

Collection « Rue de la Sorbonne »,
fondée et dirigée par Danielle Cohen-Levinas

Ouvrage publié avec le concours des Archives Husserl
de Paris (UMR 8547 – ENS-CNRS).

www.editions-hermann.fr

ISBN : 978 2 7056 9346 6

© 2017, Hermann Éditeurs, 6 rue Labrouste, 75015 Paris

Toute reproduction ou représentation de cet ouvrage, intégrale ou partielle, serait illicite sans l'autorisation de l'éditeur et constituerait une contrefaçon. Les cas strictement limités à l'usage privé ou de citation sont régis par la loi du 11 mars 1957.

Lire les *Beiträge zur Philosophie* de Heidegger

Textes réunis et présentés par
ALEXANDER SCHNELL


hermann
Depuis 1876

TABLE DES MATIÈRES

Avant-propos.....	5
I. <i>Für die Wenigen – Für die Seltenen</i> . Doctrine ésotérique et « art d'écrire » chez Heidegger.....	7
<i>par Christian Sommer</i>	
II. Adyton.....	25
<i>par Peter Trawny</i>	
III. « L'action de se rendre compréhensible est le suicide de la philosophie ». Au sujet de la conception de la philosophie et de son rapport à la sphère publique dans les <i>Beiträge zur Philosophie</i>	37
<i>par Matthias Flatscher</i>	
IV. À la limite.....	57
<i>par John Sallis</i>	
V. Les <i>Beiträge zur Philosophie</i> portent-ils bien leur nom ? De la philosophie de la contribution des <i>Contributions à la philosophie</i>	69
<i>par Christophe Perrin</i>	
VI. Philosophie et <i>Weltanschauung</i> : les <i>Beiträge zur Philosophie</i> comme dénouement.....	87
<i>par Guillaume Fagniez</i>	
VII. Le milieu comme site au sein du champ de la phénoménologie – La contribution des <i>Beiträge zur Philosophie</i> au développement de la méthode phénoménologique.....	105
<i>par Martin Nitsche</i>	
VIII. La pensée historique de Heidegger dans les <i>Contributions à la philosophie</i>	121
<i>par László Tengelyi</i>	

IX. Le tournant de l' <i>Ereignis</i> et la pensée à venir	141
<i>par Françoise Dastur</i>	
X. <i>Ereignis</i> et <i>Da-sein</i> dans les <i>Beiträge zur Philosophie</i>	159
<i>par Alexander Schnell</i>	
XI. Le retrait de l' <i>Ereignis</i> , ouverture à l'im-possible	179
<i>par Sylvaine Gourdain</i>	
XII. Sur le chemin de la sérénité? Retenue et recueillement dans les <i>Beiträge zur Philosophie</i>	197
<i>par Tobias Keiling</i>	
XIII. Jubilation et Terreur. Sur un aspect de la théorie de la <i>Stimmung</i> dans les <i>Contributions à la philosophie</i>	215
<i>par Nikola Mirković</i>	
XIV. Les <i>Beiträge zur Philosophie</i> comme philosophie transcendantale du vouloir.....	231
<i>par Paul Slama</i>	
XV. La pensée de la fissuration de l'être (<i>Zerklüftung des Seyns</i>) dans les <i>Beiträge zur Philosophie</i>	253
<i>par Claudia Serban</i>	
XVI. L'oubli de Dieu	271
<i>par Günter Figal</i>	
XVII. Le dieu, le seigneur	291
<i>par Emmanuel Cattin</i>	
XVIII. Besoin de l'être. Sur le « dernier dieu » dans les <i>Beiträge zur Philosophie</i> de Heidegger	309
<i>par Paola-Ludovika Coriando</i>	
XIX. Machination et mobilisation : techno-nihilisme entre Friedrich Nietzsche et Ernst Jünger	325
<i>par Christopher Sauder</i>	

Notes bio-bibliographiques des auteurs et résumés des textes..... 343

AVANT-PROPOS

Les *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)* de Martin Heidegger – dont la traduction communément utilisée (et reprise ici) est *Contributions à la philosophie (De l'événement)*¹ –, caractérisées par son éditeur Friedrich-Wilhelm von Herrmann, lors de leur parution (en 1989), comme le « second chef-d'œuvre » du philosophe, sont un ouvrage aussi difficile que controversé. Il est temps, un quart de siècle depuis leur publication, de faire un premier bilan et de donner un aperçu sur l'état de la recherche internationale à son sujet.

Le présent volume a un double objectif auquel répondent les études ici rassemblées. D'un côté, il s'agit de préciser l'objet de ce texte – d'en présenter la structure, les concepts fondamentaux, et aussi, bien entendu, son rapport avec *Être et temps* (1927) ainsi qu'avec certaines élaborations ultérieures, permettant de prendre la mesure du rôle et de la place qu'il occupe dans l'œuvre heideggerienne dans son ensemble. Il en va de la conception que Heidegger se fait de la philosophie (et de son rapport à la « *Weltanschauung* » (vision du monde) de même que, en particulier, au « nihilisme »), de ce que veut dire « penser » et « comprendre », du « style » en philosophie, ou encore du fait de savoir si ces « contributions » portent tout simplement bien leur nom. Un problème majeur, à cet égard, concerne la question du rapport à la *phénoménologie*, dont l'orientation « descriptive » semble éloignée du style nouveau que Heidegger introduit ici. D'un autre côté, il y a lieu de se plonger dans la profondeur et la difficulté du texte, en se concentrant sur des problèmes ciblés, parfois plus techniques : l'*Ereignis*

1. Martin Heidegger, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)* [*Gesamtausgabe*, vol. 65], Friedrich-Wilhelm von Herrmann (éd.), Frankfurt-am-Main, Klostermann, 1989. Dans sa récente traduction de cet ouvrage (Paris, Gallimard, 2013), François Fédier a choisi de lui donner le titre *Apports à la philosophie. De l'avenance*, choix auquel nous ne souscrivons pas. Le fait que cette traduction (dont il ne s'agit pas de minimiser l'effort considérable) soit souvent inexacte, et plus souvent encore illisible, rendait nécessaire de modifier, voire de retraduire les passages des *Beiträge* cités dans le présent volume.

(événement), le *Seyn* («estre»), le *Da-sein* (être-le-là), indiquent un écart et un éloignement vis-à-vis des acquis datant de l'époque du «premier chef-d'œuvre» (*Sein und Zeit*). Dans plusieurs études, ces notions sont abordées de front pour que le lecteur puisse se faire une idée de la façon dont Heidegger conçoit précisément l'«autre commencement», «autre» par rapport à la «métaphysique» et à la phénoménologie «orthodoxe». Par ailleurs, la notion de «*Stimmung*» («humeur», «tonalité», «accord affectif») et surtout de «*Grundstimmung*» («tonalité fondamentale») attirent l'attention de plusieurs contributeurs qui cherchent à situer la *Grundstimmung* dans les *Beiträge* par rapport à l'angoisse (*Sein und Zeit*) et à l'ennui (*Concepts fondamentaux de la métaphysique* (1929-1930)). Une autre réflexion importante porte sur le statut des «modalités» dans la mesure où les *Beiträge* cherchent à saisir et à creuser le statut du «possible», du «nécessaire» et de l'«effectif» une fois qu'un penser du *Seyn* cherche à n'être plus confiné à la perspective de l'«être de l'étant». Toutes ces interrogations culminent dans celle relative au divin, figure thématifiée dans les *Beiträge* en termes de «dernier dieu». Aussi s'agit-il de s'interroger sur la place de cette figure dans la pensée de l'«autre commencement». Cette anthologie s'achève sur des réflexions à propos de la technique et du nihilisme, déterminant fort heureusement la tension caractéristique des *Beiträge zur Philosophie*.

Depuis le commencement de la publication des *Überlegungen* (les célèbres «Cahiers noirs») en 2014, la situation éditoriale de l'œuvre de Heidegger a changé. Il n'est guère prévisible, à ce jour, quelles conséquences ultimes cela aura pour les recherches heideggeriennes. Le présent volume ne tient pas (encore) compte de ce changement de perspective. Par là, il présente les *Beiträge zur Philosophie* comme un champ de réflexion autonome et clos qu'il aborde par une lecture majoritairement immanente. L'avenir montrera si une telle lecture est possible, ou si la venue au jour du lien entre la pensée de Heidegger et son rôle politique à l'époque de la rédaction de ce texte (1936-1938) exige une remise à plat de l'intégralité de son œuvre, en général, et du «tournant dans l'*Ereignis*», en particulier.

Alexander Schnell

X

EREIGNIS ET DA-SEIN DANS LES *BEITRÄGE* ZUR *PHILOSOPHIE*

par Alexander Schnell

Il est temps de démystifier les *Beiträge zur Philosophie*. C'est un texte difficile, certes, mais étant donné le caractère quasi inaccessible de certains ouvrages monumentaux de la tradition philosophique, cela ne saurait guère valoir de critère suffisant pour le disqualifier. Ce qui heurte le lecteur – familier du « premier » Heidegger et de la phénoménologie en général – c'est non seulement son style, mais l'« attitude » que Heidegger préconise : le penser de l'« Ereignis » n'est censé être réservé qu'à « Wenige » (un nombre limité d'êtres pensants), il s'ouvre aux « Zukünftige » (ceux [qui sont] à venir) et inaugure un « autre commencement » suggérant que le penser sort du cadre qui lui a été familier jusqu'ici et doit dès lors « suspendre » toute inclination à (vouloir) y rester. Rien de plus étranger, en effet, à quelqu'un qui tient à un mode *descriptif* de l'analyse philosophique – exigeant la possibilité de réeffectuer l'expérience qui y est justement décrite – que ce vécu nietzschéen d'un penser solitaire clamé haut et fort. Bien entendu, cette amorce d'un « autre commencement » ne tombe pas du ciel. On peut – et doit nécessairement – s'orienter par rapport au « premier commencement » de la métaphysique : Heidegger n'insiste-t-il pas lui-même sur la nécessité, pour le philosophe, d'être sans cesse dans l'« Auseinandersetzung » avec la tradition philosophique occidentale ? Encore faut-il – pour se donner les moyens d'être à l'écoute de ce qui s'y dit – véritablement *s'installer* dans les *Beiträge zur Philosophie* et être attentif aux conséquences (et aux moyens employés) de ce que Heidegger affirme d'entrée de jeu : le nouveau style du penser ne

consiste plus à traiter *de* quelque chose, à se prononcer *sur* un objet, mais il réalise l'*identité* du *Denken* et du *Sprechen*, du penser et de son expression ou de sa mise en parole. Autrement dit, le fait de poser désormais la *Grundfrage* (question fondamentale) – celle de l'«estre» proprement dit (ou de la vérité du *Seyn*), plus précisément, celle de savoir comment le *Seyn* se déploie en son essence¹ – et non plus simplement la *Leitfrage* (question directrice) – celle de l'être de l'étant (ou du *Seyn* de la vérité) – requiert un style présentant le contenu dans une forme adéquate. Et l'important est de bien voir que cette mise en forme n'a plus rien à voir avec une «traduction» ou une «transposition» d'un contenu pensé en une forme audible et/ou lisible. Le penser de l'autre commencement s'articule et se déploie plutôt à travers des réseaux «proto-conceptuels» (ou, pour utiliser une formule de F. Dastur, dans des «directions de sens») s'ancrant dans un nombre assez réduit de radicaux fondamentaux (comme par exemple «halten», «stehen», etc.) et se fragmentant ou se fracturant («zerklüften») grâce à des préfixes (tels que *er-*, *ver-*, *in-*, *aus-*, etc.), «Zerklüftung» qui se substitue, dans le penser de l'autre commencement, à la «modalité» de l'ancienne ontologie. Cette démarche ne signifie absolument pas que Heidegger procéderait ici à des jeux de mots ou de langage, mais témoigne du «*Sprechen der Sprache*», de la façon dont le «langage parle», dans les *Beiträge zur Philosophie*. Cet état de choses doit nécessairement guider et commander toute traduction de ce livre. Un lecteur non germanophone ne saurait comprendre la pensée qui s'y exprime, si la traduction ne respecte pas les subtiles configurations se déployant au travers de ces réseaux relevant proprement de la *Sprache* (laquelle n'est pas universelle mais s'incarne dans une langue concrète, en l'occurrence en allemand).

*

La clef permettant d'entrer dans ce penser articulé en six fugues est la notion d'*Ereignis* (terme qu'il est préférable de ne pas traduire²). Ce dernier ne désigne pas le fait qu'un «être» mystique et ineffable se présente désormais à quelques élus. L'*Ereignis* est certes le *Seyn*, mais non pas comme être déterminé (ou indéterminé d'ailleurs), mais comme

1. GA 65, 387.

2. «*Ereignis*» dit à la fois «événement» (dans le double sens de ce qui survient de façon inopinée du dehors et de ce qui est en train de se passer) et «appropriation».

principe de la «*Wesung*», déploiement de son être, qui n'est autre que principe de la *phénoménalisation du Seyn* – ce qui explique pourquoi Heidegger tantôt insiste sur le fait que l'*Ereignis* est proprement le *Seyn*, tantôt voit dans le *Da-sein* l'effectuation de son appropriation. Plus précisément, dans la perspective de l'auteur des *Beiträge zur Philosophie*, il donne à entendre cinq choses *en même temps* :

1. L'*Ereignis* n'a pas proprement de *contenu*. Heidegger précise à ce propos : «À la systématité et à la déduction se substitue le fait d'être historiquement prêt pour la vérité du *Seyn*. Cela exige au préalable que cette vérité crée elle-même déjà, à partir de son essence à peine pro-sonnante (*anklingend*), les traits fondamentaux de son site (le *Da-sein*), dans l'édificateur et le gardien duquel doit se transformer le sujet de l'homme./ Avec la question de l'être, il s'agit uniquement de l'accomplissement de cette préparation de notre histoire. Tous les 'contenus', toutes les 'opinions' et tous les 'cheminements' en particulier de la première tentative de *Sein und Zeit* sont contingents et peuvent disparaître³.» «De quoi» l'*Ereignis* est-il alors *Ereignis*?

2. Cette question semble être mal posée et ce, ne serait-ce que déjà eu égard à sa détermination quantitative. Alors que la *Seinsgeschichte* (histoire de l'être) connaît certes «des» événements «rares⁴», il s'agit là, en réalité, de «coups (*Stöße*)» de l'«apropriation (*Er-eignung*)» elle-même⁵. Et cette dernière désigne l'*Er-eignis* en son *unicité*⁶. Comme Heidegger l'écrira dans *Identité et différence*, l'*Ereignis* en tant qu'il correspond au *Seyn*⁷ est un «*singulare tantum*⁸».

3. L'*Ereignis* concerne par ailleurs quelque chose qui ne s'est jamais encore réalisé, mais qui est *en train* de «se passer» (pas «*passieren*»!), d'«avoir lieu». Par là se révèle la dimension *temporelle* de l'*Ereignis*. D'une part, ce qui est dit dans ce dernier, «*ereignet*» (le «*sich*» étant ici supprimé⁹, point que nous essaierons d'éclaircir plus loin), c'est-à-dire «a lieu» dans une «*Augenblicksstätte*», «lieu du *kairos*» qui fait par ailleurs écho à l'«*exaiphnès*» (point instantané de revirement) du

3. GA 65, 242.

4. Cf. GA 65, 227 sq.

5. GA 65, 463.

6. GA 65, 471.

7. GA 65, 470.

8. *Identität und Differenz*, Neske, 1957, p. 25.

9. «Avoir lieu» traduit en effet l'expression courante «*sich ereignen*».

Parménide de Platon. D'autre part, transparait ici le rapport à une certaine forme d'éternité anéantissant le « jamais » de sa non-encore-réalisation (qui fait bien entendu écho au fait que nous n'ayons peut-être jamais fait l'expérience de la divinité). L'*Ereignis* clignote entre la mesure infinitésimale de l'instant et la non finitude de l'éternité (qui n'est pas l'infinitude de l'Absolu (c'est-à-dire qui n'est pas « l'éternité vide et géante ») mais précisément la transcendance du dernier Dieu (c'est-à-dire ce que Heidegger appelle « le chemin le plus court »)¹⁰.

4. En outre, et ce point est central : l'*Ereignis* exprime le phénomène d'une appropriation (*er-eignen* = *sich zuweisen* (s'attribuer)¹¹). Appropriation de quoi ? Du fait, dépourvu de contenu, unique et inouï, donc, que le *Sein* clignote (*aufleuchtet*)¹² dans son « *Da* » (ce qui justifie aussi la traduction par « co-appropriation », proposée par J.-M. Vaysse), du fait non seulement que l'être soit ce qui confère à l'étant son « sens » et son « fondement », mais encore que l'étant porte l'être et en rende compte (pour Heidegger, même l'onto-théo-logie n'est jamais parvenue à penser l'étant en son sens d'être véritable), du fait que la transcendance se phénoménalise, du fait que l'Absolu se finitise. (Nous utilisons à bon escient un vocabulaire métaphysique que Heidegger récuserait.) Et, nous insistons, l'*Ereignis* nomme l'appropriation de cet état de choses par le *Da-sein*, appropriation qui ne concerne plus seulement sa compréhension (comme dans *Sein und Zeit*), encore moins une quelconque forme de « représentation », mais la manière de se-tenir dans l'essence¹³ et la façon dont le *Dasein* fait clignoter le *Sein* dans le *Da* ou, autrement dit, la façon dont concrètement le *Dasein* « fonde la vérité » du *Sein* (nous y reviendrons).

5. Un dernier point concerne enfin le rapport entre « *Er-eignis* » et « *Er-scheinung* » : l'*Ereignis* est un phénomène, « *Urphänomen* » (dans un sens, certes, très différent de son acception chez Goethe qui considère la pluralité des *Urphänomene* comme susceptibles d'être intuitionnés

10. GA 65, 406.

11. GA 65, 7. Cf. aussi ce que Heidegger dit à propos de l'*Ereignis* en tant que « *Zueignung* », GA 65, 317 et 320 sq.

12. « Clignoter » dit évidemment plus que « *aufleuchten* » (qui désigne seulement le moment de l'amorce de l'éclaircie, la venue à la lumière (dans qu'il y ait quelque chose qui la porterait)) : en effet, ce verbe se prête particulièrement bien, en français, pour caractériser la manifestation du *Sein* dans la mesure où il y a alternance, dans toute chose qui « clignote », entre une présence et une absence.

13. GA 65, 369.

de manière transparente). Cela est tout à fait conséquent et logique, si l'on se rappelle que *Sein und Zeit* a essayé de penser l'être en tant que « concept phénoménologique du phénomène » – rien de surprenant alors que le *Sein* en tant qu'*Ereignis* fasse écho à une pensée du phénomène. Par là devient aussi compréhensible pourquoi Heidegger approche (plus tard) « *Ereignis* » et « *Eräugnis* » – non pas (et contrairement à Goethe, justement) pour revenir à un quelconque rôle de la « vue » ou de l'« intuition », mais précisément pour faire résonner un écho *phénoménologique* dans le penser de cette co-appropriation du *Sein* et du *Da-sein*.

Or, en usant de cette notion d'« appropriation », Heidegger cherche à exprimer un penser du *Sein* qui n'est plus tributaire du cadre de la philosophie de la « représentation (*Vorstellung*) ». Et, en particulier, il cherche à éviter le paradigme de la réflexion, toute réflexion signifiant un retour *sur* ce qui est réfléchi, alors qu'ici, nous insistons, rien « n'est décrit, ni expliqué, [rien] n'est annoncé, ni enseigné ; le dire n'est pas juxtaposé à ce qui est à dire, mais il est lui-même ce dernier en tant que manière dont le *Sein* se déploie en son essence¹⁴ ». Aussi cette appropriation est essentiellement *non réflexive*, ce qui justifie la suppression du « *sich* (se ou soi) » dans toute caractérisation de l'appropriation. En témoigne par exemple la toute première page des *Beiträge* où Heidegger dit qu'il s'agit fondamentalement d'« être transmis (ou 'trans-propré') à l'*Er-eignis* (*dem Er-eignis übereignet werden*) » ; cela se confirme dans cette citation : « *Da-sein* signifie ap-appropriation dans l'*Ereignis* en tant qu'essence du *Sein*¹⁵ » ; et cela s'exprime également dans le passage suivant où Heidegger emploie la formule « *ist ereignet* », ce qui permet précisément à chaque fois d'éviter toute évocation d'une *Sichheit* (qu'il ne faut pas confondre avec la *Selbstheit*) : « Le *Da* est approprié par le *Sein* lui-même et par suite l'homme en tant que gardien de la vérité du *Sein* est approprié et ainsi appartient au *Da-sein* sur un mode unique et insigne¹⁶. » À cette « *Verwindung* » du paradigme de la conscience réflexive fera écho *Was heißt Denken?*. Comme nous l'avons montré ailleurs¹⁷, dans la seconde partie de ce cycle de conférences

14. GA 65, 4.

15. GA 65, 293.

16. GA 65, 299.

17. Voir le chapitre v de notre ouvrage *En voie du réel*, Paris, Hermann, coll. « Le Bel Aujourd'hui », 2013.

de 1951-1952, Heidegger assigne à ce qui donne le plus à penser (*das Bedenklichste*) la place que, dans la philosophie classique allemande, avait occupé la conscience de soi. Dans la philosophie post-kantienne érigeant la réflexion en puissance suprême, toute conscience d'un objet a été reconduite, on le sait, à la conscience de soi, tout rapport sujet/objet a eu comme présupposé une structure dans laquelle l'objet qui se tenait face au sujet a été identifié au sujet – ce qui fondait par là même cette conscience de soi. Or, le concept heideggerien de « ce qui donne le plus à penser » se substitue à cette structure de la conscience de soi dans la mesure où l'objet de ce qui donne « le plus » à penser n'est pas identifié avec *celui qui pense* (le sujet, la conscience, etc.), mais avec lui-même *en tant que ce qui est à penser* : « Ce que celui-ci [le '*Bedenklichstes*'] donne à penser, le don qu'il nous offre n'est rien de moins que *lui-même*. » Au lieu d'identifier le « sujet » avec le « sujet », c'est pour ainsi dire l'« objet » qui est identifié à l'« objet ». Rien ne saurait exprimer de façon plus claire l'abandon heideggerien de la philosophie de la subjectivité que cette mise en place de l'identité de ce qui donne le plus à penser à l'endroit de l'identité de la conscience (de soi), laquelle identification « asubjective » est donc reprise par la pensée de l'*Ereignis* d'avant la Seconde Guerre mondiale.

*

Les *Beiträge zur Philosophie* ont pour seul but d'établir un *passage* (*Über-gang*). Passage qui est autant – et nous dirions même : tout d'abord – une *passation* (*Über-eignung*) (que F. Dastur traduit à juste titre par « trans-propriation »). Dans celle-ci apparaissent, dans leur « sollicitation » mutuelle, *Seyn* et *Da-sein*. Le *Seyn* « a besoin » (*braucht*) du *Da-sein* pour qu'en sa caractéristique essentielle, qui est de s'occulter, il y ait une ouverture possible à lui (sinon rien ne pourrait en être dit, ni compris) ; et le *Da-sein* « appartient » au *Seyn* (et qui dit « appartenance » dit en même temps « appropriation » justement), puisque pour qu'il puisse y avoir un « *Da* » qui exprime la *vérité* du *Seyn*, il faut que celui-ci *soit*, et un tel être est évidemment en écho ou en résonance avec le *Seyn*.

Or, ce « passage » est en réalité une « dispute », un « litige ». Un litige entre qui et qui, entre quoi et quoi ? Entre la métaphysique et une pensée sortant de la métaphysique qui, en s'extrayant d'elle de la sorte, cherche à la dévoiler en son être propre – c'est en tout cas ce que l'on

admet communément. C'est correct en un sens, nous semble-t-il, mais à condition de voir qu'une telle « sortie » implique un dépassement, une trans-ition, un mouvement, compris dans sa dimension résolument active et opérante, de « transcendance ». Et cette transcendance (*Transzendieren*) renvoie à ce que l'histoire de la métaphysique a produit de plus fort : le *transcendentalisme*. Le litige n'est donc pas celui entre la métaphysique et le Heidegger d'après *Sein und Zeit*, mais entre la métaphysique non réfléchie et la métaphysique réflexive, entre le penser cherchant à « *verwinden* » le transcendantal et le transcendentalisme lui-même (donc à le « dépasser » mais non pas pour anéantir quoi que ce soit, mais pour comprendre son origine qui continue à opérer et à agir¹⁸). Heidegger affirme, dans *L'origine de l'œuvre d'art*, de façon remarquable que, dans la dispute, les disputants se dénudent, s'offrent dans leur être le plus propre, dans leur « vérité ». Dans leur dispute, le transcendentalisme et le penser de l'autre commencement doivent apparaître dans leur essence même. La difficulté étant évidemment que nous ne savons pas encore à quoi donnera lieu ce penser d'un autre commencement, et que nous ne savons peut-être pas non plus quelle est cette essence du transcendentalisme. Dans les *Beiträge zur Philosophie*, Heidegger se propose de donner un éclairage à ces problèmes.

Qu'est-ce qui permet de restreindre l'objet des *Beiträge* à une discussion avec le transcendentalisme ? Heidegger s'exprime de manière explicite sur ce point dans la quatrième fugue (« *Der Sprung* »), et en particulier dans le § 134 (mais aussi dans le § 262¹⁹) : malgré les différences d'avec la perspective kantienne (restant tributaire d'une compréhension du *Dasein* comme « subjectivité » et de l'étant comme « représentable »), on peut « rendre plus intelligible à nos contemporains ce rapport de *Da-sein* et *Seyn* à partir de ce qui précède²⁰ », donc aux témoins de la pensée de l'autre commencement à partir du transcendentalisme. Et Heidegger d'ajouter (écartant tout malentendu possible) qu'il ne s'agit pas là d'une quelconque « occasion circonstancielle

18. Nous renvoyons à ce propos à la différence entre « *Beginn* (début) » et « *Anfang* (commencement) », le premier désignant l'amorce de quelque chose de nouveau laissant derrière lui ce qui précède, tandis que le second indique que ce qui commence déploie un processus en lequel l'origine continuera à agir jusqu'à la fin.

19. GA 65, 448.

20. GA 65, 253.

(*Gelegenheit*)», mais d'une « position fondamentale historiquement unique (*geschichtlich einzigartige Grundstellung*)²¹ ».

Qu'il s'agisse ici d'un *passage* signifie – Heidegger le dit à la deuxième page des *Beiträge* – que nous ne sommes pas encore au niveau où il sera possible d'articuler « la fugue libre de la vérité du *Seyn* ». Par là se signale une nouvelle fois cette dispute avec le transcendantalisme : les *Beiträge* sont censés nous *amener* à l'éclaircie de la vérité du *Seyn*, mais elles n'en constituent pas l'effectuation même (elles en sont seulement un « exercice préliminaire (*Vorübung*) »).

*

Dans son esquisse d'interprétation des *Beiträge zur Philosophie*, livrée dans l'ouvrage *Adyton* (dont un extrait a été reproduit dans le présent volume), P. Trawny affirme ceci : « Peut-être que le mot principal de la pensée de Heidegger n'est pas 'Sein', mais 'in', 'In-Sein', pensé autrement mais aussi déjà tel que l'*In-Sein*' de *Sein und Zeit*²². » Nous souscrivons entièrement à cette affirmation – confirmée par Heidegger lui-même (il annonce avec force dans le § 12 de *Sein und Zeit* qu'« il s'agit de mettre en évidence la constitution ontologique de l'*Inheit* ('à-ité')²³ » –, mais nous l'interprétons dans un sens différent de Trawny. En effet, tandis que ce dernier cherche à tracer les frontières de l'intensité de l'« *Innigkeit* », afin de circonscrire la sphère intime d'un « penser ésotérique », il faut insister plutôt, à notre avis, sur le caractère indissociable et enchevêtré d'un dedans (*In*) et d'un dehors (*Aus*) qui contamine la réinterprétation du *Da-sein* dans les *Beiträge zur Philosophie* et constitue même tout le programme de la *Kehre* (et donc, en particulier, l'« *Übergang* » évoqué de *Sein und Zeit* aux *Beiträge zur Philosophie*). Et nous ajouterions un aspect essentiel que Heidegger n'évoque cependant qu'une seule fois : le « *In* » renvoie autant au « *Aus* » qu'au « *Da* » : il s'agit en effet de procéder au « déploiement de la *Dabeit* du *Da* en tant que fondation du *Da-SEIN*²⁴ ». Approfondissons ces points décisifs.

21. *Ibid.*

22. Peter Trawny, *Adyton*, Berlin, Matthes & Seitz, 2010, p. 9.

23. *Sein und Zeit*, Niemeyer, 53.

24. GA 65, 311.

Dans *L'origine de l'œuvre d'art*, texte capital datant de 1935-1936, donc précédant immédiatement la rédaction des *Beiträge zur Philosophie*, Heidegger revient sur le sens du « *Dasein* » acquis dans *Sein und Zeit* et – à propos du sens de l'existence de ce dernier – il dit ceci (nous citons la troisième et dernière version) : conformément à l'« expérience fondamentale du penser » dont témoigne l'ouvrage publié en 1927, le « savoir qui demeure un vouloir et le vouloir qui demeure un savoir, est un se-laisser-à²⁵ extatique (*ekstatisches Sicheinlassen*) de l'homme existant dans la désoccultation (*Unverborgenheit*) de l'être. La résolution (*Entschlossenheit*), pensée dans *Sein und Zeit*, n'est pas l'action décidée d'un sujet, mais l'ouverture (*Eröffnung*) du *Dasein* l'extrayant de l'accaparement dans l'étant en direction de l'être-ouvert (*Offenheit*) de l'être. Dans l'existence, cependant, l'homme ne sort pas d'abord d'un 'dedans' vers un 'dehors', mais l'essence de l'existence est l'in-stance ek-stante (*ausstehendes Innestehen*) dans le déploiement essentiel (*im wesenhaften Auseinander*) de l'éclaircie de l'étant²⁶. » Disons d'abord un mot à propos de cette référence à *Sein und Zeit*.

L'un des axes interprétatifs fondamentaux susceptibles d'être appliqués aux *Beiträge zur Philosophie* est que Heidegger essaie de centrer sa réflexion sur le rapport entre « *Dasein* » (« *Da-sein* ») et « *Sein* » (« *Seyn* ») et que cette réflexion approfondie aboutit à une *nouvelle compréhension* du *Dasein* qui soutient toutes les « fugues » de cette composition. Or, dans le passage que nous venons de citer, et dans lequel cette nouvelle acception du *Dasein* trouve une formulation et une expression explicites, Heidegger semble dire que le nouveau sens du *Dasein* en question a *déjà* été pensé dans *Sein und Zeit*. Cela rendrait apparemment impossible de défendre la thèse que cette nouvelle acception serait un mobile essentiel de la « *Kehre* » parce que, sur ce point du moins, il n'y aurait pas de solution de continuité entre *Sein und Zeit* et les *Beiträge*. Du coup, de deux choses l'une : ou bien Heidegger a trop unilatéralement souligné une *continuité* là où il y a plutôt une *rupture*; ou bien il n'y a pas de césure aussi radicale entre l'acception du « *Dasein* » dans *Sein und Zeit*, et celle du « *Da-sein* » dans les *Beiträge zur Philosophie*. Nous optons pour le premier volet de cette alternative.

25. Nous traduisons « *Sicheinlassen* » par « se-laisser-à », en le calquant sur le « *Insein* », traduit en français par « être-à » (sachant que « *ein-* » a précisément le sens ici de « *in-* »). Nous reviendrons plus loin sur le sens de cette expression.

26. *Holzwege*, GA 5, Frankfurt-am-Main, Klostermann, 1977, p. 55.

Cette thèse d'interprétation des *Beiträge* peut être reformulée ainsi : il y a un conditionnement mutuel entre une réélaboration du sens du *Dasein* et une reconsidération du sens de l'être : d'une part, c'est une clarification du sens de l'être en tant qu'être qui conduit à la mise en évidence d'une nouvelle caractérisation ontologique du *Dasein* (*Da-sein*) ; et, d'autre part, c'est l'approfondissement du sens du *Dasein* qui aboutit à une compréhension plus distincte du *Sein* (*Seyn*).

Or, qu'est-ce qui justifie l'affirmation – allant à l'encontre de nombreuses prises de position de Heidegger sur sa propre œuvre – qu'il y a une évolution tellement fondamentale dans sa pensée dans un laps de temps assez court (entre la fin des années 1920 et le milieu des années 1930) que cela justifierait d'ancrer la « *Kehre* » précisément dans cette reconfiguration ? L'une des réponses possibles (pas du tout originale, d'ailleurs) serait de dire qu'il y a une différence entre ce que Heidegger se propose de faire dans *Sein und Zeit*, et ce que l'œuvre publiée en 1927 permet vraiment d'établir avec certitude. Nous nous inscrirons d'abord dans une telle perspective.

À la toute première page de *Sein und Zeit*, Heidegger annonce : « L'intention du présent traité est l'élaboration concrète de la question du sens de l'être. » Dans le § 2, Heidegger ajoute : « Le fait de poser de façon expresse et transparente la question du sens de l'être exige une explication préalable et adéquate d'un étant (*Dasein*) eu égard à son être²⁷. » L'ontologie proprement dite est précédée par une ontologie fondamentale qu'est l'analytique existentielle du *Dasein*. Cette précédence implique logiquement une différence entre l'être d'un étant particulier (mais insigne) – celui du *Dasein* – et l'être en tant qu'être – le *Sein*. Voilà ce que *Sein und Zeit* pose donc d'emblée – et c'est évidemment bien connu. Tournons-nous à présent vers la caractérisation fondamentale du *Dasein* au début de ce même ouvrage.

Dans le § 9, Heidegger esquisse l'objectif fondamental de l'interprétation *ontologique* du *Dasein*. Celui-ci consiste à « développer la problématique de son être [à savoir de l'être du *Dasein*] à partir de l'existentialité de son existence²⁸ ». Or que signifie cette « existentialité » ? « *Dasein* est un étant qui en son être se rapporte de façon 'compréhensive' (*verstehend*) à cet être [qui est le sien !]. Par là est indiqué le concept

27. *Sein und Zeit*, 7.

28. *Sein und Zeit*, 43.

formel de l'existence²⁹. » Heidegger « déformalisera » ensuite ce concept formel de l'existence à travers l'analyse de la structure ontologique fondamentale du *Dasein* en termes d'« être-au-monde (*In-der-Welt-Sein*) ». Et le point décisif ici concerne cela même qui, dans cette structure, « met en rapport » le *Dasein* et le monde, à savoir l'« être-à (*In-Sein*) ». À ce sujet, Heidegger souligne : « il s'agit de mettre en évidence la constitution ontologique de l'*Inheit* ('à-ité')³⁰ ». Dans cette remarque, peu soulignée en général, se cristallise tout le programme non seulement de *Sein und Zeit*, mais encore des *Beiträge zur Philosophie* : dévoiler le sens philosophique fondamental de ce milieu, de la « sphère immanente », de l'Ouvert, permettant au *Dasein* humain d'avoir une compréhension de ce auprès de quoi il est lorsque, en son être, il se rapporte à de l'étant.

Ce sera la mise en œuvre concrète du sens de l'*Inheit*, telle est notre thèse, qui dévoile un changement de perspective entre *Sein und Zeit* et les *Beiträge zur Philosophie*. Malgré l'insistance répétée de Heidegger sur le caractère résolument « extatique » du *Dasein*, il n'apparaît pas moins, dans *Sein und Zeit*, que la sortie de soi du *Dasein* s'effectue ou bien vers le monde ou vers son propre être esseulé. Mais dans la mesure où le monde est un « *constitutivum* du *Dasein*³¹ », le *Dasein* dans son caractère extatique est et reste dans tous les cas « avec » lui-même (ce dont témoignent d'ailleurs toutes les analyses fondamentales du livre, à propos de l'angoisse, du devancement de la mort, du *Gewissen*, de la temporalité, etc.). Et par là se confirme finalement ce que Heidegger avait annoncé dès le § 4 où il a écrit que « la question de l'être [...] [c'est-à-dire : de l'être en tant qu'être] n'est rien d'autre que la radicalisation d'une tendance d'être essentielle appartenant au *Dasein* lui-même, à savoir de la compréhension pré-ontologique de l'être³² ». Nous pensons en effet que s'exprime davantage ici qu'une simple caractérisation « ontologique » du *Dasein* (consistant pour ce dernier à poser de façon essentielle la question du sens de l'être) : cette radicalisation implique que le fait de s'installer dans l'ontologie fondamentale ne peut aboutir à autre chose, en fin de compte, qu'à une identification du *Sein* en tant que *Sein*, d'un côté, et du *Sein* du

29. *Sein und Zeit*, 52 sq.

30. *Sein und Zeit*, 53 (passage déjà cité).

31. *Sein und Zeit*, 52.

32. *Sein und Zeit*, 15.

Dasein, de l'autre³³. De telle sorte que le conditionnement mutuel pointé plus haut donne lieu, dans ce traité, à un renvoi tout aussi mutuel entre un *Dasein* caractérisé par une *Inheit* radicale et un *Sein* se réduisant à l'être du *Dasein*.

Or, l'élucidation de la constitution ontologique de la « *Inheit* » se poursuit dans les *Beiträge zur Philosophie* – non plus en termes de « *In-der-Welt-sein* (être-au-monde) » du *Dasein*, mais d'« *Inständigkeit* (in-stance) » du *Da-sein*.

La meilleure illustration de ce procédé est précisément la caractérisation du *Da-sein* dans le *Kunstwerkaufsatz* – caractérisation qu'il faut compléter par une indication essentielle fournie par Heidegger dans le cours du semestre d'été de 1935 *Einführung in die Metaphysik*. Le rapport entre *Da-sein* et *Seyn* s'exprime en effet en termes de « *Ausstehendes Innestehen* » et de « *In-sich-aus-sich-Hinausstehen* » – le premier caractérisant le *Da-sein* et le second la *physis* en tant qu'elle détermine l'être lui-même, double caractérisation développée et exposée dans les *Beiträge zur Philosophie*. Approfondissons à présent le sens de ces deux concepts fondamentaux.

*

La détermination du *Da-sein* dans les *Beiträge zur Philosophie* n'est pas d'une pièce.

1/ Les *Beiträge zur Philosophie* posent à nouveaux frais la question de la *modalité* (et ce, nous l'avons vu, en termes de « fracturation (*Zerklüftung*) »), et notamment celle du statut de la *possibilité*. La notion de « possibilité », et en particulier de « possibilité suprême », a été posée dans *Sein und Zeit* à partir d'une perspective qui la confinait à la possibilité suprême du *Dasein*. Celle-ci y était pensée comme ce qui confère une concrétisation existentielle au fait que le *Dasein* se tient lui-même dans la possibilité en tant que possibilité (à savoir le devancement de la mort, de *sa* mort). Les *Beiträge zur Philosophie* reviennent explicitement sur la question du « possible suprême » : Heidegger précise dans le § 169 que l'« effectivité suprême » de ce « possible suprême en tant que possible » est le « refus en tant que mode de déploiement de

33. Une précision aussi troublante qu'instructive à ce propos – se présentant à la fois comme une critique d'une lecture possible de *Sein und Zeit* et comme une auto-interprétation – se trouve dans le § 259 intitulé « Die Philosophie » (GA 65, 433).

l'essence du *Seyn* » (sachant que l'essence du *Seyn* est l'auto-occultation, le retrait de soi). Et le *Da-sein* correspond précisément à la « fondation de la vérité de cette fracturation la plus simple³⁴ ».

Mais cela ne signifie pas pour autant que le possible se trouverait désormais unilatéralement du côté du *Seyn* en tant que « *Verweigerung* » (refus) et « *Sichverbergen* » (auto-occultation). En effet, comme le précise le § 176, c'est la possibilité suprême du DA-SEIN que d'être le « fondateur et le conservateur de la vérité elle-même³⁵ ». Un premier aspect de l'« oscillation (*Schwingung*) » entre *Seyn* et *Da-sein* concerne ainsi la question de la *modalité*.

2/ Comment faut-il comprendre plus précisément l'idée que le *Da-sein* est le « fondateur (*Gründer*) » de la vérité, que la « vérité 'est' en tant que *Da-gründung* (fondation du *Da*) et *Da-sein*³⁶ » ? L'objectif fondamental consiste pour Heidegger à déployer un transcendantalisme qui certes « fait violence » à ses acceptions traditionnelles (notamment à celle de Kant), mais qui ne conserve pas moins le rapport entre « *Da-sein* » et « *Seyn* », entre « penser » et « être » (Fichte), que le transcendantal(isme) a d'abord ouvert (et où, soit dit en passant, l'imagination transcendantale s'avère décisive)³⁷. Ce « rapport » (qui est en réalité un terme inapproprié) est pensé par Heidegger rigoureusement comme une *co-appartenance* ou une *sollicitation mutuelle* ; il faut écarter toute idée d'une dualité de termes à propos desquels on se demanderait ce qui rend leur « rencontre » ou leur « contact » d'abord possible. Leur « rapport » est l'« oscillation mutuelle du requérir et de l'appartenir (*Gegenschwung des Brauchens und Zugehörens*)³⁸ ». Le *Seyn* requiert le *Da-sein* pour pouvoir se déployer en son essence ; et le *Da-sein* appartient nécessairement au *Seyn* parce que ce n'est que de cette façon qu'il peut lui-même être. Or, dans la mesure où « le fonder originaire du fondement » est la manière dont la vérité du *Seyn* se déploie en son essence³⁹, « l'archi-fondation (*Ergründung*) devient la fondation du *Da-SEIN* en tant qu'archi-fondation du fondement :

34. GA 65, 294.

35. GA 65, 301.

36. GA 65, 329.

37. GA 65, 253 (§ 134).

38. GA 65, 251.

39. GA 65, 307.

[en tant que] vérité du *Seyn*⁴⁰. Autrement dit, l'idée que le « *Da-sein* est le fondateur de la vérité » signifie que le *Da-sein* ne « crée » certes pas le *Seyn*, mais à défaut du *Da-sein*, le *Seyn* ne saurait être « là ». Le « *Da* » est la manière dont le *Seyn* se manifeste en sa vérité⁴¹. La référence à Kant (et à Bergson) peut être utile pour en saisir le statut. Kant disait dans la première *Critique* que le « phénomène » en tant que « représentation » n'est pas la chose en soi, mais pas non plus une simple figure imagée par l'esprit. Le phénomène est bel et bien l'*objet* – mais en tant qu'il nous « apparaît ». Kant a cherché à penser à travers le « phénomène » la façon dont *sont* les choses – une sorte de troisième terme (à l'instar de l'image bergsonienne) « entre » ou « au-delà » des simples représentations mentales et des choses en soi. Or, Heidegger cherche fondamentalement à penser le phénomène – certes en dehors du cadre d'une philosophie de la représentation. Dans le *Da* (requérant ou plutôt : constituant l'essence même du *Da-sein* en tant qu'il laisse de la sorte être le *Seyn* en sa vérité fondamentale) se cristallise en effet l'*Ereignis* (dans le double sens de l'événement et de l'appropriation) de la *compréhension* (i. e. de la « lumière » en tant que « *Begreifen* » décisif) du statut du phénomène.

3/ Approfondissons l'identification opérée par Heidegger entre « *Da-sein* » et « *Dagründer* (fondateur du *Da*)⁴² ». La « fondation » (*Gründung*) a trois significations :

a/ Le « fonder originaire du fondement » correspond à la manière dont le fondement (*Grund*) « est » proprement, « se déploie en son essence » ; donc il y va de l'être du fondement (sens intransitif) (volet relatif au *Seyn*).

Le deuxième et le troisième sens pensent la fondation (*Gründung*) en termes d'« archi-fondation » (*Er-gründung*) ; dans l'*Er-gründung*, le fondement est atteint et assumé, c'est-à-dire approprié (s'exprime ici un lien évident entre « *Er-gründung* » et « *Er-eignis* ») (volet relatif au *Da-sein*).

40. *Ibid.*

41. La fondation n'est ni création, ni production, mais « laisser-être-fondement » (*Grund-sein-lassen*) au sens du *fondement pour un laisser-être* (GA 65, 31). Heidegger appelle en effet très précisément « *Gründung* (fondation) » la manière dont le *Da(-)sein* se rapporte au *Sein* : le *Sein* ne « crée » pas le *Dasein*, ni ne le produit, mais le *Sein* en a besoin – en ce sens que le *Dasein* « laisse être » le *Sein*.

42. GA 65, 409.

b/ Le fait que le fondement soit *fondement de quelque chose* constitue le premier sens d'« *Er-gründen* ».

c/ Le fait que quelque chose soit rapporté au fondement en tant que *son* fondement (donc le fait de fonder, édifier (= *bauen*) (cf. *infra* sur lui) en circonscrit le second sens⁴³.

Lorsque Heidegger affirme que « [l]a disposition affective fondamentale accorde l'archi-fondation du fondement du *Da-sein*, de l'*Ereignis*, et partant la fondation du *Da-sein*⁴⁴ », il identifie « fondation » et « archi-fondation du fondement » ainsi qu'« *Ereignis* » (= *Seyn*) et « fondement du *Da-sein* » (comme il le précise ailleurs⁴⁵, la fondation du *Da-sein* correspond, nous l'avons déjà vu plus haut, au déploiement de la « *Dabeit* du *Da* »). Le *Da-sein* comme « fondateur de la vérité » et l'*Ereignis* comme « fondement de la vérité du *Seyn* » renvoient en effet l'un à l'autre. À partir de là, Heidegger peut définir le *Da-sein* comme suit : « *Da-sein* est l'événement historial de l'enjambement moyennant un saut (*Erklüftung*) vers le point de tournant dans l'oscillation de l'*Ereignis*. L'enjambement moyennant un saut est ap-propiation [...] »⁴⁶. L'*Erklüftung* (terme capital qui ne saurait en aucun cas être traduit par « écartèlement ») est, plus précisément, l'enjambement par un saut *d'une béance qui s'ouvre* de l'« *exaiphnès* » dans la *Kehre* caractérisant fondamentalement l'oscillation entre *Seyn* et *Da-sein*⁴⁷.

d/ Un dernier point important relatif à la « *Gründung* » et la « *Dagründung* » concerne la mise en rapport entre l'*Ergründen* et l'*Erbauen* : « La philosophie, en tant que fondation de la vérité du *Seyn*, a l'origine en elle-même ; elle doit elle-même se reprendre en cela même qu'elle fonde et à partir de là, elle doit s'é-difier (*er-bauen*)⁴⁸ ». L'é-dification désigne, sur un plan méthodique, la modalité de la « construction » dans la pensée de l'autre commencement (le terme de « construction⁴⁹ » ne convenant plus parce qu'il avait déjà servi

43. Le premier sens de la fondation détermine le deuxième ainsi que le troisième.

44. GA 65, 34.

45. En GA 65, 311.

46. *Ibid.*

47. Sur ce point, voir l'important § 140 (GA 65, 261).

48. GA 65, 39.

49. Déjà dans les *Grundprobleme der Phänomenologie*, Heidegger avait en effet insisté sur la nécessité de compléter, sur le plan de la méthode, la *réduction* phénoménologique par une *construction* phénoménologique (projetant l'étant en vue de son être et des structures de cet être) (GA 24, 29 sq.).

dans la pensée du premier commencement dans la critique de la démarche simplement *descriptive*).

*

Mais la *Kehre* ne concerne pas seulement un recentrement du rapport entre *Da-sein* et *Seyn*, elle a également des répercussions sur la manière dont le *Seyn* « porte » l'étant. Deux passages sont ici particulièrement décisifs – ils ne sont certes pas tirés des *Beiträge zur Philosophie*, mais rayonnent sur elles et les éclairent.

Une précision s'impose d'abord quant au statut de la métaphysique. Si la métaphysique désigne certes la figure fondamentale de la pensée du premier commencement, la pensée de l'autre commencement ne signifie pas un pur et simple abandon de la métaphysique mais sa « *Verwindung* ». Celle-ci clarifie d'abord (et plus que jamais) la *phénoménalisation de l'étant*. Nous lisons dans *Besinnung* : La métaphysique n'est pensée ni comme une doctrine, ni comme une discipline, ni comme une forme de la connaissance, mais comme « composition de l'étant dans le tout lui-même en vue de l'étant *en tant que tel*, c'est-à-dire en tant que ce qui est composé par l'étantité et par le non questionné de la vérité du *Seyn*⁵⁰ ».

Aussi la nouveauté de la pensée de la *physis* par rapport à la *Daseinsanalytik* de *Sein und Zeit* – et c'est ici qu'il faut faire référence à l'*Einführung in die Metaphysik* (1935) – consiste-t-elle dans le fait que le monde comme « contrée de toutes les contrées » (qui pourrait faire écho à l'expression plus tardive du monde comme « domaine de tous les domaines ») prend désormais sur lui, et en lui, la manifestation de l'étant (dans l'« échange » avec le *Dasein*) et que, du coup, cette dernière n'est plus le seul fait du *Dasein*.

La *physis* dit l'*Aufgehen* (= la déhiscence), c'est-à-dire non pas un processus neutre, mais ce qui s'ouvre et croît *de soi-même et par soi-même*. « La *physis* est l'être lui-même en vertu duquel l'étant est et reste observable⁵¹ », l'être non pas en tant qu'être mais l'être de l'étant en tant que tel dont le sens ne se dévoile pas exclusivement dans le projet du *Dasein*, mais précisément grâce au fait que cette façon de s'auto-phénoménaliser clignote avec le *Da-sein*.

50. GA 66, 382.

51. GA 40, 17.

Dans les *Beiträge zur Philosophie* elles-mêmes, Heidegger précise d'abord comment il faut concevoir le lien entre le statut de la *physis* dans le premier commencement et celui dans l'autre commencement. Pour lui, la *physis* comme « déhiscence présente (*an-wesendes Aufgehen*) » a d'abord été pensée par les Grecs, ancrant la vérité comme *aletheia* dans cet être de l'étant. Dans la pensée de la vérité du *Seyn*, il ne s'agit pas d'un simple « retour » à un penser cherchant à se soustraire à la « *Machenschaft* (manigance, machination ou fabrication)⁵² ». Il s'agit plutôt d'un « dé-tour (*Um-weg*) » :

Seulement, le dé-tour n'est pas dé-tour au sens où il aurait manqué un chemin direct et plus court pour arriver au *Seyn*. Car le dé-tour conduit d'abord à la détresse (*Not*) du refus et à la nécessité (*Notwendigkeit*) d'ériger en décision ce qui, dans le premier commencement, ne fut que le signe de la main (*Wink*) d'une offre (*Geschenk*) (*physis, aletheia*) qui ne se laissa pas saisir ni conserver⁵³.

Le propos est ici sans appel. Souvenons-nous d'abord du sens de la « dé-cision (*Ent-scheidung*) ». Celle-ci ne désigne nullement le fait de faire un « choix », mais l'ouverture d'un « espace » (Heidegger parle à ce propos d'un « *Auseinandertreten* (désignant le fait de *s'écarter*) ») qui divise et met en jeu, dans cette division : 1. l'apropriation (*Er-eignung*) de l'ouvert en tant que clairière de ce qui s'occulte et de l'in-décis ; 2. l'appartenance de l'homme au *Seyn* (l'homme étant, nous le savons, le fondateur (*Gründer*) de la vérité du *Seyn*) ; 3. l'attribution du *Seyn* au temps du dernier Dieu⁵⁴. La dé-cision est *une* (à l'instar de l'*Ereignis*) : elle concerne la question de savoir si le *Seyn* se dérobe définitivement *ou bien* si ce retrait *en tant que refus* devient la vérité première et l'autre commencement de l'histoire⁵⁵. Or, la *physis* relève désormais de la « dé-cision » et non plus d'un don offert de façon éphémère.

Qu'est-ce qui « fonde » (« *begründet* », c'est-à-dire justifie et légitime) cette expérience de la *physis* dans le premier commencement ? Le fait de recourir à l'« ancienneté de la tradition » ne satisfait pas Heidegger. Selon lui, le « fondement » est *occulté*. Et c'est la tâche du penser de

52. Pour des indications précises eu égard à la différence fondamentale entre *physis* et *Machenschaft* en tant qu'« *Un-wesen der Physis* », cf. GA 65, 126-127, 133, 135.

53. GA 65, 434.

54. GA 65, 88.

55. GA 65, 91.

l'autre commencement que de dévoiler ce fondement, de le désabriter eu égard à l'élucidation de l'être de l'étant en tant que *physis*⁵⁶.

Les *Beiträge zur Philosophie* caractérisent la *physis* plus spécifiquement d'une triple façon (en faisant ainsi écho à l'« *In-sich-aus-sich-Hinausstehen* (Se-tenir-dehors-en-soi-et-en-dehors-de-soi) ») : si, premièrement, les Grecs pensaient donc eux aussi déjà la *physis* comme « déhiscence présente⁵⁷ », et s'ils considéraient, deuxièmement, que cette déhiscence n'est pas le fait de l'« humain », du « sujet », etc., mais se produit « de soi-même (*von selbst*)⁵⁸ », le penser de l'autre commencement ajoute l'idée, troisièmement, que cela requiert une « fondation à partir du *Seyn* (*Gründung aus dem Seyn*)⁵⁹ ».

Une conséquence fondamentale en découle qui affecte le sens de l'*aletheia*. En effet, il s'avère désormais que ce terme ne convient que pour l'étant, mais non pas pour le *Seyn* : « L'*aletheia* reste partout une désoccultation de l'étant, jamais du *Seyn*; déjà pour la simple raison que l'*aletheia* constitue (*ausmacht*) elle-même, dans cette explicitation relevant du premier commencement, la *Seiendheit* (étantité) (*physis*, déhiscence), *idea*, être-vu⁶⁰ ». Pourquoi ? « [P]récisément parce que, dans l'*aletheia*, l'événement historial de la désoccultation et de l'occultation n'est pas éprouvé, ni conçu comme fondement (*Grund*), puisque le questionner reste déterminé par la *physis*, l'étant en tant qu'étant⁶¹ ». Heidegger de conclure eu égard au lien entre *Da-sein* et *physis* dans le penser de l'autre commencement : « Le *Da-sein* est le fondement se fondant proprement de l'*aletheia* de la *physis*, le déploiement en son essence de cet être-ouvert qui ouvre d'abord le s'occultier (l'essence du *Seyn*) et qui, ainsi, est la vérité du *Seyn* lui-même⁶² ».

*

Dans la composition en (six) fugues des *Beiträge zur Philosophie*, Heidegger place le thème du « passage du 'dernier' Dieu » à la fin, en

56. GA 65, 195.

57. GA 65, 425.

58. GA 65, 191.

59. GA 65, 184.

60. GA 65, 332.

61. GA 65, 351.

62. GA 65, 296.

« dernier ». Ce caractère ultime a un rapport avec le « commencement (*Anfang*) » : ce qui est dernier est tenu par le commencement « le plus profond », par ce qui s'étend le plus loin et se ressaisit le plus difficilement. Aussi ce qui est dernier est-il en lien, de la façon la plus étroite, avec ce qui est au commencement.

Nous avons insisté au début, dans notre caractérisation du sens de l'*Ereignis*, sur le fait que dans le caractère infinitésimal de l'instant transluisait la non finitude de l'éternité (en tant que « chemin le plus court »). Dans la dernière fugue, Heidegger précise le sens de ce rapport entre ces deux modalités du non-fini : il s'agit là en réalité, et Heidegger considère ce point comme décisif pour le « style futur », de la « plénitude de la garantie du *Seyn* dans le refus (*Fülle der Gewährung des Seyns in der Verweigerung*)⁶³ ». Pour nous immiscer dans un débat qui n'a jamais vraiment été porté sur la place publique⁶⁴, nous dirons : d'autant plus de refus, d'autant plus de manifestation ; d'autant plus d'inapparence, d'autant plus d'apparition ; d'autant plus de réduction, d'autant plus de phénoménalité. Et l'« in-stance ek-stante » aussi bien que la fuite et l'arrivée des Dieux reflètent justement cette tension s'exprimant également en termes de « décision la plus extrême et la plus courte relativement au plus haut⁶⁵ ». Heidegger cerne le rapport entre fin et commencement, entre *Wesen* et refus, entre dernier Dieu et ceux qui sont à venir, comme suit :

Le dernier Dieu n'est pas une fin [laquelle se rapporte plutôt au « début (*Beginn*) »], mais l'oscillation-en-soi-même du commencement (*Anfang*) et partant la figure suprême du refus, puisque tout ce qui commence se soustrait à toute fixation et ne se déploie en son essence qu'en surplombant tout ce qui, en tant qu'il est ce qui est à venir, est déjà capturé en lui [c'est-à-dire dans le commencement] et rendu à sa force déterminante⁶⁶.

63. GA 65, 405.

64. Nous faisons référence ici à la manière dont M. Richir (« d'autant plus de réduction, d'autant moins de donation ») répond à J.-L. Marion (« autant de réduction, autant de donation ») en insistant sur le fait que ce qui relève du champ proprement phénoménologique se situe, selon lui, *en deçà* du donné (et de ce qui est institué symboliquement). (Or, on peut se demander si ce que Marion entend par « donation » ne correspond pas, précisément, à la conception richirienne du « phénoménologique ».)

65. GA 65, 406 sq.

66. GA 65, 416.

Heidegger ne fait pas état de l'attente du messie, ni ne s'interroge sur la possibilité d'une « rédemption », mais s'enquiert du rapport possible à Dieu, compte tenu du fait (pointé par Nietzsche) que le Dieu de l'onto-théo-logie est « mort ». Mais cela ne veut pas dire que l'homme « attendrait » Dieu, bien au contraire : c'est *Dieu* qui attend la fondation de la vérité du *Seyn*. « Le dernier Dieu n'est pas l'*Ereignis* lui-même, mais il en a besoin en tant que cela à quoi appartient celui qui fonde le *Da* (*Dagründer*)⁶⁷. »

67. GA 65, 409.