

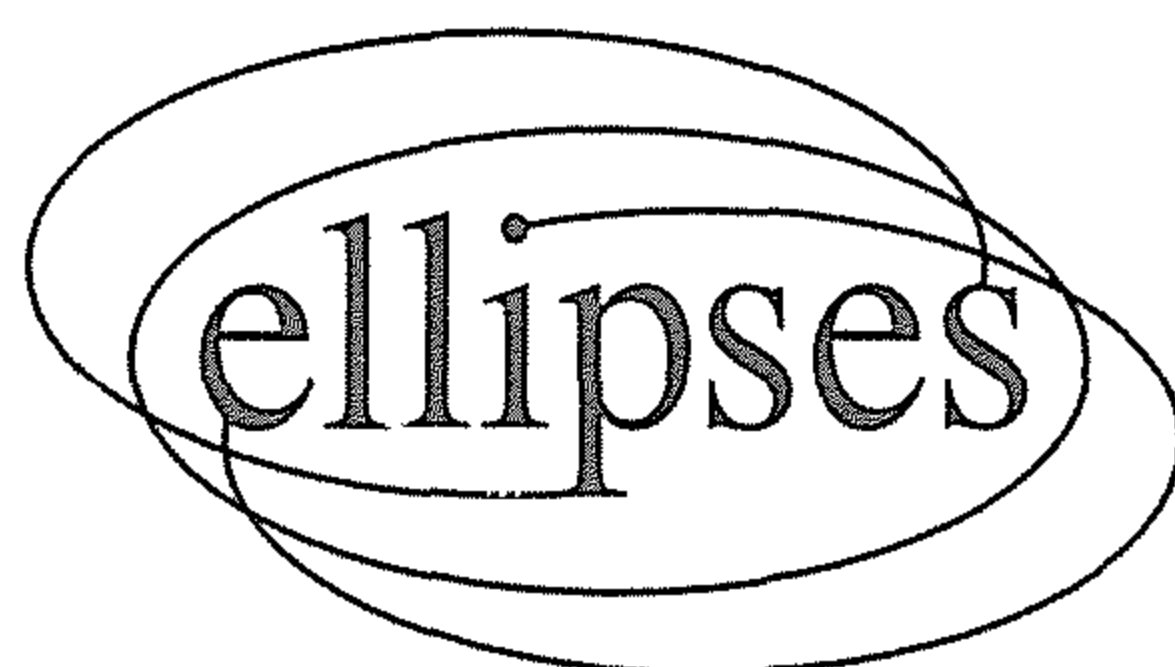
Collection dirigée par Jean-Pierre Zarader

B3 219
.H49
v29
7007

Dictionnaire Heidegger

Jean-Marie VAYSSE

Professeur à l'université de Toulouse II-Le Mirail



347523

Dans la même collection

Dictionnaire Kant, par Jean-Marie Vaysse

Dictionnaire Spinoza, par Charles Ramond

Dictionnaire Foucault, par Anne Aniel

Du même auteur

Totalité et subjectivité, Spinoza dans l'idéalisme allemand, Paris, Vrin 1994

Hegel, Temps et histoire, Paris, PUF, 1998

Le vocabulaire de Kant, Paris, Ellipses, 1998

Kant et la finalité, Paris, Ellipses, 1999

L'inconscient des Modernes, Paris, Gallimard, 1999

Le vocabulaire de Heidegger, Paris, Ellipses, 2000

Vie, monde, individuation, (J.-M. Vaysse, éditeur), Hildesheim, Olms, 2003

Totalité et finitude, Spinoza et Heidegger, Paris, Vrin, 2004

Schelling : art et mythologie, Paris, Ellipses, 2004

Inconscient et philosophie, Avant Freud, après Freud, Paris, Bordas, 2004

La stratégie critique de Kant, Paris, Ellipses, 2005

« *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie* » de Heidegger, Paris, Ellipses, 2005

ISBN 978-2-7298-3099-1

© Ellipses Édition Marketing S.A., 2007
32, rue Bague 75740 Paris cedex 15



Le Code de la propriété intellectuelle n'autorisant, aux termes de l'article L. 122-5.2° et 3°a), d'une part, que les « copies ou reproductions strictement réservées à l'usage privé du copiste et non destinées à une utilisation collective », et d'autre part, que les analyses et les courtes citations dans un but d'exemple et d'illustration, « toute représentation ou reproduction intégrale ou partielle faite sans le consentement de l'auteur ou de ses ayants droit ou ayants cause est illicite » (Art. L. 122-4).

Cette représentation ou reproduction, par quelque procédé que ce soit constituerait une contrefaçon sanctionnée par les articles L. 335-2 et suivants du Code de la propriété intellectuelle.

Table des entrées

Introduction	7	Décision	32
Aléthéia	11	(<i>Entscheidung</i>)	
Angoisse	12	Déclin	33
(<i>Angst</i>)		(<i>Abfall, Untergang</i>)	
Apeiron	14	Dépassement	34
Athéisme	15	(<i>Überwindung-Verwindung</i>)	
Attente-S'attendre	16	Destin	35
(<i>Erwartung-Gewärtigen</i>)		(<i>Schicksal</i>)	
Avenir	17	Destruction	36
(<i>Zukunft</i>)		(<i>Destruktion</i>)	
Bavardage	18	Dette	38
(<i>Gerede</i>)		(<i>Schuld</i>)	
Chose	19	Devancement	39
(<i>Ding</i>)		(<i>Vorlaufen</i>)	
Christianisme	20	Différence	40
Commencement	22	Disponibilité	41
(<i>Anfang</i>)		(<i>Zuhandenheit</i>)	
Communisme	23	Dispositif	42
(<i>Kommunismus</i>)		(<i>Gestell</i>)	
Comprendre	25	Disposition	44
(<i>Verstehen</i>)		(<i>Befindlichkeit</i>)	
Conscience	26	Dite	45
(<i>Gewissen</i>)		(<i>Sage</i>)	
Curiosité	28	Divin	47
(<i>Neugier</i>)		(<i>Göttliche</i>)	
Dasein	29	Écho	48
Déchéance	31	(<i>Anklang</i>)	
(<i>Verfallen</i>)		Éclaircie	49
		(<i>Lichtung</i>)	

Ennui (<i>Langweile</i>)	50	Histoire de l'Être (<i>Seynsgeschichte</i>)	75
Équivoque (<i>Zweideutigkeit</i>)	52	Historialité (<i>Geschichtlichkeit</i>)	76
Époque	53	Humanisme	78
Eschatologie	54	Idéalisme allemand	80
Essence (<i>Wesen</i>)	55	Impensé	81
Être (<i>Sein-Seyn</i>)	56	Instant (<i>Augenblick</i>)	82
Être-été (<i>Gewesenheit</i>)	59	Intratemporalité	83
Être-jeté (<i>Geworfenheit</i>)	60	Ipséité (<i>Selbstheit</i>)	84
Être-Là-avec (<i>Mitdasein</i>)	61	Jeu de passe (<i>Zuspiel</i>)	85
Événement appropriant (<i>Ereignis</i>)	62	Laisser-être (<i>Sein-lassen</i>)	86
Existence	64	Liberté	87
Existential-existenciel (<i>existenziell-existenziell</i>)	65	Lieu (<i>Ort</i>)	89
Expérience (<i>Erfahrung</i>)	66	Logique	90
Explicitation (<i>Auslegung</i>)	68	Logos	91
Facticité	69	Machination (<i>Machenschaft</i>)	92
Finitude (<i>Endlichkeit</i>)	70	Mal	93
Greco	71	Marxisme	95
Habiter	72	Méditation (<i>Besinnung</i>)	96
Herméneutique	73	Métaphysique	98
Histoire (<i>Historie</i>)	74	Métontologie	100
		Mondéité (<i>Weltlichkeit</i>)	102
		Mort	104

National-socialisme	106	Présence	136
Néant	108	<i>(Anwesenheit)</i>	
<i>(Nichts)</i>		Principe d'identité	137
Nihilisme	110	Principe de raison	138
Nullité	112	<i>(Satz von Grund)</i>	
<i>(Nichtigkeit)</i>		Projet	140
Œuvre d'art	113	<i>(Entwurf)</i>	
On	114	Propre-impropre	141
Ontologie	115	<i>(eigentlich-uneigentlich)</i>	
Onto-théologie	116	Publicité	142
Oubli	118	<i>(Öffentlichkeit)</i>	
Oubli de l'être	118	Quadriparti	144
Outil	119	<i>(Geviert)</i>	
<i>(Zeug)</i>		Question de l'être	145
Ouverture	121	<i>(Seinsfrage)</i>	
<i>(Erschlossenheit)</i>		Quotidienneté	148
Parler	122	<i>(Alltäglichkeit)</i>	
<i>(Rede)</i>		Raison	149
Parole	123	<i>(Vernunft)</i>	
<i>(Sprache)</i>		Renvoi	150
Pensée	125	<i>(Verweisung)</i>	
<i>(Denken)</i>		Répétition	151
Peuple	127	Résolution	152
<i>(Volk)</i>		<i>(Entschlossenheit)</i>	
Phénoménologie	128	Salut	154
Philosophie	129	Saut	155
Physis	130	<i>(Sprung)</i>	
Poésie	131	Schème	156
Politique	133	Science	157
Présent	135	Secret	158
<i>(Gegenwart)</i>		<i>(Geheimnis)</i>	
		Sérénité	159
		<i>(Gelassenheit)</i>	

Souci (<i>Sorge</i>)	161	Théologie	173
Spatialité (<i>Räumlichkeit</i>)	162	Tournant (<i>Kehre</i>)	175
Subjectité-Subjectivité	164	Tradition-Délivrance (<i>Tradition-Uberlieferung</i>)	176
Substance (<i>Vorhandenheit</i>)	165	Tragédie	177
Technique	167	Transcendance	179
Temporalité (<i>Zeitlichkeit</i>)	168	Travailleur	180
Temporal-ité (<i>Temporalität</i>)	170	Université	181
Temps	171	Vérité (<i>Wahrheit</i>)	182
Temps Modernes (<i>Neuzeit</i>)	172	Vie (<i>Leben</i>)	184
		Bibliographie	187

Introduction

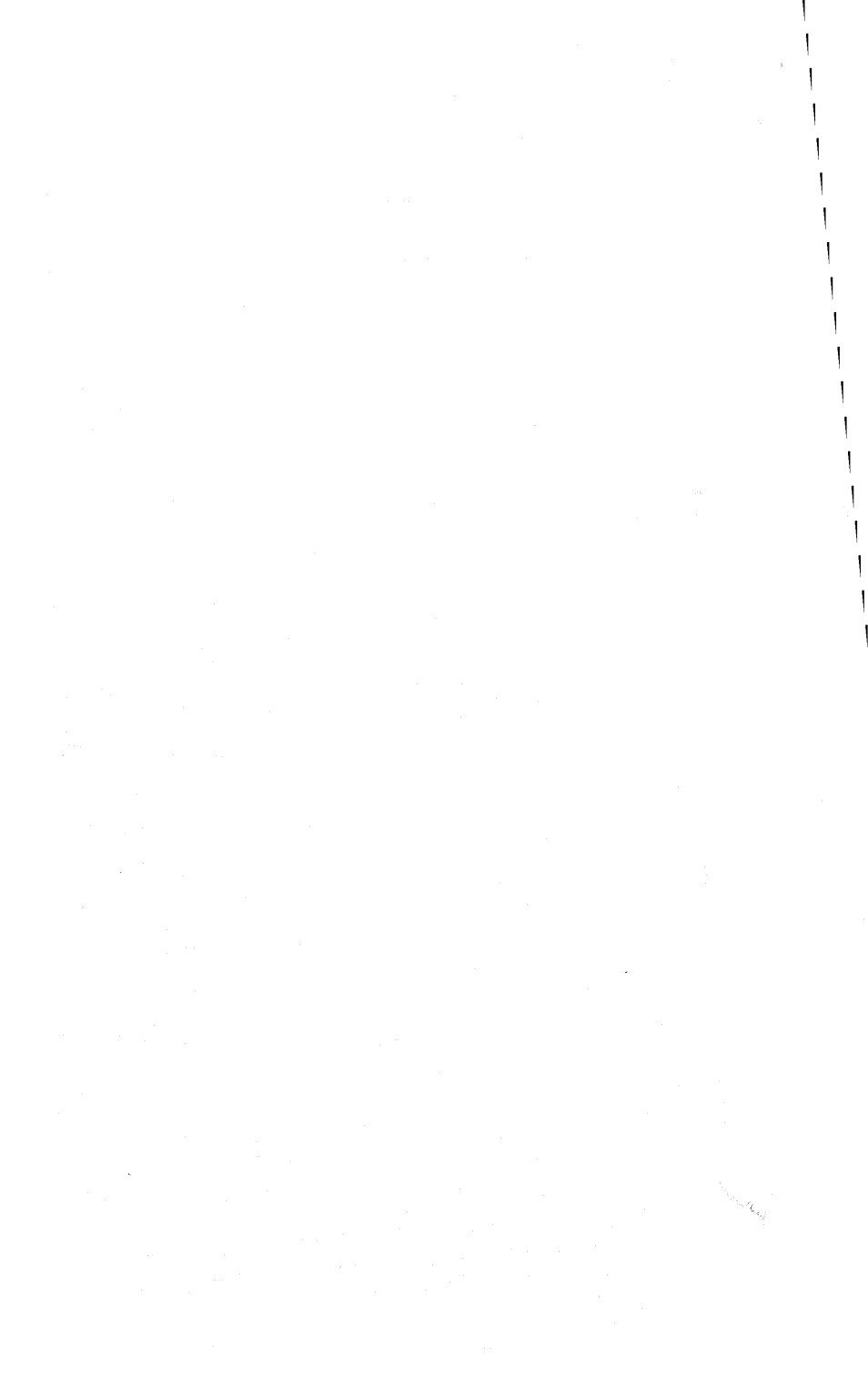
Entreprendre un vocabulaire de Heidegger présente un double risque. D'une part, nous ne disposons pas encore de la totalité des textes et, même si l'édition de la *Gesamtausgabe* est déjà très avancée avec notamment les *Contributions à la philosophie*, que certains n'hésitent pas à mettre sur pied d'égalité avec *Être et Temps*, ainsi que les textes importants qui suivent, il est permis de penser que de nouveaux chemins sont peut-être à venir dans les volumes à paraître. D'autre part, il est impossible de systématiser une pensée qui récusé par principe le système et se donne en des « chemins » et des « fugues ». La langue de Heidegger est en effet une langue, non point la langue d'avant Babel visant à dire l'Origine dans une ultime méta-philosophie, mais ce tour que nous permet de jouer la babélisation, nous autorisant à faire scintiller un jeu de passe (*Zuspiel*) entre le grec et l'allemand, entre un premier commencement et un autre. Par ailleurs, si toute grande pensée suppose un travail à même la langue, en affrontant son épaisseur, plus que toute autre, la pensée de Heidegger s'enracine doublement dans le corps de la langue allemande et dans celui de la tradition métaphysique telle qu'elle s'est déposée à partir de la langue grecque, pour porter à la parole l'impensé de ces langues, les faisant balbutier en leur initialité et faisant dire à chacune l'inouï d'un futur antérieur où le crépuscule se fait anamnèse du matin. Cela implique une violence consistant en une expérience de la parole, en une interprétation devenant l'explicitation de la situation propre au comprendre par l'élucidation de ses présuppositions. Loin d'être un « art de comprendre » l'herméneutique devient ainsi indissociable d'une situation existentielle et historique. Dès lors, ce qui est proprement herméneutique c'est « le présent qui prend source dans l'appel que se lancent l'un à l'autre provenance et avenir ». Sans doute la Grèce est-elle un tel futur antérieur, et vérité et raison doivent-elles être reconduites vers *alétheia* et *logos*, comme vers ces mots de l'origine qui ne nous donnent jamais celle-ci comme telle, mais comme une trace en laquelle elle se retire. Faire parler grec l'allemand en faisant dire au grec plus qu'il ne dit, tel est le pari, une fois que l'on admet

que la question de l'Être est la question fondamentale, mais que, ce vocable appartenant à la langue de la métaphysique, la tâche de la pensée est de porter au jour le déploiement de la métaphysique afin de la situer en ses limites.

Une telle tâche est un travail de traduction et, en premier lieu, de traduction de la tradition philosophique selon ce qui se nomme « destruction phénoménologique ». « Dis-moi ce que tu entends par traduire, et je te dirai qui tu es », disait un jour Heidegger. Traduire c'est d'abord lire et écouter la langue, y compris et surtout sa propre langue, qu'il s'agit de faire parler autrement en subvertissant le lexique de la métaphysique, et donc aussi de la langue la plus commune, si tant est que celle-ci soit toujours déjà spontanément métaphysique ou que cette dernière en soit comme l'envers au sens où la philosophie est « le monde à l'envers », c'est-à-dire une figure de l'immédiateté élevée à la puissance de l'*eidōs*. *Être et Temps* part ainsi de la quotidienneté pour lui arracher des mots inédits (*Zuhandenheit*, *Bewandtnis*, *Worumwillen*, *Woraufhin*, etc.), recherchant également des mots pour dire le temps (*Zeitigung*, *Gewesenheit*, *Auf-sich-zukommen*, *Zurück-zu*, *Sich-aufhalten-bei*) et en inventant d'autres pour pointer vers un autre commencement de la pensée (*Gestell*, *Seyn*, *Ereignis*, *Da-sein*). Des chemins et non une œuvre, disait Heidegger de son travail, s'efforçant de traduire non seulement les Grecs, mais aussi les poètes et penseurs de sa propre langue. En ce sens, la pensée est essentiellement dialogue et doit, pour ce faire, trouver et retrouver des mots.

Dès lors, dépasser la métaphysique ne consiste ni à la renier ni à la démolir, mais à la situer pour pouvoir se l'approprier, en dialoguant avec elle, c'est-à-dire en la soumettant à une répétition qui est la délivrance d'un possible à venir, un retour dans « les possibilités du *Dasein* ayant-été-Là ». Voilà ce que veut dire Heidegger lorsqu'il affirme que « le *Dasein* se choisit ses propres héros ». Il s'agit de Parménide, Aristote, Kant et aussi quelques autres, dont les poètes, et non de ce que de basses polémiques ont voulu nous faire croire. *Dasein* désigne alors le lieu en lequel se tient l'homme dans son ouverture à l'Être. Nouveau baptême pour celui qui doit apprendre à

déposer son nom d'homme pour retrouver celui de Mortel et penser l'Être comme fond abyssal, en nous invitant à remonter en deçà du « monde » de Descartes vers la « branloire pérenne » dont parle Montaigne. Il n'en reste pas moins vrai que la langue de Heidegger, même si elle est foncièrement un dialogue implique aussi un lexique, comprenant ce qu'il aimait lui-même appeler des « concepts fondamentaux », que le présent ouvrage s'efforce de cerner.



Aléthéia

▮ Le nom grec de la vérité, comprise comme non-voilement, livre l'essence originnaire de la vérité par rapport à sa détermination traditionnelle comme adéquation de la chose et de l'intellect.

▮ Heidegger réinterprète l'allégorie de la caverne de Platon comme le conflit entre ces deux ententes de la vérité. Dans le terme grec *aléthéia* domine l'idée de voilement et la vérité est comprise comme arrachement à une occultation. Or, depuis longtemps, la vérité n'a plus ce sens ontologique, mais le sens logique d'un accord de la pensée avec son objet, qui émerge dans l'allégorie de la caverne, dont le thème n'est pas la vérité, mais la formation comme revirement de l'âme vers le monde intelligible du vrai. La conception de la vérité comme dévoilement ne disparaît pas pour autant chez Platon, car demeure l'essence litigieuse de la vérité comme arrachement à une occultation, comme lutte avec le voilement, ainsi qu'en témoigne la redescente de l'homme libéré dans la caverne donnant lieu à un combat entre les prisonniers et le libérateur. Platon considère la *paideia* comme une victoire constante à remporter sur l'occultation. Le voilement menace sans cesse le dévoilement, et la caverne est l'image d'une non-vérité originelle à partir de laquelle et contre laquelle la vérité doit se déployer. Toutefois, Platon expose une autre conception de la vérité, où le dévoilement est soumis au joug de l'idée. La chose n'apparaît plus à partir d'elle-même dans le hors retrait, son dévoilement se trouvant subordonné au dévoilement antérieur de l'idée qui en constitue la quiddité, l'essence. L'idée devient l'*a priori*, la condition du non-voilement de l'étant. Si la caverne continuait à faire signe vers la vérité comme dévoilement, l'ascension hors de la caverne fait signe vers la vérité comme exactitude. La vérité n'est plus alors un trait de l'être mais de la connaissance, le discours vrai réalisant une *homoïosis*, une similitude, qui imite la structure de la chose. On retrouve chez Aristote la même tension entre deux conceptions de la vérité, car il affirme tantôt que la vérité se trouve dans les choses, tantôt qu'elle est dans le jugement.

▮ En remontant vers l'entente matinale de la vérité, Heidegger comprend l'*aléthéia* comme unité du voilement et du dévoilement, au sens où c'est l'occultation qui garantit à l'Être son dévoilement. Or, dans un texte plus tardif, *La fin de la philosophie et la tâche de la pensée*, Heidegger affirme que la thèse d'une mutation de l'essence de la vérité, la conduisant du dévoilement à la rectitude, n'est pas tenable. Il faut concevoir l'*aléthéia* comme éclaircie d'un monde de la présence et présentation de l'étant dans la pensée et la parole, qui se manifestent dès le départ dans la perspective de l'*homoïosis* et de l'*adaequatio*, comme mise en accord de la représentation et de ce qui est présent. Dès le début de la pensée grecque, la vérité serait donc pensée en termes de conformité de la représentation et de la chose. Dès Homère, le terme *aléthès* ne se dit que des énoncés, au sens de la rectitude et confiance qu'on peut leur accorder. La vérité n'aurait donc jamais signifié le non-retrait de la chose, pas même chez les Grecs. Ceux-ci ont certes entrevu la dimension du dévoilement, mais ne l'ont jamais pensée comme telle. Heidegger ne fait donc plus référence à une origine grecque perdue, mais s'approprie le grec pour lui faire dire son impensé.

(IM. : EV. : DPV. : EC.)

Angoisse

(*Angst*)

▮ Disposition fondamentale constituant un contre-mouvement par rapport à la déchéance et révélant le souci comme être du *Dasein*.

▮ S'identifiant au On et immergé dans le monde de la préoccupation, le *Dasein* déchu fuit devant lui-même, mais ne rencontre que lui-même. Transporté devant lui-même par son ouverture propre, il n'est pas confronté à un étant intramondain susceptible de lui faire

peur, mais se retrouve dans la tonalité de l'angoisse. À la différence de la peur, qui est toujours peur d'un étant intramondain, celle-ci n'a jamais affaire à un étant et ne sait pas de quoi elle s'angoisse. Le devant-quoi de l'angoisse est l'être-au-monde comme tel, de sorte que le menaçant ne se trouve nulle part et que, de manière significative, le On puisse dire que ce n'est rien. En effet, avec cette tonalité affective le *Dasein* est mis en présence du néant, car il n'en est plus rien de l'étant intramondain. Le *Dasein* émerge hors de l'étant et cette émergence n'est rien d'autre que la transcendance qui fait que l'angoisse manifeste l'être-libre, la liberté de se choisir. Le *Dasein* est ainsi isolé en un solipsisme existentiel qui, loin de le couper du monde à l'instar du solipsisme du sujet cartésien, le place devant lui-même comme être-au-monde, dévoilant son être comme être-en-avant-de-soi, souci.

▮ La fuite propre à la déchéance est fuite dans le chez-soi de la quotidienneté et devant le hors de chez soi, devant l'inquiétante étrangeté (*Unheimlichkeit*) de l'être-au-monde jeté et remis à lui-même. Il n'y a là nul pathos de l'existence et l'angoisse peut s'assortir d'une totale quiétude. Elle est en fait la seule disposition authentique, toutes les autres tonalités n'en étant que des modifications impropres. Aussi est-elle foncièrement rare. Elle s'historialise selon différentes modalités correspondant aux différentes époques de l'Être, allant de l'étonnement à l'effroi (*Erschrecken*) en passant par la mélancolie et l'ennui. Si l'étonnement est la tonalité initiale de la philosophie interrogeant l'étant quant à son être, la mélancolie est la tonalité métaphysique par excellence s'atristant de la scission du sensible et de l'intelligible et s'achevant autant dans le nihilisme actif et la joie nietzschéenne d'abolir cette séparation que dans le nihilisme passif et l'ennui. L'effroi est la modalité ultime qui saisit la pensée face à l'atonalité d'une époque, où la détresse ultime est absence de détresse et oubli de l'oubli de l'Être, propres à l'époque de la technique. Aussi rare que l'angoisse, il est la tonalité de la fin de la métaphysique éprouvant l'Être comme fond abyssal incalculable reposant sur le Néant, solidaire en ce sens de la pudeur (*Scheu*) propre à la pensée.

(ET. § 40; QM.)

Apeiron

► Anaximandre affirme que l'illimité, *apeiron*, est le principe de toutes choses et que la naissance, *génésis*, et la corruption, *phthora*, des choses procèdent d'une même nécessité, car elles doivent être jugées pour leur injustice selon l'ordre du temps.

▮ Heidegger interprète la naissance et la corruption comme des modes de l'épanouissement et de l'anéantissement, s'éclaircissant à l'intérieur de la *physis*. La naissance est ce qui entre pour un temps en présence et qui est voué à l'anéantissement. Provenance et anéantissement sont ainsi le même selon une nécessité qui nous renvoie à l'*apeiron* comme *arché* de tout ce qui est. L'*apeiron* est donc la résistance opposée à toute limitation.

▮ Heidegger insiste sur le sens privatif de l'*apeiron* entrant en relation avec l'essence privative de l'*aléthéia*. L'*alpha* privatif a donc le caractère de l'*arché*, au sens où, si l'être est présence, il n'est pas simple persistance comme crispation dans la constance. Caractérisée par la *génésis*, la présence implique la finitude propre à la corruption, le surgissement ne surgissant qu'en tant qu'il s'évanouit. Cette nécessité repose sur le temps comme ce qui assigne le présent à entrer en présence pour un temps. La temporalité de l'Être est donc son déploiement fini en présence, l'entrée en présence étant ce temps qui ne dure qu'un temps. Heidegger comprend ainsi l'*apeiron* comme l'Être, l'*arché* qui empêche toute limite au sens de la présence subsistante, qu'Être et Temps appelait *Vorhandenheit*.

(CFM.: PA.)

Athéisme

▮ La philosophie est un athéisme, dans la mesure où elle n'a rien à voir avec la foi et la religion.

▮ Toutefois, l'athéisme ne se ramène pas à une simple thèse spéculative niant l'existence de Dieu, qui demeure une thèse théologique. L'athéisme désigne d'abord l'attitude qui consiste à se démarquer de toute religiosité, au sens où la religion établit des liens, au sens de *religare*, alors que la philosophie se détache de ces liens, en reconduisant le *Dasein* à sa facticité.

▮ D'un point de vue ontologico-historial, l'athéisme est le destin de la métaphysique ainsi que du christianisme dans sa rencontre avec la métaphysique. Le mot de Nietzsche « Dieu est mort », loin d'exprimer un athéisme vulgaire, marque le point d'accomplissement de la métaphysique dans un nihilisme qui est inversion du platonisme, permettant alors de comprendre le christianisme comme un « platonisme pour le peuple ». Nietzsche, qui annonce la mort de Dieu, dit aussi que Dieu est mort étouffé de théologie. Corrélativement, l'époque moderne se caractérise par la dédivinisation comme figure de ce que Hölderlin appelle le « retrait du divin », dont le christianisme est l'expression ultime. De même que le paganisme suppose l'interprétation chrétienne, toute sécularisation présuppose une cléricisation, qui est elle-même le résultat d'une hellénisation de la Révélation. Plus originaire que l'opposition théisme-athéisme est alors la constitution onto-théologique de la métaphysique.

(ECM.; BP.)

Attente-S'attendre

(*Erwartung-Gewärtigen*)

▮ Le s'attendre caractérise l'avenir inauthentique propre à la préoccupation du On. Il se distingue du devancement, qui caractérise l'avenir authentique.

▮ Dans la mesure où on s'attend à quelque chose, celui-ci est présent comme un présent qui n'est pas encore. Toute attente n'est possible que sur la base d'un s'attendre qui est à la fois oublieux et présentifiant. C'est ainsi qu'un s'attendre appartient à la constitution de la peur, dont la temporalité est impropre. L'attente qui caractérise la peur est un oubli, car elle implique un égarement devant le pouvoir-être factice où l'être-au-monde se préoccupe de l'étant disponible. Celui qui prend peur s'oublie et ne s'empare d'aucune possibilité déterminée. Cet oubli est en même temps un présentifier égaré : c'est ainsi que, dans la panique, on sauve n'importe quoi en oubliant l'essentiel.

▮ Le s'attendre caractérise donc la déchéance, où le présentifier résulte de l'attendre comme attente indéterminée. Ce phénomène est particulièrement évident dans la curiosité, où le s'attendre est un présentifier sautillant donnant lieu à la distraction et à la dispersion. Le *Dasein* est alors partout et nulle part. Le plus souvent le comprendre repose sur l'attendre, car le présentifier qui s'attend et conserve constitue la manière dont le *Dasein* se reconnaît dans le monde ambiant.

(ET. § 68- 69)

Avenir

(*Zukunft*)

► L'avenir est le mode de temporalisation originaire de la temporalité. En tant qu'être-en-avant-de-soi le *Dasein* est avenant ou à-venir.

► Dans la mesure où le *Dasein* advient à soi dans sa possibilité la plus propre, le laisser advenir à soi qui soutient cette possibilité est le phénomène de l'avenir. Celui-ci ne désigne pas un maintenant qui n'est pas encore, mais la venue dans laquelle le *Dasein* advient à soi dans son pouvoir-être le plus propre comme fini. L'avenir authentique est le devancement, alors que l'avenir inauthentique est le s'attendre. La temporalité originaire se temporalise à partir du devancement, et c'est de cet avenir authentique que jaillissent l'être-été et le présent.

► Dans la mesure où le souci est être à la mort, le *Dasein* existe de manière finie et l'avenir authentique est lui-même fini. L'avenir est donc lié à la finitude essentielle du *Dasein* en tant qu'il est mortel. L'argument de l'infinité du temps ne peut pas être une objection contre la finitude de la temporalité originaire. En effet, la finitude de l'advenir à soi n'a pas le sens d'une cessation du temps, mais est un trait de la temporalisation. Seule la compréhension vulgaire du temps permet de perdre de vue cette finitude. Dans la mesure où la temporalité inauthentique provient de la temporalité authentique, c'est l'infinité qui dérive de la finitude essentielle et non l'inverse. Ce n'est que parce que le temps originaire est fini que le temps dérivé peut se temporaliser comme infini.

(ET. § 65)

Bavardage

(*Gerede*)

► Caractérise le mode impropre du parler de l'existence déchue.

▮ De prime abord et le plus souvent le *Dasein* règle sa compréhension quotidienne sur un être-exprimé préétabli. À l'instar de la déchéance et de ses autres existentiels (curiosité, équivoque), le bavardage n'a pas un sens péjoratif. Il est le discours du On, le on-dit. Conformément à la compréhensibilité commune incluse dans le langage, le discours est compris sans qu'il soit nécessaire de s'en approprier la compréhension originaire, ne se communiquant que sur le mode de ce qui est relaté et redit, organisant ainsi l'être-l'un-avec-l'autre en légitimant l'autorité du on-dit.

▮ Le discours revêt ainsi un caractère d'autorité, et au « on dit » fait également écho le « c'est écrit ». Le bavardage est aussi l'autorité du texte, de la « littérature ». Dans tous les cas, il est la possibilité de tout comprendre sans appropriation de la chose, ne relevant pas d'une volonté délibérée de tromper, mais impliquant cependant une fermeture du questionnement. Le *Dasein* ne peut s'y soustraire, et tout comprendre doit s'accomplir à partir de lui et contre lui. En ce sens, on peut aller jusqu'à dire que la métaphysique elle-même, en tant qu'oubli de l'être est une guise du bavardage.

(ET. § 35)

Chose

(*Ding*)

► Heidegger distingue entre la chose que la métaphysique conçoit comme un objet représenté et la Chose comme ce qui échappe à cette détermination.

▮ Dans son cours *Qu'est-ce qu'une chose?*, Heidegger distingue trois périodes de l'histoire de la chose. La première pose la réciprocité de la chose et de l'énoncé : la chose et le *logos* sont le fil conducteur pour la détermination des catégories comme traits de l'être. La deuxième conçoit l'énoncé mathématiquement et dégage les principes *a priori* qui se trouvent dans l'essence de la pensée : la chose est objet pour un sujet, le projet mathématique de la science de la nature déterminant d'avance, par raison pure, ce qu'elle doit être. La troisième période opère une critique de la raison pure : la constitution transcendantale de l'objectivité chez Kant comprend le sens de l'être comme objectivité de l'objet. La conférence *La chose* entreprend de penser la Chose en dehors de cette détermination d'objectivité. Si la chose est pensée, depuis l'ontologie grecque, comme production, qu'en est-il de sa présence? Le savoir de la science détruit les choses en tant que telles dans le déploiement de leur être. Or, la Chose est indissociable d'un lieu à partir duquel elle ouvre un monde et qui constitue sa proximité. Celle-ci n'est ni une petite distance, ni une réduction de la distance, mais le séjour des choses. Si une cruche est un contenant formé d'un fond, d'une paroi et d'une anse, se tenant en elle-même comme vase et produite par un potier, ce qui en fait une Chose est qu'elle est en tant que vase, pouvant contenir et verser un liquide ou être vide. En la fabriquant le potier donne forme au vide : le vide est ainsi l'infigurable ou l'insaisissable qui, se tenant en retrait, donne forme à la cruche, rendant possible le rassemblement de la Chose se tenant en elle-même. La conception scientifique du vide n'a pas accès à

la cruche comme Chose en sa proximité, où le vide contient à la fois en prenant et en retenant ce qui est versé. Le contenir du vide repose alors sur le déverser, qui est un offrir.

▮ Or, dans l'eau versée, il y a la source jaillissant de la terre et la pluie du ciel, les mortels dont la soif est apaisée et la libation offerte aux dieux. La Chose rassemble ainsi le Quadriparti. Le versement de l'offrande retient la terre, le ciel, les dieux et les mortels, en les faisant paraître. La Chose est ainsi ce qui rassemble. Des mots tels que chose, *Ding*, *thing*, *res* désignent ce qui concerne les hommes. Pour les Latins, ce qui fait la *realitas* de la *res* c'est le concernement. Celui-ci désigne la réceptivité du *Dasein* aux choses dans le commerce avec le monde ambiant, telles qu'elles l'abordent et l'affectent selon différentes modalités. Sous l'influence de la philosophie, la chose devient l'*ens* en tant qu'il est représenté et, dans le langage de la métaphysique, elle désigne ce qui est quelque chose et pas rien. Pour Kant, la chose en soi désigne ce qui n'est pas un objet pour notre représentation. *Être et Temps* distinguait de l'étant subsistant l'étant disponible comme outil inscrit dans un réseau de renvois constituant sa tournure et sa significativité. À présent, il s'agit de distinguer la chose comme *ens* de la Chose telle qu'elle s'inscrit dans le jeu de renvoi des Quatre. En retenant les Quatre dans la simplicité du Quadriparti, la Chose rassemble la terre comme demeure sous le ciel, les mortels et les divins qui leur font signe. C'est en ce jeu de miroir que s'ouvre le monde.

(QC.; EC.)

Christianisme

▮ Du christianisme comme religion positive et fait social et historique il convient de remonter à la christianité qui le rend possible et qui réside dans l'expérience chrétienne primitive.

▮ C'est l'expérience de la vie chrétienne primitive qui a mis le jeune Heidegger sur la voie de nombre de thèmes de l'analytique existentielle. Il se situe alors à la croisée de la tradition catholique antimoderniste et du protestantisme. Les cours, qui s'étalent entre 1918 et 1921, portent sur la phénoménologie de la religion, sur les épîtres de Paul, sur Augustin et les fondements philosophiques de la mystique médiévale. Alors que la scolastique aristotélicienne est affectée d'une cécité phénoménologique à la spécificité du vécu religieux, la mystique et Luther réagissent contre une telle cécité en retrouvant l'expérience chrétienne de la vie facticielle de Paul et Augustin.

▮ La religiosité chrétienne primitive se trouve donc dans l'expérience de la vie facticielle, centrée sur la notion de monde propre, où l'expérience de la vie factice est historique et où la religiosité chrétienne vit la temporalité en tant que telle. Le phénomène de la temporalité devient par là décisif, car la parousie se rapporte à l'accomplissement de la vie, son moment ne pouvant être saisi objectivement. Il n'y a, en effet, pour la vie chrétienne aucune certitude, mais l'incertitude est au contraire constitutive de cette vie : tel est le motif du combat d'Augustin contre le pélagianisme et de Luther contre la justification par les œuvres. Cette position n'a rien de dogmatique et de théorique, et le sens de la facticité est déterminé comme temporalité. Cette interprétation de l'expérience chrétienne primitive a mis Heidegger sur la voie de la reconnaissance du souci comme existentiel fondamental à travers la lecture d'Augustin. La tentation est interprétée comme un existentiel, et la description augustinienne de la vie facticielle comme « dispersion dans le multiple » annonce déjà ce qui deviendra la déchéance. Si le jeune Heidegger est chrétien et si la lecture de Paul, Augustin Luther et Kierkegaard a joué un rôle essentiel dans la formation de sa pensée, il a cependant rompu très tôt avec la foi chrétienne.

(PRL.)

Commencement

(Anfang)

► Définit l'initial non au sens d'une antériorité chronologique, d'un début (*Beginn*), mais au sens ontologico-historial.

▮ Le commencement doit se comprendre comme un coup d'envoi, une donation ou dispensation ouvrant une époque et faisant Histoire. C'est ainsi, par exemple, que la création artistique est un puiser (*Schöpfen*) instaurant une vérité qui ne renvoie pas simplement à une subjectivité créatrice, mais fonde un projet qui est une détermination du *Dasein* historial, de sorte que l'initialité de l'œuvre demeure à venir, devant nous, comme *Dasein* ayant-été-là. Dans tous les cas, le commencement désigne moins l'annonce de quelque chose de futur que l'injonction à répondre et correspondre à un appel.

▮ La pensée de l'Être comme déploiement historial permet d'expérimenter la philosophie telle qu'elle est parvenue jusqu'à nous comme l'histoire du premier commencement du déploiement de l'Être, qui se caractérise par le fait que celui-ci se refuse à la pensée au profit de l'expérience métaphysique de l'étantité de l'étant. La pensée qui expérimente l'Être non plus comme étantité mais comme vérité de l'Être (*Seyn*) en son déploiement comme *Ereignis* pense en direction de l'autre commencement. Heidegger envisage ce passage dans les *Contributions à la philosophie* selon six « fugues » articulant un penser ontologico-historial irréductible à un système. Nous avons ainsi : 1) l'écho (*der Anklang*), qui désigne le point où le penser trouve son issue dans l'expérience de l'oubli de l'être, la vérité de l'Être faisant écho comme ce qui résonne sur le mode du refus selon le jeu de renvoi de l'*Ereignis* et de l'*Enteignis*; 2) le jeu de passe (*Zuspiel*), qui désigne notamment le dialogue entre la pensée grecque d'avant Platon qui n'est pas encore métaphysique et celle qui ne l'est plus; 3) le saut (*der Sprung*) dans l'Être comme *Ereignis*, surgissant d'une fêlure de l'Être impliquant la béance de la différence de l'être et de l'étant et l'appartenance du Néant à l'Être; 4) la fondation (*die*

Gründung), par laquelle le penser fonde la vérité de l'Être comme *Da-sein*, telle qu'elle est ouverte dans le saut ; 5) les avenants (*die Zu-künftigen*), qui expérimentent l'injonction du saut en fondant la vérité de l'Être dans la proximité du divin (essentiellement Hölderlin et Nietzsche) ; 6) le dernier Dieu, qui désigne la configuration en laquelle se joue le rapport de l'Être au divin et de l'homme au Dieu, tel qu'il se montre à partir de la vérité de l'Être.

(OOA.; BP.)

Communisme

(*Kommunismus*)

► Ce terme ne doit pas s'entendre en son acception politique courante, mais au sens ontologico-historial comme constitution métaphysique de l'humanité en la phase ultime des Temps Modernes.

▮ Cette notion, utilisée dans un texte de 39-40 intitulé *Koinon*, caractérise la domination de l'étant propre à la puissance de machination ou de manipulation (*Machenschaft*) dans le Dispositif. L'essence du communisme est l'hégémonie de la puissance conformément au caractère inconditionné de la manipulation. Il ne s'agit donc ni d'une forme d'État, ni d'une vision politique du monde, mais de la configuration métaphysique de la modernité parvenue à son terme. Le communisme est ainsi l'âge de l'absence de sens (*Sinnlosigkeit*) comme structure spécifique du comprendre, où le *Dasein* ne parvient pas à s'approprier son être propre du fait de l'abandon ontologique de l'étant livré au calcul et à la machination. Les valeurs, alors invoquées comme les fins les plus hautes de l'humanité, ne sont que l'expression cachée de l'abandon de l'étant par l'être (*Seinsverlassenheit*). Aussi une telle époque fait-elle proliférer le sens comme sens payant, instituant l'homme comme producteur de valeurs et salarié du sens. Compris métaphysiquement le communisme ne tient donc pas au

fait que chacun ait à travailler et à consommer par plaisir, mais en ce que tous les comportements sont soumis à l'hégémonie de la puissance, la possession de la puissance planétaire demeurant un but offert à une frénésie par la satisfaction de laquelle l'hégémonie de cette puissance s'accomplit, de telle manière que sa possession ne parvienne jamais à la domination de la puissance, mais soit au contraire assujettie par elle.

▀ Les idéologies totalitaires, mais aussi les démocraties libérales, sont des conséquences du communisme, qui existe à l'état latent dès le début des Temps modernes, notamment dans la théorie politique anglaise fondant, sur la base du christianisme, la théorie moderne de l'État garant de la souveraineté et l'économie politique garante du bonheur. Heidegger va même jusqu'à dire que « la forme christobourgeoise du bolchévisme anglais est la plus dangereuse ». Il s'agit de renvoyer dos-à-dos le totalitarisme et le libéralisme, en montrant qu'un certain type de démocratie reposant sur le seul principe du libéralisme économique porte en lui la possibilité du totalitarisme. Plus fondamentalement, ce qui est en jeu est une logique de la puissance ordonnée à l'indistinction principielle de la guerre et de la paix selon la figure historique de la « guerre totale ». Heidegger affirme que, contrairement à ce que prétend Clausewitz, la guerre n'est pas la continuation de la politique par d'autres moyens, mais qu'elle devient le déploiement total de la machination en lequel l'étant devient entièrement calculable et panifiable. Une telle guerre n'est donc pas la simple continuation du politique, mais sa métamorphose foncière, car ce n'est plus la guerre qui est une modalité du politique, mais le politique une modalité de la guerre. Aussi ne saurait-il y avoir ni vainqueurs ni vaincus, car la paix n'est qu'un mode de perpétuation de la guerre sous d'autres formes, la guerre définissant l'essence du politique comme processus d'hégémonie planétaire aboutissant à une servitude généralisée. Le communisme permet donc de penser les ultimes retombées du nihilisme, compris par Nietzsche comme destin de la métaphysique. S'il permet notamment d'en mesurer les conséquences politiques, telle qu'elles se sont manifestées en particulier dans le nazisme et le stalinisme, il donne aussi à penser d'autres possibles totalitaires s'effectuant

sous le couvert de la liberté et de l'universalisme. En effet, les phénomènes de planétarisation des enjeux politiques, économiques et stratégiques n'ont sans doute pas fini de déployer les possibilités dévastatrices.

(K.)

Comprendre

(*Verstehen*)

► Existential qui fait que, comme être-au-monde, le *Dasein* a toujours une compréhension de son être et du monde. Il constitue le *Dasein* comme projet (*Entwurf*), c'est-à-dire comme pouvoir-être ou être-possible, selon une possibilité existentielle se tenant plus haut que toute effectivité.

▮ Déterminé par le projet, le *Dasein*, dont la seule substance est l'existence, à savoir le fait d'avoir à être, est ce qu'il devient. Il n'y a donc pas de nature humaine ou d'essence de l'homme, mais le comprendre de l'existence est toujours comprendre du monde impliquant une vue (*Sicht*), dans la mesure où en lui l'étant est dévoilé comme tel. Il ne s'agit pas d'une faculté de connaître ou d'un intellect, mais de la pleine ouverture de l'être-au-monde qui fait que le *Dasein* est éclairci, non au sens où il serait éclairé par un autre étant, mais au sens où il est lui-même l'éclaircie. Telle est la structure ontologique originaire qui fonde ce que la tradition nomme *lumen naturale*.

▮ Le comprendre se temporalise à partir de l'avenir soit de manière propre dans le devancement, soit de manière impropre dans l'attendre. De façon plus radicale, dans le projet ekstatique propre au comprendre c'est l'Être en tant que tel qui se révèle au *Dasein*, destinant l'homme dans l'ek-sistence du *Dasein*. *Dasein* est alors

écrit *Da-sein* pour montrer que le Là de l'être n'est pas seulement l'être déployé par le *Dasein*, mais cette adresse de l'Être en tant que tel à quoi la pensée doit correspondre.

(ET. § 31, 68; BP.)

Conscience

(*Gewissen*)

► Ce terme, qui en allemand désigne la conscience morale, est ici l'appel du souci convoquant le soi-même du *Dasein* hors de sa perte dans le On vers son être-en-dette le plus propre. Dans la conscience, le *Dasein* est à la fois l'appelant et l'appelé.

▮ Le problème est en effet d'assurer une connexion entre la possibilité ontologico-existentielle qu'est le devancement de la mort et une attestation ontico-existentielle de ce pouvoir-être, puisque l'être à la mort n'est pas expérimentable comme tel. Si dans le devancement de la mort le *Dasein* atteint une transparence à l'égard de son existence, il n'en reste pas moins que son pouvoir-être-tout doit être ontiquement attesté. Or, le *Dasein* n'étant pas la plupart du temps lui-même mais le On, l'appel de la conscience brise l'écoute prêtée au On. L'appel ne dit rien, il n'énonce aucune prescription mais convoque le *Dasein* à son pouvoir-être le plus propre. Parlant sur le mode du faire-silence la conscience révèle au *Dasein* son être-en-dette. La dette (*Schuld*) n'est pas ici une faute morale reposant sur une culpabilité, mais renvoie à la facticité de l'être-jeté. Cette notion doit être pensée non seulement en dehors de tout calcul, mais aussi indépendamment de tout rapport à un devoir ou à une loi, vis-à-vis de quoi le *Dasein* serait en défaut. En tant que jeté au monde de manière finie, le *Dasein* naît et meurt, c'est-à-dire vient au monde aussi longtemps qu'il existe, ne posant pas lui-même son propre fondement, mais ne pouvant l'être que dans la reprise de

la facticité d'une ouverture qu'il n'a pas choisie, mais qui doit être assumée. La dette signifie la nullité existentielle du *Dasein* en tant qu'il est à lui-même son propre fondement à la croisée de l'être-jeté et du projet. Cette nullité n'est pas une privation, mais ce qui nous constitue comme nuls et jetés. Elle fonde pour le *Dasein* la possibilité de n'être pas proprement lui-même dans une déchéance qui n'est pas un accident de parcours, mais un existentiel. Anamnèse de l'être-jeté l'appel de la conscience révèle le souci comme transi de nullité, et la compréhension de l'appel est le vouloir-avoir-conscience comme disponibilité à l'appel dans le faire-silence de l'angoisse où devient possible la résolution.

▮ Cette caractérisation de la conscience n'a aucune connotation morale, tout en permettant de comprendre la conception commune de la conscience morale comme voix renvoyant à un juge ou à un guide. On constate dans cette conception commune un primat de la mauvaise conscience, impliquant l'idée d'une dette conçue comme endettement empirique par rapport à une transcendance ou un système de valeurs. La conscience est ainsi soit une instance théologique, soit une instance critique (Kant), soit elle renvoie à des directives fondées sur un système axiologique (M. Scheler). Heidegger exhibe une instance plus originaire que toutes ces conceptions, car l'appel, en tant que rappel d'un pouvoir-être authentique factice, livre au *Dasein* sa possibilité la plus propre. Dès lors, on ne saurait cerner le phénomène existentiel de la dette en s'appuyant sur l'idée de mal comme privation du bien, car il s'agit là de valeurs ontiques qui ont toujours le caractère d'un étant subsistant. L'être-en-dette originaire est au contraire condition de possibilité du bien et du mal moraux et il ne peut donc être déterminé par la moralité, car celle-ci le présuppose. L'appel de la conscience ne donne donc à comprendre aucun pouvoir-être idéal et universel, mais ouvre à chaque fois le pouvoir-être isolé d'un *Dasein* singulier. On peut ainsi conférer un sens existentiel à la négativité en la concevant à partir de l'être-jeté et en donnant un nouveau fondement à la responsabilité, consistant pour le *Dasein* à libérer son pouvoir-être authentique. Tel est le préalable de tout agir moral.

(ET. § 54-60)

Curiosité

(Neugier)

▮ Existential de la déchéance définissant le mode impropre du comprendre, c'est-à-dire une tendance spécifique de la quotidienneté au voir.

▮ Si l'éclaircie est cette ouverture à partir de laquelle une vue est possible, la curiosité est une tendance d'être particulière de la quotidienneté consistant en l'envie de voir. Cette envie dépasse largement le simple désir de connaître, qui en dérive. L'être-au-monde s'identifiant de prime abord au monde de la préoccupation, la curiosité se préoccupe de voir pour voir, toujours assoiffée de nouveauté, incapable de séjourner auprès de ce qui est le plus proche et ne se souciant que de la dispersion vers des possibilités toujours nouvelles. Cette incapacité à séjourner dans le monde constitue, avec la dispersion, l'agitation qui est partout et nulle part : la curiosité, dans sa frénésie de voir, demeure aveugle à l'essentiel.

▮ La curiosité, qui n'est pas sans rappeler le divertissement pascalien, renvoie à ce désir de voir ou de connaître qui est, pour Aristote, l'origine de la science et de la philosophie. Toutefois, elle n'a rien à voir avec l'étonnement, dont Platon et Aristote nous disent qu'il est le commencement de la philosophie, impliquant un détachement par rapport à la quotidienneté. La curiosité, en effet, ne se soucie pas d'être frappée d'incompréhension dans la stupeur face à l'étant : si elle peut découvrir la peur, elle reste étrangère à l'angoisse. Heidegger a abordé très tôt cette question dans ses premiers cours consacrés à Augustin et à son interprétation de la concupiscence. Augustin note que le terme voir ne concerne pas le seul sens de la vue, mais tous les autres sens : c'est ainsi que l'on dit « vois comme cela sent bon », « vois quel goût cela a », « vois comme cette sonorité est belle ». La curiosité concerne donc l'expérience perceptive en général, car tous les sens s'ordonnent à la vision, lorsqu'il s'agit de connaître. Si la primauté du voir a été déglagée par Augustin dans

son interprétation de la concupiscence comme concupiscence de la vue, concevant celle-ci comme le mode éminent du connaître, cette genèse existentielle du savoir doit aussi se comprendre à partir de l'affirmation parménidienne de l'identité de l'être et du penser conçu comme appréhension intuitive. Toute la tradition a en effet privilégié, de Platon à Husserl, le voir intuitif comme donation de la chose même. Parménide, le premier, lorsqu'il affirme qu'« être et penser sont le même » veut dire que l'être se donne d'abord dans le *noein* comme pur accueil intuitif de la présence. Or, par rapport à cette saisie originaire la curiosité, en tant qu'existential de la déchéance, est une vue dérivée ordonnée au On et à la quotidienneté.

(ET. § 36)

Dasein

► Si dans l'allemand philosophique ce terme désigne l'existence et signifie littéralement « être-là », il caractérise ici cet étant exemplaire qu'est l'homme pour qui il y va de son être en tant qu'il a à être.

▮ L'analytique existentielle élucide les existentiels, c'est-à-dire les déterminations ontologiques du *Dasein* qui se distinguent des catégories comme déterminations ontologiques des autres étants. Le *Dasein* n'est point tant l'homme que le lieu en lequel cet étant qu'est l'homme est ouvert à la révélation du sens de l'être. Parce qu'elle n'est pas une anthropologie, l'analytique existentielle ne part pas de l'homme, mais de l'être et de la différence ontologique entre l'être et l'étant. La question n'est plus « qu'est-ce que l'homme ? », mais « qui est le *Dasein* ? ». Le *Dasein* n'est pas un sujet, au sens de la philosophie moderne de Descartes à Husserl. Il n'est pas non plus une essence immuable de l'homme, car il n'y a pas, pour Heidegger, de nature humaine. Chaque *Dasein* singulier est une aventure se temporalisant à partir de l'avenir, sans être prédéterminé par une essence ou une nature immuables : il est un *Dasein* historial se

caractérisant par sa mienneté, au sens où le *Dasein* est d'abord mon *Dasein* dans son extension entre naissance et mort. Il y a là un principe d'individuation qui ne procède pas d'une subjectivation et qui détermine le *Dasein* en tant qu'être-au-monde et être-en-avant-de-soi comme être à la mort.

▮ *Dasein* est ainsi à la fois une destruction, une traduction et un baptême. C'est d'abord la destruction du sujet moderne au sens de l'*ego cogito*. Le *Dasein* n'est pas une forme d'intériorité, une conscience opposée à un objet ou à un monde. À la différence des monades leibniziennes qui n'ont pas besoin de fenêtres, car elles tiennent leur principe de leur intériorité, le *Dasein* n'a pas besoin de fenêtres, parce qu'il est toujours déjà défenestré et en dehors de lui-même, son ipséité étant son apérité, son ouverture comme être-au-monde. Il n'a donc pas besoin d'un monde comme d'un vis-à-vis ou d'un contenant, car il est foncièrement être-au-monde. *Dasein* est ensuite une traduction qui, en deçà de la métaphysique de la subjectivité constituant le monde comme l'immondice d'une subjectivité sans monde, reprend ce qu'Aristote a pensé comme *psyché* en disant que « l'âme est en quelque manière l'étant ». Il ne s'agit pas là d'un vague animisme, mais de montrer comment la présence des choses est toujours notre présence aux choses, comment c'est notre présence qui donne de la présence aux choses. « Objets inanimés avez-vous donc une âme ? » demande Lamartine, le poète de l'extrême mélancolie de la subjectivité qui implore aussi le temps de « suspendre son vol », ne sachant pas, comme le saura un autre poète, F. Ponge, prendre « le parti pris des choses » et ignorant que le temps n'est pas une simple succession. À cette demande d'animation des objets et à cette imprécation contre le temps, Heidegger répond en prenant parti pour la chose même, renouant avec Aristote en disant que *Dasein* est tout ce qui existe en ce sens qu'il y va de la présence des choses et qu'il n'y a de présence qu'en tant que nous séjournons dans le Là du *Dasein*. Si les objets sont inanimés en tant qu'ils sont objectivés dans un sujet constituant leur objectivité en recueillant la temporalité comme forme d'intériorité d'un sujet, en revanche les choses ont une âme en ce sens qu'elles ne sont plus séquestrées dans le carcan de l'intériorité, mais entrent

d'elles-mêmes en présence dans le lieu du *Dasein*, au lieu d'être représentées comme un objet pour un sujet. À l'instar de la *psyché* et à la différence de l'*ego* moderne, le *Dasein* ne constitue pas les choses comme objets, mais institue l'homme dans le là des choses. C'est enfin un nouveau baptême de l'homme recevant le nom de mortel, dès lors que la temporalité du *Dasein* est conçue comme finie et que l'être-au-monde est être à la mort. À la détermination traditionnelle de l'essence de l'homme comme *animal rationale* se substitue ainsi le *Dasein*, dont Heidegger dira dans les *Contributions à la philosophie* qu'il est à venir, requérant par là une nouvelle entente de l'Être en tant que tel à partir de l'*Ereignis*. C'est pourquoi il écrit alors *Dasein Da-sein*, mettant l'accent sur le « là » de l'être comme rapport de l'être à l'homme, rapport où l'Être en tant que tel (*Seyn*) se retient et se réserve en sa donation.

(ET., *passim*; BP.)

Déchéance

(*Verfallen*)

► Mode selon lequel le *Dasein* est quotidiennement au monde.

▮ Ce terme n'a aucune signification négative ou péjorative et ne signifie pas une chute ou un défaut, mais caractérise la manière dont le *Dasein* est auprès du monde dont il se préoccupe de prime abord et la plus souvent. La déchéance fonde la connexion ontologique de ces trois existentiels de la quotidienneté que sont le bavardage, la curiosité et l'équivoque, où le *Dasein* n'est pas lui-même de manière propre mais le On. L'être-au-monde déchu est tentateur, en ce sens que le *Dasein* se pré-donne à lui-même la possibilité de succomber aux charmes de ce type d'existence. Aussi est-il en même temps rassurant, car il apporte sécurité et apaisement.

▮ Si ce terme peut prêter à équivoque, du fait de sa connotation théologique, il caractérise en fait l'existence impropre soumise à l'emprise du On, son trait essentiel étant la mobilité par laquelle le *Dasein* tourne le dos à son pouvoir-être propre pour s'immerger dans le monde de la préoccupation quotidienne. Il en résulte la frénésie de l'affairement où, précipité dans le tourbillon de la quotidienneté, le pouvoir-être du *Dasein* est aliéné. Or, le *Dasein* ne peut déchoir que parce qu'il y va de son être-au-monde, de sorte que la déchéance soit une preuve de l'existentialité et que l'existence propre ne soit pas au-dessus de la quotidienneté, mais en soit au contraire une modification.

(ET. § 38)

Décision

(*Entscheidung*)

▮ Dans la mesure où la résolution est toujours celle d'un *Dasein* factice, elle n'existe que comme décision. Celle-ci est donc l'ouverture propre à la résolution.

▮ Seule la décision permet de savoir à quoi le *Dasein* doit se décider, car la résolution ne consiste pas à actualiser des possibles prédéterminés comme si l'existence effective était un complément de la possibilité. Seule la décision projette et détermine ce qui à chaque fois est une possibilité factice d'existence, un projet d'être. La résolution ne peut donc être sûre d'elle-même que comme décision.

▮ Si à la résolution appartient foncièrement l'indétermination existentielle, elle ne peut être déterminée à chaque fois que dans la décision. Si le *Dasein* est le plus souvent perdu dans l'irrésolution propre au On et si la résolution consiste à se laisser convoquer hors

de la perte dans le On, la décision ne peut se jouer qu'à même le On. L'articulation de la résolution et de la décision recoupe donc celle de l'existential et de l'existentiel.

(ET. § 60)

Déclin

(*Abfall, Untergang*)

▮ La notion de déclin s'oppose aussi bien à l'idée de progrès que de décadence, pour penser l'histoire de l'Être à partir de l'oubli de l'être comme constitutif de la métaphysique.

▮ Loin de toute acception péjorative, le déclin signifie que, dans la métaphysique, la question du sens de l'être, n'apparaît plus que comme celle de ce qu'il y a de premier et de suprême dans l'étant. Compris à partir du commencement grec de la philosophie, il n'est pas une chute par rapport à un étant originaire perdu. Cette notion présuppose deux existentiels élucidés dans *Être et Temps* : la déchéance et la dette. La première comme mobilité propre au *Dasein* inauthentique, se comprenant de prime abord à partir de son monde et de son immersion dans le On, renvoie aussi au sujet métaphysique. La seconde caractérise la finitude du *Dasein* renvoyé à son pouvoir-être comme projet jeté. Loin de signifier un état de péché ou de décadence, ces deux notions indiquent une séparation, une désappropriation, qui se traduit dans l'histoire de la pensée comme un déclin.

▮ Il ne s'agit point tant alors de progresser que de remonter vers la pensée grecque comme ce qui porte notre destin, décline notre identité. Déclin doit s'entendre comme décliner un nom que l'on laisse tomber sous un cas. L'être, compris comme étantité de l'étant, s'est décliné dans l'histoire de la métaphysique en diverses manières, se disant successivement comme *eidos*, *energéia*, *cogito*, Esprit,

Volonté de puissance. Le déclin est ainsi la dictée de l'être de l'étant selon les transformations d'un même texte. Ce déclin ne peut être perçu que du point de vue de la pensée ontologico-historiale, telle qu'elle prépare l'autre commencement de la pensée.

(ET. § 38; IM.; PA.; HG.)

Dépassement

(*Überwindung-Verwindung*)

► Le dépassement de la métaphysique ne signifie pas que celle-ci est dépassée, mais que s'achève cette époque qui est le premier commencement de la pensée, en quoi consiste la métaphysique.

▮ Il est le prolongement de la destruction. Il ne s'agit donc pas de surmonter ou d'abandonner la métaphysique, au sens où l'on pourrait la quitter comme on quitte une pièce, mais d'aller au-delà d'elle en s'appropriant son essence et en retrouvant son site d'origine dans la pensée ontologico-historiale. Dire de la métaphysique qu'elle est passée ne signifie pas simplement qu'elle a disparu, mais qu'elle est entrée dans l'être-été. C'est ainsi qu'elle est parvenue à la domination absolue, en s'accomplissant dans le déploiement planétaire de la technique qui est son devenir monde. Elle doit donc être comprise comme la fatalité nécessaire de l'Occident et la condition de sa domination planétaire, c'est-à-dire aussi, d'une certaine façon, de sa puissance et de sa réussite.

▮ Le dépassement doit donc se penser par rapport à l'Être. En ce sens dépasser la métaphysique c'est la remettre à sa place et à sa propre vérité. Par là, elle n'est pas tant surmontée que remémorée en sa vérité. Heidegger reconnaît lui-même que ce terme de dépassement n'est pas satisfaisant, peut-être parce qu'il reste encore trop nietzschéen et donc, en dernière instance, métaphysique. Aussi préfère-t-il au terme *Überwindung* le terme *Verwindung*,

rémission. Le verbe allemand *verwinden* signifie se remettre d'un chagrin ou d'une maladie. Il s'agit de se remettre de la métaphysique désormais comprise à partir de l'oubli de l'être. Cette rémission n'est donc pas une simple prise de congé, mais davantage une appropriation qui rend possible la pensée de l'*Ereignis* et le saut dans l'autre commencement. L'Être est alors compris comme fond abyssal, *Abgrund*, qui est à la fois non-fond (*Ungrund*) et fond originaire (*Urgrund*). Cette triplicité exprime le sens de la finitude de l'Être. En effet, la pensée de la finitude demeure insuffisante tant qu'elle continue à présupposer une infinitude. Si la finitude essentielle du *Dasein* est sa mortalité, cette finitude doit être comprise à partir de l'Être pensé comme ce qui n'a pas de fond. Ni le *Dasein* ni l'Être ne sont des fondements et leur finitude n'est que l'autre nom de leur abyssalité. Le dépassement de la métaphysique ne signifie donc pas aller au-delà de la métaphysique pour la remplacer par autre chose. Il s'agit de remonter au fondement de la métaphysique, en un pas en arrière qui rétrocède hors d'elle, selon une démarche solidaire de la destruction phénoménologique de l'histoire de la tradition et de la répétition du problème de l'être.

(EC.; BP.)

Destin

(*Schicksal*)

▮ Le destin est le provenir originaire du *Dasein*, inclus dans la résolution authentique, où celui-ci se remet à lui-même en une possibilité à la fois héritée et choisie.

▮ En revenant à soi dans la résolution, le *Dasein* ouvre des possibilités dont il hérite et qu'il a à assumer dans son être-jeté factice. Loin d'être une prédestination, le destin constitue le *Dasein* comme le destinataire de son être-été. En tant qu'il est historial, le *Dasein*

est destinal : il a un destin, non au sens où il subit un concours de circonstances, mais où il revient librement vers le passé dont il est l'héritier. C'est ainsi que nous sommes les destinataires d'une tradition dont nous héritons, même si, selon le mot du poète R. Char, notre héritage n'est précédé par nul testament. Cet héritage ne doit pas s'entendre en effet comme un simple patrimoine, mais comme cet être-été que nous sommes et qu'il nous appartient de répéter en libérant ses possibles impensés.

▮ Dans la mesure où l'être-au-monde est un être commun, le destin est aussi un co-destin, un destin commun comme provenir historial d'une communauté. De même que l'être en commun n'est pas une juxtaposition de sujets, mais un être-au-monde dans un monde commun, le co-destin n'est pas une somme de destins individuels, mais l'historialité authentique d'un monde commun. Le destin est la saisie devançante du là de l'instant, requise par la résolution, impliquant le co-destin comme être-avec autrui. Le co-destin est ainsi ouvert dans la répétition de l'héritage transmis. Seule en effet la répétition comme reprise de l'être-été rend possible une histoire pour le *Dasein*. Si dans *Être et Temps*, le destin est essentiellement référé au *Dasein*, par la suite il sera compris comme destin de l'Être en relation à l'histoire de l'Être comme dispensation historique de l'Être qui, à chaque époque, se dispense en se retirant.

(ET. § 74)

Destruction

(*Destruktion*)

▮ La destruction est une déconstruction critique des concepts hérités de la tradition, permettant de remonter aux sources où ils ont été puisés.

▮ Loin d'avoir un sens négatif, elle est la compréhension authentique de l'histoire de la philosophie à partir de la question du sens de l'être et de sa temporalité. Elle est ainsi une répétition des possibles hérités et elle est impliquée par l'herméneutique de la facticité qui comprend le *Dasein* comme historial. En tant que destinataire de son être-été comme tradition à partir de son avenir, le *Dasein* se comprend en sa liberté finie pour assumer la facticité de son héritage. Il ne s'agit donc pas de revenir au passé ou de le restituer, ni d'envisager de progresser par rapport à ce passé, mais de le libérer pour une reprise d'une possibilité d'existence ayant été là et qui est susceptible d'un avenir.

▮ Si donc la destruction est un débat avec l'histoire, il ne s'agit pas d'une simple histoire des idées, car elle consiste à interpréter l'ontologie traditionnelle, telle qu'elle trouve son origine dans la philosophie grecque, à partir de l'historialité du *Dasein* et de la problématique de l'être temporal. Elle permet ainsi de remonter de la question de l'être de l'étant, qui est la question directrice de la métaphysique, à la question de l'Être en tant que tel, comme question fondamentale que la métaphysique ne pose jamais. Tous les grands cours de Heidegger sur l'histoire de la philosophie, des Présocratiques à Nietzsche, doivent être lus comme la mise en œuvre de ce travail de destruction. Cette destruction est qualifiée de phénoménologique, en ce sens qu'elle fait voir l'être comme le phénomène de la phénoménologie qui, de prime abord, n'apparaît pas. Elle revêt l'aspect d'une déconstruction, dans la mesure où pour remonter du dérivé vers l'originaire, elle doit démonter les pseudo-évidences transmises par la tradition, qui ont recouvert le sens originaire des concepts fondamentaux, en prenant comme fil conducteur la question du sens de l'être.

(ET. § 6; PF.)

Dette

(*Schuld*)

▮ La conscience comme appel du souci convoque sur le mode du faire-silence le *Dasein* à son pouvoir-être propre comme étant en dette, c'est-à-dire renvoyé à sa facticité de projet jeté propre à un étant qui a à être. C'est donc l'appel du souci qui donne lieu à l'être-en-dette.

▮ Le terme allemand *Schuld* est le substantif du verbe *sollen*, signifiant devoir. Au sens courant, la dette est ce que l'on doit à quelqu'un, et être en dette signifie être responsable de quelque chose. Or, ces phénomènes ne sont possibles que parce qu'il y a dans le *Dasein* le fondement d'un manque. C'est en ce sens qu'être en dette au sens d'un manquement à une exigence éthique est un mode dérivé de l'être-en-dette essentiel du *Dasein*.

▮ Le phénomène de la dette n'est donc pas d'abord lié à un débit ou à une infraction au droit, ni lié à une préoccupation calculatrice. La dette n'est ni un simple défaut ni un manque, mais renvoie à la nullité existentielle du *Dasein*. L'être-en-dette ne résulte donc pas d'un endettement ontique, mais celui-ci n'est possible que sur le fondement d'un être-en-dette constituant le *Dasein* sur le fond d'une négativité propre à son existence.

(ET. § 58)

Devancement

(*Vorlaufen*)

▮ Le devancement est l'avenir authentique, opposé au s'attendre comme avenir inauthentique.

▮ Le devancement renvoie au souci comme être-en-avant-de-soi du *Dasein* tel qu'il se temporalise vers l'avenir. Il se manifeste essentiellement comme la possibilité du comprendre du pouvoir-être extrême le plus propre du *Dasein* comme être à la mort. Si, en effet, la mort est pour le *Dasein* la possibilité ultime de sa propre impossibilité, elle ne lui donne rien à réaliser et n'est pas susceptible d'une attestation existentielle. En tant qu'elle est cependant sa possibilité la plus propre, elle l'interpelle comme singulier. Le devancement est ainsi la compréhension de cette absoluité d'une mort, qui est insubstituable et qui isole de *Dasein* en sa singularité. Je ne puis donc être le *Dasein* que je suis moi-même que dans cette marche d'avance qu'est le devancement vers la mort. La mort étant une possibilité à la fois absolue et indéterminée en sa certitude même, le devancement vers une mort dont je suis certain sans savoir quand elle va arriver ouvre le comprendre selon la tonalité de l'angoisse en transportant le *Dasein* en son être-jeté. Celui-ci se trouve ainsi devant le rien de la possible impossibilité de son existence. Par là, le devancement lui dévoile sa perte dans le On, en le transportant dans sa liberté angoissée pour la mort.

▮ Toutefois, le devancement de la mort ne nous livre qu'une attestation ontologique et existentielle et non une attestation ontique et existentielle. Il reste donc à savoir ce qu'il en est d'un pouvoir-être authentique effectif. Or, le souci est cooriginativement constitué par la mort et la dette, et la résolution consiste à se projeter vers l'être-en-dette dans le vouloir avoir conscience comme appel du souci, dévoilant la perte dans le On. Dès lors, seule la connexion du devancement et de la résolution permet de fournir une attestation existentielle de l'existence authentique. La véritable pensée de la

mort est ainsi le vouloir avoir conscience se rendant existentiellement transparent dans la résolution devançante. Celle-ci libère la possibilité de s'emparer de l'existence à partir de la mort et de la dette, rendant le *Dasein* phénoménalement visible dans son authenticité et sa totalité possibles.

(ET, § 53, 62)

Différence

► Si la différence ontique résulte de la distinction entre deux étants, elle suppose la différence ontologique comme distinction de l'étant et de l'être.

▮ Si la différence ontologique régit l'ensemble de la métaphysique et constitue son essence comme passage au-delà de l'étant vers l'être, elle ramène toutefois cette différence à la distinction entre essence et existence recoupant la distinction entre la vérité et l'apparence. En tant qu'être de l'étant, l'être est le transcendant qui dévoile l'étant en tant que tel, tout en se retirant en ce dévoilement même. Pour la métaphysique, cette différence devient le passage de l'étant présent à la présence constante de son étantité, manifestant ainsi la secrète structure temporelle des concepts de l'ontologie traditionnelle. Or si, en un sens restreint, la différence ontologique est la différence entre l'étant et son étantité, en un sens plus radical il convient de penser une différence entre, d'une part, l'étant et son étantité et, d'autre part, l'Être en tant que tel.

▮ La différence implique ainsi un différend entre l'étant et l'Être, exigeant de penser ce dernier comme fond abyssal. Or, ce différend et cet abîme se trouvent aussi dans la parole qui les nomme comme la Dif-férence, qui tient ouvert le milieu dans lequel adviennent monde et choses. Dans sa conférence de 1950, *La parole*, Heidegger parle de la Dif-férence comme la dimension qui amène monde et

choses à ce qui leur est propre. C'est « dans le parler de la parole, recueil où sonne le silence de la Dif-férence, que parvient en son propre le parler mortel et son ébruitement ». Les mortels parlent en écoutant l'injonction du silence de la Dif-férence à laquelle ils répondent.

(PF.; ID.; AP.)

Disponibilité

(*Zuhandenheit*)

▮ Définit le mode d'être de l'outil comme ce qui est utilisable, comme ce qui est littéralement à porté de main et caractérise l'outil comme utile et manipulable.

▮ La disponibilité est une détermination ontologico-catégoriale de l'étant avec lequel le *Dasein* a affaire dans le monde ambiant, qui n'est pas un monde d'objets offerts à une considération théorique, mais un monde d'outils disponibles pour la préoccupation comme modalité du souci et pris en vue dans la circonspection (*Umsicht*). Contre Husserl, qui affirme que c'est la perception qui nous livre la présence « en chair et en os », Heidegger montre qu'il est un mode de donation plus originaire, qui est celui des outils dans l'usage et le maniement. À la manipulation des étants disponibles correspond un mode de temporalisation spécifique. Toute manipulation d'outils a en effet le caractère du s'attendre-à (*Gewärtigen*), impliquant un oubli de soi, dans la mesure où le *Dasein* quotidien utilise l'étant disponible sans en faire l'objet d'une réflexion thématique. La manipulation de l'outil dévoile ainsi des structures temporelles spécifiques : lorsque l'outil ne fonctionne plus ou manque, lorsque le réseau des renvois ustensiliers est perturbé, un horizon de présence se déploie soit sur le mode de l'insistance, soit sur celui de l'absence ou du défaut, une telle expérience témoignant d'une résistance de la réalité.

▮ Le point de départ de l'analytique existentielle n'est pas la considération théorique d'un sujet coupé du monde et considérant des objets lui faisant face, mais le monde de la quotidienneté médiocre. La préoccupation définit la structure existentielle commune à tous les comportements dans ce monde prochain du *Dasein* qui est le monde ambiant dans lequel il est d'abord immergé, de sorte que l'attitude cognitive ne soit pas la première relation au monde. La connaissance n'est jamais qu'un mode dérivé de l'être-au-monde, requérant une déficience de la préoccupation qui permet un virage, propre à l'attitude théorico-cognitive, de la disponibilité à la subsistance, de la circonspection de l'étant disponible (*zuhanden*) à une considération de l'étant comme subsistant (*vorhanden*).

(ET. § 13-15, 69)

Dispositif

(*Gestell*)

▮ Ce terme, qui dans l'allemand ordinaire signifie tréteau ou châssis, est utilisé par Heidegger pour caractériser l'essence de la technique moderne. Il a pu également être rendu en français par « arraisonnement ».

▮ La technique moderne est un mode de dévoilement, consistant en une provocation par laquelle la nature est mise en demeure de livrer une énergie pouvant être accumulée comme un stock disponible. La technique manifeste ainsi la domination de la métaphysique moderne de la subjectivité, telle qu'elle s'accomplit dans la doctrine nietzschéenne d'une volonté de puissance qui ne veut que son propre éternel retour en s'affirmant comme volonté de volonté, en un processus défini comme machination en lequel la totalité de l'étant est mise en sécurité et devient calculable. À ce processus appartient d'abord la planification planétaire comme

organisation de tous les secteurs de l'étant. Lui appartient ensuite l'usure comme pure exigence de produire et de consommer, faisant de l'homme la première des matières premières. Lui appartient enfin l'uniformité résultant de l'abolition des hiérarchies métaphysiques et de l'égalisation de l'animalité et de l'humanité. L'ordre politique correspondant à ce dispositif peut être le totalitarisme, qu'il s'agisse de sa forme nationaliste (fascisme), socialiste (communisme) ou libérale (américanisme).

▣ Toutefois, contrairement à une idée reçue, Heidegger ne rejette pas la technique de manière réactionnaire, ne la considérant pas comme dangereuse ou maléfique en elle-même. Il n'assimile pas davantage la technique au totalitarisme, qui n'en est qu'une conséquence perverse lorsque l'essence de la technique n'est pas pensée. Le danger de l'époque de la technique en son hégémonie planétaire tient au mystère de son essence non pensée, empêchant l'homme de revenir à un dévoilement plus originel et d'entendre l'appel d'une vérité beaucoup plus initiale. Si l'âge de la technique apparaît comme la figure achevée de l'oubli de l'être, où la détresse propre à la pensée se manifeste comme absence de détresse dans la sécurisation et objectivation inconditionnées de l'étant, il est aussi cet extrême péril à partir duquel est pensable le salut comme possibilité d'un autre commencement une fois la métaphysique achevée. Le Dispositif procède en effet d'une mise en demeure de l'homme par l'Être, lui révélant qu'il n'est pas le maître de la technique et le renvoyant par là à sa finitude essentielle et à une pensée de l'Être en tant que tel. C'est en ce point qu'il est possible se reprendre le sens initial de la *techné* comme dévoilement produisant le vrai dans l'éclat de son paraître, à savoir le beau. Par là il apparaît que l'essence de la technique n'a rien de technique et que, à l'ère de son déploiement planétaire, il serait possible d'appréhender l'art comme un domaine parent. La question de l'essence de la technique permet ainsi de reprendre celle de l'œuvre d'art, en se demandant comment une nouvelle forme d'art peut alors devenir possible à l'intérieur du Dispositif.

(EC.; ECM.; TE.)

Disposition

(*Befindlichkeit*)

► Existential permettant de déterminer la tonalité (*Stimmung*) du *Dasein*, le fait qu'il soit disposé d'une certaine façon selon son ouverture au monde. Elle est inséparable du comprendre, dans la mesure où celui-ci est toujours déterminé par une tonalité, et où même le regard théorique le plus pur n'est pas exempt de tonalité.

► Irréductible à un état psychologique, la disposition ouvre le *Dasein* en son être-jeté, déterminant la manière dont de l'étant peut être rencontré, selon une réceptivité à autrui et aux choses dans le commerce avec le monde ambiant, nommée concernement (*Betroffenheit*). Le *Dasein* étant toujours disposé selon une tonalité affective, le commerce avec le monde ambiant ne relève ni de la simple perception, ni de l'observation, mais comporte une dimension pathique : autrui et les choses m'abordent selon diverses modalités allant de l'attraction à la répulsion. N'étant pas simplement ressenties ou vues, les choses me concernent, faisant rencontre en m'affectant de façon plus ou moins forte.

► Il s'agit de repenser la conception traditionnelle de l'affectivité, des passions, telle qu'elle a été initiée par Aristote en *Rhétorique II* comme herméneutique de la quotidienneté de l'être-l'un-avec-l'autre, au lieu de se contenter de la psychologiser à la façon de la postérité aristotélicienne aussi bien chrétienne que moderne. Mode d'être selon lequel le *Dasein* se livre au monde et se laisse aborder par lui, la disposition se temporalise à partir de l'être-été. Les tonalités affectives étant irréductibles à des flux de vécus, il convient de dégager la condition de possibilité de leur intentionnalité en montrant que toutes ces tonalités ont le caractère du « se reporter vers... ». Paradoxalement, la peur ne consiste pas dans l'attente d'un mal à venir, car elle n'est pas tant peur de quelque chose ou de quelqu'un que peur pour soi, un tel retour à soi impliquant un oubli de soi se

traduisant par un égarement qui fait d'elle un oubli-attentif-présentifiant. Les tonalités affectives se temporalisent toutes à partir de l'oubli comme passé inauthentique, y compris l'espoir qui est un espérer pour soi. Seule l'angoisse s'angoisse pour le *Dasein* en tant que jeté dans l'étrangeté, se temporalisant à partir de la répétition comme être-été authentique, naissant de l'avenir de la résolution, alors que la peur naît du présent perdu. Si la peur vient d'un étant rencontré dans le monde ambiant de la préoccupation, l'angoisse vient de l'être-au-monde comme être à la mort et ramène le *Dasein* à son être-jeté propre comme pouvant être répété. Aussi ne peut-elle être éprouvée que par celui qui n'a plus peur, son autre nom étant la sérénité (*Gelassenheit*).

(ET. § 29 à 30, § 68)

Dite

(*Sage*)

► Ce terme est utilisé par le dernier Heidegger pour caractériser l'essence de la parole comprise comme déploiement.

► La Dite doit s'entendre comme monstration, constituant la parole comme « monstre » qui cherche, à partir des contrées de la venue en présence, à faire apparaître et à défaire l'éclat de ce qui entre en présence. Elle libère donc ce qui entre en présence en sa présence propre et délivre ce qui s'absente à l'absence qui lui convient. Elle déploie ainsi la parole dans la coappartenance du parler et du faire silence. C'est à partir de là qu'écouter la parole revient à laisser dire sa Dite, toute écoute véritable étant un se laisser dire et, en ce sens, parler c'est répéter la Dite entendue. Toutefois, celle-ci n'est pas une voix transcendante, mais se déploie à même la parole humaine : elle n'est donc pas une révélation ou la parole de Dieu, car ce sont

les hommes eux-mêmes qui sont capables ou non de nommer les dieux, comme nous l'apprend Hölderlin. En tant qu'elle montre, la Dite est ce qui ajointe le jeu de l'éclaircie.

▀ Ce qu'elle montre est l'événement appropriant, l'*Ereignis*, comme donation du « il y a ». C'est cet appropriation qui indique aux mortels la loi ou le statut du séjour de leur être, non pas au sens d'une norme ou d'un décret, mais d'une remise qui s'adresse à eux et qui institue la langue comme demeure de l'être et l'homme à l'écoute de la Dite dans le déploiement de la parole comme le « berger de l'être ». Il s'agit ainsi de renvoyer dos-à-dos les termes de l'opposition entre langue naturelle et langue formelle. Il ne suffit pas en effet d'opposer à l'information le parler quotidien conçu comme naturel, ou de dire que celui-ci n'est qu'un résidu de l'information formalisable. En fait, il n'existe pas de parole naturelle, car toute parole est historique et destinale, et c'est ainsi qu'un peuple se définit d'abord par sa langue. Il n'y a donc pas de parole en soi, qu'il s'agisse de l'information ou d'une langue naturelle, car toutes deux sont historiques. Heidegger cite Novalis qui affirme que « ce que la parole a de propre, à savoir qu'elle ne se soucie que d'elle-même, personne ne le sait ». Le propre de la parole ne réside pas dans la particularité d'une langue, mais l'homme n'est capable de parler que pour autant qu'il prête écoute à la Dite destinale à laquelle il appartient. En ce sens, la parole parle solitairement et, si dans cette solitude, règne un défaut de communauté, c'est néanmoins ce défaut qui lie à la communauté. Le déploiement de la parole n'advient que si l'homme est remis en propre à lui à partir de la Dite. Celle-ci ne se laisse pas saisir dans un énoncé, mais ne se manifeste que dans le silence qui fonde toute parole et dans la solitude qui fonde toute communauté, de même que l'Être ne se dispense qu'en son demeurer manquant et que toute remémoration n'advient que sur fond d'oubli.

(AP.)

Divin

(*Göttliche*)

► Heidegger parle indifféremment des dieux, du dieu et du divin, pour désigner ce qui peut advenir dans l'espace du sacré (*Heilige*) et qui ne se laisse plus penser ni selon la configuration de l'ontothéologie, ni à partir d'une religion ou d'une révélation.

► Seul l'homme en tant que *Dasein* existe. Si le dieu est, il n'existe pas, si ce n'est au sens de l'*existentia* onto-théologique, telle qu'elle est déductible de l'*essentia* et culmine dans la détermination métaphysique de Dieu comme *causa sui*. La dédivinisation (*Entgötterung*) est alors un des traits caractéristiques des Temps Modernes, n'étant que l'envers inévitable d'une divinisation où le Dieu judéo-chrétien est interprété comme cause et fondement du représenter explicatif. La dédivinisation qui résulte de la divinisation de la causalité s'accorde avec la mutation propre aux Temps Modernes comme exploitation planifiée de l'étant. Aussi le christianisme, malgré une apparente résistance, devient-il de plus en plus conforme à un tel projet. La représentation ontique de Dieu et le calcul explicatif avec lui comme créateur a son fondement dans l'interprétation de l'étantité de l'étant comme présence produite et productible. Si dans l'histoire du premier commencement (platonico-chrétien, moderne) Dieu est, en tant qu'inconditionné et infini, l'étantité et la cause de l'étant, dans la préhistoire de l'autre commencement l'Être est l'événement du fond abyssal en lequel s'ouvre un espace pour le divin. Aussi le dépassement de tout besoin de religion comme rechute dans une forme de divinisation de l'étant offre-t-elle aux dieux le plus magnifique des dons, à savoir la possibilité d'une fondation de leur divinité en laquelle ils peuvent retourner de manière initiale en leur essence. La pensée du divin est ainsi émancipée de toute forme de théologie.

▮ En ce sens, le divin n'est ni un étant, ni l'Être, et la question n'est point tant de savoir si le Dieu est capable d'être que de savoir si l'Être est capable du Dieu. S'il est trop tard pour les dieux et trop tôt pour l'Être, il ne s'agit pas de revenir au passé, à un quelconque paganisme, mais de retrouver l'essence de la vérité de l'Être qui ne fut jamais possédée ni fondée et dont le déploiement se trouve dans le « dernier Dieu ». Celui-ci, loin de s'entendre en une acception calculante comme un terme espéré et de s'attendre comme satisfaction d'un besoin religieux, désigne la place vide de l'indétermination de la divinité du divin à partir de l'absence de tonalité et de détresse de l'homme du *Gestell*. Devant se comprendre à partir de la finitude de l'Être, il n'est ni un individu ni un étant, mais la place à partir de laquelle il est possible de prendre congé de l'onto-théologie, de l'humanisme et de l'anthropomorphisme croyant tantôt que Dieu crée l'homme, tantôt que l'homme crée Dieu. Il tient sa singularité du fait qu'il se tient à l'écart de toute détermination calculante s'exprimant en des termes tels que mono-théisme, poly-théisme, pan-théisme, termes qui résultent de l'apologétique judéo-chrétienne qui a pour présupposé spéculatif la métaphysique.

(AH. ; BP. ; B.)

Écho

(*Anklang*)

▮ L'écho est l'écho de l'Être comme ce qui se refuse dans l'abandon de l'étant par l'être.

▮ La pensée ontologico-historiale prend son départ dans l'expérience de l'abandon de l'étant par l'être et de l'oubli de l'être en l'homme. Cet abandon ontologique signifie l'abandon de l'étant par le retrait de la vérité de l'Être dans la sécurisation de l'étant, l'ultime détresse étant alors l'absence de détresse. L'abandon devient ainsi le mode

historial de dévoilement de l'Être. Or, lorsque la pensée dévoile cet abandon ontologique, le déploiement de la vérité de l'Être fait écho sur le mode du refus. Ce qui se refuse ainsi est le déploiement de la vérité de l'Être comme *Ereignis*. L'écho est donc ce domaine où l'*Ereignis* résonne sur le mode de l'*Enteignis*, du dépropriement qui, en tant que tel, renvoie à la possibilité de l'*Ereignis*.

▮ L'abandon ontologique est cette époque singulière dans l'histoire de la vérité de l'Être, où cette vérité hésite à se livrer clairement dans son essence et qui correspond à l'hégémonie de la machination. Celle-ci est un mode de déploiement de l'être, conformément auquel l'étantité de l'étant est déterminée et projetée dans l'horizon du faire, du fabriquer, du représenter. Cette conception prend sa source dans la pensée antique, où le comportement producteur est le fil conducteur de la compréhension de l'être. C'est donc dans l'expérience de l'abandon de l'étant par l'être que fait écho le déploiement de la vérité de l'Être comme refus qui, en tant que dépropriement, renvoie à un autre commencement comme déploiement de l'*Ereignis*. À partir de là, une interprétation ontologico-historiale de la pensée, depuis son commencement grec jusqu'à nos jours, est possible ainsi que le jeu de passe entre ce premier commencement et un autre.

(BP.)

Éclaircie

(*Lichtung*)

▮ L'éclaircie désigne d'abord l'ouverture de l'être-au-monde. Ce terme est repris par la suite pour penser l'Être en tant que tel comme clairière.

▮ Si le *Dasein* est son ouverture, apportant avec lui son Là, il est existentiellement éclairci comme être-au-monde à partir de la temporalité ekstatique constitutive du souci. Tel est le sens ontologique

de ce que la tradition a appelé « lumière naturelle ». Heidegger reprend ce terme pour penser la dispensation de l'Être à partir de *physis*, *aléthéia* et *logos*. En s'éclairant comme émergence et dévoilement, l'Être se retire en occultant la source de tout dévoilement. C'est ainsi que l'occultation appartient à l'*aléthéia* comme l'ombre appartient à la lumière.

▮ *Lichtung* provient du verbe *lichten* qui signifie d'abord éclaircir une forêt, élaguer un arbre, et ne désigne point tant la lumière que la contrée libérée pour le jeu du clair et de l'obscur. C'est ainsi qu'une clairière est un espace dégagé pouvant recevoir et renvoyer la lumière. La *Lichtung* est donc ce qui rend possible toute visibilité et le *Dasein* est le gardien de cette clairière où l'Être s'éclaircit en se retirant. C'est ainsi que le dernier Heidegger déplace la question de l'être et du temps vers celle de la clairière et de la présence. Il n'y a en effet de présence que dans la clairière de l'Ouvert. Or, si l'*aléthéia* a bien nommé cette clairière, elle ne l'a pas pensée comme telle, dans la mesure où, en tant que non-retrait de la présence, elle impliquait l'exactitude de la représentation et la justesse de l'énonciation.

(ET. § 28; EC.; FP.)

Ennui

(*Langweile*)

▮ L'ennui est la tonalité qui révèle l'étant dans son tout et avec lui le monde. Il se distingue de l'angoisse, qui manifeste l'être comme ce qui n'est rien d'étant et révèle du même coup le néant.

▮ Heidegger distingue, dans son cours *Les concepts fondamentaux de la métaphysique*, trois sortes d'ennuis : le fait d'être ennuyé par quelque chose, le fait de s'ennuyer à quelque chose, l'ennui profond. Dans le premier cas, nous sommes traînés en longueur

par le temps, qui tarde à passer, et laissés vides par les choses, qui se refusent, comme lorsque nous attendons le train en regardant sans cesse la montre pour passer le temps. Dans le deuxième cas, le temps nous abandonne à nous-mêmes selon un verrouillage du passé, une ligature de l'avenir et une dilatation du présent, l'arrêt du maintenant constituant l'élément ennuyeux et ce qui ennuei provenant du *Dasein* lui-même. Dans les deux cas, nous avons recours à un passe-temps pour chasser l'ennui. Dans le premier cas, le passe-temps est une agitation qui apporte l'impatience en essayant de tuer le temps, comme lorsqu'on fait des allées et venues en regardant la montre dans l'attente du train. Dans le second cas, le passe-temps reste inapparent et n'est plus une simple esquivé, car l'ennui a envahi une situation, comme lorsque dans une soirée nous fumons en parlant de banalités. Enfin, dans l'ennui profond, il n'y a plus de passe-temps possible, car le *Dasein* est livré à l'étant qui se refuse en entier et il est envoûté par l'horizon du temps.

▮ Si l'ennui est la façon dont le temps devient long, cela implique une éclipse de l'instant, celui-ci s'imposant comme ce qui est refusé dans l'envoûtement du temps. C'est ainsi qu'avec l'ennui profond le laps de temps devient long dans une amplification du temps qui fait disparaître l'instant comme possibilité de l'existence véritable. L'ennui profond est la tonalité fondamentale du *Dasein* contemporain, tel qu'il est, dans son isolement, renvoyé à son ipséité. Or, l'époque contemporaine est en même temps celle des sciences de la vie et de l'homme, qui ne peuvent donner lieu qu'à des manières de réprimer l'ennui profond, renvoyant l'humanité de l'homme à une psychologie des profondeurs et à une théorie du comportement, faisant, avec les théories de l'évolution, de l'animalité l'archive de l'humanité, selon un geste métaphysique empêchant de libérer le *Dasein* dans la décision de l'instant. L'existence devient ainsi un fardeau, au point que l'on s'ennuie à mourir de ne pouvoir mourir, lorsque la finitude n'en finit pas et que l'individuation ne peut que se raccrocher au laisser-vivre. Si donc l'ennui profond consiste à souffrir du temps, il est aussi comme mobilité de la vie nostalgique par rapport au monde, dans une solitude où la finitude est éprouvée comme négativité et où le *Dasein* n'est plus renvoyé qu'à la facticité de son

vivre. S'il est la tonalité de l'époque de la technique planétaire, c'est parce que cette époque n'est plus capable de ménager un séjour, un *éthos*, c'est-à-dire d'aménager cette forme suprême de la mobilité de l'exister qu'est l'habitation de la terre par les mortels.

(CFM.; QM.)

Équivoque

(*Zweideutigkeit*)

▮ Désigne la situation de l'existence déçue, où tout semble être compris sans l'être. Il est alors impossible de décider ce qui est ouvert à une compréhension authentique et ce qui ne l'est pas.

▮ L'équivoque concerne non seulement le monde, mais aussi l'être-l'un-avec-l'autre et le *Dasein* lui-même. Est foncièrement équivoque le comprendre comme pouvoir-être. Le *Dasein* est toujours équivoquement là où règnent bavardage et curiosité, l'équivoque alimentant celle-ci et donnant à celui-là l'illusion de décider. Tout semble alors véritablement compris et aller de soi, chacun pressentant ce que les autres ont pressenti. L'équivoque prédonne ainsi les possibilités du *Dasein*, en les étouffant dans l'œuf.

▮ Ce mode d'ouverture régit les relations humaines, dans la mesure où l'autre n'est là qu'à partir de ce qu'il dit et que l'on sait de lui. L'être-l'un-avec-l'autre sous l'emprise du On est ainsi un espionnage réciproque, sans qu'il y ait la moindre intention de dissimulation. L'équivoque n'est rien d'autre que l'illusion immanente à l'horizon du On. Elle fait passer la publicité du bavardage et de la curiosité pour l'essentiel qu'elle marque ensuite du sceau de l'anodin. Elle est le mode de présence du *Dasein* impropre dans son ouverture publique. Déterminant l'être en commun quotidien, elle autorise un secret espionnage généralisé, où chacun observe l'autre pour savoir

ce qu'il dira et comment il se comportera, alors que toutes les possibilités sont déjà prédessinées. Il ne s'agit nullement d'une intention délibérée de dissimulation ou de déformation, car elle renvoie à la facticité de l'être-l'un-avec-l'autre. En ce sens, elle anesthésie la possibilité de toute résolution authentique, ne donnant lieu qu'à l'irrésolution du *Dasein* déchu dans son monde ambiant.

(ET. § 37)

Époque

► La notion d'époque est liée à l'Histoire de l'Être : elle est le mode de dispensation historique de l'Être.

► Époque doit se penser à partir d'*epoché* qui, des écoles anciennes jusqu'à Husserl, désigne la suspension des actes thétiques de la conscience. De façon plus radicale, l'*epoché* de l'Être est la retenue éclaircissante de sa vérité, telle qu'elle se dispense en se retirant. L'essence époquale de l'Être appartenant à sa temporalité, l'Être ouvre ainsi un monde, auquel à chaque fois correspond un *Dasein* sauvegardant l'époqualité de l'Être. Les différentes époques sont le grec, le chrétien, le moderne, le planétaire et l'hésperial.

► Pensé époqualement, le grec est le début de l'époque de l'être. Il ne s'agit pas là d'une propriété culturelle, mais du matin d'un destin où l'être s'éclaircit au sein de l'étant en appelant un avenir historial qui va se dispenser selon certaines guises. Le chrétien résulte de la rencontre de la christianité avec la métaphysique, instituant le partage de l'*ens creator* et de l'*ens creatum*. Le moderne déploie le sens de l'être comme subjectivité souveraine donnant lieu à « l'époque des conceptions du monde » et au devenir anthropologie de la métaphysique. Il accomplit la métaphysique, devenue intelligible dans le tout de son histoire comme celle du premier commencement, dans le planétaire en quoi consiste l'hégémonie de l'essence

impensée de la technique comme devenir monde de la métaphysique. L'hésperial désigne enfin la futurition de l'initial de l'aurore. Dans tous les cas, chaque époque implique une mutation de l'essence de la vérité, initialement comprise comme *aléthéia*, à partir de laquelle l'être se retire en tant qu'il se déclôt dans l'étant.

(ECM., PA.)

Eschatologie

▮ L'eschatologie de l'être ne doit pas s'entendre au sens théologique, mais comme le caractère destinal de l'être tel qu'il se dispense en son histoire.

▮ Ce terme est utilisé dans *La parole d'Anaximandre* pour montrer en quoi cette parole matinale est toujours présente au-delà de tout crépuscule. L'aurore est ainsi toujours au-delà de tout crépuscule et son jadis advient comme le futur de l'*eschaton*, la pointe extrême de l'adieu, que Heidegger nomme Dis-cès, en laquelle se rassemble l'Histoire de l'Être. Le *logos* de l'*eschaton* comme rassemblement de l'extrême se recueillant dans le dis-cès est ainsi l'eschatologie de l'être, au sens où l'aurore porte déjà en elle le congé donné à la métaphysique. Heidegger précise alors qu'il convient de comprendre l'eschatologie de l'être à partir de la *Phénoménologie de l'esprit* qui en est une phase, en tant qu'elle accomplit la subjectivité absolue et rassemble le sens métaphysique de l'être jusqu'alors de mise en en prenant congé. En achevant la métaphysique dans le savoir absolu, Hegel donne en effet à penser le crépuscule comme futur antérieur de l'aurore.

▮ Penser à partir de l'eschatologie de l'être, c'est donc attendre le jadis de l'aurore dans le futur antérieur de l'avenir, selon ce qu'*Être et Temps* appelle répétition. En écho à la parole aurorale d'Anaximandre, se trouve le dire poétique de G. Trakl. Dans un texte de

1953, *La parole dans l'élément du poème*, Heidegger voit dans le « dict » de G. Trakl le site de ce Dis-cès qui se nomme pays du soir, Occident, comme pays du déclin et d'une éclosion originelle d'un matin en lui cachée. Plus originaire que tout Occident platonico-chrétien, ce pays du soir est proche de ce que Hölderlin nomme Hespérie comme futur antérieur de l'aurore, dont l'Europe n'est qu'un avatar, et demeurant devant nous.

(PA.; AP.)

Essence

(*Wesen*)

► Désigne l'entrée en présence ou le déploiement de ce qui se dispense selon une modalité historique.

▮ Heidegger rejetant l'opposition métaphysique de l'essence et de l'existence, l'essence n'a plus le sens d'une idéalité métahistorique au sens platonicien ou d'un possible au sens leibnizien, mais désigne un mode de déploiement ontologico-historial. S'opère ainsi un déplacement radical de la question de l'essence : déterminer une essence c'est remonter d'un domaine vers sa condition de possibilité historique, elle-même fondée sur l'historialité du *Dasein* et, plus fondamentalement, sur l'historialité de l'Être. L'être du *Dasein* n'étant rien d'autre que son existence factice comme projet jeté qui a à être, l'essence est sur le fond de la temporalité finie l'ouverture d'une Histoire qui est aussi une époque de l'Être.

▮ L'essence est donc foncièrement possibilisante, relevant d'un pouvoir-être qui se tient plus haut que toute effectivité. C'est ainsi que l'essence de la technique n'a rien de technique, que l'essence de l'homme n'est rien d'humain : en aucun cas l'essence n'est susceptible d'une assignation ontique, mais nous reconduit de l'étant vers l'être, en se donnant comme ontologico-historiale. Elle renvoie

toujours à un mode de dispensation de l'Être susceptible d'ouvrir une époque et perd ainsi son sens nominal et éidétique pour revêtir une acception verbale et temporelle, indiquant le séjour de l'homme dans la dimension du *Quadriparti*. Elle désigne alors le séjour temporel et fini du *Dasein* qui se tient dans le Néant de l'ouverture de l'Être comme fond abyssal.

(EV.; N. II; EC.)

Être

(*Sein-Seyn*)

▮ Il convient de distinguer l'être (*Sein*) de l'étant ou étantité (*Seiendheit*) de l'Être en tant que tel (*Seyn*).

▮ La question centrale de la pensée de Heidegger est la question du sens de l'être, reposant sur une distinction entre le plan ontique de l'étant et le plan ontologique de l'être. La métaphysique interroge l'étant en direction de son être, de son étantité, donnant à chaque époque un sens exclusif à l'être (idée, substance, monade, objectivité, esprit, volonté de puissance). Elle omet ainsi de penser l'Être en tant que tel pour le concevoir comme ce qui est le plus étant, à la fois au sens de l'étant le plus commun et de l'étant le plus élevé, conformément à la constitution onto-théologique de la métaphysique. Dans tous les cas, celle-ci finit par rabattre l'Être sur un étant transcendant, procédant ainsi d'un oubli de l'Être. Cette formule ne doit pas s'entendre comme une omission propre à une telle pensée, mais comme un génitif subjectif : la métaphysique est le lieu en lequel l'Être se dispense en s'oubliant. L'oubli est donc un trait essentiel de la manifestation de l'Être, dans la mesure où celui-ci se caractérise par son demeurer-manquant (*Ausbleiben*) qui fait qu'il ne peut se dispenser qu'en s'occultant, et cela à proportion de la non-occultation croissante de l'étant. En pensant l'être

comme étantité de l'étant, la métaphysique omet l'Être au profit de l'étant jusqu'au point où, en s'accomplissant dans le nihilisme avec Nietzsche, il n'en est plus rien de l'être et où elle devient oubli de l'oubli en tant que celui-ci est un trait de l'Être. Aussi convient-il de distinguer la question directrice de la métaphysique, qui est celle de l'étantité de l'étant, de la question fondamentale, qui est la question de l'Être en tant que tel que la métaphysique ne pose jamais. L'une caractérise le premier commencement de la pensée, allant de Platon à Nietzsche et s'achevant dans le déploiement de la technique. L'autre permet de penser un autre commencement où l'Être (*Sein*) doit être pensé en sa vérité, indépendamment de sa relation à l'étant. S'ouvre alors la perspective d'un événement de co-propiration de l'Être et de l'homme, où l'Être n'est plus pensé ni comme une idéalité universelle ni comme une transcendance verticale (Dieu), mais comme un *singulare tantum*. L'Être en tant que tel est alors le mystère (*Geheimnis*) qui se dispense en s'occultant. Loin d'être le plus étant, il est cet autre de l'étant qui se donne à penser comme le Rien. Aussi le nihilisme, ultime accomplissement de la métaphysique telle que Nietzsche l'a pensée, peut-il préparer à une telle pensée. En tant qu'élaboration concrète de la temporalité l'élucidation de l'historialité fonde la possibilité de la destruction de l'histoire de l'ontologie et de la compréhension de la métaphysique comme Histoire de l'Être. Celle-ci montre comment l'Être se dispense selon une modalité précise à chaque époque, depuis le commencement grec de la philosophie jusqu'au devenir-monde de la métaphysique dans le déploiement planétaire de l'essence de la technique à notre époque. En tant qu'il se dispense comme un destin, l'Être est en lui-même historial et les époques de l'histoire de l'Être ne sont pas de simples périodes historiques, mais la donation de l'Être qui, dans le même mouvement, se retient en une *epoché* l'instituant en sa dimension époquale.

▮ Alors que la métaphysique en quête de l'étantité de l'étant fonde l'étant sur l'étant pour remonter vers un étant suprême, Heidegger s'interroge sur l'essence du fondement et remet en question l'hégémonie du principe de raison. Du fait de sa facticité et de sa transcendance qui le pousse à dépasser l'étant vers l'être, le *Dasein* en

tant que nul et jeté fonde sans fond. La liberté est ainsi origine de toute fondation. Il convient alors de ramener le fond au *Dasein* en sa liberté, puis de rattacher le fond à l'Être en son retrait essentiel. Interroger l'essence du fondement c'est donc poser la question de l'être comme fond selon une démarche qui ne se contente pas de perpétuer la classique interrogation sur les premiers principes. Le fondement n'est plus un premier principe parmi d'autres, mais le fondement premier, lui-même sans fond. Il s'agit donc de penser l'Être comme fondement sans fond ou fondement abyssal, l'Être n'étant sans fond que parce qu'il est le fondement dans une démarche qui n'a rien de fondateur et ne décide jamais que le fondement sans fond serait ceci ou cela. Au caractère abyssal de l'Être comme fond correspond le caractère abyssal de la liberté-pour-fonder du *Dasein*. La question de l'Être est donc celle d'un fond abyssal, de sorte que *Seyn = Abgrund*, Être = abîme. On peut ainsi déconstruire l'hégémonie du principe de raison telle qu'elle s'impose dans la métaphysique, notamment avec Leibniz, préfigurant l'ère de la technique. L'Être apparaît alors comme l'Incalculable, ce dont raison ne peut être rendu, la raison étant nécessairement ce qui peut être rendu comme étant. L'être de l'étant est donc inféodé à la raison tout comme la raison l'est à l'étant, la gestion de l'étant ne dépendant plus que de lui-même. Ce qui est ainsi voulu n'est pas la réalisation d'une fin, mais le vouloir lui-même, la volonté de puissance nietzschéenne achevant l'onto-théologie leibnizienne qui, pour expliquer l'étant, assujettit l'être à la raison divine et, partant de l'étant, revient à lui, de sorte qu'il soit fondé sur lui-même. La métaphysique éclipse ainsi le savoir du retrait de l'Être au bénéfice d'une science totalisant les présentations de l'être rabattu sur un fondement ontique. Au fil du temps, la tradition dit de moins en moins le dérobement de l'Être et le fond abyssal, au bénéfice de leur capture par l'étant culminant en une absolue possession. Si le dévoilement de l'être de l'étant implique un retrait essentiel de l'Être comme tel, la pensée de l'Être doit envisager le fond comme fond abyssal, se laissant penser comme un jeu, à l'instar de ce jeu dont parle Héraclite pour qui la dispensation de l'Être est le jeu d'un enfant qui joue parce qu'il joue.

(QM.; BP.; B.; N. II; TE.; PR.)

Être-été

(*Gewesenheit*)

▮ L'être-été désigne le passé authentique, tel qu'il se temporalise à partir de l'avenir, se distinguant du passé inauthentique comme présent passé (*Vergangenheit*) tombant dans l'oubli.

▮ Si la résolution devançante comprend le *Dasein* à partir de son être en dette, cette compréhension consiste à assumer celui-ci à partir de l'être-jeté, impliquant que le *Dasein* advienne à soi en revenant à soi comme à son être-été. Tant que le *Dasein* existe de manière factice, il n'est pas passé mais toujours déjà été, ne pouvant être été qu'aussi longtemps qu'il est, c'est-à-dire a à être. Ce passé authentique est un passé présent, susceptible de se temporaliser vers l'avenir en des possibles impensés, alors que le passé inauthentique est un présent passé qui n'est plus, qui est dépassé et oublié.

▮ L'être-été propre est la répétition, par laquelle le *Dasein* revient à son pouvoir-être propre. L'être-été impropre est l'oubli qui se rapporte à l'être-jeté et qui est la manière dont je suis été de prime abord et le plus souvent. La disposition se temporalise selon l'être-été soit comme répétition soit comme oubli. Seule l'angoisse se fonde sur la répétition comme être-été propre, en tant qu'elle se reporte à l'être-jeté comme être-jeté répétable possible, naissant de l'avenir de la résolution.

(ET. § 65, 68)

Être-jeté

(*Geworfenheit*)

► Caractérise le *Dasein* en sa facticité comme projet jeté au monde, à qui sa provenance et sa destination sont refusées.

▮ La facticité désigne le mode d'être du *Dasein* comme étant intramondain capable de se comprendre comme lié à l'être de l'étant qu'il rencontre en son monde. Elle se distingue de la factualité propre à l'étant qui n'est pas le *Dasein* : elle est un existentiel et non une catégorie. Si la disposition ouvre le *Dasein* à son être-jeté, le plus souvent et de prime abord elle l'ouvre de telle sorte qu'il l'esquive tout en étant assailli par lui. Le *Dasein* est en effet jeté au monde sans en avoir décidé tout en ayant à se décider pour des possibles factices.

▮ L'être-jeté, loin d'être une chute ou un état de dérégulation consécutif à une faute, caractérise le phénomène de la naissance et l'étrangeté du *Dasein* jeté dans le monde indépendamment de sa volonté. Le plus souvent le *Dasein* fuit devant cette étrangeté en se réfugiant dans le monde rassurant de la déchéance. Seule l'angoisse, l'arrachant à son immersion dans la quotidienneté, dévoile le lien de l'être-jeté et du projet. Si le *Dasein* est toujours en-avant-de soi, l'être-jeté le constitue comme déjà-là malgré lui. Il ne relève pas du passé au sens d'un événement révolu, mais de ce qui est irrécupérable dans l'existence. Ne posant pas son propre fondement mais existant en lui, le *Dasein* doit le reprendre dans l'horizon de sa finitude, ouvert sur l'avenir. De même que la mort n'est pas réductible à un événement à venir, la naissance n'est pas un simple événement datable : étant à la mort tant qu'il existe, le *Dasein* vient au monde de la même façon, son être-jeté étant coextensif à son existence comme projet d'être.

(ET. § 12, 29, 38)

Être-Là-avec

(*Mitdasein*)

▮ Existential caractérisant autrui en tant qu'il est semblable au *Dasein* qui est mien, qui est là avec les autres et n'est pas un moi se dissociant des autres.

▮ Si la mienneté est une détermination foncière du *Dasein*, elle ne s'oppose nullement à l'altérité. L'être-avec (*Mitsein*) est une détermination propre du *Dasein*, qui le constitue comme existant avec autrui, alors que l'être-Là-avec (*Mitdasein*) détermine l'existence d'autrui. Le *Dasein* n'est donc pas prioritairement seul et la solitude suppose toujours d'abord un être-avec dans le monde, de sorte que l'être-avec vive l'être-Là-avec sur un mode privatif. Le monde du *Dasein* n'est pas seulement le monde ambiant de la préoccupation, mais aussi le monde commun (*Mitwelt*) de la sollicitude (*Fürsorge*). Modalité du souci, celle-ci définit le mode de comportement du *Dasein* en tant qu'il est avec les autres, qui ne sont ni des étants disponibles ni des étants subsistants. La sollicitude admet de multiples variantes allant de l'indifférence au dévouement extrême en passant par l'hostilité. En ses modes négatifs, elle réduit l'autre à un étant subsistant. En ses modes positifs, elle peut ôter le souci à l'autre en se substituant à lui. En une telle sollicitude substitutive, l'autre peut devenir dépendant, même si cette domination reste voilée dans une assistance insidieuse, la sollicitude se ramenant à la préoccupation pour l'étant disponible. L'autre possibilité, constituant l'être-avec authentique, consiste à remettre l'autre à son souci, en ne se substituant plus à autrui mais en le devançant en son pouvoir-être. L'existence de l'autre n'est plus quelque chose dont on se préoccupe, mais la sollicitude l'aide à se rendre transparent à lui-même dans son souci et à devenir libre pour lui. Alors que la préoccupation requiert la circonspection, la sollicitude requiert l'égard et l'indulgence, qui peuvent d'ailleurs s'inverser en manque d'égard et en laxisme.

▮ L'ouverture de l'être-Là-avec-autrui constitutive de l'être-avec signifie que la compréhension d'être du *Dasein* inclut la compréhension d'autrui. Contrairement à ce que dit E. Lévinas, Heidegger ne néglige pas la spécificité d'autrui, et c'est un non-sens que de lui reprocher de ne pas élaborer de théorie de l'intersubjectivité, alors que l'analytique existentielle vise à établir que le *Dasein* n'est pas un sujet, mais souci. L'élucidation de l'historialité montre de surcroît comment, dans le monde commun du *Dasein*, le provenir est un co-provenir déterminé comme co-destin d'une communauté.

(ET. § 26)

Événement appropriant

(*Ereignis*)

▮ Ce terme, pratiquement intraduisible, signifiant en allemand « événement », est employé par Heidegger pour désigner une nouvelle relation à l'Être constituant la pensée d'un autre commencement à la fin de la métaphysique.

▮ Il s'agit de penser une co-proprieté de l'Être (*Seyn*) et de l'homme, sans pour autant donner un nouveau nom de l'étantité de l'étant inaugurant une nouvelle époque de l'Histoire de l'Être. Une telle pensée suppose une certaine clôture de l'historialité. Il s'agit de rendre compte de la donation de la présence, du « il y a » (*es gibt*), étant admis que si l'Être se donne comme présence, il n'est pas une présence absolue sans retrait ni réserve, mais implique une présence qui en s'approchant de nous se tient aussi en retrait en son oubli ou demeurer-manquant essentiel. À l'*Ereignis* appartient

ainsi l'*Enteignis*, le dépropriement, ce voilement qui est comme la *léthé* de l'*aléthéia*, le voilement du dévoilement. L'Être (*Seyn*) peut être considéré comme un mode de l'*Ereignis*, qui n'est pas un simple événement advenant à un moment donné, mais l'avènement de la donation d'une présence qui ne s'ouvre qu'en se dissimulant.

▮ D'Être et Temps (1927) à Temps et Être (1962) s'est opéré un déplacement essentiel : si la question demeure celle de l'être et de son sens temporel, l'ontologie fondamentale s'est néanmoins découverte comme rebelle à toute démarche de fondation, à laquelle s'est substituée une donation, l'énigme du « il y a ». À la différence ontico-ontologique s'ouvrant dans le *Dasein* s'est substituée la duplicité de l'Être se retirant dans le dévoilement de l'étant. Si être signifie présence, il doit s'entendre comme ce qui, en portant l'étant au non-voilement, laisse se déployer dans la présence en étant lui-même le don de ce déploiement. Le temps est alors compris comme entrée en présence, Heidegger réhabilitant la présence massivement rejetée en 1927 dans la substantialité métaphysique. Il nomme « espace de temps » (*Zeit-Raum*) la dimension de donation des trois ekstases temporelles, dont le jeu constitue une quatrième dimension qui est la donation de la présence. La donation de l'Être reposant sur le règne du temps, tous deux se co-appartiennent dans l'*Ereignis*. L'Être est ainsi pensé comme éclaircie conçue à partir de l'*Ereignis*, qui est le temps comme présenteté (*Anwesenheit*), de sorte que ce qui donne à penser soit le rapport de l'éclaircie et de la présenteté. Une telle pensée a cependant pour condition l'hégémonie du Dispositif et n'est concevable qu'une fois la métaphysique accomplie dans la technique planétaire. L'âge de la technique n'est donc pas seulement celui de l'aliénation dans la planification et l'objectivation, mais il porte en son extrême péril la promesse d'un nouveau commencement pour la pensée.

(BP.; B.; ID.; EC.; T.)

Existence

▮ L'existence est l'essence du *Dasein* comme cet étant qui a à être, pour qui il y va de son être. L'existentialité comme structure du comprendre en tant que projet jeté constitue, avec la facticité et la déchéance, l'unité structurelle du souci comme être du *Dasein*.

▮ Seul le *Dasein* existe comme projet d'être, l'existence ne concernant ni les autres étants, ni Dieu. Le *Dasein* se comprend à partir de son existence, qui est une possibilité d'être lui-même dans l'existence propre ou de ne pas être lui-même dans l'existence impropre. Or, de prime abord et le plus souvent, il n'est pas lui-même, mais le On de l'existence déchue dans la quotidienneté. L'existence ainsi comprise n'a rien à voir avec l'opposition métaphysique essence-existence. Cette distinction, qui régit l'ontologie traditionnelle, découle de la compréhension du sens de l'être comme présence subsistante, *ousia*, qui méconnaît le phénomène du *Dasein*. En tant que hors de soi ou être-en-avant-de-soi, l'existence est ek-sistence comme habitation ek-statique dans la proximité de l'Être. L'homme comme être-au-monde ek-siste ainsi dans l'ouverture de l'Être, et ce n'est qu'à l'intérieur de cette ouverture que peut être possible une relation du type sujet-objet.

▮ Cette détermination de l'être du *Dasein* en l'homme permet de rompre avec la détermination métaphysique de l'*animal rationale* et avec la compréhension humaniste qui en résulte. La destruction phénoménologique de l'ontologie traditionnelle met en lumière, par une généalogie de la conceptualité métaphysique, le passage de l'ontologie traditionnelle à l'ontologie fondamentale, où l'analytique existentielle débouche sur la problématisation de la différence ontologique dans son rapport à la temporalité de l'Être. Il apparaît que toute l'ontologie traditionnelle gravite autour d'une problématique articulant présence subsistante et production, lui permettant d'élaborer la distinction essence-existence. Or, cette distinction n'est qu'un aspect de la différence ontologique, car l'étant ne se laisse pas

réduire au seul étant subsistant. L'existentialité du *Dasein* est un sens de l'être que l'ontologie traditionnelle n'explicité pas et qui est pourtant sa condition de possibilité. Si, durant toute son histoire, la métaphysique n'a cessé de pressentir la question du *Dasein*, elle n'est jamais cependant parvenue à en livrer une explicitation thématique, car elle a à chaque fois recouvert ce phénomène par une ontologie de la présence subsistante. C'est cette ontologie que déconstruit la destruction phénoménologique.

(PF.; LH.)

Existential-existential

(*existenziell-existenziell*)

► Existential qualifie l'analytique de l'existentialité de l'existence du *Dasein*, dont les structures se nomment des existentiels. Existential qualifie la compréhension que le *Dasein* a de lui-même.

▮ Il convient donc de distinguer clairement le plan ontologique de l'existential, concernant l'être de l'existence, les déterminations de cet étant qu'est le *Dasein*, et le plan ontique de l'existentiel concernant cet étant en son existence concrète. La confusion du niveau ontologique de l'existential et du niveau ontique de l'existentiel a donné lieu à l'existentialisme (au sens de Sartre).

▮ Toutefois, le niveau de l'existentialité a son fondement existentiel dans la compréhension que le *Dasein* singulier a de sa propre existence et l'analytique existentielle est enracinée ontiquement, existentiellement. Le *Dasein* a ainsi ce privilège ontique d'être ontologique, car la compréhension de l'être est une détermination d'être du *Dasein*, et l'on peut appeler « pré-ontologique » son être-ontologique préalable au questionner théorique. En ce sens, la question de l'être n'est pas

une pure question spéculative, mais la question la plus concrète, car elle est « la radicalisation d'une tendance essentielle appartenant au *Dasein* même, la compréhension préontologique de l'être ».

(ET. § 5)

Expérience

(*Erfahrung*)

► Heidegger comprend l'expérience comme expérience de la pensée, comme expérience de l'impensé, c'est-à-dire aussi comme pensée de l'être.

► Le fil conducteur est l'identité de la pensée et de l'être, telle qu'elle est affirmée par Parménide et qui est déterminante pour toute l'histoire de la métaphysique. Kant occupe une position centrale dans cette histoire en tant qu'il fait porter son questionnement sur les conditions de possibilité de l'expérience. L'expérience est pour lui ce qui doit se faire à partir de concepts et de principes *a priori*. En affirmant que les conditions de possibilité de l'expérience en général sont en même temps les conditions de possibilité des objets de l'expérience, Kant retrouve l'identité parménidienne qu'il retraduit dans la langue de la métaphysique de la subjectivité posant la souveraineté du sujet. Hegel pense l'expérience comme expérience de la conscience en son mouvement dialectique : l'expérience est ainsi le mouvement de la vérité. Nietzsche conçoit l'expérience comme expérimentation, laboratoire de la volonté de puissance. Alors que Kant conçoit l'expérience comme lieu de la donation du vrai, Hegel la conçoit comme le devenir du vrai, qui est aussi l'éternelle mobilité

de l'Idée. Nietzsche la conçoit comme le cercle vicieux de l'éternel revenir du même dans la différence. Resituant ces diverses acceptions dans l'histoire de la métaphysique, Heidegger pense l'expérience à partir du déploiement de la question du sens de l'être.

▀ Il est en effet non plus un devenir ou un revenir de l'être, mais un advenir dans la donation du « il y a ». Si, dans tous les cas, l'expérience est manifestation de la vérité et saisie de cette manifestation, chez Heidegger elle est l'expérience de la pensée comme expérience de la vérité de l'Être, tel qu'il se dispense en son retrait. Elle est fondamentalement expérience de la parole. La pensée est ainsi écoute d'une parole qui nous est adressée et qui est aussi bien celle des penseurs que des poètes. Si, à la fin de la conférence *La question de la technique*, Heidegger affirme que « le questionnement est la piété de la pensée », cette piété doit s'entendre comme une docilité dans le recueillement de l'écoute de la parole, rendant possible tout questionnement. En tant que soumission, la pensée est donc aussi laisser-être et sérénité. Déjà dans *Être et Temps* la résolution n'est pas un décisionisme volontariste, mais ouverture à l'être dans l'appel du souci. Dans les derniers textes, il est question de l'appartenance de l'homme à l'être comme ce qui est le plus digne de pensée, ce qui mérite d'être pensé. Il ne s'agit pas là d'un passage de l'héroïsme au quiétisme, mais d'une expérience de la pensée comme celle de l'impensé dans une sobriété qui ne vise ni un résultat, ni une connaissance : le penseur n'est pas un maître à penser ou un philosophe législateur, mais il se met à l'écoute de la parole qui nous est destinée et regarde ce qui est. Heidegger ne considère pas ce qu'il a écrit comme une œuvre ou des œuvres, mais comme un chemin. Ce chemin de pensée n'a pas le sens moderne de la méthode assurée d'elle-même, mais il est chemin forestier, *Holzwege*, « chemins qui ne mènent nulle part ».

(QP. : S. ; AP.)

Explicitation

(*Auslegung*)

▮ Définit la configuration propre au comprendre en tant qu'il s'approprie ce qu'il comprend. Il ne s'agit pas d'une simple prise de connaissance de ce qui est compris, mais de l'élaboration des possibilités projetées dans le comprendre comme projet factice.

▮ À la question de savoir ce qu'est tel ou tel étant disponible l'explicitation répond qu'il est pour ceci ou cela : le marteau est pour enfoncer les clous, la maison pour habiter. Par là l'explicité est compris « comme ce comme quoi ce qui est en question doit être pris ». Cette structure du « comme » ou de « l'en tant que » (*Als-Struktur*) constitue l'explicitation. La vue circonspecte et anté-prédicative de l'étant disponible, voyant dans l'usage l'étant intramondain comme marteau ou comme maison, est déjà en elle-même compréhensive et explicitative, sans avoir besoin de l'énoncé. Celui-ci n'est qu'un mode dérivé de l'explicitation. Il est d'abord une mise en évidence faisant voir l'étant à partir de lui-même, il est ensuite une prédication où un sujet est déterminé par un prédicat, et enfin une communication exprimant et partageant ce qui est ainsi rendu visible. L'explicitation de quelque chose comme quelque chose repose sur une pré-acquisition, qui l'adosse à une compréhension déjà acquise, sur une pré-vision, qui fixe une direction, et sur une anticipation, qui décide d'une certaine conceptualité. En ce sens le « comme » de l'explicitation est un « comme » existentiel-herméneutique originaire précédant le « comme » apophantique de l'énoncé. Ce dernier implique un passage de la circonspection de l'étant comme étant-disponible à la considération de l'étant comme étant-subsistant.

▮ En conséquence, le sens n'est pas d'abord ce qui se trouve dans l'énoncé, mais ce en quoi la compréhensibilité de quelque chose se tient, ce que l'explicitation articule. Il est le vers-quoi (*Woraufhin*) du projet, non point une propriété de l'étant, mais un existentiel. Ne renvoyant pas à un signifié transcendantal il doit s'entendre en

une acception directionnelle, avant même de pouvoir véhiculer une signification, car il est foncièrement lié au caractère de projet du *Dasein*. Seul celui-ci peut donc être sensé ou insensé, dans la mesure où son être propre et l'étant ouvert avec lui peuvent être appropriés ou non dans la compréhension. Tout étant autre que le *Dasein* est exempt de sens, non-sensé, et cela seul peut être à contresens, absurde.

(ET. § 32 à 33)

Facticité

► La facticité désigne la factualité propre au *Dasein*, résultant de sa constitution existentielle comme être-au-monde.

► Le fait du *Dasein* en tant qu'il existe est en effet sans commune mesure avec la factualité d'un étant subsistant et disponible. Le concept de facticité inclut l'être-au-monde d'un étant intramondain capable de se comprendre comme ayant à être et de comprendre l'être de l'étant qu'il rencontre dans son propre monde.

► Si le monde des faits est un monde statique, la facticité se caractérise par sa mobilité. Celle-ci se donne d'abord à voir dans les existentiels de la déchéance, où le *Dasein* est entraîné par le tourbillon du On. L'être-jeté est ainsi un autre nom pour dire la facticité et caractériser l'existence du *Dasein*, en faisant ressortir la déchéance comme un concept ontologique du mouvement. Ce thème de la facticité apparaît très tôt, lié à la problématique d'une herméneutique de la vie facticielle et de son opacité. Il est, chez le jeune Heidegger, élaboré à partir de la question de la vie chrétienne primitive et d'une interprétation phénoménologique d'Aristote et de la vie en commun dans la cité grecque.

(ET. § 12, 38)

Finitude

(*Endlichkeit*)

▮ La finitude désigne le mode fondamental du rapport entre l'être et l'homme, caractérisant aussi bien le *Dasein* en l'homme que l'Être en tant que tel.

▮ Lorsque, à la fin de *Kant et le problème de la métaphysique*, Heidegger affirme que « plus originelle que l'homme est la finitude du *Dasein* en lui », il ne vise ni une subjectivité ni une détermination anthropologique, mais le Là ouvert par l'irruption dans l'homme du *Dasein*. La finitude se caractérise comme essentielle en tant qu'elle détermine le *Dasein* comme projet jeté et être à la mort. Cette finitude caractérise également l'Être en tant que tel, se dispensant historiquement en différentes époques selon différentes guises. Si la temporalisation du temps marque l'avènement de la finitude, celle-ci est non seulement le fondement ontologique du *Dasein*, mais elle détermine aussi la temporalité de l'Être comme fond abyssal.

▮ Alors que, pour la pensée grecque, le fini (*péras*) est la marque d'un achèvement et d'une perfection ontologique, par opposition à l'infini (*apeiron*) comme inachevé ou indéterminé, pour la pensée chrétienne et moderne le fini est considéré comme dérivé par rapport à l'infini compris comme infiniment parfait ou absolu, au sens où Dieu est caractérisé comme infini. Heidegger reprend d'une certaine façon la conception grecque de la finitude, dont il retrouve la trace chez Kant, pour qui la raison humaine est exilée de l'absolu et renvoyée à sa condition sensible dont la forme est le temps. Toutefois, cette notion qui est centrale dans *Être et Temps* et dans le livre sur Kant tendra à s'estomper par la suite. Lorsque l'on passe en effet du plan du *Dasein* au plan de l'Être en tant que tel, la question se déplace vers le problème du retrait essentiel de l'Être, même si le *Dasein* demeure assigné à la réceptivité de l'étant et à l'entente de l'être.

(ET.; KM.; LH.)

Grecs

► Les Grecs ne sont pas pour Heidegger une simple référence à laquelle il faudrait faire retour. Si le commencement grec est le coup d'envoi de ce premier commencement de la philosophie qu'est la métaphysique, cependant en deçà de Platon une pensée plus matinale peut faire l'objet d'une reprise pour nous guider vers un autre commencement de la pensée.

▮ Il s'agit de dissiper la double illusion d'un progrès et d'une décadence. Selon la première, les Grecs seraient des primitifs que la modernité aurait définitivement dépassés. Selon la seconde, la modernité serait la perte de l'harmonie grecque qu'il faudrait s'efforcer de retrouver. Dans tous les cas, la Grèce est idéalisée soit comme une innocence primitive ou une enfance de l'humanité, soit comme une norme perdue à retrouver. Il est à noter que Heidegger rejette l'image de la Grèce classique et que sa Grèce est bien plutôt la Grèce « barbare » de Nietzsche et surtout de Hölderlin. Il n'y a chez lui nulle nostalgie de la Grèce comme belle totalité éthique ou règne de la beauté, pas plus que de « conservatisme agraire » dénigrant la technique au profit de la vie rurale et artisanale. C'est en revanche avec Platon que s'amorce la métaphysique comme mode de pensée de l'Occident, dans un processus qui s'achève avec Hegel et Nietzsche.

▮ L'Occident ou l'Hespérial comme pays du soir est le lieu d'advenue de l'historialité, telle qu'elle procède de la pensée grecque portant à la parole l'être de l'étant et fondant la possibilité de la science et de la technique modernes. Le devenir-européen de l'Hespérial est alors son devenir-monde dans l'uniformité planétaire. À cet égard, les Grecs ne sont pas tant derrière nous que devant nous, car l'Hespérial est aussi le futur antérieur d'une aube impensée. C'est là ce qui distingue Heidegger de Hegel. Si, pour le second, les Grecs n'ont pas encore atteint le vrai, pour le premier, ce « pas encore » est celui d'un impensé auquel nous ne satisfaisons pas encore et qui nous invite à remonter en deçà de Platon vers les paroles grecques

matinales. En ce sens, il s'agit de dépasser les Grecs eux-mêmes qui ont compris l'être comme ce qu'il y a de plus véritablement étant dans l'étant, pensant une différence entre l'être et l'étant sans être à la hauteur de la vérité de l'Être et n'éprouvant pas l'oubli comme le trait essentiel de sa manifestation propre.

(H. G; PA.; EC.; QPh.)

Habiter

▮ En tant qu'existential constitutif de l'être-au-monde, l'être-au signifie également le séjour, l'habiter propre au *Dasein*. Habiter, c'est d'abord être sur terre comme mortel.

▮ Dans la *Lettre sur l'humanisme*, cette question est reprise comme celle de l'*éthos*, du séjour des mortels en tant qu'il rend possible une éthique hors régime métaphysique. Heidegger retraduit le fragment 119 d'Héraclite, qui affirme que « le séjour de l'homme est son démon », comme suit : « le séjour accoutumé est pour l'homme le domaine ouvert à la présence (l'insolite) ». Dire que le divin est le séjour et la tenue de l'homme, c'est concevoir l'ontologie fondamentale comme une éthique originaire, qui n'est ni article de foi ni prescription normative, mais une pensée de l'habitation du monde selon l'architectonique du Quadriparti, dont l'aménagement sauve la terre, accueille le ciel, attend les dieux et conduit les mortels. Une telle pensée remonte au fondement d'où provient la pensée de la vérité de l'Être, en comprenant le langage comme la demeure de l'Être.

▮ C'est à partir de là que Heidegger interprète Hölderlin affirmant que « riche en mérite, l'homme habite cependant en poète sur cette terre ». L'habiter est un trait essentiel de la condition humaine et c'est la poésie qui bâtit l'habiter, dans la mesure où l'homme reçoit sa demeure de la langue, dont il n'est pas le maître mais qui lui assigne

son destin et son séjour. Si, en effet, la poésie est la correspondance, par laquelle l'homme écoute l'appel du langage, l'habitation poétique est ce qui conduit l'homme à la terre en portant son regard vers le ciel, pour mesurer l'entre-deux qui est le séjour assigné à l'homme. C'est en cet *éthos* que l'homme déploie son être comme mortel, mourant continuellement en tant qu'il habite la terre sous le ciel. L'éthique originaire est donc cette parole qui donne la loi du séjour, le *nomos*, le statut, assignant le *Dasein* en l'homme à la vérité de l'Être. Cette éthique n'est ni une morale, ni une esthétique, mais la tenue dans le langage comme demeure de l'être et abri de l'essence de l'homme compris comme *Dasein*.

(ET. § 12; LH.; EC.)

Herméneutique

► L'herméneutique caractérise la description phénoménologique comme explicitation des modes d'être du *Dasein*.

▮ Il s'agit d'un travail d'explicitation et l'analytique existentielle est une herméneutique. Celle-ci permet d'élaborer les conditions de toute recherche ontologique. Dès le départ, Heidegger a conçu la philosophie comme radicalisation de la phénoménologie dans le sens d'une herméneutique de la vie facticielle. Alors que Husserl considère que la facticité demeure opaque par rapport à la conscience pure, Heidegger considère, en se rapprochant de Dilthey, que l'interprétation de la vie facticielle est le préalable de toute science et de toute ontologie. Il s'agit d'une auto-compréhension de la vie qui n'a rien à voir avec une réflexion, mais qui vise à expliciter le *Dasein*.

▮ Si, d'une certaine façon, Heidegger s'appuie ici sur Dilthey et s'oppose à Husserl, il ne conçoit cependant pas l'herméneutique comme une discipline théorique, une simple théorie de l'interprétation. Il peut ainsi renvoyer dos-à-dos l'idée husserlienne d'une

science rigoureuse et les théories de la *Weltanschauung* à la manière de Dilthey. En effet, le comprendre n'est pas une attitude théorique, mais une dimension essentielle de la vie facticielle qui n'est rien d'autre que l'éveil à soi du *Dasein*.

(ET. § 9; AP.)

Histoire

(*Historie*)

▮ L'histoire est la science historique, distincte de l'Histoire (*Geschichte*) renvoyant à l'historialité du *Dasein* et au destin de l'Être.

▮ Il ne fait donc pas confondre ce qui est historial, ouvre une Histoire, et ce qui est historique, qui prend place dans l'histoire et fait l'objet d'une connaissance spécifique. La science historique concerne la réalité historique, c'est-à-dire le passé, que l'on peut considérer soit comme ce qui est dépassé et ne nous concerne plus, soit comme ce dont nous continuons à subir l'influence. Cette réalité historique implique ensuite l'idée d'une provenance selon un tracé évolutif, qui peut se comprendre comme un progrès ou un déclin. Elle se spécifie ensuite comme histoire proprement humaine, comme tradition et héritage. L'histoire peut ainsi se comprendre comme l'histoire du monde et comme l'histoire universelle.

▮ Dans tous les cas, l'histoire s'enracine dans l'historialité primaire du *Dasein*. La science historique trouve donc sa source dans l'historialité. Comme toute science, elle requiert des présupposés. De même que la science moderne de la nature repose sur un projet mathématique, les études historiques thématisent une région déterminée de l'étant en supposant l'accessibilité du passé. C'est le *Dasein* ayant été là qui est l'objet de la recherche historique. Le travail de l'historien a ainsi un sens existentiel, consistant en la répétition de possibilités d'existences authentiques. Ce ne sont pas

de simples faits qui l'intéressent, mais des possibilités existentielles, en lesquelles se déterminent un destin commun et une histoire du monde. L'histoire n'est donc pas une simple somme de faits, mais un enchaînement de processus interprétatifs. En ce sens, l'apparition d'une vision historique du monde correspond à une certaine époque historique, qui est l'époque moderne, même si l'absence d'historiens à certaines époques ne signifie pas pour autant que ces époques soient anhistoriales.

(ET. § 73, 76)

Histoire de l'Être

(Seynsgeschichte)

► L'Histoire de l'Être pense la dispensation historique de l'Être en tant qu'elle est liée à la temporalité de l'Être. Pensée ontologico-historiale, elle permet de situer la métaphysique dans son site et ses limites.

► Il ne s'agit pas de recommencer la métaphysique, mais de la penser à partir de l'Histoire de l'Être, en pénétrant l'impensé de la métaphysique comme oubli de l'être. Il y va donc d'une confrontation, un jeu de passe, entre le premier commencement métaphysique de la pensée ordonnée à la question directrice de l'étantité de l'étant et l'autre commencement posant la question de l'Être en tant que tel. La métaphysique se caractérise dans l'Histoire de l'Être, dont elle est une époque, par le fait qu'elle comprend l'être de l'étant comme présence subsistante, sans prendre en compte la vérité de l'Être en sa temporalité qui est la condition de possibilité de la compréhension de l'être comme présence.

► L'Histoire de l'Être ne consiste pas à réfuter les philosophes, mais à passer de la question de l'étantité de l'étant à celle de la vérité impensée de l'Être, en reconduisant la métaphysique en son

essence cachée vers cette Histoire, selon une réminiscence qui dépasse l'essence de la métaphysique en la situant dans ses limites. Elle est donc une reprise ou répétition de la métaphysique, dans une remémoration qui en dégage l'impensé et, par là, la fécondité. Cette remémoration dans la métaphysique reprend celle-ci de Platon à Nietzsche, en supposant que l'essence de l'homme est engagée dans la vérité de l'Être. Elle implique alors un « pas qui rétrocède en dehors de la métaphysique ». Tel est le sens de la lecture heideggérienne des premiers penseurs grecs, dont la parole permet de ménager le jeu de passe entre le premier commencement de la pensée et l'autre commencement. Il ne s'agit pas de revenir à une origine perdue, mais de remonter à une source impensée, dont le jaillissement demeure une promesse pour l'avenir. De ce point de vue, la lecture de Nietzsche et de Hölderlin a joué un rôle décisif dans cette remontée vers les Présocratiques. À l'écoute de la revendication de l'Être, une telle pensée sait que l'Être a besoin de l'homme sans dépendre d'une humanité existante. L'Histoire de l'Être est ainsi la manière dont l'Être se dispense en tant que destinal et elle ne se laisse réduire ni à l'histoire de l'humanité, ni à l'histoire de la philosophie.

(N. II; BP.; B.)

Historialité

(*Geschichtlichkeit*)

▮ Il convient de distinguer l'Histoire (*Geschichte*) comme provenir (*Geschehen*) du *Dasein*, caractérisant son extension entre naissance et mort, de l'histoire comme science historique (*Historie*).

▮ L'historialité désigne la constitution ontologique du provenir du *Dasein*, en tant qu'il est son passé sur le mode de son être-été qui provient de son avenir. Le *Dasein* n'est donc pas temporel parce qu'il

est dans l'histoire, mais ne peut exister historiquement que parce qu'il est, en son être comme souci, étendu entre naissance et mort, foncièrement temporel, c'est-à-dire aussi mortel. En se comprenant à partir de son pouvoir-être fini tout en assumant son être-jeté, le *Dasein*, délivré de la dictature du On, se décide pour des possibles dont il hérite, se délivrant à lui-même en une possibilité à la fois héritée et choisie. L'histoire ne tire son poids ni du passé ni du présent enchaîné au passé, mais du provenir de l'existence jaillissant de l'avenir. Le *Dasein* peut ainsi répéter une possibilité transmise d'existence, faisant retour vers des possibilités d'existence du *Dasein* ayant été là. En se fondant sur la résolution devançante, le *Dasein* se choisit ses propres héros dans une répétition qui n'est pas une réactualisation du passé, mais une réplique tournée vers l'avenir d'un passé ayant été. Le *Dasein* ne choisissant ni son existence factice, ni son passé, la résolution n'ouvre des possibilités d'exister qu'à partir d'un héritage à assumer. Le *Dasein* historial est destinal, non au sens d'une prédestination, mais d'une destination où l'on est destinataire de ce qui nous est envoyé. Le destin a pour condition de possibilité la temporalité, et la répétition, comme passé authentique, consiste à faire retour vers des possibilités du *Dasein* ayant-été-là. Or, en tant qu'il est être-au-monde et être-là-avec, son destin comme provenir dans la résolution est celui d'une communauté advenant comme un monde historial. Existants dans l'être-avec autrui, le destin (*Schicksal*) est aussi co-destin (*Geschick*) comme provenir d'une communauté et historialité d'un peuple. Il est résolution au là de l'instant, sur lequel repose le co-destin comme ce qui peut être répété, ouvert à un héritage transmis. Or, si le *Dasein* est principalement historial, l'étant intra-mondain est secondairement historial sur la base de son appartenance au monde et peut, comme tel, être nommé mondo-historial. En effet, si le provenir du *Dasein* est celui de l'être-au-monde, son historialité est aussi celle du monde.

▮ Est donc historial non pas simplement ce qui prend place dans l'histoire, mais ce qui ouvre une Histoire, fait Histoire. La science historique a son origine dans l'historialité du *Dasein*, qui est son passé sur le mode de son être provenant de son avenir, la thématization de l'objet historique projetant le *Dasein* ayant-été-là vers sa

possibilité d'existence la plus propre. Le besoin de tout expliquer en termes historiques et l'historicisme qui en résulte finissent par aliéner l'historialité du *Dasein*, et c'est pourquoi une époque anhistorique n'est pas pour autant anhistoriale. Reprenant la distinction nietzschéenne entre histoire monumentale, antique et critique, Heidegger montre comment l'historialité présente un aspect monumental, dans la mesure où le passé hérite de possibles devant être réappropriés dans une répétition, un aspect antique, dans la mesure où le passé devient objet de conservation, et un aspect critique, dans la mesure où doit s'opérer une déprésentification de l'actualité, un détachement par rapport à la quotidienneté. La science historique authentique se temporalise à partir de l'avenir et c'est là que la destruction de la tradition prend son sens.

(ET. § 72-77; HG.)

Humanisme

► Heidegger distingue trois acceptions de l'humanisme. Il y a un humanisme initial, qui se laisse penser comme platonisme et métaphysique, un humanisme terminal, qui est le devenir-anthropologie de la métaphysique. Entre les deux, il y a un humanisme médian, qui est celui de Rome, puis de la Renaissance, supposant la médiation chrétienne.

► En un sens restreint, c'est dans la République romaine que l'on voit apparaître l'opposition entre l'*homo barbarus* et l'*homo humanus*, celui-ci étant le Romain élevant la *virtus* romaine par l'intégration de ce que les Grecs avaient entrepris comme *paidéia*. Cette figure se prolonge à la Renaissance et dans l'humanisme allemand du XVIII^e siècle, avec Winckelmann, Goethe et Schiller. Dans tous les cas,

la référence à l'Antiquité est essentielle avec une dominante latine jusque dans l'interprétation de la culture grecque. Cette référence disparaît avec l'humanisme moderne, qui est le résultat de la mort de Dieu au sens de Nietzsche, impliquant le devenir anthropologie de la métaphysique. C'est en ce sens que l'on peut parler d'un humanisme athée, au sens où Sartre dit que l'existentialisme est un humanisme, ou d'un humanisme chrétien. Il n'y a plus alors de référence à l'Antiquité et aux « humanités ». Dans tous les cas, l'homme se pose comme le référent ultime et l'humanisme donne alors lieu à des visions du monde qui, si elles n'excluent pas la référence au religieux, posent toujours l'homme au centre. L'humanisme classique est déjà une interprétation moderne en termes de culture de ce que fut l'initialité du commencement grec de la pensée. L'humanisme moderne apparaît en effet à la Renaissance lorsque l'homme s'émancipe du lien religieux. C'est dès lors le savoir historique qui détermine la vision du monde et de l'existence humaine : l'homme se saisit comme héritier de la tradition antique et comme vivant dans un monde pétri d'histoire.

▮ Si l'humanisme anthropologique marque l'accomplissement de la métaphysique, on peut en trouver la provenance dans le platonisme qui interprète le sens de l'être comme idée et institue l'essence de la vérité comme exactitude du regard, qui prend en vue l'*eidōs* en allant au-delà des choses perçues. La métaphysique dans son ensemble est donc un humanisme, reposant sur la compréhension de l'essence de l'homme comme animal raisonnable susceptible d'être formé à la prise en vue de l'idée. Si Nietzsche achève la métaphysique dans l'inversion du platonisme, il achève l'humanisme dans le nihilisme et dans la compréhension de la vérité comme valeur nécessaire à la vie. Après la mort de Dieu, l'homme est destiné à devenir le maître de la terre, sans référence au suprasensible, et l'humanisme métaphysique donne lieu au déploiement planétaire de la technique.

(LH.; ECM.)

Idéalisme allemand

► L'idéalisme allemand marque le point d'aboutissement de la métaphysique moderne comme absolutisation de la subjectivité.

▮ Il trouve son point de départ chez Descartes qui pose le *cogito* comme fondement du savoir moderne. Avec Kant, il devient un idéalisme transcendantal qui détermine le sens de l'être comme objectivité de l'objet. Ses successeurs transforment l'idéalisme transcendantal en idéalisme absolu, en posant l'identité du sujet et de l'objet. Ils liquident ainsi la redécouverte kantienne de la finitude et l'assignation de la raison humaine au sensible, en abolissant la distinction du phénomène et de la chose en soi et en convertissant le régulateur en constitutif et le réfléchissant en déterminant. Là où Kant était en quête d'un abîme, ils ne recherchent plus qu'un fondement. Les post-kantiens réalisent ainsi la tâche assignée par Kant dans la *Critique de la faculté de juger* : réaliser le système de la raison pure comme savoir absolu. L'idéalisme absolu s'accomplit alors dans le hégélianisme comme déploiement du sens d'immanence de la raison moderne dans la parthénogenèse de l'Idée absolue. Par là, c'est l'ensemble de la métaphysique qui est accompli dans l'absolutisation de la rationalité, Hegel comprenant sa pensée comme l'achèvement de toute l'histoire de la philosophie à l'interférence de la pensée grecque, du christianisme et de la métaphysique de la subjectivité.

▮ L'histoire peut alors être comprise métaphysiquement comme le déploiement de la vérité. Il ne restera plus à Nietzsche qu'à venir faire écho à Hegel, en absolutisant l'animalité de l'*animal rationale* dans la volonté de puissance et en pensant l'histoire de la métaphysique comme celle du nihilisme. Toutefois, Heidegger ne se contente pas de produire une lecture monolithique et unilatérale de l'idéalisme allemand. S'il voit dans Hegel celui qui réalise pleinement la tâche du système, il voit aussi en Fichte celui qui a entrevu la question du *Dasein*, dans la mesure où il ne comprend pas le Moi comme une substance mais comme ayant à être, conformément au primat de

l'agir. Par ailleurs, il accorde un privilège particulier aux *Recherches sur l'essence de la liberté humaine* de Schelling, en voyant dans la distinction du fond et de l'existence et dans la problématisation corrélatrice du mal une démarche qui rompt avec l'idéalisme spéculatif et qui ébranle la Science de la logique de Hegel.

(KM.; DI.; Sc.; HG.)

Impensé

▮ L'impensé est ce qui donne le plus à penser comme ce que nous ne pensons pas encore.

▮ Si ce qui distingue la pensée de la science est qu'un penseur pense une unique pensée en déterminant le sens de l'être, la pensée d'un penseur ne pouvant être surmontée que lorsque son impensé est resitué en sa vérité initiale. C'est ainsi, par exemple, que bien comprendre Kant c'est le comprendre mieux que lui-même ne s'est compris, au sens où Kant disait lui-même, à propos de Platon, qu'il n'est pas étonnant que l'on comprenne un auteur mieux qu'il ne s'est compris, car il n'avait pas suffisamment déterminé sa conception. Le travail de destruction consiste alors à libérer l'impensé en accomplissant le pas qui rétrocede hors de la métaphysique.

▮ Si l'interrogation de l'impensé suppose une violence faite aux textes, elle procède aussi de la plus grande fidélité à ces textes, en tant qu'ils mettent en jeu l'affaire de la pensée. En ce sens, comme l'a déjà dit Hegel, on ne réfute pas un penseur. On ne tente pas davantage de le soupçonner ou de lui supposer des arrière-pensées, ni de lui faire dire n'importe quoi, selon un point de vue qui n'est jamais que celui du « valet de chambre ». Le cours de 1951-1952, *Qu'appelle-t-on penser?*, est pour l'essentiel consacré à l'interprétation de quelques paroles de Nietzsche et au fragment VI de Parménide. Sont ainsi mis en dialogue le dernier penseur de la métaphysique accomplie

et l'un des premiers penseurs, antérieur au coup d'envoi platonicien de la métaphysique. Comme le note G. Granel dans la préface à sa traduction de ce cours, l'impensé de la première pensée grecque est d'être cette pensée de la lumière de l'aube, qui ignore encore le clair-obscur du concept lorsque se lèvera le soleil de Platon avec son ombre portée. L'impensé de la pensée crépusculaire est en revanche de laisser s'absorber la lumière matinale dans une clarté du concept où se déploie la nuit du monde. En ce sens, la pensée ne connaît pas de progrès et, lorsque Hegel comprend métaphysiquement l'histoire comme assumption du savoir absolu, il ne peut plus saisir la pensée grecque que dans l'ordre du « pas encore », sans prêter attention à ce qui demeure impensé dans le matin grec.

(QP.; HG.)

Instant

(*Augenblick*)

▮ L'instant est le présent authentique, distinct du présentifier comme présent inauthentique.

▮ L'instant est absolument irréductible au maintenant, car dans l'instant rien d'intratemporel ne survient, mais il laisse ce qui peut être disponible ou subsistant faire rencontre pour la première fois. Il est le présent retenu dans la décision résolue. En tant qu'il provient de la décision résolue, il peut appréhender d'un coup d'œil la situation de l'agir, Heidegger jouant sur le terme allemand qui veut dire aussi coup d'œil.

▮ Ce phénomène a été compris par Aristote comme *kairos*, c'est-à-dire comme moment opportun de l'action discerné par la prudence, sans parvenir toutefois à le distinguer clairement du maintenant. Cette notion sera repensée à partir des notions d'éclaircie et d'éclair,

en corrélation avec le thème de l'*Ereignis* et de la pensée de l'Être en tant que tel. C'est alors l'éclair de l'Être qui se manifeste dans l'essence de la technique à la croisée du péril et du salut.

(ET. § 68, PF. § 20)

Intratemporalité

► L'intratemporalité est cette dimension propre à la facticité qui explique comment les événements de l'existence se déroulent dans le temps.

▮ C'est ainsi que le *Dasein* compte avec le temps et s'oriente sur lui. Il s'agit alors d'explicitier les mots permettant de dire la manière dont le *Dasein* se tient dans le temps. De prime abord et le plus souvent, le *Dasein* quotidien s'exprime en disant du temps avec des termes très simples comme « maintenant », « autrefois », « ensuite ». Cette façon de parler renvoie à la préoccupation quotidienne dans le monde ambiant et à ces comportements du *Dasein* que sont la présentification, la rétention et l'attente. Or, ces moments sont tous ordonnés au maintenant : autrefois est un maintenant qui n'est plus et ensuite un maintenant qui n'est pas encore.

▮ Ce temps, qui est toujours un temps opportun ou inopportun pour quelque chose, revêt par là un caractère de significativité. Il implique également une databilité du fait de son caractère référentiel, s'exprimant dans les formules « maintenant que... », « jadis alors que... », « bientôt lorsque... ». Cette databilité reste indéterminée, étant foncièrement précalendaire. L'intratemporalité implique aussi un écartement et une publicité du temps, dans la mesure où celui-ci possède une extension rendant possible la durée et où il appartient à un monde commun avec ses repères publics spécifiques. L'intratemporalité est ce qui rend possible la genèse du concept vulgaire de temps. En effet, le fait que le *Dasein* compte

avec le temps implique un nivellement du temps : comptant avec le temps, le *Dasein* compte alors le temps en finissant par décompter les positions d'une aiguille sur un cadran.

(ET. § 78-81)

Ipséité

(*Selbstheit*)

► L'ipséité est la consistance propre au *Dasein* en tant que son être est le souci et non une substance.

▮ Si, de prime abord et le plus souvent, le *Dasein* n'est pas lui-même mais le On, ce dernier n'est qu'une modification existentielle de l'ipséité authentique. En effet, si le souci est l'unité de l'existentialité, de la facticité et de la déchéance, en lui sont également ancrés les phénomènes de la mort, de la conscience et de la dette. L'ipséité constitue alors l'unité de ce tout structurel. Si, dans la quotidienneté, le *Dasein* s'explicité lui-même en disant Je, la notion de substance ne permet cependant pas de déterminer l'ipséité du Moi, car elle caractérise l'identité et la permanence d'un étant subsistant. Or, la consistance du *Dasein* n'est pas de ce type, et il convient d'élaborer une conception existentielle de l'ipséité.

▮ En disant Je le *Dasein* ne fait donc que fuir devant lui-même dans le On, tout en s'exprimant comme être-au-monde. L'ipséité ne peut donc être comprise existentiellement qu'à partir de la structure du souci d'où le *Dasein* tire sa consistance. La constance de l'ipséité n'est pas la prétendue permanence d'un sujet ou d'une chose pensante, mais ce maintien de soi en quoi consiste la résolution devançante. Le *Dasein* n'est donc proprement lui-même que dans l'isolement caractérisé par le faire silence et la tonalité de l'angoisse. Le souci n'est donc pas fondé sur une ipséité prétendument substantielle,

mais c'est au contraire l'existentialité propre au souci qui livre la constitution ontologique de l'ipséité et permet de dégager la temporalité comme sens ontologique du souci.

(ET. § 64)

Jeu de passe

(*Zuspiel*)

► Cette expression est utilisée dans les *Contributions à la philosophie* pour désigner l'échange entre la métaphysique et la pensée de l'Être en tant que tel.

▮ Il s'agit de l'explication de la nécessité de l'autre commencement à partir de la position originare du premier commencement. En ce sens, la question « qu'est-ce que la métaphysique ? », parce qu'elle interroge l'essence de la métaphysique, se situe dans la perspective du jeu de passe et du passage à l'autre commencement. Heidegger précise que « le discours sur la fin de la métaphysique ne signifie pas que l'on en a fini avec la philosophie : bien au contraire, la métaphysique doit à présent jouer dans sa possibilité essentielle et la philosophie être jouée dans son autre commencement ». La métaphysique a été en effet rendue visible dans sa structure à partir de sa question directrice — l'étantité de l'étant — dans une pensée ontologico-historiale, de telle manière que la question de l'étantité de l'étant soit portée à son fondement qui est la question de la vérité de l'Être. Dire que la métaphysique est achevée et, par conséquent devenue impossible, ne signifie pas que l'on peut se contenter d'en prendre purement et simplement congé, mais qu'elle doit être reprise dans la pensée ontologico-historiale comme une époque de l'histoire de l'Être.

▮ Heidegger souligne alors que tous ses cours sur l'histoire de la philosophie procèdent du jeu de passe. Il ne s'agit pas là d'un simple travail d'historien de la philosophie, ni d'une histoire philosophique

de la philosophie à la façon de Hegel, car la question fondamentale est la question du sens de l'être telle qu'elle demeure impensée dans le premier commencement. Depuis les cours sur Aristote, Platon, Descartes, Kant, Fichte, Hegel, Schelling jusqu'aux cours sur Nietzsche et les Présocratiques, il s'agit fondamentalement de lire la tradition dans la perspective de la pensée ontologico-historiale, en faisant jouer une explication entre la métaphysique et l'autre commencement. Il convient alors de souligner la césure que constitue la lecture de Hölderlin qui conduit Heidegger vers Nietzsche et les Présocratiques, c'est-à-dire, d'une part, vers une pensée qui épuise la métaphysique et, d'autre part, vers une pensée plus matinale qu'elle.

(BP.)

Laisser-être

(Sein-lassen)

► Le laisser-être caractérise la liberté comme ce qui laisse-être l'étant. Laisser-être signifie s'adonner à l'étant.

► Il ne s'agit pas d'une façon d'organiser ou de conserver l'étant. Si laisser a communément le sens d'abandonner, de renoncer, ici laisser-être l'étant signifie s'adonner à l'ouverture dans laquelle il se tient et qu'il apporte avec lui. Cette ouverture doit être comprise à partir de l'*alétheia* comme non-voilement, c'est-à-dire aussi comme l'ouvert. Or, s'adonner ainsi à l'ouvert n'est pas se perdre en lui, mais déployer un recul permettant à l'étant de se manifester comme ce qu'il est. Laisser-être signifie alors s'exposer à l'étant comme tel et transposer notre comportement dans l'ouvert. Cette exposition ek-sistante à l'étant est l'essence de la liberté comprise à partir de l'essence de la vérité comme exposition à l'étant en tant qu'il a le

caractère d'être dévoilé. C'est en ce sens que la liberté n'est pas le libre-arbitre de la volonté, mais l'abandon au dévoilement de l'étant en tant que tel.

▮ L'être dévoilé de l'étant est ainsi préservé par le laisser-être, qui n'a rien à voir avec une simple passivité ou une attitude mystique de détachement, mais qui est, au contraire, endurance à l'exposition de l'étant. C'est en ce sens que le dévoilement de l'étant dans sa totalité et l'interrogation sur l'étant en tant que tel constituent le commencement de la philosophie, selon la tonalité initiale de l'étonnement. La philosophie doit se comprendre comme une décision d'existence, où celle-ci, en tant qu'elle est enracinée dans la vérité comme liberté, est exposée au dévoilement de l'étant en tant que tel. Le laisser-être est ainsi cette libération de l'étant quant à son être, qui libère en même temps la liberté en l'homme. Si la philosophie procède bien d'une libre décision, la liberté n'est pas pour autant une propriété de l'homme, mais ce qui possède l'homme originellement et le libère en son *Da-sein*. C'est ainsi qu'elle configure une Histoire. À la fin de la métaphysique, le laisser-être doit se penser à partir de la sérénité comme pensée non plus de l'être de l'étant, mais de l'Être en tant que tel.

(EV.; S.)

Liberté

▮ La liberté n'est pas une propriété de l'homme renvoyant à une faculté subjective ou à l'autonomie d'une volonté, mais doit se comprendre à partir du *Dasein* comme projet-jeté.

▮ En tant qu'être-au-monde et projet le *Dasein* se caractérise par son ouverture et son être-possible. Remis à une possibilité factice, il est la possibilité de l'être libre pour son pouvoir-être propre. En existant il est ainsi certaines possibilités et en néglige d'autres. Par

le comprendre et le projet qui lui sont inhérents de telles possibilités choisies lui deviennent transparentes et il peut les assumer. La question de la liberté est ainsi liée à celle de la mortalité. En effet, si le devancement de la mort dévoile au *Dasein*, dans la tonalité de l'angoisse, sa perte dans le On, elle lui révèle en même temps sa liberté pour la mort, détachée des illusions propres à la déchéance. Toutefois, le choix du *Dasein* est toujours assigné à une ouverture qui est, en dernière instance, un mode de dispensation de l'Être, située en des possibilités à la fois héritées et choisies.

▮ L'être-au-monde doit se comprendre à partir de la transcendance, que Heidegger substitue à l'intentionnalité husserlienne de la conscience. Le *Dasein* ne peut en effet avoir de rapport à soi qu'en se transcendant dans un dessein constitutif de la liberté en tant qu'elle ouvre un monde. Constitutive de l'ipséité, la transcendance fait de la liberté l'origine de tout fondement. Celle-ci est donc liberté pour fonder. Fonder signifie d'abord instituer, configurer un monde car, à la différence de la pierre qui est sans monde et de l'animal qui est pauvre en monde, l'homme est configurateur d'un monde. Fonder signifie ensuite prendre base au milieu de l'existant, de sorte que la transcendance agisse à la fois comme un essor, en lequel le *Dasein* projette des possibles, et comme une privation, dans la mesure où d'autres possibles lui sont retirés. Fonder signifie enfin donner un fondement, motiver, en ce sens que la transcendance libère la question du pourquoi comme nécessité transcendantale d'une légitimation rendant l'étant manifeste en son être. La liberté, consistant à ouvrir un monde en un projet transcendant l'étant selon l'unité du triple sens du fondement comme possibilité, base et légitimation, peut alors se comprendre en termes de causalité. C'est ainsi que Kant pose le problème de la liberté en termes de causalité, distinguant entre une causalité déterminée et une causalité libre comme absolue spontanéité qui se réalise comme liberté pratique dans l'autonomie de la volonté. Toutefois, c'est la liberté qui est l'origine de tout fondement et donc du principe de raison déterminante. Il ne s'agit donc plus de poser, à la manière de Kant, le problème de la liberté en termes de causalité, mais de comprendre la causalité elle-même comme un problème de liberté. Par là,

la liberté apparaît comme l'origine du principe de raison. La liberté n'est donc pas une propriété de l'homme ou une détermination pratique, mais ce qui doit se libérer en l'homme dans la résolution devantante propre au *Dasein*.

(ET, § 31 ; EF ; PR.)

Lieu

(Ort)

▮ Le lieu se distingue de l'espace compris comme extension et pouvant être aménagé de façon mathématique. Dans un tel espace, on ne trouve ni de lieux ni de places, mais des distances, des trajets, des directions calculables et mesurables.

▮ Dans *Être et Temps*, il est montré en quoi la spatialité existentielle du *Dasein* est irréductible à l'espace physico-mathématique et à l'ontologie cartésienne du monde comme *res extensa*. Par la suite, Heidegger dira que la tentative de 1927 de reconduire la spatialité du *Dasein* à la temporalité n'est pas tenable et qu'il convient de penser la provenance de l'espace à partir du lieu. L'espace doit se penser comme espacement, c'est-à-dire dispensation des lieux en lesquels les destins des hommes qui habitent prennent tournure dans un séjour. En dispensant des lieux où des dieux paraissent ou s'enfuient, l'espacement donne lieu à la localité qui ménage une demeure.

▮ Les Grecs n'avaient pas de mots pour dire l'espace, mais disposaient du mot *topos* désignant le lieu tel qu'il a rapport à la limite (*péras*) et au séjour (*éthos*). Le lieu est en effet essentiellement unifiant et rassemblant, et c'est pourquoi il n'est pas illimité. Il implique donc une limite, au sens où celle-ci n'est pas ce où quelque chose cesse, mais ce à partir de quoi quelque chose commence à être. C'est ainsi que, par exemple, une place devient une agora ou une maison une

habitation. C'est ainsi qu'advient une contrée prenant en garde le rassemblement des choses en leur coappartenance. L'habitation est le rapport de l'homme à des lieux, en ménageant une place au Quadriparti. À l'habiter correspond le bâtir qui édifie les lieux pour le Quadriparti : le bâtir est un faire habiter. Heidegger souligne par ailleurs que le mot *Ort* désigne la pointe de la lance. Comme tel il est le lieu du recueil rassemblant la Chose en la portant au plus haut, à la pointe extrême.

(QC.; EC.; AP.)

Logique

▮ La logique situe la vérité dans l'énoncé et considère celle-ci comme accord ou adéquation du jugement avec son objet. L'énoncé comme faire voir de l'étant en son être découvert est alors compris comme prédication.

▮ Cette conception scolaire de la logique n'apparaît que dans les écoles de l'Antiquité tardive, distinguant logique, physique, éthique comme autant de disciplines scolaires. Ces distinctions sont encore étrangères à Platon et Aristote, qui conçoivent le *logos* à partir du parler en commun dans la cité. Toutefois, la compréhension canonique de la logique, telle qu'elle s'autorise d'Aristote, sera déterminante pour toute la métaphysique, au point que Hegel accomplira celle-ci en concevant la pensée spéculative comme une « science de la logique ». En concevant la vérité comme un existentiel, l'analytique existentielle ouvre la voie à une destruction de la souveraineté de la logique. En élaborant la question du néant, *Qu'est-ce que la métaphysique ?* montre comment la logique le ramène à une opération de négation opérée par l'entendement, alors c'est le néant qui rend possible la négation.

▮ Or, il ne s'agit pas pour autant de rejeter la logique pour se réfugier dans l'irrationalisme, mais de problématiser l'essence impensée de la logique à partir d'une pensée plus radicale du *logos* et de la vérité comme *aléthéia*. Il s'agit de dégager la connexion intime entre logique et métaphysique, qui se déploie de Platon à Hegel. La logique présuppose une thèse ontologique qui pose l'être comme concept indifférencié en le ramenant au statut de copule, dont le sens ontologique demeure obscur. En effet, dans la mesure où l'être n'est pas un étant subsistant, la logique en fait un être de raison. Elle aboutit ainsi au nominalisme pour qui la pensée se ramène à son expression dans l'énoncé, tout en continuant à présupposer l'ontologie traditionnelle, ne parvenant donc pas à évacuer la question ontologique. Dans les nombreux cours consacrés à la tradition philosophique, la question de la logique revient comme une sorte de leitmotiv. Dans tous les cas, il s'agit de remonter de la logique traditionnelle à une entente plus originaire du *logos*.

(ET. § 44; PF.; QM.)

Logos

▮ La logique n'est qu'une approche possible du *logos*, car les Grecs étaient d'abord étrangers à cette discipline apparue tardivement dans les écoles hellénistiques. La conception du *logos* comme énoncé, discours et raison, est donc dérivée par rapport à une entente plus matinale.

▮ *Logos* dérive du verbe *légein* qui signifie cueillir, récolter, et le sens premier de *logos* renvoie à l'idée de récolte et de rassemblement. Il désigne le fait de rassembler en vue d'une préservation ou d'une recollection. En s'appuyant sur Héraclite, Heidegger traduit *Logos* par « la Pose recueillante ». Par extension, il est également compris

comme l'Un unissant Tout, nommé aussi par Héraclite Zeus. En tant qu'il se déploie ainsi dans l'Un-Tout, le *Logos* nomme l'être de l'étant. Toutefois, à côté de l'idée oubliée de pose et de poser, il y a dans *légein* et *logos* l'idée de discours, de parole renvoyant au parler en commun dans l'espace public de la cité et mettant en jeu des affects. Avant d'être en effet un objet pour une logique formelle, le *logos* renvoie à la rhétorique et à l'ensemble des techniques oratoires. Or, dire c'est fondamentalement poser, laisser être posé devant, c'est-à-dire faire apparaître, manifester en portant à la parole, *logos*, ce qui paraît, *phainoménon*. Selon l'expérience grecque il y a un lien essentiel entre ce qui se manifeste et ce qui est porté à la parole. Telle est la dimension phénoménologique originelle du *logos*.

▮ En comprenant l'être comme présence, les Grecs ont éprouvé le langage dans la lumière de l'être comme désabritement. Le langage n'est pas l'œuvre de l'homme, mais c'est l'homme qui séjourne en lui, car le parler humain est foncièrement correspondance, réponse à l'appel du langage. C'est en ce sens que la poésie est ce qui rend possible le langage, loin d'en être dérivée. Le langage est ainsi la demeure de l'être, poètes et penseurs en étant les gardiens. Remonter de la logique au *logos* permet donc d'établir un dialogue entre poésie et pensée.

(IM. ; EC. ; LH. ; AP.)

Machination

(*Machenschaft*)

▮ La machination est un trait du Dispositif caractérisé par l'hégémonie du faire (*machen*). L'étant est alors ce qui est faisable, machinable, planifiable.

▮ La chose devient ainsi ce que l'on nomme communément un « machin », tout étant organisé selon une machinabilité, où il est décidé d'avance que toutes choses sont planifiables, explicables et exploitables. Le machinisme n'est qu'une conséquence de la machination. En français, ourdir une machination signifie comploter, impliquant l'idée d'un calcul malveillant et d'une ruse, alors que machinal signifie mécanique, excluant toute intention et intelligence. Le terme allemand renvoie à *machen*, faire, tout en impliquant l'idée de calcul, de planification sans d'ailleurs exclure un certain cynisme résultant de l'idée de domination et d'appropriation impliquée par ce terme. La machination est une reformulation de ce que E. Jünger appelle « mobilisation totale ».

▮ La machination suppose la compréhension moderne de la vérité comme certitude et revêt l'aspect du déchaînement d'une puissance arpentant tous les horizons. Elle est orientée sur la faisabilité de tout ce qui est, selon un calcul inconditionné impliquant la destruction de l'étant. Le pouvoir (*Gewalt*) est l'essence de la machination en tant qu'elle recèle la menace d'une perpétuelle destruction pour s'assurer de sa puissance. Elle détruit toute souveraineté véritable en enterrant toute possibilité de décision authentique, s'accompagnant d'un accroissement de la vitesse, de la réduction des distances, d'une extension du marché, d'une généralisation de la publicité du vécu et d'une massification des hommes.

(N. II; B.)

Mal

▮ Le bien et le mal sont dérivés par rapport au phénomène existentiel de la dette et non l'inverse. L'être-en-dette est la condition de possibilité existentielle de la moralité.

▮ Heidegger aborde explicitement la question du mal une première fois en 1936, dans son cours consacré aux *Recherches sur l'essence de la liberté humaine* de Schelling. Il voit dans ce texte, qui conçoit la liberté comme liberté pour le bien et pour le mal et comprend ce dernier comme insurrection du fond contre l'existence, une pensée qui ébranle d'avance la *Science de la logique* de Hegel, c'est-à-dire l'accomplissement de la métaphysique dans un rationalisme absolu. Le mal est pensé par Schelling en relation à la question du système, qui est le problème de fond de l'idéalisme spéculatif. Or, il voit précisément dans le mal ce qui ébranle la possibilité du système de la raison absolue. Le mal est ainsi compris comme la démesure propre à la subjectivité souveraine, où l'homme se pose comme le maître de la lumière. C'est à partir de là que Schelling rompt avec le projet systématique de l'idéalisme allemand. En concevant le mal comme foncièrement spirituel, il fait signe vers un concept non métaphysique de l'esprit, que Hölderlin permet de penser et que Trakl caractérise comme flamme.

▮ La question du mal et de l'esprit est reprise dans *Acheminement vers la parole* lors d'une lecture de Trakl. Il s'agit de dégager un sens du spirituel qui ne serait ni métaphysique ni chrétien. Ainsi compris l'esprit se déploie selon la double puissance de la douceur et de la destruction. Le mal n'est donc ni le sensible ni le pur immatériel, mais le spirituel. C'est ainsi que « le Mal est Esprit comme l'insurrection de l'effrayant, dont la flambée se dissipe à l'aveugle, et qui transplante dans la dispersion du non-salut, menaçant de dévorer l'éclosion où se recueille la douceur ». Parce que l'esprit est embrasement, flamme, ou selon le mot de Trakl « flamme ardente », il est recueil et rassemblement, c'est-à-dire un autre nom de l'Un. Comme tel il est aussi bien ce qui illumine que ce dont la puissance ronge et consume.

(ET. § 58; Sc.; AP.)

Marxisme

► Heidegger ne rejette pas le marxisme, mais ce qu'il appelle le « bolchévisme » autre nom du stalinisme, renvoyant au même titre que le nazisme à une idéologie et une pratique totalitaires. Il envisage, en revanche, la possibilité d'un « dialogue productif avec le marxisme ».

▮ Marx doit alors être lu à partir de Hegel et Hölderlin. Dans la *Lettre sur l'humanisme*, Heidegger affirme en effet que Marx est celui qui a fait, avec Hölderlin, l'expérience de l'absence de patrie de l'homme moderne. Si Hölderlin fait cette expérience à partir du retrait du divin dans le sillage de la pensée kantienne de la finitude, Marx la conçoit comme un destin mondial à partir de l'aliénation, prolongeant ainsi la métaphysique de Hegel. Par là, il atteint à une dimension essentielle de l'histoire, et c'est pourquoi la conception marxiste de l'histoire est supérieure à toute autre conception, dans la mesure où elle est fondamentalement métaphysique. Aussi convient-il de la distinguer de l'idéologie des régimes totalitaires se réclamant du marxisme.

▮ Il semble que Heidegger ait surtout lu les textes de jeunesse de Marx. C'est ce qui explique sa manière de mettre l'accent sur le naturalisme et l'humanisme de Marx, comprenant l'homme naturel comme homme social et être de besoins. Néanmoins, il souligne aussi que le matérialisme marxiste n'a plus rien à voir avec un mécanisme trivial réduisant toute réalité à la matière, mais implique une détermination métaphysique où l'être de l'étant est conçu comme travail. Cette thèse ontologique présuppose la compréhension hégélienne du travail comme processus d'auto-organisation de la production. Celle-ci est comprise comme production inconditionnée dans une objectivation du réel par l'homme, lui-même compris comme subjectivité absolue. Il convient alors de comprendre le matérialisme à partir de la question de l'essence de la technique comme destin de la vérité de l'Être. C'est ainsi que ce qui a été pensé par Heidegger

comme « communisme » va plus loin qu'une simple idéologie totalitaire d'un parti, exprimant une expérience fondamentale du devenir historique du monde à la fin de la métaphysique.

(LH.)

Méditation

(*Besinnung*)

► Il ne s'agit ni d'une méditation religieuse, ni d'une méditation philosophique au sens cartésien ou husserlien, pas plus que d'une métaphilosophie au sens d'une réflexion de la philosophie sur elle-même au sens de Fichte, mais d'un recueillement ou d'un rassemblement sur l'essence de la philosophie, telle qu'elle se déploie en tant que métaphysique à partir d'un savoir historial irréductible à une simple connaissance historique.

► Une telle méditation n'est possible que comme explication (*Auseinandersetzung*) avec l'Histoire en laquelle la philosophie se déploie comme métaphysique. L'explication n'est pas une réfutation. Tout penseur essentiel est irréfutable, au sens où il a conquis dans l'Histoire de l'Être une position fondamentale originaire et singulière. Avec chaque position métaphysique fondamentale est instaurée l'essence de la vérité. Aucune détermination essentielle de l'essence de la vérité ne s'oppose à une autre au sens du simple rejet. Certes, les positions fondamentales s'opposent les unes aux autres selon leur originarité, en fondant d'elles-mêmes dans leur singularité propre la singularité historique de l'Être et de sa vérité et en faisant surgir, à chaque fois, une détresse. Il en résulte cependant l'exigence d'un retour incessant à ces positions fondamentales, de façon à être frappé par l'explication avec elles dans la singularité d'un questionner.

▮ La philosophie doit être dépassée lorsque son essence est la métaphysique et que celle-ci n'est comprise que métaphysiquement. Un tel dépassement est foncièrement différent du simple rejet de la philosophie, rejet qui, lui, reste déterminé sous une forme métaphysique, donnant lieu à une vision du monde. Il revient en propre à la philosophie hors régime métaphysique de savoir que l'Être a à être fondé à partir de sa vérité, devant être pensé comme fond abyssal. Elle ne peut y parvenir qu'à travers un recueillement sur soi-même qui lui appartient, dans la mesure où il exige ce que la philosophie doit essentiellement penser, à savoir l'Être. La philosophie appartient donc à l'Être en tant que déploiement de la vérité qui appartient à l'Être et elle a son Histoire dans cette vérité. Mais la vérité de l'Être, parce qu'elle est abyssale, s'engouffre dans l'apparence selon laquelle l'être comme étantité nous livrerait l'essence de l'Être, de sorte que l'étantité puisse devenir l'objet d'une représentation universelle, servant de cadre à la science comme forme fondamentale du savoir. Les sciences apparaissent alors comme des performances de l'esprit et des biens culturels, de sorte que la philosophie elle-même puisse devenir l'objet de la science historique. La question essentielle demeure néanmoins celle de la vérité de l'Être, relevant d'un recueillement de la philosophie sur elle-même. Une telle méditation doit être historique et accomplir une décision concernant l'Histoire de l'Être. À l'époque de la métaphysique accomplie une telle entreprise peut se ramener à l'affirmation selon laquelle l'Être est le Rien. Cette formule est préparée par la métaphysique elle-même en son double accomplissement hégélien et nietzschéen. En effet, d'une part Hegel pose l'identité de l'être et du néant et, d'autre part, Nietzsche conçoit le nihilisme comme ce moment où l'être n'est plus qu'une vapeur. Or, pour Heidegger, l'Être est un destin. Il en résulte que l'Être n'est jamais un étant, cela impliquant un refus en lequel l'Être se retire dans sa propre essence et se signale comme l'origine en laquelle le rien a sa provenance. Si nul ne peut dire ce qu'est l'autre commencement, il est clair qu'il ne s'agit ni d'un retour au passé, ni d'un progrès. De ce point de vue, la philosophie n'existe pas à toutes les époques. Il est en effet des époques, comme le Moyen Âge, où la méditation sur la philosophie n'est qu'une simple apparence, qui se fixe sur

une détermination conceptuelle précise et se contente d'une utilité ancillaire. La philosophie n'est pas en fait une production humaine, mais un processus de l'Histoire de la vérité de l'Être, Histoire en laquelle advient à l'essence de l'homme la dispensation et le retrait de l'Être. Elle ne traite donc pas de quelque chose, mais est la dictée de l'Être, laquelle n'énonce pas l'Être mais est la dispensation en laquelle il se déploie. La philosophie qui prépare l'autre commencement ne procède pas d'une progression de la métaphysique, mais d'un saut dans un autre questionnement ouvrant un gouffre entre le penser ontologico-historial et la métaphysique. Il ne s'agit ni de compromis ni de révolution, mais de la fondation cachée sur un abîme irréductible à un fondement ontique.

(B.; EC.)

Métaphysique

► Démarche de la philosophie consistant, de Platon à Nietzsche, à interroger l'étant eu égard à son être, à son étantité.

► La question directrice de la métaphysique est celle de l'étantité de l'étant, définissant le premier commencement de la pensée de Platon à Nietzsche. C'est chez ce dernier que la métaphysique s'avère être en son fond un nihilisme. Or, Nietzsche ne parvient pas à penser l'essence du nihilisme, et la transmutation des valeurs qu'il propose ne peut surmonter le nihilisme qu'en termes nihilistes. L'inversion du platonisme fait de Nietzsche le plus effréné des platoniciens. En comprenant la vérité comme une sorte d'erreur nécessaire à la vie, il s'accorde avec la conception platonicienne selon laquelle la vérité est exactitude de l'énoncé et du regard, comprise comme perspective de la volonté de puissance. La métaphysique est ainsi oubli de l'Être, dans la mesure où elle pense l'être comme étantité de l'étant, qu'il s'agisse de l'être comme ce qu'il y a de plus commun (*l'ens commune* de l'ontologie) ou comme ce qu'il y a de plus

haut (*l'ens summum* de la théologie). C'est ce qui permet de parler d'une constitution onto-théologique de la métaphysique où, dans tous les cas, l'être est rabattu sur l'étant. Si, conformément à ce que dit Descartes, la métaphysique est la racine de cet arbre qu'est la philosophie, la question sur l'essence de la métaphysique ne peut pas se poser à l'intérieur de la métaphysique, mais suppose une question plus fondamentale concernant non plus l'être de l'étant, mais l'Être en tant que tel, ouvrant la voie pour un autre commencement de la pensée. Une pensée qui pense la vérité de l'Être, au lieu de représenter l'étant en tant que tel, retourne au fondement de la métaphysique. Il ne s'agit pas pour autant de penser contre la métaphysique et d'arracher la racine de la philosophie, mais d'en explorer le fondement. En ce sens, dépasser la métaphysique ne signifie pas la mettre à l'écart, mais penser la vérité de l'Être en montrant comment, du fait de sa structure onto-théologique, la métaphysique ne peut penser l'être qu'en oubliant l'oubli constitutif de l'Être qui ne se dispense qu'en son demeurer-manquant. Il en résulte alors une mutation dans l'essence de l'homme : alors que la métaphysique conçoit l'homme comme *l'animal rationale* et se définit, à la manière de Kant, comme appartenant à la nature de l'homme, la pensée de l'autre commencement pense l'homme comme le *Dasein*, c'est-à-dire aussi comme le Mortel.

▮ Le concept heideggérien de métaphysique permet d'en montrer l'équivocité foncière. En effet, si celle-ci désigne, en son acception scolaire, l'onto-théologie et l'hégémonie du principe de raison telle qu'elles culminent dans le nihilisme dont l'essence ontologico-historiale demeure impensée, elle est aussi l'historigène par excellence comme événement fondamental dans le *Dasein*, Heidegger allant même jusqu'à parler de « métaphysique naturelle du *Dasein* ». Il ne s'agit pas là d'une *philosophia perennis*, mais du point d'articulation entre le dévoilement de l'étant en son tout dans la tonalité de l'angoisse et l'Être comme ce qui n'est rien d'étant et qui, en sa finitude, renvoie à la mort comme possibilité indépassable du *Dasein*. Ce sont cette métaphysique naturelle et cette finitude ontologique qui sont recouvertes par l'onto-théologie. Tel est le lieu de la métontologie comme métaphysique de l'existence. C'est pourquoi la fin de la

métaphysique n'est pas la mort de la philosophie comprise plus originellement comme tâche de la pensée. La métaphysique est en effet rendue visible comme appartenant à l'advenue, à l'aventure du *Dasein*. Par là, s'opère un saut d'où procède la vérité de l'Être comme fond abyssal irréductible à une fondation ontique. Il ne s'agit nullement de s'opposer à la métaphysique, mais de la dépasser à partir de son fondement. En ce sens, l'idée d'une fin de la métaphysique ne doit pas accréditer l'idée que la philosophie serait finie avec la métaphysique. La fin de celle-ci signifie son accomplissement, et la métaphysique doit alors être relancée dans ses possibilités essentielles, et la philosophie elle-même être rejouée dans un autre commencement. La pensée du passage ne doit donc pas succomber à la tentation de laisser purement et simplement derrière soi ce qu'elle a conçu comme fin de la métaphysique, au lieu de le saisir dans son essence et de le laisser jouer de manière métamorphosée dans la vérité de l'Être. Toutes les tentatives anti-métaphysiques, comme le positivisme ou le scientisme, demeurent ainsi fondamentalement métaphysiques. L'histoire de la métaphysique doit donc être comprise comme l'histoire du premier commencement, et la métaphysique en son histoire ne devient visible que lorsque sa question directrice est conçue et déployée quant à son traitement propre.

(QM.; IM.; EF.; BP.; B.; N. II)

Métontologie

► Désigne la métaphysique de l'existence en sa spécificité ontique.

► Ce terme est utilisé dans le dernier cours de Marburg de 1928, affirmant que l'ontologie fondamentale comprend à la fois l'analytique du *Dasein* et l'élucidation de la temporalité de l'Être. Or, celle-ci implique un tournant par lequel l'ontologie retourne à une ontique métaphysique appelée métontologie et permettant une spécification

ontique de l'ontologique. L'unité de l'ontologie fondamentale et de la métontologie constitue le plein concept de la métaphysique, telle qu'elle peut être déterminée par la question de l'Être, et non plus par celle de l'étantité de l'étant, ainsi que par l'analytique du *Dasein* telle qu'elle est requise par cette question fondamentale.

▮ Il apparaît donc que le dépassement de la métaphysique ne consiste pas à y renoncer purement et simplement, mais à la saisir en son essence à partir de la question de l'Être et de l'analytique existentielle. La fonction de la métontologie est alors de prendre pour thème l'étant en son tout à la lumière de l'ontologie fondamentale dans une ontique métaphysique qui est une métaphysique de l'existence. Si elle repose sur l'analytique existentielle, elle la complète également, dans la mesure où celle-ci reste orientée sur la question de l'Être, limite qui fait qu'elle n'épuise pas l'ontologie du *Dasein* avec tous ses champs et phénomènes d'existence possibles. Visant à comprendre l'étant tel qu'il s'articule de manière régionale à partir de sa constitution ontologique propre, la métontologie a pour domaine le *Dasein* en sa concrétion existentielle et la question de l'éthique en relève principalement. Celle-ci, loin d'être fondation d'une morale, repose sur l'élucidation ontologico-existentielle de l'être-Là-avec et sur une méditation de l'essence de l'*éthos*, du séjour au sens où le fragment 119 d'Héraclite dit que le séjour accoutumé pour l'homme est le domaine ouvert à la présence du *daïmon*, du dieu, de l'in-solite. La pensée de la vérité de l'Être est ainsi celle qui détermine le séjour de l'homme à partir de l'assignation au décret de l'Être qui lui donne sa tenue. C'est en ce sens que l'ontologie fondamentale est aussi une éthique fondamentale, comme le souligne la *Lettre sur l'humanisme* qui part d'une problématisation de la question de l'agir pour répondre à la question d'une possible éthique. Heidegger montre en effet comment le traitement de la question de l'essence de l'agir doit se libérer de la distinction métaphysique de la théorie et de la pratique et s'émanciper de l'interprétation technique de la pensée, dont l'origine remonte à Platon et Aristote. En ce sens, si la pensée n'est ni pratique ni théorique, elle n'est pas non plus une pure spéculation autonome par rapport à l'action. En tant que pensée de l'Être, la pensée signifie que l'Être, selon sa destination,

prend charge de son essence en un désir qui est don de l'essence. Ce désir est un pouvoir qui peut faire se déployer quelque chose, et c'est ainsi que l'Être compris comme possible rend possible la pensée. Cette possibilité n'a plus rien à voir avec la possibilité métaphysique distincte de la réalité. Heidegger parle alors de « la force tranquille du possible » pour caractériser l'Être comme ce qui a pouvoir sur la pensée comme relation de l'homme à l'Être. Pouvoir signifie ainsi maintenir une chose dans son essence. C'est à partir de là qu'il faut concevoir l'éthique comme garde du langage, consistant à le préserver de la dictature propre à la publicité du bavardage.

(MAL.; LH.)

Mondéité

(*Weltlichkeit*)

► Existential caractérisant le *Dasein* comme être-au-monde. Ni la description ontique de l'étant intramondain, ni l'interprétation ontologique de l'être de cet étant ne permettent de rendre compte du phénomène du monde comme caractère du *Dasein*.

► Il convient de distinguer 1) le concept ontique du monde désignant la totalité des étants intramondains, 2) le concept ontologique qui désigne l'être de l'étant appelé monde au sens ontique, 3) ce dans quoi (*Worin*) le *Dasein* vit, cette acception étant elle aussi ontique en un sens pré-ontologico-existential, dans la mesure où le *Dasein* a bien une compréhension existentielle de son monde ambiant, 4) le concept ontologico-existential de la mondéité visant la structure d'être du monde appartenant au *Dasein*. L'être-au-monde est un phénomène unitaire incluant l'être-au (*In-Sein*), c'est-à-dire la constitution existentielle du Là et son être quotidien, et le *Dasein* dont il faut déterminer qui il est de prime abord comme On et être-

l'un-avec-l'autre, et le au-monde, c'est-à-dire la mondéité. Celle-ci n'est d'abord accessible qu'à partir de l'être-au-monde quotidien en son commerce avec les outils. C'est à partir de la mondialité (*Weltmässigkeit*) de l'étant intramondain, de sa conformité au monde, que la mondéité peut luire, dès lors que l'outil peut être rencontré comme inutilisable, impropre à un emploi déterminé. C'est précisément lorsque les outils ne fonctionnent plus, ne répondent plus à leur usage (lorsqu'un outil est inutilisable, manque ou n'est pas à sa place) que s'explique, par l'effacement de son être disponible dans un réseau de renvois, son caractère d'étant subsistant et que se révèlent le monde et la mondéité. Lorsque le marteau ne fonctionne pas, il revêt un caractère d'imposition (*Auffälligkeit*) qui le rend non disponible (Ah, ce sale marteau!); il revêt un caractère d'insistance (*Aufdringlichkeit*) lorsqu'il manque (Ah, si j'avais un marteau!); il revêt un caractère de saturation (*Aufsässigkeit*), lorsqu'il devient gênant (Ah, que fait donc ce marteau ici!). Ce qui n'est que désordre pour le *Dasein* préoccupé signifie aussi que de l'étant disponible n'est rencontrable qu'en ne se faisant pas remarquer, en ne s'imposant pas, de sorte que de l'étant disponible ne soit possible que si le monde est préalablement ouvert comme ce au sein de quoi le *Dasein* se tient toujours déjà.

▀ Kant est pour Heidegger celui qui a le mieux dévoilé le sens existentiel du monde irréductible à un simple concept cosmologique, le monde désignant alors ce qui intéresse nécessairement tout homme. Le monde n'est donc ni un contenant, ni un objet, ni un simple concept de la totalité, mais la structure relationnelle caractérisant le *Dasein* comme être-au-monde. Ce dernier existe de telle sorte que l'existant lui est toujours manifesté dans son ensemble, et c'est pourquoi l'on peut dire que le *Dasein* ouvre un monde, est configurateur d'un monde (*weltbildend*), à la différence de la pierre qui est sans monde (*weltlos*), ou de l'animal qui est pauvre en monde (*weltarm*), au sens où il n'appréhende pas l'étant en tant que tel. Considérer l'étant en tant que tel en son tout, c'est le dépasser en direction de son être, un tel dépassement constituant le phénomène de la transcendance à partir de laquelle doit se penser la liberté.

Toute ouverture d'un monde est ainsi un projet d'être. C'est ainsi, par exemple, que l'art et la science sont deux guises différentes d'ouverture d'un monde.

(ET. § 12-16; EF.)

Mort

▮ La mort ne soit pas s'entendre en un sens anthropologique ou biologique, mais à partir de l'être à la mort compris comme un existentiel. La traduction de l'expression allemande « *Sein zum Tode* » par « être pour la mort » est incorrecte, car elle suggère que la mort serait quelque chose comme une finalité visée, autorisant une exaltation guerrière et un culte de la mort ou bien une vision du monde pessimiste. Aussi est-il préférable de traduire cette expression par « être à la mort » ou « être vers la mort », dans la mesure où la mort ne fait jamais l'objet d'une exaltation morbide, mais apparaît comme la limite incontournable de la vie comme existence, ou vie humaine du *Dasein*. Le fait pour ce dernier d'être mortel distingue son existence de toute autre forme de vie au sens simplement biologique.

▮ La mortalité du *Dasein* permet d'élucider la question de l'entière-té du tout structurel de cet étant. Si le souci a permis de dégager l'unité structurelle du *Dasein*, la question demeure de son être-tout, étant admis qu'il y a en son être un constant inachèvement, un excédent d'être qui n'est pas devenu effectif, mais dont la levée signifie l'anéantissement de l'être du *Dasein*. Une telle possibilité ne peut être expérimentée, et c'est toujours la mort des autres qui est expérimentable sur le mode du « on meurt ». Or, nul ne peut dérober son mourir à autrui et la mort est ontologiquement constituée par la mienneté. C'est en ce sens que Heidegger remplace l'*ego sum* par un *sum moribundus*. Le *Dasein* est tel que, à chaque fois, son ne-pas-encore lui appartient. La mort est ainsi un mode d'être que

le *Dasein* a à assumer, dès qu'il est au monde et, dès sa naissance, un homme est déjà assez vieux pour mourir. En ce sens, seul un *Dasein* meurt alors que l'animal périt. Avec la mort, il se précède en son pouvoir être le plus propre, la mort étant sa possibilité extrême comme possibilité de sa propre impossibilité. C'est dans l'angoisse, comme angoisse devant le pouvoir-être le plus propre, absolu et indépassable, que se dévoile l'être-jeté dans la mort. L'angoisse devant la mort n'a rien à voir avec la peur de décéder, mais dévoile l'ouverture révélant l'existence comme être-jeté pour la fin, et l'on peut dire que le *Dasein* meurt aussi longtemps qu'il existe. Or, de prime abord et le plus souvent, il le fait sur le mode de la déchéance, fuyant devant l'être le plus propre vers la mort. Si le mourir a sa possibilité ontologique dans le souci, la mort se donne en fait le plus souvent comme un événement intramondain soumis à l'emprise du On, qui inverse l'angoisse en peur d'un événement qui doit arriver. La quotidienneté admet ainsi une certitude de la mort, disant que la mort viendra mais n'est pas encore. Par là, le On dénie à la mort sa certitude et recouvre sa spécificité qui est d'être possible à tout instant. Dès lors, le problème ontologico-existential d'un être-tout possible du *Dasein* doit établir une connexion entre le souci et la mort comme possibilité extrême, la possibilité devant être soutenue comme telle. Or, si l'attente se rapporte à la possibilité en l'annulant dans l'effectif, en revanche le devancement vers la possibilité (*Vorlaufen in die Möglichkeit*) consiste à rapporter l'être pour la possibilité comme être à la mort à la possibilité de façon à ce qu'elle se dévoile dans cet être. La possibilité est ainsi comprise sans voile comme possibilité de l'impossibilité de l'existence. Comprenant l'absoluité de la mort, le devancement isole alors le *Dasein* en sa singularité. Le devancement vers la mort force l'étant devançant à la possibilité d'assumer lui-même son pouvoir-être le plus propre comme la possibilité de sa propre impossibilité. Le devancement dévoile ainsi au *Dasein* sa perte dans le On et le transporte devant la possibilité d'être lui-même dans la liberté pour la mort.

▀ Les pages d'*Être et Temps* sur la mort sont les plus connues, mais aussi celles qui ont accredité le contresens existentialiste et l'interprétation pessimiste de la pensée de Heidegger. Or, il ne

faut pas perdre de vue que l'objectif est la question de l'être, que l'analytique existentielle articule à une problématique de la finitude essentielle. Il s'agit donc, en rompant avec toute problématique onto-théologique, religieuse, anthropologique ou biologique, de penser la finitude comme finitude essentielle de l'homme compris comme cet étant qui a être en tant qu'il est un projet factice et fini. En tant qu'être à la mort, le *Dasein* reçoit l'être en son incontournable finitude, qui ne prend sens que par l'événement de l'homme dans sa relation à l'Être. La finitude est devenue, de manière radicale, finitude essentielle, invitant l'homme à repenser son être dans l'horizon de la mort, à déposer son nom d'homme pour retrouver celui de mortel. Lorsque Heidegger parle de liberté angoissée pour la mort, il n'y a là nul pathos morbide. L'angoisse n'a en effet rien à voir avec une peur obsessionnelle de la mort, et il suffit de se souvenir que Heidegger dit que l'angoisse, foncièrement rare, peut coexister avec la plus grande sérénité, à la différence de la peur. En ce sens, loin de donner dans le pathos de la crainte de la mort, Heidegger est bien plus proche de Spinoza, disant que la sagesse et méditation de la vie et non de la mort et que le sage ne pense à rien moins qu'à la mort.

(ET. § 45-53)

National-socialisme

► Le national-socialisme est pensé par Heidegger comme une figure possible du déploiement de la technique planétaire et de la subjectivité moderne comprise comme peuple ordonné à la race et projetant une maîtrise mondiale.

► Il est malhonnête et stupide de nier l'appartenance de Heidegger au mouvement nazi durant une certaine période. Il est tout aussi malhonnête et stupide de prétendre que la pensée de Heidegger est nazie. Il est même très dangereux de parler de philosophie du

nazisme, dans la mesure où l'on risque alors de faire trop d'honneur à une idéologie qui n'a rien à voir avec la philosophie. On ne peut pas davantage reprocher à Heidegger de ne pas avoir rompu publiquement avec son engagement de 33 tant que les nazis étaient au pouvoir, mais on peut lui reprocher de n'avoir pas fait clairement son *mea culpa* par la suite, même si, après le rectorat, les critiques à l'égard du national-socialisme sont extrêmement virulentes. On peut tout au plus imputer cela aux faiblesses d'un homme, sauf à admettre que les philosophes ne font pas partie du commun des mortels et appartiendraient à une espèce supérieure. L'engagement de Heidegger peut trouver une explication à partir des passages d'*Être et Temps* consacrés à l'historialité du *Dasein* et à la résolution, comme il l'a lui-même avoué à K. Löwith. Par ailleurs, la question universitaire a été déterminante dans cet engagement, et le *Discours de rectorat* doit se lire comme un réinvestissement du platonisme dans le champ politique, confiant au philosophe le rôle de « guide » spirituel. Heidegger dira que son explication avec le national-socialisme se trouve, pour l'essentiel, dans ses cours sur Nietzsche. Après 34, il développe une nouvelle conception de l'être comme destin et comme éclaircie à partir d'une occultation abyssale. Ce passage de l'historialité du *Dasein* à l'Histoire de l'Être, comprise comme destin, implique une rupture avec un certain décisionnisme politique et débouche sur une méditation du déploiement planétaire de la technique, permettant de cerner les diverses formes de totalitarismes de notre époque.

▮ Si Heidegger n'a jamais expliqué clairement sa position en 33, il a cependant pensé le national-socialisme comme un possible monstrueux du *Gestell*, dont rien ne peut prouver qu'il ne peut pas donner lieu à d'autres monstruosité. La barbarie contemporaine, dont le nazisme est une figure, doit se penser comme une conséquence du nihilisme, que Heidegger nomme dévastation. À la différence d'autres formes de barbaries, elle suppose l'ensemble de ce qui se rassemble dans la technique moderne avec les progrès qu'elle implique tant au niveau de la technologie que de l'affinement de la civilisation. Cette barbarie n'exclut ni la culture, ni les revendications humanistes, puisqu'elle pose l'homme comme le maître.

Elle n'exclut pas davantage la démocratie, qui en porte en son sein le risque incessant. En note à *L'époque des conceptions du monde*, Heidegger écrit : « L'homme comme être raisonnable de l'époque des Lumières n'est pas moins sujet que l'homme qui se comprend comme nation, se veut comme peuple, se cultive comme race et se donne finalement les pleins pouvoirs pour devenir le maître de l'orbe terrestre ». Dans *Dépassement de la métaphysique*, le totalitarisme est compris comme abandon de l'étant par l'être, l'homme devenant « la plus importante des matières premières », dans l'indistinction croissante de la guerre et de la paix, du national et de l'international. De même que, dans la métaphysique, l'animalité et la rationalité se correspondent dans la définition de l'essence de l'homme comme animal raisonnable, à présent le surhomme et le sous-homme se rejoignent dans la barbarie planifiée. Dès lors, « aux pleins pouvoirs donnés au surhomme répond la libération totale du sous-homme », car « l'impulsion de l'animal et la *ratio* de l'homme deviennent identiques ». En d'autres termes, pour reprendre la formule de G. Granel, il est toujours possible que les années trente soient encore devant nous.

(DR.; IM.; ECM.; EC.)

Néant

(*Nichts*)

▮ Irréductible à la simple opération de négation, le Néant doit se penser en sa coappartenance à l'Être en tant qu'il n'est rien d'étant.

▮ En tant que fondement nul et jeté, ayant à être en sa facticité, le *Dasein* se caractérise par une nullité existentielle (*Nichtigkeit*) constituant son être-en-dette. Or, s'il doit assumer le fait qu'il est le rien nul de sa nullité et si le souci abrite cooriginairement la mort et la dette, se pose néanmoins la question du sens ontologique de

la néantité (*Nichtheit*) d'une telle nullité et du ne-pas en général. Pour l'ontologie et la logique, le néant est certes un opérateur essentiel, qu'il soit compris comme opération de négation ou, de façon plus radicale avec Hegel, comme travail de la négativité. Toutefois, logique et ontologie ne voient pas que le Néant est plus originaire que la négation. Comme tel, il est expérimenté dans la tonalité de l'angoisse pour qui il n'en est rien de l'étant. L'éveil de cette tonalité fait que le *Dasein* se trouve retenu dans le Néant, l'homme en tant que berger de l'Être devenant le lieutenant du Néant, se tenant en son lieu et place. La transcendance consiste donc en ce que, en étant retenu dans le Néant, le *Dasein* passe au-delà de l'existant. De même que l'Être n'est rien d'étant, mais se déploie (*west*), que le temps n'est pas mais se temporalise (*zeitigt*) et que le monde n'est pas mais mondifie (*weltet*), le Néant n'est pas un anéantissement mais néantit (*nichtet*).

▀ C'est donc dans le Néant de l'angoisse que l'étant comme tel se manifeste de manière originaire et que surgit la question de savoir pourquoi il y a de l'étant plutôt que rien. Condition de possibilité de révélation de l'étant comme tel, le Néant n'est pas le non-étant, mais une composante originaire de l'Être en tant que tel. Or, le Néant s'avérant être l'origine de la négation, la puissance de l'entendement est ainsi mise en question et, avec elle, l'hégémonie de la logique à l'intérieur de la métaphysique. Puisque celle-ci va en un mouvement de transcendance de l'étant vers l'être et que la question du Néant dépasse également l'étant pris en son tout, une telle question traverse la métaphysique pour la mettre elle-même en question, car celle-ci réduit le Néant à du non-étant et le rabat sur l'opération logique de négation. Néanmoins, la métaphysique n'ignore pas le Néant comme en témoigne Platon lorsqu'il affirme l'entrelacement de l'être et du non-être, Hegel lorsqu'il pose l'identité de l'être et du néant, et surtout Nietzsche lorsqu'il conçoit le nihilisme comme essence de la métaphysique. La néantité de la nullité dont le *Dasein* est transi demeure donc obscure, traversant la métaphysique comme une énigme s'effaçant avec la science qui résulte de la métaphysique et réduit ce Rien à rien en affirmant que rien ne lui échappe et en posant l'hégémonie du principe de raison.

Reste alors en suspens la question de ce fond abyssal en lequel l'Être et le Néant s'entr'appartiennent, le Néant n'étant alors qu'une autre façon de dire la finitude même de l'Être en tant que tel.

(ET. § 58; QM.; N. II)

Nihilisme

▶ À la suite de Nietzsche, Heidegger comprend la métaphysique comme platonisme. Toutefois, en comprenant la philosophie de Nietzsche comme l'ultime accomplissement de la métaphysique dans l'inversion du platonisme, il y voit l'ultime figure du nihilisme, ne pouvant penser le dépassement du nihilisme que sur le mode nihiliste.

▶ Le mot de Nietzsche « Dieu est mort » n'a pas le sens d'un athéisme vulgaire, mais est le dernier mot de l'onto-théologie, affirmant qu'il n'en est plus rien du suprasensible et rejetant simultanément le platonisme et le christianisme comme un « platonisme pour le peuple ». Une telle position fait toutefois de Nietzsche le plus effréné des platoniciens. En comprenant l'être de l'étant comme vie ou volonté de puissance, Nietzsche ne fait que radicaliser la position métaphysique fondamentale des Temps Modernes depuis Descartes. Absolutisation de la subjectivité, la volonté de puissance est cette volonté de volonté qui ne veut que son propre éternel retour, correspondant au déploiement de la technique planétaire comme frénésie de l'auto-imposition d'un vouloir qui ne veut plus que sa conservation et son accroissement. Si la volonté de puissance est l'essence de la subjectivité, l'éternel retour en est l'existence et le surhomme existe à partir de la réalité déterminée par la volonté de puissance comme absolutisation de l'animalité de l'*animal rationale*. Le surhomme est l'homme dont l'essence est voulue à partir de la volonté de puissance

et qui se voit placé devant la tâche de prendre en charge le règne de la terre en instituant des valeurs comme conditions de la vie, le suprasensible devenant irréel dans la théologie négative de la mort de Dieu. Nihilisme signifie alors qu'il n'en est rien de l'étant en son tout et que l'être lui-même n'est rien.

▮ Or, si la métaphysique de la volonté de puissance vise à surmonter le nihilisme en instituant de nouvelles valeurs, ce dépassement demeure nihiliste. La force de Nietzsche est d'avoir compris le nihilisme non seulement comme déclin des valeurs traditionnelles, mais aussi comme la loi secrète de toute la métaphysique depuis Platon. Heidegger radicalise ce concept du nihilisme en en exhibant la détermination ontologico-historiale et en l'interprétant à partir de l'oubli de l'être. Ce que déjà *Être et Temps* avait pensé comme déchéance dans l'étant intramondain signifie alors que la métaphysique procède de l'oubli de l'Être, car la déchéance est la condition de possibilité du dépassement opéré par la métaphysique de l'étant vers son étantité. Cette coappartenance de la transcendance et de la déchéance, reposant sur le projet jeté du *Dasein*, permet de comprendre le nihilisme comme occultation de l'Être se produisant à partir de la question directrice de la métaphysique. Or, ce n'est qu'avec Nietzsche que le sens du nihilisme devient visible à la fois comme faillite des idéaux et comme processus métaphysique, même si Nietzsche reste nihiliste, c'est-à-dire métaphysicien, dans sa tentative de surmonter le nihilisme, sans jamais penser l'Être en tant que tel. Une telle pensée n'est en fait possible qu'une fois que la métaphysique est achevée et comprise comme nihilisme. Le nihilisme authentique est alors celui qui se laisse penser non plus à partir de l'étantité de l'étant, mais à partir de la nihilité de l'Être en son demeurer-manquant essentiel. En tant qu'il n'est rien d'étant, l'Être implique un refus dans lequel il se retire dans sa propre essence et se signale comme le lieu abyssal en lequel le Néant a sa provenance. Tel est le point où s'articule le jeu de passe entre le premier commencement et l'autre commencement.

(N. I-II; BP.; B.; ECM.)

Nullité

(*Nichtigkeit*)

▮ La nullité existentielle caractérise le *Dasein* en tant que projet jeté, résultant du ne-pas qui appartient à l'être-en-dette comme fondement d'une nullité.

▮ En tant que projet jeté le *Dasein* est essentiellement nul, cette nullité n'ayant rien à voir avec une carence ou une privation ontiques, mais étant une détermination existentielle. Elle caractérise la liberté du *Dasein* pour ses possibilités existentielles. Le sens existentiel de cette nullité constitue l'être du *Dasein* et nous renvoie à sa facticité en tant qu'il est un projet factice, restant en deçà de ses possibilités et n'étant pas son propre fondement. C'est en ce sens que le *Dasein* est nul et jeté, transi de part en part de nullité.

▮ Il convient de distinguer cette nullité de son sens ontologique de néantité (*Nichtheit*). Celle-ci nous renvoie au sens ontologique du ne-pas, que la métaphysique se contente de réduire à un opérateur logique de négation. Même la pensée dialectique qui pense, avec Hegel, le néant comme travail de la négativité ne parvient pas à penser le sens ontologique du néant. Seules une problématique de la temporalité de l'être et la radicalisation de la pensée de l'Être en tant que tel développée après *Être et Temps* permettent de concevoir les conditions de possibilité de la question de la néantité à partir de la compréhension de l'Être comme fond abyssal.

(ET. § 58)

Œuvre d'art

► Au-delà de l'entrée de l'art dans le domaine de l'esthétique, renvoyant l'œuvre à la libre création du génie, il s'agit de penser l'origine de l'œuvre d'art comme mise en œuvre de la vérité, origine désignant alors la provenance de l'essence (*Wesen*) comprise comme déploiement.

▮ En mettant en œuvre la vérité, l'œuvre d'art est ouverture d'un monde qu'elle arrache à une terre. C'est sur une terre que l'homme historial fonde sa demeure en configurant un monde historial. Cette opposition terre-monde, qui recoupe l'opposition *physis-techné*, est essentielle pour une compréhension de l'art émancipée de l'esthétique, caractérisant la pensée de l'art des Temps modernes. De même qu'Aristote dit que l'art est imitation de la nature tout en mettant en œuvre quelque chose que la nature est incapable d'œuvrer, l'œuvre d'art est ici le conflit d'une terre qui se tient en sa réserve et d'un monde qui s'ouvre, l'art arrachant un monde à une terre, configurant un monde à partir d'une terre à travers un combat. Ce combat entre une terre et un monde doit se comprendre à partir de l'essence impensée de la vérité comme *aléthéia*. De même que la vérité suppose le retrait d'une non-vérité essentielle, l'œuvre requiert la réserve de la terre à partir de laquelle s'ouvre un monde. En effet, pour se manifester comme telle la terre ne peut renoncer à l'ouverture qu'apporte le monde et qui lui permet de sortir de sa réserve essentielle, alors que le monde requiert la terre sur la réserve de laquelle il peut fonder quelque chose comme une mise en œuvre de la vérité. Comme jeu de cette ouverture et de cette réserve l'œuvre d'art est l'effectivité de ce combat entre un monde et une terre, produisant un étant qui n'était point auparavant et qui ne sera plus par la suite, mais qui fait éclore l'étant en sa totalité, c'est-à-dire la vérité en tant qu'elle instaure un monde commun pour un peuple historial.

▮ Or, Heidegger affirme que le monde dont faisaient partie l'*Antigone* de Sophocle et la cathédrale de Bamberg n'est plus, approuvant même la thèse de Hegel selon laquelle l'art est désormais chose du passé, ne relevant plus que de la théorie esthétique. Heidegger donne raison à Hegel, car l'objection contre la mort de l'art selon laquelle il y a encore des productions artistiques ne tient pas, Hegel voulant dire que désormais l'art n'est plus à même de présenter l'Absolu. Toutefois, alors que pour Hegel la question est de savoir si l'art peut encore présenter la vérité, pour Heidegger il s'agit de savoir si la vérité peut encore advenir comme art. Pour le premier, l'art en tant que présentation de l'Absolu a trouvé sa relève dans le Concept, pour le second, la question demeure de comprendre comment l'œuvre doit arracher à une terre insistante des possibilités d'existence ouvrant un monde pour un peuple. Pas plus que la terre n'est un sol, mais l'insistante réserve en laquelle mûrissent des possibles, le peuple n'est un sang, mais un avenir et une aventure comme advenir dans la possibilité d'un destin qui, loin d'être une prédestination ou une élection, est une destination. La question demeure donc de l'art à l'époque du Dispositif, si l'on admet que l'essence de la technique n'est rien de technique. L'énigme de l'art rejoindrait alors celle du *Gestell* : comment le contour et la limite en quoi consiste l'œuvre d'art peuvent-ils advenir, lorsque la terre est devenue cosmos, le monde planète et le peuple multitude ?

(OOA.)

On _____

▮ Répond à la question de savoir qui est le *Dasein* de la quotidienneté. En tant qu'être-l'un-avec-l'autre quotidien, le *Dasein* se tient en effet sous l'emprise d'autrui et n'est pas lui-même, mais le On.

▮ Se manifeste ainsi le souci d'une différence avec les autres, conformément à un distancement où le *Dasein* se pose comme sujet

isolé. Mais lui-même et les autres sont alors essentiellement neutres, tous deux dissolvant leur singularité dans une imperceptibilité qui permet au On de déployer sa dictature : nous pensons comme on pense et nous nous séparons de la masse comme on s'en sépare. La médiocrité (*Durchschnittlichkeit*) comme être dans la moyenne est un caractère existentiel du On, impliquant un nivellement de toutes les possibilités d'être. Distancement, médiocrité, nivellement constituent la publicité (*Öffentlichkeit*), le domaine public en lequel se pré-donnent toute décision et tout jugement. Le On est ainsi personne et tout le monde, un sujet neutre qui, d'une certaine façon, est aussi bien l'individu grégaire de la quotidienneté que le sujet de la métaphysique moderne.

▮ Il n'y a rien de dépréciatif dans ces analyses, car le On est un existentiel appartenant à constitution positive du *Dasein*. L'existence propre, loin de définir une exceptionnalité ontique, est une modification existentielle de cet existentiel qu'est le On. Or, si l'authenticité se joue à même l'immanence du On, celui-ci peut aussi apparaître en retour comme une modification existentielle de l'ipséité authentique, car la possibilité qui est mienne dans l'existence résolue est plus haute que la pseudo-consistance du On.

(ET. § 27, 64)

Ontologie

▮ L'ontologie caractérise la philosophie en tant que l'être est son unique thème et qu'elle est la science de l'être.

▮ Or, si depuis l'Antiquité toutes les grandes philosophies se sont comprises comme ontologies, elles ont néanmoins toutes échoué à se constituer comme ontologie fondamentale. La question fondamentale est donc de savoir ce que signifie être et comment la compréhension de l'être est possible. L'objectif de l'analytique existentielle est de

montrer comment la compréhension de l'être est sous-jacente à toute attitude par rapport à l'étant. Toute science d'une région de l'étant implique une ontologie régionale, concernant l'être de l'étant dont cette science s'occupe. Or, les ontologies régionales fondant les sciences positives ont elles-mêmes besoin d'être fondées sur une ontologie fondamentale élaborant le sens de l'être.

▮ Si l'analytique existentielle aboutit à l'élucidation de la temporalité originaire du *Dasein*, celle-ci est le point de départ de l'ontologie fondamentale dévoilant le sens temporal de l'Être en tant que tel. En ce sens, l'ontologie fondamentale n'est pas fondatrice car, en dévoilant la temporalité de l'Être comme un fond abyssal, elle ne pose pas un fondement qui serait nécessairement ontique. L'ontologie fondamentale permet ainsi de dégager le problème de l'être dans sa radicalité en dégageant la différence ontologique, posant la distinction de l'être et de l'étant comme coextensive au *Dasein*.

(ET. § 1-9; PP.)

Onto-théologie

▮ L'onto-théologie caractérise la constitution de la métaphysique en tant qu'elle interroge, d'une part, l'étant en tant que tel (ontologie) et d'autre part, l'étant comme l'étant le plus élevé (théologie).

▮ Ce dimorphisme, constitutif de structure de la métaphysique, permet de comprendre comment le Dieu de la Révélation a pu faire son entrée en métaphysique. Si la constitution de la métaphysique repose sur l'unité de l'étant considéré à la fois dans ce qu'il a d'universel et dans ce qu'il a de suprême, c'est parce qu'elle pense l'étant comme tel dans sa plus grande généralité mais aussi son étantité comme fondement. C'est en ce sens que la métaphysique est une

logique qui vise l'être comme fond, approfondissant l'étant pour le fonder en raison à partir du *logos*. C'est ainsi que Hegel dit de la Logique qu'elle est le savoir de Dieu avant la création du monde. Compris comme fond, l'être de l'étant est déterminé comme *causa sui*, qui est le nom métaphysique de Dieu. Le Dieu des philosophes, qu'il soit le garant cartésien de la vérité ou l'auteur moral du monde de Kant, trouve sa vérité dans l'athéisme, et le mot de Nietzsche « Dieu est mort » peut se comprendre comme le dernier mot de l'onto-théologie.

▮ On peut trouver la provenance de cette constitution onto-théologique chez Aristote qui conçoit la métaphysique à la fois comme philosophie première, savoir transgénérique de l'être, et théologie, prise en vue du genre de l'étant le plus éminent. Le *théion* désigne ainsi ce qui est pris en vue dans la pensée comme pur *théorein*, où l'être de l'homme se déploie alors dans la pure effectuation de la *sophia* comme séjour auprès des *archai*, des principes, de ce qui est toujours étant, en l'absence de toute préoccupation et ayant de la *scholé*, du loisir, dans la pure entente. Il s'agit là d'une radicalisation ontologique de l'idée de mobilité, le *théorein* étant la mobilité la plus pure dont la vie puisse disposer et ayant donc quelque chose de divin. Loin d'être ce à quoi l'on accède par une expérience religieuse, le *théion* exprime le trait ontologique résultant de la radicalisation de l'idée de mobilité : ne désignant pas un dieu individuel, il est le divin comme genre suprême, renvoyant au monde supra-lunaire. L'ontologique doit d'abord s'entendre à partir de l'existentialité comme compréhension de l'être et le théologique à partir de l'être-jeté (le divin pouvant chez Aristote être assimilé au ciel immobile sous lequel se trouvent les mortels). Telles sont les sources qui vont déterminer par la suite le divin au sens chrétien comme *actus purus*, ainsi que la spéculation philosophique à l'articulation de l'ontologie antique et de la Révélation chrétienne.

(MAL.; ID.)

Oubli

► L'oubli est l'être-été inauthentique se distinguant de la répétition comme être-été authentique.

▮ Se rapportant à l'être-jeté, il est la façon dont le *Dasein* est son passé de prime abord et le plus souvent. Cet oubli n'est pas un simple défaut de souvenir, mais une ekstase propre à l'être-jeté, consistant en un désengagement devant l'être-été le plus propre, où le *Dasein* s'oublie dans son être-jeté. C'est ainsi qu'il est notamment constitutif de l'affect de la peur comme oubli attentif présentifiant : la peur présentifie un mal futur attendu, en s'oubliant dans un égarement panique.

▮ L'oubli est donc fondamentalement un oubli de soi et c'est en ce sens qu'il est un oubli de l'oubli. Le passé est communément compris comme ce qui n'est plus et l'oubli comme ce qui n'est rien. Seul en effet un *Dasein* qui existe peut être son passé comme son être-été soit sur le mode de la répétition, soit sur celui de l'oubli. C'est sur la base de cet oubli originaire que le *Dasein* peut conserver l'étant ; à cette rétention correspond une non-rétention, qui est l'oubli en un sens dérivé. Le souvenir n'est donc possible que sur fond d'oubli.

(ET. § 68; PF. § 20)

Oubli de l'être

► La thèse de départ d'*Être et Temps* est que la question de l'être est tombée dans l'oubli, l'objectif de l'ontologie fondamentale étant de réactiver la question du sens de l'être, la « gigantomachie autour de l'*ousia* » dont parle Platon dans *Le sophiste*. Cette question va par la suite rebondir comme celle d'un oubli de l'Être coextensif à la dispensation de l'Être en tant que tel.

▮ C'est ainsi que la métaphysique doit se comprendre comme histoire de l'oubli de l'être. Or, cet oubli n'est ni une négligence, ni une omission, mais l'oubli de la vérité de l'Être. La métaphysique n'a jamais éprouvé l'oubli comme étant le caractère le plus propre de la dispensation de l'être. L'oubli de l'être doit donc s'entendre comme un génitif subjectif : c'est l'être lui-même qui s'oublie en se manifestant, se dispense en se retirant. La métaphysique, dont la question directrice est celle de l'être de l'étant, oublie l'être au profit de l'étant comprenant le sens de l'être comme un étant subsistant.

▮ Partout où l'être a été énoncé dans la métaphysique comme étantité de l'étant règne le retrait de l'être en tant qu'oubli. Il s'agit dès lors de sauver de l'oubli cet oubli propre à l'Être en tant que tel. Cette question se rattache à celle de l'*alétheia*, où la dimension de dissimulation et d'occultation est essentielle. Heidegger affirme ainsi que « dans le massif de l'être la plus haute cime est le mont Oubli¹ ». En d'autres termes, l'Être en tant que tel se caractérise comme demeurer-manquant, dans la mesure où il ne se dispense qu'en se retirant.

(LH. ; EV. ; N. II)

Outil

(*Zeug*)

▮ Désigne l'étant tel qu'il se rencontre dans la préoccupation quotidienne, dans l'usage. L'outil en tant que tel n'existe pas en soi, car il appartient à son mode d'être d'être inscrit dans un complexe ustensilier, dans un système de renvois, où il se caractérise comme

1. Propos rapportés par J. Beaufret in *Dialogue avec Heidegger IV*, Paris, Minuit, 1985, p. 14.

quelque chose pour, cette structure impliquant un renvoi de quelque chose à quelque chose. C'est donc toujours une totalité d'outils qui est découverte.

▮ Le commerce quotidien du *Dasein* avec les outils est la préoccupation (*Besorgen*), et la vue qui vise les outils est la circonspection (*Umsicht*). Le *Dasein* préoccupé n'est pas en rapport avec l'outil isolé, mais avec l'ouvrage projeté orientant la découverte de l'outil et incluant un complexe ustensilier, où des outils renvoient les uns aux autres. La maison est ainsi un outil destiné à être habité, renvoyant à la pierre, au bois, de sorte que la nature soit co-découverte comme matériau dans un jeu de références. Est ainsi ouvert un monde ambiant dévoilant la mondialité (*Weltmässigkeit*) ou conformité au monde de l'intramondain. La tournure (*Bewandtnis*) caractérise la destination de l'outil, conformément à son caractère de référence. Avec le marteau, il retourne du martèlement qui vise à enfoncer un clou, l'un entretenant avec l'autre un rapport référentiel qui constitue l'essence de l'outil. La tournure inclut le « ce dont il retourne » (*Wobei der Bewandtnis*) et le « avec quoi il retourne » (*Womit der Bewandtnis*) propres à l'outil, de sorte que celui-ci puisse faire sens dans le complexe où il est inscrit. Ce complexe de relations forme un tout constituant la significativité (*Bedeutsamkeit*). Assigné à un monde selon un réseau de renvois, le *Dasein* est aussi assigné à une signifiante familière des choses, qui n'est pas une signification comme somme de signes, mais une relation référentielle ouvrant du sens. Le *Dasein* jouit ainsi d'une certaine familiarité avec le complexe signifiant en lequel il se comprend, et le phénomène du monde est le dans-quoi (*Worin*) de la compréhension référentielle qui permet la rencontre de l'étant selon la modalité de la tournure. La préoccupation suppose ainsi une familiarisation avec le monde qui n'est possible qu'à partir du caractère référentiel de l'outil, tel qu'il est inscrit dans un réseau ustensilier. Le signe est alors l'outil qui permet de dégager cette structure de renvoi : à la différence des autres outils il doit, du fait de sa fonction ordonnatrice du monde ambiant, être voyant. Indiquant une serviabilité, fondée sur la structure référentielle du bon pour..., la signalisation du signe appartient à un réseau référentiel qui explicite la structure onto-

logique de la mondéité. Ce ne sont pas les propriétés de l'outil qui déterminent son utilité, mais le fait qu'il soit approprié à quelque chose, c'est-à-dire son caractère référentiel qui le rend bon pour tel usage. Cette appropriation renvoie, en définitive, au *Dasein* comme étant l'ultime en-vue-de-quoi (*Worumwillen*).

▮ Pour désigner les objets d'usage les Grecs disposaient du terme *pragmata*, désignant ce à quoi on a affaire dans la *praxis*. Le terme allemand *Zeug* en est l'équivalent, la préoccupation correspondant à la *praxis*. C'est pourquoi il faut se garder de toute réduction utilitariste ou instrumentaliste de cette notion, l'outil désignant aussi bien le marteau, que le soleil qui me donne l'heure. Les notions de renvoi, de tournure et de significativité sont essentielles, montrant que l'objectif de ces analyses est d'abord de dégager le phénomène du monde et de la mondéité. Rien n'est au fond plus familier que les phénomènes alors décrits : les outils ne peuvent faire sens qu'à l'intérieur du réseau de renvois dans lequel ils sont inscrits. Il convient toutefois de dégager le sens ontologique de cette ontique pragmatique : l'être-découvert (*Entdecktheit*) des choses est condition de possibilité de la compréhension de l'être-au-monde. On voit par là comment l'analytique existentielle ne part pas d'une démarche théorique, mais du commerce le plus simple avec les objets d'usage dans la vie quotidienne ordinaire.

(ET. § 15 à 18)

Ouverture

(*Erschlossenheit*)

▮ L'ouverture désigne la manière dont le *Dasein* comme être-au-monde est à chaque fois son Là. Le *Dasein* est donc son ouverture, au sens où l'être dont il y va pour cet étant en son être consiste à être son Là.

▮ Si l'ouverture appartient à la structure ontologique du *Dasein*, la vérité comprise comme existentiel est l'ouverture du *Dasein*, à laquelle appartient la découverte de l'étant intramondain, au sens où le *Dasein* est cooriginairement dans la vérité et la non-vérité. La vérité est l'être découvert renvoyant au *Dasein* comme découvrant en tant qu'il est son ouverture.

▮ La résolution se situe sur le même plan que l'ouverture : si l'ouverture est la vérité originaire de l'existence, la résolution atteste sa possible authenticité. Si l'ouverture est une manière de repenser l'intentionnalité comme être-au monde, la résolution est le mode privilégié de cette ouverture comme étant la vérité authentique la plus originaire. Il convient donc de distinguer l'être-découvert des étants subsistants et disponibles, l'ouverture du monde comme vérité existentielle et la résolution comme être soi-même authentique.

(ET. § 28, 44, 60)

Parler

(*Rede*)

▮ Existential co-originaire avec la disposition et le comprendre, consistant en l'articulation de la compréhensivité et constituant le fondement de la parole.

▮ La manière dont le *Dasein* se comprend en étant disposé s'exprime dans le parler qui est le fondement ontologico-existential de la parole. En d'autres termes, il ne s'agit pas de poser une intériorité qui s'extériorise, mais de voir que le langage est d'abord une possibilité d'être du *Dasein*, coextensive à la disposition et au comprendre tels qu'ils viennent à la parole dans le parler. Si en parlant le *Dasein* s'exprime, ce n'est pas parce qu'il est un intérieur séparé

d'un extérieur, mais parce que, comprenant son être-au-monde il est toujours déjà dehors, l'exprimé n'étant que le mode d'extériorité de la disposition comme ouverture.

▮ À la parole appartiennent l'entendre et le faire-silence. L'entendre constitue l'ouverture primaire du *Dasein* en tant qu'être-au-monde compréhensif et être-Là-avec les autres. L'écouter n'est alors possible que sur la base du pouvoir-entendre compréhensif, au sens où seul celui qui comprend peut prêter écoute. Le faire-silence est la deuxième possibilité du parler, témoignant même du parler véritable. Alors que le bavard est celui qui parle pour ne rien dire, pour pouvoir faire silence il faut avoir quelque chose à dire, en ouvrant la possibilité de la résolution authentique et de l'entente de la voix de la conscience comme cet appel du souci dans l'angoisse, qui fait taire le bavardage du On. Le faire-silence, en tant que mode éminent et authentique du parler, se manifeste dans l'angoisse qui, en isolant le *Dasein*, est foncièrement silencieuse. C'est ainsi que la voix de la conscience, comme appel du souci, est silencieuse, ne dit rien, se contentant de convoquer le *Dasein* à son être en dette le plus propre.

(ET. § 34)

Parole

(*Sprache*)

▮ Définit l'être-exprimé du parler, qui est la condition ontologico-existentielle de la parole.

▮ La significativité avec laquelle le *Dasein* compréhensif est familiarisé dans le commerce avec les outils rend possible l'ouverture de significations dont l'ensemble peut venir à la parole. Parce que la parole est un trait essentiel de l'être-au-monde comme séjour de l'homme, le langage est la demeure de l'Être et l'abri de l'essence

de l'homme, c'est-à-dire ce qui secrètement nous gouverne et va orienter la pensée du dernier Heidegger se mettant à l'écoute du dire des poètes et des premiers penseurs grecs. Si, dès le départ, la question de la logique fut au centre de ses préoccupations, la pensée de l'*Ereignis* et du monde comme Quadriparti le pousse à la fois vers une méditation des premières paroles disant l'Être (*logos, physis, aléthéia*) et vers un dialogue avec la poésie. La tâche de la pensée est ainsi une remémoration des paroles de l'origine (Anaximandre, Parménide, Héraclite) et une appropriation pensante du dire poétique (Hölderlin, Rilke, G. Trakl, S. George). Si la logique a acquis une efficacité historique mondiale, néanmoins la méditation de l'essence originaire du *logos*, pensé comme *légein*, rassemblement, ne relève plus de la logique, mais d'une appropriation du déploiement de la parole manifestant le dire comme un montrer, un faire apparaître. Accédant à la parole en tant que dire, le langage est la liberté de cette éclaircie en laquelle entre toute présence et toute absence en sa dimension épiphanique et non plus seulement apophantique. Une transformation de l'essence du langage devient possible, quand on s'avise que pensée et poésie s'appartiennent réciproquement.

▮ Cela implique aussi une appropriation originaire du *logos*, remontant en deçà de la logique. Dès *Être et Temps*, où il est établi que la phénoménologie est la méthode de l'ontologie, le *logos* est compris comme un mode déterminé du faire-voir, de telle sorte que ce ne soit que de façon dérivée qu'il en soit venu à désigner la raison. Les Grecs, qui n'avaient pas de mot pour désigner le langage, ont compris ce phénomène à partir du *logos*. La méditation d'Héraclite fait apparaître le *logos* comme la pose rassemblante en laquelle l'étant est recueilli. Dire au sens de *légein* c'est laisser être étendu et rassemblé tout ce qui est présent dans la non-occultation. Amenant ce qui apparaît à se faire voir le *logos* dit la même chose que l'*aléthéia*. C'est ainsi qu'avec Héraclite l'être du langage est apparu le temps d'un éclair dans la lumière de l'Être en une expérience de la parole antérieure à la métaphysique. De même, la poésie nous donne accès à une expérience de la parole nous donnant à voir son essence comme déploiement. L'essence de la parole doit en effet s'entendre comme déploiement au sens fort du terme allemand *Wesen*. Ce déploiement

est une expérience consistant en un acheminement de la pensée à la parole. Il est donc une expérience que la pensée fait avec la parole qui, toutefois, n'a rien à voir ni avec une poésie philosophique ni avec une pensée prétendant se déployer en mode poétique. La parole se distingue ainsi de l'information, qui n'est rien d'autre que son arraisonnement dans le Dispositif propre à l'essence de la technique moderne. Faire une expérience avec la parole est alors une expérience de pensée qui signifie se rendre capable de se mettre à l'écoute de la parole, qui nous parle en tant qu'elle est irréductible à une fonction langagière. Parler c'est fondamentalement écouter, non au sens de l'écoute d'une parole révélée et transcendante qui nous viendrait d'en haut, mais au sens d'écouter la parole que nous parlons. Dans *Être et temps*, il était question de la voix de la conscience comme appel du souci dans le faire silence de l'angoisse. Dans la conférence de 1959 « Le chemin vers la parole », publiée dans *Acheminement vers la parole*, Heidegger pense la parole à partir de ce qu'il nomme *die Sage*, la Dite.

(ET. § 34; LH.; EC.; AP.)

Pensée

(*Denken*)

▮ La pensée n'est pas la science, mais n'est pas non plus réductible à la seule philosophie qui, en tant que métaphysique, doit faire l'objet d'une appropriation ou remémoration ontologico-historiale.

▮ La pensée est donc souvenir, mémoire d'une initialité impensée, et Heidegger peut ainsi reprendre le fragment VIII de Parménide affirmant l'identité de l'être et du penser et dire que toute la pensée de l'Occident est une variation sur ce thème, sa plus somptueuse expression en étant le principe suprême des jugements synthétiques et *a priori* chez Kant. Toutefois, alors que pour le grec l'accent est

mis sur le *noein* comme accueil de l'être, le moderne comprend le penser comme connaître et l'être comme objectivité de l'objet. Affirmant que les conditions de possibilité de l'expérience sont en même temps les conditions de possibilité des objets de l'expérience, Kant pose l'identité de l'expérience que nous avons et de celle que nous faisons. Si, conformément au projet mathématique de la science moderne, il affirme bien que nous ne connaissons *a priori* des choses que ce que nous y mettons nous-mêmes, annonçant par là l'hégémonie de la pensée objectivante et calculante et la compréhension nietzschéenne de l'être comme valeur, il renoue aussi avec l'initialité grecque en dévoilant la coappartenance de la réceptivité d'un intuitionner fini et de la présence des choses dans l'originarité de la finitude et la connexion intime de l'être et du temps pour une raison humaine finie assignée au sensible.

▮ Dès lors, ce qui donne le plus à penser est que nous ne pensons pas encore, car l'Être en tant que tel est l'impensé qui doit être accueilli en son demeurer-manquant comme le mystère qui ne se laisse pas objectiver dans une connaissance. L'expérience de la pensée est d'abord un penser ontologico-historial qui n'abandonne pas purement et simplement la métaphysique, mais la reprend pour la laisser être en sa vérité impensée. Aussi est-elle ensuite sérénité (*Gelassenheit*), non point au sens d'un quelconque quiétisme, mais comme vigilance à ce qui advient une fois la métaphysique accomplie. Heidegger dit que penser est un travail de la main, reprenant la problématique de la *Zuhandenheit*, de l'être disponible comme être à portée de main, d'Être et Temps articulant la main au *Dasein*. À Anaxagore, affirmant que l'homme est intelligent parce qu'il a des mains, Aristote rétorque que c'est parce qu'il est le plus intelligent des animaux que la nature lui a donné des mains. Le Stagirite ne se contente pas ici de réfuter une conception pragmatique ou technicienne de l'intelligence à l'aide d'un finalisme naïf. Il veut dire que la main, en tant qu'elle est un outil polyvalent distinct de la patte de l'animal ou d'autres organes, détermine un mode d'être-au-monde propre à un étant déterminé par la pensée et le *logos*. Parce qu'il a des mains l'homme peut appréhender les choses en tant

que telles, les donner et les recevoir. La pensée méditante, proche en cela du travail du poète, est artisanale, la main étant reliée à la parole, c'est-à-dire aussi à la pensée car, contrairement à ce que croit la métaphysique, c'est parce que l'homme parle qu'il pense et non l'inverse. La pensée se fait alors écoute et maniement, affaire de doigté face à la pensée calculante, mais aussi de retenue et de pudeur face à la réserve de l'Être.

(KM. ; EC. ; QP.)

Peuple

(*Volk*)

► Le peuple désigne la communauté, pensée à partir de l'historialité du *Dasein* et de la notion de co-destin.

► Cette notion est utilisée dans le *Discours de rectorat* dans le contexte de la question de l'essence de l'Université. Si ce terme a à l'époque une connotation politique précise, Heidegger en détourne le sens. Le peuple, en tant que communauté historique, est essentiellement compris comme langue et savoir, et il est lié à l'idée d'une mission spirituelle. C'est dans cet esprit que Heidegger pose la question de l'Université comme lieu de la plus haute mission du peuple allemand et de son *Dasein*. La lecture de Hölderlin parallèlement à celle de Nietzsche, au milieu des années trente, est ainsi une façon de se démarquer du national-socialisme, en pensant le peuple à partir de la langue et de la poésie et non de la race. Hölderlin apparaît alors comme le poète essentiel pour la compréhension du *Dasein* allemand, en tant qu'il poématise la poésie et pense le retrait du divin, assignant aux Allemands une tâche de pensée qui est la seule à être à la hauteur de leur histoire en donnant la réplique au commencement grec.

▮ Heidegger n'assimile jamais le peuple à une race. Dans un cours de 34, intitulé *La logique comme question de l'essence de la langue* (GA 38), il récuse toute conception biologique du peuple comprenant essentiellement le peuple à partir de la langue, dans une perspective très éloignée du nazisme, mais très proche de Herder et de Fichte. Cette conception annonce la méditation ultérieure de la poésie de Hölderlin ou de Trakl et le développement corrélatif de la question de la langue comme demeure de l'Être. Il y a l'idée que la pensée authentique est toujours liée à une langue et à son épaisseur historique.

(ET. § 74; DR.)

Phénoménologie

▮ La phénoménologie est la méthode de l'ontologie. Le mode de traitement de la question de l'être est phénoménologique, car l'ontologie n'est possible que comme phénoménologie. Il s'agit de faire voir à partir de lui-même ce qui se montre, mais qui est en fait ce qui de prime abord ne se montre pas, qui demeure en retrait tout en appartenant à ce qui se montre en lui donnant sens et fondement, c'est-à-dire l'être de l'étant.

▮ Les trois découvertes majeures de Husserl sont l'intentionnalité, l'intuition catégoriale, le sens originaire de *l'a priori*. Heidegger réinterprète la première à partir de l'ouverture du *Dasein* comme être-au-monde, la deuxième à partir du phénomène de l'être, le troisième dans l'horizon du temps. En élevant la conscience à l'être, Husserl a reconduit la position fondamentale de Descartes et éludé aussi bien la question du sens de l'être que celle de l'être de l'homme. Heidegger ne cessera toutefois d'insister jusqu'à la fin sur l'importance de la découverte de l'intuition catégoriale dans la 6^e des *Recherches logiques* de Husserl, qui lui a ouvert les yeux sur la question de l'être.

▮ En tant que méthode de l'ontologie, la phénoménologie est constituée par les éléments fondamentaux de la connaissance *a priori*. Heidegger distingue alors trois aspects de cette méthode : la réduction, la construction et la destruction. Alors que pour Husserl la réduction consiste à remonter de l'attitude naturelle vers la vie transcendante de la conscience, pour Heidegger elle est reconduction de l'étant vers la compréhension de l'être qui fonde l'appréhension de l'étant. Cette réduction implique une construction consistant à prendre en vue dans l'analytique existentielle le *Dasein* comme cet étant exemplaire à partir duquel se pose la question du sens de l'être. La destruction comme déconstruction critique des concepts de la tradition se donne comme une radicalisation de la phénoménologie, permettant de situer la tradition dans ses limites et possibilités positives. Heidegger opère ainsi un virage herméneutique de la phénoménologie comme herméneutique de la facticité. Il s'agit alors d'élucider le sens concret de l'ontologie grecque à partir de ce qu'il présente dans ses premiers cours comme une « interprétation phénoménologique d'Aristote ». Le livre sur Aristote projeté par le jeune Heidegger deviendra *Être et Temps*.

(ET. § 9; PHT.; PP.)

Philosophie

▮ La philosophie est d'abord ce qui a déterminé l'existence du monde grec, pour être ensuite dominée par des représentations provenant du christianisme, du Moyen Âge jusqu'à l'époque moderne.

▮ La philosophie est ainsi le mode de pensée propre à l'Occident. La question « qu'est-ce que la philosophie ? » est donc la question historique de l'être occidental européen et de son hégémonie planétaire dans le déploiement de la technique. La question directrice de la philosophie est la question « qu'est-ce que ? » qui se spécifie avec la métaphysique comme question de l'étantité de l'étant. La

question « qu'est-ce que la philosophie ? » doit donc se comprendre comme une question métaphilosophique. Il s'agit d'ouvrir un dialogue avec ce que nous livre la tradition comme être de l'étant selon une destruction, où détruire signifie rendre libre notre écoute pour ce que la tradition nous livre.

▮ On ne doit pas trop vite assimiler philosophie et métaphysique, car la seconde, en comprenant la vérité de l'être comme étantité de l'étant, est une conséquence de la première. La tonalité initiale propre à la philosophie est l'étonnement, alors que celle de la métaphysique est la mélancolie comme affect propre à la séparation du sensible et du suprasensible. En son sens initial, la philosophie est une recherche animée par l'Éros et tendu vers le *sophon*, qui doit s'entendre comme l'*En kai Pan*, l'Un-Tout. La formule « fin de la philosophie » désigne l'accomplissement de la métaphysique, telle qu'elle peut être saisie dans le tout de son histoire de Platon à Nietzsche comme premier commencement de la pensée. La philosophie, qui prépare l'autre commencement, n'est plus la continuation de la métaphysique, mais expérimente la vérité de l'Être comme fond abyssal ne s'appuyant plus sur un étant. Si donc en un sens restreint la philosophie peut être identifiée à la métaphysique, en un sens plus large la métaphysique n'épuise pas la philosophie qui doit alors se comprendre comme tâche de la pensée.

(QP. ; BP.)

Physis

▮ Le terme *physis* dérive du verbe *phuein* qui signifie croître. Heidegger souligne qu'il ne s'agit pas d'une simple évolution, mais d'un épanouissement et d'une ouverture. La *physis* désigne ce dévoilement initial par lequel l'étant vient au paraître. Elle est à cet égard le premier nom de l'être.

▮ Mouvement d'éclosion et d'émergence, elle est le règne de ce qui en s'épanouissant se retire, au sens où Héraclite dit qu'elle aime à se montrer cachée. Pensée comme dévoilement, elle est en même temps voilement au sens de l'*alétheia*, renvoyant à ce combat, *polémos*, dont le même Héraclite nous dit qu'il est paternité de toute chose : la *physis* désigne ainsi le combat que doit mener l'éclosion contre l'occultation, pour émerger du retrait dont elle provient et qui la guette sans cesse. Désignant la source cachée d'où procède tout dévoilement, elle nomme le retrait de l'Être tel qu'il se dispense en se retirant.

▮ Heidegger considère la *Physique* d'Aristote comme le livre essentiel de la pensée de l'Occident, qui porte et régit toutes les interprétations ultérieures de la nature. À ce niveau, la physique et la métaphysique ne se distinguent pas encore, la métaphysique n'étant qu'un vocable scolaire et éditorial des textes d'Aristote, apparu tardivement. La *physis* est d'abord comprise à partir du mouvement et la mobilité du mouvement tient en ce qu'il se reprend en sa fin, *télos*, en se possédant comme entéléchie ou *énergéia*. Celle-ci accomplit le déploiement de la pure présence, et c'est pourquoi Aristote nous dit qu'elle est antérieure à la puissance, *dynamis*. La *physis* est saisie comme *ousia*, c'est-à-dire comme un mode de l'entrée en présence, distinct de la *techné*. C'est pourquoi Aristote dit que la *techné* est imitation de la *physis* tout en mettant en œuvre quelque chose que celle-ci est incapable d'œuvrer.

(IM.; EC.; Ph. A)

Poésie

▮ Si poésie et pensée séjournent dans la proximité du Même, il ne faut point l'entendre au sens d'une simple identité, le pire des dangers étant la poésie philosophique ou la philosophie poétique. Le dialogue définit la relation entre poésie et pensée.

▮ Si le penseur dit l'Être, le poète nomme le sacré comme espace d'advenue du divin. La poésie est ouverture d'un monde que la métaphysique déserte, en s'effaçant elle-même devant la science. Si pour Parménide le poème ne se sépare guère du noème, avec Platon, le premier, il entre en disgrâce au profit du second. À cet égard, le dialogue avec les poètes renoue à la fin de la métaphysique avec le matin le plus initial. Si la métaphysique est oubli de l'être en son retrait dans la non-occultation de l'étant, alors la poésie est comme une anamnèse du retrait, et il appartient à Hölderlin de méditer cette « sainte nuit » en laquelle le divin se retire. Poète de l'interrègne entre les dieux enfuis et le divin à venir, Hölderlin est le poète du temps de l'extrême détresse, permettant de repenser le monde à partir du Quadriparti et de méditer une possible habitation de la terre à l'âge du Dispositif.

▮ Laissant venir à la parole l'essence même de la parole, la poésie est l'instauration de l'Être par la parole qui amène l'étant à la non-occultation, ouvrant un monde et une Histoire. Dès lors, si l'art arrache à la terre qui se tient en réserve un être-au-monde ek-sistant, il est en son essence *Dichtung*, Poème, au sens d'une *poiésis*, d'une production irréductible à la simple fabrication. Est alors poème ce produire qui fait vaciller l'étant habituel dans le non-étant, nous renvoyant à la tonalité de l'angoisse-sérénité pour qui il n'en est plus rien de l'étant. Est donc poème le projet jeté qui déploie l'ouvert, et tout art peut se ramener à la *Dichtung*, dont la poésie n'est qu'un mode parmi d'autres au même titre que la peinture ou l'architecture. Cela ne veut pas dire que tous les arts sont des variantes du langage, mais que tout art a un rapport essentiel à la parole, en tant qu'elle fait venir l'étant dans l'ouvert. Est donc Poème aussi bien une tragédie de Sophocle que la Sainte-Victoire de Cézanne arrachant à la terre de Provence la lumière d'un monde.

(OOA.; AH.; AP.)

Politique

► Heidegger pense le politique à partir de sa source grecque, de la *polis* qui, en elle-même, n'est rien de politique, mais est le site et le tourbillon autour duquel gravite le monde commun des hommes. L'essence du politique n'est donc rien de politique et, du point de vue historial, on peut distinguer la *polis* grecque, l'*imperium romanum* et l'État moderne à partir des mutations de l'essence de la vérité.

► La cité grecque est le site en lequel le *Dasein* expérimente l'essence de la vérité comme *alétheia* : il ne s'agit pas d'un État, mais du pôle autour duquel gravite le parler l'un avec l'autre dans la cité. Si l'homme grec se caractérise comme un être avec les autres dans la cité, cela apparaît dans la structure concrète du *logos* comme parler quotidien qui, comme réflexion, s'accomplit dans un affairement dans le monde ayant le caractère de l'*agathon*, que Heidegger comprend ici comme l'utile. Le parler est ainsi un parler où quelque chose est visé comme quelque chose et où le monde se caractérise par structure de l'en tant que. Il s'agit de percevoir le bien dans une réflexion, qui est une circonspection propre à la *praxis*, élucidée par Aristote comme *phronésis*, prudence. La fonction essentielle du *logos* est de rendre manifeste, de communiquer, faisant de l'homme un animal politique. Corrélativement la vérité se comprend comme un dévoilement et la *phronésis*, la *techné* et le *logos* sont des modes de dévoilement, impliquant en même temps la possibilité du voilement et du faux, *pseudos*. Par définition, l'énoncé propre au *logos* peut en effet être vrai ou faux. Méditant dans un cours sur Parménide de 1942-1943 le passage du *pseudos* grec au *falsum* latin, Heidegger note que ce dernier vient de *fallere*, tomber, faire tomber, le domaine à partir duquel le faux se laisse penser étant alors l'*imperium* qui signifie le commandement. À ce domaine appartient le droit romain

concevant la souveraineté impériale comme justice : à la *polis* se substituent la *res publica* et l'*imperium romanum*. S'opèrent donc une articulation de la vérité et de la souveraineté de l'action impériale et un passage d'une expérience de l'occultation et du dévoilement, supposant l'essence privative de l'*aléthéia*, à une installation dans des limites tracées par ceux qui dominent, au sens où la *pax romana* est l'acte du *pangere* consistant à ficher une lance en terre pour fixer le territoire de l'hégémonie impériale. La romanisation du grec suppose ainsi une mutation de l'essence de la vérité comprise comme justesse et rectitude préparant la certitude moderne. La dogmatique chrétienne renforce cette compréhension de la vérité comme domination impériale du juste, la curie romaine instituant le partage entre orthodoxie et hérésie et le Dieu chrétien étant conçu comme le Seigneur exerçant sa domination. Si la compréhension moderne de la vérité comme certitude de soi du sujet souverain implique une émancipation à l'égard de l'autorité ecclésiale, cette souveraineté débouche sur l'État moderne comme expression de la volonté générale, dont l'horizon est le totalitarisme qui peut également revêtir la forme du libéralisme.

▮ Lorsque Heidegger affirme dans son entretien au *Spiegel* qu'il ne pense pas que la démocratie soit la forme politique correspondant au déploiement planétaire de la technique, ce n'est pas pour faire l'apologie du totalitarisme, mais pour mettre en garde contre le risque inhérent au déploiement d'une machination où l'étant devient entièrement calculable et planifiable. La rencontre de la théorie moderne de l'État avec la technique planétaire donne lieu en effet à une logique où l'étatisme comme garant de la souveraineté du sujet s'allie à l'économisme comme garant du bonheur.

(IM. ; P. ; EC.)

Présent

(*Gegenwart*)

▮ Le présent est avec l'avenir et l'être-été une extase de la temporalité et concerne le mode temporel selon lequel le *Dasein* laisse faire encontre de l'étant disponible dans la préoccupation propre au monde ambiant.

▮ La préoccupation implique en effet un présentifier de l'étant disponible. Le présent authentique est l'instant, alors que le présent inauthentique est le simple présentifier. Si tout présent est présentifiant, il n'est pas nécessairement instantané, mais il est le plus souvent le présentifier tel qu'il se manifeste dans la déchéance, dans la mesure où le comprendre inauthentique projette son pouvoir-être à partir de ce dont il se préoccupe. Si le comprendre a son sens existentiel dans l'avenir et la disposition dans l'être-été, la déchéance trouve donc son sens existentiel dans le présent. De prime abord et le plus souvent, le *Dasein* se comprend lui-même et comprend les choses à partir de son monde ambiant quotidien. C'est ainsi que la curiosité peut se caractériser comme un présentifier sans retenue, où la décision se perd dans le On.

▮ De la présentification résulte la représentation (*Vergegenwärtigung*), qui fait que de prime abord et le plus souvent le *Dasein* appréhende tout étant, y compris lui-même, comme là-devant, subsistant. Dans la réflexion comme approche spécifique d'explicitation de l'étant comme subsistant, le rapprochement du monde ambiant devient une présentification. C'est ainsi que le projet mathématique propre au savoir moderne peut réduire le monde à une extension, objet d'une détermination mathématique, où l'étant devient objet présentifié par et pour un sujet.

(ET. § 65, 68, 69)

Présence

(*Anwesenheit*)

► Si depuis le début de la pensée de l'Occident jusqu'à nos jours l'être est pensé comme présence, il faut toutefois distinguer plusieurs acceptions de celle-ci.

▮ Le lexique heideggérien de la présence est complexe et sinueux. Si *Être et Temps* dévalue massivement la présence subsistante comme relevant de la métaphysique, le dernier Heidegger réhabilite un nouveau régime de la présence comme présenteté ou entrée en présence (*Anwesenheit*, *Anwesen*). En 1927, le présent est soit la subsistance comme présence métaphysique, soit la *Gegenwart* comme extase de la temporalité du *Dasein*, comprise comme condition de la temporalité de l'être. Peu à peu, Heidegger ne fonde plus celle-ci sur le *Dasein*, mais sur l'exposition de celui-ci à la vérité de l'Être. Dans les *Beiträge*, la question de la temporalité de l'Être est pensée à partir de « l'espace de temps » (*Zeit-Raum*) comme dimension originaire à partir de laquelle se distinguent l'espace et le temps. Alors qu'*Être et Temps* affirmait que l'irruption du *Dasein* dans l'espace n'est possible que sur la base de la temporalité, pouvant autoriser une subjectivation de l'espace, à présent le *Da-sein* est compris comme le site de la copropriation de l'homme et de l'Être, où l'espace de temps rend possible l'unité originaire de la temporalisation et de l'espacement et leur différenciation.

▮ Espace et temps ne se déploient que comme l'advenue d'un fond abyssal, où l'Être se retire dans le désabritement de l'étant. Dans la conférence de 1962, *Temps et Être*, Heidegger distingue la *Gegenwart* de l'*Anwesen*, le simple présent actuel de l'entrée en présence, exprimant la venue de l'être dans le *Da-sein*. Il semble alors que le privilège de l'avenir tende à s'estomper, dans la mesure où le problème n'est plus celui de la venue à soi du *Dasein*. Désormais, l'avenir et l'être-été sont des modalités de l'entrée en présence. Si *Être et Temps* esquisse une interprétation de l'être dans l'horizon

transcendantal du temps, désormais il s'agit de déterminer le site où s'esquisse la présentété comme telle à partir de la contrée en laquelle advient l'*Ereignis*. Ce dernier est alors compris comme destin à partir duquel la *Lichtung* se destine non seulement comme éclaircie, mais aussi comme clairière dans le jeu de la présence et de l'absence, de l'*Ereignis* et de l'*Enteignis* tels qu'ils s'appartiennent mutuellement, tout comme la *léthé* appartient à l'*aléthéia*.

(BP.; TE.)

Principe d'identité

► Heidegger médite le principe d'identité, comme principe suprême de la logique, à partir de l'affirmation parménidienne de l'identité de l'être et de la pensée pour aboutir à la question du rapport entre le *Gestell* et l'*Ereignis*.

► Le principe $A = A$ pose une identité de termes et signifie A est A . Cette identité, loin d'être une simple égalisation dans le pareil au même, implique une synthèse, où l'identité présente le caractère de l'unité. Or, cette unité n'est pas une uniformité, mais une relation du même à soi selon une médiation. C'est ainsi que l'idéalisme spéculatif pense l'identité comme incluant la différence et comme identité de l'identité et de la différence. En disant que A est A , ce principe n'est pas un simple principe de logique formelle, mais une thèse ontologique, affirmant qu'à tout étant appartient l'identité comme unité avec lui-même. L'unité propre à l'identité est donc un trait essentiel de l'être de l'étant, qui rend possible la science : une science n'est possible qu'en supposant l'identité de son objet. Lorsque Parménide affirme donc l'identité du penser et de l'être, il ne réduit pas l'identité à une appartenance mutuelle. Alors que la philosophie conçoit cette coappartenance comme une connexion nécessaire, il faut la concevoir comme *coappartenance* de l'homme et de l'être. En tant qu'être pensant, l'homme ouvert à l'être est ce

rapport de correspondance. L'être n'est qu'en s'adressant à l'homme, tous deux étant transpropriés l'un à l'autre. Dans la mesure où nous ne voyons que des connexions, où la coappartenance de l'homme et de l'être apparaît comme une interférence de relations, un saut est nécessaire pour appréhender la *coappartenance*. Ce saut part de l'être comme fond pour sauter dans l'Être comme fond abyssal.

▮ Le problème devient alors celui du rapport entre le *Gestell* et l'*Ereignis*. L'hégémonie métaphysique du principe d'identité et du principe de raison aboutit en effet au déploiement de la technique comme planification. Le Dispositif est ainsi ce qui dans le monde technique régit la relation de l'homme et de l'être. Dans la mesure où l'homme et l'être sont alors appropriés l'un à l'autre, ils peuvent se rejoindre dans leur essence en délaissant les déterminations que la métaphysique leur a conférées, en déterminant le premier comme *animal rationale* et le second comme étantité de l'étant. Tel le point d'émergence de l'Être comme *Ereignis*. Alors que la métaphysique fait de l'identité un trait essentiel de l'être, il apparaît que l'être en son identité à la pensée procède de l'*Ereignis* vers lequel faisait déjà signe la sentence de Parménide. Si le principe comme énoncé de fond (*Grundsatz*) devient alors un *Satz* au sens d'un saut, c'est que l'Être pensé comme *Ereignis* s'avère être abîme en lequel toute identité trouve son origine.

(ID.)

Principe de raison _____

(*Satz von Grund*)

▮ L'hégémonie du principe de raison est le trait décisif des Temps modernes, s'accomplissant dans le déploiement de la technique planétaire.

▮ Ce principe est formulé comme principe fondamental de toute connaissance par Leibniz à la fin du XVII^e siècle, alors qu'il est connu dès le début de la philosophie. Dans *Le principe de raison* Heidegger interroge la provenance et le destin de ce principe. Pour Leibniz, comme pour toute la pensée moderne, l'être de l'étant réside dans l'objectivité et le fait d'être représenté appartient à l'objectivité de l'objet dans la représentation. Le principe de raison exige que la représentation et son objet soient fondés. Principe de la raison rendue, il exige que, dans toute représentation d'objet, ce dernier soit toujours assuré. En tant que cause et fondement, la raison doit être suffisante, cette suffisance étant déterminée par la perfection de l'objet. Or, en dégageant le principe de raison comme principe suprême, Leibniz n'a rien inventé, mais n'a fait que rassembler la tradition de l'Occident, car ce qui domine dans l'appel de ce principe est la dispensation de l'Être sur le mode du retrait. En comprenant l'être comme *physis*, c'est-à-dire comme ce qui de soi se manifeste, la *Physique* d'Aristote nous montre déjà que le dévoilement est le trait fondamental de l'être et que ce dévoilement est inséparable d'un voilement essentiel. Sans Aristote, le projet mathématique du savoir moderne de Galilée comme sol d'évidence de la pensée moderne n'était donc pas possible. Avec la dispensation de l'être de l'étant comme objectivité, dont la raison doit être rendue, commence l'extrême retrait de l'être, ayant pour conséquence l'âge atomique. La perfection de la technique n'est ainsi qu'un écho de la *perfectio* leibnizienne comme appel à fonder la totalité de l'étant en raison, tout étant devenant alors un objet calculable y compris la vie (Heidegger nous rappelle que c'est Leibniz qui a conçu le premier l'idée de l'assurance-vie).

▮ Or, si la raison cherche le pourquoi, c'est le parce que qui la donne, le principe qui dit que rien n'est sans raison voulant dire que rien n'est sans pourquoi. Heidegger confronte cette formule à la sentence du poète mystique Angelus Silesius : « La rose est sans pourquoi, fleurit parce qu'elle fleurit/N'a souci d'elle-même, ne désire être vue ». Ce parce que d'une floraison dépourvue de pourquoi signifie que, si le principe de raison vaut au sujet de la rose comme objet de notre représentation, il ne vaut pas pour elle en tant qu'elle se

tient en elle-même. Si donc la rose qui fleurit n'a pas besoin de se représenter la raison de son fleurir, elle n'est cependant pas sans raison, la floraison étant fondée en elle-même, ayant sa raison en elle-même. Elle fleurit parce qu'elle fleurit, pendant sa floraison : le parce que est alors un pendant que. En allemand, la conjonction *weil* signifie aussi bien parce que et pendant que, indiquant ainsi que la raison est aussi un demeurer. Elle nomme donc l'être comme présence et comme fond qui n'est pas lui-même fondé, comme fond abyssal ne reposant sur aucun fond. « La rose est sans pourquoi » fait ainsi paraître l'être comme raison. L'être est donc la raison qui fonde sans être fondé, ne tombant pas sous le coup du principe de raison. Le principe de raison n'est donc pas seulement un principe suprême de la connaissance, mais il est aussi un saut, au sens où, en allemand, *Satz* signifie à la fois principe et saut. Il est un saut dans l'Être comme fond abyssal.

(PR.)

Projet

(*Entwurf*)

► Le projet définit la structure existentielle du comprendre en tant qu'il projette l'être du *Dasein* vers son en-vue-de-quoi et vers la significativité propre à la mondéité.

► Le caractère projectif du comprendre constitue l'être-au-monde comme ouverture de son Là, du point de vue de son pouvoir-être factice comme projet jeté. Le *Dasein* est ainsi jeté selon le mode d'être du projeter. Le projet n'a rien à voir avec un plan ontique auquel le *Dasein* se soumettrait, car il est un existentiel constituant le *Dasein* comme projetant, comme se comprenant nécessairement à partir de possibilités.

▮ Constitutif de l'existentialité du comprendre, le projet est ce qui ouvre au *Dasein* le champ de son pouvoir-être, dans la mesure où le comprendre se meut toujours dans la dimension des possibilités. Le *Dasein* ne se trouve jamais devant une finalité toute faite ni devant un but fixé de l'extérieur, mais se dépasse vers ses propres possibilités, conformément à la transcendance qui caractérise le projet. C'est en se dépassant par la projection de ses possibilités que le *Dasein* configure un monde. La *Lettre sur l'humanisme* précise que c'est dans le projet que l'être se révèle au *Dasein* : si le projet ne crée pas l'être, c'est néanmoins l'être qui jette dans la projection l'existence du *Dasein*.

(ET. § 31 ; LH.)

Propre-impropre

(*eigentlich-uneigentlich*)

▮ Ces termes, qui se traduisent aussi par authentique et inauthentique, qualifient des modes d'existence du *Dasein* en tant que, se comprenant en son être, il est l'étant que je suis à chaque fois moi-même, en tant qu'il est donc mien. Cette mienneté (*Jemeinigkei*t) est condition de possibilité du propre et de l'impropre.

▮ Cette opposition détermine ainsi deux types d'existence, en ce sens que le rapport de soi à soi impliqué par la mienneté peut présenter l'aspect de l'appartenance à soi ou celui de la perte de soi. De prime abord et le plus souvent, le *Dasein*, immergé dans la préoccupation quotidienne, n'est pas lui-même. Parlant à la première personne, il s'auto-interprète comme une substance, le Je n'étant en fait que le On de la publicité. À cette existence impropre s'oppose l'être soi-même propre, où la tonalité de l'angoisse révèle l'être du *Dasein* comme souci se temporalisant vers l'avenir en une temporalité finie, en tant que le *Dasein* est être à la mort. Si la mort est pour lui la possibilité de sa propre impossibilité, le devancement vers la mort

lui révèle sa perte dans le On et le transporte devant la possibilité de son existence propre finie. Il existe ainsi sur le mode de sa possibilité la plus propre en tant qu'il est à venir ou avenant (*zukünftig*). Une telle possibilité ontologique exige une attestation ontique fournie par la résolution et la conscience, où le *Dasein* trouve son pouvoir-être authentique comme possibilité existentielle effective.

▮ Cette opposition a un sens purement ontologique, ne renvoyant pas à une opposition entre deux ordres de valeurs du type intelligible-sensible et n'ayant aucune connotation morale. C'est ce qui explique que la traduction par authentique et inauthentique, même si elle n'est pas totalement inexacte dans un certain contexte, a pu autoriser certaines mésinterprétations. Si l'impropriété ou inauthenticité renvoie à la déchéance du *Dasein* dans la quotidienneté, elle n'est pas une dégradation, pouvant au contraire déterminer le *Dasein* dans ce qu'il a de plus concret. De son côté, la propriété ou authenticité ne renvoie pas à une norme idéale d'existence, car la question de l'existence se joue dans l'immanence existentielle de l'exister, qu'il s'agisse des projets les plus anodins ou des grands choix de vie.

(ET. § 9, § 54 à 62)

Publicité

(*Öffentlichkeit*)

▮ La publicité est l'être-public propre au On, qui règle de prime abord et le plus souvent l'explicitation du monde.

▮ Elle réunit le distancement comme souci des individus de se différencier les uns des autres, la médiocrité, qui étouffe toute sin-

gularité dans la moyenne, et le nivellement de toutes les possibilités d'existence. Paradoxalement, le souci du On visant à se différencier aboutit à son contraire, car il implique également un nivellement dans la médiocrité moyenne, dans la mesure où la publicité fait passer pour bien connu et clair ce qu'elle a préalablement obscurci. C'est dans le bavardage que la publicité ressort le plus clairement, dans la mesure où, comme mode d'être de la compréhension déracinée du *Dasein*, il impose son autorité. Possibilité de tout comprendre sans aucune appropriation de la chose, le bavardage renforce la publicité.

▣ La dictature de la publicité se renforce à l'époque de l'hégémonie de la technique, en tant que celle-ci implique un appauvrissement de la langue. Dans la mesure où la publicité vise l'objectivation inconditionnée de l'étant et où elle trouve alors son enracinement dans la subjectivité, le langage est mis au service des moyens de communication et d'information. La publicité décide ainsi d'avance de ce qui est compréhensible ou incompréhensible et impose son hégémonie de différentes manières, qu'il s'agisse du débat public, de l'idéologie de la transparence ou de la publicité au sens courant du terme. Fondamentalement, la publicité doit alors se comprendre comme une figure de la subjectivité objectivante, où le rapport à l'Être demeure occulté. La question de la dévastation du langage n'est pas un simple problème sociologique de décadence du langage, à laquelle le purisme ou la défense des langues pourraient remédier. Ce qui est en jeu est la mise en danger de l'essence de l'homme. En effet, dès lors que le langage se livre à notre volonté comme un instrument de domination de l'étant conçu comme ce qui doit être calculé et maîtrisé, il nous refuse son essence comme demeure de l'Être.

(ET. § 27, 35; LH.)

Quadriparti

(*Geviert*)

► Le Quadriparti détermine le monde comme jeu de la terre et du ciel, des mortels et des dieux.

► Suite à la destruction de l'onto-théologie et sous l'influence de Hölderlin, Heidegger oriente la pensée de l'Être vers une pensée du monde et du divin, comme celle de l'*éthos*, du séjour sur terre de l'homme comme mortel. Méditer avec Hölderlin une habitation poétique de la terre revient à prendre la mesure de la finitude en l'homme dans le jeu ou la ronde des Quatre : les mortels habitent la terre sous le ciel, ménageant l'espace du sacré pour accueillir le divin. Les dieux sont les Célestes et les hommes les Mortels. Séjournant sur une terre à laquelle ils arrachent un monde sous le ciel, les Mortels prennent ainsi la mesure de leur incommensurabilité avec le ciel. Celui-ci est véritablement le divin au sens où déjà, pour Aristote, *cosmos*, *ouranos* et *théion* disent le même. La constitution onto-théologique de la métaphysique ne serait à cet égard qu'une manière de penser la connexion de l'existentialité et de la facticité et il s'agit de métamorphoser la duplication onto-théologique en duplication de l'existentialité et de la facticité puisque, si le sens propre de l'ontologique est l'exister comme projet des Mortels, celui du théologique est l'être-jeté nous renvoyant au monde identifiable au divin et au ciel comme ce sous quoi nous sommes jetés sous le regard des dieux.

► La pensée de l'Être permet à l'homme d'apprendre à soupçonner qu'une longue méprise sur le divin l'a égaré, et c'est pourquoi, depuis des millénaires, depuis Platon, aucun dieu n'est plus apparu. Les dieux n'ont pas besoin de l'homme, mais exigent l'Être, dont la vérité doit être fondée dans le *Dasein*. Il s'agit de dépasser le monde de l'objectivation technicienne, sans pour autant revenir au paganisme ou à la foi d'une religion révélée. Les dieux contraignent le *Dasein* de manière telle que leur divinité procède de l'Être comme *Ereignis*.

Pour ce faire, il convient de laisser être les choses dans leur présence en tant qu'elles sont le point de convergence des Quatre et ménagent le Quadriparti. La Chose (*Ding*), irréductible à l'objet, rassemble le monde, semblable en cela à l'œuvre d'art qui arrache un monde à une terre. C'est ainsi que la cruche rassemble en retenant les Quatre dans leur proximité : elle n'est pas un simple étant utilisable ou subsistant, mais elle ouvre un monde. Le monde devient le jeu de miroir de la terre et du ciel, des mortels et des divins. Aménager le Quadriparti c'est sauver la terre, accueillir le ciel, attendre les dieux et conduire les Mortels. Cet aménagement est l'habitation en tant que condition du bâtir comme réponse à l'appel du Quadriparti. Tel est aussi le lieu du problème métontologique de l'éthique.

(MAL.; BP.; AH.; EC.)

Question de l'être

(*Seinsfrage*)

► Il s'agit de la question fondamentale de la pensée de Heidegger. Si l'être ne fait plus question c'est que, étant considéré comme ce concept universel dont l'extension est la plus grande et la compréhension la plus petite, il est du même coup tenu pour indéfinissable et évident. Dès lors répéter la question de l'être, telle qu'elle fut thématifiée par Platon et Aristote, c'est d'abord élaborer la position de la question.

► Or, il convient au préalable d'élaborer la structure formelle de la question. Toute question suppose un questionné (*Gefragtes*) qui la motive, porte sur un domaine qui est l'interrogé (*Befragtes*) et implique un demandé (*Erfragtes*) qui est ce auprès de quoi le questionnement atteint son but. Or, la question de l'être n'est possible que parce que nous nous mouvons dans une compréhension moyenne de l'être exigeant une clarification. Le questionné est donc l'être en

tant qu'il détermine l'étant comme tel. L'étant apparaît alors comme l'interrogé, et le demandé est le sens de l'être comme tel. En ce qui concerne l'interrogé, il convient d'identifier un étant à même de livrer le sens de l'être. Élaborer la question de l'être revient donc à rendre transparent le *Dasein* comme cet étant qui questionne en son être. Le *Dasein* a ce privilège ontique d'être ontologique, et l'être par rapport auquel il se comporte est l'existence. L'analytique existentielle dégage les existentiels, constituant le *Dasein* comme condition ontico-ontologique de possibilité de toutes les ontologies enracinées dans l'ontologie fondamentale comme élaboration du sens de l'être.

▮ Or, si l'élaboration de la question de l'être suppose la détermination préalable d'un étant particulier, il semble que nous nous heurtions à un cercle vicieux, qui est en fait un cercle herméneutique, pour autant que le sens de l'être est mis en jeu dans la compréhension du *Dasein*. Il ne s'agit donc pas de sortir du cercle, mais de s'y engager, car celui-ci appartient à la structure du sens enracinée dans la constitution existentielle du *Dasein* comme cet étant pour qui il y va de son être. Ayant l'acception directionnelle du vers-quoi (*Woraufhin*) propre au projet du comprendre, le sens renvoie à la question du sens de l'être : poser cette question n'est point rechercher un sens ultime, mais questionner en direction de l'être pour autant qu'il se tient dans la compréhension du *Dasein*. Si, du point de vue logique, ce cercle est un cercle vicieux, où ce qui doit être fondé est présupposé, en fait il abrite la possibilité du connaître le plus originaire. Par ailleurs, dans un cours de 1941, Heidegger reprend cette question, en dégageant l'unicité de l'être et son rapport au néant. L'être est ce qu'il y a de plus vide tout en étant profusion, il est ce qu'il y a de plus commun tout en étant ce qu'il y a d'unique, il est ce qu'il y a de plus compréhensible tout en étant le retrait. Par là il est ce qui est le plus galvaudé, tout en étant l'origine. En effet, s'il est « la monnaie la plus usée dont nous payons tout rapport à l'étant », nous ne pouvons cependant pas le rejeter. Lorsqu'un homme souhaite ne plus être, son dégoût ne concerne pas l'être en tant que

tel mais l'étant qu'il est. En souhaitant ainsi que le néant soit au lieu de l'étant, il continue à dépendre de l'être, car c'est précisément au paroxysme du désir d'anéantissement de l'étant que l'être se manifeste comme saut de l'origine. Il en résulte que l'être est à la fois l'appui le plus sûr, tout en étant abîmé. Il ne nous offre pas de fondement sur lequel on puisse prendre appui, et il est un sol qui se dérobe, un sans fond. Le langage en témoigne au premier chef : si parler c'est toujours exprimer l'être et si, hors de lui, rien n'est dicible, néanmoins en son insistance même il garde le silence sur son essence. C'est parce que le retrait de son essence appartient à cette essence que ce retrait a un rapport essentiel au dire consistant à garder le silence. C'est par cette réticence qu'il constitue l'origine de la langue. Or, parmi ce qui est digne de question, l'être est ce qui est le plus tombé dans l'oubli. Mais, ce n'est que dans cet oubli qu'il demeure comme ce qu'il y a de plus fiable, puisqu'il nous permet de nous aviser de l'étant et d'exister au milieu de l'étant. Tout ce qui se manifeste comme étant ne le peut donc que par la mémoire de l'être : il est donc en tant qu'oublié la mémoire, remémorant ce à quoi nous pouvons revenir comme bien connu. Il exerce enfin une force tout aussi contraignante que paisible, ne cédant devant aucun étant mais le contraignant à rester détenu en lui. Cependant, par cette contrainte où il affirme son unicité, il disjoint l'être de l'étant et cette disjonction donne lieu à une libération, qui nous rend libres vis-à-vis de l'étant envers lui. C'est ainsi que nous sommes libérés dans la possibilité d'être nous-mêmes, car le transport vers l'être est la libération de la liberté dans le *Dasein*.

(ET. § 2-4, § 32, § 63; CF.; BP.)

Quotidienneté

(*Alltäglichkeit*)

► Manière dont, de prime abord et le plus souvent, le *Dasein* se montre, elle est le point de départ de l'analytique existentielle.

▮ Celle-ci n'est pas en effet une pure considération théorique, partant d'un concept normatif d'une essence de l'homme, mais entreprend de décrire le *Dasein* tel qu'il a commerce avec des objets d'usage dans un monde ambiant (*Umwelt*) et avec les autres dans un monde commun (*Mitwelt*). Cette quotidienneté est qualifiée de médiocre ou moyenne au sens d'une indifférence élucidée dans l'analyse des existentiels de la déchéance et du On. Il n'y a là aucune dépréciation, mais un souci de prendre appui sur une élucidation de l'existence quotidienne, permettant de dire qu'*Être et Temps* est aussi un traité de la banalité, dont le questionnement se situe à même l'immanence de la quotidienneté, de la vie ordinaire, et faisant de la question de l'être la question la plus concrète. Par ailleurs, il ne faut pas confondre quotidien et primitif. La quotidienneté est en effet un mode d'être positif du *Dasein*, même lorsqu'il se meut dans une culture développée. L'ethnologie présuppose en fait l'analytique existentielle, qui n'est pas une anthropologie mais vise à donner une interprétation ontologique d'un étant qui a à être, en explorant les possibilités constitutives à partir desquelles, il se comprend, sans en privilégier certaines par rapport à d'autres, de sorte que le quotidien reçoive une acception positive et soit susceptible d'une pleine détermination ontologique.

▮ Une fois dégagée la temporalité comme sens ontologique du souci, l'analytique existentielle peut reprendre l'analyse préparatoire de manière plus originaire en dévoilant le sens temporel de la quotidienneté et de la mondéité en général. Dans la mesure où de prime abord et le plus souvent le *Dasein* de la quotidienneté n'est pas proprement lui-même, mais est le On, le comprendre se temporalise dans le s'attendre, la disposition dans l'oubli et le dévalement dans le

présentifier. La quotidienneté définit ainsi un certain mode d'existence temporel, qui est en fait le plus courant, régissant le *Dasein* durant toute sa vie. Le commerce avec les outils dans la préoccupation circonspecte a ainsi pour condition de possibilité existentielle un mode de temporalisation qui est le s'attendre, impliquant un oubli de soi, ainsi qu'un présentifier spécifique qui s'impose, lorsque le réseau ustensilier est perturbé. Le virage de la préoccupation à la considération théorique de l'étant appréhendé comme subsistant implique une démondanéisation qui repose également sur un monde de temporalisation. La thématization objectivante fait en effet de tout connaître un présentifier.

(ET. § 5, 9, 11, § 68-71)

Raison

(*Vernunft*)

► La raison au sens moderne a son origine dans le *logos* grec et résulte de la traduction latine de celui-ci par *ratio*, qui signifie calcul. Heidegger montre comme la raison moderne est dérivée par rapport à l'entente grecque du *logos*.

▮ La pensée grecque a toutefois distingué le *logos* comme raison et discours, et le *nous* comme raison intuitive. Le premier est discursif et monstratif, *logos* apophantique, procédant par *diairésis* et *synthésis*, division et liaison, dans l'énoncé, alors que le second est saisie immédiate des principes. Si l'énoncé peut être vrai ou faux, la saisie intuitive est toujours vraie. La raison moderne est, en revanche, comprise comme faculté du sujet pensant. Il appartient à Kant de montrer en quoi cette raison est une raison humaine et finie assignée aux conditions sensibles de la donation intuitive. Par là, Kant remet en question la suprématie de la raison et le primat de la logique, en fondant l'essence de la transcendance sur la tem-

poralisation de l'imagination pure. Toute la démarche de l'idéalisme allemand procédera d'un oubli de la conquête kantienne, établissant que la possibilité et la nécessité de la métaphysique reposent sur le problème de la finitude essentielle. Hegel, en concevant la logique comme l'empire de la vérité en soi et pour soi, accomplira la métaphysique comme une entreprise totalisante de fondation rationnelle de l'étant en posant l'identité de la substance et du sujet.

▮ La problématisation heideggérienne de la rationalité n'a rien à voir avec de l'irrationalisme, car ce dernier ne fait que parler en aveugle de ce dont le rationalisme parle en borgne. Il s'agit plutôt de comprendre comment la raison, tant magnifiée, est « la contradiction la plus acharnée de la pensée ». Il convient alors de voir en quel sens la raison, comme *nous*, *intuitus*, est d'abord perception, comme trait fondamental de la pensée. La faculté de percevoir (*vernehmen*) est donc la raison (*Vernunft*) qui prend en vue la chose présente et la représente. La pensée est ainsi la représentation en laquelle se déploie le percevoir. C'est en ce sens que pour la pensée moderne la représentation est ce qui rapporte au moi ce qui apparaît et qu'elle est dirigée par la *ratio*, qui signifie le compte à rendre, le calcul, c'est-à-dire aussi la raison comme fondement au sens où Leibniz dit que rien n'est sans raison.

(KM.; EC.; PR.)

Renvoi

(*Verweisung*)

▮ Le renvoi caractérise l'être de l'étant disponible en tant qu'il est inséré dans un réseau d'outils, renvoyant les uns aux autres dans un complexe de renvois (le marteau renvoie au clou, qui renvoie à la planche, qui renvoie au bois).

▮ Cette structure se manifeste clairement dans le cas de cet outil particulier qu'est le signe, dont la fonction est de montrer. Si tout renvoi est une relation, toute relation n'est pas un renvoi, et si toute monstration est un renvoi, tout renvoi n'est pas une monstration. Le renvoi comme monstration se fonde sur l'utilité de l'outil pour quelque chose.

▮ Le signe n'est pas simplement une chose se tenant avec une autre dans une relation monstrative, mais il est un outil rendant manifeste un complexe d'outils pour la circonspection, annonçant du même coup la mondialité ou la conformité au monde de l'étant utilisable. Les signes jouent un rôle prééminent dans la compréhension du monde propre à la préoccupation quotidienne. L'institution de signes ne répond pas d'abord à une intention théorique, comme en témoigne l'usage abondant de signes propres au *Dasein* primitif (fétiches, sorts), où le signe coïncide avec le montré. Le signe est donc un outil déterminé qui indique en même temps la structure ontologique de l'étant disponible, d'une totalité de renvois et de la mondéité.

(ET. § 17)

Répétition

▮ La répétition est l'être-été authentique, distincte de l'oubli comme être-été inauthentique.

▮ La répétition n'est possible que parce que, dans son devancement, le *Dasein* est reconduit devant son pouvoir-être le plus propre. C'est dans la résolution qu'il se répète dans tout ce qu'il est : l'être résolu se temporalise comme un retour répétitif à soi, en saisissant une possibilité ayant été là pour la projeter vers l'avenir. Cette anticipation répétitive constitue une unité de l'être-été et de l'avenir, impliquant ce présent authentique qu'est l'instant.

▮ La répétition comme reprise d'une possibilité d'existence passée joue un rôle essentiel dans la constitution de l'historialité : en tant que reprise de la tradition dont elle libère des possibles à venir, elle est liée à la destruction de l'histoire de l'ontologie. Ne répétant pas le passé pour lui-même et ne visant pas davantage un progrès, elle est ce mode de la résolution par laquelle le *Dasein* existe comme destin. Répéter ou reprendre la métaphysique comprise dans le tout de son histoire n'est donc pas la recommencer, mais libérer les possibles qu'elle recèle pour un avenir. Dans son livre sur Kant, Heidegger dit que la répétition des possibilités d'un problème ne consiste pas à reprendre ce qui est couramment admis, mais à libérer un impensé. C'est ainsi que répéter l'instauration kantienne du fondement de la métaphysique revient à s'assurer de l'authenticité de la problématique critique, en montant comment elle dépend de l'ontologie traditionnelle tout en frayant une possibilité impensée, en l'occurrence le problème de la temporalité en son rapport à l'imagination transcendante. Ce que Kant nous donne à penser, sans mener jusqu'au bout son entreprise, est ainsi l'élaboration de la question de l'être comme voie d'accès de la finitude en l'homme, à savoir une métaphysique du *Dasein* comme ontologie fondamentale ébranlant l'hégémonie de la raison. Toutefois, Kant a reculé, entre la 1^{re} et la 2^e édition de la *Critique de la raison pure*, devant l'abîme qu'il avait ouvert. Répéter la fondation kantienne, c'est donc prendre la mesure de ce recul et de ses enjeux dans la tradition.

(ET. § 68, 74; PF. § 20; KM.)

Résolution

(*Entschlossenheit*)

▮ Désigne le se-projeter silencieux et disposé à l'angoisse vers l'être-en-dette le plus propre, tel qu'il est exprimé dans l'appel de la conscience.

▮ Se donnant dans le vouloir-avoir-conscience l'attestation de son pouvoir-être le plus propre, le *Dasein* s'ouvre ainsi à l'existence propre. Une telle ouverture (*Erschlossenheit*) est la résolution impliquant la compréhension propre au projet, la disposition de l'angoisse et ce mode du parler qu'est le faire-silence. S'opposant à l'irrésolution du On, la résolution n'implique pas la fin de sa dictature, mais la dévoile selon le mode d'une résistance, qui fait que la résolution se joue toujours dans l'immanence du On comme une décision saisissant des possibles comme la situation en laquelle elle se trouve. N'isolant donc pas le *Dasein* du monde, la résolution n'est rien d'autre que l'être-au-monde authentique. Le *Dasein* résolu assumant le fait qu'il est le rien nul de sa propre nullité existentielle, il apparaît que le souci abrite en soi cooriginairement la mort et la dette. Il comprend ainsi que son ouverture n'advient que comme finie dans l'horizon de cette clôture qu'est la mort. La résolution n'est donc possible qu'en sa connexion avec le devancement de la mort comme résolution devançante. Elle s'ouvre ainsi à sa nullité en se comprenant à partir du devancement de la mort, de sorte que ce dernier accède à une concrétude existentielle.

▮ Par là même, la question du pouvoir-être tout du *Dasein* trouve une solution existentielle, recevant une attestation ontique dans le vouloir-avoir-conscience en tant qu'il se décide pour un être-en-dette incontournable et irréductible à une faute ontique. La résolution est ainsi le souci pour l'existence propre en sa finitude essentielle. Il n'y a là nul volontarisme de l'authenticité, car le vouloir laisse être la finitude. Il ne s'agit en aucun cas d'imposer un idéal ou une norme d'existence. C'est pourquoi Heidegger a toujours récusé l'existentialisme et n'a jamais envisagé de fonder une éthique comme système de prescriptions normatives.

(ET. § 60 à 62)

Salut

► Étranger à toute connotation théologique, le salut doit se comprendre à la croisée de l'Histoire de l'Être et de son eschatologie.

▣ « Là où est le péril, croît aussi ce qui sauve ». Reprenant la parole de Hölderlin, Heidegger pense le salut à partir du péril propre au déploiement planétaire de la technique comme pointe extrême de l'oubli de l'être résidant en l'oubli de cet oubli même. Ce point est celui de l'abandon de l'étant par l'Être, et la tonalité propre à cette époque est l'effroi qui est aussi l'absence de détresse. Heidegger caractérise également cette époque comme l'ère de la parfaite absence de sens, où tout, même le plus insignifiant, doit avoir un sens payant, valant la peine qu'on le serve. L'ère de l'absurde est donc paradoxalement celle qui fait proliférer le sens, dans l'oubli complet de la question du sens de l'être. L'inquestionnabilité de l'Être décide ainsi de ce qu'est l'étant. Cette époque est celle du Travailleur où l'homme est ce qui configure le sens et, comme telle, elle est l'époque de l'être déployant son essence comme *Gestell*. Or, c'est à même le péril qu'advient le salut. Il ne s'agit donc pas du tout d'une sotériologie, où le salut serait à trouver au terme du *Gestell* et au-delà du péril.

▣ Dans sa conférence de 1962, *Le Tournant*, Heidegger souligne que le verbe allemand *retten*, qui veut dire sauver, signifie également libérer et mettre à l'abri, en prenant en garde l'essentiel. Si le péril n'est rien d'étant, aucun danger objectif, mais l'être même, on doit admettre qu'il en va de même pour le salut. Il y a donc une identité ou une intimité du péril et du salut. Le salut réside ainsi en un tournant du péril, immanent au fait que la vérité de l'Être se refuse. Peut alors s'opérer un tournant de l'oubli de l'Être jusque vers la vérité de l'Être. C'est ainsi que « dans le tournant s'éclaircit soudainement la clairière de l'essence de l'être ». Heidegger pense alors l'éclaircie comme éclair. Il ne s'agit nullement de rejeter la technique, ni de prophétiser un quelconque avenir, qu'il soit catastrophique ou idyllique. L'éclair doit se comprendre comme « regard

dans ce qui est ». Le retrait de l'être est ainsi le plus haut secret de l'Être sous la domination du *Gestell*. Tel est le point où le divin redevient possible. La parole de Heidegger : « seul un Dieu peut encore nous sauver » est pour le moins énigmatique et aporétique. Mais elle est aussi essentielle. Il ne s'agit ni d'une conversion tardive, ni d'une religiosité ou d'une recherche théologique, mais d'une pensée du divin inédite qu'il faut sans aucun doute penser à partir du Quadriparti et de la possibilité d'un déploiement de la parole.

(BP.; B.; PA.; TE.; T.; EC.)

Saut

(*Sprung*)

► Le saut, qui caractérise la pensée à partir du jeu de passe, est le saut dans l'Être comme *Ereignis*.

▮ Il consiste d'abord à se risquer dans le domaine de l'Histoire de l'Être. Partant de la fin du premier commencement, il est le passage dans l'autre commencement. Dans celui-ci l'étant est sacrifié à l'Être, d'où il peut alors tenir sa vérité, dans la mesure où il est porté par l'éclaircie se déployant comme éclaircie de l'*Ereignis*. L'homme devient ainsi le gardien de la vérité de l'Être, après le mort du Dieu de l'onto-théologie. L'étant, fut-il un dieu, n'est plus dès lors la mesure pour l'Être, et c'est dans un même mouvement que l'Être a besoin de l'homme pour se déployer et que l'homme appartient à l'Être pour s'accomplir comme *Da-sein*. La finitude de l'Être signifie alors que celui-ci se déploie comme néant abyssal.

▮ Il est ainsi possible de reprendre l'être à la mort du *Dasein*, dans la mesure où il recèle l'appartenance essentielle du néant à l'être comme étant un abîme en son sein. La singularité de la mort dans le *Da-sein* appartient à sa détermination essentielle, qui est d'être approprié par l'Être en vue de fonder sa vérité. La mort apparaît ainsi

comme le suprême témoignage de l'Être. Elle est, dit Heidegger, « l'arche du rien ». La mort est l'objet d'une méditation fondamentale, parce qu'elle donne un fondement à la question de l'être en ouvrant le *Da-sein* comme un fond abyssal.

(BP.; ID.; PR.)

Schème

► Le schème est ce qui détermine la direction horizontale de chaque ekstase de la temporalité.

▮ Les ekstases du temps doivent comporter, à titre de transport ekstatique, un horizon prescrit par le mode de transport propre à l'avenir, à l'être-été et au présent. Chaque ekstase inclut donc une direction propre constituant son schème horizontal, permettant de comprendre comment la temporalité est condition de possibilité de la temporalité de l'Être. Heidegger reprend le terme de Kant, chez qui le schème est une méthode dotant une catégorie d'une détermination transcendantale de temps pour la rendre applicable à l'expérience : il y a déjà là l'idée d'une orientation spécifique assignée à un concept. Ici, le schématisme concerne les ekstases de la temporalité.

▮ Dans *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie* Heidegger appelle *praesens* le schème de la présentification, c'est-à-dire l'horizon dans lequel celle-ci laisse advenir l'étant disponible, pouvant se modifier en présence et absence. Si l'ekstase du présent régit la temporalité de l'étant disponible, la disponibilité doit se comprendre dans l'horizon du *praesens*, co-dévoilé dans le projet du soi propre à la temporalité, dont la temporalisation fonde le commerce avec l'étant. En tant que condition de possibilité de la disponibilité, le *praesens* se distingue du maintenant comme caractère de l'intra-temporalité concernant aussi bien l'étant disponible que l'étant

subsistant. Phénomène plus originaire que le maintenant, le *praesens* se distingue aussi du présent comme ekstase de la temporalité, qui peut être authentique dans l'instant ou inauthentique dans le présentifier. Il ne s'agit pas en effet d'une ekstase, mais d'un schème déterminant la direction d'un mouvement de sortie, au sens où le présent comme être-ouvert à ce qui fait rencontre est compris comme s'avancant en présence, rendant ainsi possible la transcendance du projet par une esquisse schématique de ce vers quoi le passage est orienté. Le schématisme annonce ce qui, par la suite, sera pensé comme entrée en présence, à partir de la méditation de l'essence de l'*alétheia* et de la vérité de l'Être.

(PF.)

Science

► Heidegger distingue la science grecque, qui est la philosophie, de la science moderne qui résulte de la philosophie, mais prétend en être la vérité et le dépassement.

▮ La science grecque est une manière de séjourner au milieu de l'étant, qui ne cesse de se dissimuler, en le prenant en vue eu égard à son être : elle est essentiellement questionnante et dévoilante. La science moderne remplace la *doctrina* médiévale, comme « Somme » exposant l'ordre du monde compris comme *ens creatum* ordonné à Dieu comme *ens creator*, par la méthode qui se caractérise par son trait mathématique et qui est le chemin du savoir certain de soi. Mathématique doit s'entendre au sens grec des *mathemata*, de ce qui peut s'enseigner et est donc su d'avance, de *mathésis*, la leçon, à savoir ce qui chez Platon est objet d'une réminiscence et qui est compris par Kant comme *a priori*. Le mathématique définit ainsi le projet propre au savoir moderne qui détermine la choseité de la chose comme ce qui doit être décidé d'avance, *a priori*, en tant qu'objet représenté par un sujet. Tel est le sens du « *mente concipere* » de

Galilée comme projet mathématique déterminant d'avance ce que les corps doivent être, d'où résulte un privilège des mathématiques et de leur langage pour exprimer les lois de la nature. Le mathématique est ainsi conçu par Descartes comme *mathesis universalis*, « humaine et universelle sagesse » fondant l'enchaînement du savoir sur des axiomes certains et évidents, reposant en dernière instance sur ce principe suprême qu'est l'auto-certitude du Je pense.

▮ La célèbre formule selon laquelle « la science ne pense pas » n'est en rien un dénigrement de la science. Bien au contraire, il s'agit là d'une chance pour la science que de pouvoir se développer sans avoir à s'interroger sur des fondements qu'elle peut se permettre de laisser impensés. Heidegger veut donc dire que les sciences procèdent de la philosophie et doivent du même coup la quitter pour pouvoir progresser. Il serait toutefois absurde de croire qu'elles pourraient la remplacer, conformément à une illusion qui est celle du positivisme, lequel n'est jamais qu'une plate retombée de la métaphysique sous la forme de sa dénéiation.

(QC.; EC.)

Secret

(*Geheimnis*)

▮ Le secret ou mystère est introduit pour penser la non-vérité qui appartient à l'essence de la vérité dans son articulation à la liberté.

▮ Si l'occultation refuse à l'*alétheia* le dévoilement, c'est parce qu'elle est la non-vérité originelle qui appartient à l'essence de la vérité, car ce qui est ainsi occulté est l'étant en totalité. Cette occultation est plus originaire que tout dévoilement de tel ou tel étant et que le laisser-être qui, en dévoilant, dissimule. Dans son rapport à la dissimulation, le laisser-être préserve ainsi l'occultation de l'étant

en totalité, qui constitue le secret. Il ne s'agit pas là d'un secret particulier, mais du fait que le mystère comme dissimulation de ce qui est occulté domine le *Dasein*. En effet, dans la mesure où le laisser-être dévoilant dissimule en ce qu'il dévoile l'étant en totalité, la dissimulation apparaît comme ce qui est d'abord occulté. C'est donc en tant qu'il existe que le *Dasein*, en tant nul et jeté au sein de l'étant, produit la non-vérité comme mystère de l'occultation de la totalité de l'étant.

▮ Du point de vue ontologico-historial et de la pensée de la vérité de l'Être, le secret est ce qui occulte en préservant et qui demeure essentiellement occulté, tout en apparaissant d'une certaine manière. C'est ainsi que dans le nihilisme en quoi consiste la métaphysique le mystère advient comme promesse où l'Être se déploie comme le demeurer manquant. La métaphysique peut alors être reprise dans l'Histoire de l'Être comme histoire du secret de la promesse de l'Être, qui est en même temps celle de son demeurer manquant. Le secret est alors en relation à l'énigme (*Rätsel*), qui est la manière dont l'ensemble de l'essence du nihilisme comme Histoire de l'Être trouve abri dans l'essence de l'homme. Si donc le secret désigne la coappartenance de l'essence et de la non-essence de la vérité, de l'occultation et du dévoilement, l'énigme désigne la pleine essence du nihilisme, tel qu'il trouve abri dans l'essence de l'homme. L'Être est ainsi l'énigme comme promesse de sa non-occultation dans l'histoire du secret.

(EV.; N. II)

Sérénité

(*Gelassenheit*)

▮ Si la sérénité peut se concevoir comme une tonalité possible à l'époque du déchaînement planétaire de la technique, elle est

cependant beaucoup plus qu'une tonalité, car elle est un laisser-être, un consentement de la pensée à l'Être en sa vérité qui se donne en se retirant.

▮ De même que l'angoisse est un contre-mouvement par rapport à la déchéance, la sérénité est une expression historique de ce contre-mouvement à l'ère atomique. Si l'angoisse est la tonalité fondamentale qui nous révèle l'être du *Dasein* comme souci, elle est susceptible de modalisations historiques, toute tonalité renvoyant à une situation de détresse et de contrainte. Or, la détresse propre à l'âge technique est l'absence de détresse dans la sécurisation absolue de l'étant. C'est alors que surgit l'effroi comme contre-tonalité. Laissant apparaître le rien dans toute son ampleur, il est l'angoisse face à l'inquiétante étrangeté de l'abîme se dérochant à la pensée calculante. Cet effroi ne peut être alors soutenu que par une vaillance qui implique ce que Heidegger nomme la retenue (*Verhaltenheit*), qui est un mélange d'effroi et de pudeur. Cette retenue donne lieu à la sérénité qui doit se comprendre comme la pensée qui laisse être l'être. Il s'agit de dire à la fois oui et non aux objets techniques, en en reconnaissant l'utilité sans se laisser accaparer par eux, c'est-à-dire en les laissant être. On voit bien ici que Heidegger ne se contente pas de dénigrer la technique qu'il ne saurait être question de rejeter. Un tel rejet étant en effet impossible ou illusoire, il convient de laisser être la technique et de la laisser aller jusqu'au bout de ses possibilités, sans pour autant sombrer dans un optimisme technologique naïf et dangereux. C'est à l'époque de la technique, que Heidegger caractérise aussi comme l'ère atomique, que la sérénité devient possible comme détachement par rapport à la pensée représentative.

▮ Heidegger emprunte ce terme à Maître Eckhart, pour désigner ce qui n'entre pas dans le domaine de la volonté et se situe au-delà de l'opposition passivité-activité. Il souligne toutefois que, chez Eckhart, elle est, d'une part, en relation avec la parole de Dieu et que, d'autre part, elle continue à participer du domaine de la volonté. Rien de tel ici, où elle n'a rien à voir avec une révélation et n'entre pas dans le jeu du rapport entre passivité et activité. Si la tonalité propre au commencement philosophique est l'étonnement,

qui n'est qu'un autre nom de l'angoisse, la mélancolie est la tonalité proprement métaphysique qui s'accomplit dans l'effroi. Il semble alors que la sérénité soit une façon de retrouver l'étonnement, une fois la métaphysique achevée. Elle suppose en effet le devenir monde de la métaphysique dans la technique planétaire, qui rend possible le laisser-être de l'Être en tant que tel.

(S.)

Souci

(Sorge)

► Définit l'être du *Dasein* comme être-en-avant-de-soi (*Sich-vorwegsein*) assurant l'unité structurelle du *Dasein* dans l'interdépendance réciproque des existentiels, à savoir l'existentialité (incluant la disposition, le comprendre et le parler), l'être-jeté et la déchéance.

▮ L'angoisse est ce contre-mouvement par rapport à la déchéance qui révèle le souci comme être-en-avant-de-soi-dans-l'être-déjà-dans-un-monde propre au *Dasein*. En tant que tel le souci est condition de l'impulsion et du penchant, la première impliquant un caractère de pulsion irrésistible et le second exprimant le laisser-vivre comme anesthésie de toutes les possibilités. Il en résulte que le souci est antérieur à toute détermination biologique et rompt avec la détermination traditionnelle de l'essence de l'homme comme *animal rationale* composé de matière et d'esprit. L'essence du *Dasein* étant l'existence comme projet, le concept de réalité doit être repensé à partir du phénomène du souci. Le concept traditionnel de réalité demeure obscur, car il inclut aussi bien l'ensemble des choses conçues comme subsistantes que l'homme compris comme une substance et un composé hétérogène d'âme et de corps, donnant lieu au fameux problème de la réalité du monde extérieur. En fait, la conscience de réalité n'est jamais qu'une guise de l'être-au-monde,

et si le *Dasein* n'existe pas, alors on ne peut dire ni que l'étant est ni qu'il n'est pas. De même, le concept traditionnel de vérité doit être repensé à partir du souci comme ouverture du *Dasein* à qui appartient la découverte de l'étant intra-mondain.

▮ En tant que structure originaire permettant de saisir le *Dasein* en sa totalité, le souci est le point de départ de l'élucidation de la finitude et de la temporalité du *Dasein*. Se pose alors le problème de l'ipséité, qui n'est existentiellement déchiffrable que sur l'être propre du *Dasein* comme souci. Si conformément à sa mienneté, qui fait que le *Dasein* est à chaque fois mien, celui-ci s'exprime comme être-au-monde dans le dire-Je, dans l'auto-interprétation quotidienne le phénomène du monde est manqué, de sorte que le Je soit le On. Cette mésinterprétation fonde l'ontologie de la subsistance posant le Je comme substance pensante. Au lieu de fonder le souci sur la permanence d'une substantialité, il convient donc de fonder le maintien et la constance de l'ipséité sur le souci. Cette constance a elle-même un sens temporel, de sorte que la temporalité définisse le sens ontologique du souci.

(ET. § 41, § 64; EV.)

Spatialité

(*Räumlichkeit*)

▮ Caractérise le *Dasein* en tant qu'il est spatialisant, aménage un espace.

▮ L'étant disponible de l'usage quotidien a le caractère de la proximité, au sens où il est « à portée de main ». Situés dans un réseau

de renvois, les outils sont ordonnés à une destination les situant dans une contrée (*Gegend*). Alors que l'espace de la subsistance est homogène, sans lieux privilégiés, celui de la disponibilité éclate en places selon une pluralité de lieux déterminés par la préoccupation. La contrée a pour condition la spatialité propre au *Dasein*, caractérisée par l'é-loignement (*Ent-fernung*) et l'orientation (*Ausrichtung*). É-loigner ne signifie pas mettre à distance, mais laisser l'étant venir à l'encontre de la proximité, faire disparaître l'éloignement, proximité et distance relevant de l'explicitation quotidienne. Des lunettes sur le nez peuvent ainsi être plus lointaines que le tableau accroché au mur d'en face. É-loignant le *Dasein* est également orientant, appréhendant d'avance une direction dans une contrée d'où l'é-loigné s'approche. L'espace n'étant ni dans le sujet ni dans le monde, la manière dont l'être-au-monde rencontre l'étant est une donation d'espace nommée aménagement, libérant l'étant disponible vers sa spatialité propre.

▮ Cette compréhension existentielle de la spatialité s'oppose à la conception physico-mathématique de l'espace comme espace objectif, dont le modèle est la conception cartésienne du monde comme *res extensa*. Négligeant l'étant disponible et le monde ambiant, Descartes ne retient que l'étant subsistant réductible en dernière instance à des déterminations géométriques. La substantialité de l'étant est ainsi livrée à l'*intellectio* conçue sur le modèle de la connaissance physico-mathématique. Parallèlement la vérité est comprise comme la certitude que le sujet a de lui-même et des objets qui se tiennent vis-à-vis de lui, conformément au projet mathématique de la science moderne. Sont alors ratés le phénomène du monde et le *Dasein* réduit à un sujet sans monde. C'est ainsi que l'ensemble de la métaphysique méconnaît ce phénomène en comprenant le monde à partir de l'étant intramondain.

(ET. § 19-24)

Subjectivité-Subjectivité

► Si la subjectivité définit le sens de l'être comme substrat, la subjectivité est une modification de cette subjectivité constituant le sujet moderne comme substrat.

▮ Le terme de subjectivité signifie que l'être est déterminé à partir d'un substrat, d'un *subjectum*, qui n'est pas nécessairement l'*ego*. Le substrat est en effet d'abord déterminé par Aristote comme *upokeimenon* en tant qu'*ousia proté*, substance première. L'*ousia* désigne le présenteté de l'étant présent et préside ainsi à la distinction de l'essence et de l'existence, de la quiddité et de la quoddité. Ce couple recoupe d'abord la distinction puissance-acte, *dynamis-energéia*. L'*energéia* désigne, pour Aristote, la présence accomplie et achevée, qu'il nomme également *entéléchéia*, c'est-à-dire ce qui est recueilli et accompli en son *télos*, en sa fin. La compréhension ultérieure de l'*energéia* comme *actualitas* ou réalité, c'est-à-dire le passage du grec au latin, rend possible la compréhension du Dieu chrétien comme *actus purus essendi* et la compréhension de l'actualité à partir de la causalité de l'Étant suprême. Dieu et l'homme sont ainsi les supports de la vérité. Devient alors possible la mutation de l'essence de la vérité en certitude, et c'est avec Descartes que le *subjectum* par excellence devient la subjectivité de l'*ego cogito*. Il appartient à Leibniz d'unifier les deux sens du sujet comme subjectivité et subjectivité dans la compréhension de la substance comme monade douée de perception et d'appétition. Dans la gradation monadologique l'esprit occupe alors le premier rang, Leibniz préparant ainsi l'identification hégélienne de la substance et du sujet. Le sujet se révèle alors être du même coup volenté.

▮ Ce mouvement qui va de la subjectivité à la subjectivité constitue l'histoire de la métaphysique où l'être de l'étant est compris comme un fondement présent subsistant. La subjectivité moderne s'accomplit pleinement dans la métaphysique nietzschéenne de la volonté de puissance qui achève la métaphysique, où la quiddité est la volonté de puissance et la quoddité l'éternel retour. L'étant

est ainsi installé dans l'abandon où le laisse l'Être. Or, dès le départ des Temps moderne la compréhension de la subjectivité comme subjectivité fait que celle-ci est volonté, qu'il s'agisse de la volonté cartésienne à l'image de la volonté infinie de Dieu, de l'appétition leibnizienne, de la raison pratique kantienne, de l'esprit hégélien ou de la volonté de puissance chez Nietzsche. Tel est le sens de l'affirmation de Schelling selon laquelle l'être est en son fond volonté. Avec Nietzsche, la volonté est volonté de volonté ne voulant plus rien d'autre que l'éternel retour d'elle-même.

(N. II)

Substance

(*Vorhandenheit*)

► Catégorie désignant l'étant considéré comme là-devant ou, littéralement, sous la main.

▮ La subsistance désigne ce que l'ontologie traditionnelle appelle existence, à ne pas confondre avec l'existence comme être du *Dasein* tel qu'il est déterminé par le souci. Or, dans la mesure où l'étant intramondain n'est pas d'abord rencontré comme subsistant (*vorhanden*), mais comme disponible (*zuhanden*), il faut rendre compte de ce passage de la disponibilité à la subsistance. Ce problème n'est rien moins que celui de la genèse de l'attitude théorique comme modalité de l'être-au-monde. Le connaître en tant que détermination considérative de l'étant subsistant suppose toujours une déficience de la préoccupation circonspecte ayant affaire aux étants disponibles, au sens où l'on dit que l'attitude scientifique résulte de l'échec d'une technique. Si la circonspection se situe dans le réseau relationnel des outils, elle a aussi une vue d'ensemble (*Übersicht*) permettant d'explicitier l'étant dans une réflexion (*Überlegung*) se déployant selon le schème « si..., alors » : si ceci doit être, alors il faut cela.

La réflexion implique une présentification considérant l'étant non plus comme disponible mais comme là-devant, subsistant. Nous ne voyons plus le marteau comme un outil, mais nous l'isolons du réseau ustensilier pour le considérer comme un corps soumis à certaines lois et doté de propriétés. L'étant n'est plus compris par rapport au monde ambiant, et une démondanésation s'opère éliminant toutes les relations référentielles propres à la circonspection de l'outil. Si, au niveau de la disponibilité, il n'y a que des outils appropriés ou inappropriés à un usage, au niveau de la subsistance, il n'y a plus que des objets dotés de propriétés objectives

▣ C'est ainsi que la science de la nature repose sur un projet mathématique déterminant d'avance, *a priori*, ce que l'étant doit être pour devenir objet d'un savoir. L'ob-jet est ainsi fondé sur un pro-jet, où le *Dasein* se projette dans une existence vouée à la vérité. Cela n'est possible que parce qu'il est un être-dans-la-vérité et que la vérité appartient à la structure du *Dasein*. Par ailleurs, dans la mesure où le *Dasein* quotidien n'est pas lui-même mais le On, il s'auto-interprète conformément aux existentiels de la déchéance comme une substance et se méconnaît comme existence. Immérgé dans le monde ambiant à partir duquel il se comprend, il pose son ipséité comme une subsistance et conçoit la vérité comme une relation intramondaine subsistante, dont le lieu privilégié est l'énoncé. Au lieu de comprendre l'ipséité à partir du souci et de la temporalité finie dans le maintien de soi propre à la résolution devançante, il la fonde sur la permanence d'un sujet subsistant et interprète les vérités comme des vérités éternelles.

(ET. § 9, 13, 69)

Technique

▮ Heidegger n'a jamais fait le procès de la technique, mais pense l'essence de la technique comme ce qui n'est rien de technique. En pensant ce que les Grecs ont nommé *techné*, il s'agit de comprendre le sens métaphysique de la technique moderne. L'essence de la technique moderne et planétaire est le devenir monde de la métaphysique.

▮ Le terme *techné* désigne le savoir comme manière qu'a l'homme de se tenir au sein de l'étant. Commentant le premier chœur de l'*Antigone* de Sophocle, Heidegger montre comment, pour les Grecs, la *physis* présente un caractère foncièrement inquiétant en tant que surgissement d'une surpuissance comprise comme *diké*, ordre du monde. L'homme apparaît cependant comme ce qu'il y a de plus inquiétant en tant qu'il emploie la violence de la *techné* par laquelle il maîtrise tout, sauf la mort. La *techné* est le savoir comme machination consistant à aller au-delà de l'étant subsistant pour le dévoiler en tant que tel. Elle est ainsi un mode de dévoilement, de mise en œuvre de la vérité, donnant lieu à un combat avec la *diké*. Comprise de manière ontologique la technique n'est donc pas un pouvoir de l'homme, mais un dévoilement correspondant à une dispensation de l'être et se donnant comme production, *poiésis*.

▮ Conçue comme *Gestell* la technique moderne est un dévoilement qui requiert une provocation, alors que la *physis* s'ouvre d'elle-même à la présence pour le *logos*. Dès que la science devient un projet investissant un domaine dont l'intelligibilité est déterminée *a priori*, conformément au trait mathématique du savoir moderne, le mode de dévoilement devient exactitude et la vérité certitude. Cette main mise de la rationalité sur l'étant soumis à un plan donne lieu à un mouvement d'exploitation généralisé. L'homme devient ainsi sujet et, de Descartes à Nietzsche, l'hégémonie de la subjectivité débouche sur le nihilisme comme abolition du monde suprasensible. La maîtrise humaine de la totalité de l'étant assure le déploiement de la technique planétaire, sans que l'homme maîtrise pour autant la

technique comme instrument de domination de l'étant. Il ne s'agit donc pas de dénigrer l'univers technicien, mais de voir comment la technique est un destin ontologico-historial de l'Être reposant sur son oubli. Si l'on peut bien parler d'une aliénation technicienne, il reste que le *Gestell* rend également possible une nouvelle relation de l'être et de l'homme et un autre commencement de la pensée, une fois la métaphysique accomplie.

(IM.; N. I-II; ECM.; EC.)

Temporalité

(*Zeitlichkeit*)

▮ Définissant le sens ontologique du souci comme être-en-avant-de-soi, la temporalité se temporalise vers l'avenir caractérisant le *Dasein* comme avenant ou à venir (*zukünftig*).

▮ En tant qu'il existe comme être-en-avant-de-soi le *Dasein* ek-siste comme ek-statique, ce phénomène renvoyant à la temporalité comme sens ontologique du souci. Celle-ci est caractérisée comme ekstatico-horizontale, car elle se temporalise à partir de l'avenir. Ne renvoyant plus à l'intériorité d'une conscience la temporalité n'est pas un étant, mais se temporalise : elle est l'*ekstatikon* ou le hors-de-soi originaire. L'avenir, l'être-été (*Gewesenheit*) et le présent sont les ekstases d'une temporalité, consistant en un mouvement de temporalisation dont le phénomène originaire est l'avenir. La temporalisation (*Zeitigung*) est en même temps une maturation, impliquant l'idée d'un déploiement se produisant de lui-même. L'avenir est ainsi un « advenir vers soi » (*Auf-sich-zukommen*), l'être-été un « retour sur » (*Zurück-zu*) et le présent un « séjourner auprès de » (*Sich-aufhalten-bei*). Absorbé par le présent, le *Dasein* est en même temps transporté vers un avenir déterminé selon les possibilités ouvertes par l'existence passée. À ce caractère ekstati-

que du temps correspond l'existence comme ouverture du *Dasein*, se tenant en retrait par rapport à l'étant et étant exposé à l'être. Référée à l'être à la mort, la temporalité est foncièrement finie, ne se donnant à voir que dans le *Dasein* comme projet jeté dont l'avenir est fini et le fondement nul. La compréhension vulgaire de la temporalité consiste en un nivellement de ces ekstases dans une suite indéfinie de maintenant.

▮ L'objectif de l'analytique existentielle est de dégager la temporalité ekstatico-horizontale du *Dasein* se temporalisant vers l'avenir. En tant que mode authentique du souci, la résolution devançante n'est possible qu'à partir de la temporalité. Se comprenant à partir de la mort comme sa possibilité la plus haute, le *Dasein* est essentiellement à venir. Or, il doit aussi assumer son être-jeté et sa facticité qui le constituent comme être-été, son pouvoir-être étant son passé qu'il ne peut assumer qu'en anticipant sa fin. Anticiper son avenir fini c'est pour lui revenir sur son être-été, de sorte qu'il puisse rendre présent l'étant qu'il rencontre dans le monde ambiant. La temporalité originaire est ainsi le phénomène unitaire de l'avenir ayant-été-présentifiant comme hors-de-soi originaire qui rend possible non seulement l'être-résolu, mais aussi l'ensemble des existentiels. Elle fonde ainsi le partage entre le propre et l'impropre. On peut alors réinterpréter, à la lumière de la temporalité ekstatico-horizontale, la quotidienneté et les modes d'être du *Dasein* repris dans l'unité structurelle du souci. L'avenir propre est le devancement assumant son pouvoir-être fini, alors que l'avenir impropre est le s'attendre se comprenant à partir de ce dont il se préoccupe. Leur correspondent un passé propre qui est la répétition et un passé impropre qui est l'oubli, ainsi qu'un présent propre qui est l'instant de la résolution et un présent impropre qui est le présentifier de l'irrésolution. L'élucidation de la temporalité fonde non seulement l'historialité, mais aussi l'intratemporalité propre à la préoccupation, légitimant le temps du monde comme temps datable, public et calculable. Ce temps à l'intérieur duquel se rencontre l'étant intramondain, accessible par des horloges, est le nombre du mouvement selon l'antérieur et le postérieur, tel qu'il est explicité par Aristote en *Physique* IV.

Telle est l'origine du concept « vulgaire » du temps comme suite indéfinie de maintenant, qui régit la conception métaphysique de la temporalité, ordonnée à la subsistance.

(ET. § 65-71; PP.)

Temporal-ité

(*Temporalität*)

► Définit le sens foncièrement temporel de l'Être en tant que tel, qui peut être élucidé à partir de la temporalité (*Zeitlichkeit*) du *Dasein*.

▮ La temporalité constituant la structure ontologique du *Dasein*, on peut montrer que l'Être est en lui-même temporel et passer de la temporalité (*Zeitlichkeit*) du *Dasein* à la *Temporalität* de l'Être. Celle-ci est condition de la compréhension du sens de l'être et de l'ontologie. La destruction de la métaphysique montre comment toutes les déterminations de l'ontologie traditionnelle ont une secrète structure temporelle puisque, dès le commencement grec, l'être est compris comme présence. Le temps constitue ainsi l'horizon transcendantal de toute compréhension de l'être. L'ontologie est une « ontochronie », et il est une priorité de la temporalité de l'Être comme temporalité originaire sur celle du *Dasein*, autorisant un tournant dans la pensée.

▮▮ Ce qui est en jeu est donc d'abord une réinterprétation de l'ensemble de l'histoire de la métaphysique, car c'est à partir de la temporalité qu'il est possible de comprendre pourquoi les déterminations de l'être ont un caractère d'apriorité. Tel est le sens aussi bien de la réminiscence platonicienne que de l'*a priori* kantien. Le temps est donc la condition de toute priorité en général, et c'est Kant qui est allé le plus loin dans ce sens, percevant la connexion foncière du

temps et de l'être en comprenant la raison comme raison humaine finie assignée à la réceptivité sensible et au processus temporalisant de l'imagination. Or si, depuis les Grecs, tout dire de l'être est ordonné à la détermination de la présence (*parousia*, *Anwesen*), c'est cette venue de la présence qu'il convient d'élucider à partir d'une pensée de l'Être en tant que tel comme question fondamentale. Alors qu'*Être et Temps* semble reléguer massivement la présence dans le registre de la subsistance, le dernier Heidegger s'oriente vers une autre pensée de la présence comme éclaircie ou clairière (*Lichtung*). L'éclaircie est clairière pour la présence et pour l'absence en une ouverture, rendant possible toute donation et vision et renvoyant à l'entente de la vérité comme *aléthéia*, ouvert sans retrait. Or, si dans la clairière de l'ouvert la vérité de l'Être advient comme entrée en présence, toutefois l'ouvert en sa clairière n'est pas seulement ouverture d'un monde de présence, mais aussi retrait de l'Être par où l'étant entre en présence.

(ET. § 5-6, PP.; KM.; TE.)

Temps

► Heidegger distingue le temps originaire procédant de la temporalité extatico-horizontale et le concept vulgaire du temps procédant d'un nivellement de l'intratemporalité. Celle-ci est donc un moyen terme puisqu'elle résulte du temps originaire tout en étant le principe génétique du temps vulgaire.

► Vulgaire n'a pas un sens péjoratif, mais désigne la compréhension commune du temps. Il s'agit du temps tel qu'il est divulgué et dérivé du temps originaire. Il s'agit aussi de la conception du temps propre à la métaphysique, élucidée par Aristote. Celui-ci comprend le temps tel qu'il se manifeste dans le nombrer comme suite de maintenant, comprise comme une série linéaire universelle. En définissant le

temps comme nombre du mouvement selon l'antérieur et le postérieur, Aristote donne la formulation canonique pour la tradition du concept vulgaire du temps ordonné au maintenant.

▮ Si les déterminations propres à l'intratemporalité, qui sont la significativité, la databilité, l'écartement et la publicité, ont été méconnues par toute la tradition qui s'en est tenue au concept vulgaire du temps, cela tient au fait que l'origine du temps, tel que nous le connaissons communément, n'a jamais été interrogée. Cette origine se trouve dans la temporalité originare, telle qu'elle se temporalise à partir de l'avenir. Si donc Aristote a bien posé la question de l'être du temps et a même vu en quoi le temps n'est rien d'étant, il a compris cet être dans l'horizon de la présence subsistante, oscillant entre la compréhension cyclique et cosmologique du temps et sa compréhension linéaire et psychologique : le temps est à la fois temps du monde et temps de l'âme. Si donc l'intratemporalité dérive de la temporalité originare, le concept vulgaire du temps résulte d'un nivellement de l'intratemporalité dans une série de maintenant.

(ET. § 81-82; PP.)

Temps Modernes

(*Neuzeit*)

▮ Configuration historique se caractérisant par la détermination de l'être de l'étant comme subjectivité et recoupant l'époque qui va de Descartes à Nietzsche.

▮ On peut en retenir 6 caractéristiques : 1) le primat du mathématique qui fait que le savoir fondé à partir de lui-même fonde le statut du connaissable sur des propositions premières ne requérant aucune fondation, 2) la détermination de la vérité comme certitude,

3) l'établissement de l'*ego cogito* comme vérité première qui fait que la vérité est d'abord l'auto-certitude de la subjectivité légiférante constituant l'objectivité de l'objet tel qu'il est déterminé en un projet mathématique, 4) l'institution de la certitude de soi de la pensée en tribunal décidant de ce qui est et de ce qui est vrai, 5) la rupture avec l'autorité de l'Église et la détermination du rapport au divin à partir de la foi légitimée à partir de la seule certitude de soi, 6) la compréhension du savoir et de l'agir comme délivrance de l'homme à lui-même effectuant le *cogito* dans la volonté, de sorte que l'homme se conçoive comme sujet libre et créateur, que l'État devienne expression de la volonté souveraine et que l'œuvre d'art soit conçue comme libre création du génie.

▮ Cette époque peut aussi se concevoir comme époque des conceptions du monde (*Weltanschauungen*), dans la mesure où le monde est posé comme image conçue, c'est-à-dire comme ce qui est représentable et objectivable de sorte que la totalité de l'étant se tienne devant le sujet humain et constitue un système. Il ne s'agit donc pas simplement d'une idée du monde, mais du fait que le monde est saisi comme ce dont on peut avoir idée, que l'être de l'étant consiste en l'être-représenté de l'étant. Ce processus historique s'accomplit dans la métaphysique de Nietzsche, où le sens de l'être est conçu comme valeur posée par la volonté de puissance. La valeur n'est alors rien d'autre que l'objectivation des buts déterminés par les besoins d'une auto-installation représentative dans un monde interprété comme image conçue.

(ECM.)

Théologie

▮ La théologie est un savoir positif qui fait partie de l'histoire du christianisme, dont elle est la conscience de soi. Elle est le savoir conceptuel de ce qui rend possible le christianisme.

▮ Le paradoxe est que ce terme, d'origine grecque, n'a rien à voir au départ avec la foi. Le mode d'accomplissement de la *sophia* est en effet celui du pur voir qu'est le *théorein*. *Théoria* vient de *théoros*, composé de *théa*, le regard, le coup d'œil, et de *orao*, voir. *Théa* a un sens proche d'*eidos* et le *théoros* est celui qui examine une chose dans ce qu'elle donne à voir, tel le public assistant au théâtre. À l'époque de Plotin, on interprète *théoria* en disant que dans *théa* il y a *théion*, *théorein* signifiant tourner son regard vers le divin. *Théoria* sera traduit par *speculatio*, donnant lieu au spéculatif, au théorétique. En théologie, le mot *théoria* a été opposé à *allégoria* : la *théoria* est cette considération qui cherche à mettre en évidence les faits historiques, avant toute *allégoria*, s'identifiant ainsi à l'*istoria*, puis à la théologie biblique, pour devenir ensuite la théologie spéculative opposée à la théologie exégétique.

▮ La théologie chrétienne a ainsi une provenance grecque, résultant de la rencontre de la philosophie et de la Révélation. Or, celle-ci étant d'abord une totale subversion de la sagesse grecque, la théologie implique une occultation de l'expérience chrétienne primitive, au point qu'Aristote fasse autorité pour la scolastique. C'est contre ce processus que réagiront la mystique et Luther. Dans sa conférence de 1927, *Théologie et philosophie*, Heidegger récuse l'alternative foiraison et distingue la théologie comme savoir en rapport à la foi et à la christianité de la philosophie comprise comme ontologie. Or, dès qu'elle se comprend radicalement, la philosophie est un athéisme et l'idée de philosophie chrétienne est un cercle carré.

(PRL.)

Tournant

(*Kehre*)

▮ Le tournant n'est pas une rupture dans la pensée de Heidegger, mais un passage vers une pensée ontologico-historiale qui reprend la métaphysique dans le tout de son histoire et pense l'Être comme tel à partir de l'*Ereignis* comme possibilité ouverte par le déploiement de la technique.

▮ Le terme « *Kehre* » apparaît dès 1928, dans le dernier cours de Marbourg, pour désigner « l'analytique de la *temporalitas* de l'être » qui doit faire suite à l'analytique existentielle. À partir de là s'opère une radicalisation de la finitude qui ne concerne pas seulement le *Dasein*, mais l'Être en tant que tel. Ce que Heidegger veut éviter est le risque d'une objectivation de l'Être, qui doit être pensé à partir de son retrait essentiel. À la question du sens de l'être tend alors à se substituer celle de la vérité de l'Être. La méditation sur l'essence de la vérité conçue comme *alétheia* joue un rôle décisif, la question devenant celle de la vérité de l'Être comme ce qui se dispense en s'occultant. Méditer ce demeurer-manquant de l'Être en tant que tel, c'est le comprendre comme *Not*, c'est-à-dire à la fois comme contrainte et détresse. L'explication avec Nietzsche et la méditation de Hölderlin permettent de remonter en deçà de la métaphysique vers la parole matinale des Présocratiques.

▮ Le tournant est ainsi à la fois le passage de la pensée du plan du *Dasein* à celui de l'Être et le passage de la métaphysique à l'autre commencement de la pensée. Ce n'est pas une modification du point de vue initial, mais sa reprise à partir de la question de l'oubli de l'être qui motivait déjà *Être et Temps*. Si dans le Dispositif technique l'homme, qui se veut maître de l'étant, en vient à oublier en cette ultime détresse qu'est l'absence de détresse la surpuissance de

l'Être, celui-ci demeure néanmoins le mystère selon une nécessité (*Notwendigkeit*) consistant à retourner (*wenden*) la détresse (*Not*). Dès lors, « Là où est le péril/Croît aussi ce qui sauve » : ces mots de Hölderlin nous invitent à méditer l'âge de la technique comme celui de la possibilité d'un salut et le poète nous permet d'envisager une nouvelle nomination du sacré et du divin ne procédant plus de l'onto-théologie.

(MAL.; BP.; B.; N. II; TE.; T.)

Tradition-Délivrance

(*Tradition-Uberlieferung*)

▮ Il convient de distinguer la tradition, qui, en accédant à la suprématie, recouvre ce qu'elle transmet, de la délivrance, qui libère le retour vers des possibilités d'existence du *Dasein* ayant-été-là.

▮ Alors que la première se temporalise selon l'oubli comme modalité impropre du passé, la seconde se temporalise selon son mode propre qui est la répétition. Celle-ci est le retour vers soi de la résolution qui délivre et reprend une possibilité d'existence passée. Délivrance d'un possible passé qui est encore à venir, elle n'est pas une restitution du passé ou une répétition névrotique et antiquaire de celui-ci, mais libère l'être-été comme un possible qui se temporalise vers l'avenir. Aussi Heidegger distingue-t-il le passé authentique ou être-été (*Gewesenheit*), comme passé présent objet d'une possible répétition, du passé inauthentique (*Vergangenheit*), comme simple présent passé. C'est ainsi que le *Dasein* « se choisit ses propres héros » et qu'il faut comprendre la manière dont Heidegger relit toute la tradition philosophique.

▮ La tradition ne rend donc pas accessible ce qu'elle transmet, livrant des évidences tout en barrant l'accès aux sources originaires et plongeant dans l'oubli la provenance des concepts fondamentaux.

Elle déracine ainsi l'historialité du *Dasein* sclérosant en doctrines et points de vue philosophiques les sources vives de la pensée, de sorte que les conditions de possibilité d'une appropriation positive et productive du passé disparaissent. Or, si la question de l'être requiert la reconquête de la transparence de sa propre Histoire, il convient de ranimer la tradition sclérosée pour retrouver l'authentique délivrance par un travail de destruction phénoménologique du fonds de l'ontologie traditionnelle. Loin d'avoir un sens négatif ou destructif, cette destruction vise à situer et à reprendre la tradition dans ses possibilités positives. Elle consiste en une déconstruction critique de la conceptualité métaphysique en remontant à ses sources et en la localisant dans l'Histoire de l'Être.

(ET. § 6, 74 ; PP.)

Tragédie

► La tragédie grecque est cette poésie pensante, en laquelle advient le *Dasein* historial grec le plus authentique. En ce sens, il n'y a pas d'autre tragédie que la tragédie grecque, qui ne peut être que dénaturée par une interprétation psychologique ou esthétique.

▮ Si l'origine de l'œuvre d'art est lutte entre une terre et un monde, la tragédie donne à voir cette lutte comme lutte entre les dieux d'en bas et les dieux d'en haut. Le conflit est ici celui de l'étranger et du natal, de l'appropriation du propre par l'épreuve de l'étranger. Heidegger s'appuie sur l'interprétation que Hölderlin donne de la tragédie comme rencontre monstrueuse de l'homme et du dieu, qui ne peut se purifier que par une séparation sans limites. *Cédipe roi* incarne le tragique théorétique du *Dasein* grec arraisonnant l'être à l'étantité de l'étant et s'achevant dans la démesure du vouloir inconditionné. Cette tragédie est celle de l'apparence : *Cédipe*, qui au début paraît dans l'éclat de sa gloire, est expulsé de cette apparence, incarnant ainsi la figure du *Dasein* grec dans sa passion foncière du

dévoilement de l'être. *Antigone* est la tragédie du dépaysement dans la co-appartenance de la vie et de la mort, où le *Dasein* surgit dans son inquiétante étrangeté. Si *Cédipe roi* est le tragique de la mort lente et de l'errance, *Antigone* est le tragique panique de la mort violente. Dans tous les cas, la tragédie grecque ne se contente pas de raconter une histoire, et c'est pourquoi il ne se passe que très peu de chose. La tragédie commence avec un déclin et, loin d'être un conflit entre l'État et la religion, elle fait voir le déclin comme commencement et surgissement de ce qui se déploie essentiellement pour le *Dasein* grec, où l'homme surgit au sein de l'étant comme l'unique catastrophe.

▀ La tragédie précède la philosophie, qui en marque la disparition, au sens où pour Platon les poètes ne sont plus à même de dévoiler l'étant en son être. Toutefois, la tragédie ne disparaît pas entièrement avec la métaphysique car, avec elle commence la longue tragédie de l'étant, qui ne peut être perçue que du point de vue de l'autre commencement. Si, à partir de sa méditation de la tragédie grecque, Hölderlin nomme le retrait du divin, y compris celui du Dieu chrétien, il convient de voir comment le tragique appartient à l'essence de l'Être. Au § 69 de *Besinnung* Heidegger affirme ainsi que « la grande — essentielle — poésie comme fondation de l'Être est tragique » et que « peut-être jusqu'à présent les poèmes tragiques n'ont été que des vestibules, parce que conformément à la métaphysique de l'Occident ils poématisent l'étant et ne poématisent l'Être que de façon médiate ». Si le premier commencement est l'histoire d'un déclin allant de la *physis* à l'éternel retour, tragique désigne alors une possible rencontre de l'homme et du divin après la fuite des dieux en direction de l'autre commencement.

(IM. ; P. ; B.)

Transcendance

► En tant que dépassement, la transcendance est une détermination essentielle de l'existence du *Dasein* comme projet et être-au-monde.

► La question de la transcendance est foncièrement liée à celle du monde, dans la mesure où celui-ci n'est pas donné comme un étant disponible ou subsistant, mais se temporalise dans la temporalité du *Dasein*. C'est en tant qu'il est fondé sur la temporalité que celui-ci existe comme être au monde. L'ipséité du *Dasein* comme être-en-avant-de-soi repose donc sur la transcendance, lui permettant de configurer un monde historial.

► La transcendance rend possible la liberté comme liberté pour fonder à partir de laquelle le *Dasein* se tient au milieu de l'étant en son tout. C'est en transcendant l'étant par son projet de monde que le *Dasein* peut se transcender lui-même pour se comprendre comme abîme. Par là il se trouve exposé au néant comme ce qui n'est rien d'étant. Le *Dasein* ne peut donc se réaliser comme projet d'être qu'en se retenant dans le néant pour émerger hors de l'étant en son tout. C'est cette émergence comme dépassement de l'étant qui constitue la transcendance. Heidegger repense radicalement la notion métaphysique de transcendance, qui renvoyait nécessairement à un Êtant suprême, en quoi consiste le Dieu des philosophes. Du point de vue de l'ontologie fondamentale, il s'agit là d'une transcendance ontique, reposant sur l'oubli de la différence ontologique. Si en effet, l'être est le transcendant par excellence, c'est au sens où il n'est rien d'étant, où il est le phénomène de la phénoménologie comme ce qui n'apparaît pas, mais par où peut paraître tout étant apparaissant.

(QM.; EF.)

Travailleur

► La figure du Travailleur réalise la prise en charge totale de l'étant par la subjectivité souveraine. La notion de figure, empruntée à la psychologie où elle désigne un tout contenant plus que la somme de ses parties, désigne une totalité structurelle incluant et dépassant les travailleurs individuels.

▮ Parallèlement à sa lecture de Nietzsche, Heidegger accorde une importance majeure au livre de E. Jünger, *Le Travailleur*. La figure du travailleur accomplit la métaphysique de la subjectivité, que Nietzsche a comprise comme volonté de puissance soutenue par le surhomme. L'essence moderne du travail apparaît dans ce que Jünger nomme « la mobilisation totale », où tout est objectivé comme matière première, l'homme devenant la plus importante des matières premières. Toutes les activités consistent alors à poursuivre sans cesse l'objectivation de l'étant, la différence entre guerre et paix disparaissant. Avec le Travailleur, le nihilisme apparaît dans son caractère planétaire et l'homme de la technique se perd comme *Dasein*. Il en résulte une occultation de la différence ontologique et un abandon de la transcendance qui s'inverse en ce que Heidegger nomme « rescendance » : l'homme est posé comme source de la donation du sens, et le sens de l'homme n'est plus dévoilé à partir de l'ouverture à l'être dans le *Dasein* mais comme subjectivité objectivante.

▮ Heidegger s'attache également à l'essai de Jünger, *De la souffrance*, qui met en lumière l'implication réciproque du travail et de la souffrance. Il souligne en quoi ce lien est aussi celui qui relie chez Hegel la *Phénoménologie de l'esprit* et la *Science de la logique* à partir de l'absolue négativité comme force absolue du concept. Le lien entre le travail comme trait fondamental de l'étant et de la souffrance peut alors s'entendre à partir du mot grec pour dire la douleur, *algos*, qui est de la même racine que *légo*, qui signifie l'assemblage intime. La souffrance est ainsi ce qui rassemble le plus intime et la notion hégélienne d'astreinte du concept dit la même chose. Heidegger

reproche toutefois à Jünger d'en rester à la position fondamentale de la métaphysique moderne de la subjectivité et de ne pas pouvoir dépasser le nihilisme autrement qu'en mode nihiliste.

(CQE.; EC.)

Université

▮ L'Université est, avant tout, pour Heidegger le titre d'un problème, celui de l'assise institutionnelle de la science et, au premier chef, de la philosophie comprise comme archi-science.

▮ Ce problème est posé, dès les premiers cours, lié à la crise des savoirs et du statut de la philosophie. Dans sa leçon inaugurale de 1929, Heidegger souligne que la multitude des disciplines émiettées ne doit plus sa cohérence qu'à l'organisation technique de l'Université, ne conservant son sens qu'à travers les buts pratiques des spécialistes. Il affirme, dans une perspective proche de Husserl, mais aussi de P. Valéry, que la « crise de l'esprit européen » tient au fait que l'enracinement des sciences dans leur fondement essentiel est mort.

▮ C'est dans cette perspective qu'il convient de lire le *Discours de rectorat*. Placé sous le double signe de Platon et de Nietzsche, celui-ci entreprend de réactiver le sens originel de l'Université, même s'il reste sans doute dépendant du modèle de l'Université allemande tel qu'il fut impulsé par Humboldt. Heidegger précisera par la suite que son entrée en politique a été essentiellement motivée par la question universitaire. Il s'agissait d'opposer l'Université comme communauté savante ordonnée à la passion de connaître à l'école professionnelle ou à une institution ne visant plus que la professionnalisation du savoir et la subordination de la science aux fins de la production. Par ailleurs, il s'agit de penser ce que signifie l'Université à l'époque de l'accomplissement de la métaphysique

moderne dans l'essence de la technique, reposant sur le principe de raison. Heidegger va jusqu'à dire que l'Université repose sur le principe de raison. Les différentes sciences avec leurs méthodes reposent sur la planification et la machination, auxquelles sont ordonnés la recherche et l'enseignement. La philosophie n'y trouve plus sa place que comme érudition historique et non comme méditation de la vérité de l'Être.

(QM.; DR.)

Vérité

(*Wahrheit*)

▮ À la compréhension traditionnelle de la vérité comme adéquation de la chose et de l'intellect Heidegger substitue une entente plus originelle de la vérité comme non-occultation à partir de ce que les Grecs ont nommé *aléthéia*.

▮ La détermination traditionnelle de la vérité comme adéquation est dérivée par rapport à l'être-vrai comme être-découvert de l'étant. En tant qu'il se caractérise par son ouverture comme projet jeté déchu dans la préoccupation quotidienne, le *Dasein* est d'abord dans la non-vérité. Aussi la vérité comme être-découvert doit-elle être arrachée à l'étant : elle est cette ouverture du *Dasein* à qui appartient la découverte de l'étant intramondain. Dire d'un énoncé qu'il est vrai revient à dire qu'il découvre l'étant en lui-même, qu'il fait voir l'étant en son être-découvert, l'être-vrai reposant sur l'être-au-monde. L'ouverture du comportement qui dévoile le vrai se fonde sur la liberté. L'essence de la vérité est ainsi la liberté, qui ne fonde la possibilité de l'adéquation que parce qu'elle reçoit son essence de l'essence la plus originelle de la vérité comme non-voilement, *aléthéia*. Si la liberté est liberté à l'égard de ce qui est manifeste au sein de l'ouvert, concevoir l'essence de la liberté à partir de

l'essence de la vérité s'avère être une ex-position à l'étant en tant qu'être-dévoilé : la liberté est abandon ek-sistant au dévoilement de l'étant comme tel. Or, si la vérité est liberté, en laissant être l'étant elle peut aussi ne pas le laisser être en ce qu'il est, de sorte qu'il soit travesti. L'apparence surgit alors comme non-essence de la vérité, vérité et non-vérité s'appartenant mutuellement.

▮ Il s'agit de penser la vérité à partir de la non-vérité et non l'inverse : la non-vérité est première et positive, alors que la vérité est toujours privative. Est vrai ce qui est soustrait au voilement de ce qui est d'abord voilé, le dévoilement de la vérité procédant du voilement de la non-vérité. Aussi faut-il distinguer 1) la non-vérité authentique ou le secret propre à l'essence de la vérité, 2) l'oubli inévitable du secret, 3) l'errance de l'existence inauthentique comme conséquence de cet oubli, ouvrant l'espace de l'erreur. Conçue comme mystère, la non-vérité ne perturbe pas la vérité, et la dissimulation de l'étant dans son ensemble fonde la manifestation de tel ou tel étant. La présence voilée de l'étant en sa totalité est ainsi une présence rebelle à la représentation et n'est possible que par le voilement de l'Être même en sa finitude. La liberté ek-sistante du *Dasein* est donc à la fois voilante et dévoilante, se référant à la vérité voilée de l'étant en sa totalité et, de manière encore plus originelle, au voilement de la vérité de l'Être constituant le mystère ou le secret proprement dit que la pensée doit accueillir. Pour caractériser la vérité de l'Être Heidegger utilise alors le terme d'éclaircie ou clairière (*Lichtung*). Celle-ci désigne d'abord le *Dasein* en tant qu'il est éclairci dans l'ouverture de son être-au-monde, puis un trait de l'Être pensé comme ouverture ou clairière. Ce terme reprend ce que la tradition nomme *lumen naturale* pour le retraduire dans les termes de l'analytique existentielle : l'homme, en tant qu'il est dans le Là, est ouvert au monde, est éclairé, c'est-à-dire peut aussi séjourner dans la vérité de l'étant qui se tient hors retrait. Il n'est donc pas éclairé par un autre étant, Dieu ou la raison, mais est lui-même l'éclaircie. Si une telle ouverture fonde la possibilité de la compréhension, ce qui éclaircit le *Dasein* et le rend ouvert à lui-même est le souci. C'est donc la temporalité ekstatique qui éclaircit originellement le Là à partir de la clairière de l'Être même. En un premier sens, la vérité

est d'abord une structure ontologique du *Dasein*, un existentiel. En un second sens, elle est plus radicalement la vérité de l'Être, se dispensant en son retrait dans le *Da-sein*.

(ET. § 44; EV.)

Vie

(*Leben*)

► Le questionnement heideggérien sur la vie est d'abord motivé par des préoccupations théologiques qui le conduisent à articuler la question de la vie facticielle à celle de l'historicité, puis, par une radicalisation de la phénoménologie, à la conception grecque de la vie. Le thème de départ est donc d'abord celui d'une herméneutique de la vie facticielle qui va aboutir à l'analytique existentielle.

► Il s'agit donc de renvoyer dos-à-dos les philosophies du sentiment et celles du concept dans une radicalisation herméneutique de la phénoménologie, où deux modèles interfèrent qui préparent l'analytique existentielle : la vie chrétienne et la vie grecque. Ce qui caractérise la religiosité chrétienne primitive est qu'elle est une expérience de la vie : l'expérience de la vie factice est historique et la religiosité chrétienne vit la temporalité en tant que telle. L'interprétation d'Aristote introduit le paradigme de la vie grecque en sa double acception de *bios politikos* et de *bios théorétikos* : les concepts fondamentaux de la pensée aristotélicienne trouvent leur provenance dans la vie quotidienne grecque, dans le parler l'un avec l'autre dans la cité et la production artisanale. Est ainsi élaborée la problématique de la quotidienneté qui servira de fil conducteur à l'analytique existentielle. Celle-ci doit cependant se démarquer de l'anthropologie, où l'homme est compris comme un étant subsistant. Ce défaut n'est pas compensé par le recours à la biologie au nom de sa scientificité, car la vie est un mode d'être spécifique qui n'est

accessible que dans le *Dasein*. L'ontologie de la vie s'accomplit sur la voie d'une interprétation privative : si la vie n'est pas un pur être subsistant, elle n'est pas encore un *Dasein*.

▮ Cette question de l'essence privative de la vie est abordée dans le cours *Les concepts fondamentaux de la métaphysique* : l'homme a un monde qu'il configure, par rapport à la pierre qui est sans monde et à l'animal qui est pauvre en monde. Avec l'absence de monde, la pauvreté en monde et la configuration de monde nous avons différents rapports par lesquels de l'étant peut être rapporté au monde, permettant de réinterpréter la tripartition entre choses matérielles, animal et homme. On détermine ainsi négativement l'animal comme un vivant qui est privé de raison mais qui, à la différence de la pierre, n'est pas totalement privé de monde. L'être auprès de soi de l'animal se définit comme un accaparement qui rend possible le comportement animal et lui retire toute possibilité de perception : l'animal ne peut pas percevoir l'étant en tant que tel et c'est cela qui constitue sa pauvreté en monde, en ce sens que l'étant ne lui est ni ouvert ni fermé. Ce qui est donc ouvert au comportement de l'animal est constitué par des incitations levant son inhibition, son ouverture propre consistant en une désinhibition. C'est ainsi que l'animal s'entoure d'un cercle de désinhibition, dans lequel est préalablement inscrit ce que son comportement peut rencontrer comme incitation. Cela ne signifie nullement que la vie animale est inférieure au *Dasein*, mais que sa richesse n'est précisément pas accessible à l'homme : il y a là un avoir propre à l'animal qui consiste à être pris dans un cercle de désinhibition, non pas d'avoir un monde mais d'être ouvert à ce qui désinhibe. Si l'on parle plus volontiers d'un règne animal que d'un monde animal, c'est que le monde se caractérise par l'accessibilité de l'étant en tant que tel et qu'il n'y a de configuration de monde que pour un *Dasein* ouvert au monde. La vie humaine est en ce sens historique, et c'est ce qui permet à Nietzsche de dire que l'homme est l'animal inachevé, pouvant élever ou affaiblir sa vie. L'homme est cet étant qui se comporte par rapport à la vie au moyen du souvenir et de l'oubli, parce qu'il n'est pas seulement en tant qu'*animal rationale* une bête de proie d'une puissance illimitée et accroissant sa vie,

mais un être se tenant dans la vérité de l'être et en qui la vie comme étant en son tout est historiquement ouverte. Il apparaît ainsi que le terme de vie recoupe pour Nietzsche aussi bien l'étant en son tout que la vie humaine, l'homme en son humanité. Si donc Nietzsche achève la métaphysique dans l'absolutisation de l'*animalitas* de l'*animal rationale* comme promesse du surhomme, il ne privilégie la vie conçue comme volonté de puissance que pour achever la métaphysique. Alors que Hegel absolutise en effet la rationalité de l'animal raisonnable, Nietzsche en absolutise l'animalité.

(PRL.; ET. § 11; CFM.; N. II)

Bibliographie

- Être et Temps*, trad. F. Vezin, Paris, Gallimard, 1986. Signalons également la traduction hors commerce d'E. Martineau, Paris, 1985, que nous avons fréquemment utilisée (ET.)
- Prolégomènes à l'histoire du concept de temps*, trad. A. Boutot, Paris, Gallimard, 2006 (PHT.)
- Problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, trad. J.-F. Courtine, Paris, Gallimard, 1985 (PP.)
- Kant et le problème de la métaphysique*, trad. A. de Waehlens, W. Biemel, Paris, Gallimard, 1953 (KM.)
- L'auto-affirmation de l'Université allemande* (Discours de rectorat), trad. G. Granel, Mauvezin, TE.R, 1982 (DR.)
- Introduction à la métaphysique*, trad. G. Kahn, Paris, Gallimard, 1967 (IM.)
- Les concepts fondamentaux de la métaphysique*, trad. D. Panis, Paris, Gallimard, 1992 (CFM.)
- Qu'est-ce qu'une chose ?*, trad. J. Reboul, J. Taminiaux, Paris, Gallimard, 1971, (QC.)
- Schelling*, trad. J.-F. Courtine, Paris, Gallimard, 1977, (Sc.)
- Concepts fondamentaux*, trad. P. David, Paris, Gallimard, 1985 (CF.)
- Questions I*, Paris, Gallimard, 1968
- Qu'est-ce que la métaphysique ?* trad. H. Corbin (QM.)
- De l'essence du fondement*, trad. H. Corbin (EF.)
- Contribution à la question de l'être*, trad. G. Granel (CQE.)
- De l'essence de la vérité*, trad. A. de Waehlens, W. Biemel (EV.)
- Identité et différence*, trad. A. Préau (ID.)
- Questions II*, Paris, Gallimard, 1968

- Qu'est-ce que la philosophie ?*, trad. K. Axelos, J. Beaufret (QPh.)
- Hegel et les Grecs*, trad. J. Beaufret, D. Janicaud (HG.)
- La doctrine de Platon sur la vérité*, trad. A. Préau (DPV.)
- La physis chez Aristote*, trad. F. Fédier (Ph. A)
- Questions III*, Paris, Gallimard, 1966
- Lettre sur l'humanisme*, trad. R. Munier (LH.)
- Sérénité*, trad. A. Préau (S.)
- Questions IV*, Paris, Gallimard, 1976
- Temps et Être*, trad. F. Fédier, J. Lauxerois, C. Roëls (TE.)
- Le tournant*, trad. J. Lauxerois et C. Roëls, (T.)
- La fin de la philosophie et la tâche de la pensée*, trad. J. Beaufret, F. Fédier (FP.)
- Chemins qui ne mènent nulle part*, trad. W. Brokmeier, Paris, Gallimard, 1962
- L'origine de l'œuvre d'art* (OOA.)
- L'époque des conceptions du monde* (ECM.)
- La parole d'Anaximandre* (PA.)
- Approches de Hölderlin*, trad. H. Corbin, M. Deguy, F. Fédier, J. Launay, Paris, Gallimard, 1962 (AH.)
- Nietzsche I, II*, trad. P. Klossowski, Paris, Gallimard, 1971 (N.)
- Essais et conférences*, trad. A. Préau, Paris, Gallimard, 1958 (EC.)
- Le principe de raison*, trad. A. Préau, Paris, Gallimard, 1962 (PR.)
- Qu'appelle-t-on penser ?*, trad. A. Becker, G. Granel, Paris, PUF, 1967 (QP.)
- Acheminement vers la parole*, trad. J. Beaufret, W. Brokmeier, F. Fédier, Paris, Gallimard, 1976 (AP.)

Phänomenologie des religiösen Lebens, (Phénoménologie de la vie religieuse), Gesamtausgabe 60, Frankfurt am Main, V. Klostermann, 1995 (**PRL.**)

Metaphysische Anfangsgründe der Logik (Premiers principes métaphysiques de la logique), Gesamtausgabe 26, Frankfurt am Main, V. Klostermann, 1978 (**MAL.**)

Der deutsche Idealismus (Fichte, Schelling, Hegel), Gesamtausgabe 28, Frankfurt am Main, V. Klostermann, 1997 (**DI.**)

Parmenides, Gesamtausgabe 54, Frankfurt am Main, V. Klostermann, 1982 (**P.**)

Beiträge zur Philosophie (Contributions à la philosophie), Gesamtausgabe 65, Frankfurt am Main, V. Klostermann, 1989 (**BP.**)

Besinnung (Méditation), Gesamtausgabe 66, Frankfurt am Main, V. Klostermann, 1997 (**B.**)

Die Geschichte des Seyns, Koinon, (L'Histoire de l'Être, Koinon), Gesamtausgabe 69, Frankfurt am Main, V. Klostermann, 1998 (**K.**)