaque fois commencer ou s'abîmer l'histoire.

Ce qui agite est l'*être-jeté* dans l'étant, de l'homme, <être-jeté> qui le détermine à être le lanceur de l'être (de la vérité de l'estre).

Le lanceur jeté accomplit le premier jet, celui qui fonde, comme *projet* (cf. La fondation, 203 - Le projet et le *Da-sein*) de l'étant sur l'estre. Dans le premier commencement, où l'homme vient à se tenir pour la première fois en général *devant* l'étant, le projet lui-même, son genre, sa nécessité et détresse sont encore obscurs et voilés, et cependant puissants : φύσις - ἀλήθει - ἕν - πᾶν - λόγος - νοῦς -πόλεμος - μὴ ὄν - δίκη - ἀδικία.

La nécessité de la philosophie consiste en ceci que, comme méditation, elle ne doit pas supprimer cette détresse, mais la soutenir et la justifier, faire d'elle le fondement de l'histoire de l'homme.

Cette détresse est pourtant différente dans les commencements et les transitions essentiels de l'histoire de l'homme. Mais il n'est jamais permis de la prendre, en comptant de manière extérieure et courte, pour un manque, une misère et choses du même genre. Elle se tient en dehors de toute évaluation « pessimiste » ou « optimiste ». La tonalité affective fondamentale qui donne le ton à la nécessité dépend à chaque fois de l'expérience initiale de cette détresse.

La tonalité affective fondamentale du premier commencement est l'étonnement face au fait que l'étant est, que l'homme lui-même est étant, qu'il est étant dans ce que *lui* n'est pas.

La tonalité affective fondamentale de l'autre commencement est l'effroi. L'effroi dans le délaissement de l'être (cf. La résonnance) et la *retenue* se fondant sur un tel effroi comme créateur.

Au temps de l'élaboration ultérieure de la pensée de l'*Ereignis*, il s'avère que la philosophie, dont l'essence est la métaphysique, est ce qui doit être surmonté, et que la pensée de la vérité de l'être, dans la perspective de la pensée de l'*Ereignis*, ne peut plus être appelée philosophie. Non moins que le concept fondamental-ontologique de la philosophie, quoique différemment de lui, avons-nous dit, son concept historial-de-l'être, au temps du virage de la question du sens de l'être à celle de la vérité de l'être, est à la fois fidèle à la tradition philosophie et insigne par rapport à elle – et cela vaut aussi encore pour le concept tenant-de-l'*Ereignis* de la philosophie, au temps du tournant dans l'*Ereignis*, selon la première élaboration de la pensée de l'*Ereignis*. Pourtant, les termes de ce parallèle comportent une telle disparité qu'ils le font voler en éclats. D'un côté, la philosophie comme ontologie fondamentale est, comme ontologie, d'essence métaphysique. Mais, de l'autre côté, la philosophie comme le s'enquérir de la vérité en sa pleine essence ne peut plus être d'essence métaphysique, puisqu'elle n'est plus simplement le penser de l'étant en l'entier en son caractère non-celé – penser qui, d'une manière ou d'une autre est celui de la métaphysique -, mais le penser du caractère non-celé lui-même de l'étant en l'entier, et en même temps de son cèlement. Et cela devient encore plus clair avec la philosophie comme l'en-venir-à-penser de l'estre comme *Ereignis*, puisqu'elle ne pose plus la question directrice de la pensée occidentale, « Qu'est-ce que la vérité de l'étant ? » - question qui est celle-là même de toute métaphysique -, mais la question fondamentale de cette pensée, « Qu'est-ce que la vérité de l'estre ? ». Le concept fondamental-ontologique de la philosophie peut donc bien être qualifié de fidèle à la tradition philosophique et insigne par rapport à elle, mais il n'est

---

La détresse comme cela seul qui, agitant, contraint l'homme comme étant à la décision et à la séparation de l'étant, le contraint à aller au milieu de celui-ci et revenir de nouveau à lui-même. Cette détresse appartient à la vérité de l'estre lui-même. Au niveau le plus originaire, elle est détresse dans la contrainte à la nécessité des suprêmes possibilités sur les chemins desquelles, créant – fondant -, l'homme retourne au-delà de lui-même et dans le fond de l'étant. Là où cette détresse monte le plus haut, elle contraint au <u>*Da-sein*</u> et à sa fondation (cf. maintenant Semestre d'hiver 37/38, pp. 18 sqq. [*Grundfragen der Philosophie. Ausgewählte « Probleme » der « Logik »* (*Wintersemester* 1937/38), GA, Bd. 45, pp. 67 sqq.]).

La détresse, cela qui agite, ce qui se déploie essentialement – comme si c'était la vérité de l'estre lui-même, comme si, avec la fondation la plus originaire de la vérité, l'*estre* devenait du même coup tel qu'il se déploie plus essentialement – comme *Ereignis* ? Et si la détresse devenait telle qu'elle met davantage en détresse, telle qu'elle agite davantage, si en outre, dans cette impétuosité, l'agitation n'était que ce litige qui aurait son fond se déniant dans la sur-mesure de l'intimité de l'étant et de l'estre ? »

pas permis de qualifier ainsi son concept historial-de-l'être et *a fortiori* son concept tenant-de-l'*Ereignis*. Bien plus, si la philo-sophie est, selon l'étymologie, l'amour du savoir, et cela veut dire du savoir de l'étant en l'entier, elle est par essence la méta-physique, c'est-à-dire le penser qui, allant au-delà de l'étant particulier, revient pourtant à l'étant en l'espèce de l'étant en l'entier. Il n'est donc pas même permis de parler de concept historial-de-l'être ni de concept tenant-de-l'*Ereignis* de la philosophie, pour désigner par là le penser du caractère non-celé de l'étant en l'entier et en même temps de son cèlement, et l'en-venir-à-penser de l'estre comme *Ereignis*. Aussi, la philosophie, c'est-à-dire la métaphysique, doit-elle être surmontée par la pensée de la vérité de l'être et pour elle[1121]. Ce surmontement (*Überwindung*) de la philosophie ne doit pas être confondu avec sa récusation (*Ablehnung*). Parce que la philosophie est récusée quand elle est tenue pour superflue, là où seule l'exploitation de l'étant dirige tout besoin et toute « tonalité affective », la récusation de la philosophie fait partie de la fin du premier commencement de l'histoire de l'être, et demeure par là liée malgré elle à la philosophie comme ce qui a commencé dans ce premier commencement. Mais, parce que la philosophie doit être surmontée par la pensée de la vérité de l'être et pour elle, le surmontement de la philosophie est la transition du premier à l'autre commencement de l'histoire de l'être.[1122] Comment, dès lors, appeler la pensée de la vérité de l'être, si ce ne peut plus être du nom de philosophie ? A cette question, Heidegger a répondu en puisant dans les ressources de la langue allemande : *Aufmerksamkeit*[1123]. C'est-à-dire, dirons-nous en français, attention, au sens de cette expérience de l'être dans laquelle, touchés par lui, nous ne l'oublions pas, mais le gardons en mémoire. Que la philosophie, c'est-à-dire la métaphysique, doit être surmontée, et que la pensée de la vérité de l'être ne peut plus être nommée philosophie, mais uniquement attention à l'être lui-même, Heidegger ne dira pas autre chose à la fin de la *Lettre sur l'humanisme* : « Il est temps que l'on se déshabitue de surestimer la philosophie et par conséquent de trop exiger d'elle. Voilà ce qui est urgent dans la détresse qui est aujourd'hui celle du monde : moins de philosophie, mais plus d'attention [Achtsamkeit] à la pensée ; moins de littérature, mais plus

---

1121 Cf. Heidegger M., *Die Geschichte des Seyns* (1938/40), GA, Bd. 69, § 170, p. 169 c : « Mais la « philosophie » doit en vérité être surmontée, si son essence est la métaphysique, et si toute la philosophie n'est conçue que métaphysiquement ; aspiration à ce qui peut être authentiquement su (comme « Idée ») ; en pensant ainsi depuis l'étant et de retour à celui-ci ».

1122 Cf. *ibid*., § 170 en entier.

1123 Cf. Heidegger M., *Das Ereignis* (1941/42), GA, Bd. 71, p. 289.

de soin donné à la lettre./ La pensée à venir n'est plus la philosophie, parce qu'elle pense plus originairement que la métaphysique, dont le nom dit le même. Mais la pensée à venir ne peut pas non plus, comme le réclamait Hegel, abandonner le nom d' « amour de la sagesse », et être devenue la sagesse elle-même sous la forme du savoir absolu »[1124].

L'affirmation de la fin de la philosophie ne signifie donc pas l'auto-négation de la philosophie au sens d'un suicide philosophique de la philosophie elle-même, mais l'affirmation de la fin de la philosophie comme l'oubli de l'être, qui a commencé dans le premier commencement de la pensée occidentale, et cette affirmation à l'orée de la pensée de la vérité de l'être, de l'attention à l'être lui-même, comme la mémoire de celui-ci, qui commence dans l'autre commencement de cette pensée. Mais, si le deuil du beau nom de philosophie était trop lourd à porter – et avouons qu'il l'est pour nous -, il resterait alors à méditer cette réflexion de Heidegger dans une note écrite en 1941, par conséquent contemporaine de l'attribution du nom d'*Aufmerksamkeit* à la pensée de la vérité de l'être : « La « philosophie », depuis que le mot est devenu grâce à Platon un nom, est l'amour du savoir./ Pour l'idéalisme absolu, ce nom d'amour pour…, elle devait le déposer, parce qu'elle avait surmonté l'aspiration finie de la représentation et qu'elle était parvenue au savoir absolu, qui se sait lui-même comme absolu, qui a dans ce savoir sa réalité effective./ A présent, la « philosophie », éprouvée à partir de l'histoire de l'estre, est amour du savoir. Le savoir lui-même est l'amour. Cet amour aime la vérité de l'estre en l'éclat de sa garde »[1125]. « Philosophie », dans le premier commencement : amour du savoir au sens du génitif objectif ; mais « philosophie », comme nom encore possible dans l'autre commencement : amour du savoir au sens du génitif subjectif, c'est-à-dire amour que le savoir comme « le sauvegarder pensant de la garde de l'être »[1126] éprouve pour la vérité de l'être.

1124 Heidegger M. « Brief über den « Humanismus » » (1946), in *Wegmarken*, GA, Bd. 9, p. 364 b-c.

1125 Cité dans *Le dictionnaire Martin Heidegger*, sous la direction de P. Arjakovsky, F. Fédier, H. France-Lanord, Les éditions du Cerf, Paris, 2013, *sub verbo* philosophie, p. 1033.

1126 Heidegger M., « Der Spruch des Anaximander », in *Holzwege*, GA, Bd. 5, p. 349 a.

2 – La question de la tâche de la pensée à la fin de la philosophie

Reste l'autre question, celle qui concerne la tâche de la pensée à la fin de la philosophie. Pour l'examiner, cherchons à penser le se-déployer-essential de la vérité, comme l'éclaircie. Peut-être y trouverons-nous le départ d'un chemin vers le « il » qui donne l'éclaircie, dans le « il y a l'éclaircie ».

Qu'est-ce donc que penser le se-déployer-essential de la vérité, comme l'éclaircie ? La question revient à celle-ci : qu'est-ce que penser l'éclaircie comme le se-déployer-essential de la vérité ?

Pour clarifier l'éclaircie comme ce se-déployer-essential, Heidegger recourt à une analogie ontique avec la clairière en forêt : « La clairière en forêt est expérimentée par différence avec la forêt épaisse, nommée *Dickung* en ancien allemand »[1127]. Ce que révèle cette analogie ontique, c'est tout d'abord que le mot « *Lichtung* (éclaircie) » est le même que dans « *Waldlichtung* (clairière en forêt) ». Ce mot renvoie au verbe « *lichten* », formé à partir de l'adjectif « *licht* », qui est une forme altérée de « *leicht* (léger) ». « « *Etwas lichten* » signifie : *etwas leicht machen*, rendre quelque chose léger, le rendre libre et ouvert, par exemple rendre un endroit en forêt libre d'arbres »[1128]. L'adjectif « *licht* » comme forme altérée de « *leicht* » n'ayant rien de commun, ni quant au mot ni quant à l'affaire, avec l'adjectif homonyme « *licht* » au sens de clair, le mot « *Lichtung* » ne doit pas être confondu avec le substantif « *Licht* (lumière) ». Il ne demeure pas moins, quant à l'affaire, la possibilité d'une connexion entre l'éclaircie et la lumière, non que celle-ci crée tout d'abord celle-là, mais parce que celle-là peut accorder le passage à celle-ci, ainsi que cela arrive dans la clairière en forêt. Que révèle-t-elle plus précisément l'analogie ontique avec la clairière en forêt, quant à l'affaire qu'est l'éclaircie comme le se-déployer-essential de la vérité ?

Au cours des explications précédentes, cette analogie ontique a gagné en précision. La clairière en forêt n'est pas seulement expérimentée par sa différence avec la forêt épaisse, mais elle est aussi un endroit en forêt rendu libre d'arbres et ainsi ouvert, de telle sorte qu'elle peut accorder le passage à la lumière. Par analogie, l'éclaircie comme le se-déployer-essential de la vérité est le libre et l'ouvert, et, comme telle, ce qui accorde la lumière. Mais la lumière en quel sens ? – Au sens de la lumière proprement dite. D'un point de vue

1127 Heidegger M., « Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens », in *Zur Sache des Denkens*, GA, Bd. 14, p. 80 c.
1128 *Ibid*.

phénoménologique, l'essence de la lumière proprement dite est l'être-transparent (*Durchsichtigsein*). En effet, identiquement à un son et un bruit clairs, par opposition à ceux qui sont sourds, la lumière, par opposition à l'obscurité, perce en traversant. Mais, différemment de ceux-là, celle-ci laisse en outre traverser l'objet visible, pour le regard, si bien que, inversement, elle laisse traverser le regard, vers l'objet à voir. Par son caractère de laisser traverser (*Durchlässigkeit*), la lumière a donc pour caractère la transparence (*Durchsichtigkeit*).[1129] Comme ce qui laisse traverser l'objet visible, pour le regard, si bien qu'elle laisse traverser le regard, vers l'objet à voir, la lumière est originaire à l'égard de l'objet visible et du regard. Mais la lumière paraît en luisant. Comme telle, elle est visible en elle-même, c'est-à-dire sans être un objet visible dans la lumière. Comme ce qui est visible en elle-même, elle est en même temps dérivée de ce qui la rend ainsi visible. Or qu'est-ce qui rend visible en elle-même la lumière, si cela ne peut être la lumière elle-même, dès lors qu'elle n'est pas un objet visible dans la lumière ? C'est justement l'éclaircie comme le se-déployer-essential de la vérité, en tant que, comme le libre et l'ouvert, elle accorde la lumière proprement dite. – Mais cette éclaircie accorde aussi la lumière au sens de la lumière de l'Idée selon Platon. Phénoménologiquement interprétée, la lumière de l'Idée est la *Durchlässigkeit* de celle-ci. Car, elle-même phénoménologiquement interprétée, l'Idée est ce qui est vu et envisagé par le voir compréhensif, et plus précisément elle est l'aspect que présente un étant faisant encontre et le ce-que-c'est de l'étant qui se présente sous cet aspect. Or cet aspect et ce ce-que-c'est, en tant qu'ils sont vus et envisagés, sont ce à travers quoi un étant faisant encontre dont ils sont l'aspect et le ce-que-c'est fait justement encontre. L'Idée laisse donc traverser l'étant, pour le regard, si bien que, inversement, elle laisse traverser le regard, vers l'étant. Comme telle, elle a une fonction analogue à celle de la lumière proprement dite. En vertu de cette analogie, elle possède une lumière spécifique, la lumière de l'Idée.[1130] Comme ce qui laisse traverser l'étant, pour le regard, si bien qu'elle laisse traverser le regard, vers l'étant, la lumière de l'Idée est originaire à l'égard de l'étant et du regard. Mais, comme ce qui est visible en elle-même, elle est en même temps dérivée de ce qui la rend ainsi visible. Ce qui seul rend visible en elle-même la lumière de l'Idée ne pouvant pas être cette lumière elle-même, dès lors qu'elle n'est pas un étant visible dans la lumière de l'Idée, cela est l'éclaircie comme le se-déployer-essential de la vérité, en tant que, comme le

1129 Cf. Heidegger M., *Vom Wesen der Wahrheit. Zu Platons Höhlengleichnis und Theätet* (*Wintersemester* 1931/32), GA, Bd. 34, § 6 b, pp. 53 a-56 b.
1130 Cf. *ibid*., § 6 c, pp. 56 c-58 c.

libre et l'ouvert, elle accorde la lumière de l'Idée. Cette éclaircie n'accorde d'ailleurs pas uniquement la lumière de l'Idée selon Platon, mais celle de l'étantité de l'étant dans toute la philosophie, en tant qu'elle a pour essence la métaphysique, si « Toute la métaphysique, y compris son compétiteur, le positivisme, parle la langue de Platon »[1131], parce que, comprenant l'étant en le projetant en direction de l'étantité, toute métaphysique et le positivisme le comprennent dans la lumière de l'étantité[1132]. - Revenant à la lumière de l'Idée selon Platon, il nous faut ajouter que c'est encore l'éclaircie comme le se-déployer-essential de la vérité, qui accorde la lumière au sens de la lumière du regard, bien que celle-ci semble résulter de la lumière de l'Idée. S'il semble en être ainsi, ce n'est pas seulement parce que, de même que le regard pour le Soleil est illuminé par la lumière de celui-ci, le regard pour l'Idée du Bien l'est par la lumière de cette Idée – ce qui fait du regard un *Lichtblick*, au sens d'un regard illuminé[1133] - ; c'est aussi et avant tout parce que, la lumière de l'Idée se laissant phénoménologiquement interpréter comme la *Durchlässigkeit* de celle-ci, c'est-à-dire son caractère de laisser traverser, le regard pour l'Idée est rendu libre pour l'étant que l'Idée laisse traverser, pour lui, et en cela rendu libre par la *Durchlässigkeit* de l'Idée. Mais, phénoménologiquement interprété, le rapport du regard et de l'Idée est le comprendre projetant de celle-ci par le *Dasein*. Selon cette

---

1131 Heidegger M., « Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens », in *Zur Sache des Denkens*, GA, Bd. 14, p. 82 d. Le texte se poursuit ainsi : « Le mot fondamental de son penser, c'est-à-dire celui de l'exposition de l'être de l'étant, est εἶδος, ἰδέα : la semblance dans laquelle l'étant se montre comme tel étant. Mais la semblance est une modalité de la présence. Pas de semblance, sans lumière – cela, Platon le connaissait déjà. Or il n'y a pas de lumière et pas de clarté, sans l'éclaircie. Même l'obscurité a besoin de celle-ci. Comment sinon pourrions-nous nous laisser surprendre par l'obscurité et errer à travers elle ? »

1132 Cf. Heidegger M., «Einleitung zur «Was ist Metaphysik ? »» (1949), in *Wegmarken*, GA, Bd. 9, p. 365 c : « Elle [la métaphysique] pense l'étant comme étant. Partout où l'on demande ce qu'est l'étant, l'étant comme tel se tient en vue. Le représenter métaphysique est redevable de cette vue à la lumière (a) de l'être. La lumière, c'est-à-dire cela qu'un tel penser expérimente comme lumière, ne vient plus elle-même dans la vue de ce penser ; car il représente l'étant constamment et seulement dans la perspective sur l'étant. A partir de cette perspective, le penser métaphysique ne questionne toutefois pas sur la source étante de la lumière et sur son auteur. La lumière elle-même passe pour suffisamment clarifiée, du fait qu'elle accorde la vue qui traverse à toute perspective sur l'étant ».

Apostille :

a – « 5ème édition de 1949 : éclaircie. »

1133 Cf. Heidegger M., *Vom Wesen der Wahrheit. Zu Platons Höhlengleichnis und Theätet* (*Wintersemester* 1931/32), GA, Bd. 34, § 7, p. 59 b.

interprétation phénoménologique, le regard pour l'Idée n'est donc illuminé par la lumière de celle-ci, que parce que, dans le comprendre projetant de l'Idée par le *Dasein*, ce regard s'illumine lui-même – ce qui fait du regard un *Lichtblick*, au sens d'un regard s'illuminant[1134]. Toutefois, s'il en était uniquement ainsi, le *Dasein*, en tant qu'il comprend l'Idée en la projetant, serait ce qui rend visible la lumière de l'Idée. Mais, avons-nous dit, ce qui la rend ainsi visible, c'est l'éclaircie comme le se-déployer-essential de la vérité. C'est pourquoi il faut aller plus loin, ou pour mieux dire rétrocéder d'un pas, et dire que, si le regard pour l'Idée est illuminé par la lumière de celle-ci, c'est non seulement parce, dans le comprendre projetant de l'Idée par le *Dasein*, ce regard s'illumine lui-même, mais aussi, plus profondément, parce que ce qui rend le regard apte à s'illuminer lui-même est cela même qui rend visible en elle-même la lumière de l'Idée, à savoir l'éclaircie comme le se-déployer-essential de la vérité. La lumière du regard est ce que la tradition a nommé *lumen naturale*, en entendant par là la lumière de l'esprit humain, lumière qu'il ne se donne pas à lui-même, mais qu'il a reçue d'une plus haute source. Pourtant, ce *lumen naturale* est bien la lumière que l'esprit humain se donne à lui-même, dans la mesure où le *Dasein* comprend l'être au sens de l'étantité, en le projetant. Mais il n'est cette lumière que dans cette mesure, c'est-à-dire de manière limitée. Le *lumen naturale* ne serait pas la lumière de l'étantité que le *Dasein* comprend en la projetant, si, fondamentalement, il n'était l'être-éclairci du *Da-sein* non plus comme comprendre projetant de l'étantité, mais comme se-tenir en l'ouverteté de l'être lui-même, par conséquent son être-éclairci par l'éclaircie comme le se-déployer-essential de la vérité.[1135] – Comme le libre et l'ouvert, l'éclaircie comme le se-déployer-essential de la vérité accorde donc la lumière proprement dite, celle de l'Idée et plus généralement de l'étantité à chaque fois, celle du regard pour l'Idée et plus généralement de l'esprit humain dans son rapport à l'étantité à chaque fois. Comme le libre et l'ouvert, cette éclaircie rend en outre l'être de l'homme libre pour elle-même, pour la lumière proprement dite, celle de l'Idée et plus généralement de l'étantité à chaque fois, et même pour tout ce qu'elle accorde. Ni la lumière proprement dite ni celle de l'Idée n'éclaircit (*lichtet*), mais l'une et l'autre luisent (*leuchtent*), si bien que, s'il est encore permis d'affirmer d'une part que la lumière proprement dite donne la liberté au regard, le rend libre, c'est-à-dire lui donne le *Durchlass*, le laisser-traverser, en première ligne pour elle-même, d'autre part que la lumière de

1134 Cf. *ibid.*, § 8, p. 60 c.
1135 Cf. Heidegger M., *Sein und Zeit, op. cit.*, § 28, p. 133 a, avec les apostilles.

l'Idée rend le regard libre pour elle-même, l'étant libre pour le regard et ce regard libre pour l'étant[1136], c'est uniquement à la condition que l'éclaircie comme le se-déployer-essential de la vérité rende l'être de l'homme libre pour elle-même et pour tout ce qu'elle accorde.

Nous avons posé que l'éclaircie comme le se-déployer-essential de la vérité accorde la lumière, par analogie avec la clairière en forêt, qui accorde le passage de la lumière. Mais, si claire soit-elle, cette analogie laisse encore dans l'obscurité l'origine de l'accord de la lumière par cette éclaircie. Dès lors, d'où vient que cette éclaircie accorde la lumière ? Accordant la lumière, l'éclaircie comme le se-déployer-essential de la vérité accorde l'étant comme le non-celé, voire l'étantité à chaque fois qui, telle l'Idée, fait partie du non-celé. De là, d'ailleurs, le sens phénoménologique fondamental de toute lumière : le caractère non-celé de l'étant comme le non-celé, et même de l'étantité à chaque fois faisant partie du non-celé. Or ce qui laisse être l'étant est cela même qui laisse aussi être l'étantité à chaque fois, à savoir l'être lui-même. Celui-ci se déploie essentialement à partir de la vérité, et plus précisément à partir de cette vérité dont le se-déployer-essential est justement l'éclaircie. Pour le dire autrement, l'éclaircie comme le se-déployer-essential de la vérité accorde l'être lui-même. L'éclaircie comme le se-déployer-essential de la vérité accorde donc la lumière, parce qu'elle accorde auparavant l'être lui-même. Avec cela, ce qui a tout d'abord été posé par analogie avec la clairière en forêt, l'accord de la lumière par l'éclaircie comme le se-déployer-essential de la vérité, est désormais clarifié en son origine, l'accord de l'être lui-même par cette éclaircie. Par là même, est également clarifiée la distinction précédemment établie entre la lumière et l'éclaircie : si la lumière est celle de l'étant comme le non-celé, voire celle de l'étantité à chaque fois faisant partie du non-celé, l'éclaircie est en revanche celle de l'être lui-même, et donc de l'être en sa vérité. Or l'être lui-même, l'être en sa vérité, a pour sens l'entrer-en-présence. C'est pourquoi l'éclaircie distinguée de la lumière est finalement celle de l'entrer-en-présence (« être » au sens verbal), donc de la présence (« l'être » au sens nominal), bref du « possible entrer-en-présence de la présence elle-même »[1137].

1136 Cf. Heidegger M., *Vom Wesen der Wahrheit. Zu Platons Höhlengleichnis und Theätet* (*Wintersemester* 1931/32), GA, Bd. 34, § 7, pp. 58 d-60 a, et § 8, p. 60 b-c. A la page 59 c, Heidegger écrit : « Qu'en *est*-il de la lumière ? La lumière luit [leuchtet], se répand comme clarté. Plus exactement, nous disons : la lumière *éclaircit [lichtet]* ». Mais il interprète phénoménologiquement ici la lumière proprement dite, en vue de l'interprétation phénoménologique de la connexion de la liberté et de la lumière de l'Idée selon Platon.

Nous venons de clarifier, dans l'analogie de la clairière en forêt et de l'éclaircie comme le se-déployer-essential de la vérité, l'origine de l'accord de la lumière par cette éclaircie. Mais si, dans cette analogie, nous considérons non plus l'accord du passage de la lumière par la clairière en forêt et l'accord de la lumière par l'éclaircie comme le se-déployer-essential de la vérité, mais l'endroit libre d'arbres et ainsi ouvert de celle-là et le libre et l'ouvert de celle-ci, alors nous devons avouer que ce libre et cet ouvert sont eux aussi à clarifier. Si nous comprenons que, par analogie avec la clairière en forêt, comme un endroit libre d'arbres et ainsi ouvert, l'éclaircie comme le se-déployer-essential de la vérité est le libre et l'ouvert, en quel sens devons-nous comprendre cette éclaircie comme le libre et l'ouvert ? Le nom grec de la vérité, Ἀλήθεια, avons-nous affirmé, fournit un indice pour penser le se-déployer-essential de la vérité, non comme lumière mais comme éclaircie. La réponse à la question posée est donc à chercher du côté du nom grec de la vérité. Mais, pour qu'une telle réponse ait quelque chance d'atteindre l'affaire en question, elle est à chercher avant tout du côté de l'expérience grecque de la vérité. - Quelle est cette expérience ? Dans *La fin de philosophie et la tâche de la pensée*, Heidegger caractérise l'expérience grecque de la vérité dans les termes suivants : « (…) l'Ἀλήθεια, le caractère non-celé au sens de l'éclaircie de la présence, a été expérimentée d'emblée et seulement comme ὀρθότης, comme la rectitude du représenter et de l'énoncer. Mais alors aussi la prétention d'un changement d'essence de la vérité, à savoir du caractère non-celé à la rectitude, n'est pas tenable. Au lieu de cela, il faut dire : l'Ἀλήθεια, comme éclaircie de la présence et présentification dans le penser et le dire, tombe d'emblée dans la considération de l'ὁμοίωσις et de l'*adaequatio*, c'est-à-dire dans la

1137 Heidegger M., « Das ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens », in *Zur Sache des Denkens*, GA, Bd. 14, p. 84 a. Cf. également *ibid*. p. 82 c : « Que ce qui entre en présence soit ou non expérimenté, saisi ou exposé, la présence comme séjourner au sein de l'ouvert demeure constamment assignée à l'éclaircie qui règne déjà. Même ce qui se déploie en absence ne peut pas être comme tel, sans être comme se déployant en absence dans le *libre de l'éclaircie* » ; p. 84 b : « Ce que le caractère non-celé accorde comme premier avant toute autre chose, c'est le chemin sur lequel le penser va vers l'unique et le perçoit : ὅπως ἔστιν... εἶναι : que l'entrer-en-présence entre en présence. L'éclaircie accorde avant tout la possibilité du chemin vers la présence, et accorde l'entrer-en-présence possible de celle-ci elle-même. L' Ἀλήθεια, le caractère non-celé, nous devons la penser comme l'éclaircie qui accorde être et penser, l'entrer-en-présence de ceux-ci l'un à l'autre et l'un pour l'autre. Le cœur en repos de l'éclaircie est le site de la tranquillité à partir duquel uniquement il y a quelque chose comme la possibilité du co-appartenir d'être et penser, c'est-à-dire la présence et le percevoir » ; p. 85 b : « Le caractère non-celé est pour ainsi dire l'élément dans lequel uniquement il y a être aussi bien que penser et leur co-appartenance ».

considération de l'adéquation au sens de la concordance du représenter et de l'entrant-en-présence »[1138]. Une telle caractérisation est pour le moins inattendue, du moins de la part de Heidegger. Comment celui-ci peut-il affirmer que l'Ἀλήθεια comme éclaircie a été expérimentée d'emblée et seulement comme la rectitude, alors que, depuis *Être et temps* au moins, il n'a eu de cesse de révéler que les Grecs ont nommé la vérité Ἀλήθεια, parce qu'ils l'ont tout d'abord expérimentée comme le caractère non-celé de l'étant ?[1139] Comment peut-il affirmer, par suite, que la prétention d'un changement d'essence de la vérité, du caractère non-celé à la rectitude, n'est pas tenable, alors que, à partir du cours *De l'essence de la vérité. Approche de l' « allégorie de la caverne » et du Théétète de Platon*, il a dégagé, dans le moment platonicien de l'histoire de la vérité de l'être, un tel changement d'essence de la vérité ?[1140] Comment, enfin, peut-il affirmer tout cela, malgré Parménide, dont le vers 29 du fragment I, ἠμὲν Ἀληθείης εὐκυκλέος ἀτρεμὲς ἦτορ, « Aussi bien le cœur sans tremblement du caractère non-celé, rondeur parfaite », est interprété dans cette même conférence où tout cela est affirmé, et interprété dans le sens de l'éclaircie au cœur de l'Ἀλήθεια (« cœur sans tremblement du caractère non-celé »), et de l'Ἀλήθεια qui ne donne prise à aucun détournement, déplacement et aucune fermeture possibles, à l'instar du cercle sur lequel, commencement et fin étant partout le même, ils ne peuvent être déplacés (« rondeur parfaite ») ?[1141] Commençons par cette dernière question. « Néanmoins, écrit Heidegger pour annoncer la Parole de Parménide, l'éclaircie régnant dans l'être, dans la présence, demeure impensée dans la philosophie, bien que, au début de celle-ci, il soit parlé de l'éclaircie »[1142]. Parler de l'éclaircie comme le se-déployer-essential de la vérité, c'est-à-dire en fait la nommer en termes voilés, est une chose, penser cette éclaircie comme telle en est une autre. Parménide n'a pu nommer en termes voilés cette éclaircie, que parce qu'il l'a expérimentée en quelque façon. Mais il ne l'a pas pensée comme telle, parce que, s'il l'a bien expérimentée en quelque façon, il ne l'a pas

1138 Heidegger M., « Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens », in *Zur Sache des Denkens*, GA, Bd. 14, p. 87 c.

1139 Cf. Heidegger M., *Sein und Zeit, op. cit.*, § 44, p. 219 c ; « Vom Wesen der Wahrheit », section IV, in *Wegmarken*, GA, Bd. 9, pp. 188 c-189 a ; *Vom Wesen der Wahrheit. Zu Platons Höhlengleichnis und Theätet* (Wintersemmester 1931/32), GA, Bd. 34, pp. 12 c-15 a.

1140 Cf. Heidegger M., *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, GA, Bd. 65, § 233 ; « Platons Lehre der Wahrheit », in *Wegmarken*, GA, Bd. 9, pp. 230 b-231 c.

1141 Heidegger M., « Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens », in *Zur Sache des Denkens*, GA, Bd. 14, pp. 83 c-84 a.

1142 *Ibid.*, p. 83 a.

expérimentée comme telle. C'est d'ailleurs parce qu'il l'a expérimentée en quelque façon, que, non pas seul mais avec Héraclite, et avant eux avec Anaxagore, il est un penseur du début du commencement de l'histoire de l'être. Mais c'est aussi parce qu'il ne l'a pas expérimentée comme telle, et surtout parce les penseurs qui lui ont succédé ont laissé se refermer ce qui s'était ouvert à lui, qu'il n'est un penseur qu'au début du premier commencement de cette histoire. Venons-en maintenant aux deux autres questions posées avant celle à laquelle nous venons de répondre, en les prenant dans l'ordre. Quant à la première, l'affirmation que l'Ἀλήθεια comme éclaircie a été expérimentée d'emblée et seulement comme la rectitude n'est pas contradictoire avec la révélation que les Grecs ont nommé la vérité Ἀλήθεια parce qu'ils l'ont expérimentée comme le caractère non-celé de l'étant, si nous remarquons que la rectitude comme la concordance de l'énoncer et de l'étant présuppose non seulement le caractère non-celé de celui-ci, mais encore l'expérience de ce caractère. Comme c'est à partir de l'expérience du caractère non-celé de l'étant, que les Grecs ont nommé la vérité Ἀλήθεια, cette même expérience peut aller de pair avec ceci que l'Ἀλήθεια comme éclaircie a été expérimentée comme la rectitude. Lorsque Heidegger affirme qu'elle a été expérimentée seulement comme la rectitude, l'adverbe « seulement » ne signifie donc pas « à l'exclusion du caractère non-celé de l'étant », mais « à l'exclusion de l'Ἀλήθεια comme éclaircie ». Il est vrai que Heidegger affirme en outre que l'Ἀλήθεια comme éclaircie a été expérimentée d'emblée comme la rectitude. Mais, avec l'adverbe « d'emblée », nous arrivons à la deuxième question. Dans le cours de *De l'essence de la vérité. Approche de l' « allégorie de la caverne » et du Théétète de Platon* de 1931/32, et plus explicitement dans l'article qui en reprend l'essentiel, *La doctrine de Platon sur la vérité*, de 1940, Heidegger montre certes que, chez Platon, la question de l'ὄν est portée et conduite par l'ἀλήθεια, c'est-à-dire le caractère non-celé de l'étant, mais qu'elle aboutit à la mise en place de l'être comme ἰδέα et partant à l'ὀρθότης, c'est-à-dire la rectitude de l'ἰδεῖν par rapport à l'ἰδέα ; l'ἰδέα et l'ἰδεῖν gagnant alors de primauté l'ἀλήθεια, de cette primauté « jaillit une mutation de l'essence de la vérité. La vérité devient ὀρθότης, rectitude du percevoir et de l'énoncer »[1143]. Mais, ainsi que le reconnaît Heidegger dans *La fin de la philosophie et la tâche de la pensée*, c'est un fait que, « chez Homère déjà, le mot ἀληθές n'est jamais usité que de *verba dicendi*, d'énoncés, partant qu'au sens de la rectitude et de la fiabilité, non pas au sens du

1143 Heidegger M., « Platons Lehre der Wahrheit », in *Wegmarken*, GA, Bd. 9, p. 231 a.

caractère non-celé »[1144]. Historialement, donc, la vérité au sens de la rectitude est plus ancienne que Platon, si bien que, ainsi que le concède ici Heidegger, « la prétention d'un changement d'essence de la vérité, à savoir du caractère non-celé à la rectitude, » - cela, ajoutons-nous, dans la doctrine de Platon sur la vérité - « n'est pas tenable »[1145]. Il ne demeure pas moins, si, ainsi que nous l'avons dit, l'expérience du caractère non-celé de l'étant peut aller de pair avec ceci que l'Ἀλήθεια comme éclaircie a été expérimentée comme la rectitude, que c'est dans la doctrine platonicienne sur la vérité, que l'expérience du caractère non-celé de l'étant est tombée en désuétude, au profit de l'Ἀλήθεια comme éclaircie expérimentée seulement comme la rectitude. Plus simplement dit, si, chez les Grecs, la vérité au sens du caractère non-celé de l'étant a pu, voire dû, coexister avec la vérité au sens de la rectitude, c'est chez Platon que la vérité au premier sens est elle aussi, à la suite et par suite de l'oubli de l'Ἀλήθεια comme éclaircie, tombée en oubli devant la vérité au second sens. – Si l'expérience grecque de la vérité est ainsi celle de l'oubli de l'Ἀλήθεια comme éclaircie, au point d'aller jusqu'à faire tomber en oubli la vérité au sens du caractère non-celé de l'étant, devant la vérité au sens de la rectitude, la tâche de la pensée - plus précisément, puisque l'expérience grecque de la vérité appartient au premier commencement de l'histoire de l'être, et que la pensée propre à ce premier commencement est la philosophie, sa tâche à la fin de la philosophie - n'est-elle pas de penser, au-delà de cette expérience, l'Ἀλήθεια comme éclaircie ? Mais à quoi, dans l'expérience grecque de la vérité, l'oubli de l'Ἀλήθεια comme éclaircie tient-il ? Est-il arrivé par hasard ? Sinon, est-il imputable à une négligence des penseurs ? L'oubli de l'Ἀλήθεια comme éclaircie, dans l'expérience grecque de la vérité, ne tiendrait-il pas à ce que l'oubli, le se-laisser-oublier, fait intégralement partie de l'Ἀλήθεια ? Avec cette dernière question, nous sommes sommés d'expliquer ce que nous avons affirmé et rappelé au sujet du nom grec de la vérité, comme fournissant un indice pour penser le se-déployer-essential de la vérité comme l'éclaircie. Quel indice ? Dans le mot Ἀλήθεια, pour mieux dire au cœur du mot Ἀ-Λήθεια, est inscrit le mot Λήθη. Vers où cet indice fait-il signe ? Vers ceci que l'Ἀλήθεια, le caractère non-celé,

1144 Heidegger M., « Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens », in *Zur Sache des Denkens*, GA, Bd. 14, p. 87 b. Dans son *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, *sub verbo* λανθάνω, P. Chantraine écrit dans le même sens : « ἀληθής, « vrai, véridique » dit de choses, d'événements que l'on ne cache pas, par opposition à « faux » (ψευδής) « apparent », etc. employé après Hom. de personnes qui ne se trompent pas, ne mentent pas, etc. ».

1145 Déjà cité, *ibid*., p. 87 c.

n'est pas simplement le contraire la Λήθη, le caractère celé ; que celle-là n'est pas même arrachée à celle-ci ; mais que, au cœur de l'Ἀλήθεια, réside la Λήθη. Or, s'il en est ainsi, le se-déployer-essential de la vérité n' « est » pas non plus simplement le se-déceler comme le contraire du se-celer ; pas même le se-déceler comme arraché au se-celer ; mais tel « est en vérité » le se-déployer-essential de la vérité, que, au cœur du se-déceler, réside le se-celer. C'est pourquoi ce se-déployer-essential n'a pas pour nom lumière, mais éclaircie ; pourquoi, aussi, l'indice qu'est le mot Ἀλήθεια fait finalement signe vers le se-déployer-essential de la vérité, comme l'éclaircie. Ainsi s'explique en quoi le nom grec de la vérité fournit un indice pour penser le se-déployer-essential de la vérité comme l'éclaircie. Mais, puisque, ainsi que nous l'avons montré, l'éclaircie comme le se-déployer-essential de la vérité accorde la lumière, parce que, auparavant, elle accorde l'être, autrement dit parce que, auparavant, elle est celle de l'entrer-en-présence ou de la présence, il faut aussitôt ajouter ceci : comme se-celer au cœur du se-déceler, cette éclaircie n'accorde (ne décèle) l'être qu'en le celant, autrement dit elle est éclaircie du se-celer de l'entrer-en-présence, au cœur du se-déceler de celui-ci, ou éclaircie de la présence se celant, au cœur de celle-ci se décelant. Pour le dire brièvement, elle est « Lichtung des Sichverbergens von Anwesen, éclaircie du se-celer d'entrer-en-présence », ou « Lichtung der sich verbergenden Anwesenheit, éclaircie du se-celer de la présence ».[1146]

Pour examiner si la tâche de la pensée n'est pas, conjointement avec la question de l'Ἀλήθεια comme éclaircie, la question de la provenance de l'éclaircie, nous avons cherché à penser le se-déployer-essential de la vérité, comme l'éclaircie, en espérant y trouver le

---

1146 Cf. *ibid*., p. 88 b-d : « Cela [ce que l' Ἀλήθεια comme éclaircie est comme telle] demeure celé. Cela advient-il historialement par hasard ? Cela advient-il historialement seulement par suite d'une négligence du penser humain ? Ou bien cela advient-il historialement parce que le se-celer, le caractère celé, la Λήθη fait partie de l'Ἀ-Λήθεια, non comme une simple addition, non de même que l'ombre fait partie de la lumière, mais comme le cœur de l' Ἀλήθεια ? Et, dans ce se-celer de l'éclaircie de la présence, règne-t-il même un abriter et un sauvegarder à partir desquels uniquement le caractère non-celé peut être accordé et ainsi ce qui entre en présence apparaître en sa présence ?

S'il en était ainsi, alors l'éclaircie ne serait pas simplement éclaircie de la présence, mais éclaircie de la présence se celant, éclaircie de l'abriter se celant.

S'il en était ainsi, alors ce serait uniquement avec ces questions que nous tomberions sur un chemin vers la tâche du penser à la fin de la philosophie ».
L'expression « Lichtung des Sichverbergens von Anwesen » est notamment employée par Heidegger à la fin de « Ein Vorwort. Brief an Pater William J. Richardson », in *Identität und Differenz*, GA, Bd. 11, p. 151 b.

départ d'un chemin vers le « il » qui donne l'éclaircie, dans le « il y a l'éclaircie ». Or, guidés par Heidegger dans la conférence *La fin de la philosophie et la tâche de la pensée*, nous avons clarifié l'éclaircie comme le se-déployer-essential de la vérité, par le moyen de son analogie avec la clairière en forêt, et l'avons pensée comme le libre et l'ouvert, et, comme telle, comme accordant la lumière – au sens de la lumière proprement dite, à celui de la lumière de l'Idée et plus généralement de l'étantité à chaque fois, à celui de la lumière du regard et plus généralement de l'esprit humain dans son rapport à l'étantité à chaque fois. Puis, délaissant l'analogie avec la clairière en forêt, nous avons clarifié l'origine de la lumière qu'accorde l'éclaircie comme le se-déployer-essential de la vérité, en distinguant d'une part la lumière de l'étant – la lumière comme le caractère non-celé de l'étant comme le non-celé, voire de l'étantité à chaque fois faisant partie du non-celé -, d'autre part l'éclaircie de l'être – l'éclaircie comme celle de l'être lui-même, et donc de l'être en sa vérité. Nous avons alors pensé cette éclaircie comme accordant l'être, autrement dit comme éclaircie de l'entrer-en-présence ou de la présence. Enfin, délaissant encore l'analogie avec la clairière en forêt, nous avons clarifié le libre et l'ouvert de l'éclaircie comme le se-déployer-essential de la vérité, en partant de l'expérience grecque de la vérité - comme l'oubli du caractère non-celé de l'étant, au profit de la rectitude, oubli consécutif à celui de l'Ἀλήθεια comme éclaircie -, et en pensant, au-delà de cette expérience, l'Ἀλήθεια comme éclaircie – c'est-à-dire l'éclaircie au cœur de l'Ἀλήθεια, comme le se-celer au cœur du se-déceler. Nous avons alors en outre pensé cette éclaircie comme accordant l'être en le celant, autrement dit comme éclaircie du se-celer de l'entrer-en-présence ou éclaircie de la présence se celant. Dans l'éclaircie comme le se-déployer-essential de la vérité, pensée comme accordant 1/ la lumière, 2/ l'être, autrement dit comme éclaircie de l'entrer-en-présence ou de la présence, et 3/ l'être en le celant, autrement dit comme éclaircie du se-celer de l'entrer-en-présence ou éclaircie de la présence se celant, quelque chose comme le départ d'un chemin conduisant vers le « il » qui donne l'éclaircie, dans le « il y a l'éclaircie », se laisse-t-il apercevoir ? Pensée comme celle du se-celer de l'entrer-en-présence ou celle de la présence se celant, cette éclaircie est à la fois celle d'être comme entrer-en-présence, et de temps comme entrer-en-présence dans toute son ampleur, c'est-à-dire comme se-déployer-en-absence au sens du non-encore-présent et au sens du non-plus-présent, et comme entrer-en-présence au sens du présent immédiat. Or l'éclaircie d'être et temps est le même qu'être et temps en tant qu'ils s'éclaircissent. Dans la conférence *Temps et être*, le chemin partant de l'être à chaque fois

destiné et passant par le donner de l'être, comme le destiner de celui-ci, et le chemin partant du présent comme présence et passant par le temps comme entrer-en-présence dans toute son ampleur d'une part et le donner du temps, comme le porriger de celui-ci d'autre part, ont convergé vers le « il » qui donne être et temps, dans le « il y a être et il y a temps », et vers ce « il » comme l'*Ereignis* d'être et temps. Dès lors, si, pensée comme celle du se-celer de l'entrer-en-présence ou celle de la présence se celant, l'éclaircie comme le se-déployer-essential de la vérité se laisse expliciter comme celle d'être et temps, cette explicitation n'est-elle pas le départ d'un chemin conduisant vers le « il » qui donne l'éclaircie dans le « il y a l'éclaircie » ? Bien plus, s'il en est ainsi, ce chemin ne conduit-il pas vers ce « il » comme l'*Ereignis* d'être et temps, si bien que cet *Ereignis*, ou pour mieux dire l'*Ereignis* lui-même se trouve « être » au bout du chemin ?[1147]

Pour nous assurer qu'un chemin conduit bien de l'éclaircie d'être et temps vers l'*Ereignis* d'être et temps, il n'y a pas d'autre moyen que de le parcourir. Mais l'éclaircie d'être et temps est élémentairement celle d'être, et plus complètement celle d'être et temps, en tant qu'elle transforme l'être de l'homme, dans son rapport à être et temps. Si, donc, nous voulons aller de l'éclaircie à l'*Ereignis*, ce n'est pas un chemin, mais trois, qu'il nous incombe de parcourir.

Quel est, tout d'abord, le « il » qui donne l'éclaircie d'être, dans le « il y a l'éclaircie d'être » ? Cette éclaircie se manifeste comme telle, dans le tournant se produisant soudainement dans le péril du *Gestell*. Alors, elle lance un éclair, et, lançant celui-ci, devient regard. L'éclair et le regard de l'éclaircie de l'être ont pour nom *Ereignis* d'être. L'*Ereignis* d'être n'est pas l'éclaircie elle-même d'être, mais l'éclair et le regard de cette éclaircie, à partir desquels elle se manifeste comme telle. En d'autres termes, l'*Ereignis* d'être est le « il » qui donne l'éclaircie d'être, dans le « il y a l'éclaircie d'être ».

Quel est, ensuite, le « il » qui donne l'éclaircie d'être et temps, dans le « il y a l'éclaircie d'être et temps » ? Plus précisément déterminée, cette éclaircie est à la fois celle d'être comme entrer-en-présence et de temps comme entrer-en-présence dans toute son

1147 Dans *La fin de la philosophie et la tâche de la pensée*, la question de la provenance de l'éclaircie est posée (cf. Heidegger M., « Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens », in *Zur Sache des Denkens*, GA, Bd. 14, p. 90 b : « Mais d'où et comment y a-t-il l'éclaircie ? Qu'est-ce qui parle dans le Il y a ? » (déjà cité)), sans qu'il y soit répondu. Mais, à la page 86 a de la conférence dans la *Gesamtausgabe*, une apostille indique que ce « il » est à penser comme l'*Ereignis*. La phrase comportant l'apostille est : « Evidence, certitude de tout degré, tout genre de vérification de la *veritas* se meuvent déjà, *avec* celle-ci, dans le domaine de l'éclaircie qui règne (a) ». Son apostille (a) est : « « régner » déterminé à partir d'ap-proprier [er-eignen] ».

ampleur. Quel est donc le « il » qui donne l'éclaircie à la fois de l'un et l'autre ainsi explicités, dans le « il y a l'éclaircie à la fois de l'un et l'autre » ? Dans l'éclaircie d'être, celui-ci comme entrer-en-présence prend place dans (*gehört in*) le temps comme entrer-en-présence dans toute son ampleur. Inversement, dans l'éclaircie de temps, celui-ci comme entrer-en-présence dans toute son ampleur apporte (*erbringt*) l'être comme entrer-en-présence. Prenant place dans le temps comme entrer-en-présence dans toute son ampleur, l'être comme entrer-en-présence est rendu propre au temps. Et, apportant l'être comme entrer-en-présence, le temps comme entrer-en-présence dans toute son ampleur est dédié en propre à l'être. Ce rendre-propre (*Vereignen*) et ce dédier-en-propre (*Zueignen*) est l'*Ereignis* d'être et temps. C'est donc l'*Ereignis* d'être et temps qui est le « il » qui donne l'éclaircie à la fois d'être comme entrer-en-présence et de temps comme entrer-en-présence dans toute son ampleur, dans le « il y a l'éclaircie à la fois de l'un et de l'autre ».[1148]

Quel est, enfin, le « il » qui donne l'éclaircie d'être et temps, en tant qu'ils transforment l'être de l'homme, dans son rapport à être et temps ? Mais préalablement, quelle est au juste cette transformation ? L'éclaircie comme le se-déployer-essential de la vérité, nous l'avons pensée comme accordant l'être en le celant. Or à qui l'accorde-t-elle, sinon à l'homme ? Cette éclaircie ainsi pensée, nous l'avons en outre explicitée comme celle d'être et temps. Puisque, donc, elle accorde à l'homme l'être en le celant, ainsi explicitée, elle accorde à l'homme être et temps, et celui-là comme entrer-en-présence, celui-ci comme entrer-en-présence dans toute son ampleur. Partant, l'homme ne se rapporte plus à l'une des représentations historiales de l'être, mais à l'être lui-même, plus à l'une des représentations historiales du temps, mais au temps lui-même. Alors, l'être de l'homme devient *Da-sein*, c'est-à-dire ek-sistence répondant à l'ouverteté de l'être lui-même, et la temporalité de son être devient pour lui-mdême temporalité ekstatique répondant à la temporalité quadri-dimensionnelle du temps lui-même. L'être de l'homme devenant *Da-sein* et la temporalité de son être devenant pour lui-même temporalité ekstatique, ils sont portés à leur propre. La transformation de l'être de l'homme, dans son rapport à être et temps, est donc l'ap-propriation de cet être. Mais, puisqu'elle est cela, n'est-elle pas inévitablement produite, ou pour mieux dire donnée par l'*Ereignis* ? Déjà, en effet, l'*Ereignis* d'être, comme l'éclair et le regard de l'éclaircie d'être, est cela qui ap-proprie

1148 Cf. Heidegger M., « ein Vorwort. Brief an Pater William J. Richardson», in *Identität und Differenz*, GA, Bd. 11, p. 151 c : « Entrer-en-présence (être) prend place dans l'éclaircie du se-celer (temps). Eclaircie du se-celer (temps) apporte entrer-en-présence (être) ».

l'être de l'homme, en l'atteignant et le saisissant du regard. Mais l'*Ereignis* considéré non plus seulement comme celui d'être, mais aussi comme celui de temps, c'est-à-dire comme le rendre-propre de l'être au temps et le dédier-en-propre du temps à l'être, ne règne comme tel, que dans la mesure où l'homme correspond (*entspricht*) par la pensée à l'interpellation (*Anspruch*) d'être et temps, c'est-à-dire se laisse ap-proprier par leur *Ereignis*. Le « il » qui donne l'éclaircie d'être et temps, en tant qu'ils transforment le rapport de l'être de l'homme à être et temps, est donc, l'*Ereignis* d'être et temps, en tant qu'il ap-proprie l'être de l'homme.[1149]

Puisque la question « Mais d'où et comment y a-t-il l'éclaircie ? Qu'est-ce qui parle dans le Il y a ? »[1150] est posée dans la conférence *La fin de la philosophie et la tâche de la pensée*, sans qu'il y soit répondu, il était présumable que la question de la provenance de l'éclaircie fasse partie de la tâche de la pensée à la fin de la philosophie, conjointement avec la question de l'Ἀλήθεια comme éclaircie. Aussi devenait-il indispensable de soumettre cette présomption à une vérification. A partir de la pensée du se-déployer-essential de la vérité, comme l'éclaircie, et de l'éclaircie d'être et temps, que cette pensée a laissé apercevoir comme le départ d'un chemin conduisant vers le « il » qui donne l'éclaircie, dans le « il y a l'éclaircie », et par le parcours du chemin conduisant de l'éclaircie d'être et temps vers l'*Ereignis* d'être et temps, comme le « il » recherché, cette vérification est désormais accomplie.

§ 2 – La place de l'ontologie fondamentale dans le paysage ouvert dans l'horizon de la pensée de l'*Ereignis*

Pour interpréter l'ontologie fondamentale dans l'horizon de la pensée de l'*Ereignis*, nous avons demandé à la conférence *La fin de la philosophie et la tâche de la pensée* quel est le paysage ouvert dans l'horizon de la pensée de l'*Ereignis* et quelle est la place de l'ontologie fondamentale dans cette pensée. Or, à la première question, nous venons d'obtenir la réponse suivante : le paysage ouvert dans l'horizon de la pensée de l'*Ereignis* se compose de la fin de la philosophie en son essence métaphysique et de la tâche de la

1149 Cf. *ibid*., p. 151 c : « Si, au lieu de « temps », nous posons : éclaircie du se-celer d'entrer-en-présence, alors être se détermine à partir du domaine de projet de temps. Pourtant, cela ne se donne [ergibt sich] que dans la mesure où l'éclaircie du se-celer prend à son usage un penser qui lui corresponde ».

1150 Heidegger M., « Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens », in *Zur Sache des Denkens*, GA, Bd. 14, p. 90 b (déjà cité).

pensée au moment de cette fin, comme la question de l'Ἀλήθεια comme éclaircie et conjointement celle de la provenance de l'éclaircie. Nous sommes donc désormais à même d'examiner la deuxième question : quelle est, dans ce paysage ainsi composé, la place de l'ontologie fondamentale ?

Dans le paysage ouvert dans l'horizon de la pensée de l'*Ereignis*, et se composant de la fin de la philosophie en son essence métaphysique et de la tâche de la pensée au moment de cette fin, comme la question de l'Ἀλήθεια comme éclaircie et conjointement celle de la provenance de l'éclaircie, comme l'*Ereignis* d'être et temps, l'ontologie fondamentale prend très précisément place entre la philosophie en son essence métaphysique et la tâche de la pensée à la fin de la philosophie. En effet, posant la question de l'être comme celle du sens d'être, l'ontologie fondamentale est tournée en avant, vers la tâche de la pensée à la fin de la philosophie, dès lors que la question de la provenance de l'éclaircie, qui fait partie de cette tâche, trouve sa réponse dans l'*Ereignis* d'être et temps, et que cet *Ereignis* « est » le « il » qui donne être et temps dans le « il y a être et temps », et qui, les donnant, donne celui-là comme ayant pour sens celui-ci, et, selon le tournant dans l'*Ereignis*, celui-ci comme sens de celui-là. Mais, posant la question de l'être de manière fondamentale-ontologique, l'ontologie fondamentale est du même coup tournée en arrière vers la philosophie en son essence métaphysique, puisque l'ontologie fondamentale comme explicitation du comprendre de l'étant le projetant en direction de l'être, et du comprendre de l'être le projetant en direction de son sens, répète, certes de manière fondamentale-ontologique, le geste de la philosophie en son essence métaphysique, comme penser représentant de l'étantité de l'étant, c'est-à-dire penser qui, à partir de l'étant, pose-devant l'étantité de celui-ci.

Prenant ainsi place entre la philosophe en son essence métaphysique et la tâche de la pensée au moment de cette fin, l'ontologie fondamentale est tiraillée d'un côté et de l'autre. Ne voir en elle que le côté par lequel elle est tournée vers la tâche de la pensée à la fin de la pensée serait se condamner à la tenir uniquement pour la pensée de l'*Ereignis in statu nascendi*. Au contraire, ne voir en elle que le côté par lequel elle est tournée vers la philosophie en son essence métaphysique serait se condamner au travers opposé au précédent, à savoir la tenir uniquement pour un coup d'essai devenu caduque devant la pensée de l'*Ereignis*. Ne voir à chaque fois que l'un des deux côtés de l'ontologie fondamentale serait à coup sûr se heurter à l'obstacle de l'auto-interprétation heideggérienne, en rendant

inconciliables des interprétations rétrospectives de l'ontologie fondamentale par Heidegger apparemment contradictoires : ainsi, d'une part, l'interprétation exposée dans l'*Introduction à « Qu'est-ce que la métaphysique ? »*, de 1949, selon laquelle les questions et les analyses d'*Être et temps* sont des tentatives de la pensée de l'*Ereignis*, celui d'être et homme et celui d'être et temps ; d'autre part, l'interprétation exposée dans le *Protocole d'un séminaire sur la conférence « Temps et être »*, tenu à Todtnauberg en septembre 1962, selon lequel l'ontologie fondamentale ne serait autre que l'analytique existentiale du *Dasein*, comme fondement d'une analytique temporale de l'être, à établir sur elle[1151].

Tiraillée d'un côté et de l'autre, l'ontologie fondamentale est essentiellement ambiguë. Elle relève à la fois de la tâche de la pensée à la fin de la philosophie, tâche qui, au regard de cette ontologie, est celle de la pensée à venir, et de la philosophie en son essence métaphysique, qui, étant à sa fin, est « été ». Cette essentielle ambiguïté de l'ontologie fondamentale manifeste sa singularité historiale. Entre l'à-venir de la pensée, dont la tâche incombe au penseur à la fin de la philosophie, et le « été » de la philosophie en son essence métaphysique, qui est à sa fin, le présent de l'ontologie fondamentale est, ou pour mieux dire a été au temps de l'élaboration de celle-ci, quelque chose comme un pas en avant accompli dans la modalité de l'arrière. Cette singularité historiale de l'ontologie fondamentale n'est d'ailleurs pas un hasard, non seulement parce que, dans son audace créatrice, un tel pas en avant ne pouvait pas tout d'abord être accompli autrement, mais aussi, plus profondément, parce que le pas en avant accompli dans la modalité de l'arrière reflète l'historialité du *Dasein* telle qu'elle est analysée dans *Être et temps*, historialité que celle de l'être lui-même, telle qu'elle est dégagée à partir de la conférence *De l'essence de la vérité*, n'invalide pas, mais fonde. Ce que, anticipant les analyses de l'historialité du *Dasein* aux paragraphes 72 à 76 d'*Être et temps*, Heidegger écrit au

---

1151 Cf. Heidegger M., « Einleitung zu « Was ist Metaphysik ? » », in *Wegmarken*, GA, Bd. 9, pp. 372 c-377 b, et en particulier la phrase introductive de cette interprétation d'*Être et temps,* p. 372 c : « Mettre le penser sur un chemin par lequel il arrive dans la relation de la vérité de l'être avec l'essence de l'homme, ouvrir au penser un sentier afin qu'il réfléchisse proprement à l'être lui-même en sa vérité, c'est vers cela qu'est « en chemin » le penser tenté dans *Être et temps* » ; cf. aussi, dans le même sens, mais plus nuancé, *ibid*., p. 368 b : « Le penser tenté dans *Être et temps* (1927) s'établit sur le chemin de préparer le surmontement ainsi compris de la métaphysique. Mais cela qui met sur son chemin un tel penser ne peut cependant être que ce qui est à penser lui-même » ; « Protokoll zu einem Seminar über « Zeit und Sein » », in *Zur Sache des Denkens*, GA, Bd. 14, pp. 39 b-40 c.

sujet de celle-ci, dans l'Introduction du traité, jette une surprenante lumière sur l'historialité du *Dasein* de Heidegger lui-même au moment de l'élaboration de l'ontologie fondamentale : « Le *Dasein* « est » à chaque fois, en son être factif, comme et « ce que » il était déjà. Expressément ou non, il *est* son passé. Et cela pas seulement de telle sorte que, pour lui, son passé se glisserait pour ainsi dire « derrière » lui, et que lui-même possèderait ce qui est passé comme une propriété sous-la-main, qui ferait effet de temps à autre en lui. Le *Dasein* « est » son passé dans la modalité de *son* être qui, pour le dire en gros, « advient historialement » à partir de son avenir. En sa manière d'être à chaque fois et par conséquent aussi avec la compréhension d'être lui appartenant, le *Dasein* est pris dans une explicitation du *Dasein* qui lui a été transmise et dans laquelle il a grandi. C'est à partir de celle-ci qu'il se comprend tout d'abord et même en une certaine mesure constamment »[1152].

Comment le pas en avant accompli dans la modalité de l'arrière, qu'est le l'ontologie fondamentale se laisse-t-il décliner selon les trois principaux moments de cette ontologie, la position fondamentale-ontologique de la question de l'être, l'analytique existentiale du *Dasein* et l'analytique temporale de l'être ?

A la fin de la Préface d'*Être et temps*, Heidegger déclare : « L'élaboration concrète de la question du sens d' « être » est l'intention du traité suivant. L'interprétation du temps comme l'horizon possible de toute compréhension de l'être en général est son but provisoire »[1153]. – Du point de vue du pas en avant, l'intention d'*Être et temps* est l'élaboration concrète de la question du sens d' « être », comme celle de ce comme quoi l'être est compris par le *Dasein*, c'est-à-dire de ce en direction de quoi le *Dasein* projette l'être. Mais alors le projet de l'être, en lequel consiste le comprendre de celui-ci par le *Dasein*, est à saisir comme projet jeté, c'est-à-dire projet de l'homme vers la vérité de l'être, jeté dans le jet de la vérité de l'être vers l'homme. Le comprendre de l'être par le *Dasein*, comme projet jeté, est donc le rapport de l'homme à la vérité de l'être. Toutefois, le projet jeté est aussi le se-tenir-ouvert du *Dasein* à l'ouverteté de l'être, de telle sorte que, en cette ouverteté, l'être se révèle à lui, comme l'être lui-même en son éclaircie. Dans la mesure où l'être se révèle comme l'être lui-même en son éclaircie, selon la structure du quelque chose comme quelque chose, et où cette structure fait partie du comprendre du sens, le comprendre de l'être par le *Dasein*, comme projet jeté, est donc du même coup le rapport de

1152 Heidegger M., *Sein und Zeit, op. cit.,* § 6, p. 20 a.
1153 Heidegger M., *Sein und Zeit, op. cit.*, p. 1.

l'homme au sens d' « être ». En somme, dans la question du sens d' « être », du point de vue du pas en avant, « « Sens d'être » et « vérité de l'être » disent le même »[1154]. En outre, de ce point de vue, le but provisoire du traité est l'interprétation du temps comme l'horizon possible de toute compréhension de l'être en général. Mais, selon le comprendre de l'être par le *Dasein*, comme projet jeté, le temps fait partie de la vérité de l'être, d'une manière qui, au stade du questionnement, demeure encore celée. C'est pourquoi le temps est interprété comme l'horizon possible de la compréhension de l'être, en ce qu'il est ce jusqu'où voit au loin cette compréhension, lorsqu'elle voit la vérité de l'être. Ou pour mieux dire, il est à interpréter comme l'horizon possibilisant la compréhension de l'être, en ce que c'est à partir de lui comme ce jusqu'où voit au loin cette compréhension, que celle-ci peut voir la vérité de l'être.[1155] – Mais, du point de vue de la modalité de l'arrière dans laquelle est accompli le pas en avant, l'intention et le but provisoire d'*Être et temps* ne sont plus tels qu'ils viennent d'être caractérisés. Son intention est certes encore l'élaboration concrète de la question du sens d' « être », comme celle de ce comme quoi l'être est compris par le *Dasein*, c'est-à-dire de ce en direction de quoi le *Dasein* projette l'être. Mais, parce que l'être du *Dasein* est saisi comme son pouvoir-être, le comprendre de l'être par

---

1154 Heidegger M. « Einleitung zu « Was ist Metaphysik ? », in *Wegmarken*, GA, Bd. 9, p. 377 c : « Une tentative de passer du représenter de l'étant comme tel au penser à la vérité de l'être doit, en partant de ce représenter, représenter encore, d'une certaine manière, aussi la vérité de l'être, si bien que ce représenter demeure nécessairement d'un autre genre que ce qui est à penser, et, finalement, comme représenter, non-conforme à cela. Ce rapport [du représenter à la vérité de l'être], en provenance de la métaphysique et en partance vers la relation de la vérité de l'être à l'essence de l'homme, est saisi comme « comprendre ». Mais le comprendre est ici du même coup pensé à partir du caractère non-celé de l'être. Il est le projet ekstatique, c'est-à-dire le projet jeté (a) se tenant dans le domaine de l'ouvert. Le domaine qui, dans le projeter, se place comme ouvert, afin qu'en lui quelque chose (ici l'être) se révèle comme quelque chose (ici l'être comme lui-même en son caractère non-celé), s'appelle le sens (b) (cf. *Sein und Zeit*, p. 151). « Sens d'être » et « vérité de l'être » disent la même chose ».
Apostilles :
a – « 5ème édition de 1949 : être-jeté et *Ereignis*. Jeter, jeter vers, destiner ; projet [Ent-wurf] : correspondre au jet [dem Wurf entsprechen]. »
b – « 5ème édition de 1949 : Sens – direction du chemin du tenant de l'affaire. »

1155 Cf. *ibid*., p. 377 d-378 a : « En posant que le temps fait partie, d'une manière encore celée, de la vérité de l'être, alors tout se-tenir-ouvert projetant de la vérité de l'être, comme comprendre d'être, doit voir au loin jusqu'au temps comme l'horizon possible (a) de la compréhension de l'être (cf. *Sein und Zeit*, §§ 31-34 et 68) ».
Apostille :
a – « 5ème édition de 1949 : possibilisant. »

le *Dasein* l'est désormais comme projet de l'être en direction d'une possibilité qui possibilise l'être comme ce comme quoi il est compris. Pareillement, le but provisoire du traité est certes encore l'interprétation du temps comme l'horizon possible de toute compréhension de l'être en général. Mais, en plus d'être saisi comme pouvoir-être, l'être du *Dasein* l'est comme être-au-monde. Or le *Dasein* considéré en son être-au-monde comprend son propre être, même si, de prime abord et le plus souvent, il ne le comprend pas authentiquement. Sur la base de cette compréhension, il comprend l'être de l'étant intramondain et celui du *Dasein* d'autrui, donc l'être en général. Etant ainsi posé que, sur la base de la compréhension de son propre être, le *Dasein* comprend l'être en général, il s'ensuit que, s'il parvient à comprendre authentiquement son propre être en le projetant en direction d'une possibilité, et si celle-ci est déterminée comme sa temporalité ekstatique, il doit comprendre l'être en général en le projetant en direction d'une possibilité qui provienne de sa temporalité ekstatique, et qui soit donc elle-même temporelle ; ou pour mieux dire, si cette possibilité doit possibiliser non plus seulement ce comme quoi l'être du *Dasein* est compris, mais ce comme quoi l'être en général est compris, et si l'expression « possibilité temporelle » ne doit, à proprement parler, désigner que la temporalité ekstatique qui est le sens de l'être du *Dasein*, celui-ci doit comprendre l'être en général en le projetant en direction d'une possibilité qui, provenant de sa temporalité ekstatique, soit temporale. S'il en est ainsi, le temps est désormais interprété comme l'horizon possible de la compréhension de l'être, en ce qu'il est la possibilité temporale en direction de laquelle le *Dasein* qui le comprend projette l'être. Bref, du point de vue de la modalité de l'arrière dans laquelle est accompli le pas en avant, dans l'élaboration concrète de la question du sens d' « être », le comprendre de l'être est le projet de celui-ci en direction d'une possibilité qui le possibilise comme ce comme quoi il est compris, et non plus le projet jeté de la vérité de l'être - le *Dasein* est certes alors jeté, c'est-à-dire, comme être-au-monde, déjà à un monde, mais son projet de l'être, comme projet de celui-ci en direction d'une possibilité qui le possibilise comme ce comme quoi il est compris, n'est pas alors pensé comme un projet jeté - ; et le temps est interprété comme l'horizon possible de toute compréhension de l'être en général, en ce qu'il est la possibilité temporale en direction de laquelle le *Dasein* qui comprend l'être projette celui-ci, et non plus en ce qu'il est ce jusqu'où voit au loin la compréhension de l'être, lorsqu'elle voit la vérité de l'être. Et pourtant, dans cette élaboration concrète de la question du sens d' « être », le comprendre de l'être est tendanciellement déjà le projet jeté de la vérité de l'être,

et le temps interprété comme cet horizon en ce sens est tendanciellement déjà ce jusqu'où voit au loin la compréhension de l'être, lorsqu'elle voit la vérité de l'être. C'est ce qui deviendra plus clair, lorsque le pas en avant accompli dans la modalité de l'arrière aura été décliné selon les deux autres moments de l'ontologie fondamentale.

« Analytique existentiale du *Dasein* » veut dire analyse systématique de l'existence en laquelle réside l'essence du *Dasein*. Mais que disent alors les mots « *Dasein* » et « existence » ? – Quant à ce que dit le premier mot du point de vue du pas en avant, remarquons préalablement que, de ce point de vue, la pensée tentée dans *Être et temps* est en chemin vers la relation de la vérité de l'être avec l'essence de l'homme. Sur ce chemin, une méditation sur l'essence de l'homme est nécessaire, non simplement parce que cette essence fait partie de la relation de la vérité avec elle, mais plus profondément parce que cette relation fait partie de l'être lui-même. En effet, la relation de la vérité de l'être avec l'essence de l'homme est celle du caractère non-celé de l'entrer-en-présence avec le penser pour lequel celui-ci entre en présence, y compris lorsque le caractère celé au cœur du caractère non-celé est oublié par ce penser si bien que l'entrer-en-présence comme se celant est lui-même oublié au profit de ce qui entre en présence. Cette relation du caractère non-celé de l'entrer-en-présence avec le penser pour lequel celui-ci entre en présence n'est autre que le caractère non-celé de l'entrer-en-présence lui-même, mais alors considéré dans sa relation avec le penser pour lequel il entre en présence. C'est justement en ce sens, que la relation de la vérité de l'être avec l'essence de l'homme fait partie de l'être lui-même, c'est-à-dire de l'être en sa vérité. Mais la méditation sur l'essence de l'homme doit s'abstenir de déterminer cette essence à partir de la subjectivité, même lorsque celle-ci est représentée comme celle de l'*animal rationale*, sans quoi la relation de la vérité de l'être avec l'essence de l'homme, en tant que cette relation fait partie de l'être lui-même, ne pourrait pas devenir une question expresse. Pour que cette relation devienne une telle question, la méditation sur l'essence de l'homme doit penser celle-ci comme *Dasein*. Par ce mot, est donc pensée l'essence de l'homme, comme prenant place dans la relation de la vérité de l'être avec cette essence, en tant que cette relation fait partie de l'être lui-même. Eu égard à l'essence de l'homme, en tant qu'elle prend place dans la relation de la vérité de l'être avec cette essence, « *Dasein* » dit le rapport essentiel (*-sein*) de l'homme à l'ouverteté (*Offenheit*, *Da-*) de l'être. Mais, eu égard à la relation de la vérité de l'être avec l'essence de l'homme, en tant que cette relation fait partie de l'être lui-même, le même mot dit du même coup cette

relation elle-même.[1156] L'existence étant ce en quoi réside l'essence du *Dasein*, il reste à expliciter le mot « existence » du même point de vue que précédemment, celui du pas en avant. L'existence est dite de ce en quoi réside l'essence du *Dasein*, au sens où elle est la modalité de l'être de l'homme, en laquelle consiste le se-déployer-essential du *Dasein*. Si le mot « *Dasein* » dit du même coup aussi bien le rapport essentiel de l'homme à l'ouverteté de l'être que la relation de la vérité de l'être à l'essence de l'homme – dit ce rapport essentiel, comme rapport au sein de cette relation -, le mot « existence » dit cette modalité de l'être de l'homme, qui est le se-tenir-ouvert pour l'ouverteté de l'être, ouverteté dans laquelle l'homme se tient en la soutenant. Il importe de saisir plus concrètement ce se-tenir dans l'ouverteté de l'être en la soutenant. Le soutenir (*das Ausstehen*) de l'ouverteté de l'être caractérise l'essence ekstatique (*das ekstatische Wesen*) de l'existence ou *ekstasis* (*Ekstasis*). L'existence en son essence ekstatique ne serait pas suffisamment comprise, si on la représentait comme le se-tenir-en-dehors (*das Hinausstehen*) à partir de l'intérieur d'une conscience, parce qu'elle serait alors représentée comme celle d'une subjectivité voire d'une substance. Parce que le « ex- » de l'existence, le « *ek-* » de l'*ekstasis*, est à penser, à partir de l'ouverteté de l'être, comme l'un-en-dehors-de-l'autre (das *Auseinander*) caractérisant cette ouverteté, l'existence en son essence ekstatique est bien plutôt le se-tenir-en-dedans (*das Innenstehen*), au sein de l'un-en-dehors-de-l'autre caractérisant l'ouverteté de l'être. Le soutenir (*das Aus-stehen*) de l'ouverteté de l'être s'avère donc être un se-tenir-en-dedans (*ein Innen-stehen*), au sein de l'un-en-dehors-de-l'autre caractérisant cette ouverteté. C'est précisément ainsi que le

1156 Cf. *ibid*., p. 372 c : « Mettre le penser sur un chemin par lequel il arrive dans la relation de la vérité de l'être avec l'essence de l'homme, ouvrir au penser un sentier afin qu'il réfléchisse proprement à l'être lui-même en sa vérité (a), c'est vers cela qu'est « en chemin » le penser tenté dans *Être et temps*. Sur ce chemin, c'est-à-dire au service de la question de la vérité de l'être, est nécessaire une méditation sur l'essence de l'homme ; car l'expérience non-expresse, parce que tout d'abord à révéler, de l'oubli de l'être, inclut cette supposition qui porte tout, que, conformément au caractère non-celé de l'être, la relation de l'être avec l'essence de l'homme fait tout à fait partie de l'être lui-même. Comment toutefois cette supposition, si elle est expérimentée, pourrait-elle devenir aussi devenir une question expresse, si tous les efforts ne sont pas faits pour s'abstenir de déterminer l'essence de l'homme à partir de la subjectivité, même celle de l'*animal rationale* ? Pour atteindre du même coup et d'un seul mot aussi bien la relation de l'être avec l'essence de l'homme que le rapport d'essence de l'homme à l'ouverteté (« Là ») de l'être comme tel, fut choisi, pour le domaine essentiel dans lequel l'homme se tient comme homme, le nom « *Dasein* » ».
Apostille :
a – « 5ème édition de 1949 : garde comme *Ereignis*. »

se-tenir dans l'ouverteté de l'être en la soutenant se laisse saisir plus concrètement. Mais, si l'existence est ainsi le soutenir de l'ouverteté de l'être, au sens du se-tenir-en-dedans, au sein de l'un-en-dehors-de-l'autre caractérisant cette ouverteté, l'existence comme ce soutenir se-tenant-en-dedans (*als dieses innenstehende Ausstehen*) pourrait être le plus heureusement nommée instance (*Inständigkeit*) – l'*ex*istence, pensée en direction de la vérité de l'être, serait donc plus proprement nommée *in*(si)stance au sein de cette vérité. Toutefois, la pleine essence de l'existence ne doit pas être pensée seulement comme instance, c'est-à-dire se-tenir-en-dedans, au sein de l'un-en-dehors-de-l'autre caractérisant l'ouverteté de l'être, mais aussi comme prise en charge (*Austragen*) de cette instance, c'est-à-dire souci – pensé, en direction de la vérité de l'être, comme souci de cette vérité -, et encore comme persévérance (*Ausdauern*) dans ce qui est le plus extrême, c'est-à-dire être pour la mort – la mort étant pensée, en direction de la vérité de l'être, comme la possibilité de l'impossibilité de cette vérité.[1157] – Or que disent ces mêmes mots, du point de vue de la modalité de l'arrière dans laquelle est accompli le pas en avant ? De ce point de vue, l'homme est un étant insigne, en ce que, seul parmi l'étant, il est l'étant qui comprend l'être. Le comprendre de l'être n'appartient pas à l'homme comme *animal rationale*, il n'est pas une faculté de l'esprit humain, mais il appartient à l'homme comme étant, il est un caractère d'être de l'étant qu'est l'homme. Dans et depuis le

1157 Cf. *ibid*., p. 374 b : « Que signifie « existence » dans *Être et temps* ? Le mot nomme une modalité de l'être, à savoir l'être de cet étant qui se tient ouvert pour l'ouverteté de l'être, dans laquelle il se tient en la soutenant. Ce soutenir est expérimenté sous le nom « souci ». L'essence ekstatique du *Dasein* est pensée à partir du souci, de même que, inversement, le souci n'est suffisamment expérimenté qu'en son essence ekstatique. Le soutenir ainsi expérimenté est l'essence de l'*ekstasis* qui est ici à penser. C'est pourquoi l'essence ekstatique de l'existence est alors aussi encore insuffisamment comprise, si on la représente seulement comme « se-tenir-en-dehors » et si on saisit le « en-dehors » comme le « loin de » par rapport à l'intérieur d'une immanence de la conscience et de l'esprit ; car, ainsi comprise, l'existence serait toujours encore représentée à partir de la « subjectivité » et de la « substance », cependant que le « ek- » de l'*ekstasis* demeure à penser comme l'un-en-dehors-de-l'autre de l'ouverteté de l'être lui-même. La *stasis* de l'ekstatique repose, aussi bizarre que cela paraisse, sur le se-tenir-en-dedans, au sein du « *ek-* » et du « Là » du caractère non-celé, comme lequel l'être lui-même se déploie essentialement. Ce qui est à penser dans le nom « existence », si le mot est usité à l'intérieur du penser qui pense en direction de la vérité de l'être et à partir d'elle, cela pourrait être le plus heureusement nommé par le mot « instance ». Seulement, nous devons alors penser ensemble et comme la pleine essence de l'existence, à la fois le se-tenir-en-dedans, au sein de l'ouverteté de l'être, le prendre-en-charge du se-tenir-en-dedans (souci) et le persévérer dans ce qui est extrême (être pour la mort) ».

comprendre de l'être, comme ce caractère d'être, l'étant qu'est l'homme est ouvert à l'étant, celui qu'il est lui-même aussi bien que celui qu'il n'est pas, si bien qu'il l'accueille en son propre être-ouvert (*Erschlossenheit*), ou pour le dire autrement lui offre son propre Là. Dans cette perspective, le mot « *Dasein* » a été choisi pour dire l'étant qu'est l'homme, en tant qu'il a pour caractère d'être (-*sein*) son Là (*Da*-), ce Là qu'il offre à l'étant. Avec cela, l'être du *Dasein* a pour caractère le Là, c'est-à-dire l'être-ouvert. Un être qui a un tel caractère est un exister en un sens proche de la signification originaire du latin *exsistere*, « se dresser hors de, s'élever, sortir de, surgir », mais qui s'est perdu lorsque l'*existentia* a été distinguée de l'*essentia*, c'est-à-dire le *quod*, le fait d'être, du *quid*, le ce-que-c'est. Aussi, « existence » ne dit-il pas ici l'*existentia* distinguée de l'*essentia*, mais l'être du *Dasein*, en tant que cet être a pour caractère l'être-ouvert. C'est d'ailleurs initialement en vertu de cette distinction entre l'existence et l'*existentia*, et de cette dénotation du mot « existence », qu'il est écrit dans *Être et temps* : « *L' « essence » du Dasein réside dans son existence* »[1158]. Ce qui veut alors dire : en l'être-ouvert qu'il a pour caractère, l'être de l'étant qu'est le *Dasein* est déterminé comme son existence. Du point de vue de la modalité de l'arrière dans laquelle est accompli le pas en avant, « *Dasein* » dit donc l'étant qui a pour caractère d'être son Là, et non pas le rapport essential de l'homme à l'ouverteté de l'être ni la relation de la vérité de l'être à l'essence de l'homme ; et « existence » dit l'être du *Dasein*, en tant que cet être a pour caractère l'être-ouvert, et non pas l'instance au sein de la vérité de l'être, la prise en charge de cette instance et la persévérance dans ce qui est extrême. Toutefois, il importe aussitôt de remarquer que ce que disent les mots « *Dasein* » et « existence » du point de vue du pas en avant est au fond l'homme dans l'*Ereignis* d'homme et être. Il s'avère alors que ce que disent les mêmes mots du point de vue de la modalité de l'arrière dans laquelle est accompli le pas en avant n'a pu être pensé que depuis cet *Ereignis* et même qu'en direction de celui-ci, bien que, au moment de l'écriture d*'Être et temps*, cet *Ereignis* ne fût pas encore atteint par la pensée, ou plutôt parce que, au moment de cette écriture, la pensée se mettait sans le savoir en marche vers lui. Ainsi, pensant l'existence comme l'être-ouvert du *Dasein*, la pensée commença-t-elle à se tourner vers l'être-éclairci du *Dasein*, pour aller à partir de là vers l'éclaircie de l'être, c'est-à-dire son ouverteté, puis vers l'éclair et le regard de l'éclaircie de l'être, c'est-à-dire son *Ereignis*, avant de revenir à l'être-éclairci du *Dasein*, mais alors saisi comme être-ap-proprié de l'être de l'homme ;

1158 Heidegger M., *Sein und Zeit*, *op. cit*., § 9, p. 42 c.

puis, ayant ainsi atteint l'*Ereignis* d'homme et être, elle put finalement, à partir de cet *Ereignis*, penser l'existence comme le se-tenir-ouvert à l'ouverteté de l'être. Par là commence à s'éclairer ce que nous disions au sujet de l'élaboration concrète de la question du sens d' « être » et de l'interprétation du temps comme l'horizon possible de la compréhension de l'être en général : cette élaboration concrète et cette interprétation sont, du point de vue de la modalité de l'arrière, tendanciellement déjà ce qu'elles sont du point de vue du pas en avant. Mais cela sera davantage éclairé, avec la déclinaison du pas en avant accompli dans la modalité de l'arrière, selon le troisième moment de l'ontologie fondamentale.

Selon le plan initialement projeté d'*Être et temps*, l'analytique temporale de l'être devait être conduite dans la troisième section, intitulée « Temps et être », de la première partie du traité. Or ce titre, « Temps et être », est, dans *Être et temps*, ambigu, en condensant pour ainsi dire l'essentielle ambiguïté de l'ontologie fondamentale. – Si, du point de vue du pas en avant, « être », dans le titre *Être et temps*, dit la vérité de l'être, « temps », dans le titre « Temps et être », dit « die « Zeit » als der Vorname für die Wahrheit des Seins, le « temps » comme le prénom, le nom préalable de la vérité de l'être »[1159]. Lorsque nous traduisons ordinairement εἶναι par « être », nous ne disons rien, si dire est porter à la parole une expérience. L'expérience que les Grecs ont portée à la parole, par le mot εἶναι, se laisse voir, si nous prenons en considération cet autre nom grec de l'être qu'est le mot οὐσία : ce mot a même signification que παρουσία, à savoir « présence » ; à partir de οὐσία, est formé ἀπουσία, qui signifie « absence ». En pensant de manière grecque, εἶναι dit donc entrer en présence, et τὸ εἶναι l'entrer-en-présence. Or l'entrer-en-présence, si nous y réfléchissons, ne se limite pas à l'entrer-en-présence au sens du présent immédiat, mais s'étend en outre à l'entrer-en-présence du se-déployer-en-absence au sens du non-encore présent d'une part et au sens de non-plus-présent d'autre part. L'entrer-en-présence au sens du présent immédiat est certes le présent, mais non au sens du maintenant. L'entrer-en-présence du se-déployer-en-absence au sens du non-encore-présent est l'avenir au sens de l'arriver, et non à celui du non-encore-maintenant. L'entrer-en-présence du se-déployer-en-absence au sens du non-plus-maintenant est le passé au sens du « été », et non pas à celui du non-plus-maintenant. L'entrer-en-présence dans toute son ampleur, c'est-à-dire le présent, l'avenir et le « été » en leur unité, est le temps au sens originaire, et non pas à celui

1159 Heidegger M., « Einleitung zu « Was ist Metaphysik ? » », in *Wegmarken*, GA, Bd. 9, p. 376 a.

de la succession des maintenants. C'est à partir du temps comme entrer-en-présence dans toute son ampleur, que se déploie essentialement l'être, c'est-à-dire l'entrer-en-présence, en sa vérité. Et c'est précisément en ce sens, que « le « temps » est le prénom de la vérité de l'être »[1160]. En allant plus loin, cela ne veut pas simplement dire que le temps soit le « il » qui donne l'être, dans le « il y a l'être », mais que le temps est dédié en propre à l'être, cependant que celui-ci est rendu propre à celui-là. Ce dédier-en-propre du temps à l'être et ce rendre-propre de l'être au temps est l'*Ereignis* d'être et temps, l'*Ereignis* qui, les donnant l'un à l'autre, les donne l'un et l'autre, si bien qu'il « est » le « il » qui donne à la fois être et temps, dans « il y a être et temps ». Bref, si « Temps et être » signifie bien que « le « temps » est le prénom de la vérité de l'être », ce titre ne signifie cela que dans l'*Ereignis* d'être et temps. – Mais si, du point de vue de la modalité de l'arrière dans laquelle est accompli le pas en avant, « être », dans le titre *Être et temps*, dit ce en direction de quoi l'étant

1160 Déjà cité *ibid*.. Pour l'ensemble de l'analyse, cf. *ibid*., pp. 376 a-377 a : « Dans *Être et temps*, « être n'est pas autre chose que « temps », dans la mesure où le temps est nommé comme le prénom de la vérité de l'être, vérité qui est le se-déployant-essential de l'être, et ainsi l'être lui-même. Mais alors pourquoi « Temps » et « être » ?

Si nous pensons au commencement de l'histoire dans laquelle l'être se dévoile dans le penser des Grecs, il peut se montrer que, dès l'aurore, les Grecs ont expérimenté l'être de l'étant, comme la présence de ce qui entre en présence. Si nous traduisons εἶναι par « être », alors cette traduction est linguistiquement correcte. Pourtant, nous ne faisons que remplacer un mot courant par un autre. A l'examen, il ressort que nous ne pensons pas εἶναι de manière grecque ni ne pensons une détermination d' « être » claire et univoque en correspondance avec εἶναι. Que disons-nous donc, si, au lieu de εἶναι, nous disons « être », et, au lieu d' « être », εἶναι et *esse* ? Nous ne disons rien. Le mot grec, le mot latin et le mot « être » demeurent de la même manière émoussés. En suivant l'usage habituel, nous trahissons purement et simplement que nous sommes les promoteurs de la plus grande absence de pensée qui soit jamais survenue à l'intérieur du penser et qui soit demeurée dominante jusqu'à l'heure actuelle. Mais cet εἶναι dit : entrer en présence. L'essence de cet entrer-en-présence est profondément abritée dans les mots initiaux de l'être. Or, pour nous, εἶναι et οὐσία comme παρ- et ἀπουσία disent tout d'abord cela : dans l'entrer-en-présence, règnent, impensés et celés, le présent et le durer, se déploie essentialement le temps. L'être comme tel est par conséquent non-celé à partir du temps. Le temps renvoie ainsi au caractère non-celé, c'est-à-dire à la vérité de l'être. Mais le temps qu'il nous faut maintenant penser n'est pas expérimenté à même le cours changeant de l'étant. Le temps est manifestement d'une essence encore entièrement autre, et non seulement cette essence n'est pas encore pensée par le concept de temps de la métaphysique, mais elle n'a jamais été ce qu'il faut penser. C'est ainsi que le temps devient le prénom, auquel il faut en premier lieu réfléchir, de la vérité de l'être, qu'il faut en tout premier lieu expérimenter ».

est projeté, lorsqu'il est compris, « temps », dans le titre « Temps et être », dit ce en direction de quoi l'être est à son tour projeté, lorsqu'il est à son tour compris. Puisque la section « Temps et être » n'a pas été publiée, *Être et temps* ne permet pas de déterminer le temps comme ce-en-direction-de-quoi du projet de l'être, au-delà des aperçus présentés dans l'Introduction du traité, au paragraphe 5. Selon ces aperçus, le temps est interprété comme l'horizon possible de toute compréhension de l'être en général, au sens que nous avons explicité du point de vue auquel nous nous plaçons à présent. Toutefois, le cours de 1927, *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, comporte dans sa deuxième partie une esquisse de l'analytique temporale de l'être, restreinte il est vrai à l'être de l'étant à-portée-de-la-main, esquisse qui permet de préciser la détermination du temps comme ce-en-direction-de-quoi du projet de l'être. De cette esquisse, que nous avons analysée de manière détaillée dans un précédent chapitre, il ressort ceci : le comprendre de l'étant à-portée-de-la-main, en tant qu'il est possibilisé par l'être-au-monde, se laisse temporellement interpréter, sur la base de sa structure existentiale, le laisser-retourner de…, avec…, laissant faire encontre un étant à-portée-de-la-main, comme le présentifier (de cet étant) s'at-tendant (au de… de la tournure) et conservant (l'avec… de la tournure), en tant que ce présentifier projette cet étant en direction de la *praesentia* (*Praesenz*), et le comprend ainsi comme présence (*Anwesenheit*). Rappelons que la *praesentia* diffère de la présence, comme le possible diffère de l'effectif ; plus précisément, la *praesentia* est le possible possibilisant la présence, tandis que celle-ci est l'effectif possibilisé par celle-là. Si le présentifier est une ekstase de la temporalité du *Dasein*, la *praesentia* en direction de laquelle le présentifier projette un étant à-portée-de-la-main et le comprend ainsi comme présence est, comme étant elle-même projetée par le présentifier, le schème horizontal correspondant à celui-ci. Par suite, et en étendant au comprendre de l'être en général ce qui vient d'être dit au sujet du comprendre de l'être de l'étant à-portée-de-la-main, le temps comme ce-en-direction de quoi du projet de l'être se laisse préciser comme l'unité des schèmes horizontaux correspondant à l'unité des ekstases de la temporalité du *Dasein*. Du point de vue de la modalité de l'arrière dans laquelle est accompli le pas en avant, « Temps et être » signifie donc le temps comme l'unité des schèmes horizontaux de la temporalité ekstatique du *Dasein*, comme ce en direction de quoi l'être est projeté, lorsqu'il est compris, et non pas le temps comme prénom de la vérité de l'être dans l'*Ereignis* d'être et temps. Certes, pas plus que l'être comme ce en direction de quoi l'étant est projeté, lorsqu'il est compris, n'est la vérité de l'être, et donc sa vérité dans

l'*Ereignis* d'être, le temps comme l'unité des schèmes horizontaux de la temporalité ekstatique du *Dasein* n'est le temps comme le prénom de la vérité de l'être dans l'*Ereignis* d'être et temps. Mais, autant que l'existence au sens de l'être-ouvert du *Dasein*, dans la mesure où elle répond déjà à l'ouverteté de l'être, anticipe l'existence au sens du se-tenir-ouvert à cette ouverteté, la temporalité ekstatique du *Dasein*, dans la mesure où elle répond déjà à la temporalité quadri-dimensionnelle de la vérité de l'être, s'anticipe elle-même en tant qu'elle se fonde sur cette temporalité quadri-dimensionnelle. Cela finit d'éclairer ceci que l'élaboration concrète de la question du sens d' « être » et de l'interprétation du temps comme l'horizon possible de la compréhension de l'être en général sont, du point de vue de la modalité de l'arrière, tendanciellement déjà ce qu'elles sont du point de vue du pas en avant.

Conclusion

Au moment de conclure cette interprétation de l'ontologie fondamentale dans l'horizon de la pensée de l'*Ereignis*, remarquons encore ceci : bien que, en sa singularité historiale, l'ontologie fondamentale soit ainsi le pas en avant accompli dans la modalité de l'arrière, le titre « ontologie fondamentale » fut finalement abandonné par Heidegger, pour désigner l'entreprise d'*Être et temps*. Assurément le fut-il au sens qui est le sien du point de vue de la modalité arrière, avec cette modalité elle-même : et cela veut dire non pas seulement au sens de l'analytique existentiale du *Dasein*, comme fondement de toute ontologie, aussi bien générale que régionale, mais aussi et plus profondément au sens de l'analytique existentiale du *Dasein* comme fondement ontico-ontologique de l'étant, conjointement avec l'analytique temporale de l'être comme fondement purement ontologique de l'étant. Mais le titre « ontologie fondamentale » fut abandonné tout aussi assurément au sens qui est le sien du point de vue du pas en avant, à savoir au sens de la pensée de ce qui est celé dans l'ὄν, comme fondement de toute ontologie en laquelle consiste la métaphysique en tant qu'elle est le représenter de l'ὂν ᾗ ὄν. Car ce titre suggère que la pensée de la vérité de l'être, comme ontologie fondamentale, serait encore une ontologie, alors que, comme retour au fondement de la métaphysique et par là même surmontement de celle-ci, cette pensée a abandonné toute ontologie[1161].

1161 Cf. *ibid*., p. 380 c : « C'est sur ce qui est celé dans l'ὄν, que la métaphysique demeure fondée, si toutefois elle consacre son représenter à l'ὂν ᾗ ὄν. De là, le questionner rétrocédant& à ce qui est celé cherche, du point de vue de la

Mais, si le titre « ontologie fondamentale » fut ainsi abandonné par Heidegger, l'entreprise d'*Être et temps* et même le traité portant ce titre le furent si peu, que c'est par fidélité à l'égard de l'affaire qui était à penser sous ce titre que Heidegger a dû accomplir un tournant dans son chemin de pensée[1162], et que, malgré la nécessité de réécrire le traité dans la perspective de la pensée de l'*Ereignis*, le chemin frayé dans ce traité conserve son entière nécessité pour mettre notre *Dasein* en mouvement, comme l'indique Heidegger dans la « Remarque préliminaire à la septième édition de 1953 » d'*Être et temps* :

« La mention « Première moitié », portée sur les éditions jusqu'ici, a été supprimée. Après un quart de siècle, la deuxième moitié ne se laisse plus annexer, sans que la première soit exposée à neuf. Le chemin de celle-ci demeure néanmoins aujourd'hui aussi encore nécessaire, si la question de l'être doit mettre en mouvement notre *Dasein* »[1163].

---

métaphysique, le fondement de l'ontologie. C'est pourquoi la démarche d'*Être et temps* se nomme « ontologie fondamentale » (cf. p. 13). Seulement, ce titre s'avère être aussitôt fâcheux, comme tout titre en ce cas. Du point de vue de la métaphysique, il dit certes quelque chose de correct ; c'est pourtant justement en raison de ce point de vue, qu'il induit en erreur ; car il importe de conquérir le dépassement depuis la métaphysique jusqu'au penser à la vérité de l'être. Aussi longtemps que ce penser se désigne lui-même encore comme ontologie fondamentale, il se met lui-même, avec cette dénomination, sur son propre chemin en s'obscurcissant. Le titre « ontologie fondamentale » suggère en effet l'opinion que le penser qui tente de penser la vérité de l'être, et non pas, comme toute ontologie, la vérité de l'étant, serait, comme ontologie fondamentale, encore lui-même un genre d'ontologie. Néanmoins, comme retour au fondement de la métaphysique, le penser à la vérité de l'être a dès le premier pas déjà abandonné le domaine de toute ontologie ».

1162 Heidegger M., « Ein Vorwort. Brief an Pater William J. Richardson », in *Identität und Differenz*, GA, Bd. 11, p. 149 d : « Le penser du tournant *est* un virage dans mon penser. Mais ce tournant ne se produit pas en raison d'un changement de point de vue, voire de l'abandon de la position de la question dans *Être et temps*. Le penser du tournant résulte de ce que je suis *demeuré* auprès de l'affaire *Être et temps* qui était à penser, c'est-à-dire de ce que j'ai questionné selon la perspective qui, dans *Être et temps* déjà, a été indiquée par le titre « Temps et être » ».

1163 Heidegger M., *Sein und Zeit, op. cit*., p. VII.

CONCLUSION

L'ONTOLOGIE FONDAMENTALE COMME MIROIR DU CHEMIN DE PENSEE DE HEIDEGGER

Après avoir dégagé, dans *Être et temps*, le comprendre existential comme le projet d'une possibilité du *Dasein* comme l'étant dont l'être est le pouvoir-être[1164], et l'expliciter existential comme la configuration de ce comprendre, selon la structure de « comme » de l'explicitation (expliciter, c'est comprendre quelque chose comme quelque chose) et sur le fondement de la structure à préalables du comprendre (l'explicitation est celle d'une compréhension préalable structurée selon une acquisition préalable, une visée préalable et une saisie conceptuelle préalable)[1165], Heidegger tire aussitôt une conclusion au sujet de l'interprétation des textes :

« L'explicitation de quelque chose comme quelque chose est par essence fondée par une acquisition préalable, une visée préalable, une saisie conceptuelle préalable. L'explicitation n'est jamais la saisie exempte de présuppositions de ce qui serait préalablement donné. Lorsque la concrétion particulière de l'explicitation qu'est l'interprétation exacte des textes invoque volontiers ce qui « est là »,

1164 Cf. Heidegger M., *Sein und Zeit, op. cit.*, § 31.
1165 Cf. *ibid.*, § 32.

comme il est, ce qui, tout d'abord, « est là » n'est rien d'autre que l'opinion préconçue allant de soi, indiscutée, de celui qui explicite, laquelle réside nécessairement en tout point de départ d'une explicitation, comme ce qui est déjà « établi » avec l'explicitation en général, c'est-à-dire comme ce qui est préalablement donné dans une acquisition préalable, une visée préalable, une saisie conceptuelle préalable »[1166].

Sur le fondement de l'articulation du comprendre et de l'expliciter existentiaux, c'est-à-dire comme caractères d'être du *Dasein*, par conséquent sur le fondement de l'être du *Dasein* comme, selon *Être et temps*, l'étant pour lequel, en son être, il y va de cet être, l'interprétation philologique n'a donc pas à viser l'exactitude, en s'en tenant à la lettre des textes comme seule et unique donnée préalable, en l'absence de toute présupposition, ainsi que le voulait Schleiermacher[1167], parce que même une interprétation philologique prétendument exacte n'est pas soustraite à la donnée préalable de l'opinion préconçue de son auteur, et que toute interprétation philologique en général n'est jamais que l'explicitation d'une compréhension préalable, lorsque cette explication est devenue une tâche expresse. Toutefois, il importe aussitôt d'ajouter que l'interprétation philologique n'est pas vouée par là à un cercle herméneutique vicieux, qui la condamnerait à n'être que l'explicitation de la compréhension préalable de l'interprète, et non pas l'explicitation des textes en eux-mêmes supposée être préalable à leur compréhension, mais que, si le cercle herméneutique est inévitable, celui-ci peut néanmoins être vertueux, à condition que l'interprète jette un regard dans sa propre compréhension préalable et voie en elle l'acquisition préalable, la visée préalable et la saisie conceptuelle préalable qui la structurent. Une fois compris que le cercle herméneutique n'est que « l'ombre portée », sur l'interprétation philologique, de la structure circulaire du comprendre et de l'expliciter existentiaux dans le *Dasein*, « Ce qui est décisif n'est pas de sortir du cercle, mais d'entrer de manière correcte en lui »[1168].

Mais suffit-il d'entrer de manière correcte dans le cercle herméneutique, pour que l'interprétation philologique puisse à bon

---

1166 *Ibid*., p. 150 c.

1167 Cf. Schleiermacher F. D . E., *Herméneutique*, traduit par C. Berner, Les Editions du Cerf, Paris, 1987 (1ère édition en allemand en 1938).

1168 Cf. Heidegger M., *Sein und Zeit, op. cit.*, § 32, p. 153 a.

Sur le cercle herméneutique comme « ombre portée », cf. Ricoeur P., *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique, II*, Editions du Seuil, Paris, 1986, p. 93 : « Le fameux cercle herméneutique, dès lors, n'est que l'ombre portée, sur le plan méthodologique, de cette structure d'anticipation [i. e. la structure à préalables] ».

droit prétendre à la vérité ? Dans la Deuxième section d'*Être et temps* déjà, l'interprétation ontologique originaire du *Dasein* peut prétendre à la vérité, dans la mesure où, comme tâche expresse d'une explicitation de la compréhension préalable de son être par le *Dasein* entier authentique, selon la structure à trois préalables de cette compréhension, elle est entrée de manière correcte dans ses propres présuppositions : l'acquisition préalable du *Dasein* entier authentique comme être pour la mort et vouloir-avoir-conscience, la visée préalable de l'être du *Dasein* entier authentique, comme le devancement et l'être-résolu, et la saisie conceptuelle préalable du sens du *Dasein* entier authentique, comme la temporalité ekstatique authentique[1169]. De même, l'interprétation philologique pourra-t-elle prétendre à bon droit à la vérité, si elle entre de manière correcte dans le cercle herméneutique, c'est-à-dire si elle voit ce qu'il en est de l'acquisition préalable d'un texte à partir d'un *corpus* de textes, de la visée préalable d'un horizon d'interprétation de ce texte et de la saisie conceptuelle préalable du sens de ce texte. Mais force est de reconnaître que cette condition nécessaire n'est pas suffisante, et que la vérité de l'interprétation philologique requiert en outre la condition certes toute formelle, mais minimale, de ne pas entrer en contradiction avec le texte à interpréter. Entrer correctement dans le cercle herméneutique et ne pas entrer en contradiction avec le texte à interpréter sont les deux principes de la *méthode* en vue de l'interprétation philologique prétendant à bon droit à la *vérité*. C'est en ce sens que, dans *Vérité et méthode*, Gadamer élabore « Les grandes lignes d'une théorie de l'expérience herméneutique »[1170].

Le fait que, avec le virage de la pensée de Heidegger, le rapport originaire de l'homme et de l'être n'est plus déterminé comme le comprendre projetant de l'être par le *Dasein*, mais comme l'*Ereignis* d'homme et être, c'est-à-dire cela qui, dans le dédier-en-propre de l'être à l'homme et dans le rendre-propre de l'homme à l'être, ap-proprie l'homme et l'être en portant chacun à son propre dans son rapport à l'autre, ne saurait faire obstacle à la méthode de

1169 Cf. *supra*, Première partie, Première section, Introduction et chapitres I à III.

1170 Cf. Gadamer H-G., *Vérité et méthode. Les grandes lignes d'une herméneutique philosophique*, édition intégrale revue et complétée par P. Fruchon, J. Grondin et G. Merlio, Editions du Seuil, Paris, 1996, pp. 286-402. Sur la dette de Gadamer à l'égard de Heidegger, cf. *ibid*., p. 286 : « Heidegger ne s'est intéressé au problème de l'herméneutique et de la critique en histoire que pour en dégager, dans une intention ontologique, la structure préalable de la compréhension. Nous nous attachons en sens inverse à la question de savoir comment, une fois délivrée des entraves ontologiques du concept d'objectivité propre à la science, l'herméneutique pourrait rendre justice à l'historicité de la compréhension » (traduit par P. Fruchon, J. Grondin et G. Merlio).

l'interprétation philologique des textes de Heidegger selon les principes de méthode qui viennent d'être dégagés. Car, s'il est vrai que, après le virage de la pensée de Heidegger, l'interprétation ontologique de l'étant en l'entier ne peut plus être la tâche expresse de l'explicitation de la compréhension préalable de cet étant en son entièreté, selon la structure à trois préalables de cette compréhension, le comprendre projetant demeure néanmoins un caractère d'être du *Dasein* – ainsi que l'atteste le fait que, dans l'histoire de l'être issue du premier commencement de la pensée occidentale, le *Dasein* comprend l'étant en le projetant en direction de l'étantité -, si bien que l'interprétation philologique peut encore et même doit aussi entrer correctement dans le cercle herméneutique, y compris lorsque les textes à interpréter sont ceux de Heidegger – même si, eu égard à ce que ces textes portent à la parole, l'interprétation philologique doit constamment et même avant tout être associée à une interprétation phénoménologique.

Par suite, le problème de l'interprétation de l'ontologie fondamentale dans la pensée de Heidegger se laisse déterminer comme celui de la tâche expresse d'une explicitation de la compréhension préalable de cette ontologie selon la structure à trois préalables de cette compréhension.

Si l'ontologie fondamentale est préalablement acquise à partir d'*Être et temps* (1927) et du cours *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie* (semestre d'été 1927), son horizon d'interprétation est préalablement visé comme l'élaboration de la question de l'être, et son sens préalablement saisi conceptuellement comme l'analytique existentiale du *Dasein*, en tant qu'elle prépare l'élaboration de la question de l'être. Mais, parce que l'analytique existentiale est une ontologie régionale, à savoir celle de l'étant qui, outre son propre genre d'être comme être-au-monde, comprend le genre d'être de l'étant dans le monde, son horizon d'interprétation est aussi préalablement visé comme les autres ontologies régionales, et son sens aussi préalablement saisi conceptuellement comme l'analytique existentiale, en tant que ce d'où jaillissent ces autres ontologies.[1171]

1171 Bien entendu, l'ontologie fondamentale peut aussi être préalablement acquise à partir des textes de Heidegger antérieurs à *Être et temps*, ainsi les cours de la période de Marbourg (1923-1928) qui, jusqu'en 1927, sont contemporains de la rédaction d'*Être et temps*, et également les cours de la période de Fribourg (1919-1923), donnés par le jeune Heidegger alors assistant de Husserl. Mais l'acquisition préalable de l'ontologie fondamentale à partir de ces textes excède la problématique de notre recherche (cf. *supra*, Introduction, « L'ontologie fondamentale en question »). Sur l'interprétation de l'ontologie fondamentale à partir des textes de Heidegger antérieurs à *Être et temps*, nous renvoyons à deux études désormais classique en langue française (Greisch J., « De l'herméneutique

Mais si l'ontologie fondamentale est préalablement acquise à partir du cours *Premiers principes métaphysiques de la logique à l'issue de Leibniz* (semestre d'été 1928), son horizon d'interprétation est préalablement visé comme le tournant métontologique, c'est-à-dire le revirement de l'ontologie fondamentale à la métontologie ou ontique métaphysique ; son sens est alors préalablement saisi conceptuellement comme la fondation de l'ontologie en général, c'est-à-dire l'analytique existentiale du *Dasein* et l'analytique temporale de l'être. Or « Ontologie fondamentale et métontologie en leur unité forment le concept de la métaphysique »[1172]. C'est pourquoi, dans l'horizon d'interprétation qu'est le tournant métontologique, l'ontologie fondamentale est également interprétée, en son unité avec la métontologie, comme la première partie de la métaphysique, que Heidegger qualifie alors d'authentique, par opposition à la métaphysique traditionnelle, inauthentique selon lui. L'Annexe du cours *Premiers principes métaphysiques de la logique à l'issue de Leibniz* est pour ainsi dire le lieu de naissance de la métaphysique selon son concept transcendantal, et cela dans ses deux déterminations, à savoir comme advenir-historial transcendant dans le *Dasein* et comme connaissance transcendantale d'autre part. Ce concept est déployé en ces deux déterminations dans le livre *Kant et le problème de la métaphysique* (1929), dans la conférence *Qu'est-ce que la métaphysique ?* (1929) et dans le cours *Les concepts fondamentaux de la métaphysique* (semestre d'hiver 1929/30).

Mais si, en outre, l'ontologie fondamentale est préalablement acquise à partir des textes écrits de 1930, avec la conférence *De l'essence de la vérité*, à 1935, avec le cours *Introduction à la métaphysique*, son horizon d'interprétation est préalablement visé comme la vérité de l'être, en ses caractères à la fois non-celé et celé, et partant comme l'histoire de cette vérité, comme déclin, depuis le dévoilement initial de la vérité de l'être vers son voilement, et déclin qui doit pouvoir s'inverser en un essor vers un second dévoilement de cette vérité ; son sens est alors préalablement saisi comme « fondation

---

de la facticité à l'ontologie fondamentale (1919-1929) », in *Ontologie et temporalité. Esquisse d'une interprétation intégrale de Sein und Zeit*, P.U.F., Paris, 1994, pp. 4-66 ; Courtine J-F. (Dir.), *Heidegger 1919-1929. De l'herméneutique de la facticité à la métaphysique du Dasein*, Vrin, Paris, 1996) et, en langue allemande, à l'étude de D. Thomä, « Die erste Totaliesirung (1923-1927) », in *Die Zeit des Selbst und die Zeit danach. Zur Kritik der Textgeschichte Martin Heideggers, Suhrkamp, Frankfurt am Main. 1910-1976*, 1990, pp. 241-465.

1172 Heidegger M., *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz* (Sommersemester 1928), GA, Bd. 26, Anhang, p. 202 a.

du *Dasein* dirigée à partir de cette question »[1173], à savoir celle de l'être, en tant qu'elle « ne cherche pas simplement l'être de l'étant, mais l'être lui-même en son se-déployer-essential »[1174]. Avec la mise en lumière de l'histoire de la vérité de l'être, le concept de la métaphysique subit une mutation en devenant, de transcendantal, historial-de-l'être.

Si, enfin, l'ontologie fondamentale est préalablement acquise à partir des textes écrits depuis 1936, son horizon d'interprétation n'est plus seulement la vérité de l'être et l'histoire de cette vérité, mais encore la pensée de l'*Ereignis*, selon sa première élaboration dans les *Apports à la philosophie* (1936/38), puis selon ses élaborations ultérieures dans les divers textes où la pensée de Heidegger touche à sa plus grande maturité ; son sens est alors préalablement saisi conceptuellement comme début de la transition du premier à l'autre commencement de la pensée occidentale, selon les *Apports à la philosophie*, ou encore comme cela qui prend place entre la philosophie en son essence métaphysique et la tâche de la pensée au moment de la fin de la métaphysique, selon la conférence *La fin de la métaphysique et la tâche de la pensée* (1964). Ce qui est décisif est ici le surmontement de l'ontologie fondamentale, avec celui de la métaphysique.

Aussi, l'ontologie fondamentale dans la pensée de Heidegger est-elle plus encore que ce *terminus ab quo* du chemin de pensée de Heidegger, qui n'est pensable en sa possibilité qu'à partir du *terminus ad quem* de ce chemin qu'est la pensée de l'*Ereignis* : elle est – *in*contournable en cela – *le miroir du chemin de pensée de Heidegger.*[1175]

1173 Heidegger M., *Einführung in die Metaphysik* (Sommersemester 1935), GA, Bd. 40, p. 183 c.

1174 *Ibid*.

1175 Exprimons ici un regret : que le tome 82 de l'édition intégrale, *Zu eigenen Veröffentlichungen*, qui rassemble les écrits et notes dans lesquels Heidegger fait expressément le point au sujet d'*Être et temps*, ne soit pas encore paru à ce jour.

BIBIOGRAPHIE

I – Textes de Heidegger[1176]

A – Ecrits publiés

Sein und Zeit (1927), Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 2006 (19ème édition).

Kant und das Problem der Metaphysik (1929), GA, Bd. 3.

Holzwege (1935-1946), GA, Bd. 5.

Vorträge und Aufsätze (1936-1953), GA, Bd. 7.

Was heißt denken ? (1951-1952), GA, Bd. 8.

Wegmarken (1919-1961), GA, Bd. 9.

Identität und Differenz (1955-1957), GA, Bd. 11.

Unterwegs zur Sprache (1950-1959), GA, Bd. 12.

Zur Sache des Denkens (1962-1964), GA, Bd. 14.

B – Cours

1 - Période de Marbourg

Platon : Sophistes (Wintersemester 1924/25), GA, Bd. 19.

*Die Grundprobleme der Phänomenologi*e (Sommersemester 1927), GA, Bd. 24.

Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft (Wintersemester 1927/28), GA, Bd. 25.

1176 Nous ne mentionnons que les textes cités *supra* ou consultés. Notre classification des textes de Heidegger se réfère au plan de la *Gesamtausgabe*.

Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz (Sommersemester 1928), GA, Bd. 26.

2 – Période de Fribourg

Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit (Wintersemester 1929/30), GA, Bd. 29/30.

Vom Wesen der menschlichen Freiheit. Einleitung in die Philosophie (Sommersemester 1930), GA, Bd. 31.

Vom Wesen der Wahrheit. Zu Platons Höhlengleichnis und Theätet (Wintersemester 1931/32), GA, Bd. 34.

Der Anfang der abendländischen Philosophie (Anaximander und Parmenides) (Sommersemester 1932), GA, Bd. 35.

Einführung in die Metaphysik (Sommersemester 1935), GA, Bd. 40.

Grundfragen der Philosophie. Ausgewählte « Probleme » der « Logik » (Wintersemester 1937/38), GA, Bd. 45.

Parmenides (Wintersemester 1942/43), GA, Bd. 54.

C – Etudes non publiées

Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis) (1936/38), GA, Bd. 65.

Die Geschichte des Seyns. 1 – Die Geschichte des Seins (1938/40). 2 – Κοινόν. Aus der Geschichte des Seyns (1939), GA, Bd. 69.

Bremer und Freiburger Vorträge (1949), GA, Bd. 79.

D – Séminaires et correspondence

« Protokoll zu einem Seminar über den Vortrag « Zeit und Sein » » (1962), in Heidegger, *Zur Sache des Denkens* (1962-1964), GA, Bd. 14, pp. 31-65.

Les séminaires du Thor (1966, 1968, 1969) et le séminaire de Zähringen (1973), in Heidegger, *Questions IV*, réédité in *Questions III et IV*, Gallimard, Paris, 1990, pp. 356-488).

Hannah Arend, Martin Heidegger. Lettres et autres documents. 1925-1975, traduit par P. David, Gallimard, Paris, 2001.

Martin Heidegger. Correspondance avec Karl Jaspers, traduit par C-N. Grimbert, suivi de *Correspondance avec Elisabeth Blochmann*, traduit par P. David, Gallimard, Paris, 1996.

Ernst Jünger, Martin Heidegger. Correspondance. 1949-1975, traduit par J. Hervier, Christian Bourgois éditeur, 2010.

E – Ecrits politiques divers

Ecrits politiques. 1933-1966, présentation, traduction et notes par F. Fédier, Gallimard, Paris, 1995.

II – Etudes sur la pensée de Heidegger et témoignages

A – Etudes

Beaufret J., *De l'existentialisme à Heidegger. Introduction aux philosophies de l'existence*, Vrin, Paris, 2000.

Beaufret J., *Dialogue avec Heidegger*, Les Editions de Minuit, Paris, I – *Philosophie grecque* (1973), II – *Philosophie moderne* (1973), III – *Approche de Heidegger* (1974), IV – *Le chemin de Heidegger* (1985).

Biemel W., *Le concept de monde chez Heidegger*, Vrin, Paris, 2005.

Birault H., « Existence et vérité d'après Heidegger », in *Revue de Métaphysique et de Morale*, 56, 1951, pp. 35-87.

Birault H., *Heidegger et l'expérience de la pensée*, Gallimard, Paris, 1978.

Boutot A., *Heidegger et Platon. Le problème du nihilisme*, P.U.F., Paris, 1987.

Boutot A., « Heidegger et la question du platonisme », in Caron M., *Heidegger*, Les Editions du Cerf, Paris, 2006, pp. 147-170.

Boutot A., « Métaphysique et nihilisme. Les trois paradoxes de l'histoire de l'être », in Mejia E. et Schüβler I. (Ed.), *Heideggers Beiträge zur Philosophie. Internationales Kolloquium vom 20.-22. Mai 2004 an der Universität Lausanne (Schweiz)*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 2009, pp. 181-191.

Brague R., « La phénoménologie comme voie d'accès au monde grec », in *Phénoménologie et métaphysique*, Paris, P.U.F., 1984, pp. 247-273 (réédité in Caron M., *Heidegger*, Les Editions du Cerf, Paris, 2006, pp. 111-146).

Courtine J-F., *Heidegger et la phénoménologie*, Vrin, Paris, 1990.

Courtine J-F. (Dir.), *Heidegger 1919-1929. De l'herméneutique de la facticité à la métaphysique du Dasein*, Vrin, Paris, 1996.

Courtine J-F. (Ed.), *L'Introduction à la métaphysique de Heidegger*, Vrin, Paris, 2007.

Courtine J-F., « Heidegger, l'échec de *Sein und Zeit* », in Cabestan P. et Dastur F. (Dir.), *Lectures d'Être et temps de Martin Heidegger. Qautre-vingts ans après*, Le Cercle Herméneutique Editeur, Argenteuil, 2008.

Dastur F., *Heidegger et la question du temps*, P.U.F., Paris, 1990.

Dastur F., « Le temps chez le dernier Heidegger », in Caron M., *Heidegger*, Les Editions du Cerf, Paris, 2006, pp. 273-294.

Dastur F., *Philosophie et différence*, Les Editions de la Transparence, Chatou, 2004.

Dastur F. *Heidegger*, Vrin, 2007.

Dastur F., *Heidegger et la pensée à venir*, Vrin, Paris, 2011.

David, P., « L'ontologie n'est pas fondamentale », in *Philosophie*, Les Editions de Minuit, Paris, n° 62, pp. 37-58.

Franck D. *Heidegger et le problème de l'espace*, Les Editions de Minuit, Paris, 1986.

Franck D., *Heidegger et le christianisme. L'explication silencieuse*, P.U.F., Paris, 2004.

Franck D., « De l'ἀλήθεια à l'*Ereignis* », in Mattéi J-F. (coordonné par), *Heidegger. L'énigme de l'être*, P.U.F., Paris, 2004.

Franck D. « Le séjour du corps », in Martin Heidegger, *Remarques sur art – sculpure – espace*, traduit par D. Franck, Editions Payot et Rivages, 2009.

Franck D., « Le domaine de la vérité », in *Phaenomenologica*, n° 201, année 2012, Springer, publié sous les auspices des Archives Husserl, Louvain, pp. 157-194.

Gadamer H-G., *Les chemins de Heidegger*, traduit et présenté par J. Grondin, Vrin, Paris, 2002.

Gethmann C. F., *Verstehen und Auslegung. Das Methodenprobelm in der Philosophie Martin Heideggers*, Bouvier, Bonn, 1974.

Greisch J., *Ontologie et temporalité. Esquisse d'une interprétation intégrale de Sein und Zeit,* P.U.F., Paris, 2003 (3ème édition).

Greisch J., « De l'ontologie fondamentale à la métaphysique du *Dasein*. Le tournant philosophique des années 1928-1932 », in Caron M. (Dir.), *Heidegger*, Les Editions du Cerf, Paris, 2006, pp. 417-447.

Greisch J., « De l'herméneutique de la facticité à l'ontologie fondamentale (1919-1929) », dans son livre *Ontologie et temporalité. Esquisse d'une interprétation intégrale de Sein und Zeit*, P.U.F., Paris, 1994.

Grondin J., *Le tournant dans la pensée de Heidegger*, P.U.F., Paris, 1987.

Haar M. (Dir.), *Cahier de l'Herne Martin Heidegge*r, Editions de l'Herne, Paris, 1983.

Herrmann (von) F-W., *Die Selbstinterpretation Martin Heideggers*, Verlag Anton Hain, Meinheim am Glan, 1964.

Herrmann (von) F-W., *Hermeneutische Phänomenologie des Daseins, « Erster Abschnitt : Die vorbeirende Fundamentalontologie des Daseins »*, Band 2 (*Sein und Zeit*, §§ 9-27), Band 3 (*Sein und Zeit*, §§ 28-44) Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 2005 (Band 2), 2008 (Band 3).

Herrmann (von) F-W, *Subjekt und Dasein. Grundbegriffe von « Sein und Zeit »*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 2004 (3ème édition augmentée).

Herrmann (von) F-W., *Heideggers « Grundprobleme der Phänomenologie ». Zur « Zweite Häfte » von « Sein und Zeit »*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1991

Herrmann (von) F-W., *Wahrheit – Freiheit - Geschichte. Eine systematische Untersuchung zu Heideggers Schrift « Vom Wesen der Wahrheit »*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 2002.

Herrmann (von) F-W., *Wege ins Ereignis. Zu Heideggers* « *Beiträgen zur Philosophie* », Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1994.

Husserl E., *Notes sur Heidegger* (comprenant Notes sur *Être et temps*, sur *Kant et le problème de la métaphysique*, conférence *Phénoménologie et anthropologie*, deux premières versions de l'article « Phénoménologie » in *Encyclopedia Britannica*, et suivi de « La lecture husserlienne de *Sein und Zeit* » par D. Souche-Dagues).

Koyré A., « L'évolution philosophique de M. Heidegger », in *Critique*, n° 1 et 2, Paris, 1946, réédité in Koyré A., *Etudes d'histoire la pensée philosophique*, Gallimard, Paris, 1971, pp. 271-295.

Lévinas E, « L'ontologie est-elle fondamentale ? », paru dans la *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1951, n° 1, pp. 13-24.

Lévinas E., *Ethique et infini*, Arthème Fayard et Radio-France, Paris, 1982, Le Livre de Poche.

Lowit A., « Les *Essais et conférences* et « la tâche de notre pensée » », in *Philosophie*, Les Editions de Minuit, n° 116, hivers 2012, pp. 23-31.

Lowit A., « Que signifient les δοκοῦντα du Poème de Parménide ? », in *Heidegger Studies*, 1995, pp. 123-149.

Lowit A., « Heidegger et les Grecs », in *Revue de Métaphysique et de Morale*, 87ème année, n° 1, Janv.-Mars 1982, pp. 104-125.

Martineau E., *La provenance des espèces. Cinq méditations sur la libération de la liberté*, P.U.F., Paris, 1982.
Mattéi J-F. (coordonné par), *Heidegger. L'énigme de l'être*, P.U.F., Paris, 2004.

Mejia E. et Schüβler I. (Ed.), *Heideggers Beiträge zur Philosophie. Internationales Kolloquium vom 20.-22. Mai 2004 an der Unversität Lausanne (Schweiz)*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 2009.

Pöggeler O., *Der Denkweg Martin Heideggers*, Gunther Neske, Stuttgart, 1994 (4ème édition augmentée).

Pöggeler O., « Heidegger und die hermeneutische Theologie »[1177], in Jüngel E., Wallmann J., Werbeck W. (Ed.), *Verifikationen. Festschrift für Gerhard Ebeling zum 70. Geburgstag*, J.C.B. Mohr, Tübingen, 1982, pp. 475-498.

Richardson W. J., *Through Phenomenology to Thought*, M. Nijhoff, The Hague, 1963.

Rosales A., « Zum Problem der Kehre im Denken Heideggers », in *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 1984.

Sommer C., *Heidegger, Aristote, Luther, Les sources aristotéliciennes et néo-testamentaires d'Être et temps*, P.U.F., Paris, 2005.

Taminaux J., *Lectures de l'ontologie fondamentale. Essais sur Heidegger*, Million, Grenoble, 1995 (2ème édition).

Thomä D., *Die Zeit des Selbst und die Zeit danach. Zur Kritik der Textegeschichte Martin Heideggers. 1910-1976*, Suhrkamp, Franfkurt am Main, 1990,

1177 Précieux commentaire des *Beiträge zur Philosophie*.

Tugendhat E., *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, De Gruyter, Berlin, 1970 (2ème édition).

Zarader M., *Heidegger et les paroles de l'origine*, Vrin, Paris, 1990.

Zarader M., *Lire Être et temps de Heidegger*, Vrin, Paris, 2012.

Zarader, « Le miroir aux trois reflets. Histoire d'une évolution », in Caron M. (Dir.), *Heidegger*, Les Editions du Cerf, Paris, 2006, pp. 39-66.

B – Témoignages

Arendt H., « Martin Heidegger a quatre-vingts ans », traduit de l'allemand par B. Cassin et P. Lévy (revu et corrigé par l'auteur), in *Vies politiques*, Gallimard, Paris, 1974, pp. 307-320.

Towarnicki (de) F., *A la rencontre de Heidegger. Souvenirs d'un messager de la Forêt-Noire*, Gallimard, Paris, 1993

Towarnicki (de) F., *Martin Heidegger. Souvenirs et chroniques*, Editions Payot et Rivages, Paris, 1999.

III – Etudes diverses en relation avec la pensée de Heidegger[1178]

Gadamer H-G., *Vérité et méthode. Les grandes lignes d'une herméneutique philosophique*, édition intégrale revue et complétée par P. Fruchon, J. Grondin et G. Merlio, Editions du Seuil, Paris, 1996.

Jünger Ernst, *Le travailleur*, traduit par J. Hervier, Christian Bourgois Editeur, 1989.

Ricoeur P., *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique, II*, Editions du Seuil, Paris, 1986.

Ricoeur P., *Soi-même comme un autre*, Editions du Seuil, Paris, 1990.

Ricoeur P., *Temps et récit, 3. Le temps raconté*, Editions du Seuil, Paris, 1991.

1178 Nous ne mentionnons que les textes cités *supra* ou consultés.

IV – Index et dictionnaire

Arjakowsky P., Fédier F., France-Lanord H. (Dir.), *Le Dictionnaire Martin Heidegger*, Les Editions du Cerf, Paris, 2013.

Feick H., *Index zu Heideggers « Sein und Zeit »*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 1991 (4ème édition renouvelée par S. Ziegler).

TABLE ANALYTIQUE DES MATIERES

Introduction

L'ontologie fondamentale en question…… 1

Première partie

L'ontologie fondamentale comme phénoménologie herméneutique de l'être du *Dasein* et de l'être en général

Introduction…….. 6

Première section

L'analytique existentiale du *Dasein* comme interprétation ontologique originaire de cet étant

Introduction…… 18

Chapitre I – **L'acquisition préalable du *Dasein* entier authentique**..... 22

§ 1 – La possibilité du pouvoir-être-entier ontico-existentiel comme être pour la mort (*Être et temps*, §§ 46-52)…… 22

Introduction (*Être et temps*, § 46)……. 22

1 – La tentative d'atteindre l'entièreté du *Dasein* à partir de la mort des autres (*Être temps*, § 47)……. 23

2 – La détermination ontologique de la fin et de l'entièreté (*Être et temps*, § 48)…….. 24

3 – La délimitation de l'analyse existentiale de la mort par rapport à d'autres interprétations possibles du phénomène (*Être et temps*, § 49)……. 27
4 – L'analyse de la structure ontologico-existentiale du phénomène de la mort (*Être et temps*, §§ 50-52)…… 28
a – La pré-esquisse de la structure ontologico-existentiale du phénomène de la mort (*Être et temps*, § 50)…… 28
b – L'être quotidien pour la mort (*Être et temps*, § 51)…… 29
c – La structure ontologico-existentiale pleine du phénomène de la mort (*Être et temps*, § 52)..... 31
Conclusion…….. 33

§ 2 – La possibilité existentialement projetée du pouvoir-être-entier authentique ontico-existentiel comme être pour la mort authentique (*Être et temps*, § 53)……. 34
Introduction…… 34
1 – Le projet existential de la possibilité ontologico-existentiale de l'être pour la mort authentique…….. 36
2 – Le projet existential de la constitution ontologico-existentiale de l'être pour la mort authentique…….. 39
3 – Le projet existential de l'être pour la mort authentique…… 45
Conclusion…… 46

§ 3 – L'attestation, par le *Dasein*, de son pouvoir-être authentique ontico-existentiel comme vouloir-avoir-conscience (*Être et temps*, §§ 54-60)…… 47
Introduction (*Être et temps*, § 54)…….. 47
1 - Ce qui atteste dans l'attestation (*Être et temps*, §§ 55-57)…… 48
a – La conscience (*Être et temps*, § 55)…… 48
b – La structure existentiale de la conscience (*Être et temps*, §§ 56-57)…… 50
α – La structure existentiale de la conscience dégagée au fil conducteur de la structure existentiale du parler (*Être et temps*, § 56) …… 50
β – La structure existentiale de la conscience dégagée au fil conducteur de la structure

existentiale du souci (*Être et temps*, § 57) ……. 52
2 – Ce qui est attesté dans l'attestation (*Être et temps*, §§ 58 et 60)…… 54
a – Le vouloir-avoir-conscience (*Être et temps*, § 58)……. 54
b – La structure existentiale du vouloir-avoir-conscience : l'être-résolu (*Entschlossenheit*) (*Être et temps*, § 60)…….. 64
α – Le dégagement de l'être-résolu…..... 64
β – L'être-résolu et la vérité originaire… 67
γ - L'être-résolu et la situation……. 78
Conclusion……. 78

§ 4 – La co-attestation, par le *Dasein*, de l'être pour la mort authentique avec le vouloir-avoir-conscience (*Être et temps*, § 62)……. 79
Introduction……. 79
1 – Le réexamen de l'être-résolu et du devancement de la possibilité…… 81
a – Le dégagement du phénomène existential de l'être-résolu devançant……. 81
b – La caractérisation de la structure ontologico-existentiale de l'être-résolu devançant……. 83
2 – La connexion interne entre le vouloir-avoir-conscience et l'être pour la mort authentique……. 89
Conclusion…… 89

Chapitre II – **La visée préalable de l'être du *Dasein* entier authentique (*Être et temps*, §§ 63-64)**…… 91

Introduction…….....91

§ 1 – La clarification du sens existential de la situation herméneutique de l'interprétation ontologique originaire du *Dasein* entier authentique (*Être et temps*, § 63)……... 94
Introduction…… 94
1 – La question de la donation préalable du *Dasein* entier authentique pour son interprétation ontologique originaire…… 96
2 – La question de l'atteinte de l'être du *Dasein* entier authentique par son interprétation ontologique originaire…… 97

a – L'idée préalable de l'existence…… 97
b – L'objection du « cercle » du problème de l'ontologie fondamentale……102
Conclusion……. 105

§ 2 – Le parachèvement de la visée préalable de l'être du *Dasein* entier authentique comme celle de l'unité de l'être-résolu devançant et du souci, c'est-à-dire l'être-soi-même (*Être et temps*, § 64)……. …… 108
Introduction……. .. 108
1 – L'arrachement de la question du moi à la prégnance du moi-substance et du moi-sujet……. 112
2 – L'être-soi-même authentique comme constance-de-soi (*Selbst-ständigkeit*)……... 126
Conclusion……..... 128

Chapitre III – **La Saisie conceptuelle préalable du sens de l'être du *Dasein* entier authentique (*Être et temps*, §§ 65-66)**..... 130

Introduction……..... 130

§ 1 – La temporalité ekstatique authentique originaire comme sens de l'être du *Dasein* entier authentique…… 135
1 – La temporalité ekstatique authentique originaire... 135
2 – La temporalité ekstatique en général…….. 143

§ 2 – La dérivation phénoménologique du concept vulgaire du temps à partir de la temporalité ekstatique authentique originaire…… 146
Introduction…….. 146
1 – De la temporalité ekstatique authentique originaire à la temporalité ekstatique inauthentique……. 147
2 – De la temporalité ekstatique inauthentique à la temporalité ekstatique de la préoccupation……. 153
3 – De la temporalité ekstatique de la préoccupation au temps de la préoccupation. Le temps du monde…… 164
4 – Du temps de la préoccupation au concept vulgaire du temps……. 179
Conclusion……. 185

Deuxième section

L'esquisse d'une analytique temporale de l'être

Introduction…… 190

§ 1 – L'interprétation temporelle du comprendre ontique (La temporalité ekstatique du comprendre ontique)…… 196
Introduction…….. 196
1 – L'interprétation temporelle du comprendre ontico-existentiel authentique…….. 198
2 – L'interprétation temporelle du comprendre ontico-existentiel inauthentique…… 200
3 – L'interprétation temporelle du comprende ontique de l'étant à-portée-de-la-main…… 202
Conclusion…….. 206

§ 2 – L'interprétation temporelle de l'être-au-monde (La temporalité ekstatico-horizontale de l'être-au-monde)……. 207
Introduction……... 207
1 – La structure de souci de l'être-au-monde……..... 210
2 – L'interprétation temporelle de l'être-au-monde…….. 212
Conclusion……. 218

§ 3 – L'interprétation temporale de l'être de l'étant à-portée-de-la-main (La temporal-ité de l'être de l'étant à-portée-de-la-main)…. 221
Introduction……. 221
1 – La *praesentia* (*Praesenz*) comme schème horizontal de la temporalité ekstatique de la préoccupation maniant et faisant usage, possibilisant le phénomène primaire de la présence (*Anwesenheit*) de l'être-à-portée-de-la-main…… 222
2 – *L'absentia* (*Absenz*) comme mode déficient de la *praesentia* (*Praesenz*), possibilisant le phénomène de l'absence (*Abwesenheit*) de l'être-à-portée-de-la-main……. 224
3 – La *Praesentia* (*Praesenz*) comme modalité particulière de la temporal-ité, c'est-à-dire de l'unité des schèmes horizontaux de la temporalité ekstatique de la préoccupation maniant et faisant usage, possibilisant l'être-à-portée-de-la-main……. 228
Conclusion…… 233

Deuxième partie

Le virage de la pensée et le tournant dans l'*Ereignis*

Introduction…… 239

Première section

Le virage de la pensée

Chapitre I – **Le virage de la question du sens de l'être à celle de la vérité de l'être**…….. 251

Introduction……. 251

§ 1 – La direction de la question du sens de l'être……. 252

§ 2 – La direction de la question de la vérité de l'être……. 256
Introduction……. 256
1 – La question de la vérité selon *Être et temps*……. 258
2 – La question de la vérité selon la conférence *De l'essence de la vérité*……. 266

Conclusion…… 285

Chapitre II – **La mutation du concept d'histoire**……. 287

Introduction…… 287

§ 1 – Le concept d'histoire selon *Être et temps*……. 288

§ 2 – Le concept d'histoire selon la conférence *De l'essence de la vérité*……. 310

Conclusion…… 318

Chapitre III – **Le moment platonicien de l'histoire de la vérité**…321

Introduction…… 321

§ 1 – L'interprétation de l' « allégorie de la caverne » en direction de la question de l'essence de la vérité…… 328
Introduction……... 328
1 – L'image de l' « allégorie de la caverne », en tant qu'elle fait signe…… 329
2 – Le sens vers lequel fait signe l'image de l' « allégorie de la caverne »…….. 339
Introduction…… 339
a – L'interprétation explicitante du troisième stade de l'image de l' « allégorie de la caverne » et de sa signification platonicienne, à partir de l'horizon de compréhension du rapport du *Dasein* et de l'étant en son caractère non-celé……. 343
b – L'interprétation explicitante du quatrième stade de l'image de l' « allégorie de la caverne et de sa signification platonicienne, à partir de l'horizon de compréhension du rapport du *Dasein* et de l'étant en son caractère non-celé…… 359
Conclusion……. 364

§ 2 – L'interprétation du *Théétète* en direction de la question de l'essence de la non-vérité…….. 366
Introduction……. 366
1 – La discussion sur la ψευδὴς δόξα……. 367
2 – L'interprétation de la discussion sur la ψευδὴς δόξα……. 378
Introduction…….. 378
a – La recherche préparatoire sur le phénomène de la vue de travers : dégagement de ce phénomène à partir des trois premiers moments de la discussion sur la ψευδὴς δόξα dans le *Théétète*…… 381
α – L'interprétation du premier moment de la discussion……. 381
β – L'interprétation du deuxième moment de la discussion…… 382
γ – L'interprétation du troisième moment de la discussion…… 384
b – La recherche principale sur le phénomène de la vue de travers : saisie de l'essence de ce phénomène à partir des deux derniers moments de la discussion sur la ψευδὴς δόξα dans le *Théétète*…….. 386
Introduction……. 386

α – L'interprétation préalable de la sensation et de la pensée…… 388
β – La saisie concrète de l'essence du phénomène de la vue de travers……. 396
Conclusion……. 401

Deuxième section

Le tournant dans l'*Ereignis*, dans sa connexion avec le tournant dans l'histoire de l'être et le tournant dans le chemin de pensée de Heidegger

Introduction…… 409

§ 1 – Le tournant dans l'*Ereignis*……. 412

§ 2 – Le tournant dans l'histoire de l'être……. 424
Introduction……. 424
1 – La temporalité à la mesure de l'être…….. 425
2 – L'historialité de l'être…… 435
3 – L'histoire de l'être……. 441
4 – Le tournant dans l'histoire de l'être…….. 460

§ 3 – Le tournant dans le chemin de pensée de Heidegger…… 466
Introduction…….. 466
1 – Le chemin de pensée de Heidegger d'*Être et temps* à « Temps et être »……. 469
2 – L'insertion du chemin de pensée de Heidegger dans l'histoire de l'être…… 475
3 – Le tournant d'*Être et temps* à « Temps et être »…… 479
Conclusion…… 480

Troisième partie

La pensée de l'*Ereignis* et l'ontologie fondamentale

Introduction……. 486

Première section

La pensée de l'*Ereignis*

Chapitre I – **Vers l'Ereignis d'être**…….. 488

Introduction…… 488

§ 1 – Le chemin vers l'*Ereignis*, selon la conférence *Le tournant*…….. 488
Introduction…….. 488
1 - Le *Gestell*……. 489
2- Le péril…….. 491
3- Le tournant…… 492
4 - Le tournant-entrant…….. 494

§ 2 – L'*Ereignis* atteint dans la conférence *Le tournant*…. 497
Introduction…… 497
1 - L'expérience de l'*Ereignis* comme « *eignende Eräugnis* »…….. 497
2 - L'expérience de l'*Ereignis* comme « regard dans ce qui est »…… 498
Conclusion……501

Chapitre II – **Vers l'*Ereignis* d'homme et être**…… 503

Introduction…… 503

§ 1 – Le chemin vers l'*Ereignis*, selon la conférence *Le principe d'identité*…… 504
Introduction……. 504
1 - L'identité selon le principe de Parménide…….. 506
2 - Le co-*appartenir* comme tel……... 508
3 - Le co-*appartenir* d'homme et être…….. 510
4 - Le *Ge-Stell*..... 513

§ 2 – L'*Ereignis* atteint dans la conférence *Le principe d'identité*..... 516
1 - L'approche de l'*Ereignis*…….. 516
2 - Le tournant-entrant dans l'*Ereignis*…….. 518

3 -L'*Ereignis* et l'*Enteignis*……. 520

Conclusion……. 524

Chapitre III – **Vers l'*Ereignis* d'être et temps**…… 526

Introduction……... 526

§ 1 – De l'être en son propre au donner de l'être……. 530
1 – L'être en son propre……. 530
2 – Le donner de l'être…… 531

§ 2 – Du temps en son propre au donner du temps……... 534
Introduction……. 534
1 – Le présent au sens de la présence…….. 534
2 – Le temps authentique en son propre…….. 536
Introduction…… 536
a – Le passé, l'avenir et le présent authentiques 536
b – Le temps authentique…….. 545
c – Le temps authentique en son propre…… 551
3 – Le donner du temps…….. 555

§ 3 – Du donner de l'être et du donner du temps au Il qui donne à la fois être et temps…….. 557
Introduction…….. 557
1 – L'*Ereignis* d'être et temps……. 558
2 – L'*Ereignis* d'être et temps et l'*Enteignis*……... 560
3 – L'*Ereignis* d'être et temps et l'homme……. 563

Conclusion……. 565

Chapitre IV – **L'*Ereignis* d'être et temps et la Parole d'Anaximandre**…… 568

Introduction……. 568

§ 1 – Ce dont parle la Parole d'Anaximandre…….. 569

§ 2 – Ce que dit la Parole d'Anaximandre, au sujet de ce dont elle parle…… 584
Introduction…… 584

1 – Ce que dit : διδόναι γὰρ αὐτὰ δίκην καὶ τίσιν ἀλλήλοις τῆς ἀδικίας…… 584
2 – Ce que dit : κατὰ τὸ χρεών…….. 596

Conclusion……. 610

Deuxième section

L'ontologie fondamentale dans l'horizon de la pensée de l'*Ereignis*

Introduction……..... 612

§ 1 - Le paysage ouvert dans l'horizon de la pensée de l'*Ereignis* 614
Introduction…… 614
1 – La question de l'affirmation de la fin de la philosophie 615
2 – La question de la tâche de la pensée à la fin de la philosophie…… 623

§ 2 - La place de l'ontologie fondamentale dans le paysage ouvert dans l'horizon de la pensée de l'*Ereignis*……..... 636

Conclusion…… 649

Conclusion

L'ontologie fondamentale comme miroir du chemin de pensée de Heidegger……. 651

Bibliographie…….. 657